

SALZBURGER STUDIEN ZUR PHILOSOPHIE

In Verbindung mit dem Philosophischen Institut Salzburg
herausgegeben von
Ansgar Paus

Band 13

ANTHROPOLOGIE UND ETHIK
DER SEXUALITÄT

VERLAG ANTON PUSTET MÜNCHEN · SALZBURG

HEINRICH BECK – ARNULF RIEBER

ANTHROPOLOGIE UND ETHIK DER SEXUALITÄT

Zur ideologischen Auseinandersetzung um körperliche Liebe

VERLAG ANTON PUSTET MÜNCHEN · SALZBURG

Gedruckt mit Unterstützung des Förderungs- und Beihilfefonds
Wissenschaft der VG WORT GmbH., Goethestraße 49, 8000 München 2

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Beck, Heinrich:

Anthropologie und Ethik der Sexualität: Zur ideologischen Auseinandersetzung um
körperliche Liebe / Heinrich Beck; Arnulf Rieber. – München;

Salzburg: Pustet, 1982

(Salzburger Studien zur Philosophie; Bd. 13)

ISBN 3-7916-0125-3

NE: Rieber, Arnulf: GT

© 1982 by Universitätsverlag Anton Pustet, München – Salzburg.
Printed in Austria. Sämtliche Rechte vorbehalten. –
Gesamtherstellung: Salzburger Druckerei, Salzburg, Bergstraße 12.
ISBN 3-7916-0125-3

INHALT

Einleitung	7
Die Problematik von Ideologie und Philosophie im Bereich von Sexualität und Liebe.	
Fragestellung, Aufbau und Methode der Darstellung (Beck)	
I. Biologisch-kosmologischer Zugang	15
1. Sexualität als Medium der Fortpflanzung (Arterhaltung und Evolution) (Beck) ...	16
2. Sexualität als biologisch-individuelles Ausdrucksgeschehen (Rieber)	32
II. Psychologisch-anthropologischer Zugang	45
3. Sexualität als Trieb nach Lust (Sigmund Freud) (Rieber)	46
4. Sexualität und Archetypus (Carl Gustav Jung) (Rieber)	64
5. Phänomenologische Entsprechung von Leib und Psyche (Philipp Lersch) (Beck) ..	79
III. Metaphysische Dimension	101
6. Die Idee der Liebe (Platon) (Rieber)	102
7. Sexualität als Schöpfungssymbol (Hildegard von Bingen) (Beck und Rieber)	119
8. Sexualität zwischen Trinitätsteilhabe und Urschuld (Franz von Baader) (Rieber) ..	131
IV. Soziologischer Aspekt	153
9. Positivistische Soziologie der Sexualität (Helmut Schelsky) (Rieber)	154
10. Sexualität und Klassenkampf (Wilhelm Reich und Herbert Marcuse) (Beck und Rieber)	171
11. Die Unterdrückung und Ausbeutung der Frau durch den Mann (Simone de Beauvoir) und des Mannes durch die Frau (Esther Vilar) (Beck und Rieber)	212
V. Existentiell-ethische Dimension	247
12. Liebe und Ehe als existentielle Entscheidung (Sören Kierkegaard) (Beck und Rieber)	248
13. Ethik der Ehe und der nicht-ehelichen Sexualität (Beck)	267
14. Familienplanung und Geburtenkontrolle als Problem der Verantwortung (Beck)	303
Vertiefende Zusammenfassung	331
Methoden und Inhalte einer philosophischen Erschließung von Sinn und Sinnver- wirklichung der Sexualität (Beck)	
Literaturhinweise zu den einzelnen Kapiteln	345
Personenregister	385
Sachregister	397

Einleitung

Die Problematik von Ideologie und Philosophie im Bereich von Sexualität und Liebe. Fragestellung, Aufbau und Methode der Darstellung

„Es hört sich an, als glaubtest Du, Dein Patient könne dem Zugriff des Feindes durch Vernunftgründe entzogen werden. Dies wäre wohl möglich gewesen, wenn er einige Jahrhunderte früher gelebt hätte. Damals wußten die Menschen noch ziemlich genau, wann etwas bewiesen war und wann nicht, und was bewiesen war, glaubten sie auch wirklich. Für sie bestand noch ein Zusammenhang zwischen Denken und Handeln, und sie änderten ihr Leben, wenn ihre Überzeugung das gebot. Aber durch die Presse, die Zeitungen und andere ähnliche Waffen war es uns möglich, das alles gründlich zu ändern. Dein Mann hat sich von Kindheit an daran gewöhnt, daß mindestens ein Dutzend widerstreitender Philosophien in seinem Hirn herumtanzen. Diese Lehren sind für ihn nicht ‚wahr‘ oder ‚falsch‘, sondern ‚akademisch‘ oder ‚praktisch‘, ‚abgedroschen‘ oder ‚zeitgemäß‘, ‚konventionell‘ oder ‚unbarmherzig‘. Nicht Vernunftgründe, sondern Schlagworte sind Deine besten Helfer. . . . Vergeude keine Zeit damit, in ihm den Gedanken zu festigen, daß der Materialismus wahr ist! Lasse ihn zu dem Schluß kommen, Materialismus sei umfassend oder mutig – er sei die Philosophie der Zukunft. Solche Dinge sind ihm wichtig! . . . Durch das Argumentieren aber weckst Du die Vernunft Deines Patienten, und wenn die einmal erwacht ist, wer kann dann die Folgen absehen? Wenn es auch gelingen mag, einen Gedankengang so zu verdrehen, daß er zu unsern Gunsten ausläuft, so wirst Du doch bald entdecken, daß Du in Deinem Patienten den unseligen Zug bestärkt hast, seine Aufmerksamkeit all-gemeingültigen Erkenntnissen zuzuwenden und sie dafür von dem Strom unmittelbarer sinnlicher Erfahrungen abzulenken. Deine Aufgabe aber besteht darin, seine Aufmerksamkeit an diesen Strom zu fesseln. Lehre ihn, dies das ‚wirkliche‘ Leben zu nennen, unterdrücke in ihm jede Regung, darüber nachzudenken, was er eigentlich unter ‚wirklich‘ versteht.“ (Aus: C. S. Lewis, Dienstanweisung für einen Unterteufel, S. 9/10, dt. Freiburg ¹¹1964.)

Dieses Zitat des bekannten zeitkritischen Humoristen und Satirikers definiert und ironisiert moderne Ideologien. In ganz ausgezeichnete Weise sind aber heute und seit jeher die Erscheinungen und Begriffe von Sexualität und Liebe zum Tummelplatz von Ideologien geworden.

Unter „Ideologie“ wird hier wie heute meist eine sich „theoretisch“ gebende Aussage verstanden, für deren Behauptung jedoch nicht die sachgerechte theoretische Begründung, sondern ein „praktischer Zweck“ maßgebend ist (z. B.: ein die Gesellschaft revolutionierender oder stabilisierender, ein politischer, religiöser oder pädagogischer usw.). Nicht jede von einem praktischen Interesse geführte wissenschaftliche Forschung wird allerdings zur Ideologie; es gibt auch ein legitimes Interesse am praktischen Wert von Forschungsergebnissen, das den Forschungsprozeß motivieren und akzelerieren kann. Wohl aber spricht man im modernen Sinne von „Ideologie“, wenn die „praktische Absicht“, die man mit einer Theorie verfolgt, in diese so eingeht, daß dadurch die Wahrheit verfälscht oder „manipuliert“ wird. Dann ist das Interesse

nicht eigentlich auf die Wahrheit gerichtet, um sie zu praktizieren und mit ihr Ernst zu machen, sondern umgekehrt auf die Durchsetzung eines vorgefaßten irrationalen Willens, der sich der Wahrheit für seine Zwecke nur bedienen möchte und sich deshalb mit ihrem „Schein“ umgibt – den man sich zum Teil gar, um überzeugender zu wirken, eigenbetrügerisch noch selber vor-macht (1).

Die Ironie daran ist, daß jede Ideologie im Grunde der ehrlichen Auseinandersetzung aus-weicht und sich, sobald sie kritisiert wird, unduldsam und „autoritär“ gebärdet, da sie von der Angst affiziert ist, es könnte eines Tages ihr „Schein von Wahrheit“ sich als „bloßer“ Schein auflösen und das ganz anders beschaffene „wahre Sein“ hervorkommen – womit man ihr letzt-lich den größten Gefallen täte, denn nach Thomas von Aquin kann man dem Menschen nichts Besseres erweisen, als ihn vom Irrtum zur Wahrheit zu bringen (2).

Wenn aber am Ideologen selbst noch etwas Gutes ist, sofern auch er teilweise die Wahrheit will und wenigstens an ihrem Schein und der Berechtigung seiner „praktischen Absicht“ fest-hält (womit er nicht mehr nur als Lügner und Selbstbetrüger, sondern *auch* – menschlich schon sympathischer – als Irrender dasteht), dann erscheint eine Auseinandersetzung mit ihm nicht von vornherein absolut aussichtslos.

Eine günstige Voraussetzung für das Gespräch mit ihm dürfte in dem nüchternen Bewußtsein liegen, daß nicht nur bei seiner, sondern auch bei der eigenen Auffassung bis zu einem gewissen Grad der „Wunsch der Vater des Gedankens“ sein könnte. Räumt man bei sich selbst die Mög-lichkeit eines wenigstens begrenzten Irrtums ein, so wird es leichter fallen, beim Gegner mit der Möglichkeit einer wenigstens begrenzten Wahrheit zu rechnen bzw. bei seiner „Ideologie“ wenn schon nicht die unzureichende „Problemlösung“, so doch die berechtigte und notwen-dige Problemstellung anzuerkennen, die zugrunde liegt. Es ist eine der vordringlichsten Aufga-ben, partnerschaftliches und kommunikatives Verhalten in dem Sinne zu lernen, daß man etwaige aversive und aggressive Empfindungen, Wünsche und Vorstellungen bei sich selbst durchaus wahrnimmt, sich zu ihnen bekennt und sie offen ausspricht, aber in einer Form, die den andern nicht verletzt, sondern anerkennt und (möglichst weitgehend) ernst nimmt und be-stätigt; unsere Gesellschaft gibt uns allerdings hierzu kaum entsprechende Verhaltensmuster vor.

Sexualität und Liebe sind nun deshalb ausnehmend ideologiebetroffene und ideologiegefähr-dete Begriffe, weil in ihnen ein elementares praktisches Lebensinteresse am Werke ist. Dies gilt nicht nur für modernste Entwicklungen, sondern für jede Zeit.

Im Namen einer Emanzipation von repressiven Moral-Ideologien der Vergangenheit wird der sexuelle und erotische Lebensbereich heute bei uns von einer durch Wirtschaft und Industrie angeheizten individualistischen Konsum- und Leistungsideologie manipuliert, beherrscht und ausgebeutet (3), während in den sozialistischen Ländern dank einer entsprechenden politischen

(1) Zum Begriff der Ideologie vgl. u. a.: *Jakob Barion*, Was ist Ideologie? Studien zu Begriff und Proble-matik, Bonn 1964; *ders.*, Ideologie – Wissenschaft – Philosophie, Bonn 1966 (dazu die Rez. von *H. Beck* in: *Salzb. Jahrb. f. Philos.* 10/11, 1966/67); sowie *Hermann Zeltner*, Ideologie und Wahrheit. Zur Kritik der politischen Vernunft, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966, und *Kurt Lenk*, Ideologie. Ideologiekritik und Wis-senssoziologie, Neuwied – Berlin 1970. Ferner: *Karl Otto Apel* u. a. (Hrsg.), Hermeneutik und Ideologie-kritik, Frankfurt a. M. 1971; *Hans Barth*, Wahrheit und Ideologie, Frankfurt a. M. 1974.

(2) „Maximum autem beneficium alicui impenditur, si ab errore ad veritatem reducat“, *Thomas von Aquin*, In librum beati Dionysii de divinis nominibus. Cap. 13, 4 Nr. 1006 (Leonina).

(3) Vgl. dazu: *Christa Meves*, Manipulierte Maßlosigkeit. Psychische Gefahren im technisierten Leben, Freiburg – Basel – Wien 1972, S. 83–114; *Vance Packard*, Die sexuelle Verwirrung, München – Zürich 1972, S. 15–69.

Ideologie die sexuellen und erotischen Energien dem individualistischen Lebensgenuß weitgehend entzogen und in den Dienst der Macht- und Leistungssteigerung der Gesellschaft gezwungen werden (man denke etwa an das Beispiel Chinas) (4). Dabei dürfte kaum zu leugnen sein, daß in einem *ehrlichen* Dialog beider Seiten die Chance zu einer wechselseitigen Kritik der Extreme und einer Humanisierung und vernünftigen Integration dieses fundamentalen menschlichen Bereichs liegt. Denn bei der Sexualität geht es nie um diese allein, sondern noch eigentlicher und zentral um den ganzen Menschen; die sexuellen und erotischen Probleme und Aufgaben bringen das Problem und die Aufgabe des Mensch-Seins zum Ausdruck und sind insofern philosophischen Charakters.

Man sagt, durch unsere revolutionäre Befreiung von den traditionellen Tabus und Verhaltenszwängen gesellschaftlicher Konventionen und Normen seien Sexualität und Erotik natürlicher geworden (5). Das kann zum Teil wirklich der Fall, zum Teil aber auch vorschnelle Interpretation sein. Denn was heißt „natürlich“? Was macht die „Natur“ des Menschen aus? Sind wir sicher, hier nicht von einer Ideologie in eine neue zu geraten? Menschlich unbefriedigt von ungebundenem „Sex“, den man weithin als „natürlich“ propagiert, fordern junge Leute – nicht nur von seiten des „Jesus-people“ – bereits wieder die Enthaltensamkeit bis zur Ehe, die von ihnen nicht als von außen auferlegte Zwangsform, sondern als konsequente Entscheidung aufrichtiger Liebe bejaht wird. Der von industriellen und politischen Tendenzen gesteuerte „freie“ sexuelle Konsum erzeugt zwischenmenschliche und individuelle Frustrations-Komplexe, die heute die Frage nach der menschlichen Integration und Sinnggebung der Sexualität provozieren und auf das moralische Defizit einer Gesellschaft hinweisen, von der Karl Marx sagt: „Das Leben selbst ist zum bloßen Lebensmittel geworden, während das Ziel aller Mittel unbekannt, ja ungefragt bleibt.“ (6)

Damit ist die philosophische Zielsetzung des Buches umrissen. Philosophie versteht sich als methodisch-systematische Sinnerhellung der Gesamtwirklichkeit und des Menschseins in ihr. Eine „Philosophie der Sexualität“ gliedert sich demnach vor allem in die zwei Teilprobleme: 1. die Aufgabe einer philosophischen Erhellung des menschlichen Sinnes von Sexualität überhaupt (= Sexualanthropologie) und 2. die Frage nach dem entsprechenden sinnvollen und darum verantwortbaren sexuellen Verhalten (= Sexualethik). Die erstere hat in der Auseinandersetzung mit den biologischen und psychologischen Gegebenheiten, die letztere mit den Konventionen und Normen der Gesellschaft vorzugehen; d. h. Philosophie ist in ihrer Methode immer auch zugleich Faktenauslegung und Ideologiekritik.

Damit ist sie von ihrer Aufgabe her grundlegend konstruktiv für Individuum und Gesellschaft – nicht allerdings immer auch in ihren „Ergebnissen“, wenn sie z. B. selbst einer Ideologie ver-

(4) Vgl. dazu: *Herbert Marcuse*, Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus, Darmstadt – Neuwied 1974, S. 213–225; *Edgar Snow*, Die lange Revolution. China zwischen Tradition und Zukunft, München 1975, S. 60–64.

(5) Vgl. dazu: *Alex Comfort*, Der aufgeklärte Eros. Plädoyer für eine menschenfreundliche Sexualmoral, Reinbek 1968, S. 82–92; die daraus resultierenden „Gebrauchsanweisungen“, in Form eines „Kochbuches“ zusammengefaßt, in: *ders.*, Joy of Sex/Freude am Sex, Frankfurt a. M. – Berlin – Wien ¹³1979. – Als antiker – künstlerisch freilich anspruchsvollerer – Vorläufer der hier vertretenen natürlich-vitalistischen Auffassung des Sexus kann *Ovid* gelten (vgl. *Ovidius Naso*, Amores, Medicamina faciei femineae, Ars amatoria, Remedia amoris, ed. *E. J. Kenney*, Oxonii 1968; *Ovid*, Die erotischen Dichtungen. Dt. Gesamtausg., neu übertr. von *V. von Marnitz*, Stuttgart 1967).

(6) MEGA 1 Abt. Bd. 1, Berlin 1932, S. 88. – Vgl. dazu auch: *E. Fromm*, *D. T. Suzuki* und *R. de Martino*, Zen-Buddhismus und Psychoanalyse, Frankfurt 1971.

fällt und in deren Interesse die Fakten unzureichend berücksichtigt oder gar manipuliert. Aber das liegt dann nicht etwa an einem „Zuviel“ an echter Philosophie, sondern einem Zuwenig an kritisch-philosophischer Methode; Ideologien lassen sich weniger durch irrationale Glaubenspositionen oder unerleuchtete reine „Anti-Praxis“, sondern eher durch „Hinterfragung“ und darin zum Zuge kommendes stärkeres menschliches – und mit-menschliches! – Wahrheitsengagement überwinden.

Insbesondere die durch den Machtkampf der Ideologien verunsicherte und weithin orientierungslos gewordene Jugendpädagogik kann durch philosophische Reflexion wesentliche Hilfe erfahren. Selbst auf die Gefahr eines rein pragmatisch sich gebenden Protestes gegen die Sinnfrage überhaupt muß hier mit allem Nachdruck gesagt werden: Die Aufgabe von Sexualpädagogik darf weder lauten: „Unterdrückung“ noch einfachhin: „Freisetzung“ der Sexualität, sondern nur: Hinführung zu einer ihrem gesamt menschlichen Sinn entsprechenden Sexualität. Eine „Befreiung“ der Sexualität, die nur ihre körpertechnische, nach Genußrekorden jagende Perfektion, nicht aber ihre vollmenschlich-geistige Integration und Bewältigung leistet, bedeutet Selbstentfremdung statt Selbstentfaltung und Selbstverwirklichung des Menschen. Die bloße Aufgabenformulierung: „Hinführung zur Sexualität“ oder: „Erziehung zur Sexualität“ ist eine reine Leerformel, da sie die Frage nach dem Sinn der Sexualität ausklammert bzw. sie unkritisch den Ideologien überläßt; denn nicht jede Form von sexueller Betätigung ist dadurch, daß sie möglich ist, auch schon sinnvoll und verantwortbar und damit pädagogisch erstrebenswert. Man kann aber nicht *pädagogisch* zu einem ihrem menschlichen Sinn entsprechenden Verhältnis zur Sexualität hinführen, wenn man nicht *philosophisch*, d. h. in methodisch abgesicherter kritischer Reflexion, nach diesem Sinn fragt; denn während der Pädagogik die Hinführung zu einem sinn-vollen Wirklichkeitsbezug zukommt, besteht Philosophie in der Erkenntnisbemühung um den Sinn selbst. Deshalb ist eine philosophische Anthropologie und Ethik der Sexualität die Grundlage für Sexualpädagogik (7).

Dieser Aufgabe sucht der systematische Aufbau des Buches zu entsprechen. Da Sexualität zunächst als ein biologisch-kosmologisches Faktum begegnet, das sich im psychischen Erleben durch Empfindungs- und Antriebskomplexe spiegelt, sind diese Aspekte in den beiden ersten Teilen behandelt. Es stellt sich aber die Frage, ob sich in der physischen und psychischen Ebene Wesen und Möglichkeit menschlicher Sexualität bereits erschöpfen, oder ob sie eine meta-physische Tiefe und Bedeutung hat; diesem Problem ist der dritte Teil gewidmet. Nachdem so in drei Stufen gewissermaßen ihr „Seinsvolumen“ ausgemessen ist, wendet sich ein vierter Teil der faktischen Wertung der Sexualität in der Gesellschaft zu, von wo an ein fünfter Teil die hier schon spürbare ethisch-existentielle Dimension und Aufgabe vollends herausarbeitet.

Der 1. Teil (= Biologisch-kosmologischer Zugang) beginnt mit einem 1. Kapitel, das die „Sexualität als Medium der Fortpflanzung“ sieht und so gewissermaßen ihre unterste und breiteste kosmisch-biologische Basisfunktion, die der Arterhaltung (und Artfortentwicklung) des irdischen Lebens darstellt, wobei die moderne informationstheoretisch-kybernetische Auffassung von Evolution und Vererbung berücksichtigt wird. Ein 2. Kapitel arbeitet die heute kaum

(7) Vgl. zur prinzipiellen Verhältnisbestimmung von Philosophie zu Pädagogik, Psychologie, Soziologie und verwandten Wissenschaften in moderner Aufgabenstellung: H. Beck, Philosophie und Hochschulreform. Eine kritische Analyse am Beispiel der päd. Hochschulen (prospektive entsprechenden universitären Strukturen), in: Zeitschr. f. philos. Forschung 24 (1970) 536–547.

erst beachtete biologische Bedeutung heraus, die der Sexualität darüber hinaus für den Selbstausdruck und die Lebenssteigerung des einzelnen Individuums in sich selbst zukommt.

Der 2. *Teil* (= Psychologisch-anthropologischer Zugang) thematisiert die (beim vorangegangenen 2. Kapitel schon anfänglich in den Blick gekommene) Erlebnisdimension der Sexualität. Zunächst werden die beiden hier grundlegend wichtigen psychoanalytischen Schulen behandelt: im 3. Kapitel die Sigmund Freuds, die Sexualität primär als „Lusttrieb“ deutet, und im 4. Kapitel die C. G. Jungs, die Sexualität in eine komplexe Struktur der Psyche zu integrieren sucht und von unbewußten kollektiven Leitbildern (Urbildern, Archetypen) gesteuert sein läßt. Das bei C. G. Jung spürbare Streben nach einer ganzheitlichen Deutung der Sexualität auf psychologischer Grundlage wird bei Philipp Lersch im Sinne einer phänomenologisch gewonnenen und den Körper ausdrücklich miteinbeziehenden Anthropologie fortgeführt, der das 5. Kapitel gewidmet ist.

Die durch den 3. *Teil* aufgenommene Frage nach einer letzten, meta-physischen Ausdrucks- und Bedeutungstiefe der Sexualität beginnt – im 6. Kapitel – mit der Erörterung der „Idee der Liebe“ bei Platon. Daran schließt sich im 7. Kapitel die aus dem christlichen Glauben her ermöglichte symbolisch-mystische Tiefenschau von Liebe und Zeugung bei Hildegard von Bingen. Das 8. Kapitel konfrontiert mit der nochmals einen wesentlichen Schritt weitergehenden metaphysischen Interpretation von „Sexualität zwischen Trinitätsteilhabe und Urschuld“ bei Franz von Baader, in der gnostisch-idealistische Motive hereinspielen.

Nachdem im 3. *Teil* der Blick in letzte metaphysische Dimensionen aufgestiegen ist, wendet er sich nun im 4. *Teil* (= Soziologischer Aspekt) gewissermaßen „anti-thetisch zur Erde zurück“ und betrachtet die konkrete Verfassung von Sexualität in der Gesellschaft. Er beginnt allgemein grundlegend mit einer zunächst rein empirischen und positivistischen Beschreibung und Analyse der faktischen Verhältnisse und gesellschaftlichen Strukturen von Sexualität nach Helmut Schelsky im 9. Kapitel. Darauf folgt im 10. Kapitel die speziellere Betrachtung einer gesellschaftlichen Manipulation und Verfremdung der Sexualität durch Ideologien in der „neo-marxistischen“ Sicht von Herbert Marcuse unter Einbeziehung von Wilhelm Reich. Eine weitere Konkretisierung vermittelt das 11. Kapitel mit der Diskussion der These von der Unterdrückung und Ausbeutung der Frau durch den Mann bei Simone de Beauvoir und des Mannes durch die Frau bei Esther Vilar.

Im 5. *Teil* werden die ethisch-existentiellen Konsequenzen für sinnvolles sexuelles Verhalten gezogen, die sich aus den Sinnerhellungen zur Sexualität in den vorangegangenen Teilen ergeben. Das 12. Kapitel stellt grundlegend die Sicht von Liebe und Ehe als existentielle Entscheidung bei dem Existenzphilosophen Sören Kierkegaard zur Diskussion, das 13. Kapitel baut von diesem Horizont her eine konkret differenzierende und zusammenhängende „Ethik der Ehe und der nicht-ehelichen Sexualität“ auf, die das systematische Kernstück des 5. Teils bildet, und im 14. Kapitel stellt sich die Frage nach der ethischen Relevanz und Bewertbarkeit der Geburtenkontrolle, in der das existentielle Zukunftsproblem von Sexualität und Menschheit kulminiert.

An dem skizzierten methodischen Aufbau der einzelnen Teile und Kapitel wird ersichtlich, inwiefern es solcher „Philosophie der Sexualität“ um die Erarbeitung und Heraushebung der Sinnstruktur der Sexualität geht, d. h. um die Fassung einer aus dem konkreten realen Sein zu gewinnenden und zu begründenden „Idee“ der Sexualität. Eine derartige „Ideation“ oder ideelle Bewußtseinsbildung der Sexualität bedeutet gewiß eine „Ideologie“, jedoch in einem an-

dem Sinne als dem oben definierten: Ideologie heißt hier ein logisch zusammenhängendes Gefüge von Ideen, durch das eine Wirklichkeit in unserem Bewußtsein repräsentiert und erschlossen wird. So wurde der Ausdruck in einem „klassischen“ und ursprünglichen, durchaus positiven Sinne verstanden (8).

Seine eingangs dargestellte negative Bedeutung im modernen Sprachgebrauch entwickelte sich, indem man gewisse philosophische Systeme als nicht mehr wissenschaftlich hinreichend begründet und begründbar ansah und deshalb den Grund für ihre Aufstellung in einem praktischen (meist Macht-) Interesse suchte. Besonders gilt dies im Hinblick auf metaphysische Theorien, die zur Erklärung der Erfahrungsgegebenheiten eine nicht in der sinnlichen Erfahrung antreffbare (z. B. göttliche) Wirklichkeit in Anspruch nehmen; eine heute noch weithin herrschende prinzipiell anti-metaphysische, empiristische und positivistische Erkenntnisauffassung erklärt Aussagen nur insoweit für wissenschaftlich sinnvoll, als sie sich als Ausdruck der sinnlichen Wahrnehmung erweisen lassen. Doch wird man demgegenüber feststellen müssen, daß der positivistische Standpunkt selbst nicht lediglich Ausdruck einer sinnlichen Wahrnehmung ist, da diese nichts an sich trägt, das prinzipiell verbieten würde, über sie hinauszugehen. Also erscheint das prinzipielle Verbot nach seiner eigenen Voraussetzung nicht als eine wissenschaftlich sinnvolle Setzung, sondern als ein irrationaler Machtspruch, nach dessen „ideologischer“ Herkunft zu fragen wäre. Wohl aber dürfte die Forderung legitim sein, über die unmittelbare Erfahrung nur dann hinauszugehen, wenn diese selbst es zu ihrer Erklärung unabweislich verlangt, oder wenn durch „transempirische“ (z. B. metaphysische) Annahmen die Erfahrungsgegebenheiten in einer neuen und tieferen Weise erst verstehbar werden. Nicht ein negativ voreingenommenes metaphysisches Denkverbot, sondern eine offene und zugleich kritische Haltung ist der Wirklichkeit angemessen und kann die zweifellos jeden Versuch einer tieferen philosophischen Sinnerhellung begleitenden Versuchung, das „Reflexionsprodukt“ in ein „Zweckprodukt“ umzubiegen, überwinden. Es gehört zur kritischen Intention des Buches, in der Spannung zwischen beiden Möglichkeiten von „Ideologie“ zu stehen, in sie einzuführen und dadurch zur eigenen Auseinandersetzung herauszufordern.

Gemäß der ideologiekritischen Mitintention schreitet die Methode dabei in Gespräch und Auseinandersetzung sowohl mit neuesten Aussagen als auch „klassischen“ Positionen voran. Eine Verengung des Blickes auf lediglich eine der beiden Kategorien würde der systematischen Fragestellung und Aufgabe nicht dienen und stellte eine unphilosophische Verkürzung des Gesprächs um den Sinn der menschlichen Sexualität und Liebe dar (obwohl natürlich auch hier nur eine Auswahl nach sachlich vordringlichen Gesichtspunkten, nicht aber eine historische oder geographische Enzyklopädie angestrebt werden kann); über die in den einzelnen Kapitelüberschriften genannten Namen hinaus werden aber, wo es angebracht schien, wenigstens in entsprechenden Fußnoten, noch viele weitere Positionen miteinbezogen. Gerade im Hinblick auf die zu jeder Zeit bestehende Ideologisierungsfahr läßt es sich auch nicht von vornherein ausschließen, daß moderne Theorien zwar in einer Hinsicht einen Fortschritt (z. B. in der präzisen Faktorenanalyse), in einer anderen aber gleichzeitig einen Verlust (z. B. im ganzheitlichen Tiefenverständnis) bedeuten – während umgekehrt fundamentale Vorurteile früherer Zeiten durch moderne Forschung aufgelöst werden können.

(8) Vgl. dazu *J. Barion*, *Ideologie – Wissenschaft – Philosophie*, Bonn 1966, S. 10ff.; und *ders.*, *Was ist Ideologie? Studien zu Begriff und Problematik*, Bonn 1964.

Aus demselben Grund einer optimalen dialogischen Strukturierung des gesamten Vorgehens gliedern sich die meisten Kapitel in zwei Abschnitte: A. die Darstellung und B. die Diskussion und Auseinandersetzung. Bereits bei der Darstellung wird versucht, die Meinung eines Philosophen nicht nur philologisch zu referieren, sondern in seine Blickrichtung so engagiert einzutreten, daß dabei die von ihm intendierte Sache für uns so deutlich wie möglich hervortritt. Hier liegt die Voraussetzung zugrunde, daß man einen Denker nur in dem Maße verstehen kann, als man sich bemüht, die Sache selbst zu denken, die er denkt, d. h. als es dabei nicht primär um ihn, sondern um die von ihm gemeinte Sache geht. (Sonst würde er auch gar nicht ernst genommen.) Dabei zeigt sich die Sache aber unter Umständen etwas anders, als sie von ihm gesehen wurde. So kann die Darstellung (als erster methodischer Schritt) die Möglichkeit zu einer kritischen Auseinandersetzung anbahnen, in der die Sache über die Ansätze und Ergebnisse des Gesprächspartners hinaus freizulegen ist (in einem zweiten methodischen Schritt). Lediglich die beiden letzten Kapitel (13 und 14) und die vertiefende Zusammenfassung am Schluß schienen eine noch weitergehende integrierende Durchformung zu verlangen, so daß hier weniger auf einen bedeutsamen Autor Bezug genommen wurde, dessen Sicht zu referieren und zu diskutieren wäre, sondern der Weg einer unmittelbaren und streng sachlogischen Entwicklung des Themas gewählt wurde.

Um die im Buche zu leistende Problemerkhellung auf eine möglichst breite und differenzierte Basis zu stellen, gingen die Autoren in einem umfassenden und disziplinierten Teamwork vor, in das auch Studenten, Diplomanden und Doktoranden einbezogen waren. Diese fertigten zunächst im Rahmen wissenschaftlicher Seminarübungen und Forschungskolloquien zu einigen der beabsichtigten Kapitel Referate an, die vorgetragen, diskutiert und anhand von Arbeiten anderer Studenten überprüft wurden. Solche Referate dienten den Verfassern als wichtige Orientierungshilfen. Außerdem verdanken sie einschlägige Anregungen den Kollegen *Horst Werner*, Salzburg (Biologie), *Wilhelm Revers*, Salzburg (Psychologie), *Heinrich-Adolf Krone*, Erlangen-Nürnberg (Gynäkologie), *Paul Hastenteufel* bzw. *Hermann Heyer*, Bamberg (Pädagogik), dem Vorsitzenden Richter am Oberlandesgericht Bamberg, *Alexander Papsthart*, und ihren Hospitationen bei dem schulischen Sexualkundeunterricht von StR. Dipl.-Päd. *Rudolf Brand*, Bamberg, sowie Literaturhinweise, weitere Ergänzungen und das Sachregister den wissenschaftlichen Mitarbeitern Dr. *Bernhard Dinkel* und Dr. *Erwin Schadel*, beide Bamberg; beim Personenregister half Frau cand. mag. *Renate Schütz*, Scheßlitz. Jeder einzelne Beitrag wurde grundlegend entweder von beiden oder von demjenigen Verfasser erarbeitet, der in der betreffenden Kapitelüberschrift allein genannt ist, dann aber vom anderen kritisch durchgesehen, gegebenenfalls überarbeitet und durch die zugehörigen Diskussionsgesichtspunkte (= den „2. Schritt“) ergänzt, so daß jeder das Ergebnis einer genau geplanten intensiven Zusammenarbeit darstellt. Dieses Vorgehen, das eine mehr als zehnjährige Arbeitszeit umfaßte und in einigen Fällen zu einer mehrmaligen Revision desselben Kapitels führte, sowie die große Anzahl der Mitwirkenden einschließlich der erwähnten Studierenden bedeutete für die beiden Verfasser ein hohes Maß an methodischer Komplizierung, sachlicher Problembelastung und Verantwortung. Allein gerade bei dem gestellten Thema und in einer Zeit des Umbruchs schien es geraten, auf die hier zu erhebenden wissenschaftlichen und menschlichen Ansprüche nicht zu verzichten. Damit verbindet sich die Hoffnung, durch diese Ausweitung des Miteinander-Philosophierens auf mehrere Partner die Sache möglichst vielseitig und systematisch zur Sprache gebracht und so den Sinn (= Logos) von Sexualität und Liebe durch den Dia-Logos der Vielen in lebendige Bewegung versetzt zu haben.

Das Buch vermeidet unnötige (und erklärt nötige) Fachterminologie, ist daher sowohl einführenden als auch fortführenden Charakters und ermöglicht eine gleichermaßen lebendige und systematische Erarbeitung. Es kann der philosophischen Unterbauung der Sexualpädagogik wie der sozialen und persönlichen Auseinandersetzung und Vertiefung dienen. Zur leichteren Erschließung sind die einzelnen Kapitel nicht nur jeweils am Anfang mit einer detaillierten Inhaltsübersicht, sondern vor allem auch – am Ende des Buches – mit gegliederten Literaturhinweisen versehen. Eine Verwendung an Oberstufen von Gymnasien, bei Arbeitsgemeinschaften und Seminarübungen an Hochschulen könnte die Entstehungsgeschichte des Buches selbst nachvollziehen, indem verschiedene Teilnehmer die einzelnen Kapitel des Buches in „Referaten“ vortragen, andere die zugehörige Diskussion in „Korreferaten“ entgegensetzen und so eine Grundlage für ein freies und methodisch fundiertes Gespräch in der Gruppe geschaffen wird. Denn der Sinn erschließt sich nur in der gemeinsamen Auseinandersetzung (Platon).

I. Teil

BIOLOGISCH-KOSMOLOGISCHER ZUGANG

1. Kapitel

Sexualität als Medium der Fortpflanzung (Arterhaltung und Evolution)

1. Die räumlich-zeitliche Dimension des Lebewesens
2. Der Fortpflanzungsprozeß aus der Sicht der Genetik
 - 2.1. Die Mutation als Änderung des „genetischen Codes“
 - 2.2. Bildung einer „selegierbaren Mannigfaltigkeit“ durch die geschlechtliche Fortpflanzung
3. Der Regelkreis zwischen dem „Genpool“ einer Art und der Umwelt
 - 3.1. Die „natürliche“ Ebene
 - 3.2. Die „technische“ Ebene
4. Die Krise der Sexualität und die Zukunft der Evolution und des Lebens
 - 4.1. Der kosmo-biologische Sinn der Sexualität
 - 4.2. Der kosmo-anthropologische Sinn der Sexualität und seine Gefährdung
 - 4.3. Revolution im modernen Verständnis der Sexualität und die zukünftige Aufgabe
5. Sexualität als analoger Begriff
6. Diskussion
 - 6.1. Sinnfrage und Kausalanalyse
 - 6.1.1. Umfang und Tiefe des Sinnbegriffs
 - 6.1.2. Notwendigkeit und Grenzen des Funktionsbegriffs
 - 6.1.3. Überschreitung des Funktionsbegriffs zum Sinnbegriff
 - 6.2. Sinn-Perspektiven der Sexualität

Für den Biologen sind die Begriffe Fortpflanzung und Sexualität eng miteinander verknüpft. Wenn er z. B. von der Sexualität der Moose und Farne spricht, so meint er einen bestimmten, in ihrer Anlagestruktur begründeten Vorgang innerhalb des Lebensprozesses dieser Pflanzen: nämlich den Vereinigungsvorgang zweier Keimzellen der jeweiligen Art, der zur Entwicklung eines neuen Individuums führt. Da bei vielen Arten nicht nur die sich vereinigenden Keimzellen untereinander nach zwei Formen differenziert sind, sondern auch von zwei verschieden gestalteten Vertretern der Art stammen, nennt man diese Weise der Fortpflanzung die zweigeschlechtliche. Um nun den biologischen Fortpflanzungs-Sinn der Sexualität zu erhellen, ist zunächst die raum-zeitliche Bedingtheit des Lebensprozesses zu beachten.

1. Die räumlich-zeitliche Dimension des Lebewesens

Eines der wesentlichsten Merkmale eines jeden lebenden Individuums ist sein Stoffwechsel. Der lebende Organismus vermag die für ihn geeigneten Teile des Energiefalles seiner Umwelt auszuwählen, zu assimilieren und dadurch zur Gestaltung seiner Lebensvorgänge nutzbar zu machen. Dabei können Organismen sich in gewissen Grenzen ihrer Umwelt anpassen oder sogar die Umwelt zu ihrem Nutzen verändern. Dennoch ist jedes Lebewesen auf einen relativ eng begrenzten Teil des „Lebensspektrums“ festgelegt, d. h. auf die Umweltbedingungen, unter denen Leben überhaupt möglich ist (1).

Neben die räumliche Dimension des lebenden Organismus tritt seine zeitliche: Geht ein Lebewesen nicht an äußeren Einflüssen zugrunde, so führen doch die physiologischen Prozesse in seinem Organismus im Laufe der Zeit zu nicht umkehrbaren Veränderungen, zum Altern und schließlich zum Zusammenbruch der Lebensvorgänge, zum Tod. Daraus ergibt sich die für unseren Zusammenhang fundamentale Erkenntnis: Arterhaltung ist nur möglich, wenn sich die Individuen einer Art irgendwie fortpflanzen.

Aus der oben erläuterten Tatsache der engen Verbundenheit des lebenden Organismus mit seiner Umwelt stellen sich nun zwei Forderungen an die Fortpflanzung: Einerseits muß die Reproduktion sehr genau erfolgen, da sich geringfügige Fehler tödlich auswirken können, andererseits muß aufgrund des Wandels der Umweltbedingungen in geologischen Zeiträumen eine allmähliche Änderung der Arten möglich sein.

(1) Grundlegend unter naturphilosophischem Aspekt dargestellt z. B. bei: *Nicolai Hartmann*, Philosophie der Natur, Berlin 1950, S. 525f. u. S. 518f.

2. Der Fortpflanzungsprozeß aus der Sicht der Genetik

Wie im Lebensprozeß der Arten die beiden genannten Notwendigkeiten bewältigt werden, macht die Genetik kausal verständlich. Vielzellige Organismen pflanzen sich gewöhnlich dadurch fort, daß sich aus besonders dafür geeigneten Zellen Individuen der neuen Generation entwickeln. Aus einer einzigen solchen Zelle bildet sich durch fortlaufende Teilungen ein neues Individuum, in welchem dann wiederum bestimmte Zellen für die Fortpflanzung vorgesehen sind. Diese Zellen bilden den kontinuierlichen „Lebensfaden“, an dem, wie z. B. Rensch sagt, „die Generationen aufeinander folgender Individuen mit ihren differenzierten, sterblichen Geweben aufgereiht sind“ (2). Die Ausprägung des Individuums – und damit auch seine Lebensfähigkeit – hängt weitgehend von der Fähigkeit zur Differenzierung jener Zellen ab, die sich aus der befruchteten Eizelle, der Knospungszelle, bilden. Die Differenzierungsmöglichkeiten aber sind im Erbmaterial festgelegt. Aus einer Zelle können sich eben nur dann untereinander sinnvoll differenzierte Zellen bilden, wenn die Mutterzelle schon die verschiedenen „Baupläne“ für die einzelnen Organe in Form einer gleichsam mehrdeutigen Erbinformation besitzt (3). Diese Erbinformationen sind in den DNS-Molekülen der Kernschleifen einer Zelle als „genetischer Code“ (4) sozusagen aufgeschrieben (5). Zur biologischen Wertung der sexuellen Form der Fortpflanzung sind nun (a) die Mutation und (b) die Bildung einer „selegierbaren Mannigfaltigkeit“ ins Auge zu fassen.

2.1. Die Mutation als Änderung des „genetischen Codes“

Läßt man die Reduktionsteilung außer acht, so teilen sich die Zellen des obengenannten „Lebensfadens“ fast immer qualitätsgleich, d. h. die weitaus größte Zahl der Tochterzellen besitzt

(2) *Bernhard Rensch*, Fischerlexikon „Biologie“, Frankfurt ²1966, S. 135. Vgl. auch: *John Kendrew*, *Der Faden des Lebens. Einführung in die Molekularbiologie*, München ²1967.

(3) *J. B. Gurdon*, Fertile intestine nuclei, in: *Nature* 210 (1966) 1240–41. Dort wird ein Experiment mit der Eizelle eines Frosches beschrieben, deren Chromosomensatz mit dem einer Darmzelle ausgetauscht wurde. Da durch diesen Eingriff die normale Entwicklung der Eizelle zu einem Frosch nicht beeinträchtigt wurde, liegt die Vermutung nahe, daß jede Zelle eines Frosches die gesamte Erbinformation besitzt, und daß diese Information im Differenzierungsprozeß nur verschieden gedeutet wird. – *Hans Georg Zachau* entwickelte in seiner Antrittsvorlesung (in: *Forschung '71*, Taschenbuchausgabe des „Umschaujahrbuches 1971“, Frankfurt 1970, S. 69ff.) zur Erklärung die Theorie eines „genetischen Anticodes“, durch welchen verschiedene Stellen des genetischen Codes sozusagen „abgedeckt“ und so im Differenzierungsprozeß verschieden gedeutet werden.

(4) Der „genetische Code“ stellt das Verschlüsselungs- bzw. Zuordnungssystem dar, durch das die in einer 4-Symbol-Sprache (A = Desoxyadenylsäure, G = Desoxyguanylsäure, C = Desoxycytidylsäure, T = Desoxythymidylsäure) festgelegte Erbinformation, d. h. die Reihenfolge dieser Nucleotidreste im DNS-Strang, übersetzt wird in die Sequenz der zur Synthese der Proteinketten notwendigen Aminosäurereste. Vgl. *Molekular-Biologie. Bausteine des Lebendigen*, hrsg. v. *Th. Wieland* und *G. Pfeleiderer*, Frankfurt a. M., 3. Aufl. 1969, S. 7f., und *H. G. Wittmann*, *Der genetische Code*, ebd. S. 51–71.

(5) *G. Schramm*, *Der biologische Code in der Desoxyribonucleinsäure*, in: *Kybernetik – Brücke zwischen den Wissenschaften*, hrsg. v. *H. Frank*, Frankfurt a. M. ⁶1966, S. 115–118, und ebenso: *George und Muriel Beadle*, *Die Sprache des Lebens. Eine Einführung in die Genetik*, Frankfurt a. M. 1969.

dieselben Erbinformationen wie die Mutterzelle. Bei einigen wenigen Zellteilungen – und das ist bei der Labilität hochmolekularer organischer Substanzen wie den DNS-Molekülen kaum verwunderlich – passieren Fehler. Unter dem Einfluß ionisierender Strahlen oder chemischer Fremdstoffe kann sich die Erbinformation der Tochterzelle ändern (6). Da dieser Vorgang ungerichtet ist, werden durch die weitaus größte Zahl solcher Veränderungen schon die Keimzellen letal geschädigt. In einigen wenigen Fällen wirkt sich eine geringe Schädigung, falls die betreffende Zelle zur Fortpflanzung kommt, erst im späteren Lebenslauf des Individuums aus. Prinzipiell, wenn auch sehr selten, kann eine Änderung des genetischen Codes jedoch auch eine positive Änderung des Arttypus bedeuten.

2.2. Bildung einer „selegierbaren Mannigfaltigkeit“ (N. Hartmann) (7) durch die geschlechtliche Fortpflanzung

Aufgrund der Vererbbarkeit solcher Änderungen des genetischen Codes werden bei einer Art, die sich nur auf dem Wege der Parthenogenese („Jungferzeugung“) bzw. durch Knospung vermehrt, die wenigen positiven Mutanten durch die große Zahl von negativen gleichsam „überschattet“, da positive wie negative Änderungen des Genotyps immer an die jeweilige Linie der Art gebunden bleiben. Dieser Mangel ist überwunden durch die geschlechtliche Fortpflanzung, da diese eine laufende Durchmischung und damit beständige Neukombination des Erbmaterials in den Keimbahnen der Linien der Art bedeutet. Eine solche Art der Fortpflanzung bringt daher gegenüber der ungeschlechtlichen den entscheidenden Vorteil mit sich, daß sich nach einer artspezifischen Generationenfolge nahezu alle Kombinationen des durch Mutationen fortwährend bereicherten Genmaterials der Art der Auslese darbieten, wodurch eine beständige Anpassung der Art an die Umweltbedingungen möglich wird. Wichtig dabei aber ist ein günstig ausbalancierter Gesamtbestand des Erbmaterials, der nur durch eine gewisse Mindestzahl an Individuen, die sich an den Kreuzungen beteiligen, gesichert ist (8).

Obwohl nun die geschlechtliche Fortpflanzung verschiedene, recht komplizierte Techniken erfordert, wie Reduktionsteilung, Zellverschmelzung, Partnerfindung usw., wirkt sich doch der kombinatorische Effekt so vorteilhaft aus, daß sie sich stammesgeschichtlich sehr früh entwickelt hat. Sie tritt bereits bei allen Klassen der Protozoen auf und in Vorformen sogar bei Bakterien. Vermehrung durch Parthenogenese oder Knospung, die bei vielen Pflanzen und Tieren verbreitet ist, wird regelmäßig von geschlechtlichen Generationen unterbrochen. Bei eineiiger Zwillingsbildung liegt streng genommen der Fall einer Vermehrung durch Knospung vor, also

(6) Vgl. C. D. Darlington, *Die Gesetze des Lebens*, München 1962, S. 146; Nigel Calder, *Das Lebensspiel. Die Evolution im Licht der modernen Biologie*, Reinbeck – Hamburg 1976; Manfred Eigen und Ruthild Winkler, *Das Spiel. Naturgesetze steuern den Zufall*, München – Zürich 1976, bes. S. 35–46 (dort weitere Lit.).

(7) Nicolai Hartmann, *Philosophie der Natur*, a. a. O., S. 594. – Zum wissenschafts- und geistesgeschichtlichen Hintergrund vgl. Charles Darwin, *Essay zur Entstehung der Arten*. Mit einer Einführung hrsg. von Heribert M. Nobis, München 1971.

(8) N. Hartmann, *Philosophie der Natur*, a. a. O., S. 594ff.

eine asexuelle Vermehrung. Es scheint somit prinzipiell auch bei hochentwickelten Lebewesen eine asexuelle Vermehrungsform möglich zu sein, nämlich durch Knospung aus totipotentem Embryonalgewebe.

3. Der Regelkreis zwischen dem „Genpool“ einer Art und der Umwelt

Nun erhebt sich aber die Frage, wieso sich neben der zweigeschlechtlichen Fortpflanzung nicht auch eine drei- oder viergeschlechtliche herausgebildet hat. Denn wenn sich die sexuelle Form der Fortpflanzung als ihrem biologischen Sinn, der Arterhaltung, besser angepaßt erweist als die asexuelle, so könnte es scheinen, daß hier wiederum eine „multisexuelle“ Form besser wäre als die „bisexuelle“. Die Antwort bleibt selbstverständlich hypothetisch.

3.1. Die „natürliche“ Ebene

Die weitaus meisten Lebewesen haben einen doppelten Chromosomensatz, wodurch sich ihre Lebensfähigkeit verbessert, da Fehler in einem Chromosomensatz häufig durch Rückgriff auf den zweiten, noch intakten Satz ausgeglichen werden können. Besäßen nun die Lebewesen einer Art drei oder noch mehr unidentische, also von verschiedenen Eltern stammende Chromosomensätze, so erschienen sie gegen Fehler, die durch Anomalie der Erbmasse bedingt sind, weit besser geschützt als Lebewesen mit nur doppeltem Chromosomensatz. So vorteilhaft dies für die Individuen einer solchen Art wäre, so nachteilig könnte es sich jedoch für die Art selbst auswirken. Denn Abweichungen der Erbmasse, die bei den übrigen Arten die Nachzucht verunmöglichten, könnten nun bei „unserer“ Art nur weit langsamer ausgeschaltet werden. Andererseits würden positive Mutationen wesentlich geringer durchschlagen. Eine solche Methode der Fortpflanzung würde den Status quo der Art in einer nicht vorteilhaften Weise verfestigen. Abgesehen von den Schwierigkeiten bei der Geschlechtspartnerfindung, die alleine schon den Bestand der Art gefährden könnten, müßte eine solche Art durch die Verfestigung ihres Arttypus in einem (an geologischen Epochen gemessen) kurzen Zeitraum durch die Änderung der Umwelt zugrunde gehen.

Der Regelkreis, der zwischen der Erbinformation, niedergelegt im „Genpool“ (9) einer Art, und der Umwelt besteht, besäße eine unzureichende „Rückkopplung“. Optimal funktioniert

(9) Unter „Genpool“ versteht man die Summe der Gene, die bei den Individuen der gesamten Population einer Art jeweils zu einem bestimmten Zeitpunkt vorhanden und für die Vererbung bzw. Evolution verfügbar sind. Vgl. *Ernst Mayr, Artbegriff und Evolution*, übers. von G. Heberer, Hamburg – Berlin 1967, S. 414.

die Weitergabe der Erbinformation nur bei der zweigeschlechtlichen Fortpflanzung. An den Umweltbedingungen erfahren die vorteilhaften Kombinationen des Genmaterials einer Art im jeweiligen Individuum eine ausreichende Verstärkung gegenüber den weniger vorteilhaften. Zweifelsohne wäre die Rückkopplung bei der ungeschlechtlichen Fortpflanzung stärker, doch würden die Möglichkeiten der Abwandlung bzw. Anpassung der Erbinformation unzureichend ausgeschöpft.

So erweist sich die geschlechtliche Fortpflanzung als ein wichtiger Teil im Regelsystem des Artenlebens, wodurch, wie in einem vorprogrammierten Lernprozeß, die Arten sich der jeweiligen ökologischen Situation anpassen. Doch damit enthüllt sich die geschlechtliche Fortpflanzung nicht mehr als ein nur reproduktiver Akt, sondern als ein produktiver im engsten Sinne des Wortes. Sie ermöglicht eine Abwandlung bzw. Emporwandlung der Art (in Ausfüllung gegebener oder Erschließung neuer Bereiche des Lebensspektrums).

3.2. Die „technische“ Ebene

In dieses Regelkreissystem kann nun ein zweites informationelles System in Gestalt der menschlichen Intelligenz eingebaut werden. Seit Jahrtausenden geschieht dies in der Form der Züchtung. Wenngleich die moderne Wissenschaft die Lenkungsmöglichkeiten des genetischen Datenstromes entscheidend verbessert hat, so sind doch heute der Züchtung – gemessen am Möglichen – enge Grenzen gesetzt. Wenn man nun die geschlechtliche Fortpflanzung als Datenaustausch betrachtet, so scheint es, daß man den Begriff der Geschlechtlichkeit zwar überdehnt, doch nicht sprengt. Die eingangs erwähnten Vorformen der Sexualität der Bakterien bedeuten in dieser Sicht folgendes: Solange sich die Keimlinien einer Art durch qualitätsgleiche Teilungen fortpflanzen und Mutationen nur durch ionisierende Strahlen o. ä. erreicht werden, ist die Fortpflanzung ungeschlechtlich. Sobald aber Mutationen durch genetisches Material fremder Linien oder auch Arten – auf welche Weise auch immer – bewirkt werden, kann man, zumindest in entferntem Sinne, von einer geschlechtlichen Fortpflanzung sprechen. Tatsächlich wird z. B. die Penizillinresistenz von Darmbakterien mittels Phagen auf ursprünglich nicht resistente Bakterienarten übertragen. Doch dies ist nur in der Form eines Austausches genetischen Materials möglich (10).

Wenn auch eine solche Art der Übertragung genetischen Materials bei höheren Lebewesen bis heute noch nicht (11) beobachtet wurde, so spricht doch auch keine Tatsache dagegen, daß dies

(10) Vgl. *Hans Kalmus*, Genetik im Grundriß, Stuttgart 1966, S. 15ff. Phagen zerstören ein befallenes Bakterium nicht immer, sondern in manchen Fällen gliedert sich das Gen-Material des Phagen in das des Bakteriums ein. Dabei kann das Phagenchromosom anhaftende Bruchstücke fremder Bakterienchromosomen mitbringen, die sich nun in den Chromosomensatz der Wirtsbakterie eingliedern. Vgl. auch *M. C. Weiss*, Cells of Mice and Men, in: Ref. Scient. America, Vol. 218, Nr. 1 (1969) 51. Weiss beschreibt einen Versuch, bei dem Mäusezellen und menschliche Zellen in einer Gewebekultur mittels des Sandai-Parainfluenza-Virus verschmolzen wurden, ohne daß die daraus entstandenen Zellen ihre Teilungsfähigkeit einbüßten. – Vgl. auch *Michael Theile – Siegfried Scherneck*, Zellgenetik, Braunschweig 1978 (dort weitere Lit.).

(11) Demgegenüber berichtet *S. Rogers* in: Shope-Papillona-Virus: a Passenger in Man and its Significance to the Potential Control of the Host Genome, in: Nature 212 (1966) 1220, daß mehrere Wissenschaftler nach Arbeiten mit dem sogenannten Shope-Papillon-Virus einen signifikant verringerten Agrinin-Spiegel zeigten. Er führt das auf eine Gen-Übertragung durch den Virus zurück.

möglich sei. Durch eine solche Technik ließe sich prinzipiell die genetische Basis für alle erdenklichen Formen von Lebewesen schaffen, solange sie nur für die chemisch-physikalischen Konstanten des Baumaterials tragbar wären.

4. Die Krise der Sexualität und die Zukunft der Evolution und des Lebens

4.1. Der kosmo-biologische Sinn der Sexualität

Der grundlegende biologische Sinn der Sexualität erweist sich so als ein zweifacher. Während sich als Ziel jedes einzelnen Lebensvollzuges des Organismus die Selbsterhaltung des Individuums darstellt, ist das erste und primäre Ziel der Sexualprozesse, in denen alle Lebensvorgänge in höherer Weise und Einheit wiederholt und zusammengefaßt erscheinen (12), die Erhaltung der Art. Offenbar besitzen die Sexualfunktionen wenigstens der Tierarten zur Sicherung schon dieses Primär-Zieles eine maximal wirksame Qualität: Die Betätigung der Sexualanlagen und -organe wird jeweils als intensivste Lust wahrgenommen. Man kann daher von diesem Erleben der Sexualität als von einer „Prämie“ für Handlungen sprechen, die in ihren Konsequenzen nicht den davon ergriffenen Individuen, sondern der Forterhaltung des „Artlebens“ (13) dienen.

Das zweite und durch die Sexualität zunächst nur mittelbar ermöglichte Ziel ist, wie oben dargestellt, die Evolution. Welcher Sinn aber läßt sich in der Entwicklung der Arten erkennen? Zunächst (a) scheint jede neu entstehende Art in der Regel befähigt, eine bisher ungenutzte

(12) Bei den ersten Ausbildungen der zweigeschlechtlichen Fortpflanzung (bei den hologamen Protozoen) bleibt im Verschmelzungsvorgang der Befruchtung eine unverkennbare Ähnlichkeit zum Vorgang der Nahrungsaufnahme, Assimilation und Dissimilation und der Stoffausscheidung bestehen, wenn auch die Verschiedenheit überwiegt und weiterentwickelt wird. Das Eindringen des Spermiums in die befruchtungsfähige Eizelle ähnelt noch immer sehr stark dem Prozeß der Nahrungsaufnahme, ja sogar der Überwältigung eines Beutetieres, und auch die Ergänzung der beiden haploiden Chromosomensätze der weiblichen und der männlichen Keimzellenkerne zum vollständigen diploiden Satz wäre als Grenzfall einer optimalen gegenseitigen Assimilation anzusehen. Ebenso läßt sich der dadurch erzielte Austausch der Erbinformation als Grenzfall der optimalen (d. h. redundanten und damit die Konstanz der Art gewährleistenden) Informationsentnahme aus der Umwelt jedes der beiden Partner betrachten – deren entscheidendes (weil eben durch den optimalen Austausch arterhaltendes) Glied der jeweils gegengeschlechtliche Partner ist.

(13) *N. Hartmann* weist darauf hin, daß nur „vom Menschen aus, dessen Leben ein individuelles und entsprechend kurzes ist, . . . das Leben der Individuen als das ‚eigentliche Leben‘ im Reiche des Lebendigen“ (erscheint). Er fährt fort: „Teils ist es die dingliche Gegebenheit des Einzelorganismus, die dazu verleitet, teils der Innenaspekt des eigenen menschlichen Lebens, der ein Selbstbewußtsein des Individuums ist und alle Akzente auf dieses verlegt. Dem setzt der wissenschaftliche Aspekt ein anderes Bild entgegen: die Priorität des Stammeslebens der Art, in welchem das Individuum nur eine vorübergehende Rolle spielt, in das es von Hause aus gebunden ist und dem es mit seinen wichtigsten Funktionen, denen der Fortpflanzung, dient.“

Diese Priorität ist vom Individuum aus nicht zu erkennen. Eine konkrete Vorstellung von ihr bekommt man erst von den Phänomenen des Keimzellenlebens aus, das sich in Formgefügen einer anderen Größenordnung der direkten Wahrnehmung entzieht. Der räumlichen Kleinheit der Vorgänge in der Keimzelle entspricht die zeitliche Überlegenheit des Lebensprozesses, der sich in ihnen abspielt: das Keimplasma lebt kontinuierlich im Wechsel der Individuen fort. Sein Leben ist nur räumlich von niederer, zeitlich von höhe-

„ökologische Nische“ auszufüllen. Sie erschließt damit dem Leben überhaupt Bereiche noch unverbrauchter Energie- bzw. Informationspotentiale. Da aber im Verlauf der Evolution die neu sich bildenden Arten nicht nur neue Ausschnitte der anorganischen Natur besetzen, sondern sich in wachsender Fähigkeit auch an die bisher erfolgreichen Arten und an das Gleichgewicht anpassen, das diese zu den jeweils bestehenden Umweltbedingungen gefunden haben, so scheint (b) ein weiteres Ziel der Sexualität und der durch sie in besonderer Weise vermittelten Evolution der Aufbau von immer komplexeren inter-biologischen Umwelt-Systemen zu sein, d. h. von immer komplizierter ausbalancierten Biocoenosen.

Damit aber wird (c) noch eine dritte Sinnrichtung der Evolution erkennbar. Je weiter sie selbst voranschreitet, um so stärker scheinen Arten begünstigt, die sich möglichst rasch oder auf möglichst vielfältige Weise oder durch eine Kombination beider Möglichkeiten an solche immer komplexer und komplizierter werdende Umwelten anzupassen vermögen. Der Wettstreit der Tierstämme führte so schließlich zum erfolgreichen Auftreten der Wirbeltiere; der Aufstieg der Wirbeltiere gegenüber den anderen Tierstämmen gipfelte in der Entfaltung der Säugetiere, deren fortschrittlichste Ordnung die Primaten darstellen. So „zielt“ die Evolution nach der Entwicklung immer mannigfaltigerer Weisen, den Lebensvollzug zu variieren und zu steigern, und scheint mit der Spezies Mensch deswegen in entscheidender Weise Erfolg erreicht zu haben, weil der Mensch als das seine Umweltbedingungen und sich selbst reflektierende Wesen die Macht der prinzipiell uneingeschränkten erkenntnismäßigen Durchdringung seiner selbst und der Welt überhaupt besitzt. Er allein ist daher bis jetzt in der Lage, willentlich und gezielt alle Bedingungen, die äußeren einer bestimmten Situation wie auch die inneren eines bestimmten Lebensvollzuges, zu variieren, dabei zu erproben und zu optimieren. In diesem Sinne kann man wohl mit einer gewissen unbestreitbaren Berechtigung vom Menschen als dem bisherigen Letztziel der Evolution sprechen.

4.2. Der kosmo-anthropologische Sinn der Sexualität und seine Gefährdung

Mit dem Auftreten des „homo sapiens“ scheint jedoch ein Grad an Anpassungsfähigkeit erreicht, der endgültig die Priorität des Artlebens zugunsten der des Individuums und seines Lebensvollzuges ablöst. Denn aufgrund seines geistigen Bewußtseins übersteigt die Informationsverarbeitung des Menschen die Ebene der bloßen sinnlichen Wahrnehmung, auf der sie beim Tier verbleibt, so entscheidend, daß Trieb- und Instinktzwänge durchbrochen werden können;

rer Größenordnung. Darum lassen sich nur von seinem Aspekt aus die Grundphänomene des Artlebens an den Individuen deuten: Tod und Zeugung, Kopulation und Reproduktion, Regulation, Konstanz und Variabilität des Artlebens.

In diesem Aspekt erscheint die ‚lebende Art‘ mit ihrer Aufeinanderfolge der Generationen von Individuen als ein Lebewesen höherer Ordnung, ja im Nebeneinanderleben vieler Arten, mit denen sie in einer Welt koexistiert, als ein ‚lebendes Individuum großen Stils‘.“ Philosophie der Natur, a. a. O., S. 602. – Vgl. auch: *Klaus Dose, Horst Rauchfuss*, Chemische Evolution und der Ursprung lebender Systeme, Stuttgart 1975; *Carsten Bresch*, Zwischenstufe Leben. Evolution ohne Ziel? Frankfurt a. M. 1979; *Bernhard Campbell*, Entwicklung zum Menschen. Seine physischen wie seine Verhaltensanpassungen, Stuttgart – New York 1979 (dort weitere Lit.).

und so erscheint der Mensch auch in seinem Sexualverhalten befreit. Äußerlich ist dies angedeutet in dem Fehlen einer fest bestimmten, im Rhythmus der Jahreszeiten auftauchenden bzw. von ihm ausgelösten Brunstzeit. Da der Mensch in der Betätigung seiner sexuellen Anlagen auf keinen fixen Zeitraum und keine bestimmten Situationsmuster festgelegt ist, erscheint er zugleich als das von der Sexualität und für die Sexualität freieste Lebewesen.

Blickt man zurück auf die allmähliche Vervollkommenung der Anpassungsfähigkeit der Arten, so hebt sich der Mensch aus allen anderen Arten und Gattungen hervor als das Lebewesen, das seine Anpassung vorwiegend nicht durch Veränderung der eigenen Lebensweisen und -vollzüge in Unterwerfung unter an eine möglichst unbeeinflusst gelassene Umwelt bewerkstelligt, sondern gerade umgekehrt durch immer vollkommeneren Weisen der Veränderung und Unterwerfung der Umwelt, um den Erfordernissen der eigenen Lebensprozesse möglichst ungestört nachkommen zu können. Diese neue Variation der Auseinandersetzung mit der Umwelt durch deren Umgestaltung hat sich als so erfolgreich herausgestellt, daß der Mensch trotz seiner biologischen Mangelausstattung (14) die gesamte Umwelt unter seine Herrschaft genommen hat und diese noch immer weiter ausdehnt.

Durch die Evolution seines Bewußtseins konnte er die Natur in ihren allgemeinen gesetzmäßigen Zusammenhängen so durchdringen und verinnerlichen (15), daß er nicht nur von ihren Gegebenheiten immer unabhängiger wurde, sondern sich scheinbar zu ihrem tendenziell unbegrenzten Beherrscher aufzuschwingen vermochte. Bisher allerdings schlug diese Herrschaft weitgehend um in eine rücksichtslose Ausbeutung der Naturschätze, was zu einer Zerstörung von Lebensräumen und sogar zu einer Ausrottung von ganzen Arten führte.

Die ausgelöste Energie- und Informationsflut bewirkte ein lawinenartiges Anwachsen der menschlichen Bevölkerung. Obwohl deshalb heute in weiten Teilen der Erde eine (nur begrenzt niedergehaltene) Hungersnot herrscht, steigt die Bevölkerungszahl in bedrohlich verschärftem Tempo weiter an. Der Mensch hat sich durch den Einsatz von Wissenschaft und Technik (vor allem der modernen Medizin) dem regulierenden Einfluß biologischer Gesetze so erfolgreich entzogen, daß er die bisher geltenden Wege der Evolution faktisch verlassen hat.

In dem Maße nun, in dem der Mensch den Prozeß der Weitergabe und der kontrollierten Abänderung der Erbinformation kognitiv und technisch-manipulativ zu beherrschen lernt, versetzt er sich in die Lage zu entscheiden, ob eine bestimmte Pflanzen- oder Tierart in ihrem bisherigen Bestand zu erhalten ist, oder ob am Insgesamt ihrer Erbinformation Änderungen vorgenommen werden sollen. Der Mensch, selbst ein Produkt der durch die Wirkung der Sexualität mitgesteuerten Evolution, schwingt sich damit zu ihrem höchsten und letztentscheidenden Regelkreis auf. Nicht mehr die arteigene Sexualität und ihre aus der Anpassung an bestimmte histo-

(14) Vgl. dazu *Adolf Portmann*, *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, Basel – Stuttgart 1969, und *Arnold Gehlen*, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Bonn 1958, und *ders.*, *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen*, Reinbek b. Hamburg 1967, S. 16ff.

(15) Die Erkenntnis wird in der Tradition definiert als Annäherung (Angleichung) des Bewußtseins an das Sein. Vgl. z. B. „*Omnis enim cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum*“, *Thomas von Aquin*, *Summa Theologiae*, I, q 12a, 9.

Zur philosophischen Deutung des wissenschaftlich-technischen Eindringens des Menschen in die Natur in seinen positiven und negativen Aspekten und zu den hier sich stellenden Aufgaben für unsere Kultur vgl. *Heinrich Beck*, *Kulturphilosophie der Technik. Perspektiven zu Technik – Menschheit – Zukunft*, Trier 1979, S. 48ff.

rische Umweltbedingungen erlangte Struktur und Funktionsweise ist damit für Fortpflanzung und Arterhaltung entscheidend, sondern der Wille des Menschen (16).

4.3. Revolution im modernen Verständnis der Sexualität und die zukünftige Aufgabe

Was bedeutet nun diese Entwicklung für das Verständnis der Bedeutung der Sexualität für das Leben überhaupt? Es scheint, als führe die Anwendung von Naturwissenschaft und Technik zu einer tiefen, einschneidenden und unwiderruflichen Krise, oder gar zum Verlust der „biologischen Existenzberechtigung“ von Sexualität überhaupt.

Diese Vermutung drängt sich auf angesichts der Änderung der sexuellen Verhaltensweisen des Menschen gerade auf Grund eines neuen Verhältnisses zur Sexualität, das Ausdruck ihres gewandelten Verständnisses ist. Wenn die biologische Primäraufgabe der Sexualität, die Sicherung der Art und die Ermöglichung der Evolution, besser durch medizinisch-technische Maßnahmen erfüllt werden kann, dreht sich das bisher geltende Verhältnis von Ziel und Mittel weitgehend um. Die beim Sexualakt erlebte Lust wird nicht mehr als Belohnung für den Dienst an der Erhaltung der Art aufgefaßt, sondern als das letzte Sinnziel menschlichen Lebens. Alle Lebensvorgänge, auch die kulturelle Arbeit und die technische Naturbeherrschung, werden weitgehend diesem Ziel untergeordnet. Heute scheint diese Entwicklung schon so weit vorangeschritten, daß auch das Bedürfnis nach Natur- und Selbsterkenntnis dem nach Lustgewinnung untergeordnet und dienstbar gemacht wird. Es ist sogar nicht auszuschließen, daß der weltweit zu beobachtende Anstieg des Rauschdrogenkonsums einen Versuch darstellt, die orgasmische Lust durch Chemikalien zu erreichen, also auf technischem Wege und ohne die anstrengende Werbung um einen Sexualpartner.

Von hier aus gewinnt die Sinnfrage insbesondere der menschlichen Sexualität eine letzte einschneidende Dringlichkeit. Die bisher noch immer ohne Ergebnis geführte Diskussion über prinzipiellen Sinn, sinnvolle Formen und Grenzen des sexuellen Verhaltens steht vor der konkret-existentiellen Frage, in welche Richtung die Evolution der Arten und die Struktur der Sexualität selbst sinnvollerweise zu steuern ist. Sinnlos wäre gewiß die Entwicklung, wenn ein undiszipliniertes Luststreben die bisher erreichten Stufen der Individualisierung wieder zurückschrumpfen ließe. Auch eine bloße Wiederholung des Gleichen erscheint in der Perspektive der Entwicklung sinnlos (17). In der Zielrichtung der Evolution ließe sich jedoch möglicherweise

(16) Wieweit heute schon der Mensch in der Lage ist, durch künstliche Eingriffe die Zufälligkeit und so die immer eingeschlossene Ungerichtetheit pflanzlicher und tierischer Sexualität auszuschalten, zeigen die Erfolge der Hybridenzüchtung und der künstlichen Besamung von Zuchttieren. Besonders eindringlich legt sich die Herrschaft des Menschen über die Sexualität und damit über das Artleben anderer Arten in den Beispielen vor Augen, bei denen, wie etwa bei verschiedenen Insektenarten, die Schädlingsbekämpfung den Sinn der Sexualität in sein Gegenteil umkehrt. Bestimmte Mückenarten werden (vor allem in den USA) dadurch ausgerottet, daß man große Mengen gezüchteter und durch Bestrahlung sterilisierter Männchen in die befallenen Gebiete einfliegt. Die befruchtungsfähigen freilebenden Weibchen paaren sich mit ihnen, und die Fortpflanzung ist zuverlässig und völlig unschädlich für die Umwelt unterbunden.

(17) Vgl. zum Zusammenhang auch die Arbeiten von *Joachim Illies*, *Anthropologie des Tieres*, München 1973; *Zoologie des Menschen*, München 1971; *Nicht Tier, nicht Engel. Der Mensch zwischen Natur und Kultur*, Zürich 1975; *Kulturbiologie des Menschen*, München 1978.

eine „Sexualität höherer Ordnung“ finden, die letztlich eine menschlichere Erhaltung und Fortentwicklung der Art des Menschen selbst und ihrer Sexualität – und damit eine qualitativ höhere Stufe der Evolution im ganzen! – beinhaltet. Was dies heißt, kann nicht ohne die Fragestellungen der folgenden Kapitel und Teile des Buches deutlich werden.

5. Sexualität als analoger Begriff

Wie die Erörterungen gezeigt haben, ist Sexualität auf der pflanzlichen, auf der tierischen und auf der menschlichen Ebene verwirklicht – nicht jedoch in einem absolut identischen Sinne, sondern entsprechend der Seinsweise jeder Ebene jeweils wesentlich verschieden. Während sie im Pflanzenreich neben der ungeschlechtlichen nur ein (wenn auch das „höhere“ und vollkommene) Medium der Fortpflanzung darstellt, bedeutet sie im Tierreich deren beherrschende und notwendige Form; sie ist beim Menschen durch Geist und Technik von ihrem „natürlichen“ Fortpflanzungssinn weitgehend ablösbar, wobei dieser prinzipiell wiederum auch durch andere Medien erreichbar ist (18).

Dies mag sich *auch* darin ausdrücken, daß die Vollzugsstruktur der Sexualität im Pflanzenreich „noch nicht“, beim Menschen aber „nicht mehr“ (jedenfalls nicht mehr ausschließlich und zwingend) vom psychisch erlebbaren Naturtrieb und Instinkt auf das Ziel der Fortpflanzung hingesteuert wird; individuelle Entscheidung und gesellschaftliche Konvention relativieren hier die Macht und Dominanz der Natur sowohl in ihrer Anlagestruktur als auch in ihrer Funktion. So besitzt Sexualität als Medium der Fortpflanzung (Arterhaltung und Evolution) auf der pflanzlichen Ebene ein „vor-psychisches“, auf der tierischen ein determiniertes psychisches und auf der menschlichen Ebene ein „nach-psychisches“, nämlich „geistoffenes“ Sein, das die *biologische* Fortpflanzungsfinalität der Sexualität in einem jeweils *wesentlich* verschiedenen Sinne charakterisiert.

Sexualität ist also in ihrem „Fortpflanzungssinn“ auf den drei Seinsebenen nicht *nur* identisch, sondern *auch* verschieden – wobei das letztere kaum weniger wesentlich gilt als das erstere. Ein Begriff, der die Identität seines Inhalts nur in wesentlichen Abwandlungen der Verwirklichungsweise besitzt, heißt aber in einer hier zitierbaren philosophischen Tradition „analog“. Er steht zwischen dem „uni-voken“ Begriff, der denselben Inhalt in stets wesentlich derselben Weise aussagt, und dem „äqui-voken“ Begriff, bei dem nur die Bezeichnung (vox) identisch, der Inhalt aber absolut verschieden ist (z. B. „Strauß“ als Blumengebinde oder Vogel). Wie der eine Gehalt „Leben“ bei Pflanze, Tier und Mensch im wesentlich verschiedenem Sinne vorliegt, so auch der entsprechende Lebens-Ausdruck der „Sexualität“: Sie ist weder ein völlig „univoker“ noch ein völlig „äquivoker“, sondern ein „analoger“ Sinngehalt.

(18) Vgl. dazu aus Kapitel 14: Familienplanung durch „technische Menschenherstellung“.

6. Diskussion

6.1. Sinnfrage und Kausalanalyse

Im vorstehenden Kapitel wurde Sexualität als ein Phänomen des Lebens betrachtet. Dabei ergab sich als ihre Funktion innerhalb der Lebensvollzüge ganz allgemein zunächst die der Arterhaltung durch Sicherung optimaler Fortpflanzungsmöglichkeiten (= erster kosmo-biologischer Sinn). Darüber hinaus dient sie im Zusammenwirken mit den sich wandelnden Umweltbedingungen und -einflüssen der Evolution (im Sinne einer differenzierenden Vervielfältigung) der Arten; untrennbar damit verbunden ist die Ermöglichung eines qualitativen Aufstiegs bzw. einer Höherdifferenzierung der Arten (= zweiter kosmo-biologischer Sinn). Dann aber zeigt sich, daß diese aufsteigende Entfaltung der Arten zur Hominisation führte und daß innerhalb der Gattung Mensch die geistig bestimmte und in Reflexion und willentlicher Affirmation verstärkte Individualität entstehen kann, die mit wachsender Herrschaft über den Kosmos die Möglichkeiten der Natur frei zu ergreifen, zu verwirklichen und zu gestalten vermag. Somit ist in der Mitermöglichung dieser geistigen, d. h. der personalen (und je persönlichen) Individualität eine dritte, den biologischen Lebensvollzug als solchen wesentlich übersteigende Funktion der Sexualität zu sehen (= kosmo-anthropologischer Sinn).

Es ist aber nun zu fragen, ob der Funktionsbegriff als der Schlüsselbegriff der kausalanalytischen Methode dem Anspruch der Sinnfrage schon genügt. Die Antwort darauf wird sich abzeichnen, wenn die Bedeutungsmomente des Sinn- und des Funktionsbegriffes miteinander verglichen werden.

6.1.1. Umfang und Tiefenstruktur des Sinnbegriffs

Ursprünglich bedeutet „Sinn“ (ahd. „Sin“) nichts anderes als Weg (zu einem Ziel); das Wort „Gesinde“ (= Wegbegleitung, Weggenossenschaft) geht noch darauf zurück (19). Die Bedeutung kann einen mehr „realen“ oder mehr „idealen“ (bzw. „ideellen“) Akzent gewinnen und gabelt sich entsprechend in zwei Richtungen (20):

Einerseits umfaßte sie all das, was Motiv für ein Gehen und Bewegen oder noch allgemeiner für *reales*, konkretes Tun und Wirken überhaupt sein kann. Dieses Motiv liegt entweder außerhalb oder innerhalb des Sich-Bewegenden (bzw. Handelnden). Im ersteren Falle geschieht die Bewegung (bzw. Handlung) um ihres Nutzens oder ihrer Eignung willen, zu irgend etwas zu

(19) Vgl. *Friedrich Kluge – Walther Mitzka*, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Berlin 1960, S. 710.

(20) Zum folgenden vgl. *Edmund Husserl*, Logische Untersuchungen, 3 Bde., Tübingen 1968; *Caspar Nink*, Ontologie. Versuch einer Grundlegung, Freiburg 1952, S. 248–431; *Heinrich Beck*, Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas von Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels, München 1965, S. 305–319; *Winfried Weier*, Sinn und Teilhabe. Das Grundthema der abendländischen Geistesentwicklung, Salzburg – München 1970; dazu die Rez. von *H. Beck*, in: Salzbg. Jahrb. f. Philos. 15/16 (1971/72).

dienen, etwas zu ergänzen oder zu vervollkommen; das Motiv erscheint dann als ihr äußerer Endzweck („bonum“). Liegt aber das Motiv im Sich-Bewegenden und Handelnden selbst, so begründet es eine innere Zielstrebigkeit und ein entsprechendes Werden- oder Selbstverwirklichungsgeschehen, d. h. eine dynamische, über jeden erreichten unvollkommenen Zustand ihrer selbst hinauszielende und hinausdrängende Ordnung (*entelechiale Struktur*) (21).

Andererseits akzentuierte sich die Bedeutung von „Sinn“ auf den Weg und das Wegziel einer mehr *ideellen* Bewegung und Handlung, d. h. auf Wahrnehmung und Erkenntnis. Sie bezog sich dabei zunächst auf die äußeren und die inneren Sinne als die „Wahrnehmungsvermögen“ von Wahrheit. Ziel der Wahrnehmung ist daher das „Sinnliche“, die sinnen-fällige Erscheinung von Sinn.

Das Vermögen aber, den Sinn aus der sinnenfälligen Erscheinung herauszulesen (*intus legere*, *intellectus*) und herauszuziehen (*ab-strahere*), ist die Vernehmungskraft des Geistes (*Vernunft*). Im Unterschied zu den körperlichen Sinnen nimmt also die geistige Erkenntniskraft nicht nur die Erscheinungen von Sinn auf, die Bilder und Sinn-bilder, sondern aus ihnen heraus den Sinn selbst, den Sinngehalt des hier erscheinenden Seins als solchen: Sie will wissen, was, warum, wozu und in welchem Zusammenhang das Erscheinende *ist* und bedeutet so eine unbegrenzte Offenheit für die Sprache (den „Logos“) des Seins und der Seinsordnung im ganzen.

Zusammenfassend: „Sinn“ meint den („subjektiven“) Weg, durch den der („objektive“) Sinn des Seins hereinkommt, die „theoretische“ und „praktische“ Begegnung und Zusammenkunft von Subjekt und Objekt, und umfaßt dabei die körperliche und geistige Dimension des Seienden.

6.1.2. *Notwendigkeit und Grenzen des Funktionsbegriffs*

Für die Grundfrage nach dem „Sinn von Sexualität“ ergibt sich als erste Stufe sowohl für den (erkenntnis-)theoretischen als auch den praktischen Bedeutungsaspekt die Suche nach der Wesensstruktur. Da Wesen und Wesensstruktur nicht schon unmittelbar sinnlich wahrnehmbar sind, sondern erst im Ausgang von regelmäßig auftretenden Wirk- und Verhaltensweisen erschlossen werden können, sind zunächst solche regelmäßig auftretende Erscheinungen empirisch festzustellen. Die festgestellte Konstanz und Regelmäßigkeit des Verhaltens läßt sich dann – bei hinreichend großer Fülle und Variationsbreite der Beobachtungen – als Ausdruck einer zugrundeliegenden Gesetzmäßigkeit erklären, wobei bestimmte Ereignisse oder Eigenschaften A bestimmten, sie bedingenden Kausalfaktoren B zugeordnet werden (22). Dies ist die Aufgabe der Kausalanalyse, die auf dieser ersten Stufe durch keine andere Methode zu ersetzen ist. Das Ziel der Kausalanalyse besteht also darin herauszufinden, welche Erscheinungen A von welchen anderen Erscheinungen B ursächlich abhängen und von ihnen mit gesetzlicher Regelmäßigkeit bewirkt werden. Man sagt dann auch, A sei eine „Funktion“ von B. Hinzu tritt manchmal der

(21) Vgl. dazu auch N. Hartmann, *Philosophie der Natur*, a. a. O.; ders., *Teleologisches Denken*, Berlin 1951; Alois Möslang, *Finalität. Ihre Problematik in der Philosophie Nicolai Hartmanns*, Freiburg/Schweiz 1964.

(22) Vgl. H. Beck, *Erkenntnistheoretische Voraussetzungen der induktiven Methode*, in: *Salzb. Jahrb. f. Philos.* 9 (1965); Karl Popper, *Logik der Forschung. Zur Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft*, Tübingen 1971.

Gedanke, A sei „nichts als“ eine Folge von B, oder B „diene lediglich“ der Verwirklichung von A.

Effizienz und Erfolg der kausalanalytischen Methode für den Fortschritt unserer technischen Kultur wurden jedoch durch anderweitige einschneidende Verzichtete erkaufte. Sie beschränkt sich einmal streng auf die Ebene der Erscheinungen. Hierin unterscheidet sie sich grundlegend von philosophischen, speziell naturphilosophischen Fragestellungen und Forschungsmethoden, die auf das abzielen, was den Erscheinungen zugrunde liegt und was das in seinem Wesen ist, das hier so oder anders wirkt und sich verhält; die Fragerichtung der Philosophie geht auf die zugrundeliegende eigentliche Wirklichkeit. In der Beschränkung auf die Phänomen-Ebene ist eine belangvolle Eingrenzung der Fragestellung eingeschlossen (23).

Um die Erscheinungen sicher und präzise zu erfassen und so zu beherrschen, daß sie technisch rekonstruierbar und verfügbar werden, nimmt die Kausalanalyse eine weitere Einschränkung ihrer Fragestellung in Kauf. Sie versucht konsequent, jede qualitative Beschreibung einer Erscheinung oder Erscheinungsänderung umzuformulieren bzw. auf rein quantitative Größen und Relationen zu reduzieren. Damit gelangt der Funktionsbegriff für die technische Naturbeherrschung zu überragender Bedeutung, da unter seiner Führung die kausaltheoretische Fragestellung sich in das Bestreben verwandelt, möglichst viele abhängige Variable auf möglichst wenige unabhängige Variable zurückzuführen (24).

6.1.3. Überschreitung des Funktionsbegriffs zum Sinnbegriff

Für ein rein technisches Erkenntnisinteresse, von dem die moderne Gesellschaft weitestgehend bestimmt ist, ergibt sich daraus die Gefahr und Versuchung, auf der Ebene der mathematisch greifbaren Phänomene und Funktionen, also der zählbaren, meßbaren und wägbaren Wirkungen, stehen zu bleiben und die zugrundeliegende wirkende Wirklichkeit selbst, die sich solchem Zugriff entzieht, auszuklammern. Damit würde die naturwissenschaftliche Faktorenanalyse methodisch verabsolutiert und auf die für eine echte menschliche Kommunikation mit der Wirklichkeit wesentliche philosophische Frage verzichtet, welcher Seins-Sinn in den besagten Funktionszusammenhängen sich ausdrückt und verwirklicht und den Menschen anspricht. So ergeben sich abschließend die beiden Fragen, inwiefern eine bloße Funktionsanalyse nicht genügt und wie sie in eine Sinnerhellung zu übersteigen ist.

Grundlegend für eine Antwort auf die erste Frage ist, sich die Gefahr bewußt zu machen. Eine bloße Kenntnis der Funktionen der Natur, um diese in einem bestimmten Herrschafts- und Machtinteresse umzufunktionieren und umzustrukturieren, schließt die Gefahr ein, dabei das Wesen der Natur, des Lebens, der Sexualität, des Menschen zu verfehlen und zu mißachten, sich

(23) Vgl. dazu die grundsätzlichen Betrachtungen bei *Hans André*, Urbild und Ursache in der Biologie, München – Berlin 1931, S. 310ff. Zum streng behaviouristischen Phänomenbegriff der heutigen Kausaltheorie vgl. *I. M. Bocheński*, Die zeitgenössischen Denkmethoden, München 1954, S. 104ff.; und *Johannes E. Heyde*, Entwertung der Kausalität? Für und wider den Positivismus, Stuttgart 1962. Ferner: *H. Beck*, Statische Wesensontologie oder modernes dynamisch-funktionalistisches Weltbild? Die Aufgabe einer ek-sistenzialen Synthese. In: *Salzb. Jahrb. f. Philos.* 15/16 (1971/72); *ders.*, Der Positivismusstreit, in: *H. Rombach* (Hrsg.), Wissenschaftstheorie (2 Bde.), Bd. I, Freiburg – Basel – Wien 1974.

(24) Vgl. *Ernst Cassirer*, Substanzbegriff und Funktionsbegriff, Berlin 1910, Nachdr. Darmstadt 1969; und *Gerhard Frey*, Die Mathematisierung unserer Welt, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1967.

ihm zu entfremden und es gar zu zerstören. Die gestörte und weitgehend schon zerstörte Natur, der unnatürlich und unmenschlich gewordene, der „entfremdete“ Mensch sind Erscheinungen einer Krise der technisierten Welt und ihres auf bloße Funktionsbeherrschung eingeeengten positivistischen Wissenschaftsbegriffs, die aus ethischer Verantwortung für die Zukunft des Lebens und der Menschheit überhaupt eine neue philosophische Besinnung auf Wesen und Sinn der zugrundeliegenden Wirklichkeit einfordern; unsere die Funktionen beherrschende Ratio muß in den Dienst der den Sinn vernehmenden Vernunft genommen werden (25).

Im Blick auf die zweite Frage ist zu sehen, daß jede Erscheinung ein Erscheinendes, jede Funktion ein Funktionierendes und jede Wirkung ein Wirkendes und Wirkliches voraussetzt und anders gar nicht gedacht werden kann. Also besteht die philosophische Methode im Ansatz darin, aus den Erscheinungen, Funktionen und Wirkungen das in ihnen erscheinende und sich ausdrückende Wirkliche selbst in seiner angelegten Sinnstruktur möglichst vollkommen zu erschließen und so seiner noch weiteren und vollkommeneren Verwirklichung zu dienen. Darin artikulieren sich der Versuch, die erscheinende Vielfalt als ein gegliedertes und zusammenhängendes Ganzes zu beschreiben (= Tendenz einer „Phänomen-Logik“ oder „Phänomenologie“) und der Versuch, dieses zu begründen, d. h. den Grund zu erkennen (= Tendenz der „trans-zendentalen“ bzw. „meta-physischen“ Methode, sofern der Grund die physischen Erscheinungen und Wirkungen übersteigt). So ist die Vielfalt der Erscheinungen, Funktionen und Wirkungen der Sexualität als Ganzes zu beschreiben und auf die sich hier ausdrückende und zugrundeliegende Sinn-Wirklichkeit hin zu befragen. Eine zentrale Bedeutung bei der philosophischen Verarbeitung der Kausalfaktorenanalyse kommt der Ausdrucksbewegung zu (26). Wenn diese Aufgabe unvoreingenommen angegangen wird, sind die bisher in der Geschichte hervorgetretenen Antworten – etwa die antike und mittelalterliche Form von Metaphysik, die Kantische und idealistische Art von Transzendentalphilosophie, oder die besondere Form der Phänomenologie bei Husserl, Hegel oder Heidegger – immer wieder neu in die Frage hineingestellt. Zwischen der bleibenden Wichtigkeit und Notwendigkeit der *Fragestellung* einerseits und ihren (bis zu einem gewissen Grad) geschichtlich bedingten und daher stets nur (aber immerhin wenigstens!) unvollkommenen *Antworten* andererseits ist zu unterscheiden.

(25) Vgl. H. Sachsse (Hrsg.), Technik und Gesellschaft (3 Bde.), München 1974–1976; H. Beck, Seinserfahrung und Gesellschaftsbildung in der technischen Herausforderung. Zur Kulturphilosophie der Technik. Referat auf d. 15. philos. Weltkongreß in Varna, in: Proceedings (Kongreßakten), Sofia 1973/74; ders., Partnerschaftliche Solidarität als Strukturprinzip der zukünftigen Gesellschaft. Konkretisiert an Ehe und Familie, Schule, Wissenschaft, Wirtschaft und Politik, in: Günther Pöltner (Hrsg.), Personale Freiheit und pluralistische Gesellschaft, Wien – Freiburg – Basel 1981; A. Rieber, Krise der technischen Rationalität, in: Technische Berufe zwischen Leistungszwang und Sinnfindung, GKID 8, Köln 1973, S. 4–24.

(26) Vgl. H. André, Urbild und Ursache in der Biologie, München 1931; zur Genese, Komplexität und Lösungsansätzen der modernen Sinnproblematik überhaupt vgl. H. Beck, Die Sinnfrage in der gegenwärtigen Philosophie, in: Bamberger Hochschulschriften 3 (1979) 9–19; und: Wiener Jahrb. f. Philos. 11 (1979) 98–110.

6.2. Sinn-Perspektiven der Sexualität

Dann aber kann hervortreten: Ebenso wie das Lebendige gegenüber dem leblosen Seienden ein Mehr an Sein ausdrückt, so das geschlechtliche Lebewesen gegenüber dem geschlechtslosen ein Mehr an Leben. Sexualität bedeutet also ein Mehr an Sein; sie bringt mehr und tiefer den Sinngehalt von „Sein“ zum Ausdruck. Nämlich:

In der Funktion der *Arterhaltung* durch geschlechtliche Fortpflanzung erweist sich das Leben als gesteigertes, aktuierteres Sein. Es zeigt nicht nur Selbstvollzug und „Selbstbewegung“ (im Unterschied von der „Fremdbewegung“ der Materie), sondern eine die Grenzen des individuellen Organismus wesentlich übersteigende Aktivität (27). Die Selbstverdoppelung, die in der Fortpflanzung geschieht, läßt die Produktivität als innere Wesensmöglichkeit lebendigen Seins hervortreten.

In der *Evolution* der Arten und im Aufstieg der Evolution scheint das Leben die Kreativität und Gestaltungsfülle des Seins selbst zu offenbaren. In der Hervorbringung der menschlichen Gattung und der so verschiedenen menschlichen Individuen deuten sich die integrative Kraft und die Fähigkeit des Lebens an, sich selbst zu umfassen und zu durchdringen. In dem Maße, in dem Sexualität zur Steigerung des Lebens beiträgt, dient sie per analogiam der Darstellung von Tiefe und Fülle des Seins überhaupt.

(27) Der Gedanke, daß die menschliche Sexualität der Erhaltung der Art bzw. Gattung diene, findet sich bereits bei *Platon* (Symp. 208 E: „Dem-Leibe-nach“-Zeugen bedeutet die erste und unterste Stufe des menschlichen Strebens nach Unsterblichkeit; ähnlich *Nomoi* 721 BC; *Nomoi* 776 B: Das Leben wird „wie eine Fackel“ von Geschlecht zu Geschlecht weitergegeben). Vor allem aber wäre hier auf *Arthur Schopenhauer* zu verweisen, der in seiner „*Metaphysik der Geschlechterliebe*“ (Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. 2, Darmstadt 1961, S. 678–727) der Arterhaltung eine zentrale Bedeutung beimißt: Was zwei Individuen verschiedenen Geschlechts im Liebesakt zusammenführt, ist weiter nichts als „der in der ganzen Gattung sich darstellende Wille zum Leben“. Wenn sich der Mann „aller Vernunft zum Trotz“, unter Mühen und Gefahr und unter Aufopferung seines Lebensglücks, „zur Geschlechtsbefriedigung“ ein Weib auswählt, so tut er dies nur deshalb, „um dem souveränen Willen der Natur gemäß der Gattung auf das zweckmäßigste zu dienen“. „Ein wollüstiger Wahn ist es, der dem Manne vorgaukelt, er werde in den Armen eines Weibes von der ihm zusagenden Schönheit einen größeren Genuß finden als in denen eines jeden anderen. Ein ‚instinktiver Wahn‘ ist also die Geschlechterliebe.“ Das Individuum handelt hier, ohne es zu wissen, im Auftrag eines Höheren, der Gattung. „Ehen aus Liebe werden im Interesse der Gattung, nicht der Individuen geschlossen.“ Sogar die „widerwärtige Monstrosität“ der Päderastie – führt Schopenhauer im „Anhang“ zu seiner „*Metaphysik der Geschlechterliebe*“ aus – kann unter dem Allgemeininteresse der Gattung betrachtet werden: Durch dieses „Laster“, vornehmlich von alternden Männern und Jugendlichen betrieben, wird „unglücklichen Zeugungen“ vorgebeugt; es wird vermieden, daß die Spezies allmählich durch absterbende oder noch unreife Zeugungskraft depraviert wird. – Im Ganzen betrachtet, läßt sich die menschliche Sexualität nach Schopenhauer als ein perennierendes Täuschungsgeschehen charakterisieren: Das liebende Individuum täuscht sich in seinen wahren Interessen; es wird nicht gewahr, daß sich seine partikularen Triebe einzig und allein für die „höhere“ Einheit der Gattung abarbeiten – eine darwinistische Variante der hegelschen „List der Vernunft“. – Die Ent-Täuschung, meint Schopenhauer, könne durch die „Verneinung des Willens zum Leben“ erreicht werden, dadurch, daß sich der „individuelle Wille . . . vom Stamm der Gattung“ losreißt. Doch ist die Einseitigkeit seines metaphysischen Ansatzes – die Überbetonung des Allgemeinen gegenüber dem Einzelnen – durch einen solchen Gewaltakt wohl nicht aus der Welt zu schaffen. Schopenhauers Flucht in die Verneinung macht vielmehr die Notwendigkeit offenkundig, die Momente des Allgemeinen und Einzelnen in einem relativ unabhängigen „Dritten“ zusammenzubringen und die „*Metaphysik der Geschlechterliebe*“ in die Dimension einer triadischen Metaphysik überzuführen (vgl. hierzu *Erwin Schadel*, *Prolegomena zu einer triadischen Metaphysik*, in: *Salb. Jahrb. f. Philos.* 21/22 [1976/77] 135–161).

2. Kapitel

Sexualität als biologisch-individuelles Ausdrucksgeschehen

1. Betrachtungsweise und Methode
2. Struktur des „Ausdrucks“
 - 2.1. Das polare Spannungsverhältnis zwischen Fortpflanzung und Individualität
 - 2.2. Innendimension des Lebendigen
 - 2.3. Ausdruck des „Innen“ im „Außen“
3. Bedeutung der Sexualität für das Individuum
 - 3.1. Orgasmus – Lust – Ekstase
 - 3.2. Orgasmus und Liebe
 - 3.3. Sexualität als habituellem, periodischer und aktueller Ausdruck der Individualität
4. Diskussion
 - 4.1. Differenz und Zusammenspiel der Methoden
 - 4.2. Die individuellen Bedeutungsdimensionen von Sexualität
 - 4.3. Unbegrenzter Sinn – begrenzende Norm
 - 4.4. Die Ur-Spannung und ihre verschiedenen Ebenen

1. Betrachtungsweise und Methode

In der vorangegangenen Blickrichtung wurde die Sexualität primär kausalanalytisch betrachtet, nämlich nach ihrer Funktionsbedeutung für den Fortbestand und die Fortentwicklung des Lebens; die Fragestellung erfaßte daher in erster Linie den biochemischen Bereich der Fortpflanzung.

Die folgende Analyse aber kommt von ganz anderen Voraussetzungen her. Ausgangspunkt ist die Betrachtung des Lebewesens in seiner Ganzheit. Wir fragen nicht mehr nach der Bedeutung der Sexualität allein für andere, für die Erhaltung und Entfaltung der Art, sondern für das einzelne Individuum selbst, und betrachten daher die Sexualität nicht nur als Medium der Fortpflanzung, sondern des Selbstausdrucks des Lebewesens in seiner individuellen Ganzheit. Dabei kommt auch die Erlebnisseite der Sexualität in den Blick (1).

2. Struktur des „Ausdrucks“ (2)

2.1. Das polare Spannungsverhältnis zwischen Fortpflanzung und Individualität

Jedes einzelne Lebewesen – ob Pflanze, Tier oder Mensch – dient auf der einen Seite der Erhaltung und Evolution des irdischen Lebens überhaupt und fungiert so als bloßes Durchgangsmoment in der Geschichte seines Geschlechts. Vom Standpunkt der Fortpflanzung und kausal gesehen ist das Individuum nur eine vorübergehende Episode innerhalb seiner Art. Doch dazu

(1) Diese Betrachtungsweise und Methode wurde in gewissem Sinne „exemplarisch“ formuliert in dem Werk von *Armin Müller*, *Das Problem der Ganzheit in der Biologie*, Freiburg – München 1967, das daher im folgenden besonders zu berücksichtigen ist. Vgl. dazu auch die Rez. von *Arnulf Rieber* in: *Salzb. Jahrb. f. Philos.* 14 (1970) 342–343.

(2) Zur Einführung in eine Ontologie des „Ausdrucks“ wäre hier zu verweisen auf *Diether Wendland*, *Ontologie des Ausdrucks. Versuch einer Grundlegung*, Würzburg 1957; *Gilles Deleuze*, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris 1968. [Dass. span.: Barcelona 1975; Rez.: *C. T. Campomanes*, in: *Anales del seminario de metafísica* 10 (1975), S. 144–146.] *Deleuzes* Studie zeichnet sich vor allem darin aus, daß sie aufgrund eines triadischen Ansatzes zu einer in sich schlüssigen Überwindung des (cartesischen) Leib-Seele-Dualismus beitragen kann. – Vgl. ferner *Karl Bühler*, *Ausdruckstheorie. Das System an der Geschichte aufgezeigt*, Jena 1933; *Remo Buser*, *Ausdruckspsychologie. Problemgeschichte, Methodik und Systematik der Ausdruckswissenschaft*, München – Basel 1973, Literaturverzeichnis S. 217–226; *Carl Gustav Carus*, *Symbolik der menschlichen Gestalt*, Nachdruck, Darmstadt 1962; *Robert Kirchhoff*, *Allgemeine Ausdruckslehre*, Göttingen 1957; *ders.* (Hrsg.), *Ausdruckspsychologie. Handbuch der Psychologie*, Bd. 5, Göttingen 1965; *Ludwig Klages*, *Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck*, Bonn 1964; *Philipp Lersch*, *Gesicht und Seele. Grundlinien einer mimetischen Diagnostik*, München – Basel, 7. Aufl., 1971; *Richard Pokorny*, *Über das Wesen des Ausdrucks*, München 1974; *Alois Wenzl*, *Wissenschaft und Weltanschauung*, 2. Aufl., Hamburg 1949.

tritt vor allem beim Menschen die Bedeutung und der Wert seiner auf die Art nicht rückführbaren Einmaligkeit und individuellen Besonderheit. „In-dividuum“ bzw. „In-dividualität“ besagt ja dem Wortsinn nach eine un-geteilte und un-teilbare Einheit, die bei der Fortpflanzung nicht mit-geteilt und weitergegeben werden kann, sondern durch die sich die Lebewesen einer Art gerade voneinander unterscheiden (3). Auch das Tier und sogar die Pflanze sind in gewissem Maße ein Individuum. Aber die Individualität ist hier nicht zum persönlichen Selbstbesitz entwickelt wie beim Menschen; das Tier ist nicht wie der Mensch ein „Ich“, eine individuelle Person, die um sich ausdrücklich weiß und in freier Selbstbestimmung und Selbstverantwortlichkeit über sich verfügt. Daher halten sich die Fortpflanzungs- und die Individualbedeutung der Sexualität beim Tier in etwa die Waage.

Das Verhältnis von Individualität und Fortpflanzung hat Henri Bergson als Gegensatz vorgestellt: Individualität ist selbst beim Menschen immer nur auf dem Weg zur Verwirklichung, aber nie vollkommen. Denn „im eigenen Haus beherbergt die Individualität ihren Feind“ – das ist die Tendenz zur Fortpflanzung, welche die Tendenz zur Individuation an ihrer restlosen Selbstdurchsetzung hindert (4). Die Tendenz zur Selbstüberschreitung in der Lebensweitergabe und Fortpflanzung ist der Tendenz zur Selbstabsonderung und Selbstwahrung, die in der Individuation wirksam ist, entgegengerichtet.

Man kann insofern von einer antagonistischen Polarität zwischen Individuation und Fortpflanzung sprechen. Diese Polarität läßt sich, worauf bereits der Biologe und Naturphilosoph C. F. v. Kiehmeyer hingewiesen hat, etwa folgendermaßen in „Sinnfaktoren“ aufschlüsseln: Ernährung, Wachstum und Fortpflanzung werden durch die „Reproduktion“, die Bewegungserscheinungen durch die „Irritabilität“ und die bewußten Empfindungen durch die „Sensibilität“ dargestellt (5). Diese Kräfte sind jedoch auf den verschiedenen Lebensstufen ungleichmäßig aufgeteilt. Bei niedrigen Wesen überwiegt die Reproduktion, was sich z. B. in ihrer massenweisen Vermehrung ausdrückt. Das Individuum ist fast nur Durchgangspunkt im Zuge der Gattung. Die Reproduktionskraft tritt aber um so mehr zurück, je mehr bei den höheren Lebewesen Irritabilität und vor allem Sensibilität hervortreten (6). Dies kommt im Evolutionsprozeß der Arten durch die Umkehrung von „Individualpol“ und „Fortpflanzungspol“ am Erscheinungsbild der Organismen zum Ausdruck. Bei den niederen Organismen, den Pflanzen, befindet sich die Blüte, d. h. das Sexualorgan oder der „Fortpflanzungspol“ oben und die Wurzel als

(3) Zu Begriff und Problem der Individualität vgl. *Richard Müller-Freienfels*, Philosophie der Individualität, Leipzig 1921; *Gerhard Lehmann*, Über Einzigkeit und Individualität, Leipzig 1926; *Walter Ehrlich*, Stufen der Personalität. Grundlegung einer Metaphysik des Menschen, Halle 1930; *P. W. Medawar*, Die Einmaligkeit des Individuums, Frankfurt 1969. Zur Reflexion von philosophiegeschichtlichen Aspekten: *H. Beck*, Das Individuationsprinzip bei Duns Scotus und Thomas von Aquin, in: *Salzb. Jahrb. f. Philos.* 8 (1964) 115–132. – Vgl. auch *Erwin Schadel*, Einsichtige Leidenschaft. Überlegungen zum Individuationsprinzip in Platons Pädagogik-Theorie, in: *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik* 54 (1978) 113–118; *Arnulf Rieber*, Geschichtlichkeit des Daseins: Individualität und Selbstverwirklichung, in: *H. Beck* (Hrsg.), Philosophie der Erziehung, Freiburg – Basel – Wien 1979, S. 155–162; *ders.*, Individuación y autorrealización, ¿Dentro o fuera del matrimonio y la familia? in: *Cuestiones Fundamentales sobre Matrimonio y Familia. II. Simposio Internacional de Teología*, Pamplona, abril de 1980, Pamplona 1980, S. 273–286.

(4) *Henri Bergson*, L'Evolution créatrice, dt. Jena 1912, S. 20.

(5) *C. F. v. Kiehmeyer*: Rede „Über das Verhältnis der organischen Kräfte untereinander in der Reihe der verschiedenen Organisationen, die Gesetze und Folgen dieser Verhältnisse“ (1793). Neuauflage in: *Kiehmeyer*, Gesammelte Schriften, hrsg. von *F.-H. Holler*, Berlin 1938.

(6) Vgl. *A. Müller*, a. a. O., S. 42.

das der Nahrungsaufnahme und Individualerhaltung dienende Organ, der „Individualpol“ unten. Im Tierreich liegen Fortpflanzungspol und der (inzwischen zum „Kopf“ ausgebildete) Individualpol bereits auf gleicher Ebene. Beim Menschen hingegen, bei dem Irritabilität und Sensibilität die dominante Rolle spielen, ist die Deszendenz der Keimdrüsen vollendet: Das Geschlechtsorgan hat am unteren und der Individualpol am oberen Ende des Rumpfes Platz gefunden; der Kopf ist zum „Haupt“ geworden. Somit vertragen sich am wenigsten Sensibilität und Reproduktion; sie stehen in einer polaren Gegensatzspannung (7). Die Reproduktion bekundet sich als zerstreuernde, im fruchtbaren Zeugen sich erschöpfende und veräußernde Kraft, die das Leben der Art im ruhelosen Wechsel von einem Individuum zum anderen weiterrückt. Sie ist integrationsfeindlich und fremdzentral. Ihr gegenüber steht die bindende, integrationsstiftende Tendenz des Aufbaus, der schöpferischen Synthese. Sie führt zu steigender Verinnerlichung und Rückwendung zu sich selbst (8).

2.2. Innendimension des Lebendigen

Damit bekundet sich im Fortschritt der Evolution der Arten Pflanze – Tier – Mensch ein dialektischer Rhythmus: Die Umkehrung der beiden Lebenspole (der Lebensachse) von der Pflanze über das Tier zum Menschen könnte den Seins-Sinn körper-bildlich (sinn-bildlich) zum Ausdruck bringen, daß bei der Pflanze die Art gegenüber der Individualität „das Höhere“ ist, beim Tier sich beide gleichwertig setzen, während beim Menschen die Individualität gegenüber der Gattung sich als das „Haupt“-sächlichere darstellt. Bei der Pflanze ist das Leben gewissermaßen maximal aus sich herausgetreten (oder sich selbst noch äußerlich); beim Tier bahnt sich mit den sinnlichen Wahrnehmungsvermögen eine Verinnerlichung und Innenzentrierung an, eine Einkehr des Lebens zu sich selbst durch Individualisierung, während beim Menschen mit der geistig-personalen Selbstdurchdringung der Individualität gleichzeitig ein Neuaufbruch nach „außen“ einsetzt, ein Freiwerden für die ganze Weite der Welt und der Wirklichkeit (= Sinnumkehrung der Pflanze!) (9).

Fortpflanzende Veräußerungstendenz und individuierende Verinnerlichungstendenz stehen innerhalb der biologischen Ganzheit in unauflöslicher Verbundenheit zueinander, in einer Art Gegensatz-Harmonie, wodurch sie sich zur dynamischen Ganzheit des Lebens gegenseitig ergänzen.

Diese Verbindung der beiden Pole erfährt in den höchsten Lebensformen des Tierischen und im Menschlichen ihre stärkste Spannung. Das motivierte die Überzeugung von der „Leib-Seele-Einheit“, die sich in den Themenkreisen: „Körperbau und Charakter“, „Verhaltensforschung“ und „Psychologie der Organe“ konkretisierte.

(7) Vgl. A. Müller, a. a. O., S. 52. Zur weiteren Entfaltung der Bedeutung der Polaritäts-Spannung von Individuum und Gattung vgl. auch: Walter Bloch, Polarität. Ihre Bedeutung für die Philosophie der modernen Physik, Biologie und Psychologie, Berlin 1972, bes. S. 104–199.

(8) Vgl. A. Müller, a. a. O., S. 52.

(9) Vgl. Hans André, Vom Sinnreich des Lebens, Salzburg 1952; H. Beck, Die rhythmische Struktur der Wirklichkeit, in: Philosophia naturalis 9 (1966) 485–504.

Richard Woltereck hat versucht, den „Ort“ der Innendimension unter kosmologischem Aspekt zu bestimmen: Das Organische und Anorganische bilden die materielle und das Seelische und Geistige die transmaterielle Seite des Kosmos. Die Einheit des Innen und Außen erscheint hier als kosmologisches Grundprinzip (10).

2.3. Ausdruck des „Innen“ im „Außen“

Zu wesentlichen Bestimmungsstücken des transräumlichen geistig-seelischen Geschehens gibt es Entsprechungen auf Seiten des im Raum sich ausbreitenden organischen Geschehens, z. B. Einheit, Kontinuität, Ganzheit, Aktivität, Spontaneität und Gerichtetheit auf Sinn. Diese Entsprechungen lassen sich nun so deuten, daß materielles, speziell organisches Geschehen als Ausdruck einer immateriellen Kraft, nämlich eines „Inneren“ verständlich wird (11). „Ausdruck“ meint dabei eine Bewegung von Innen nach Außen. Das Innere geht jeweils nach außen, das Äußere aber kann verinnerlicht, d. h. erlebt werden. Das Innere, das nicht räumlicher Natur ist, verräumlicht sich, indem es sich ausdrückt. Zorn, Begierde, Streben z. B. können nicht durch Raum-Maße gemessen werden. Sein Ausdruck hingegen (bei Zorn z. B. Schläge) ist quantifizierbar. Der Zorn und sein Ausdruck sind zwar nicht gleichursprünglich – denn der Zorn ist der Ursprung des ihm entsprechenden Ausdrucks – wohl aber gleichzeitig. Das nennen wir seelische und körperliche Prozessualität.

Die Innendimension des Kosmos wird in hohen und höchsten Formen des Lebens in den Bewußtseinsphänomenen, beim Menschen schließlich im Selbstbewußtsein ansichtig (12). Insofern läßt sich der Grad des Lebensgeschehens vom Grad des Psychischen her beurteilen. Dies legt den Gedanken nahe, daß das Psychische nicht erst bei den höheren Formen des Lebens wie von außen hinzutritt, sondern als die „Innendimension“ des Lebens schon von Anfang an, wenn auch in unvollkommenster (eben erst „anfänglicher“) Weise, mitangesetzt ist. So sagt Oswald Bumke, der die Leistungen der unbewußt schaffenden Natur und die des unbewußt oder bewußt schöpferisch tätigen Menschen in enge Beziehung miteinander bringt, wir müssen allem Organischen eine Art Seele zuerkennen, wollen wir nicht im Bewußtsein ein überflüssiges Naturspiel erblicken (13). Selbst dem primitivsten Leben wäre in diesem Sinne eine Art „Psyche“ zuzuschreiben. Die Amöbe z. B. ist ein Raubtier, das von den selben elementaren Trieben beherrscht ist, wie ein höheres Raubtier (14). Gestimmtheit (Einstellung) als Faktum menschlicher Innerlichkeit bestimmt unser Handeln und Erleben von Grund aus (15); aber auch schon

(10) Unter diesem Aspekt vgl. zu *Richard Woltereck/Theodor Ballauf*, *Das Problem des Lebendigen*, Bonn 1949, S. 27; vgl. auch die in manchem ähnliche Konzeption von *Teilhard de Chardin* (s. Anm. 16). Vgl. auch: *A. Müller*, *Das naturphilosophische Werk Teilhard de Chardins. Seine naturwissenschaftlichen Grundlagen und seine Bedeutung für eine natürliche Offenbarung*, Freiburg – München 1964. Dazu die Rez. v. *A. Rieber* in: *Salzb. Jahrb. f. Philos.* 15/16 (1971/72) 405–407, und: *Adolf Portmann*, *Biologie und Geist*, Frankfurt 1968.

(11) Vgl. *A. Müller*, a. a. O., S 54. Vgl. auch *Gustav R. Heyer*, *Der Organismus der Seele*, München 1968.

(12) Vgl. *A. Müller*, a. a. O., S 54f.

(13) *O. Bumke*, *Gedanken über die Seele*, München 1941.

(14) Vgl. *H. S. Jennings*, *The Behavior of the lower Organism*, New York 1923, zitiert nach *Hedwig Conrad-Martius*, *Die „Seele“ der Pflanze*, Breslau 1934, S. 101.

(15) Vgl. *A. Müller*, a. a. O., S. 57.

beim Tier kann man im weiteren Sinne von „Gestimmtheit“ sprechen (z. B. Dominanz und Unterwerfung von Tieren untereinander). Diese von der modernen Verhaltensforschung her unter neuen Aspekten sich nahelegende Deutung organischer Vorgänge als Ausdruck einer psychischen (oder „psychoiden“) Innerlichkeit wurde auf ihre Weise in neuerer Zeit schon von C. G. Carus, Teilhard de Chardin und Hans André versucht (16).

3. Bedeutung der Sexualität für das Individuum

3.1. Orgasmus – Lust – Ekstase

Von dieser kosmologisch-anthropologischen Grundstruktur her läßt sich nun die Sexualität deuten, speziell der Begattungsakt, da er für beide Geschlechter mit stärkster erlebnishafter Resonanz der Innerlichkeit verbunden ist.

In der utilitaristischen Theologie Darwinscher Prägung wurde der Orgasmus als Lustprämie der Natur zur Sicherstellung geschlechtlicher Vereinigung als Mittel der Fortpflanzung und Arterhaltung gedeutet. Daraus resultieren Auffassungen, wie „Liebe“ sei eine List der Natur oder „Ehe“ ein Trick der Gesellschaft zur Erreichung der natürlichen Zwecke. – Demgegenüber ist jedoch zu sehen, daß der Orgasmus über alles bloße Lustgeschehen hinaus ein tiefgehendes Erleben bedeutet, das aus den gewaltigen leib-seelischen Veränderungen während des Brunstgeschehens als Gipfelereignis resultiert. Er mußte als lustvolles Urerlebnis bereits da sein, bevor er durch Erfahrung Motivkraft erlangen konnte.

Das Wesen des erlebten Orgasmus mit Wollust und höchsten Glücksgefühlen wird von Philipp Lersch als ein ekstatisches Ereignis bezeichnet. Er charakterisiert das Verhältnis zwischen Seele und Welt durch den Begriff der „Selbstbefangenheit“ des Seelischen, das in den Käfig der Subjektivität gesperrt sei, welcher im ekstatischen Erleben aufgesprengt werde (17). Müller aber faßt noch ganz anders als Lersch die Seele mit ihrer Innenwelt und die Außenwelt von vornherein als Pole einer Einheit auf, die sich gegenseitig bedingen.

Dann aber vermag die Seele auf Grund ihrer Fähigkeit zur Selbstübersteigerung auch in den Bereich der überpsychischen Wirklichkeiten vorzustößen und der Welt in Unmittelbarkeit zu begegnen. Sie läßt sich von der Sinnwelt „ergreifen“ (18). Erst unter dieser Voraussetzung er-

(16) C. G. Carus, *Von den Naturreichen*, Neudruck Berlin 1943; *ders.*, *Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele*, 2. verb. und verm. Aufl., 1860, Reprogr. Nachdruck, Darmstadt 1975; *Pierre Teilhard de Chardin*, *Le phénomène humain*, dt. *Der Mensch im Kosmos*, München 1959; *ders.*, *Das Ewig Weibliche*, Einsiedeln 1970; *H. André*, *Vom Sinnreich des Lebens*, Salzburg 1952.

(17) *Ph. Lersch*, *Der Aufbau des Charakters*, Leipzig 1938, S. 60f. (später wesentlich erweitert und mehrmals neu aufgelegt unter dem Titel: *Der Aufbau der Person*, München 1962).

(18) Vgl. *A. Müller*, a. a. O., S. 67.

schließt sich im Orgasmus ein tieferer Erlebnisgehalt mit objektivem Sinnbezug, der über bloße Lustgefühle weit hinausgeht und zugleich in einer Resonanz zum körperlichen Organgeschehen steht (19). So wird die Ekstase als ein Außersichsein, als ein Heraustreten aus den Grenzen der Individualität erfahren. Nietzsche sagt überspitzt, daß der Mensch in der ekstatischen Verzau-berung sich vom „Bann“ der Individuation zu befreien suche, um des Lebens in seiner höchsten Potenz innezuwerden (20).

Hier bietet sich der Vergleich mit der religiösen Ekstase früherer Zeiten oder heutiger Natur-völker an. In der Ekstase ihrer religiösen Tänze erlebten sie eine Auflösung ihrer Individualität und eine Verschmelzung mit der Gottheit (21). Und wenn sich Menschen der modernen Indu-striegesellschaft verstärkt dem Alkohol und anderen Rauschgiften ergeben, um, wie sie es selbst

(19) Vgl. A. Müller, a. a. O., S. 67.

(20) Nach Friedrich Nietzsche ist Apollo „der verklärende Genius des *principii individuationis*, durch den allein die Erlösung im Scheine wahrhaft zu erlangen ist: während unter dem mystischen Jubelruf des Diony-sius“ – des Gottes der rauschhaften Ekstase – „der Bann der Individuation zersprengt wird“ (Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, S. 16; ed. Schlechta, Bd. 1, S. 88). – Zu verweisen wäre in diesem Zusammenhang auf die an anthropologischen Beobachtungen reichhaltige und wegen ihrer neuartigen Pro-blemauffassung anregende Studie von Felix Hammer: Leib und Geschlecht. Philosophische Perspektiven von Nietzsche bis Merleau-Ponty und phänomenologisch-systematischer Aufriß, Bonn 1974. Hammer mißt der Nietzscheschen Geschlechterphilosophie „eine beträchtliche Ausgewogenheit“ (ebd., S. 18) zu. Seiner Meinung nach ist „Nietzsches ‚Rausch‘ als Ausdruck geschlechtlicher Ekstase . . . zu den stärksten Erlebnissen, deren der Mensch fähig ist“, zu rechnen (ebd., S. 229). Sexualität ließe sich hierbei „als Mög-lichkeit zu rauschhaftem Einheitserleben“ (ebd., S. 18) bestimmen. Dieses „Einheitserleben“ muß in seiner Positivität jedoch fraglich werden, wenn man darin eine Nihilismus-Ontologie sich auswirken sieht – wenn man mit Nietzsche die Welt im (bloßen) „Wille(n) zur Macht“ bestimmt sieht (Nachlaß der achtziger Jahre; ed. Schlechta, Bd. 3, S. 917). Faßt man von daher die „Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens“ (ebd.) als ontologische Kategorie, so wird man nicht umhin können, auch die Ge-schlechterliebe davon ergriffen zu sehen. Das aber heißt: Mit dem „rauschhaften Einheitserleben“ der Se-xualität kann nach Nietzsche nichts anderes als das „Erleben“ des ureinen Widerspruchs des Willens zur Macht verstanden werden. In Geschlechterliebe und Ehe „partizipiert“ der Mensch am virulenten Selbst-Zerwürfnis des nichtenden Grundes von Welt überhaupt. Der Widerstreit der Geschlechter ist in und aus diesem Grunde nicht aufhebbar. „Sich im Grundproblem ‚Mann und Weib‘ zu vergeifen, hier den ab-gründlichsten Antagonismus und die Notwendigkeit einer ewig-feindlichen Spannung zu leugnen, hier viel-leicht von gleichen Rechten, gleicher Erziehung, gleichen Ansprüchen und Verpflichtungen zu träumen: dies ist ein *typisches* Zeichen von Flachköpfigkeit“ (Jenseits von Gut und Böse, S. 238; ed. Schlechta, Bd. 2, S. 700f.). In Nietzsches „rauschhaftem Einheitserleben“ bleibt also eine Ur-kluft unüberwunden und un-überwindbar: Die „Einheit“ der Geschlechter besteht in nichts anderem als in einem wechselseitigen Sich-Überlisten, Sich-Überwältigen. Zum berühmt-berüchtigten „Du gehst zu Frauen? Vergiß die Peitsche nicht!“ (Also sprach Zarathustra, Die Reden Zarathustras, Von alten und jungen Weiblein; ed. Schlechta, Bd. 2, S. 330) läßt sich ohne weiteres ein Pendant finden: „. . . Jener suchte eine Magd mit den Tugenden eines Engels. Aber mit einem Male wurde er Magd eines Weibes“ (ebd., Von Kind und Ehe; ed. Schlechta, Bd. 2, S. 333). Nietzsche charakterisiert die „Emanzipation des Weibes“ deswegen als „ein merkwürdiges Symptom von der zunehmenden Schwächung und Abstumpfung der allerweiblichsten Instinkte“ (Jenseits von Gut und Böse, S. 239; ed. Schlechta, Bd. 2, S. 702), weil er in der (scheinbaren) Unterwürfigkeit des Weibes deren Stärke erkennt – deren sublimale Art, die Männerwelt von innen her zu beherrschen. – Nietz-sches Kampf der Geschlechter will indes als außermoralisches Phänomen begriffen werden, als etwas, was sich in der „Unschuld des“ (allgemeinen) „Werdens“ (und Vergehens) vollzieht (vgl. Nachlaß der achtziger Jahre; ed. Schlechta, Bd. 3, S. 542). Wie in diesem Prozeß die beiden Momente des Apollinischen und Dio-nysischen bis zur Unkenntlichkeit verrungen und entstellt sind, so ist darin auch nicht mehr Allgemeines und Individuelles zu identifizieren. Hammers These, daß Nietzsche gegenüber Schopenhauers Zeugungs-metaphysik der Gattung, das Zeugen als „eigentliche Leistung des Individuums“ hervorgehoben habe (a. a. O., S. 25), muß von daher wiederum problematisiert werden. Sowohl bei Schopenhauer als auch bei Nietz-sche fehlt ein stabilisierendes „Drittes“: die Mitte als Vermittlung der konkreten Allgemeinheit.

(21) Vgl. Mircea Eliade, Schamanismus und archaische Ekstasetechnik, Zürich – Stuttgart 1957; ders: Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen, Hamburg 1957, S. 85–87.

ausdrücken, sich in der Ekstase zu vergessen, so ist die Frage, ob nicht auch hier mit Hilfe der chemischen Technik eine Transzendenzerfahrung gesucht wird (22).

3.2. Orgasmus und Liebe

Neben dieser metaphysischen Deutung erscheint das unmittelbare auf den Partner bezogene Erleben der einander Liebenden von höchstem Gewicht. Es stellt sich im einzelnen und je nach Geschlecht relativ variabel dar. Die Partner können durch das Losgelöstsein von der Individuation zu dem Gefühl einer letzten Hingabe, eines Aufgehens in beglückender Ich-Du-Verschmelzung, ja in personaler Einswerdung, hingerissen werden (23). Ihren höchsten körperlichen Ausdruck findet diese Hingabe in der Ausstoßung des Samens, die als ein körperliches „Sich-Verströmen“ anzusehen ist. In der Tierwelt (bei den Fischen) entleeren auch die Weibchen ihre Geschlechtsprodukte; beim Menschen drückt die Ausscheidung einer vaginalen Gleitflüssigkeit die höchste Hingabebereitschaft der Frau aus.

Dabei erleben Mann und Frau den Orgasmus durchaus typisch verschieden (24). Der Mann entäußert sich in die Frau hinein. Er sprengt seine Individualität und ergießt sein ganzes „Ich“ in das „Du“ der Frau. Auch bei der Frau werden die Schranken der Individualität geöffnet, zunächst in „aktiver Passivität“ empfangend. Der erstmalige „Durchbruch von außen“ beweist sich in der schmerzhaften Sprengung des Hymenalringes (der „Jungfernhaut“) (25). Das Aussch-Herausgehen des weiblichen Individuums ist ein maximales „Sich-Auftun“; das „Sich-Entäußern“ bei der Frau ist zu verstehen als ein „Sich-Bereitstellen“ für die Aufnahme des „Du“ in das „Ich“. Solch intensives Orgasmuserleben dürfte allerdings nur unter der Voraussetzung möglich sein, daß es den Partnern beim Geschlechtsakt nicht nur um Erfahrung und Bestätigung des eigenen Ich, sondern auch um das „Du“ geht – worin die „Er-füllung“ des Ich sich erst ereignet.

Indem der Mensch im Orgasmus aus sich heraustritt, wird er sich selbst vom anderen, mit dem er sich personal vereint, her wiedergegeben. Mit dem Sprengen der Individualität erfolgt zuerst ein „Selbstverlust“, der zu einer erhöhten „Selbsterfahrung“ in der Einheit mit dem Anderen (und von ihm her) führt. Die Angst vor dem Geschlechtsakt ist oft in der Angst vor der

(22) Vgl. *Charles Baudelaire*, *Les Paradis Artificiels*, Paris 1860, dt. Die künstlichen Paradiese, Reinbek 1964; *Ernst Jünger*, *Annäherungen. Droge und Rausch*, Stuttgart 1970. (Er versteht die Rauschdroge als Möglichkeit der Annäherung an das Absolute.) *Walter H. Clark*, *Chemische Ekstase. Drogen und Religion*, Salzburg 1971; *Rudolf Gelpke*, *Vom Rausch in Orient und Okzident*, Stuttgart 1966; *H. Beck*, *Rauschgift – Gefahr oder Erfüllung? Zu einem aktuellen Problem unserer Jugend und Gesellschaft*, in: *Pädagogische Welt* 26 (1972) 467–479. – Und wenn *Karl Marx* Religion als „Opium des Volkes“ bezeichnet – was für pervertierte Religion sicher weithin zutrifft, so erhebt sich die Frage, ob nicht in sozialistischen Ländern, wo Religionsausübung nicht begünstigt und Rauschdrogenkonsum untersagt ist, die marxistisch-sozialistische Ideologie selbst vielfach wie eine Rauschdroge fungiert und in ekstatischer Zukunftsutopie gegenwärtige reale Mißstände der sozialistischen Gesellschaft geringwerten oder vergessen läßt.

(23) Vgl. *A. Müller*, a. a. O., S. 71.

(24) Vgl. dazu auch *John Money* und *Anke Ehrhardt*, *Männlich – Weiblich. Die Entstehung der Geschlechtsunterschiede*, Reinbek 1975, S. 239–245; *Albert Wellek*, *Die Polarität im Aufbau des Charakters*, Bern – München 1966, S. 160–175.

(25) Vgl. *A. Müller*, a. a. O., S. 73.

Selbsthingabe und Selbstaufgabe begründet (und meint die Ungewißheit, ob man sich im Anders wiederfindet und sich von ihm her bereichert und vertieft zurückgeschenkt erfährt).

Aus dem Zusammenhang dürfte hervorgehen, daß Sexualität ohne Liebe, das heißt ohne eine geistig-seelische Bindung zum Partner, nicht angemessen ihr Wesen entfaltet, woraus sich ethisch Konsequenzen für sinnvolles menschliches Verhalten ergeben (26). Wichtig ist dabei das Verhältnis von Wille und Erfahrung. Besteht nicht der Wille zur Hingabe an das Du, sondern nur zur eigenen lustvollen Selbsterfahrung, so eröffnet sich rein erlebnishaft kaum ein Unterschied zwischen einem onanistischen, bisexuellen oder homosexuellen Akt. Geht es den Partnern dagegen wesentlich auch um die jeweils andere Person, so besteht ein wesentlicher Unterschied im Lusterlebnis. Der Sexualbetätigung ohne Liebe fehlt die entscheidene ontologische Richtung des körperlichen Geschehens: Es kommt nicht zum Verschmelzen mit dem „Du“. Anstatt einer Erhebung zum höheren Sein in der Einheit mit dem „Du“ folgt die Empfindung eines „Abtauchens“ in ein anonymes „Es“, die sich zu Frustration und Unerfülltsein bis zu verzweifelter Einsamkeit steigern kann. Daraus ergibt sich oft ein kaum mehr auflösbarer „Teufelskreis“ von Ursache und Wirkung, und die Voraussetzungen für eine „richtige“ Begegnung, die die konkrete Not wenden könnte, werden immer schwieriger. Deshalb muß es von vornherein fragwürdig erscheinen, Sexualität – wie es weithin geschieht – von jedem geistig-seelischen Engagement abzutrennen und als einen Komplex für sich zu behandeln.

3.3. Sexualität als habituellem, periodischer und aktueller Ausdruck der Individualität

Sexualität bekundet sich ganzheitsbiologisch als höchste Steigerungs- und Ausdrucksmöglichkeit des individuellen Lebens, die sich in der Überschreitung und Hingabe der Individualität verwirklicht. In ihrer sexuellen Anlage, der Blüte, entfalten die höheren Pflanzen ihre höchste individuelle Pracht (= habituellem Höchstaussdruck des individuellen Lebens der Pflanze im Fortpflanzungsorgan). Während der Brunstzeit, der Periode ihrer sexuellen Bereitschaft, trifft sich bei den Tieren die Gestalt ihrer körperlichen Erscheinung (besonders imponierend z. B. bei den Hirschen), steigert sich die gesamte wachstümliche und funktionelle Produktivität und verzaubert sich offenbar auch ihre Erlebnisswelt; die Vögel z. B. vollführen in dieser Periode ihren Hochgesang (= Höchstaussdruck der individuellen Lebenskraft in den Perioden der sexuellen Bereitschaft) (27). Im Akt seiner leibhaftigen Hingabe vollzieht der Mensch den persönlichsten und intimsten individuellen Selbstaussdruck (= „aktueller“ Ausdruck der Individualität).

Damit bietet sich eine biologische Erscheinungswelt dar, die in der Sexualität höchsten Ausdruck und völlige Neudurchdringung des individuellen Lebens bekundet. Die Lebewesen vermögen im Medium der Sexualität der höchstmöglichen Potenz des Lebens innezuwerden, die sich immer weniger im rein Biologischen erschöpft (28).

(26) Vgl. *Josef Pieper*, Über die Liebe, München 1972, S. 123–155.

(27) Vgl. allgemein zum Problem des „periodischen Ausdrucks“ auch: *A. Portmann*, Die Tiergestalt. Studien zur Bedeutung der tierischen Erscheinung, Freiburg 1965; ebenso *Armin Müller*, Bios und Christentum. Wege zu einer „natürlichen“ Offenbarung. Stuttgart 1958, S. 138–148.

(28) Vgl. *W. Bloch*, a. a. O. (Anm. 7), S. 160.

So wird man Sexualität, d. h. alle Erscheinungen, die in ihrer biologischen Struktur auf Fortpflanzung angelegt sind, als einen Ausdruck der Individualität in ihrem Gegenpol Fortpflanzung, und beim Menschen noch als besonderen Ausdruck der Seele und des Geistes im Leib zu sehen haben.

4. Diskussion

4.1. Differenz und Zusammenspiel der Methoden

Beachtet man die bei dieser Analyse und Interpretation wirksame biologische Blickeinstellung, so tritt hervor, daß sich Biologie nicht in Biophysik und Biochemie erschöpft, sondern als Verhaltensforschung das Gesamtverhalten des Lebewesens und die darin zum Ausdruck kommende individuelle Ganzheitsstruktur einzubeziehen hat. Von da aus wird klar, daß die biologische Bestimmung der Sexualität nicht nur die bio-chemischen Funktionen der Fortpflanzung, sondern auch die bio-psychischen Funktionen des individuellen Ausdrucks umfaßt. Die biologische Bedeutung der Sexualität liegt daher sowohl in der Erhaltung und Ausbreitung der Art als auch im Lebensausdruck und gesteigerten Selbstvollzug des Individuums, und es ergibt sich die Aufgabe, beides als Einheit zu begreifen.

Somit wird die Methode der isolierenden Beschreibung der biochemischen und physiologischen Teilfunktionen selbst wiederum zu einer bloßen Teilmethode bei der Erfassung des lebendigen Ganzen in der Vielheit seiner Funktionen, in denen es sich ausdrückt und darstellt. Diese Methode der rück- und aufschließenden Bedeutungserfassung (29), die sich bis zu einer „biologischen Ausdrucksexegese“ entwickeln kann, eröffnet in der Konsequenz ethische und zeitkritische Perspektiven.

4.2. Die individuellen Bedeutungsdimensionen von Sexualität

So konnte sich ergeben: Die biochemisch vermittelte Fortpflanzung bedeutet für das Individuum eine Selbstüberschreitung auf andere hin, die im Akt der Zeugung als äußerster vitaler Selbstaussdruck, als Selbstentäußerung erfahren wird; höchste Selbststeigerung geschieht gerade in höchster Selbsthingabe. Eine rein ich-bezogene Einstellung, die den Partner lediglich als Objekt oder Mittel der eigenen Lust benützt („Konsumsexualität“), kann daher nicht zu solcher

(29) Zur Bedeutungserfassung und zu den Grenzen der Ausdrucksmethode vgl. auch unten die Diskussion zu Kap. 5, Phänomenologie der Geschlechter (Philipp Lersch).

Selbsterfahrung gelangen und entspricht einem vordergründigen Nützlichkeitsdenken, das sich seines eigentlichen Erfolges beraubt.

Das körperliche und erlebnishaftes Aus-sich-Heraustreten des Individuums (E-jakulation in Ek-stase bzw. auch geistiger Ek-sistenz) geht entweder ins Leere und Anonyme und bedeutet dann Selbstverlust, oder in ein aufnehmendes Du, in dem sich das Individuum bejaht wiederfindet. Die Partner „entgrenzen“ sich aufeinander hin und finden sich in einer ursprünglicheren Mitte des Lebens. Diese kann als der alle Grenzen schlechthin transzendierende göttliche Lebensursprung erfahren werden, aus dem eine neue und tiefere Ursprünglichkeit und Verbundenheit der einander Begegnenden oder ein neues Menschenwesen als Ver-körperung und Frucht ihrer Einheit empfangen wird. Weil jede Hingabe an ein menschliches und insofern begrenztes Du nur eine begrenzte Hingabe und nur begrenztes Aufgenommenwerden sein kann, zielt der ekstatische Akt grenzenloser Sehnsucht und Hingabe durch es hindurch zur Vereinigung mit einem unbegrenzten und unbegrenzt aufnehmenden göttlichen Du (30). Daher sind die zeugungsbiologische, die mitmenschlich-dialogische und die metaphysisch-religiöse Dimension des menschlichen Sexus aus seiner biologisch-anthropologischen Grundstruktur heraus als Einheit angelegt.

4.3. Unbegrenzter Sinn – begrenzende Norm

Freilich dürfte es sich hier um eine Struktur handeln, die sich stets nur unvollkommen erfüllt und ein kritisches Verhältnis zu allen ihren möglichen Erfüllungsformen verlangt. Denn einerseits durchbricht die in der Sexualität wirksame Tendenz des Aus-sich-Herausströmens leicht jedes begrenzende Maß und gerät so in die Gefahr der Maß-losigkeit und Selbstauflösung; sie bedarf also der maß-gebenden und festigenden Form. In dieser Perspektive wären die gesellschaftlichen Formungen der Geschlechterbegegnung (wie Ehe und Familie) und der Religion (Kirche) zu sehen. Andererseits bedeutet die festigende und haltgebende Begrenzung und Formung der Entgrenzungstendenz die Gefahr der Erstarrung und Tötung der ursprünglichen Lebendigkeit; sie bedarf also stets der Überprüfung am „unbegrenzten Sinn“.

Insbesondere die in der Kirche institutionalisierte Religion bedeutet eine zwar in der inhaltlichen Intention gültige, hinsichtlich der begrenzten Form aber nie end-gültige Darstellung und Bejahung des Unendlichen; sie verlangt daher eine ebenso engagierte wie distanzierte Mitwirkung, d. h. die kontinuierliche „Re-form“ aus dem „Geiste“ (31). Es stellt sich z. B. die Frage,

(30) Zum „Offenbarungscharakter“ der Natur vgl. grundsätzlich: A. Müller, Bios und Christentum, a. a. O., S. 106–115, 213–217 und 237–239. Zur weiteren sozialphilosophischen Präzisierung des Faktums der Tendenz zum Unbegrenzten vgl. H. Beck, Der Mensch in der Teilhabe an der Seinsordnung. Entwurf einer ontologisch orientierten Sozialphilosophie, in: Franz Pöggeler (Hrsg.), Innerlichkeit und Erziehung. Gedenkschrift Gustav Siewerth, Freiburg – Basel – Wien 1964, S. 73–90. Zur philosophischen Reflexion der Frage nach der Berechtigung eines sich religiös artikulierenden Unendlichkeitsstrebens vgl. H. Beck, Der Gott der Weisen und Denker. Die philosophische Gottesfrage, Aschaffenburg, 4. Aufl. 1970; und ders., Anthropologischer Zugang zum Glauben. Eine rationale Meditation, Salzburg – München 1979.

(31) Vgl. H. Beck, Materie – Geist – Gemeinschaft. Philosophische Vorüberlegungen zu einer Theologie des Geistes unter der Provokation der Sinn-Frage, in: Lebendiges Zeugnis 1973, Heft 1/2: Antworten zur Sinnfrage; ders., Geist und Technik. Geschichtsphilosophisch-ethische Präliminarien zu einer modernen Geisttheologie, in: Claus Heitmann – Heribert Mühlen (Hrsg.), Erfahrung und Theologie des Hl. Geistes, Hamburg – München 1974, S. 289–302.

ob die sexuelle Emanzipation und Eskalation bei der Jugend sowie ihre Neigung zu Rauschgiften nicht einen Protest gegen eine Erstarrung der Kirchen in Rationalismus und Formalismus mitausdrücken und als Reform-Impuls zu einer das Erleben unmittelbarer ansprechenden Repräsentation und Ins-Bild-Setzung des Göttlichen aufzunehmen sind – nicht zuletzt angesichts der Tatsache, daß bei den ursprünglichen Religionen der sexuelle Akt und die Rauschdroge eine kultische Funktion, eine Disponierung für religiöse Erfahrungen zu leisten hatten (was allerdings mit geistiger Bewältigung noch keineswegs identisch ist) (32).

In der lebensnotwendigen Spannung zwischen „unbegrenztem Inhalt“ und „begrenzender Form“ der Sexualdynamik liegt ein Teil der Tragik der Geschichte begründet; sie bleibt eine nie endgültig erfüllbare Aufgabe.

4.4. Die Ur-Spannung und ihre verschiedenen Ebenen

Der Antagonismus von Fortpflanzung und Individuation bzw. von Art- und Individualbedeutung der Sexualität hat sich damit als Ausdruck einer Spannung von Selbstentgrenzung und Selbstbegrenzung erwiesen – zweier Grundtendenzen des begrenzten Seienden, deren weitere philosophische Analyse nur im Zusammenhang einer allgemeinen Seinserhellung zu leisten ist (33).

Wo die Individualität noch nicht zu persönlichem Selbstbesitz entwickelt ist – wie beim Tier –, bewegen sich entsprechend beide Tendenzen noch auf der vorreflexiven Ebene: als nach unbegrenzter Ausbreitung und Fortpflanzung tendierendes Leben der Art, das doch nur in den begrenzten Individuen besteht und in ihnen zustande („zum Stehen“) kommt und deshalb stets individuelle Begrenzung erstrebt. Was sich beim Menschen in ausdrücklicher existentieller Bewußtheit und Selbsttranszendenz ereignet, hat sein evolutionsgerechtes Vorspiel beim Tier und bei der Pflanze und ist in der dynamisch-energetischen Struktur der organischen Substanz, die sich in ihrem sexuellen Habitus ausdrückt, bereits angelegt.

So mündet die philosophische Reflexion der „Sexualität als biologisch-individuelles Ausdrucksgeschehen“ in einen Vorentwurf der psychologisch-anthropologischen, metaphysischen, soziologischen und existenziell-ethischen Aspekte, der sich im folgenden unter Einbeziehung wichtiger kritischer Positionen realisieren und konkreter differenziert ausgestalten kann.

(32) Vgl. *Georg Scherer*, *Anthropologische Aspekte der Sexwelle*. Essen 1970; *M. Eliade*, *Schamatismus und archaische Ekstasetechnik*, Zürich – Stuttgart 1957; *ders.*, *Das Mysterium der Wiedergeburt. Initiationsriten, ihre kulturelle und religiöse Bedeutung*, Zürich – Stuttgart 1961; *Julius Evola*, *Metaphysik des Sexus*, Stuttgart 1962.

(33) Vgl. z. B. den Versuch: *H. Beck*, *Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas von Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels*, München 1965. Zu weiteren geschichtlichen Perspektiven vgl. *ders.*, *Das Individuationsprinzip bei Duns Scotus und Thomas von Aquin*, in: *Salzb. Jahrb. f. Philos.* 8 (1964) 115–132.

II. Teil

PSYCHOLOGISCH-ANTHROPOLOGISCHER ZUGANG

3. Kapitel

Sexualität als Trieb nach Lust (Sigmund Freud)

1. Die infantile Sexualität

- 1.1. Aufbruch und Unterdrückung (Latenz) der Sexualität in der Kindheit
- 1.2. Die Äußerungen und das Objekt der infantilen Sexualität
- 1.3. Entwicklungsphasen und Quellen der kindlichen Sexualorganisation

2. Die Umwandlungen der Pubertät

- 2.1. Die physiologischen Grundlagen der psychischen Wandlung (Verschiebung des Lustziels und Libidotheorie)
- 2.2. Die psychischen Faktoren der Wandlung (Objektfindung)

3. Die sexuellen Abirrungen (Perversionen)

- 3.1. Abweichungen in bezug auf das Sexualobjekt
- 3.2. Abweichungen in bezug auf das Sexualziel

4. Diskussion

- 4.1. Die psychoanalytische Methode vor der Ganzheit des Menschen
- 4.2. Die Dimensionen des Lustbegriffs
- 4.3. Nur Triebbefriedigung oder Sinnerfüllung?

Mit dem letzten aus der biologischen Betrachtung gewonnenen Zusammenhang über die „Individualbedeutung“ der Sexualität kam bereits ihre „Innenseite“, die Erlebnisdimension in den Blick. Die Auffassung und Deutung der Sexualität als psychisches Phänomen wurde nun entscheidend angebahnt und provoziert durch Sigmund Freud (Psychiater in Wien, 1856–1939). Er entwickelte eine Methode der „Psychoanalyse“, die ihn gegenüber der bürgerlichen Sexmoral seiner Zeit zu einer völligen Umwertung der Sexualität und einem revolutionär neuen Menschenbild führte. Seine als skandalös empfundenen Erkenntnisse hoben die Grenze zwischen Normalem und Perversem, zwischen der Sexualität des Erwachsenen und der „Unschuld“ des Kindes weitgehend auf.

Die Grundlehre Freuds lautet: Sexualität ist von Ursprung her nichts anderes als Trieb nach Lust. Als solcher äußert sie sich bereits allumfassend im kindlichen Entwicklungsstadium des Menschen, in welchem sie sich an verschiedenen Objekten, vor allem dem eigenen Körper, entzündet und befriedigt. Mit der Pubertät unterzieht sich dann der Mensch der Aufgabe, den Lusttrieb in den Dienst der Fortpflanzung zu stellen, ihn so umzufunktionieren und in eine höhere gesellschaftliche Verantwortung hinein zu „integrieren“. Nur insoweit dies gelingt, wird der Trieb nach den bestehenden moralischen Maßstäben der Gesellschaft als „sittlich gut“ bezeichnet; soweit er aber auf ein früheres kindliches Entwicklungsstadium fixiert bleibt, als „pervers“ abgewertet und verurteilt. Indem in der Pubertät der Lusttrieb in den Dienst der Fortpflanzung gezwungen und so an seinem freien Spiel gehindert und unterdrückt wird, muß die entsprechende seelische Energie (= „Libido“) auf geistige Ziele hin umgebogen und so transformiert und verfeinert („sublimiert“) werden; auf diese Weise entstehen die Leistungen und Werte der menschlichen Kultur.

Entsprechend gliedert sich nun die folgende Darstellung in 3 Teile: Zunächst ist die infantile Sexualität zu betrachten, sodann die Umwandlung, die sie in der Pubertät erfährt oder zu erfahren hat, und schließlich muß noch von den „Perversionen“ die Rede sein, die entstehen, wenn diese Umwandlung und Sublimation nicht vollzogen wird (1).

(1) Dabei wird hauptsächlich Bezug genommen auf S. Freud, Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie und verwandte Schriften, Frankfurt am Main 1961. Hinsichtlich der Entstehung und der „revolutionären“ Bedeutung der „Drei Abhandlungen . . .“ für die Psychoanalyse vgl. Steven Marcus, Die „Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie“, in: Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen 31 (1977) 540–560. Hinzuweisen ist aber vor allem auf die 18bändige Gesamtausgabe: S. Freud, Ges. Werke, hrsg. von Anna Freud, Frankfurt am Main 1964–1968, und die von A. Mitscherlich, A. Richards und J. Strachey herausgegebene 10bändige Freud-Studienausgabe, Frankfurt am Main 1969–1975, Ergänzungsband Frankfurt am Main 1975. – Die Literatur über Freud ist heute kaum noch überschaubar. Unter dem Aspekt der von ihm begründeten psychoanalytischen Methode, die das gesamte psychische Geschehen auf den Sexualtrieb (als Hauptkomponente) und alle psychischen Störungen auf Triebverdrängung zurückführen will (im Falle einer „Störung“ wäre die geforderte „geistige Sublimierung“ des Triebes eben nicht hinreichend geleistet!), vgl. etwa: Albert Görres, An den Grenzen der Psychoanalyse, München 1968, und ders., Methode und Erfahrungen der Psychoanalyse, München 1958.

1. Die infantile Sexualität

In der offiziellen und wissenschaftlichen Literatur über die Entwicklung des Kindes finden sich vor Freud im allgemeinen nur gelegentliche Notizen zur sexuellen Entwicklung, meist als Kuriosa oder abschreckende Beispiele früher Verderbtheit hingestellt. Den Grund sieht S. Freud einerseits in den konventionellen Rücksichten der Autoren, andererseits in einem psychischen Phänomen: einer infantilen Amnesie, die den meisten Menschen die ersten Jahre ihrer Kindheit bis zum sechsten oder achten Lebensjahr verhüllt. Die Eindrücke, die in den aufnahme- und reproduktionsfähigsten Jahren gewonnen und später vergessen werden, hinterlassen die tiefsten Spuren im Seelenleben eines Menschen und bestimmen seine ganze spätere Entwicklung. Es handelt sich daher nicht um einen totalen Untergang der Kindheitserlebnisse, sondern um ihre bloße Verdrängung aus dem Bewußtsein – analog der hysterischen Amnesie der Neurotiker, die damit zu erklären ist, daß „das Individuum bereits einen Schatz von Erinnerungsspuren besitzt, die der bewußten Verfügung entzogen sind, und die nun mit assoziativer Bindung das an sich reißen, worauf vom Bewußtsein her die abstoßenden Kräfte der Verdrängung wirken“ (2). Ohne infantile Amnesie gibt es daher keine hysterische Amnesie. – Grundsätzlich ist deshalb Freud der Meinung, daß das Studium der Sexualäußerungen in der Kindheit die wesentlichen Züge des Geschlechtstriebes aufdecken und seine Herkunft und Zusammensetzung aus verschiedenen Quellen zeigen könnte (3).

Die Methode, deren sich Freud zu ihrer Erforschung bediente, ist nach dem Gesagten nicht so sehr die unmittelbare Beobachtung kindlichen Verhaltens, sondern die Analyse des psychischen Verhaltens von Neurotikern, wodurch deren Kindheitserinnerungen aus der Verdrängung ins Vergessen wieder hervorgeholt werden sollen. Dem sich gegen ein solches Vorgehen leicht erhebenden Einwand sucht er wie folgt zu begegnen: „Die Neurotiker sind Menschen wie andere auch, . . . in ihrer Kindheit nicht immer leicht von denjenigen, die später gesund bleiben, zu unterscheiden. . . ., daß ihre Neurosen keinen besonderen, ihnen eigentümlichen und allein zukommenden psychischen Inhalt haben, sondern daß sie, wie C. G. Jung es sagt, an denselben

(2) S. Freud, Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, a. a. O., S. 50.

(3) Bereits 1898 hat Freud derartige methodisch-programmatische Überlegungen angestellt: „Man tut unrecht daran, das Sexualleben der Kinder völlig zu vernachlässigen; sie sind, soviel ich erfahren habe, aller psychischen und vieler somatischen Sexualleistungen fähig. So wenig die äußeren Genitalien und die beiden Keimdrüsen den ganzen Geschlechtsapparat des Menschen darstellen, ebensowenig beginnt sein Geschlechtsleben erst mit der Pubertät, wie es der groben Betrachtung erscheinen mag. Es ist aber richtig, daß die Organisation und Entwicklung der Spezies Mensch eine ausgiebigere sexuelle Betätigung im Kindesalter zu vermeiden strebt; es scheint, daß die sexuellen Triebkräfte beim Menschen aufgespeichert werden sollen, um dann bei ihrer Entfesselung zur Zeit der Pubertät großen kulturellen Zwecken zu dienen (Wilh. Fließ). Aus einem derartigen Zusammenhang läßt sich etwa verstehen, warum sexuelle Erlebnisse des Kindesalters pathogen wirken müssen. Sie entfalten ihre Wirkung aber nur zum geringsten Maße zur Zeit, da sie vorfallen; weit bedeutsamer ist ihre *nachträgliche Wirkung*, die erst in späteren Perioden der Reifung eintreten kann. Diese nachträgliche Wirkung geht, wie nicht anders möglich, von den psychischen Spuren aus, welche die infantilen Sexualerlebnisse zurückgelassen haben. In dem Intervall zwischen dem Erleben dieser Eindrücke und deren Reproduktion (vielmehr dem Erstarken der von ihnen ausgehenden libidinösen Impulse) hat nicht nur der somatische Sexualapparat, sondern auch der psychische Apparat eine bedeutsame Ausgestaltung erfahren, und darum erfolgt auf die Einwirkung jener früheren sexuellen Erlebnisse nun eine abnorme psychische Reaktion, es entstehen psychopathologische Bildungen.“ Freud, Die Sexualität in der Ätiologie der Neurosen; Studienausgabe, Bd. 5, S. 31.

Komplexen erkranken, mit denen auch wir Gesunde kämpfen. . . . Nervöse und Gesunde stehen einander in der Kindheit natürlich noch viel näher als im späteren Leben, so daß ich einen methodischen Fehler nicht darin erblicken kann, die Mitteilungen von Neurotikern über ihre Kindheit zu Analogieschlüssen über das normale Kindheitsleben zu verwerten. Da aber die späteren Neurotiker sehr häufig einen besonders starken Geschlechtstrieb . . . mitbringen, werden sie uns vieles von der infantilen Sexualbetätigung greller und deutlicher erkennen lassen, als unserer ohnedies stumpfen Beobachtungsgabe an anderen Kindern möglich wäre.“ (4)

Die Entwicklungsphasen und Ereignisse der Frühzeit der Sexualität, die der infantilen Amnesie bis auf wenige Reste zum Opfer fallen, können nun nach Freud mit Hilfe der Psychoanalyse wie folgt rekonstruiert werden (5).

1.1. Aufbruch und Unterdrückung (Latenz) der Sexualität in der Kindheit

Schon beim Neugeborenen sind Keime von sexuellen Regungen wirksam, die sich eine Zeitlang weiterentwickeln und dann einer fortschreitenden Unterdrückung unterliegen („Latenzzeit“), welche aber durch erneute Vorstöße der Sexualentwicklung durchbrochen werden kann. Diese sexuellen Äußerungen werden von den Erziehern als „Laster“ verfolgt und verurteilt, wodurch im Kinde „moralische Abwehrkräfte“ entstehen. „Während dieser Periode totaler oder bloß partieller Latenz werden größtenteils durch die Erziehung die seelischen Mächte aufgebaut, die später dem Sexualtrieb als Hemmnisse, als seine Richtung einengende Dämme in den Weg treten (der Ekel, das Schamgefühl, die ästhetischen und moralischen Idealanforderungen).“ (6) Zugleich aber erhalten die sexuellen Regungen immer wieder neuen Anreiz. Ihre Energie wird jedoch ganz oder zum größten Teil von der sexuellen Verwendung, von sexuellen Zielen abgelenkt und auf andere, nicht sexuelle Ziele hingeleitet; das bezeichnet Freud als „Sublimierung“. Dieser Umsetzungsvorgang findet auch noch bei sogenannten sexuell ausgereifen Individuen statt und wird so zu einer mächtigen Komponente bei allen kulturellen Leistungen.

Der Mechanismus der Sublimierung während der infantilen Latenzperiode erklärt sich einerseits daraus, daß sexuelle Regungen in der Kindheit noch nicht der Fortpflanzung dienen können, „andererseits wären sie an sich pervers, d. h. von erogenen Zonen ausgehend und von Trieben getragen, die bei der Entwicklungsrichtung des Individuums nur Unlustempfindungen hervorrufen könnten“ (7). Daher rufen sie seelische Gegenkräfte wach, Reaktionsregungen, die

(4) *Freud*, Drei Abhandlungen . . . , a. a. O., S. 141.

(5) Allgemein gesehen, geht es in Freuds analytischer Methode um eine „Ausfüllung der amnestischen Lücken“, was das gleiche bedeutet wie: „Bewußtmachen des Unbewußten“ oder „Aufhebung der Verdrängungen“ (Vorl. zur Einf. in die Psychoanalyse, III, 27; Studienausgabe, Bd. 1, S. 419). „Die Unterscheidung des Psychischen in Bewußtes und Unbewußtes ist“ dabei „die Grundvoraussetzung der Psychoanalyse und gibt ihr allein die Möglichkeit, die ebenso häufigen als wichtigen pathologischen Vorgänge im Seelenleben zu verstehen, der Wissenschaft einzuordnen“ (Das Ich und das Es, I; Studienausgabe, Bd. 3, S. 283). Zur Einführung in die Probleme der Freudschen Sexualanalytik könnte herangezogen werden: *Bernd Nitzschke*, Die Bedeutung der Sexualität im Werk Sigmund Freuds, in: *Dieter Eicke* (Hrsg.), Die Psychologie des 20. Jahrhunderts. Bd. 2: Freud und die Folgen (I), Zürich 1976, S. 363–402.

(6) *Freud*, Drei Abhandlungen . . . , a. a. O., S. 52.

(7) A. a. O., S. 53.

zur effektiven Unterdrückung die erwähnten Dämme errichten. Von einer derartigen Verwendung der infantilen Sexualität – Aufstauung bis zur späteren Fortpflanzung bzw. Unterdrückung und Sublimierung – weicht die Entwicklung des einzelnen meist an irgendeiner Stelle und oft in erheblichem Maße ab. Zeitweise mißlingt die Sublimierung, und sexuelle Energie bricht unmittelbar durch, oder es erhält sich eine sexuelle Betätigung über die gesamte Latenzperiode, bis in der Pubertät der Trieb in elementarer Kraft hervortritt (8).

1.2. Die Äußerungen und das Objekt der infantilen Sexualität

Als ursprünglichste Formen der Sexualbetätigung erscheinen Lutschen und Wonnesaugen, die vorwiegend beim Säugling auftreten, jedoch bis in die Reifejahre fortgesetzt, ja durch das ganze Leben erhalten bleiben können (z. B. im Zigarettenrauchen!).

Das auffälligste Merkmal infantiler Sexualität besteht darin, daß der Trieb sich nicht auf andere Personen richtet, sondern am eigenen Körper befriedigt, d. h. *autoerotisch* (9) ist. Das lutschende Kind sucht eine bereits erlebte Lust, z. B. das Saugen an der Mutterbrust, in anderer Form zu wiederholen und zu erinnern, wobei es seine eigenen Hautstellen einem fremden Objekt gegenüber bevorzugt (z. B. Lutschen an der eigenen großen Zehe) und so eine zweite, der ersten gegenüber minderwertige erogene Zone schafft. Man darf annehmen, daß besonders jene Kinder zum Lutschen gelangen, bei denen die erogene Bedeutung der Lippenzone konstitutionell verstärkt ist. Bleibt diese erhalten, dann entwickeln solche Kinder als Erwachsene ein Bedürfnis zum Rauchen, Trinken und zu perversen Küssen; wird sie jedoch verdrängt, dann treten später leicht Störungen wie Eßunlust oder gar hysterisches Erbrechen auf.

Das Sexualziel infantiler Sexualität steht immer unter dem Primat einer erogenen Zone – wozu jede beliebige Körperstelle erhoben werden kann. Es besteht in der Befriedigung der gewählten bzw. durch Zufall gefundenen und durch Gewöhnung bevorzugten erogenen Zonen durch geeignete rhythmische Reizung (10).

Ähnlich wie der Lippenzone kommt der *Afterzone* eine ursprüngliche erogene Bedeutung zu. Dabei wird der künftige erogene Primat durch akzidentelle Mitreizung vorbereitet und festgelegt.

(8) Zur stammesgeschichtlichen Bedingtheit dieses Geschehens vgl. auch: *Irenäus Eibl-Eibesfeldt*, Liebe und Haß. Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen, München 1970; *ders.*, Der vorprogrammierte Mensch. Das Ererbte als bestimmender Faktor im menschlichen Verhalten, München 1976; *Anders Munk*, Biologie des menschlichen Verhaltens, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1972.

(9) Vgl. hierzu: *Rudolf Adam*, Autoerotik in der Sicht der Psychoanalyse, in: *D. Eicke* (Hrsg.), Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. 2: Freud und die Folgen (I), Zürich 1976, S. 403–411; *René A. Spitz*, Zum Problem des Autoerotismus, in: *Helmut Kentler* (Hrsg.), Texte zur Sozio-Sexualität, Opladen 1973, S. 37–62. (Zuerst ersch. in: *Psyche* 18 [1964].)

(10) Vgl. *Freud*, Drei Abhandlungen . . . , S. 58.

1.3. Entwicklungsphasen und Quellen der kindlichen Sexualorganisation

Nach einem ersten, meist kurzen Aufflackern in Form von Säuglingsonananie erwacht der Sexualtrieb in der Regel wiederum im vierten Lebensjahr, um entweder in einer erneuten Unterdrückung zu enden oder sich ohne Unterbrechung fortzusetzen. Alle Details dieser zweiten Phase *infantiler Masturbation* (auch äußere Anstöße, wie z. B. Verführung) hinterlassen die tiefsten (unbewußten) Eindrücke im Gedächtnis eines Menschen, bestimmen die Entwicklung seines Charakters oder die Symptomatik einer etwaigen späteren Neurose (z. B. polymorphe Persionen) und müssen, sofern sie einen starken psychischen Zwang ausüben, durch Psychoanalyse bewußt gemacht werden.

Das kindliche Sexualleben zeigt trotz aller Dominanz der eigenen erogenen Zonen auch Komponenten, für die eine andere Person als Sexualobjekt in Betracht kommt; solche fremden Objekte bleiben jedoch immer von untergeordneter Funktion und dienen nur als Medien zum Zweck der eigenen Befriedigung. In diesem Zusammenhang sind auch die zunächst unabhängig von den erogenen Zonen auftretenden Triebe der *Schau- und Zeigelust* zu nennen, die erst später in ausdrückliche Beziehungen zum Genitalleben treten. Mit dem zunehmenden Hindernis des Schamgefühls gibt das Kleinkind sein Vergnügen am Entblößen seines Körpers mit besonderer Hervorhebung der Genitalien auf und befriedigt seinen Schautrieb als spontane Sexualäußerung bei den exkrementellen Bedürfnissen. Nach Verdrängung dieser Tendenz bleibt die sexuelle Neugierde auf fremde Personen bestehen und kann später bei eventueller Neurose als Triebkraft zur Symptombildung fungieren.

In noch größerer Unabhängigkeit von der sonstigen, an erogene Zonen gebundenen Sexualbetätigung entwickelt sich beim Kinde die *Grausamkeitskomponente* des Sexualtriebes, die wahrscheinlich dem Bemächtigungstrieb entstammt. Der Wegfall der Mitleidsschranke, eine intensive frühzeitige Sexualbetätigung von den erogenen Zonen her und eine gleichzeitige Frühreife aller sexuellen Triebe können bewirken, daß diese in der Kindheit erfolgte Verknüpfung der grausamen und der erogenen Triebe sich später als unlösbar erweist.

Der *Wißtrieb* stellt eine weitere Quelle infantiler Sexualität dar. „Um dieselbe Zeit, da das Sexualleben des Kindes seine erste Blüte erreicht, stellen sich bei ihm die Anfänge jener Tätigkeit ein, die dem Wiß- oder Forschertrieb zuzuschreiben ist. Der Wißtrieb kann weder zu den elementaren Triebkomponenten gerechnet, noch ausschließlich der Sexualität untergeordnet sein. Sein Tun entspricht einer sublimierten Weise von Bemächtigung, andererseits arbeitet er mit der Energie der Schaulust. Seine Beziehungen zum Sexualleben sind aber besonders bedeutsame, . . . daß der Wißtrieb der Kinder unvermutet früh und in unerwartet intensiver Weise von den sexuellen Problemen angezogen . . . wird.“ (11) Fragen z. B., woher das Brüderchen kommt,

(11) A. a. O., S. 66. Es scheint in der Tat eine besondere Affinität zwischen Wiß- und Sexualtrieb zu bestehen. Freud kann deshalb von Leonardo da Vinci behaupten, daß er „die Leidenschaft . . . in Wissensdrang verwandelt“ habe. (Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci, 1; Studienausgabe, Bd. 10, S. 101; im gleichen Kontext, ebd. S. 102, ist von der „Rückverwandlung des Forschertriebs in Lebenslust“ die Rede.) Die literarisch häufig behandelten Gestalten des *Dr. Faustus* und des *Don Juan* weisen, ebenso Nietzsches „Duplizität des Apollinischen und des Dionysischen“ (Über die Geburt der Tragödie . . .; ebd. Schlechta, I, S. 21, Hervorhebungen im Original, A. Rieber), auf das nämliche hin: auf zwei extreme Möglichkeiten in der Selbstverwirklichung der einen Menschennatur. Das Problem ist dabei, wie beides „vermittelt“ werden kann, ob beides sich fortwährend im wechselweisen Aufscheinen vernichten muß oder ob es in einem „Dritten“ seine Beständigkeit finden kann. (Zu diesem Problemkreis vgl. Erwin Schadel, Prolegomena zu einer triadischen Metaphysik, in: Salzburger Jahrbuch für Philosophie, 21/22 [1976/1977] 135–161; bes. 146ff.: „Das alternierende Scheinen des Apollinischen und Dionysischen.“)

wieso das Mädchen den Penis „verloren“ hat, gehören nach Freud zu den allerersten Forschungsfragen des Kindes.

Von Anfang an also sind im kindlichen Sexualleben Ansätze zu einer Organisation der sexuellen Triebkomponenten zu erkennen, d. h. zu einer sogenannten „prägenitalen Organisation“ der sexuellen Partialtriebe in der Zeit, bevor die Genitalien den Primat errungen haben.

Bei der *ersten Phase*, der „oralen Phase“ (12), besteht das Sexualziel in der Einverleibung des Objekts.

Bei der *zweiten*, der sadistisch-analen (13), ist eine sexuelle Polarität nachweisbar: Aktivität („Männlichkeit“) drückt sich im Bemächtigungstrieb aus, als Organ mit passivem („weiblichem“) Sexualziel macht sich vor allem die erogene Darmschleimhaut geltend. Für beide Streben sind bereits auch fremde Objekte nachweisbar.

Erst in der *dritten Phase*, der phallischen (bei Mädchen: der „klitoralen“) (14), wird das Sexualleben durch den Anteil der eigentlichen Genitalzonen mitbestimmt. Nur die Zusammenfassung aller Partialtriebe unter dem *Primat* der Genitalien oder gar deren Unterordnung unter den Dienst der Fortpflanzungsfunktion wird in der Kindheit noch nicht erreicht (15).

Damit wird der Ursprung der sexuellen Erregung deutlich. Sie entsteht

- „a) als Nachbildung einer im Anschluß an andere organische Vorgänge erlebten Befriedigung,
- b) durch geeignete periphere Reizung erogener Zonen,
- c) als Ausdruck einiger uns in ihrer Herkunft noch nicht voll verständlichen Triebe wie der Schautrieb und der Trieb der Grausamkeit“ (16).

Mehr oder weniger zufällige äußere mechanische Reize, intensivere innere Affektvorgänge (z. B. nachhaltige Schreckerlebnisse), ja sogar intellektuelle Anspannung und die dabei auftretenden Lust- und Unlustempfindungen können die Entwicklung der kindlichen Sexualität anregen und beeinflussen und sind für die Differenzierung der verschiedenen Sexualkonstitutionen (etwa auch sadistische oder masochistische Triebausformungen) mitverantwortlich. Dabei ist auch auf die für eine Beurteilung von organischen und psychischen Störungen relevante Tatsache hinzuweisen, daß Wirkungsform und Intensität der Sexualität und physiologische Abläufe und Funktionen in einer tiefen wechselseitigen Abhängigkeit stehen.

Durch solche am Detail erarbeitete Analyse von Struktur, Funktionsweisen und Entwicklung der infantilen Sexualität sucht Freud seine Grundthese zu erhärten: Menschliche Sexualität ist von Ursprung her nicht anderes als ein diffuser Trieb nach Lust.

(12) Vgl. *Joseph Sandler* und *Christopher Dare*, Der psychoanalytische Begriff der Oralität, in: *D. Eicke* (Hrsg.), Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. 2: Freud und die Folgen (I), Zürich 1976, S. 582–593.

(13) Vgl. dazu die teilweise als Forschungsbericht gestaltete Studie von *Paul Heimann*, Bemerkungen zur analen Phase, ebd., S. 594–607; ferner: *Ernest Jones*, Über analerotische Charakterzüge. Übers. von *Anna Freud*, in: *Johannes Grunert* (Hrsg.), Körperbild und Selbstverständnis. Psychoanalytische Beiträge zur Leib-Seele-Einheit, München 1977, S. 137–162. (Zuerst ersch. in: *Journ. of abnormal psychol.* 13 [1918/1919].)

(14) „Klitoral“ hier im Freudschen Sinne verwendet: „Wir dürfen daran festhalten, daß in der phallischen Phase des Mädchens die Klitoris die leitende erogene Zone ist“ (Neue Folge der Vorl. zur Einführung in die Psychoanalyse, 33; Studienausgabe Bd. 1, S. 549).

(15) Dazu Freud selbst (nach der Nennung der oben genannten drei Entwicklungsphasen): „Den Namen der *genitalen* Phase haben wir der endgültigen Sexualorganisation vorbehalten, die sich in der Pubertät herstellt, in der erst das weibliche Genitale die Anerkennung findet, die das männliche längst erworben hatte“ (ebd., S. 32; Studienausgabe, Bd. 1, S. 532).

(16) *Freud*, Drei Abhandlungen . . . , S. 72.

2. Die Umwandlungen der Pubertät

Entscheidend ist, von vornherein festzuhalten, daß die Sexualität in der Pubertät nicht erst entsteht oder erwacht, sondern nur umgewandelt wird. Mit dem Eintritt der Pubertät setzen Wandlungen ein, die das infantile Sexualleben in seine endgültige Gestaltung zu überführen haben. Da das neue Sexualziel den beiden Geschlechtern sehr verschiedene Funktionen anweist, geht deren Sexualentwicklung nun (und erst jetzt!) auseinander.

Als grundlegende Veränderungen des Sexuallebens eines Individuums in der Pubertät versteht Freud das Zusammenwirken aller Partialtriebe, die Unterordnung der erogenen Zonen unter den Primat der Genitalzonen und den Prozeß der Objektfindung im Dienste der Fortpflanzung. Die für diese Wandlung maßgeblichen Faktoren sind vor allem a) die funktionelle Reifung der Fortpflanzungsorgane und b) der psychisch formende Einfluß persönlicher Erfahrungen mit bestimmten Menschen (besonders den Eltern), wobei die durch Erziehung und Konvention wirksamen Moralprinzipien der Gesellschaft eine besondere Rolle spielen. Indem die Gesellschaft alles Sexualverhalten als pervers oder amoralisch verurteilt und mit Repressalien verfolgt, das ihr nicht selbst nützt, d. h. nicht im Dienst der Arterhaltung und Fortpflanzung steht, übt sie einen steuernden Druck auf die psychische Sexualentwicklung aus (17).

2.1. Die physiologischen Grundlagen der psychischen Wandlung (Verschiebung des Lustziels und Libidotheorie)

Das Auffälligste an den Pubertätsvorgängen ist in gewissem Sinne das Wesentliche derselben: das manifeste Wachstum der äußeren und inneren Genitalien. Der komplizierte Geschlechtsapparat wird durch Reize erregt und in Gang gebracht, die auf dreierlei Wegen angreifen können: 1. von der Außenwelt her durch Erregung der erogenen Zonen, 2. vom organisch Inneren her, 3. vom Seelenleben aus, das selbst eine Aufbewahrungsstätte äußerer Eindrücke und eine Aufnahmestelle innerer Erregungen darstellt.

Den erogenen Zonen fällt in dieser neuen menschlichen Entwicklungsphase die Aufgabe zu, durch bestimmte Reize eine lustvolle sexuelle Erregung einzuleiten. Mit zunehmender Erregung anderer erogener Zonen verstärkt sich einerseits das Lustempfinden, andererseits steigert sich die Sexualspannung – bis zu dem Moment, in dem das größte Lustempfinden mit der Spannungslösung einsetzt. Dieses wird dann als „Endlust“ oder „Befriedigungslust“ der Sexualität bezeichnet, im Gegensatz zu der im vorangegangenen Prozeß der Lusterzeugung entstehenden „Vorlust“, die auch bereits der infantile Sexualtrieb ergeben kann.

Zur Aufgabe der rechten sexuellen Bewußtseinsbildung in der Pubertät gehört es daher, nun nicht mehr die Vorlust, sondern die Endlust als das eigentliche Sexualziel ins Auge zu fassen. Der Zusammenhang der Vorlust mit dem infantilen Sexualleben wird durch die pathogene Rolle

(17) Zur kritischen Auseinandersetzung mit der tiefenpsychologischen Sicht der Problematik der Wandlungen in der Pubertät unter Einbezug der Pversionen, vgl. auch: *Wilhelm J. Revers*, *Frustrierte Jugend*, Salzburg 1969.

bekräftigt, die ihr zufallen kann, wenn an irgendeiner Stelle der vorbereitenden Sexualvorgänge die Vorlust zu groß, ihr Spannungsanteil zu gering ausfallen sollte, so daß die Triebkraft entfällt, die den Sexualvorgang fortzusetzen und zu Ende zu führen hätte. Diese ungünstige Entwicklung tritt dann ein, wenn die betreffende erogene Zone oder der entsprechende Partialtrieb schon im infantilen Sexualleben in ungewöhnlichem Maße zur Lustgewinnung beigetragen hatte. Das Fehlschlagen der Funktion des Sexualmechanismus durch die „Schuld“ der Vorlust kann jedoch vermieden werden, wenn sich der Primat der Genitalzonen gleichfalls im infantilen Sexualleben entsprechend vorzeichnet.

Die jetzt an Bedeutsamkeit gewinnende geschlechtsspezifische Differenzierung zu einer spezifisch „männlichen“ oder „weiblichen“ Erregbarkeit und Erregung wird physiologisch vorbereitet und ermöglicht durch die sogenannte „Pubertätsdrüse“, d. h. das interstitielle Gewebe der die Geschlechtszellen erzeugenden Keimdrüsenanlage. Sie produziert besondere chemische Stoffe, die, vom Blutstrom aufgenommen, bestimmte Anteile des Zentralnervensystems mit „sexueller Spannung“ aufladen. Die entsprechenden psychischen Äußerungen der Sexualität sollen durch den Begriff der „Libido“ gefaßt werden (18).

Die Libido ist eine quantitativ veränderliche Kraft, die Vorgänge und Umsetzungen auf dem Gebiet der Sexualerregung messen läßt. Den qualitativen Charakter erhält die Libido, wenn sie von der Energie abgesondert wird, die seelischen Prozessen allgemein unterzulegen ist. Aus der Tatsache heraus, daß Sexualerregung nicht von den Geschlechtsteilen allein, sondern von allen Körperorganen geliefert wird, bildet sich die Annahme eines Libidoquantums, dessen psychische Vertretung „Ichlibido“ heißt, und dessen Produktion, Vergrößerung oder Verminderung, Verteilung und Verschiebung die Erklärungsmöglichkeit für die zu beobachtenden psychosexuellen Phänomene bieten soll.

Belegen läßt sich die „Ichlibido“ oder „narzißtische Libido“ aber nur dann, wenn sie eine psychische Verwendung zur Besetzung von Sexualobjekten gefunden hat, d. h., wenn sie zur „Objektlibido“ geworden ist. Sie konzentriert sich dann auf die gewählten Objekte, fixiert sich an ihnen, oder aber verläßt sie wieder, um auf andere überzugehen. Die Ichlibido erscheint so als ein großes Reservoir, aus dem die Objektbesetzungen ausgeschickt und in das sie wieder einbezogen werden (19); die narzißtische Libidobesetzung des Ichs erscheint als der in der Kindheit

(18) Vgl. *Freud*, Drei Abhandlungen . . . , S 86.

(19) Was die „Objektbesetzungen“ angeht, gibt Freud in seiner „Einführung in die Psychoanalyse“ unterschiedliche Auffassungen zu erkennen. Er sagt *einerseits*: „Man lernt verstehen, daß das Ich das Hauptreservoir der Libido ist, von dem libidinöse Besetzungen der Objekte ausgehen und in das dieselben wieder zurückkehren, während der Großteil dieser Libido stetig im Ich verbleibt. Es wird also unausgesetzt Ichlibido in Objektlibido umgewandelt und Objektlibido in Ichlibido“ (Neue Folge der Vorl. zur Einf. in die Psychoanalyse, 32; Studienausgabe, Bd. 1, S. 536). Geschieht es während dieser libidinösen Übergangsbewegung, „daß das Ich sich selbst zum Objekt nimmt, sich benimmt, als ob es in sich selbst verliebt wäre“ (ebd.), so spricht man vom Narzißmus. (Zu dessen Entwicklung und zur Pathologie seines Regulationssystems vgl. *Heinz Henseler*, Die Theorie des Narzißmus, in: *D. Eicke* [Hrsg.], Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. 2: Freud und die Folgen [I], Zürich 1976, S. 459–477; dazu noch: *Raymond Battegay*, Narren aber sieht Freud im Ich „nur ein Stück vom“ (unbewußten) „Es“ (Neue Folge der Vorl. zur Einf. in die Psychoanalyse, 31; Studienausgabe, Bd. 1, S. 513). „In dynamischer Hinsicht ist“ das Ich „schwach, seine Energien hat es vom Es entlehnt“ (ebd., S. 514). „Die Objektbesetzungen gehen“ daher im eigentlichen Sinne „von den Triebansprüchen des Es aus“ (ebd.). Das Ich kann diese zwar lenken; doch ist es nicht imgleichen. Das Pferd gibt die Energie für die Lokomotion her, der Reiter hat das Vorrecht, das Ziel zu bestimmen, die Bewegung des starken Tieres zu leiten. Aber zwischen Ich und Es ereignet sich allzu häufig der nicht ideale Fall, daß der Reiter das Roß dahin führen muß, wohin es selbst gehen will“ (ebd.).

realisierte Urzustand, der durch die späteren Ausdehnungen der Libido nur verdeckt wird, im Grunde aber als derselbe erhalten geblieben ist. Eine für das Leben höchst bedeutsame Eigenschaft ist also die Beweglichkeit der Libido, die alle ihre Objektfixierungen grundlegend ermöglicht und auch wiederum transzendiert.

2.2. Die psychischen Faktoren der Wandlung (Objektfindung)

Wie bereits erwähnt, stellt sich die endgültige Sonderung des männlichen und weiblichen Charakters in der Pubertät her, dessen Struktur schon im Kindesalter andeutungsweise erkennbar ist. Dieser Geschlechtsunterschied ist für das sexuelle Verhalten in der Kindheit noch nicht wesentlich, da die autoerotische Betätigung der erogenen Zonen bei beiden Geschlechtern die gleiche ist.

Die Pubertätsphase kennzeichnet sich für das Mädchen durch eine neuerliche Verdrängungswelle und Verstärkung der Sexualhemmnisse, von der die „Klitorissexualität“ und ein Stück „männlichen“ Sexuallebens betroffen werden. Wenn nach Auffassung der Gesellschaft (und von der Konstruktion der Organe her gesehen) der Sinn der Sexualität eindeutig in der Fortpflanzung liegt, kommt der Klitoris nur eine Vermittlerrolle zu, die darin besteht, die Erregung an das benachbarte Reizteil, an die Scheide, weiterzuleiten (20). Im Gelingen oder Mißlingen dieses Wechsels der leitenden erogenen Zone sowie in dem Verdrängungsschub der Pubertät liegen Hauptbedingungen für die Partnerfindung bzw. geschlechtsspezifische Neurosen (z. B. die „Hysterie“).

„Während durch die Pubertätsvorgänge das Primat der Genitalzonen festgelegt wird und das Vordrängen des erigiert gewordenen Gliedes beim Manne gebieterisch auf das neue Sexualziel hinweist, auf das Eindringen in eine die Genitalzone erregende Körperhöhle, vollzieht sich von psychischer Seite her die Objektfindung, für welche von der frühesten Kindheit an vorgearbeitet ist. Als die anfänglichste Sexualbefriedigung noch mit der Nahrungsaufnahme verbunden war, hatte der Sexualtrieb ein Sexualobjekt außerhalb des eigenen Körpers in der Mutterbrust. Er verlor es nur später, vielleicht gerade zur Zeit, als es dem Kinde möglich wurde, die Gesamtvorstellung der Person, welcher das ihm Befriedigung spendende Organ angehörte, zu bilden. Der Geschlechtstrieb wird dann in der Regel autoerotisch und erst nach Überwindung der Latenzzeit stellt sich das ursprüngliche Verhältnis wieder her. Nicht ohne guten Grund ist das Saugen des Kindes an der Brust der Mutter vorbildlich für jede Liebesbeziehung geworden. Die Objektfindung ist eigentlich eine Wiederfindung. (Die Psychoanalyse lehrt, daß es zwei Wege der Objektfindung gibt, erstens die im Text besprochene, die in Anlehnung an die frühinfantilen Vorbilder vor sich geht, und zweitens die narzißtische, die das eigene Ich sucht und im anderen wiederfindet. Diese letztere hat eine besonders große Bedeutung für die pathologischen Ausgänge, fügt

(20) Hinsichtlich der Unterscheidung von klitoraler und vaginaler Erregung vgl. *Natalie Shaines*, Die weibliche Sexualität und das erotische Erleben, in: *D. Eicke* (Hrsg.), Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. 2: Freud und die Folgen (I), Zürich 1976, S. 412–428. – Über den Kongreß „Freud and female Sexuality“ (London 1975) berichtet *Ellen K. Reinke-Köberer*, Zur heutigen Diskussion der weiblichen Sexualität in der psychoanalytischen Bewegung, in: *Psyche. Zeitschrift f. Psychoanalyse und ihre Anwendungen*, 32 (1978) 695–731.

sich aber nicht in den hier behandelten Zusammenhang.)“ (21) Die erste und wichtigste aller sexuellen Beziehungen eines Kindes, die Beziehung zum Körper der Mutter, wird immer vorbildhaft für jede Liebesbeziehung sein. Bei der Objektwahl gilt es, diese erste Liebesbeziehung wiederherzustellen. Die Objektwahl wird aber zunächst nur in der Vorstellung vollzogen, in der die infantile Neigung – nun durch somatischen Nachdruck verstärkt – wieder auftritt. Diese äußert sich in der bereits durch die Geschlechtsanziehung differenzierten Sexualregung des Sohnes für die Mutter (22), der Tochter für den Vater (23), auch wenn schon neben anderen Sexualhemmnissen die Inzestschranke aufgerichtet ist.

Gleichzeitig mit der Überwindung und Verwerfung dieser inzestiösen Phantasien wird eine der bedeutsamsten psychischen Leistungen der Pubertätszeit vollzogen: die Ablösung von der Autorität der Eltern; allerdings ist auch dieser Entwicklungsgang individuell verschieden. Auch wer eine inzestiöse Fixierung der Libido glücklich vermeiden kann, ist dem Einfluß derselben nicht völlig entzogen. Es ist ein deutlicher Nachklang dieser Entwicklungsphase, wenn durch Anlehnung an die Vorbilder Vater bzw. Mutter bewußt oder unbewußt eine Objektwahl vor sich geht. – Bei solcher Bedeutung der kindlichen Beziehungen zu den Eltern ist es leicht zu verstehen, daß jede Störung dieser Kindheitsbeziehung die schwersten Folgen für das Sexualleben nach der Reife zeigen kann.

Eine bei der Objektwahl sich ergebende Aufgabe liegt darin, das entgegengesetzte Geschlecht nicht zu verfehlen. Die ersten Regungen nach der Pubertät gehen häufig genug – meist aber ohne dauernde Schäden – irre. Die größte Macht, die eine permanente Inversion des Sexuallebens abwehren kann, ist die Anziehungskraft des anderen Geschlechts.

(21) *Freud*, Drei Abhandlungen . . . , S 91.

(22) Es tritt hierbei während der phallischen Phase der sogenannte Ödipuskomplex auf, bei dem der Knabe „seine Mutter begehrt und seinen Vater als Rivalen beseitigen möchte“ (Neue Folge der Vorl. zur Einf. in die Psychoanalyse, 33; Studienausgabe, Bd. 1, S. 559). Sofern es dem Sohn nicht gelingt, „seine libidinösen Wünsche von der Mutter zu lösen . . . und sich mit dem Vater zu versöhnen“ (Vorl. zur Einf. in die Psychoanalyse, 21; Studienausgabe, Bd. 1, S. 331), kann dieser Komplex zum „Kern der Neurosen“ (ebd.), zu lebenslanger Hemmung in der Wahl eines realen fremden Liebesobjektes werden. Vgl. hierzu auch *Alex Holder*, Der Ödipuskomplex, in: *D. Eicke* (Hrsg.), Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. 2: Freud und die Folgen (I), Zürich 1976, S. 608–615; *Helmuth Stolze*, Ödipale Situation – ödipaler Konflikt – Ödipuskomplex, ebd., S. 616–622.

(23) Diese Hinwendung tritt nach dem Aufgeben der klitoralen Masturbation ein. „Der Wunsch, mit dem sich das Mädchen“ dabei „an den Vater wendet, ist wohl ursprünglich der Wunsch nach dem Penis, den ihr die Mutter versagt hat und den sie nun vom Vater erwartet. Die weibliche Situation ist aber erst hergesymbolischer Äquivalenz an die Stelle des Penis tritt . . . Mit der Übertragung des Kind-Penis-Wunsches an den Vater ist das Mädchen in die Situation des Ödipuskomplexes eingetreten. Die Feindseligkeit gegen die Mutter . . . erfährt jetzt eine große Verstärkung; denn sie wird zur Rivalin, die vom Vater all das erhält, was das Mädchen von ihm begehrt“ (Neue Folge der Vorl. zur Einf. in die Psychoanalyse, 33; Studienausgabe, Bd. 1, S. 558f.).

3. Die sexuellen Abirrungen (Perversionen)

Es hat sich ergeben: „Der Psychoanalyse erscheint . . . die Unabhängigkeit der Objektwahl vom Geschlecht des Objektes, die gleich freie Verfügung über männliche und weibliche Objekte, wie sie im Kindesalter, in primitiven Zuständen und frühhistorischen Zeiten zu beobachten ist, als das Ursprüngliche, aus dem sich durch Einschränkung nach der einen oder der anderen Seite der normale wie der Inversions-Typus entwickeln. Im Sinne der Psychoanalyse ist auch das ausschließliche sexuelle Interesse des Mannes für das Weib ein der Aufklärung bedürftiges Problem, und keine Selbstverständlichkeit, der eine im Grunde chemische Anziehung zu unterlegen ist.“ (24) „Angesichts der . . . großen Verbreitung der Perversionsneigungen drängt sich . . . der Gesichtspunkt auf, daß die Anlage zu den Perversionen die ursprüngliche allgemeine Anlage des menschlichen Geschlechtstriebes sei, aus welcher das normale Sexualverhalten infolge organischer Veränderungen und psychischer Hemmungen im Laufe der Reife entwickelt werde. Die ursprüngliche Anlage hofften wir im Kindesalter aufzeigen zu können. . . . In jeder fixierten Abirrung vom normalen Geschlechtsleben (ist) ein Stück Entwicklungshemmung und Infantilismus zu erblicken.“ (25) Ja, über die Erkenntnis bzw. Hypothese, daß die neurotische Erkrankung in der *Beibehaltung* bzw. *Rückkehr* (Regression) des infantilen Zustands der Sexualität wurzelt, stößt Freud überhaupt erst zum Phänomen der kindlichen Sexualität vor! Jeder Schritt auf dem Entwicklungsgang kann zur Fixierungsstelle, jede Fuge dieser verwickelten Zusammensetzung zum Anlaß der Dissoziation des Geschlechtstriebes werden. Alle die Entwicklung störenden inneren und äußeren Momente, wie z. B. die angeborene Verschiedenheit der sexuellen Konstitution, die weitere Verarbeitung im Prozeß der Sublimation und der Frustration, sind dabei individuell verschieden. Freud unterscheidet vor allem zwischen Abweichungen in bezug auf das Sexualobjekt und in bezug auf das Sexualziel.

3.1. Abweichungen in bezug auf das Sexualobjekt

Unter der Voraussetzung, daß in der Sinnrichtung der Pubertät die Orientierung des Geschlechtstriebes zum anderen Geschlecht hin liegt, ist seine Fixierung auf das eigene Geschlecht als Abweichung von der Norm (a-normal) zu bezeichnen. Zur Erklärung der Homosexualität kommt sowohl eine entsprechende Veranlagung in Betracht (wenn auch noch nicht ganz geklärt ist, worin diese über die anatomische Gestaltung hinaus besteht) als auch eine psychische Störung, die den Geschlechtstrieb in seiner Entwicklung betrifft (26).

Wenn rein anatomisch „bei keinem normal gebildeten männlichen oder weiblichen Individu-

(24) Freud, Drei Abhandlungen . . . , a. a. O., Anm. S. 21f.

(25) A. a. O., S. 99.

(26) Vgl. a. a. O., S. 20. Zur Homosexualität allgemein vgl. Lothar Hanisch, Männlich und Weiblich identifizierte Homosexuelle. Eine vergleichende Untersuchung, Hamburg 1974 (Med. Diss.); Joachim S. Hohmann (Hrsg.), Der unterdrückte Sexus. Mit einer Bibliographie nichtbelletristischer Bücher zum Thema Homosexualität bis zum 20. Jahrhundert, Lollar 1977.

um . . . die Spuren vom Apparat des anderen Geschlechts vermißt“ (27) werden, so erscheint die Monosexualität als das Ergebnis der Veränderung einer ursprünglich bisexuellen Veranlagung im Laufe der Entwicklung des einzelnen Menschen. Das aber heißt, daß z. B. das Sexualobjekt des homosexuellen Mannes nicht so sehr der Mann, sondern das „Weib im Manne“ bzw. die jeweils „andere Geschlechtskomponente“ ist – worin nun aber doch (weil die „weibliche Veranlagung“ im Manne immer nur verkümmert da sein kann – und umgekehrt) ein Argument für die Hinordnung des Menschen auf die Zweigeschlechtlichkeit zu liegen scheint. Deshalb dürfte den psychischen Störungen, die den Geschlechtstrieb in seiner Entwicklung betreffen (z. B. Fixierung auf einen Elternteil), erhöhte Bedeutung zukommen.

3.2. Abweichungen in bezug auf das Sexualziel

Unter der Voraussetzung, daß in der Pubertät der Geschlechtstrieb sich so zu entwickeln hätte, daß er als sein Ziel die Vereinigung mit dem andern Geschlecht und die darin erfahrene „Endlust“ erkennt (Fortpflanzungs-Sinn!), bedeutet es eine Perversion, wenn vorläufige Sexualziele, wie Betasten und Beschauen, die auf dem Weg der libidinösen Erregung als Lustquelle durchaus normal sind, als endgültige Sexualziele fixiert werden (28). Pervers ist daran, daß das normale Sexualziel, anstatt vorbereitet zu werden, dadurch verdrängt wird, wie etwa beim Exhibitionismus, in dem das Zeigen der eigenen Genitalien lediglich das Zeigen der Genitalien des anderen provozieren soll (29). Ähnlich ist beim Sadismus die sexuelle Befriedigung ausschließlich an die Unterwerfung und Mißhandlung des Sexualobjektes gebunden. Auch beim Sadismus weist Freud auf die Wurzel des Normalen hin: Sie liegt in der „Neigung zur Überwältigung“ („Aggression“), wonach Sadismus der selbständig gewordenen, durch Verschiebung an die erste Stelle gerückten aggressiven Komponente des Sexualtriebes entspricht (30).

(27) *Freud*, Drei Abhandlungen . . . , S. 19.

(28) Nach Freud „ist es der gemeinsame Charakter aller Perversionen, daß sie das Fortpflanzungsziel aufgegeben haben“ (Vorl. zur Einf. in die Psychoanalyse, 20; Studienausgabe, Bd. 1, S. 312).

(29) Hier sei eigens darauf hingewiesen, daß Exhibitionismus bei Jugendlichen das spezifische Symptom einer Art gehemmter Reife darstellt. Inhalt dieser Zwangshandlung scheint vor allem die Aggression gegen die herrschenden Sex-Tabus zu sein: nämlich der Versuch, die eigene Not mit Ausbruch aus der Situation des sexuell reifenden, jedoch von außen im a-sexuellen „Kindeszustand“ festgehaltenen Menschen durch den Zeige-Akt „gewaltsam“ zu beenden. – Die bei Freud betonte Grundunterscheidung zwischen Schauen und Zeigen, also zwischen Voyeur und Exhibitionisten, entspricht der heutigen Anschauung. Vgl. zu dieser Problematik auch: *Medard Boss*, Sinn und Gehalt der sexuellen Perversionen. Ein daseinsanalytischer Beitrag zur Psychopathologie des Phänomens der Liebe, München 1966, bes. S. 92–102.

(30) Das Gegenstück zum Sadismus stellt der Masochismus dar, bei dem sich der Aggressionstrieb in Selbstquälerei umwandelt: „Wir heißen es Sadismus, wenn die sexuelle Befriedigung an die Bedingung geknüpft ist, daß das Sexualobjekt Schmerzen, Mißhandlungen und Demütigungen erleide, Masochismus, wenn das Bedürfnis besteht, selbst dieses mißhandelte Objekt zu sein“ (Neue Folge der Vorl. zur Einf. in die Psychoanalyse, 32; Studienausgabe, Bd. 1, S. 537. Vgl. dazu auch *Jean-Marc Alby und Francis Pasche*, Der Masochismus in der psychoanalytischen Theorie seit Freud – Wandel und Identität, in: *D. Eicke* [Hrsg.], Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. 2: Freud und die Folgen [I], Zürich 1976, S. 479–492). – Sadismus und Masochismus stellen für Freud „recht rätselhafte Phänomene“ dar (Neue Folge der Vorl. zur Einf. in die Psychoanalyse, 32; Studienausgabe, Bd. 1, S. 537). Der sich darin äußernde Destruktionstrieb beschäftigte ihn bis in seine Spätzeit hinein, in der er die bis heute umstrittene Todestriebtheorie entwickelte. (Vgl. dazu *Peter Ziese*, Die Triebtheorie der Psychoanalyse, in: *D. Eicke* [Hrsg.], Die Psychologie des

Die Energie des Sexualtriebes erscheint so als die einzig konstante und die hauptsächlichste Energiequelle der Neurose, und als deren wichtigstes Symptom eine „anormale“ Sexualbetätigung. Drei Möglichkeiten ergeben sich für das Schicksal der angeborenen „Quellen oder Wurzeln des Sexualtriebes“: Entweder sie entwickeln sich zu den alleinigen Trägern der Sexualtätigkeit (Perverse), oder sie erfahren eine ungenügende Unterdrückung (Verdrängung), oder – im günstigsten Fall – sie lassen durch wirksame Einschränkung und sonstige Verarbeitung das sogenannte normale Sexualleben entstehen, wobei ein wesentlicher Anteil der Triebenergie (Libido) sublimiert und in geistige Kulturleistung umgesetzt wird (31). Etwa bei hysterisch disponierten Menschen stellt sich zwischen dem Drängen des Triebes und dem Widerstreben der Sexualablehnung der Ausweg der Krankheit (Verdrängung) her, „der den Konflikt nicht löst, sondern ihm durch die Verwandlung der libidinösen Strebungen in Symptome zu entgehen sucht“ (32).

Zusammenfassend: „Die Bedeutung der ursprünglichen Annahme mußten wir in den Vordergrund stellen, zwischen ihnen und den Einflüssen des Lebens aber ein Verhältnis von Kooperation und nicht von Gegensätzlichkeit annehmen. Andererseits erschien uns, da die ursprüngliche Anlage eine komplexe sein mußte, der Geschlechtstrieb selbst als etwas aus vielen Faktoren Zusammengesetztes, das in den Perversionen gleichsam in seine Komponenten zerfällt. Somit erwiesen sich die Perversionen einerseits als Hemmungen, andererseits als Dissoziationen der normalen Entwicklung. Beide Auffassungen vereinigten sich in der Annahme, daß der Geschlechtstrieb des Erwachsenen durch die Zusammenfassung vielfacher Regungen des Kinderlebens zu einer Einheit, einer Strebung mit einem einzigen Ziel entstehe.

Wir fügten noch die Aufklärung für das Überwiegen der perversen Neigungen bei den Psychoneurotikern bei, indem wir dieses als kollaterale Füllung von Nebenbahnen bei Verlegung des Hauptstrombettes durch die ‚Verdrängung‘ erkannten.“ (33)

20. Jahrhunderts, Bd. 2: Freud und die Folgen [II], Zürich 1976, S. 343–362, bes. S. 345; ansonsten N. Schneemann, Der Todestrieb – Aporie einer monistischen Anthropologie – Ausdruck des Scheiterns menschlicher Selbstverwirklichung, in: Zeitschr. f. Psychother. und med. Psychol. 23 [1973] 224–233.) Freud selbst mußte noch feststellen, daß man sogar in Analytikerkreisen gewisse Reserven gegen die Annahme des Todes- bzw. Destruktionstriebes hatte (vgl. Das Unbehagen in der Kultur, 6; Studienausgabe, Bd. 9, S. 247). Er versuchte sich mit dem Hinweis auf bereits Anerkanntes zu rechtfertigen: „Im längst als Partialtrieb der Sexualität bekannten Sadismus hätte man eine . . . besonders starke Legierung des Liebestrebens mit dem Destruktionstrieb vor sich, wie in seinem Widerpart, im Masochismus, eine Verbindung der nach innen gerichteten Destruktion mit der Sexualität, durch welche die sonst unwahrnehmbare Strebung eben auffällig und fühlbar wird“ (ebd.). Freud verbindet Eros und Todestrieb, um „aus dem Zusammen- und Gegeneinanderwirken dieser beiden . . . die Phänomene des Lebens erklären“ zu können (ebd., S. 246). Er gelangt somit zur Grundkategorie der „Polarität von Liebe und Haß“ (Das Ich und das Es, 4; Studienausgabe, Bd. 3, S. 309) – einer Betrachtungsweise, die bereits in Platons „Symposion“, in der Rede des Eryximachos, unter Bezug auf vorsokratische Gedankengänge vorgegeben wird (s. u. 6. Kap.). – Zum Verhältnis „Freud–Platon“ allgemein vgl. Douglas N. Morgan, Love, Plato, the Bible and Freud, Englewood Cliffs (N. J.) 1964; P. Livet, Entre Platon et Freud: le travail du désir, in: Les études philosoph. nr 1 (1976) 13–28; Ernst-Konrad Specht, Die psychoanalytische Theorie der Verliebtheit – und Platon, in: Psyche. Zeitschr. f. Psychoanalyse und ihre Anwendungen 31 (1977) 101–141.

(31) Freud, Drei Abhandlungen . . . , S. 46.

(32) A. a. O., S. 41.

(33) Vgl. a. a. O., S. 99.

4. Diskussion

Es ist zunächst zu sehen, daß bei Freud Komponenten des seelischen Gefüges herausgearbeitet sind, die zum Verständnis entwicklungspsychologischer und zur Deutung neurotischer Erscheinungen Wesentliches beitragen (34). Kritisch kann man jedoch einwenden, daß aufs Ganze gesehen das Bild des Menschen und der menschlichen Sexualität erheblich verkürzt und verzerrt wird.

4.1. Die psychoanalytische Methode vor der Ganzheit des Menschen

Dies scheint zunächst schon am methodischen Ansatz zu liegen, der den Menschen – in zu einseitiger Orientierung an der naturwissenschaftlich-technischen Betrachtungsweise (35) – in Teilfunktionen auflöst und ihn aus diesen dann nachträglich wieder zusammensetzen will. So wird ein angeblich ursprünglich rein ichbezogener körperlicher Lusttrieb für sich isoliert, wie ein selbständiges Wesen in seinen Entwicklungen und Wandlungen verfolgt und mit anderen, „heterogenen“ und ebenso autarken „Partialtendenzen“ wie dem Macht- und Wißtrieb, besonders aber später der Fortpflanzungsfunktion, zu einem (mehr oder weniger harmonischen) Konzert pluralistischer Motive komponiert. Nicht gesehen wird dabei ein etwa diesen Teilkräften vorgeordnetes und sich in ihnen ausgliederndes und ausdrückendes Ganzes. Ist die menschliche Liebe wirklich nur ein nachträgliches Kompilat von ursprünglich selbständigen Tenden-

(34) Freuds Beitrag zur Erforschung der frühkindlichen Sexualität dürfte kaum überschätzt werden können (vgl. oben, Fußnote 3). Seine Neurotikertherapie weist eine in sich klare Zielsetzung auf; es geht ihr darum, „die Libido aus ihren derzeitigen, dem Ich entzogenen Bindungen zu lösen und sie wieder dem Ich dienstbar zu machen“ (Vorl. zur Einf. in die Psychoanalyse, 28; Studienausgabe, Bd. 1, S. 436). Es soll verhindert werden, daß sich die Libido „durch die Flucht ins Unbewußte“ (ebd., S. 437) der Verfügungsmacht des Ichs entziehe. Ein hohes ärztliches Ethos und eine nüchtern-kritische Einstellung zur Sexualität kommen in Freuds methodischer Selbstcharakteristik zum Ausdruck: „Wir sind zwar keine Reformer, sondern bloße Beobachter, aber wir können nicht umhin, mit kritischen Augen zu beobachten, und haben es unmöglich gefunden, für die konventionelle Sexualmoral Partei zu nehmen, die Art, wie die Gesellschaft die Probleme des Sexuallebens praktisch zu ordnen versucht, hoch einzuschätzen. Wir können es der Gesellschaft glatt vorrechnen, daß das, was sie ihre Sittlichkeit heißt, mehr Opfer kostet, als es wert ist, und daß ihr Verfahren weder auf Wahrhaftigkeit beruht noch von Klugheit zeugt. Wir ersparen es unseren Patienten nicht, diese Kritik mitanzuhören, wir gewöhnen sie an vorurteilsfreie Erwägung der sexuellen Angelegenheiten wie aller anderen, und wenn sie, nach Vollendung ihrer Kur selbständig geworden, sich aus eigenem Ermessen zu irgendeiner mittleren Position zwischen dem vollen Ausleben und der unbedingten Askese entschließen, fühlen wir unser Gewissen durch keinen dieser Ausgänge belastet. Wir sagen uns, wer die Erziehung zur Wahrheit gegen sich selbst mit Erfolg durchgemacht hat, der ist gegen die Gefahr der Unsittlichkeit dauernd geschützt, mag sein Maßstab der Sittlichkeit auch von dem in der Gesellschaft gebräuchlichen irgendwie abweichen“ (ebd., 27; Studienausgabe, Bd. 1, S. 418).

(35) Bezeichnend hierfür, wenn Freud vom „Geschlechtsapparat“ (Studienausgabe, Bd. 5, S. 31), vom zu analysierenden „seelischen Apparat“ (Studienausgabe, Bd. 9, S. 189), von der „Zerlegung“ der psychischen Persönlichkeit (Studienausgabe, Bd. 1, S. 496ff.) u. ä. spricht. Unter diesem Blickwinkel, bei dem die Subjekt-Objekt-Relation als solche unbeachtet bleibt, kann nicht wahrgenommen werden, daß das Ganze mehr als die Summe seiner Teile ist.

zen, oder aber stehen die Funktionen der Fortpflanzung wie des körperlichen Lustgewinns letztlich im Dienste einer gesamt menschlichen, auch von geistigen Wertdimensionen bestimmten Entfaltung und Erfüllung? Die Bezeichnung etwa des Partners als bloßes „Sexualobjekt“ sieht nicht, daß eine menschliche Erfüllung unmöglich ist, solange man ichverhaftet den Mitmenschen als bloßes Lustobjekt betrachtet und wie ein Mittel zum Zweck funktionalisiert und utilitarisiert (36); sie schließt vielmehr wesentlich ein, daß man ihn als Du respektiert und akzeptiert, indem man sich um seiner selbst willen an ihn hingibt und ihn in seine eigene Mitverantwortung übernimmt (37).

Diese übergreifende dialogische Bedeutung aller körperlichen und binnenpsychologischen Vorgänge, die bei Freud noch nicht erkannt ist, wäre nicht zuletzt auch in pädagogischer Fragestellung relevant. Und es ist weiter zu fragen, ob nicht die von Freud beschriebenen seelischen

(36) Die funktional-utilitaristische Denkeinstellung verhindert es, im Liebesakt eine personale Tiefenbeziehung zu erkennen. Der Sexualpartner wird zu einem mehr oder weniger beliebigen „Objekt“ der vagabundierenden Libido. Er ist – wie ein äußerliches Ding oder ein technisches Produkt – austausch- und auswechselbar; es liegt „Ersatz“ für ihn bereit. Die Trauer um den verlorenen Partner muß zu einem psychologisch „unverständlichen“ Phänomen werden: „Wir stellen uns vor, daß wir ein gewisses Maß von Liebesfähigkeit, genannt Libido, besitzen, welches sich in den Anfängen der Entwicklung dem eigenen Ich zugewendet hatte. Später, aber eigentlich von sehr frühe an, wendet es sich vom Ich ab und den Objekten zu, die wir solcherart gewissermaßen in unser Ich hineinnehmen. Werden die Objekte zerstört oder gehen sie uns verloren, so wird unsere Liebesfähigkeit (Libido) wieder frei. Sie kann sich andere Objekte zum Ersatz (!) nehmen oder zeitweise zum Ich zurückkehren. Warum aber diese Ablösung der Libido von ihren Objekten ein so schmerzhafter Vorgang sein sollte, das verstehen wir nicht (!) und können es derzeit aus keiner Annahme ableiten. Wir sehen nur, daß sich die Libido an ihre Objekte klammert und die verlorenen auch dann nicht aufgeben will, wenn der Ersatz bereit liegt“ (S. Freud, *Vergänglichkeit*; Studienausgabe, Bd. 10, S. 226f.). Die Unfähigkeit der Libido, eine die „Vergänglichkeit“ übersteigende, im Seinsakt selbst gründende Beziehung zu ihrem Gegenüber einzugehen, läßt sie der Verzweiflung an der eigenen Bodenlosigkeit anheimfallen, führt sie in ein aggressives Verhältnis zu sich selbst. Nicht ohne Grund kann daher (im Anschluß an Paul Tillich) die Feststellung gemacht werden, daß Freuds umstrittene Todestrieb-Theorie (s. oben, Fußnote 30) als „Reaktion auf die Sinnlosigkeit der nie endenden und nie befriedigten Libido“ zu betrachten sei (Joachim Scharfenberg, *Sigmund Freud und seine Religionskritik*, Göttingen 1968, S. 33).

(37) Hier ist auf den amerikanischen klinischen Psychologen *Abraham Maslow* hinzuweisen. In seinem originellen Versuch zu einer systematischen Ordnung humaner Motivationen stellt er das Bedürfnis nach enger Liebesbeziehung („need of closed loving“) als eines der vier menschlichen Grundbedürfnisse (basic needs) heraus. Das Bedürfnis nach enger Liebesbeziehung steht hier in engstem Zusammenhang mit dem Bedürfnis nach Sicherheit, Zugehörigkeit und nach Prestige. Vgl.: *A. Maslow*, *Motivation and Personality*, New York 1954, dt.: *Motivation und Persönlichkeit*, Reinbek 1981. In einem ähnlichen Sinn wären auszuwerten: *Max Scheler*, *Wesen und Formen der Sympathie*, Bonn 1926, und *ders.*: *Ordo amoris*, Schriften aus dem Nachlaß I, Bern – München 1957, sowie: *Erik H. Erikson*, *Childhood and Society*, New York 1950; dt.: *Kindheit und Gesellschaft*, Stuttgart 1957, und *ders.*: *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt am Main 1966, insbes. S. 62ff. – Ein gewisser Überdruß an der bloß funktionalen Analyse des Sexualgeschehens (evtl. auch ein gewisses Empfinden des Ungenügenden dieser Methode) mögen dazu beigetragen haben, daß in Publikationen der letzten Jahre verstärkt das partnerschaftliche Verhältnis von Mann und Frau zum Ausdruck kam. Vgl. etwa *Elisabeth Ardel* und *Eva-Maria Stix*, *Partnerschaftliches Verhalten. Training zur Verbesserung der Partnerbeziehungen*. In 2 Bdn., Salzburg 1976; *George R. Bach*, *Ronald M. Deutsch*, *Pairing. Partnerschaft in der intimsten und zugleich offensten Beziehung zweier Menschen*. 4. Aufl., Düsseldorf – Köln 1976; *Charlotte H. Clinebell*, *Befreite Partnerschaft. Über die Emanzipation von Frau und Mann*, München 1975; *Anneliese Heigl-Evers* und *Franz Heigl*, *Geben und Nehmen in der Ehe. Eine tiefenpsychologische Studie*, München 1975; *Mark Karpel*, *Individuation. Von der Verschmelzung zum Dialog in der Partnerbeziehung*, in: *Familiendynamik. Interdisziplinäre Zeitschr. f. Praxis und Forschung*, 2 (1977) 50–69; *Carl Ransom Roger*, *Partnerschule. Zusammenleben will gelernt sein – das offene Gespräch mit Paaren und Ehepaaren*, München 1975, und – last not least – *Friedrich E. Frhr. von Gagern*, *Eheliche Partnerschaft. Die Ehe als Lebens- und Geschlechtsgemeinschaft*, 13; neu bearb. Aufl., München 1976.

Entwicklungsstörungen gerade dadurch entstehen, daß diese eigentlich menschliche Ebene der Sexualität unterdrückt oder nicht entfaltet wurde (38).

Der Versuch, durch die psychoanalytische Methode das Bild der infantilen Sexualität zu rekonstruieren, erscheint aus demselben Grund unzulänglich. Die Erinnerung eines Neurotikers ist zudem leicht von der Neurose mitbeeinflusst oder gar selbst neurotisch, d. h. spiegelt die Kindheitsereignisse nur verzerrt und nachträglich gefärbt und gedeutet wider.

4.2. Die Dimensionen des Lustbegriffs

Insbesondere aber erscheint der zentrale Begriff der „Lust“ bei Freud verengt und auf nur körperliche Funktionen sowie bloßen Eigengenuß herabgedrückt. Gibt es denn nicht auch die Lust beim Sport, beim Streitgespräch, beim Lachen und Schenken – ja so etwas wie „Lebenslust“ und „Daseinslust“? Gerade das Kind in seiner Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit dürfte dem unvoreingenommenen Beobachter derartige Aspekte, die wesentlich Geistiges zum Ausdruck bringen, präsentieren. Nicht alles Handeln ist eine Funktion körperlicher Unlust oder Lustbefriedigung, und nicht alle körperliche Lust ist eine Form, Durchgangsstufe oder Abwandlung der Sexuellust, sondern umgekehrt: Die Sexuellust erscheint als eine Form, unter Umständen auch als die intensivste Zentrierung und höchste Steigerung der körperlichen Lust, die wiederum als Weise und Teilaspekt der ganzheitlich-übergreifenden und vielleicht in letzte geistige Tiefen reichenden Lebens- und Daseinslust des Menschen vollzogen werden will (39). In solcher Integration und Weite gesehen, könnte man allerdings mit Freud die Sexualität als „Trieb nach Lust“ deuten, der den Sinn und die Erfüllung, aber auch die Not und das Leid menschlicher Existenz entscheidend betrifft.

Und menschliche Kultur entsteht dann nicht als Umfunktionierung (oder gar Selbstentfremdung) eines ursprünglich rein körperlichen Lusttriebes ins Geistige, sondern als freie Antwort auf den Anspruch geistiger Werte, die auch den körperlichen Bedürfnissen ihren Sinn und rechten Ort im Ganzen menschlicher Existenz eröffnen.

(38) Um eine ontologische Fundierung der menschlichen Sexualität bemüht sich neuerdings *Hans-Eduard Hengstenberg*, *Seinsüberschreitung und Kreativität*, Salzburg 1979 (Salzburger Studien zur Philosophie, Bd. 12. Darin bes. S. 234–237: „Setzen und Anthropologie der Geschlechter“). Nach Hengstenberg darf der Sexualakt „nicht isoliert“ betrachtet werden (ebd., S. 236). Er soll vielmehr „vollmenschlich“ realisiert werden, als „ein ganzheitliches, geist-leibliches Sinngebilde“ (ebd.), in dem „der strukturelle Unterschied von Setzung“ (durch den Mann) „und“ (aktiver) „Akzeptation“ (durch die Frau) (ebd., S. 235) im Sinne eines „Ergänzungsverhältnisses“ (ebd., S. 236) gewahrt bleibt und auf das „ganze übrige Zusammenleben der Partner“ ausstrahlt (ebd., S. 235).

(39) Freud dagegen geht davon aus, „daß die höchste Lust der sexuellen Vereinigung . . . nur eine an die Tätigkeit der Genitalien gebundene Organlust ist“ (Vorl. zur Einf. in die Psychoanalyse, 21; Studienausgabe, Bd. 1, S. 319). Er geht zwar „für einen Moment“ über diese verengte Betrachtungsweise hinaus, indem er sagt: „Von Liebe sprechen wir . . . , wenn wir die seelische Seite der Sexualstrebungen in den Vordergrund rücken und die zugrundeliegenden körperlichen oder ‚sinnlichen‘ Triebforderungen zurückdrängen oder für einen Moment vergessen wollen“ (ebd., S. 324). Doch zeigt die Rede vom „zurückdrängen“ und „vergessen“, daß an eine Integration der „Organlust“ in die umfassendere „Liebe“ nicht gedacht wird.

4.3. Nur Triebbefriedigung oder Sinnerfüllung?

Wenn aber der Sinn des Lebens nicht die primäre Befriedigung eines einzelnen Triebes, sondern der Sinn aller Teilfunktionen die Mitwirkung an der Verwirklichung der Ganzheit des Menschen ist, die sich wesentlich in der Selbstüberschreitung zum Du hin ereignet, so kann unter Umständen, in denen es die Rücksicht auf den andern verlangt, auf partielle und periphere Befriedigung in Freiheit und ohne frustrierende Verdrängung oder verfremdende Sublimierung verzichtet werden. Solche Rücknahme des Teils ins Ganze in der Antwort auf den als Gabe und Aufgabe erlebten umgreifenderen Wert bedeutet dann – und nur dann! – eine angemessenere, tiefere und beglückendere Erfüllung und Verwirklichung von Sinn.

Teiltriebe haben eine nur relative Selbständigkeit gegenüber dem Ganzen; daher sind sie nicht hinreichend durch eine naturwissenschaftliche Kausalfaktorenanalyse, sondern durch die ganzheitlich-philosophische Methode der Ausdrucksdeutung einzuholen. Diese zeigt, daß die Einheit und Ganzheit des menschlichen Seins, die mehr und früher ist als die Summe der Teile, sich zunächst in eine Vielheit von Teilfaktoren ausgliedert und diese in „trial and error“ wie im Vor-Spiel einübt – wobei sich „Erfolg“ oder „Irrtum“ stets am Ganzen mißt.

Eine Dominierung oder gar Verabsolutierung von Teilfunktionen gegenüber dem Ganzen bedeutet Ver-kehrung (Per-version) sowohl der Teile als auch des Ganzen. Von einer „Anlage zur Perversion“ läßt sich daher nur in einem abgeleiteten (und empirischen), nicht aber in einem ursprünglichen (und philosophischen) Begriff sprechen, wohl aber von einer dekadenten Verfassung einer in ihrem ursprünglichen menschlichen Sinn positiven Anlage.

Die Triebmechanik einer bloßen Elementenpsychologie sieht nicht die schöpferische Dimension der Zeugungs- und Daseinslust, die das menschliche Sein bis in letzte seelische und geistige Tiefen durchstimmen kann und ohne die jede partielle Funktionslust ohne Grund und Sinn in der Luft schwebte (40).

(40) Dieser Kritik entspricht auch der anthropologische Trend in der Problementwicklung der Psychotherapie, der immer mehr davon abgeht, die Methoden der erschließenden Analyse und therapeutischen Synthese des Menschen gleichzusetzen mit der wissenschaftlichen Beobachtung und technischen „Behandlung“ der übrigen Natur, da die Bedingungen der tiefenpsychologischen Heilung hinzuweisen scheinen auf die Erfahrung *Pascals*, daß der Mensch „den Menschen um ein Unendliches übersteigt“ (Pensees, ed. Brunschvicg, S. 434). – Vgl. in diesem Zusammenhang *Victor E. v. Gebsattel*, Prolegomena zu einer medizinischen Anthropologie, Berlin – Wien – Heidelberg – New York 1956, und *Imago Hominis*, Salzburg – Schweinfurt 1964; ähnlich *Viktor v. Weizsäcker*, Pathosophie, Göttingen 1956; und *Joachim Bodamer*, Sexualität und Liebe. Seele und Seelenkrankheit des Menschen von heute, Hamburg 1970. Ferner die grundlegende Auseinandersetzung: *Paul Ricoeur*, Die Interpretation. Ein Versuch über Freud, Frankfurt a. M. 1969, und ders., Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I, Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II, München 1971. Hier wird z. B. als der hinreichende Grund für das von Freud beschriebene Schuld-Gefühl die gefühlte *Schuld selbst* als objektivierbare Seinsbeeinträchtigung des Menschen aufgewiesen (vgl. II, S 97ff, 117–173); daher reicht zur Aufarbeitung störender Schuldgefühle eine psychotechnische Manipulation der Gefühle nicht aus, sondern nur eine im personalen Einsatz vollzogene Bereinigung der Schuld selbst, worin sich ein Bezug zur Dimension unbedingter geistiger Werte manifestiert. – Vgl. *Heinrich Beck*, Deutung des Bösen, in: *J. de Vries, W. Brugger* (Hrsg.), Der Mensch vor dem Anspruch der Wahrheit und der Freiheit, Frankfurt a. M. 1973; ders., Verantwortung, in: Wörterbuch der Pädagogik (hrsg. v. Willmann-Inst.), 3 Bde., Freiburg – Basel – Wien 1977.

4. Kapitel

Sexualität und Archetypus (Carl Gustav Jung)

1. Die Entwicklung der Sexualität
 - 1.1. Die Struktur der Psyche: das persönliche und das kollektive Unbewußte
 - 1.2. Der Archetypus
 - 1.3. Animus – Anima
 - 1.4. Der Individuationsprozeß
2. Die Libidotheorie
 - 2.1. Trieb und Einstellungstypus
 - 2.2. Dynamik der Libido und Selbststeuerung
 - 2.3. Fortpflanzung – Trieb – Moral
 - 2.4. Die Symbolik der Sexualität
3. Diskussion
 - 3.1. Psychische Ganzheit und polare Ergänzung
 - 3.2. Philosophische Problematik im Begriff des „kollektiven Unbewußten“
 - 3.3. Der Archetyp – Determination oder nur Disposition?
 - 3.4. Archetyp – Gesellschaft – Selbstbestimmung

Im Gegensatz zu S. Freud, der seine Theorie nach dem ursprünglich mechanistischen Erkenntnismodell der Naturwissenschaften konstruiert, versucht C. G. Jung (Psychotherapeut in Zürich, 1875–1961), das menschliche Verhalten aus der Wirksamkeit ganzheitlicher seelischer Sinnmächte heraus zu deuten, sogenannter „Urbilder“ oder „Archetypen“, die wie „angeborene Ideen“ oder ererbte seelische Verhaltensmuster aus der Tiefe des Unbewußten her das gesamte menschliche Verhalten steuern; hierbei bezieht er philosophische, ja sogar religiös-mystische Aspekte mit ein. Daher entwickelt er seine Anschauungen zunächst in der Auseinandersetzung mit Freud. Auch er ist von einem letztlich ärztlich-praktischen Interesse geleitet; durch die Erforschung der Neurose will er nicht nur Anleitung zur Therapie geben, sondern vor allem auch Hilfe zur Vermeidung von Psychosen (1).

1. Die Entwicklung der Sexualität

1.1. Die Struktur der Psyche: das persönliche und das kollektive Unbewußte

Seine Auffassung von der Sexualität als entscheidend psychisch bestimmtem Verhalten ist nur zu verstehen auf dem Hintergrund seiner Lehre von der Struktur der Seele, die er – zunächst ähnlich wie Freud – in eine „Schicht“ bewußter und verschiedene „Schichten“ unbewußter Vorgänge gegliedert denkt. Im Unterschied zu Freud sieht er im Unbewußten jedoch nicht vorwiegend persönliche, sondern vor allem auch „kollektive“ Inhalte in besonders spezifischer und führender Funktion und Bedeutung.

Die oberste Schicht des Unbewußten bildet das *persönliche* Unbewußte. Seine Inhalte sind infantile Erinnerungen, die teils verloren gingen, teils verdrängt wurden. Das persönliche Unbewußte ist je nach Erfahrungsbereich individuell verschieden und stets subjektiv.

Das *kollektive* Unbewußte als darunterliegende Schicht hat unpersönliche Züge, es ist „die gewaltige geistige Erbmasse der Menschheitsentwicklung, wiedergeboren in jeder individuellen . . . Struktur“ (2). Während das persönliche Unbewußte verdrängte Inhalte aus der Lebensgeschichte des Individuums enthält, finden sich im kollektiven Unbewußten nur die genuinen,

(1) Hinzuweisen ist in erster Linie auf die „Gesammelten Werke“, Olten – Freiburg 1966ff. – Allgemein informierende Literatur über Jungs Theorie des Unbewußten: *Erich Neumann*, Ursprungsgeschichte des Bewußtseins, Zürich 1949; *Jolande Jacobi*, Die Psychologie C. G. Jungs. Eine Einführung in das Gesamtwerk, Olten – Freiburg, 6. Aufl. 1972; *dies.*, Komplex, Archetypus, Symbol in der Psychologie C. G. Jungs, Zürich – Stuttgart 1957; *Josef Goldbrunner*, Individuation. Die Tiefenpsychologie von C. G. Jung, Freiburg, 2. Aufl. 1957; *Friedrich Seifert* und *Rotraut Seifert-Helwig*, Bilder und Urbilder. Erscheinungsformen des Archetypus, München – Basel 1965; *Emma Jung*, Animus und Anima, Zürich – Stuttgart 1967; *Aniela Jaffé*, Der Mythos vom Sinn im Werk von C. G. Jung, Olten – Freiburg 1978; *Marie-Louise von Franz*, Spiegelungen der Seele. Projektionen und innere Sammlung, Stuttgart – Berlin 1978; *Heinrich H. Balmer*, Die Archetypenlehre von C. G. Jung. Eine Kritik, Berlin – Heidelberg – New York 1972.

(2) *Jung*, Seelenprobleme der Gegenwart. Psychol. Abhandlung. Bd. III, Zürich 1946, S. 154; Ges. Werke, Bd. 8, S. 183. Vgl. auch: *Jung*, Aion. Beiträge zur Symbolik des Selbst, Ges. Werke, Bd. 9/2, S. 16.

die psychische Struktur des Artwesens Mensch kennzeichnenden Wesenszüge und ihre späteren Verzweigungen. Die dem kollektiven Unbewußten zugeordneten Inhalte stellen den überpersönlichen Mutterboden des persönlichen Unbewußten und des Bewußtseins dar, dessen Inhalte ihre Wert- und Ortsbestimmungen erst durch die Konfrontation mit dem Bewußtsein erhalten. Das kollektive Unbewußte läßt die unbeflüßte Urnatur durchtönen (Stimme des sog. objektiv Psychischen). Im Unterschied zur bewußt intendierten Anpassung des Ich an die Außenwelt ist das Unbewußte „dieser ichbezogenen Zielstrebigkeit gegenüber indifferent und von der unpersönlichen Objektivität der Natur“ (3). Im kollektiven Unbewußten werden nicht die konkreten Verhaltensweisen selbst, sondern nur die strukturellen und dispositionellen Möglichkeitsbedingungen dazu weitergegeben (4). Das kollektive Unbewußte ist objektiv zu werten und äußert sich in Form von Symbolen, Archetypen, Trieben, Affekten und Emotionen.

Die *Beziehung* zwischen dem bewußten und dem unbewußten Teil des Seelischen ist eine dialektisch gespannte: Je mehr der Mensch in rationaler Bewußtheit lebt, desto weitgehender vernachlässigt er die irrationalen und unbewußten Bereiche. Wenn das Bewußtsein die Anerkennung und Aufnahme unbewußter Inhalte verweigert, wird die entsprechende seelische Energie in die Triebphäre abgeleitet; es entstehen Verdrängungen und Neurosen. Daher muß ein Ausgleich bzw. eine Kompensation zwischen Bewußtsein und Unbewußtem stattfinden. Eine Konfrontation mit dem Unbewußten läßt sich erreichen durch die klare Unterscheidung zwischen dem Ich (= bewußt) und dem Nicht-Ich (= unbewußt) (5). Gelingt dem Individuum diese Un-

(3) Toni Wolff, Studien zu C. G. Jungs Psychologie, Zürich 1960, S. 109.

(4) Die überindividuell-kollektiven Inhalte des Bewußtseins führt Jung auf den Sozialaspekt des Menschen zurück: „In derselben Weise nämlich, wie das Individuum nicht nur ein schlechthin einzigartiges und abgesondertes, sondern auch ein soziales Wesen ist, so ist auch der Menschengestalt nicht nur ein Einzelnes und gänzlich Individuelles, sondern auch ein kollektives Phänomen. Und in derselben Weise, wie gewisse soziale Funktionen oder Triebe sozusagen im Gegensatz stehen zu den Interessen des einzelnen Individuums, so hat auch der menschliche Geist gewisse Funktionen oder Tendenzen, die wegen ihrer kollektiven Natur im Gegensatz zu individuellen Inhalten stehen. Diese Tatsache hat ihren Grund darin, daß jedem Menschen ein hochdifferenziertes Gehirn angeboren ist, das ihm die Möglichkeit einer reichen geistigen Funktion gewährt, die er ontogenetisch weder erworben noch entwickelt hat. In dem Maße, als die menschlichen Gehirne gleichmäßig differenziert sind, ist auch die dadurch ermöglichte geistige Funktion kollektiv und universal“; Jung, Die Struktur des Unbewußten (1916), in: Ges. Werke, Bd. 7, 1971, S. 300. Daraus ist z. B. die Tatsache erklärlich, „daß das Unbewußte der entferntesten Völker und Rassen eine ganz merkwürdige Übereinstimmung besitzt, die sich u. a. in der . . . Tatsache der außerordentlichen Übereinstimmung autochthoner Mythenformen und -motive zeigt“ (S. 300). Vgl. auch: Wilhelm Laidlin (Hrsg.), Märchenforschung und Tiefenpsychologie (WdF, Bd. 102), 2. Aufl., Darmstadt 1975.

(5) Nach Jung enthält das Unbewußte nicht nur, wie Freud lehrt, „diejenigen Teile der Persönlichkeit, die ebensogut bewußt sein könnten und eigentlich nur durch den Kulturprozeß unterdrückt sind“; mit anderen Worten: Es ist unrichtig, das Unbewußte überhaupt nur nach den „infantilen Tendenzen des Unbewußten . . . zu definieren oder zu bewerten“, mögen diese auch noch so sehr in die Augen springen (Jung, Die Struktur des Unbewußten [1916], in: Ges. Werke, Bd. 7, 1971, S. 293). In der Erstfassung dieser Textstelle heißt es: „Demnach wäre der wesentliche Inhalt des Unbewußten persönlich. Wir wissen, inwiefern die Freudsche Theorie wahr ist und inwiefern die Klagen von Freud und seinen Schülern über Verwerfung der Sexualität, des Verdrängungsprinzips etc. phantastisch sind. Die von Freud beschriebenen Phänomene sind tatsächlich, aber sie begreifen nicht das Ganze der unbewußten Phänomene“ (ebd., S. 293, Anm. 2). Zum Gesamtumfang des Unbewußten zählen „nicht nur die verdrängten Materialien . . . , sondern auch alles dasjenige psychische Material, das den Stellenwert des Bewußtseins nicht erreicht“ und sich nicht aus dem Verdrängungsprinzip erklären läßt (ebd., S. 293). – Unter dem Begriff des „kollektiven Bewußtseins“ versteht Jung die Gesamtheit der Traditionen, Konventionen, Sitten, Vorurteile, Regeln und Normen einer menschlichen Kollektivität, von denen das einzelne Mitglied der Gruppe meist völlig unreflektiert bestimmt ist. Vgl. die teilweise Übereinkunft mit Freuds „Über-Ich“, aber auch den Unterschied; denn Jung versteht darunter nicht nur die „introjizierten“, vom Innenraum der Psyche her wirkenden Gebote und Verbote der Umwelt, sondern auch diejenigen, die permanent von außen her den Menschen in Denken und Fühlen, Tun und Lassen prägen.

terscheidung in bezug auf seine eigene Psyche und deren Dynamik, kann dadurch Energie freigesetzt werden.

Auch die Sexualität steht für Jung ebenso wie für Freud in der Spannung zwischen dem bewußten und dem unbewußten Pol des Psychischen; sie wird primär als unbewußt-psychisches, nicht als geistbezogenes Geschehen aufgefaßt, das aus den unbewußten (letztlich den *kollektiv-unbewußten*) Tiefen der Seele aufsteigt und sich weitgehend der Steuerung durch den Intellekt und den Willen entzieht.

Das persönliche Unbewußte verhält sich zum kollektiven Unbewußten ähnlich wie das Individuum zur Gesellschaft. Auch hier ist eine ausgleichende Beziehung erforderlich. Sie wird entscheidend vermittelt (im sog. „Individuationsprozeß“) durch die Grundgehalte des kollektiven Unbewußten selbst, die „Archetypen“.

1.2. Der Archetypus

Der Begriff „Archetypus“ (griech. = „das zuerst Geprägte“) stammt aus der neuplatonischen und frühchristlichen Mystik (6). „Die Archetypen sind, ihrer Definition entsprechend, Faktoren und Motive, welche psychische Elemente zu gewissen (als archetypisch zu bezeichnenden) Bildern anordnen . . . Sie sind vorbewußt vorhanden und bilden vermutlich die Strukturdominanten der Psyche überhaupt . . .“ (7) Jung vergleicht die Archetypen auch mit dem biologischen Begriff des „pattern of behavior“, der sich ebenso wie die Archetypen im Laufe

(6) Den Ausdruck „*Archetyp*“ entnahm Jung dem „*Corpus Hermeticum*“ (II. 140, 22, ed. Scott) und der Schrift „*De divinis nominibus*“ des Dionysius Areopagita, wo es cap. 2 § 6 heißt: „ . . . atque sanctus Pater id solvens, magis ea quae dicitur confirmare quoniam sigillum formae (τῆς αὐτῆς καὶ μᾶς ἀρχετυπίας), dissimiles reddit effigies.“ Besonders drückten für Jung die Augustinischen „*ideae principales*“ Sinn und Gehalt des Gemeinten aus. Vgl. Augustins Schrift „*De divers. quaest.* 83“, wo es in q. 46, 2 heißt: „Sunt namque *ideae principales formae* quaedam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo esse habentes, quae in divina intelligentia continentur. Et cum ipsae neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne oritur et interit. Anima vero negatur eas intueri posse, nisi rationalis . . .“

Weil die Motive und Symbole des kollektiven Unbewußten einen dominierenden Einfluß auf das psychische Leben nehmen, nennt Jung sie „*Urbilder*“ (1912) und später „Dominanten des kollektiven Unbewußten“ (1917) (vgl. J. Burckhardt, der von „urtümlichen Bildern“ spricht) und seit 1919 (vgl. die Schrift „Instinkt und Unbewußtes“ in: Über psychische Energetik, S. 177; Ges. Werke VIII, S. 153) „*Archetypen*“. – Seit dem Aufsatz „Der Geist der Psychologie“ (in: Eranos-Jahrb. 14 (1946) [1947], S. 385–490; jetzt u. d. T. „Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen“, im Bd.: „Von den Wurzeln des Bewußtseins“, Bd. 7, S. 479ff. Ges. Werke, Bd. 8, S. 189ff.) unterscheidet Jung 1. den „Archetypus an sich“, d. h. den nur potentiell in jeder psychischen Struktur innewohnenden, nichtwahrnehmbaren Archetyp und 2. den aktualisierten, wahrnehmbar gewordenen Archetyp, der als archetypische Vorstellung, als archetypischer Vorgang bzw. Prozeß auftritt und nach der jeweiligen Konstellation seine Erscheinungsweise ständig variiert. Der Archetyp hat nicht nur eine statische, nämlich „urbildliche“, sondern auch eine dynamisch-prozeßhafte Erscheinungsweise. Alle allgemein-menschlichen und typischen Lebensäußerungen beruhen auf archetypischer Grundlage, mögen sie sich psycho-biologisch oder geistig manifestieren. Je nachdem sie der ganzen Menschheit angehören oder Eigenschaften einer größeren und kleineren Menschengruppe veranschaulichen, stehen sie in einer „Stufenfolge“ und entlassen genealogisch Abzweigungen aus sich, ohne daß die „Urgestalt“ verlorengeht.

(7) Jung, *Symbolik des Geistes*, Zürich 1948, S. 374, Anm. 1. Vgl. auch ders., *Von den Wurzeln des Bewußtseins. Studien über den Archetypus*, Zürich 1954, S. 544ff.

des Lebens ändern kann (8). Mit dem Begriff der „Gestalt“ ist in der heutigen Gestaltpsychologie und in Anlehnung daran in der Biologie ähnliches verstanden (9).

Archetypen sind eine Bereitschaft des kollektiven Unbewußten, von Generation zu Generation dieselben mythischen Vorstellungen zu reproduzieren, und zugleich Kräfte und Dispositionen zur Wiederholung derselben Erfahrungen. „Dabei ist jedoch zu berücksichtigen, daß die Archetypen nicht als Vorstellungen vererbt werden, sondern vererbt wird lediglich die Möglichkeit, Vorstellungen zu bilden und zu entwickeln.“ (10)

Die Archetypen sind formal, nicht inhaltlich bestimmt. „Ihre Form ist etwa dem Achsensystem des Kristalls zu vergleichen, welches die Kristallbildung in der Mutterlauge gewissermaßen präformiert (der Archetypus per se), ohne selber eine materielle Existenz zu besitzen. Diese Existenz erscheint erst in der Art und Weise des Anschießens der Ionen und dann der Moleküle . . . Das Achsensystem bestimmt somit bloß die stereometrische Struktur, nicht aber die konkrete Form des individuellen Kristalls . . . und ebenso besitzt der Archetypus . . . zwar einen invariablen Bedeutungskern, der stets nur im Prinzip, nie aber auch konkret, seine Erscheinungsweise bestimmt.“ (11) Der Archetypus ist als potentielles „Achsensystem“ im unbewußten Bereich der Psyche präexistent. Die Menschheitserfahrungen bilden sich an diesem Achsensystem zu Bildern. Es spiegelt im Seelengrund typische Grunderlebnisse, den psychischen Erfahrungsschatz der Menschheit wider und wird, ins Bewußtsein gehoben, von einem wachsenden Licht angestrahlt (= Aufhellungsprozeß von individueller und allgemein-menschheitlicher Bedeutung): „Die Vermutung, daß auch in der Psychologie die Ontogenese der Phylogenese entspricht, ist daher gerechtfertigt.“ (12)

Jung beweist die Existenz der Archetypen an der Gemeinsamkeit mythologischer Bilder in den Märchen und Sagen der Völker; ebenso durch Hinweis auf die bei allen Völkern und zu allen Zeiten in ähnlicher Form wiederkehrenden Traum motive. Diese kollektiv gemeinsamen Bilder und Motive sind offenbar der Ausdruck und die Veranschaulichung von Urfahrungen der Menschheit, die im kollektiven Unbewußten aufbewahrt werden und von da aus überall und allezeit wirksam sind.

Die Archetypen können in verschiedenen Formen auftreten. In der Sprache des Unbewußten erscheinen sie in symbolischer Bildform: „Was ein archetypischer Inhalt aussagt, ist zunächst sprachliches Geheimnis. Spricht er von Sonne und identifiziert mit ihr den Löwen, den König, den vom Drachen bewachten Goldschatz und die Lebens- oder ‚Gesundheitskraft‘ des Menschen, so ist es weder das eine noch das andere, sondern das unbekannte Dritte, das sich mehr oder weniger treffend durch alle diese Geheimnisse ausdrücken läßt, das aber – was dem Intel-

(8) Jung, Von den Wurzeln des Bewußtsein, a. a. O., S. 557–580. Vgl. dazu auch: Hans Heusser (Hrsg.), Instinkte und Archetypen im Verhalten der Tiere und im Erleben der Menschen (WdF, Bd. 80), Darmstadt 1976.

(9) Vgl. K. W. Bash, Gestalt, Symbol und Archetypus, in: Schweiz. Zeitschr. f. Psychol. 1946, V, 2; Jolande Jacobi, Die Psychologie von C. G. Jung, Eine Einführung in das Gesamtwerk, Olten – Freiburg/Br., 6. Aufl. 1972, S. 63; dies., Komplex, Archetypus, Symbol in der Psychologie von C. G. Jung, a. a. O., S. 45ff., S. 62ff.

(10) Dieter Wyss, Die tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart, Göttingen – Zürich, 4. Aufl. 1972, S. 248. Vgl. auch Jung, Über die Psychologie des Unbewußten, in: Ges. Werke, Bd. 7, S. 75; und C. G. Jung, u. a. (Hrsg.), Der Mensch und seine Symbole, Olten – Freiburg/Br., 8. Aufl. 1979, S. 75.

(11) Jung, Von den Wurzeln des Bewußtseins, III, S. 95; Ges. Werke, Bd. 9/1.

(12) Jung, Symbole der Wandlung, Zürich, 4. Aufl. 1952, S. 35; Ges. Werke, Bd. 5.

lekt stets ein Ärgernis bleiben wird – unbekannt und unformulierbar bleibt . . . Man darf sich keinen Augenblick der Illusion hingeben, ein Archetypus könne schließlich erklärt und damit erledigt werden. Auch der beste Erklärungsversuch ist nichts anderes als eine mehr oder weniger geglückte Übersetzung in eine andere Bildersprache.“ (13) Weitere Archetypen sind z. B. „der alte Weise“, oder „die große Mutter“, für unseren Zusammenhang aber vor allem „Animus“ und „Anima“, d. h. „der männliche Geist“ und „die weibliche Seele“. Beide bedeuten das Bild vom jeweils anderen Geschlecht, das man unbewußt in sich trägt und das bei der Partnersuche maßgebend wirksam ist; der Mann wird also hierbei von seiner „Anima“, die Frau von ihrem „Animus“ gesteuert bzw. „beraten“. Ferner ist als wichtiger Archetypus zu nennen der sogenannte „Schatten“, d. h. das unbewußte Bild der eigenen unausgeschöpften oder verdrängten Möglichkeiten, das die Begegnung mit gleichen Personen veranlaßt, um sich selber an ihnen „einzuholen“ – und so unter Umständen auch zu Homosexualität führen kann (14).

Die Anzahl der Archetypen, des eigentlichen Inhalts des kollektiven Unbewußten, ist relativ begrenzt. Sie entspricht „den Möglichkeiten typischer Grunderlebnisse“, die das menschliche Wesen seit jeher erfahren hat. Für Jung bedeutet die Summe der Archetypen die Summe der latenten Möglichkeiten der menschlichen Psyche, ein unausschöpfliches Material an uraltem Wissen um die Zusammenhänge von Gott, Mensch und Kosmos. In der eigenen Psyche dieses Material neu zu beleben und ins Bewußtsein zu heben, bedeutet, die Einsamkeit des Individuums aufzuheben und es in den Ablauf des immerwährenden Geschehens einzugliedern. Der Archetyp ist die Urquelle gesamt menschlicher Erfahrung, ein machtvoll aus dem Unbewußten in unser Leben eingreifender Einfluß, den aufzuhellen und zu Bewußtsein zu bringen, Aufgabe und Pflicht in der Bildungsgeschichte eines jeden Individuums ist.

Durch seine erhöhte energetische Ladung bzw. numinose Wirkung ruft der Archetyp beim Erlebenden jene verstärkte Emotionalität hervor bzw. versetzt ihn in ein teilweises *abaissement du niveau mental*, das die Voraussetzung für Entstehen und Erfahren von sogenannten synchronistischen Phänomenen bildet. „Der Archetypus ist die durch Introspektion erkennbare Form des apriorischen psychischen Angeordnetseins.“ (15)

Archetypen sind stets ambivalent (nämlich gut *und* böse) und stehen in wechselseitiger Beziehung zueinander. Durch ihre bewußte Verdeutlichung kann das kollektive Unbewußte erhellt werden.

Mit dieser Auffassung von allgemeingültigen Urbildern tritt Jung in Gegensatz zu Freud, der das Unbewußte zwar auch nicht nur individuell, durch persönliche Erinnerung und Verdrängung bestimmt sein ließ, sondern durchaus kollektive Merkmale des Unbewußten kannte; allein er thematisierte sie noch nicht in der Form wie C. G. Jung (16).

(13) Jung, Kind-Archetypus, S. 114f.; Ges. Werke, Bd. 9/1.

(14) Vgl. dazu Gerhard Adler, Zur Analytischen Psychologie, Zürich 1952, S. 19, S. 37; J. Jacobi, Die Psychologie von C. G. Jung, a. a. O., S. 165–173. Der Schatten kann als Figur aus unserem Bewußtseinskreis auftreten (z. B. als der ältere Bruder/die ältere Schwester, als Vertrauensmann wie im „Faust“ der Fa-mulus Wagner) bzw. als mythische Gestalt, wenn Inhalte des kollektiven Unbewußten dargestellt werden (Mephistopheles, ein Faun, Hagen, Loki u. a.). Er kann als Zwillingbruder auftreten oder als der „beste Freund“ oder als eine Gestalt in einem Kunstwerk (z. B. Vergil in Dantes „Göttlicher Komödie“, Gilgamesh und Enkidu, Castor und Pollux, Kain und Abel). Vgl. J. Jacobi, Die Psychologie von C. G. Jung, a. a. O., S. 167f.

(15) Jung, Synchronizität als Prinzip akausaler Zusammenhänge, in: C. G. Jung u. W. Pauli, Naturerklärung und Psyche. Studien aus dem C.-G.-Jung-Institut, Zürich, Bd. IV, 1952, S. 104; Ges. Werke, Bd. 8, S. 575.

(16) Vgl. Lawrence S. Kubie, Psychoanalyse ohne Geheimnis, Hamburg 1956, S. 136f. und Gerhard Wehr, C. G. Jung, Reinbek – Hamburg, 3. Aufl., 1973, S. 32ff.

1.3. Animus – Anima

Die Erweckung und Ausformung des Animus- oder Anima-Bildes ist nicht unabhängig vom Einfluß der Eltern. Für das Kind sind die Eltern die wichtigsten Kontaktpersonen. Mit zunehmendem Alter wird aber ihr Einfluß abgespalten und die Eltern-Imago vom Bewußtsein abgedrängt. Anstelle der Eltern gewinnen nun für den Mann die Frau und für die Frau der Mann Bedeutung, was eine entsprechende Imago aktiviert, die das Bewußtsein erweckt.

Der Einfluß des Partners ist begründet in der Tatsache, daß in jeder Psyche männliche und weibliche Komponenten bereit liegen, nur daß beim Mann weibliche, bei der Frau männliche Züge latent sind. Der Mann trägt kollektiv unbewußt das Wesen der Frau als sein ihn ergänzendes Gegenbild in sich, das wie alle Archetypen in der psycho-physischen Veranlagung vererbt wurde; dieses Bild aus dem kollektiven Unbewußten nennt Jung die Anima des Mannes. Da der Mann sich mehr für objektive Tatsachen interessiert (z. B. in Politik und Wissenschaft), trägt seine Anima mehr die Züge des Persönlichen und Subjektiven. Dies ermöglicht eine leichte Projektion zunächst auf die Mutter, später auf die Frau. (Die negative Folge könnte sein: der Mann ist von der Frau abhängig oder er tyrannisiert sie.) Um einen allzu übermächtigen und das bewußte Ich bevormundenden Einfluß der unbewußten inneren Welt zu vermeiden, ist eine Objektivierung der Anima notwendig, d. h. eine deutliche Gegenüberstellung der Wirkungen des eigenen Ichs und des kollektiven Unbewußten.

Umgekehrt hat die kompensierende Figur der Frau, ihr „Animus“, männlichen Charakter und tritt im Gegensatz zur Anima nicht nur als eine Person auf, sondern oft auch als Mehrzahl (17). Dies entspricht nach Jung der Interessenverlagerung der Frau auf den subjektiven Bereich des Persönlichen (z. B. Familie), während der Mann mehr auf dem Gebiet der Pluralität (z. B. Wissenschaft) tätig ist.

Wie die Anima im Manne „Launen“ erzeugt, so der Animus in der Frau unkritische „Meinungen“ (18). Eine Auseinandersetzung mit ihren unbewußten Gegenbildern ist daher für beide

(17) Vgl. Jung, Animus und Anima, in: Ges. Werke, Bd. 7, S. 228. – Vgl. auch: „Wie in obigem Traum, so erscheint der Animus auch sonst oft als eine Gruppe von Männern, als etwas Kollektives.“ *M.-L. von Franz*, Der Individuationsprozeß, in: C. G. Jung u. a. (Hrsg.), Der Mensch und seine Symbole, Olten – Freiburg/Br., 8. Aufl., 1979, S. 148–229, hier: S. 193. Vgl. aber ebenso: „Die Frau ist durch männliches Wesen kompensiert, deshalb hat ihr Unbewußtes sozusagen männliches Vorzeichen. Das bedeutet im Vergleich mit dem Manne einen beträchtlichen Unterschied. Ich habe dieser Sachlage entsprechend den projektionsbildenden Faktor bei der Frau als *Animus* bezeichnet. Dieses Wort heißt Verstand oder Geist. Wie die Anima dem mütterlichen Eros entspricht, so der Animus dem väterlichen Logos.“ Jung, Die Syzygie: Anima und Animus, in: Aion, Ges. Werke, Bd. 9, 2, S. 23.

(18) Vgl. Jung, Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten, Ges. Werke, Bd. 7, S. 227–229. – Das Seelenbild des Animus- bzw. Anima-Archetypus ist selten eindeutig, sondern meist komplex und schillernd, ein Komplex gegensätzlichster Eigenschaften. „Die Anima z. B. kann ebensogut als süße Jungfrau wie als Göttin, als Hexe, Engel, Dämon, Bettelweib, Hure, Gefährtin, Amazone usw. erscheinen. . . . Entsprechendes gilt, wenn auch etwas verschieden, für die Erscheinung des Animus, für welchen Dionysos, der Ritter Blaubart, der Rattenfänger wie auch der Fliegende Holländer oder Siegfried . . . als Beispiele dienen können.“ *J. Jacobi*, a. a. O., S. 175. Animus und Anima können vereinzelt auch durch Tiere oder sogar Gegenstände symbolisiert werden; die Anima kann etwa die Form einer Kuh, einer Katze, eines Tigers, eines Schiffes, einer Höhle annehmen, der Animus die Gestalt eines Adlers, eines Stieres, des Löwen, einer Lanze, eines Turmes oder ähnlichen phallischen Gebildes. Vgl. ebd., S. 175f. Vgl. weiter: *Cornelia Brunner*, Die Anima als Schicksalsproblem des Mannes, Zürich 1963; *Emma Jung*, Ein Beitrag zum Problem des Animus, in: C. G. Jung (Hrsg.), Wirklichkeit der Seele, Zürich 1934, 1947, S. 296ff.; *E. Jung*, Animus und Anima, Zürich 1967; *Leonhard Schlegel*, Die Polarität der Psyche und ihre Interpretation (= L. Schlegel, Grundriß der Tiefenpsychologie, Bd. 4), Bern – München 1973.

notwendig. Wird der Inhalt erkannt, kann er ins Bewußtsein integriert werden. Animus und Anima werden dann zu hilfreichen und konstruktiven Funktionen der Beziehung zum Unbewußten.

Da Animus und Anima einer ergänzenden Struktur bedürfen, ziehen sie sich gegenseitig an. Darin sieht Jung die Ursache für die Ergänzungsspannung der beiden Geschlechter, die durch das jeweilige Animus- oder Animabild bestimmt ist. (Z. B. ein effeminierter Mann hat als Anima eine Amazone, die wesentlich die Partnerwahl beeinflusst.)

Bei Freud spielt diese Ergänzungsstruktur eine geringere Rolle; Sexualität dient bei ihm nur der Lust und der Fortpflanzung.

1.4. Der Individuationsprozeß

Der Zwiespalt der Individualpsyche und der Kollektivpsyche erfordert eine fortschreitende dialektische Auseinandersetzung, die zu einer neuen Einstellung (Synthese) zu führen hat. Diesen Prozeß, der auf die Entwicklung der individuellen Persönlichkeit zielt, bezeichnet Jung als „Individuation“. Da der Mensch nicht nur individuelle, sondern auch soziale Anlagen besitzt, so bewirkt der gelungene Prozeß der Individuation nicht die Vereinzelung, sondern eine bessere Beziehung zur Gemeinschaft.

Dabei bilden die Archetypen die treibende Kraft der Weiterentwicklung. „Individuation bedeutet: zum Einzelwesen werden, . . . zum eigenen Selbst werden. Man könnte Individuation darum auch als . . . Selbstverwirklichung übersetzen.“ Und weiter heißt es: „Der Zweck der Individuation ist nun kein anderer, als das Selbst aus den falschen Hüllen der Persona einerseits und der Suggestivgewalt unbewußter Bilder andererseits zu befreien.“ (19) Dabei ist unter „Persona“ im wörtlichen Sinn die Maske zu verstehen, die Rolle, die ein Mensch in seinem Leben spielt. Sie ist ein bloßer Kompromiß zwischen den Forderungen der Gesellschaft, dem Wunschbild des einzelnen und seiner inneren Bedingtheit. Daher sagt Jung z. B. über den Mann: „Der Sinn der Individuation wird nur dann erfüllt, wenn der Mann sich in seinem Ich ebenso von seiner Persona zu unterscheiden versteht wie von seiner Anima.“ (20)

Die Beziehung zwischen Individuation und Sexualität wird jedoch bei Jung hier nicht weiterverfolgt. Offen bleibt z. B. die Frage, ob der Mensch, der seine Individuation anstrebt, Konflikte mit seinem Partner zu bestehen hat.

(19) Jung, Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten, Zürich 1963, S. 65, S. 66; Ges. Werke, Bd. 7, S. 192.

(20) D. Wyss, a. a. O., S. 234. Vgl. J. Jacobi, Der Weg zur Individuation, Zürich 1965.

2. Die Libidotheorie

Für die Deutung von Individuation und Sexualität ist auch bei Jung grundlegend die Auffassung von der „Libido“. Er versteht darunter jedoch im Gegensatz zu Freud nicht nur den Ero. (bzw. Sexus), sondern eine über ihn hinausgehende allumfassende „seelische Energie schlechthin“ (21).

„Libido“ besagt die Intensität des psychischen Vorgangs, seinen psychologischen Wert, analog der „Energie“ in der Physik. Dabei muß zwischen psychischer Kraft und psychischer Energie unbedingt unterschieden werden; „denn die Energie ist eigentlich ein Begriff, der objektiv in der Erscheinung an sich nicht vorhanden, sondern immer nur in der spezifischen Erfahrungsgrundlage gegeben ist, d. h. in der Erfahrung ist die Energie immer spezifisch als Bewegung und Kraft, wenn aktuell, als Lage oder Kondition, wenn potentiell“ (22).

2.1. Trieb und Einstellungstypus

Jung unterscheidet zwei Arten von Trieben: einmal den Trieb der Arterhaltung, welcher sich auf den Sexualtrieb bezieht, und den Trieb der Selbsterhaltung, der mit dem Machttrieb verbunden ist. Jung geht noch einen Schritt weiter, indem er beide Grundtriebe in der Interpretation von zwei Psychoanalytikern, nämlich Freud und Adler, akzentuiert. Die Theorie von Freud stelle den Sexualtrieb bzw. die Arterhaltung in den Vordergrund, während bei Adler der Machttrieb bzw. die Selbsterhaltung dominiere.

Arterhaltung und Selbsterhaltung müssen als ontologische Doppelheit gesehen werden, wobei im einen Menschen der erstere, im andern der letztere Pol mächtiger ist. Herrscht der Sexualtrieb, nimmt das Ich eine untergeordnete Stellung ein; überwiegt der Machttrieb, wird Liebe nur ein Mittel zur Macht. Jung versucht nun eine Synthese zwischen den Theorien von Freud und Adler, indem er am Beispiel beider zwei verschiedene Einstellungstypen ableitet. Wenn bei Adler der Machttrieb im Vordergrund steht, so wird dort das Subjekt höher, das Objekt geringer gewertet; Jung nennt diese Einstellung „Introversion“. Wenn dagegen Freud den Sexualtrieb und die Beziehung zu Objekten betont, das Subjekt also weniger beachtet, so kann diese Einstellung „Extraversion“ heißen (23).

Nachdem Jung so eine Synthese zwischen der Auffassung Freuds und Adlers gewonnen hat, überträgt er diese Erkenntnis auf das allgemeine Verhalten. In jedem Menschen erscheint eine

(21) Vgl. z. B. Jung, Über die Psychologie des Unbewußten, in: Ges. Werke, Bd. 7. S. 54ff., insbes. S. 57; ferner ders., Wandlungen und Symbole der Libido, 1912, Neubearb. unter dem Titel: Symbole der Wandlung, Zürich, 4. Aufl., 1952; Ges. Werke, Bd. 5, S. 170–215.

(22) Jung, Über psychische Energetik, S. 26; Ges. Werke, Bd. 8, S. 16.

(23) Freilich wird auch bei Freud der Sexualtrieb als Luststreben durchaus ichbezogen, d. h. als Streben nach Eigengenuß verstanden. Jedoch macht sich dabei das Ich stets von den Objekten, die ihm Lust spenden (vor allem z. B. dem eigenen Körper) abhängig und unterwirft sich ihnen. Demgegenüber sucht sich im Sinne des Adlerschen Macht- und Geltungsstrebens das Ich gerade gegenüber allen Objekten und Abhän-

Gegensatzspannung zwischen dem Eros (Extraversion) und der Macht (Introversion) mit je verschiedenen Schwerpunkten. Diese Spannung wirkt sich auch bei der sexuellen Anziehung aus. Der Introvertierte neigt zu einem extravertierten Partner, so daß seine unbewußten extravertierten Anlagen kompensiert werden, und umgekehrt.

2.2. Dynamik der Libido und Selbststeuerung

Durch solchen dialektischen Prozeß zwischen Eros und Macht wird psychische Energie freigesetzt (= „Libido“ im erweiterten Begriff Jungs), die zunächst wertindifferent ist. Sie kann positiv als Liebe, negativ als Destruktionstrieb wirken. Energie entsteht dadurch, daß die ursprünglich statische Spannung dynamisch wird, oder daß sich die potentielle in aktuelle Energie umwandelt (Triebspannung – Libido). Ausgelöst und gestaltet wird der Prozeß durch die Wirkung der Archetypen (24).

Die Libido wirkt im Unbewußten als dynamisierendes Moment, indem sie die Inhalte des kollektiven Unbewußten erfaßt und im Wechselspiel der Anlässe und Bedingungen nach übergreifenden Erfordernissen zur Geltung bringt (z. B. Hunger, Macht, Sexualität). Für Freud entstehen die dynamischen Vorgänge der Libido durch äußere Einflüsse nach Maßgabe der Spannung von Lust und Unlust. Jung bestreitet die Bedeutung dieser Faktoren nicht ganz, verlagert aber den Akzent auf die inneren Bedingtheiten der Libido. Die dynamischen Prozesse bilden ein in sich geschlossenes System, das sich gegen die Außenwelt absetzt. Die Archetypen sind gewissermaßen die Verhaltensprogramme, nach denen sich dieses kybernetische System selbst reguliert: durch Kompensation und Ausgleich von Störungen (nicht Verdrängung!). „Je einseitiger und je weiter wegführend vom Optimum der Lebensmöglichkeit die bewußte Einstellung ist, desto eher ist die Möglichkeit vorhanden, daß lebhaftere Träume von stark kontrastierendem, aber zweckmäßig kompensierendem Aspekt auftreten als Ausdruck der psychologischen

gigkeiten zu behaupten und durchzusetzen und so nicht sich den Objekten, sondern die Objekte sich zu unterwerfen (darunter ggf. auch den eigenen Körper und sein Luststreben). Jungs Prinzip der Kollektivseele „(faßt) sowohl das *Freudsche* wie das *Adlersche* Prinzip in sich“, nämlich den „Grundtrieb der Sexualität“ und die „elementare Machtabsicht des Ich“. Jung, Die Struktur des Unbewußten (1916), in: Ges. Werke, Bd. 7, 1971, S. 312, Anm. 1. Vgl. dazu den Ergänzungscharakter der beiden Abschnitte „Die Erotheorie“ und „Der andere Gesichtspunkt: Der Wille zur Macht“ aus der Schrift „Über die Psychologie des Unbewußten“ (u. d. T. Die Psychologie der unbewußten Prozesse, 1917), in: Ges. Werke, Bd. 7, 1971, S. 20–31 und S. 32–43.

(24) Vgl. z. B.: „Die Archetypen haben also eine eigene Initiative und ihre eigene spezifische Energie. Diese Kräfte ermöglichen es ihnen, sowohl eine sinnvolle Interpretation (in ihrem eigenen symbolischen Stil) zu geben als auch mit ihren eigenen Impulsen sich in eine gegebene Situation einzuschalten. In dieser Hinsicht fungieren sie wie Komplexe; sie kommen und gehen, wie es ihnen gefällt, und oft behindern oder verändern sie unsere bewußten Pläne auf verwirrende Weise.

Die spezifische Energie der Archetypen kann man wahrnehmen, wenn man die besondere Faszination erlebt, die sie begleitet. Archetypen scheinen einen besonderen Zauber auszuüben.“ Jung, Der Archetyp in der Traumsymbolik, S. 79, in: C. G. Jung u. a. (Hrsg.), Der Mensch und seine Symbole, 8. Aufl., Olten – Freiburg i. Br. 1979, Zugang zum Unbewußten, S. 20–103. Vgl. dazu auch L. Schlegel, Die Psychodynamik der Polarität in der Psychologie von Jung, in: D. Eicke (Hrsg.), Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. 3: Freud und die Folgen (II), Zürich 1977, S. 775–786; und G. Hess, Psychische Energetik, a. a. O., S. 800–807.

Selbststeuerung des Individuums.“ (25) Die Archetypen treten so in den Träumen heilend oder ausgleichend in Aktion und ermöglichen bzw. erhalten die Integrität, Gesundheit und Existenz des Ganzen.

2.3. Fortpflanzung – Trieb – Moral

Die Libido in Form des Fortpflanzungstriebes ist dem Ernährungstrieb entgegengesetzt wie die Arterhaltung der Selbsterhaltung. Jung sieht ebenso wie Freud eine Beziehung zwischen beiden Trieben. Die Libido des Kindes betätigt sich hauptsächlich auf dem Gebiet der Ernährungsfunktion (Saugen), das durch rhythmische Motorik gekennzeichnet ist. Später wird diese Motorik auf andere Zonen übertragen und affiziert auch die Sexualität. Durch die Wandlung entstehen enge Verknüpfungen zwischen den beiden Trieben. Das rhythmische Bewegungsbedürfnis geht schließlich voll auf die Sexualität über oder auf sogenannte „Anlockungsmechanismen“ (z. B. Musik, Tanz bei den Primitiven). Damit ist die Möglichkeit einer Abweichung der Sexualität von der eigentlichen (Fortpflanzungs-)Aufgabe gegeben.

Ein Leben in der Gemeinschaft erfordert eine gewisse Triebbeschränkung. Gegen die von Freud initiierte Meinung, daß alle differenzierte Leistung ein Surrogat für irgendwelche Formen der Sexualität sei, wendet sich Jung mit der Begründung, daß die Libido Ursache für jede menschliche Handlung ist. Der Wille zur Triebbeschränkung ist daher ebenso anlagebedingt wie der Trieb selbst.

Das Bewußtsein bildet dabei ein „moralisches“, das Unbewußte ein „unmoralisches“ Ideal aus, und der Kampf zwischen beiden kann eine Neurose provozieren. „Moral wird nicht von außen aufgenötigt – man hat sie schließlich a priori in sich selbst.“ (26) Jung sieht hier offenbar kaum einen Einfluß der jeweiligen Gesellschaftsordnung auf die Bildung des moralischen Ideals.

2.4. Die Symbolik der Sexualität

Das ganze Leben hat für Jung symbolischen Charakter; so auch die Sexualität. Allen Erscheinungen liegt ein Sinn zugrunde, der sich durch das Symbol ausdrückt und die Ähnlichkeit verschiedener Gegenstände und Verhaltensweisen in ihrer „hinter-gründigen“ Bedeutung bestimmt (27).

(25) *Jung*, Über psychische Energetik und das Wesen der Träume. Psychologische Abhandlungen, Zürich 1948, Bd. 2, S. 175.

(26) *Jung*, Über die Psychologie des Unbewußten, a. a. O., S. 32.

(27) Vgl. dazu *Jung*, Zur Empirie des Individuationsprozesses, in: Ges. Werke, Bd. 9, 1., S. 309–372, und die darin fortlaufend geführte Auseinandersetzung mit dem Problem der allgemeinen und der Sexual-Symbolik. Vgl. dazu auch: *J. Jacobi*, Vom Bilderreich der Seele. Wege und Umwege zu sich selbst, Olten 1969; *J. H. Phillips*, Psychoanalyse und Symbolik, Bern – Stuttgart 1962; *C. A. Meier*, Experiment und Symbol. Arbeiten zur komplexen Psychologie C. G. Jungs, Olten – Freiburg i. Br. o. J. (1975); *L. Schlegel*, Die Polarität der Psyche, eine kritische Darstellung der Psychologie von C. G. Jung, Bern 1973, und *J. Goldbrunner*, Individuation, a. a. O., S. 59–68 und S. 112–126.

Die Funktionen der Symbole sind vor allem folgende: 1. Sie haben einen universellen archetypischen Gehalt; 2. sie sind Mittler zwischen dem kollektiven und dem persönlichen Unbewußten; und sie sind 3. Energietransformatoren der Libido.

Das Symbol ist zunächst gekennzeichnet von einer polaren Struktur: Bewußtes und Unbewußtes stehen in einer dialektischen Spannung, in der das Symbol eine vermittelnde Rolle einnimmt. Das Symbol bringt so die Gegensätze in der Psyche zur fruchtbaren Ergänzung. „Die vermittelnde Funktion des Symbols besteht in seiner Fähigkeit, die Gegensätze der Psyche (z. B. männlich/weiblich) in lebendigem Fluß zu halten . . . und so zum Leben der Seele unmittelbar beizutragen.“ (28)

Als Energietransformator bezeichnet Jung das Symbol in seiner Fähigkeit, aus gestaltloser Libido gestaltete und erweckende Sinnmächte werden zu lassen: „Mit der Geburt des Symbols hört die Regression der Libido ins Unbewußte auf. Die Regression verwandelt sich in Progression . . . Dadurch wird die anziehende Macht des Urgrunds gebrochen.“ (29)

Im Gegensatz zu Freud, der die Libidoumwandlung als „einpolige“ Sublimation auffaßte, vollzieht sie sich also bei Jung als „zweipolige“ Kompensation. Sie gewinnt damit insofern dialektischen Charakter, da sie als Ergebnis aus dem Sich-Trennen und Sich-Einen von zwei gegensätzlichen Elementen resultiert. So ereignet sich z. B. der Individuationsprozeß auch im Traum durchaus dialektisch; zwischen den Inhalten des Unbewußten und des Bewußtseins bildet das Symbol die Brücke.

Abschließend sei noch besonders ein Beispiel für die Bedeutung der Symbolik der Sexualität aus dem Bereich der Mythologie erwähnt: der Mythos der Feuererzeugung, der bei verschiedenen Völkern in abgewandelter Form auftritt. „Der pramantha als das Werkzeug des Manthana (des Feueropfers) wird im Indischen sexuell aufgefaßt: der pramantha als Phallus oder Mann, das untenliegende Holz als Vulva oder Weib. Das erbohrte Feuer ist das Kind, der göttliche Sohn Agni.“ (30)

3. Diskussion

3.1. Psychische Ganzheit und polare Ergänzung

Es ist zunächst zu sehen, daß die anthropologische Sexualtheorie Jungs wesentlich über die von Freud hinausgeht, indem sie an der Sexualität nicht nur die Fortpflanzungsfunktion und den Lusttrieb unterscheidet, sondern eine umfassende psychologische Spannungs- und polare Ergänigungsstruktur sichtbar machen will, die auch die Beziehungen zwischen Mann und Frau be-

(28) Wyss, a. a. O., S. 244.

(29) Jung, Psychol. Typen, Ges. Werke Bd. 6, 9. Aufl. 1960, S. 282.

(30) Jung, Symbole der Wandlung, Zürich 1951, S. 244.

stimmt. Diese gründen vor allem in dem (von Freud so noch nicht gesichteten) „kollektiven Unbewußten“ und seinen „Archetypen“. Die beiden Archetypen „Animus“ und „Anima“ sind in jedem Individuum angelegt, weshalb jedes eine psychische Ganzheitsstruktur bildet; bei der männlichen Anlagestruktur ist jedoch der „Animus“, bei der weiblichen die „Anima“ dominant, worin beide zu gegenseitiger „Ergänzung“ polar aufeinander angelegt sind. Die individuelle Selbstfindung („Individuation“) des Menschen ereignet sich im Austrag dieser Ergänzungsspannungen durch Aktuation einer ganzheitlich verstandenen „seelischen Energie“ (= „Libido“).

3.2. Philosophische Problematik im Begriff des „kollektiven Unbewußten“

Mit dem „kollektiven Unbewußten“ und seinen „Archetypen“ will Jung die Bereitschaft der Psyche zur Aktuation angeborener Verhaltensmuster bzw. zur Reproduktion von Menschheitserfahrungen bezeichnen. Auch moralische Verhaltensprinzipien sind nach Jung dort fundiert. Dabei wird jedoch nicht ganz klar, ob er das kollektive Unbewußte lediglich als ein Geflecht intersubjektiver Beziehungen zwischen selbständigen individuellen Subjekten auffaßt oder aber als einen gegenüber den Individuen selbständigen, ihnen vorgeordneten und sie tragenden („sub-stantiellen“) Grund, der sich erst nachträglich zu mannigfaltigem individuellem Bewußtsein erhebt und ausgliedert – ähnlich wie ein Baum in seine Äste und Zweige, die nicht selbstständig, sondern nur als Entfaltungsteile des Baumes bestehen. (Jung gebraucht für das kollektive Unbewußte das Bild eines unterirdischen „Wurzelgeflechts“ [bzw. Rhizoms], das in immer neuen – individuellen? – Sprossen ans Tageslicht drängt.) (31) Letzteres wäre mit der Erfahrung der Selbstverantwortlichkeit für das eigene Handeln schwer in Einklang zu bringen, die eine freie Selbstbestimmung und daher selbständiges Sein der Individuen voraussetzt.

3.3. Der Archetyp – Determination oder nur Disposition?

Die Erfahrung von Selbstverantwortlichkeit ist nur möglich, wenn das Handeln nicht ausschließlich und restlos von Trieben und unbewußten Mächten gesteuert und determiniert ist. Man darf daher das Individuum und die Individuation nicht – wie es sich von Jung her nahelegt – als bloße Funktion anonymer kollektiver Archetypen auffassen oder als Resultat eines Kräfte-

(31) Vgl. etwa Jung, Von den Wurzeln des Bewußtseins, a. a. O., S. 440: „Das eindrucksvolle Herausdrängen der jungen Spargelspitzen (im Bild einer Patientin Jungs. A. R.) schildert in der Tat das Hineinwachsen vordem unbewußter Inhalte ins Bewußtsein mit großer Anschaulichkeit.“ Vgl. ebenso: „Die Auseinandersetzung mit dem Unbewußten ist einerseits ein irrationaler Erlebnisprozeß, andererseits ein Erkenntnisvorgang . . . Das Ganze dieses Prozesses, den wir heute als eine psychologische Entwicklung verstanden, wurde als der ‚philosophische Baum‘ bezeichnet, welcher ‚poetische‘ Vergleich den natürlichen Wachstumsvorgang der Psyche mit dem der Pflanze in eine nicht unzutreffende Analogie setzt“; Jung, Von den Wurzeln des Bewußtseins, a. a. O., S. 495.

spiels zwischen Arterhaltung und Ichbehauptung. D. h. die Archetypen haben nur den Charakter dispositiver Bereitschaften und Neigungen, nicht aber determinativer Zwänge – von Ausnahmefällen abgesehen, die als Ausdruck einer psychischen Desintegration zu deuten sind, durch die der Mensch in seiner Freiheit und Selbstverantwortlichkeit krankhaft beeinträchtigt und in seiner Individuation gefährdet wird.

Gerade in diesem Zusammenhang ist zu beachten, daß der Mensch nicht als Resultat etwa einer Funktionsmechanik von kollektiv festliegenden anonymen Ergänzungsproportionen, sondern als dialogisches Wesen seine Individuation erlangt. Aufgrund seines geistigen Bewußtseins hat er die Möglichkeit, den persönlichen Wert eines Menschen und den davon ausgehenden Anspruch zu erfassen und zu beantworten, indem er sich z. B. für ihn entscheidet (32).

Ganz allgemein scheint Jung bei der Selbstwerdung den äußeren Einflüssen (wie Erziehung, Beziehungen zur Umwelt und zu anderen Personen) noch zu wenig positive Bedeutung beizumessen; er verlangt sicher zuviel vom einzelnen, wenn er den Individuationsprozeß als autonomes Geschehen abrollen läßt; es ist fraglich, ob er allein durch den inneren Impuls der Archetypen anlaufen kann. Wahrscheinlich sind nur wenige Menschen in der Lage, in diesem Sinne zu einer Individuation zu gelangen, da die Masse, die in extravertierter Abhängigkeit lebt, kaum von Zweifeln befallen wird. Darf man aber die Individuation allgemeingültig als einen derart elitären Bildungsprozeß verstehen?

3.4. Archetyp – Gesellschaft – Selbstbestimmung

Dies führt im kritischen Blick auf Jung zu einer grundsätzlichen Reflexion auf das Verhältnis der drei Faktoren: „unbewußter Archetyp“ – „je gegenwärtige Gesellschaft“ – und „freie Selbstbestimmung“ bei der Verwirklichung der Persönlichkeit. Der Einfluß der Gesellschaft (z. B. durch die Erziehung) bei der individuellen Entwicklung des sexuellen Verhaltens und der Moralvorstellungen erscheint bei Jung gegenüber dem Einfluß der kollektiven Archetypen zu wenig beachtet. Aber das Individuum, seine Sexualität und Moral ist auch keine bloße Funktion der Gesellschaft, sondern es gewinnt sich nur in der kritischen Auseinandersetzung sowohl mit seinen eigenen unbewußten Triebkräften als auch mit den Angeboten und Werturteilen der Gesellschaft.

Eine irgendwie angeborene und letztlich archetypisch begründete Moralidee, der eine anlagebedingte Tendenz zur Triebbeschränkung entspricht, schließt eine spätere weitere konkretisierende und interpretierende Ausformung oder gar verfremdende Überformung durch gesellschaftliche und erzieherische Einflüsse sicher nicht aus. Entscheidend wird es aber darauf ankommen, sich weder a priori angeborenen noch gesellschaftlich aufoktroierten und einprogrammierten „moralischen“ Verhaltensmustern kritiklos auszuliefern, sondern in der Ausein-

(32) Vgl. dazu *Martin Buber*, Heilung aus der Begegnung. Eine Auseinandersetzung mit der Psychologie C. G. Jungs, Stuttgart 1952, und *A. Sborowitz*, Beziehung und Bestimmung. Die Lehren von Martin Buber und C. G. Jung in ihrem Verhältnis zueinander, Darmstadt Neudruck 1955. – Auch *Michael Theunissen*, Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin 1965.

andersetzung mit *beiden* Faktoren selber Stellung zu nehmen und sich selbst diejenigen Verhaltensprinzipien zu geben, die man als sinnvoll und verantwortbar erkannt hat (33).

In der Anthropologie Jungs wird daher wohl etwas zu einseitig die Bedeutung (kollektiv) unbewußter Faktoren betont. Es wäre für eine gegenwartsbezogene Menschenbildung besonders dringlich, gerade bei der Begegnung der Geschlechter und der hier sich stellenden Aufgabe menschlicher Selbstverwirklichung auf die Bedeutung des geistigen Selbstbesitzes und des (nur in ihm möglichen!) persönlichen Einsatzes für den Partner hinzuweisen (34).

(33) Vgl. hierzu *H. Beck*, Wahrheit und Geschichte. Zur Frage der Absolutheit oder Relativität ethischer Werte und Normen. In: *Salzb. Jahrb. f. Philos.* 14 (1970) 253–271.

(34) Vgl. dazu auch: *A. Rieber*, Geschichtlichkeit des Daseins: Individualität und Selbstverwirklichung, in: *H. Beck* (Hrsg.), Philosophie der Erziehung, Freiburg – Basel – Wien 1979, S. 155–162.

5. Kapitel

Phänomenologische Entsprechung von Leib und Psyche (Philipp Lersch)

1. Der Perspektivismus in der Auffassung vom anderen Geschlecht
 - 1.1. Die Frau in der Sicht des Mannes
 - 1.2. Der Mann in der Sicht der Frau
2. Objektiver Zugang zum Problem der Geschlechter im Ausgang vom leiblichen Erscheinungsbild
 - 2.1. Die primären Geschlechtsmerkmale und ihre biologische Funktion
 - 2.2. Die sekundären Geschlechtsmerkmale und ihre Funktion im Lebenszusammenhang
3. Psychologische Gesamterhellung
 - 3.1. Aus der geschlechtsverschiedenen Lebensaufgabe entspringende Grundmotive der Daseinsthematik
 - 3.2. Vollzugsorgane der Daseinsthematik
 - 3.3. Der Welthorizont der Geschlechter
 - 3.4. Icherlebnis und Selbstverwirklichung
4. Vom Sinn des Geschlechtsunterschieds
 - 4.1. Die soziologische Deutung
 - 4.2. Die biologische Deutung
 - 4.3. Die anthropologische Deutung
5. Diskussion
 - 5.1. Möglichkeiten und Grenzen der phänomenologischen Ausdrucksanalyse
 - 5.1.1. Zur ontologischen Struktur des Ausdrucks
 - 5.1.2. Prinzipielle Unvollkommenheit der Ausdruckserkenntnis
 - 5.1.3. Typus – Individualität – Gesellschaft
 - 5.2. Überlegungen zu den Hauptergebnissen
 - 5.2.1. Die ontologisch-anthropologische Schichtenlehre
 - 5.2.2. Die geschlechtliche Begegnung
 - 5.2.3. Die verschiedene Daseinsaufgabe und Lebensthematik von Mann und Frau

Es ist nun zu versuchen, die bei Freud und Jung hervorgetretenen psychologischen Komponenten der menschlichen Sexualität in ein anthropologisches Gesamtbild zu integrieren und dabei in wesentlichen Akzenten neu zu gestalten. Dies unternimmt der Psychologe und Philosoph Philipp Lersch (1898–1972), indem er das körperliche und das seelisch-geistige Erscheinungsbild der Geschlechter im Ausgang von den empirischen Gegebenheiten als Sinn-Einheit begreift (1).

Nach einer erkenntniskritischen Auseinandersetzung mit dem Subjektivismus und Perspektivismus, in dem der Blick auf das andere Geschlecht meist befangen ist (= 1. Schritt), versucht er „objektive Tatsachen“ zu fixieren, von denen eine wissenschaftliche Gesamterhellung ausgehen kann. Er findet sie zunächst im biologischen Erscheinungsbild und charakterisiert von daher auch das psychologische, indem er in diesem eine Strukturzuordnung und Entsprechung zu jenem hervorhebt (= 2. Schritt). Die angewandte Methode bleibt dabei zunächst streng und ausschließlich phänomenologisch, d. h. sie beschreibt lediglich die Erfahrungsgegebenheiten, das psycho-physische Erscheinungsbild der Geschlechter, als eine strukturelle und funktionelle Ganzheit und Einheit (= 3. Schritt). Lersch versucht dann daraus im nachhinein noch einige hypothetische Schlußfolgerungen auf nicht unmittelbar erfahrbare Ursachen und Sinndimensionen des Geschlechtsgegensatzes zu ziehen (= 4. Schritt). Insofern liegen hier die methodischen Grenzen enger als bei den ursacherklärenden Versuchen Freuds und Jungs und vor allem als bei einer metaphysischen Deutung.

1. Der Perspektivismus in der Auffassung vom anderen Geschlecht

Einer ganzheitlichen wissenschaftlichen Analyse und Beschreibung der Geschlechterpolarität steht von vornherein die Schwierigkeit entgegen, daß der Analysierende sich dabei von seiner eigenen Geschlechtsrolle und -erfahrung kaum völlig freimachen kann.

Auf Grund der biologischen und anthropologischen Zwecke, die in der Verschiedenheit der Geschlechter angelegt sind und zum Ausdruck kommen, vermag sich der einzelne Mensch nie ganz davon zu lösen, als Mann in der Frau und als Frau im Manne den geschlechtlichen Partner und Gegenpol zu erleben. Das *kann* sich positiv auswirken, sofern man so manches eventuell schärfer sieht; es kann aber auch den Blick trüben. Und so kommt es, daß die Art, wie ein Mann

(1) Vor allem in seinem Buch: *Vom Wesen der Geschlechter*, München 1968, das im folgenden primär herangezogen wird. Die Zitate wurden der uns zugänglichen 2. Aufl. (1950) entnommen. Sein Hauptwerk ist der „*Aufbau der Person*“, München 1970. Für seine ganzheitlich-phänomenologisch-ausdrucksdeutende Methode ist aufschlußreich seine Arbeit: „*Gesicht und Seele. Grundlinien einer mimischen Diagnostik*“, München – Basel 1971. – Lersch verdankt wesentliche Impulse der Struktur- und Ganzheitspsychologie (C. Ehrenfels, F. Krueger, A. Wellek), zu deren Weiterentwicklung er selbst Wichtiges beitrug, sowie der ontologischen Schichtentheorie Nicolai Hartmanns und verwandten philosophisch bedeutsamen Tendenzen in der Psychologie (W. Dilthey, L. Klages, Erich Rothacker). – Manche Parallelen finden sich auch in der existential-psychologischen Untersuchung von Frederik J. J. Buytendijk, *Die Frau. Natur – Erscheinung – Dasein*, dt. Köln 1953.

die Frau und eine Frau den Mann beschreibt, auch dort, wo sie bemüht sind, „objektiv“ zu sein, weitgehend durch das bestimmt wird, was sie in ihrer natürlichen Zuordnung als Geschlechtswesen voneinander erwarten bzw. auch befürchten. Die Verschiedenartigkeit der Auffassungen und Wertungen, die Mann und Frau finden und in der Kulturgeschichte bisher schon gefunden haben, zeigt, daß Bestimmung und Deutung des Geschlechts jedenfalls im vorwissenschaftlichen Bereich dem Gesetz des Perspektivismus unterstehen (2).

1.1. Die Frau in der Sicht des Mannes

So zeigt das Wertbild von der Frau in der männlichen Auffassung oft eine Geringschätzung, ja Verachtung des andern Geschlechts, etwa beim Buddhismus und beim Islam (der der Frau die Seele abspricht und ihr den Zugang zum Paradies verwehrt) oder bei europäischen Philosophen wie Schopenhauer und Weininger. Ebenso aber drückt es bisweilen eine heute kaum mehr verständliche Verehrung und Überschätzung aus, wie z. B. in der Romantik (3) oder auch schon im abendländischen Rittertum des 10. Jahrhunderts, wonach nicht die Frau Hörige und Sklavin des Mannes ist, sondern der Mann Leibeigener und Vasall der Frau (4).

Lersch teilt die Haltungen des Mannes in verschiedene Typen ein, um die grundsätzlich möglichen Perspektiven männlicher Auffassung und Wertung zu gewinnen. Als erstes wird der *Typus der Auflehnung* genannt. Er erlebt den Akt der Zeugung als Preisgabe der Freiheit und als Sündenfall des Geistes, als Entmächtigung und Auflösung der individuellen Persönlichkeit. Der Frau wird eine radikale Ablehnung zuteil. Den Gegensatz dazu bildet der *Hörigkeitstypus*, der durch die Triebhaftigkeit des Geschlechts wie in einer Art Zwang an die Frau gebunden ist. Für ihn erscheint die Frau als das Erdhaft-Dunkle oder als Trägerin eines dämonischen Rufes. Will der Mann als Herr und Meister der Frau anerkannt werden, dann liegt der *Männchen-* oder *Paschatypus* vor. Von ihm wird die Frau als bloße Folie seiner sogenannten Männlichkeit erlebt und gesehen. Er will, daß sich die Frau vor ihm beugt, daß sie ihn bewundert und zu ihm aufschaut. Einstellungen, die das Verhältnis des Unterlegenen zum Überlegenen ausdrücken, kommen hier zum Ausdruck. Im *Typus der Ritterlichkeit* und im *Erlösungstypus* zeigt der Mann ein allgemein menschliches, nicht ausschließlich an die Geschlechtlichkeit gebundenes Verhalten. Der Typus des „Ritters“ achtet die Würde der Frau und mutet ihr auch in der Position des

(2) Vgl. Lersch, Vom Wesen der Geschlechter, a. a. O., S. 9ff.

(3) Ein Beispiel dafür ist Schillers „Würde der Frauen“:

„Ehret die Frauen! Sie flechten und weben
Himmlische Rosen ins irdische Leben!
Flechten der Liebe beglückendes Band,
Und in der Grazie züchtigem Schleier
Nähren sie wachsam das ewige Feuer
Schöner Gefühle mit heiliger Hand!“

Friedrich Schiller, Sämtliche Werke, hrsg. v. G. Fricke und H. G. Göpfert, München 1965, Bd. I, S. 218, zitiert bei Lersch, a. a. O., S. 15. Vgl. auch H. A. Korf, Geist der Goethezeit, Bd. III, Frühromantik, Leipzig 1957, S. 82–106.

(4) Vgl. dazu Günter Eifler (Hrsg.), Ritterliches Tugendsystem, Darmstadt 1970; Cordula Koepcke, Die Frau und die Gesellschaft, München 1973, S. 20–23.

Schwächeren nichts zu, was mit ihrer Würde unverträglich wäre. Als Vertreter des starken Geschlechts beschützt er die Frau im Lebenskampf. Der Erlösungstypus wird von jenem Mann dargestellt, der die Frau als Ausgleich und Ergänzung der eigenen Wesensart bzw. Befreiung aus seiner als unerträglich empfundenen Einseitigkeit sucht. Für ihn ist die Frau mit dem Mythos der Erlösung umkleidet, sie ist der ruhende Pol, in dem die Unruhe männlichen Strebens ihren Ausgleich findet.

1.2. Der Mann in der Sicht der Frau (5)

Entsprechend teilt Lersch auch die Frau in verschiedene Typen ein, den Mann zu sehen. Als erster wird der *Unterordnungstypus* genannt. Die Frau erkennt den Mann als den Überlegenen und Stärkeren an. Allerdings hat heute im Zuge der Emanzipationsbewegung eine weitgehende Verselbständigung der Frau begonnen; denn seit ihr eine Reihe von Berufen offensteht, fühlt sie sich nicht mehr darauf angewiesen, möglichst bald zu heiraten. Trotzdem wird dadurch die Wertung des Mannes als „überlegener Beschützer“ nicht völlig außer Kurs gesetzt, denn sie entspringt, zum Teil jedenfalls, aus der biologischen Ordnung der Geschlechter. Die Einstellung jener Frauen, die im Manne ausschließlich den Vater ihrer Kinder sehen und suchen, bezeichnet Lersch als den *Typus der Gattin*. Die Mütterlichkeit dieser Frauen kann sich aber ebenso auf den Mann selbst beziehen. Frauen dieses *Typus der Bemutterung* sehen auch noch im älteren Mann den großen Jungen, um den sie sich mütterlich kümmern. Eine wiederum andere Form des Verhältnisses zum Mann wird durch den *Typus der Geliebten* dargestellt: „Sie erlebt ihre Beziehung zum Manne als Weckerin und Mittlerin des Eros, als Vollzieherin eines Auftrages und einer Sendung, die gerade ihr zugeteilt und an den Mann gerichtet ist . . . Seine vollendete Form findet der Typus der Geliebten dort, wo sie sich frei macht von den Fesseln bürgerlicher Bindung und im Namen eines höheren Auftrags dem geliebten Manne folgt.“ (6) Der *Weibchentypus* ist das Gegenstück des Männchentypus. Die Frau legt alles darauf an und läßt alle ihre Reize spielen, um den Mann anzulocken, ihn um sich werben zu lassen und an sich zu binden. Der Weibchentypus lebt ohne ein über die Geschlechtsbeziehung hinausgehendes Eigenleben ausschließlich im Hinblick auf den Mann.

Als letztes nennt Lersch den *Auflehnungs- oder Emanzipationstypus*. Die Auflehnung der Frau richtet sich in erster Linie gegen den Zwang der sozialen Ordnung; sie erstrebt Gleichberechtigung mit dem Mann und bekämpft den Zwang jener Gesetze der Sitte, der Moral und der staatlichen Rechte, die der Mann über die Frau verhängt hat. Der Auflehnungstypus sieht also im Manne den Rivalen auf der Ebene weiblicher Menschenrechte.

Die Erkenntnis der verschiedenen typischen Perspektiven, das andere Geschlecht zu sehen, offenbart sicher etwas von der Fülle der menschlichen Möglichkeiten, die im Wesen des Geschlechtsgegensatzes gründet. Allein um deren Aussagekraft zu messen, erhebt sich nun noch verstärkt die Forderung nach einem vom Perspektivismus unabhängigen anthropologischen

(5) A. a. O., S. 20.

(6) A. a. O., S. 22.

Ausgangspunkt. Die „sexuelle Komponente“ jeder natürlichen Blickrichtung bewirkt – auch auf dem scheinbar neutralen Boden wissenschaftlicher Untersuchungen –, daß der Mann die Frau und die Frau den Mann von vornherein anders betrachtet als die Angehörigen des eigenen Geschlechts, und zwar offenbar deshalb, weil sie den Geschlechtspartner von vornherein durch die Brille bestimmter Erwartungen, Wertungen und Ansprüche sehen, die ihre Wurzeln in der naturgegebenen Zuordnung zwischen Mann und Frau haben.

2. Objektiver Zugang zum Problem der Geschlechter im Ausgang vom leiblichen Erscheinungsbild

Das methodische Problem einer Psychologie und philosophischen Phänomenologie der Geschlechter konzentriert sich somit in der Frage, ob es möglich ist, einen dem Perspektivismus überlegenen, von der sexuellen Komponente unabhängigen Blickpunkt zu gewinnen. Gibt es objektiv aufweisbare und eindeutige Tatsachen, die uns den Zugang zu unserem Problem eröffnen?

Eine solche Möglichkeit bietet sich im Ausgang von den leiblichen Erscheinungsbildern der Geschlechter und ihren charakteristischen Unterschieden. Es ist üblich und sinnvoll, die morphologischen und physiologischen Unterschiede nach primären und sekundären Geschlechtsmerkmalen zu ordnen. Unter den „primären Geschlechtsmerkmalen“ versteht man die inneren und äußeren Geschlechtsorgane, unter den „sekundären Geschlechtsmerkmalen“ werden sämtliche übrigen Form- und Funktionsunterschiede des Körpers zusammengefaßt.

2.1. Die primären Geschlechtsmerkmale und ihre biologische Funktion

Die primären Geschlechtsmerkmale dienen der Funktion der Begattung. Diese wird eingeleitet durch das Eindringen des männlichen Gliedes in die weibliche Scheide und endet mit dem Eindringen der männlichen Samenzelle in das reife weibliche Ei. Es kann kein Zweifel bestehen, daß der Vollzug der Begattung von der Natur auf das männliche und das weibliche Wesen mit verschiedenen Rollen verteilt ist, die sich auch im seelischen Erleben verschieden spiegeln. Die Frau figuriert als Wesen, das mit sich geschehen, an sich vollziehen läßt, das empfängt und in sich aufnimmt. Dem gegenüber steht die männliche Aktivität des Einwirkens, des Sich-Entäußerns. Während bei der Frau durch das Empfangen und Aufnehmen des männlichen Samens ein zentripetales, auf die Lebensmitte wirkendes Geschehen vorliegt, kennzeichnet den Mann durch die Ausstoßung des Samens die Aktionsform des Sich-Entäußerns, also eine zentrifugale Ereignisrichtung.

„Weibliche Passivität“ und „männliche Aktivität“ setzen sich in den inneren körperlichen Vorgängen fort, die dem äußeren Begattungsakt folgen. Die männlichen Samenzellen umschwirren das weibliche Ei, bis es einer von ihnen gelingt, in das Ei einzudringen, das sich daraufhin sofort schließt. Passivität und Aktivität, abwartendes Sich-finden-Lassen und vorstößendes Suchen, Empfangen und Sich-Entäußern, in der Richtung auf die Lebensmitte wirkendes (zentripetales) und von der Lebensmitte nach außen gerichtetes (zentrifugales) Geschehen sind also die Grundzüge dessen, was sich hier beim weiblichen, dort beim männlichen Wesen im biologischen Akt der Begattung vollzieht.

„Passivität“ als Grundzug des weiblichen Daseins darf jedoch nicht etwa als Inaktivität gesehen werden; darin läge ein fundamentales Mißverständnis. Schon das weibliche sexuelle Verhalten ist als *aktives* Sich-Bereitmachen und *aktives* Empfangen zu verstehen; Auf- und In-sich-hinein-Nehmen bedeutet durchaus eine Tätigkeit („aktive Passivität“)! Jedoch nicht nur als Geschlechtspartnerin, auch als Mutter und in vielen Berufen entfaltet die Frau eine rege Tätigkeit und Wirksamkeit. Dennoch ist ihr Tätigsein anders akzentuiert als das des Mannes. Die Frau bewegt sich in einem geschlossenen Kreis näher und nächster Dinge, in einer Sphäre des Sich-Kümmerns; ihre Tätigkeit bedeutet vorzugsweise ein Ausgestalten. Die Tätigkeit des Mannes dagegen ist vielmehr ein Umgestalten, das in immer neuem Angriff in die Welt vorstößt. Sie ist entweder zerstörerisch oder schöpferisch, indem sie Bestehendes aufhebt oder Neues entstehen läßt.

Um daher zu vermeiden, daß weibliche Passivität im Sinne von Untätigkeit mißverstanden wird, ersetzt Lersch diesen Begriff durch den der „Pathik“, was Erleidnis, Einwirkung bedeutet. Der Frau wird im allgemeinen eine größere Leidensfähigkeit als dem Mann nachgesagt. Dies gründet schon in der Tatsache, daß sie weniger Schmerzen äußert als der Mann. Nicht nur die Zerreißung des Hymens beim ersten Begattungsakt, sondern vor allem die Geburt steht unter dem Zeichen des Schmerzes, der hingenommen, erduldet werden muß. Wie nun Erdulden und Geduld vom gleichen Wortstamm abgeleitet sind, so sieht Lersch mit der weiblichen Bereitschaft und Fähigkeit zu erdulden auch die größere Geduld verbunden. Das Heranreifen-Lassen der Zeit ist der Frau aus ihrer Bestimmung zur Schwangerschaft sozusagen natürlich. Die geringere Fähigkeit des Mannes zur Geduld wird aus seiner andersgearteten Anlage verständlich. Seine naturbedingte Einstellung auf Taten des Angriffs macht es ihm schwer, untätig abzuwarten und die Dinge aus sich heraus reif werden zu lassen.

2.2. Die sekundären Geschlechtsmerkmale und ihre Funktion im Lebenszusammenhang

Nach dem aufgestellten methodischen Grundsatz, von der leiblichen Erscheinung her einen Zugang zur Wesensart der Geschlechter zu suchen, sind nun auch die sekundären Geschlechtsmerkmale im körperlichen Erscheinungsbild in den Blick zu fassen und daraufhin zu befragen, wie weit sie Aufschluß über die seelische Wesensart zu geben vermögen. Der innere Zusammenhang, der uns dabei vom Leiblichen zum Seelischen führt, ist dadurch begründet, daß den einzelnen Gliedern und Organen eine bestimmte Funktion im Vollzug des Lebens zufällt. Der Weg von der leiblichen Eigenart zur seelischen ist daher durch die Frage nach der Organfunktion der morphologischen Merkmale im Ganzen des Lebenszusammenhanges vorgezeichnet.

So zeigt sich bei der Betrachtung der „*quantitativen*“ körperlichen Unterschiede, daß das knöcherne System der Frau durchschnittlich schwächer gebaut ist als beim Mann. Die Formen sind beim Mann kantiger, eckiger und schroffer; seine Muskulatur ist stärker entwickelt. Dies deutet darauf hin, daß der Mann aus seinem Wesen heraus mehr auf Widerstand, Angriff und Vorstoß angelegt ist als die Frau.

Auch aus den „*qualitativen*“ körperlichen Unterschieden, wie der zarteren, weniger behaarten Haut und dem besser entwickelten Tastsinn der Frau leitet Lersch einen Wesenszug der Frau ab. Sie ist mehr auf mitfühlendes Behüten, einschmiegsames Nachgeben und Sich-Anpassen ausgerichtet als der Mann.

Am unterschiedlichen *Bewegungsstil* läßt sich feststellen, daß beim Mann mehr eine Zweckmotorik vorliegt, bei der Frau dagegen eine Ausdrucksmotorik. Ihr Gang ist graziöser gegenüber dem wuchtiger wirkenden des Mannes. Auch die *Sprechweise* erscheint typisch verschieden. Lersch unterscheidet die vokalische Artikulation, die mit dem Gefühlsleben zusammenhängt und vorzugsweise bei der Frau zu finden ist, von der konsonantischen, die das Moment des Willens in Erscheinung treten läßt und ausgeprägter beim Mann beobachtet wird.

All diese Merkmale konzentrieren sich, ästhetisch gesehen, bei der Frau im Begriff der *Anmut* und beim Mann im Ausdruck der *Kraft*.

3. Psychologische Gesamterhellung (7)

Die abgeleiteten Wesenszüge stellen bisher lediglich ein Nebeneinander einzelner Teile dar; was noch fehlt, ist der innere Zusammenhang eines geschlossenen Gesamtbildes. Es ergibt sich also die weitere Aufgabe, den gefüghaften Aufbau und den inneren Zusammenhang der schon ermittelten Einzelzüge aufzuhellen.

3.1. Aus der geschlechtsverschiedenen Lebensaufgabe entspringende Grundmotive der Daseinsthematik

Die biologische Aufgabe der Frau setzt sich nach der Empfängnis fort in der Funktion des Bewahrens und Hegens während der Schwangerschaft. Das bringt mit sich, daß die Frau weni-

(7) A. a. O., S. 45ff. – Die vorangegangene und nachfolgende methodische Verfahrensweise ist nicht im Sinne der materialistischen (bzw. biologistischen) These mißzuverstehen, das seelische Verhalten sei lediglich Funktion oder Sekundärererscheinung der verschiedenen leiblichen Beschaffenheit, sondern umgekehrt: das Leibliche ist Ausdruck des Seelischen – wobei aber auch jenes nicht als bloße Funktion oder Sekundärererscheinung von diesem aufgefaßt werden darf. Beide sind vielmehr verschiedene Komponenten der anthropologischen Ganzheit des Geschlechtsunterschiedes.

ger in die Welt hinausdrängt, sondern ihren Schwerpunkt in sich selbst findet. Da das Mutterwerden in ihr selbst geschieht und nicht draußen in der Welt, in der der Mann sein Dasein verwirklicht, gehört es zur Thematik ihres Lebens, zu verweilen. Der Frau geht es wesentlich um bleibende Sicherung einer bergenden Umwelt, eines geordneten und geschlossenen Lebensraumes; sie zeigt eine größere Seßhaftigkeit und Beharrungstendenz als der Mann. Das Leben der Frau erscheint mittelpunktsgerichtet, das des Mannes mittelpunktsflüchtig. Aus ihrer biologischen Aufgabe ergibt sich der seelische Zug der Mütterlichkeit. Der weibliche Fürsorgedrang bleibt dabei in der Regel nicht auf die eigene Familie beschränkt, sondern weitet sich auf alles Lebendige schlechthin. So erwächst der Frau aus ihrem gebärenden Muttertum heraus die natürliche Rolle der Hüterin und Wahrerin des Lebens. Daher ihre ursprünglichere und intimere Beziehung zum Leben überhaupt, ihre Abneigung gegen Krieg, ihre Sorge um Sitte und Gesinnung, ihre Bereitschaft und Neigung zu einer vermittelnden und ausgleichenden Funktion im zwischenmenschlichen Leben, zu Mitleid und zu sozialer und karitativer Tätigkeit.

Die dem Manne vom Leben zugewiesene Aufgabe ist wesentlich anderer Art: nicht so sehr pflegerische Betreuung und liebende Fürsorge nach innen, als vielmehr Schutz und Sicherung der Nachkommenschaft in Front nach außen, in Auseinandersetzung mit der Umwelt. Dadurch erhält die Thematik seines Daseins das Grundmotiv des Bewältigen- und Beherrschenwollens. (Schopenhauer: Der Mann strebt in allem eine direkte Herrschaft über die Dinge an, entweder durch Verstehen oder durch Bezwingen derselben.) Aus der ihm zugeteilten Lebensaufgabe erklärt sich seine ursprüngliche Beziehung zur Technik, zum Bearbeiten und Verfügbarmachen der Umwelt, zum Anfertigen und Machen überhaupt und seine Einstellung auf Erledigung von Widerständen in der Form des Kampfes.

3.2. Vollzugsorgane der Daseinsthematik

Wenn sich aber die Daseinsthematik der Geschlechter dergestalt in ihren Grundmotiven unterscheidet, dann müssen auch die seelischen Formen und Funktionen, in denen sich das Dasein verwirklicht, bei Mann und Frau entsprechend verschieden akzentuiert sein. Als solche „seelischen Vollzugsorgane“ der Lebensaufgabe oder „Daseinsthematik“ kommen vor allem der Verstand, der Wille und das Gefühl in Betracht. Während beim Mann der Wille, das Denken, das Begreifen und der Verstand als Führungsorgane im ganzheitlichen Zusammenhang des männlichen Seelenlebens aufgezeigt werden können, ist es bei der Frau das Fühlen, das Gefühl und Mitgefühl, das Emotionale überhaupt. Der Verstandesmensch z. B. ist eine vorwiegend männliche Prägungsform. Das soll jedoch nicht einen besonderen Grad von Intelligenz bedeuten, sondern nur ihre Art und Stellung im Strukturzusammenhang der Funktionen einer bestimmten Person. Die Intelligenz der Frau liegt auf anderen Lebensgebieten und ist vor allem eine solche der einfühlenden Anpassung. Der Begriff „Verstandesmensch“ meint die Vorherrschaft rationaler Überlegung, des Kalküls und der planenden Vorsicht in einer bestimmten Individualstruktur; das auszeichnende Merkmal des „Verstandesmenschen“ ist seine Nüchternheit (und unter Umständen Neigung zur Skepsis) gegenüber bloßen Gefühlen. Die Frau zeigt in viel geringerem Maße das Bedürfnis, Dinge zu erklären; sie begnügt sich mit der Tatsächlichkeit und

verarbeitet sie anders als im Modus des begreifenden Denkens. Lersch setzt dem männlichen Bewältigungs- und Herrschaftswillen die weibliche Daseinsthematik der pflegerischen Betreuung des Lebens gegenüber, deren seelische Vollzugsform nicht so sehr begreifendes Denken und widerstandsgerichtetes Wollen, sondern das Fühlen ist. Auch der Mann erweist sich durchaus der Ergriffenheit fühlenden Erlebens fähig; was ihm aber – im Unterschied zur Frau – fehlt, scheint die unmittelbare Gefühlsgewißheit, das Vertrauen zu seinen Gefühlen. Es ist also nicht etwa eine größere Summe oder Intensität der Gefühle, wodurch sich die Frau vom Manne unterscheidet, sondern die maßgebliche Rolle, die bei ihr die Gefühle im Zusammenhang des Lebens und in den Vollzügen ihres Denkens spielen.

3.3. Der Welthorizont der Geschlechter

An Hand der Besinnung auf ihre verschiedene Daseinsthematik wurde die Wesensart der Geschlechter nach der Seite der seelischen Vollzüge gekennzeichnet, in denen die Motive der geschlechtseigentümlichen Daseinsthematik ihre Erfüllung finden.

Diese Erfüllung und Entfaltung geschieht aber immer in der Begegnung mit der Welt. Nach der Seite der Welt hin bedeutet dies aber nichts anderes, als daß die Frau mehr in einer geschlossenen, der Mann mehr in einer offenen Welt lebt. Der Offenheit des männlichen Lebenshorizontes entspricht der immer neue Vorstoß auf technische und organisatorische Bewältigung der Welt und ihre denkende Verarbeitung, entsprechen Entdeckung und Erfindung, Abenteuerertum und Unternehmergeist, das Umhergetriebenwerden von dem noch Unbekannten, Unerkannten und Unbewältigten. Der Geschlossenheit des weiblichen Lebenshorizontes dagegen entspricht die Bewahrung des Lebensraumes, die Sicherung eines Daseinsmilieus, seine Ausgestaltung durch pflegerische Sorgfalt und seine „Durchwärmung“ mit der Lebendigkeit des Fühlens. Die Frau lebt in der Mitte einer geschlossenen Welt, mit der sie selbst eine geschlossene Einheit bildet; der Mann muß sich die Welt als Horizont seines Daseins erst schaffen und aufbauen.

Die Gültigkeit der Formel von der geschlossenen Nahwelt und der offenen Fernwelt läßt sich auch nachweisen, wenn man die beiden Dimensionen der Welt, nämlich *Raum* und *Zeit*, in der Weise ihres Erlebtwerdens durch Mann und Frau in Betracht zieht.

Es darf als Erfahrungsgesetz gelten, daß der Mann mehr als die Frau in Gefahr ist, die nächstliegenden Dinge zu übersehen. Die Frau lebt mehr in der Nahwelt der Gegenwart als der Mann, der mehr auf den offenen Horizont der Zukunft entworfen ist: „Die Gegenwart ist für die Frau Ort des Verweilens, des Aufenthalts, während sie für den Mann mehr Übergang und Auftakt der Zukunft ist.“ (8) Der Unterschied zwischen geschlossener Nahwelt und offener Fernwelt ist dabei nicht im quantitativen Sinne von Enge und Weite, sondern im qualitativen Sinn zu verstehen, d. h. als Unterschied der Struktur.

„Die ursprüngliche Beziehung der Frau zu allem Lebendigen, ihre Rolle als Hüterin des Lebens bringt es mit sich, daß sie all das, was innerweltlich beglückend in den Kreis ihres Bewußt-

(8) A. a. O., S. 66.

seins eintritt, von vornherein nach Möglichkeit als Phänomene des Lebens und der Lebendigkeit auffaßt, während der Mann die Erscheinungen zu versachlichen sucht.“ (9) Die Frau lebt demgegenüber mehr in einer Welt der Personen. Schon als Kind liebt die Frau einen Vexiermensch, eine Puppe und arbeitet *für* sie; der Knabe hat ein Lastauto und einen Baukasten und arbeitet *mit* diesen. Die Welt der Frauen, sagt Lersch, besteht aus Vätern und Müttern, Brüdern und Schwestern, Gatten und Kindern. Die Welt des Mannes sind das Volk, der Staat, die Interessenkonzerne usw. Die Tatsache, daß die Frau vorwiegend in einer Welt der Personen lebt, macht es auch verständlich, daß sie die größere Fähigkeit der Einfühlung besitzt. „Frauen können nicht eigentlich brutal, sehr wohl aber grausam sein, indem sie sich einfühlend den Schmerz des anderen vergegenwärtigen.“ (10)

Der Mann lebt akzentuierter in einer Welt des Abstrakt-Allgemeinen, die Frau in einer des Konkret-Anschaulichen. Der Mann ist in höherem Grade theoretisch eingestellt als die Frau. Wenn nun die theoretische Einstellung die Grundlage aller Wissenschaft ist, dann hat die Frau keine so ursprüngliche Beziehung zur Wissenschaft wie der Mann. Nach Lersch hat die Frau auch kein ursprüngliches Verhältnis zur Philosophie: „In der Philosophie geht es immer um das Ganze einer Welt, die in der Erfahrung mit tausend Linien ins Unvollendbare und Unabgeschlossene weist.“ (11) Die Frau sucht die Antwort auf die Fragen nach dem Sinn des menschlichen Seins nicht so sehr auf dem Wege denkender Auslegung der Welt, sondern dort, wo – wie in der Religion – ihr Gefühl von Symbolen des Lebenssinnes angesprochen wird.

Eine weitere Bestätigung dessen, daß der Mann mehr in einer Welt des Abstrakt-Allgemeinen, die Frau in einer des Konkret-Anschaulichen lebt, erkennt Lersch in den unterschiedlichen Wertgefühlen gegenüber anderen Menschen. Während die Frau vorwiegend liebt oder haßt, sind die Beziehungen des Mannes zum anderen Menschen weitgehend auf die Gefühle der Achtung und der Verachtung gegründet. Man kann genaugenommen nicht erklären, warum man einen Menschen liebt, wohl aber, warum man ihn achtet.

Die männliche Einstellung auf das Abstrakt-Allgemeine und die weibliche auf das Konkret-Individuelle beherrschen nicht nur die Weltauffassung, d. h. die Art, wie das innerweltlich Begegnende im Bewußtsein gespiegelt wird, sondern auch die Motivation des Verhaltens. Der Mann läßt sich mehr als die Frau von formelhaften Grundsätzen und Maximen praktischer, ethischer und juristischer Art leiten. Die Frau handelt dagegen nach Maßgabe der hier und jetzt angetroffenen individuellen Lage. Die Frau denkt und handelt nicht im Lichte allgemeiner Gesetzmäßigkeiten, sondern stets im Hinblick auf den Einzelfall.

3.4. Icherlebnis und Selbstverwirklichung (12)

Was der Mensch als „Welt“ erlebt, hebt sich nun immer mehr oder weniger deutlich ab von dem, was er als „sein eigenes Ich“ erlebt. Es ist anzunehmen, daß dem geschilderten ge-

(9) A. a. O., S. 67/68.

(10) A. a. O., S. 70.

(11) A. a. O., S. 73.

(12) A. a. O., S. 78.

schlechtsspezifischen Unterschied des Welterlebens auch eine Verschiedenheit des Icherlebens entspricht, d. h. der Art, wie das eigene Ich als Gegenpol der Welt von Mann und Frau erfahren wird.

Die Vorherrschaft, die dem Wollen und dem begreifenden Denken in der Lebensführung des Mannes zukommt, bringt es mit sich, daß er mehr in dem Bewußtsein der Abgehobenheit seines Ichs von der Umwelt lebt als die Frau. Die Frau lebt ihr Dasein weniger in ausgeprägten Konturen der Grenze zu einer Welt des Nicht-Ichs, sondern mehr in fließenden Übergängen; sie lebt mit dem Manne verglichen in Symbiose mit der Umwelt. Das erweist sich in ihrem tieferen Mitgefühl, ihrer stärkeren Mitlebigkeit und ihrer größeren Fähigkeit sowohl zur verstehenden als auch zur identifizierenden Einfühlung – während der Mann das innerweltlich Begegnende durch die Akte des stellungnehmenden Willens und des feststellenden Denkens in den Abstand der Gegenständlichkeit und Versachlichung rückt und damit eine scharfe Grenze zwischen seinem Ich und dem anderen aufrichtet. Die Frau sucht und findet ihr Ich anderswo als der Mann, nämlich in der Umwelt. Der Mann entdeckt sein Ich in der Reflexion, auf dem Wege von außen nach innen, wobei der eigene Körper noch in die Sphäre des Außen und des anderen rückt. Die Frau erlebt nicht mit derselben Schärfe eine Trennung zwischen ihrem Ich und einer Welt des Nicht-Ichs. Wenn aber die Frau im Vergleich mit dem Mann ihr Ich als Gegenpol zur Welt in weniger scharf profilierter Abgehobenheit erlebt und der Umwelt symbiotisch verbunden bleibt, wo sich der Mann getrennt weiß, so steht auch ihre Innenwelt mehr unter dem Zeichen der Verschmolzenheit und Verbundenheit als beim Mann, der sich – mehr als die Frau – gegenüber seinen eigenen Erlebnissen zu distanzieren vermag und dadurch die Einheitlichkeit seines Icherlebnisses in der Verdoppelung von betrachtendem und betrachtetem, stellungnehmendem und vergegenständlichtem Ich überführt.

Wie das Ich-Erlebnis, so ist auch die Selbstverwirklichung zwischen den Geschlechtern verschieden. Die Frau wirkt durch ihr Wesen, der Mann durch seinen Willen; ihre Tätigkeit ist „wesendes“, sagt Lersch, seine ist „werkschaffendes“ Wirken (13). Die Selbstverwirklichung des Mannes findet ihre Erfüllung in der Vergegenständlichung seines Daseins im Werk. Das Entscheidende ist, daß die Tätigkeit des Mannes sich zum gegenständlich Faßbaren verfestigt und aus dem zeitlichen Fluß gelebten Lebens ausgliedert. Auch die Frau verwirklicht ihr Dasein durch tätiges Wirken, aber es genügt ihr, daß diese Wirkung aufgeht im Leben der Umwelt, ohne sich als Werk zu vergegenständlichen und im Leben gegenständlich faßbar zu werden.

Sogar im „innewerdenden Erleben“ zeigen sich die Geschlechter verschieden. Beim Mann steht das innewerdende Erleben unter dem Motiv der Entzeitigung durch das Mittel der Vergegenständlichung. Im Mann erhebt sich die Forderung, das Erlebte aus dem zeitlichen Fluß des Lebens herauszuheben, es zu objektivieren und so dem Augenblick Dauer zu verleihen. Der Mann löst den Bann der Individuation und tritt mit seinem Sein in die Freiheit einer offenen Welt. In diesem Sinne vollzieht der Mann durch das Werk seiner Selbstverwirklichung eine „Entichung“.

Wenn im vorangegangenen bei der Zuordnung geschlechtseigentümlicher Wesenszüge durchgehend von „der“ Frau und von „dem“ Manne schlechthin gesprochen wurde, so soll damit keineswegs gesagt sein, daß sich bei jedem menschlichen Wesen, das durch die Merkmale seiner leiblichen Erscheinung als Mann oder als Frau gekennzeichnet ist, die genannten Wesens-

züge in voller Ausprägung finden. Die entworfenen Wesensbilder von Mann und Frau sind *idealtypische Modelle*, in denen die mit dem biologischen Geschlecht gekoppelten seelischen Prägungstendenzen in vollkommener Entfaltung vorgestellt werden. Psychologisch und biologisch gesehen, sind jedem Mann „weibliche“ und jeder Frau „männliche“ Wesenselemente beigemischt; das Verhältnis der Mischung bestimmt den „Grad“ der Männlichkeit oder Weiblichkeit.

4. Vom Sinn des Geschlechtsunterschieds

Angesichts dieser Ergebnisse erhebt sich nun die philosophisch weitertragende Frage, wie der phänomenologisch aufgewiesene und beschriebene Gegensatz der Geschlechter zu erklären und zu verstehen ist. Da der biologische Gesichtspunkt allein nicht ausreicht, um den vollen Umfang dieser Wesensverschiedenheit zu erklären, muß er durch den soziologischen und anthropologischen ergänzt werden. Die Frage, wie die Unterschiede der Geschlechter zu deuten sind, weist – grundsätzlich gesehen – nach zwei Richtungen: einerseits kausal nach rückwärts, sofern versucht wird, den Unterschied der Geschlechter aus irgendwelchen Kausalfaktoren der Vergangenheit abzuleiten, andererseits final nach vorwärts, indem man erkennt, ob der Geschlechtsunterschied gerade in der durch ihn gegebenen Gegensätzlichkeit auf ein gemeinsames Ziel, einen gemeinsamen Sinn abgestimmt ist.

Während die biologische und anthropologische Deutung in der zweiten Richtung verlaufen und eine Erklärung aus Zwecken versuchen, bewegt sich die soziologische in der ersten Richtung und erstrebt eine Erklärung aus Ursachen.

4.1. Die soziologische Deutung

Der Versuch einer Verständlichmachung der Geschlechtsunterschiede aus Ursachen konzentriert sich auf die Frage, ob die in der Erfahrung gegebenen Verschiedenheiten zwischen Mann und Frau eine innere sinnhafte Zuordnung der Geschlechter ausdrücken, also von Natur aus bestehen und als solche schon aus der Hand der Schöpfung hervorgegangen sind, oder ob sie lediglich auf den Einfluß äußerer sozio-kultureller Lebensumstände bzw. Faktoren zurückgehen. Es ist gewiß nicht zu leugnen, daß in Epochen der geschichtlichen Entwicklung (z. B. Kriegszeiten, Zeiten des Mutterrechts und der Frauenherrschaft) Verschiebungen im Bilde der Geschlechter aufgetreten sind; diese „erstrecken sich aber lediglich auf die Sphäre der *Leistung* und des *Verhaltens*, ohne den *Kern ihres Wesens* zu berühren . . . Es würde außerdem den Erfahrungen der

Biologie widersprechen, wenn man den Unterschied der Geschlechter ausschließlich aus soziologischen Verhältnissen abzuleiten versuchte“ (14).

Der polare Gegensatz und die innere sinnhafte Zuordnung der Geschlechter aufeinander kann nicht erst durch soziologische Einflüsse zustande kommen, sondern ist vielmehr die Grundlage solcher Einflüsse, ihr schon vorausgesetztes „Objekt“. Sie betreffen nur die nähere Konkretisierung dieser Grundzuordnung in der Geschichte und ihre angemessene oder unangemessene Verwirklichung und Ausformung, aber nicht ihr Wesen.

Daher ist Anthropologie nicht eine bloße Funktion der Soziologie, sondern deren Grundlage, da sie Maßstäbe zur kritischen Beurteilung der sozialen Verhältnisse bereitstellt.

4.2. Die biologische Deutung

Es sind vor allem die Erfahrungen, die man über die Wirkung der Geschlechtshormone gemacht hat, welche zeigen, „daß die Wesensunterschiede zwischen den Geschlechtern ihre Wurzeln tief im Biologischen haben und nur von dort her beeinflußt werden können“ (15). Es ist gelungen, „männliche Meerschweinchen und Ratten zu feminieren, weibliche Meerschweinchen und Ratten zu maskulieren und dadurch nicht nur auch die sekundären Geschlechtsmerkmale, wie Wuchs und Habitus, Größe und Muskelkraft der Tiere umzustimmen, sondern auch ihr psychisches Verhalten. Die feminisierten Männchen wurden wie echte Weibchen, scheu und flüchtig und von den Männchen verfolgt, die maskulierten Weibchen wurden wie echte Männchen, kampf-, angriffs- und liebeslustig“ (16).

Wenn nun im Bereich tierischer Lebewesen die geschlechtsgebundenen Eigenschaften nicht aus Bedingungen der äußeren Lebensverhältnisse entstehen, sondern in biologischen Voraussetzungen begründet liegen, und andererseits der Mensch ebenso wie das Tier biologisch bestimmt ist und den biologischen Gesetzen untersteht, dann muß auch bei ihm der geschlechtsspezifische Unterschied vom Biologischen her dem Verständnis zugänglich gemacht werden. Der biologische Zweck, der der Verschiedenheit der Geschlechter sowohl in der körperlichen Ausstattung wie in der seelischen Wesensart zugrunde liegt, ist bei Menschen und Tieren derselbe, nämlich die Erhaltung der Art (17). Deshalb ist auch beim Menschen die Erklärung des Geschlechtsunterschiedes nicht ohne Rückgriff auf die Kausalität (und Finalität) der biologischen Sphäre zu leisten.

(14) A. a. O., S. 104.

(15) A. a. O., S. 104. Vgl. dazu auch: *Mary J. Sherfey, Die Potenz der Frau. Wesen und Evolution der weiblichen Sexualität*, Köln 1974.

(16) Vgl. *U. Ebbecke, Die Bedeutung der Untersuchungen über innere Sekretion für die Psychologie*, in: Bericht über den 10. Kongreß für experimentelle Psychologie, Jena 1928, zit. bei *Lersch*, a. a. O., S. 105. – Inzwischen wurden noch weiterreichende Experimentalergebnisse, auch beim Menschen, gewonnen. Vgl. *J. Money und A. Ehrhardt, Männlich – Weiblich. Die Entstehung der Geschlechtsunterschiede*, Reinbek 1975.

(17) Damit will *Lersch* eine über ihre Artbedeutung hinausgehende biologische Individualbedeutung der Sexualität wohl nicht bestreiten (vgl. zur letzteren unser 2. Kapitel: Sexualität als biologisch-individuelles Ausdrucksgeschehen); er sieht hier lediglich davon ab.

4.3. Die anthropologische Deutung

Nun vollzieht sich aber menschliches Dasein in anderen seelischen Formen als das tierische. Es ist deshalb zu fragen, ob die seelischen Geschlechtsunterschiede beim Menschen sich ausschließlich aus dem biologischen Anliegen der Zeugung und Fortpflanzung verständlich machen lassen, oder ob sie darüber hinaus noch etwas anderes, spezifisch Menschliches zu bedeuten haben. Unter dem Zwange, sich die Bedingungen des Daseins in Selbständigkeit zu schaffen, tritt im Manne das menschliche Dasein aus der Natur heraus und ihr gegenüber; die menschliche Existenz wird exzentrisch, sie rückt aus jener Mitte, in der das Tier lebt, indem es ganz in der Natur aufgeht und nichts anderes ist als lebendige Natur. Was vom Biologischen her gesehen als Mangel erscheint, der durch die Selbsttätigkeit des begreifenden Denkens und des zielsetzenden, Widerstände überwindenden Wollens ausgeglichen wird, offenbart sich nun vom Anthropologischen her als Chance: Der Mensch muß Mängelwesen im biologischen Sinne sein, um das sein zu können, was er als Mensch sein soll: nämlich geistiger Spiegel der Welt. Denn aus seiner exzentrischen Stellung aus der Entfremdung und Heimatlosigkeit einer offenen Welt gegenüber entspringt der leidenschaftliche Ruf nach Rückbindung; erst jetzt kann die Welt als Sinnhorizont des Daseins erfragt werden, d. h. der „Eros zur Welt“ entstehen.

In der exzentrischen Stellung, in die das menschliche Dasein durch den Mann gerückt ist, erfüllt nun die Frau die Funktion einer Verbindung nach zwei Seiten hin: zurück zur Natur, indem sie in menschlicher Gestalt selbst noch einen Teil der Natur darstellt und menschliches Dasein, das im Manne exzentrisch geworden und auf die Unendlichkeit von Raum und Zeit entworfen ist, in die Mitte und Unmittelbarkeit des Lebens zurückholt; und hin zur Welt als dem Horizont ideeller Werte und Wesenheiten, sofern bei der Begegnung mit der Frau im Manne der Eros wachgerufen und zur Entfaltung gebracht wird und gerade der Eros die entscheidende Erfahrung von der Möglichkeit einer Rückbindung an die Welt ist. Nach beiden Seiten, zurück zu den Ursprüngen des Lebens und hin zur Welt, hat die Frau eine mediale, vermittelnde und verbindende Funktion. Die Struktur ihres Wesens ist sinnvoll im Hinblick auf die Exzentrizität, in die das menschliche Dasein im Manne getreten ist. Diese Exzentrizität selbst aber ist notwendig, um die geistige Chance und Möglichkeit menschlichen Seins zu verwirklichen. Die Frau sorgt dafür, daß sich der Mann nicht in der Exzentrizität, d. h. im Äußerlichen verliert, der Mann dafür, daß menschliches Dasein nicht im engen Kreis des Subjektiv-Innerlichen stecken bleibt und lediglich sich in der Welt spiegelt, sondern in die Erschlossenheit zur Welt gelangt und selbst zu ihrem geistigen Spiegel wird.

5. Diskussion

Lersch's Versuch, durch Analyse des Ausdrucksgehalts der leiblichen und seelisch-geistigen Erscheinungsweisen von Mann und Frau das Wesen menschlicher Geschlechtlichkeit und das in ihm gegebene und aufgegebene Sinnziel der Geschlechterverschiedenheit zu erfassen, verlangt zunächst – in einem ersten Abschnitt – nach einer kritischen Reflexion über die Bedingungen der Möglichkeit und über die spezifischen Grenzen der von Lersch angewandten Methode. In einem zweiten Abschnitt wird darauf zu den mit dieser Methode gewonnenen Hauptergebnissen Stellung zu nehmen sein.

5.1. Möglichkeiten und Grenzen der phänomenologischen Ausdrucksanalyse

5.1.1. Zur ontologischen Struktur des Ausdrucks

Wilhelm Dilthey (1833–1911) hat der bis dahin vorherrschenden naturwissenschaftlich orientierten Psychologie und ihrem Erklärungsversuch des Seelischen aus letzten Elementen und Elementarfunktionen die Forderung nach einer die Ganzheit seelischer Erscheinungen als solche betrachtenden, „verstehenden“ Psychologie gegenübergestellt (18). Seither arbeiten die sich auf ihn berufenden Psychologen an Möglichkeiten und Methoden, Ganzheit und Eigenart psychischer Zustände und Prozesse zu beschreiben bzw. indirekt, aufgrund von Fremd- und Selbstbeobachtung, rückschließend zu erhellen. Auf dem Gebiet der Charakterologie, auf dem Philipp Lersch neben Ludwig Klages und Erich Rothacker zu den bahnbrechenden Vertretern gehörte (19), hat sich die analysierende und interpretierende „Ausdrucksmethode“ deswegen als unverzichtbar erwiesen, weil erst sie es gestattete, zwischen bestimmten Ergebnissen der Beobachtung fremden Verhaltens und denjenigen der Selbstbeobachtung gesetzmäßige Zusammenhänge aufzudecken und so die Eigenart psychosomatischer Erscheinungen, insbesondere der „Ausdrucksgestalten“ und der „Ausdrucksbewegungen“ im engeren Sinne, zunehmend adäquater zu erkennen.

Zu den Bedingungen der Möglichkeit der Ausdrucksanalyse, wie sie vor allem Ludwig Klages ausgearbeitet und begründet hat (20), gehört einmal die Einsicht in die Befähigung des raumzeit-

(18) Vor allem in: *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*. Sitzungsberichte der Berliner Akad. d. Wiss., 1894, jetzt: *Gesammelte Schriften*, Bd. V, Stuttgart – Göttingen 1959, S. 139–240.

(19) Vgl. *L. Klages*, *Die Grundlagen der Charakterkunde*, Bonn ¹¹1951; *E. Rothacker*, *Die Schichten der Persönlichkeit*, Bonn ⁷1966; *Ph. Lersch*, *Aufbau der Person*, München ¹¹1970; *ders.*, *Gesicht und Seele. Grundlinien einer mimischen Diagnostik*, München – Basel ⁷1971. – Die bei *Klages*, *Rothacker* und *Lersch* unternommenen Ansätze zu einer Schichtengliederung des Seelischen haben eine umfassendere Parallele und Fundierung in der bei *N. Hartmann* versuchten Schichtengliederung des Seins und der Welt im ganzen, zu der *Lersch* in Beziehung steht. Vgl. *N. Hartmann*, *Der Aufbau der realen Welt*, Berlin ³1964; *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin ³1962.

(20) Vgl. *L. Klages*, *Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck*, Bonn ⁷1950; und *ders.*, *Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft*, München 1968. Vgl. dazu ebenfalls: *Handbuch der Psychologie*, Bd. 5,

lich ausgedehnten beseelten Körpers (Leibes), aufgrund der Leib-Seele-Einheit äußeres „Erscheinungsmedium“ des Seelisch-Geistigen zu sein (21). In gleicher Weise wichtig und fundamental ist jedoch die Einsicht in die Eigenart und Eigenständigkeit der (Geist-)Seele, die sie befähigt, bei aller Zusammengehörigkeit und wechselseitigen Angewiesenheit von Leib und Seele das einende Subjektum und Suppositum der Mannigfaltigkeit und inneren Multi-Dimensionalität psychisch-geistigen Erlebens und Verhaltens zu sein (22). Daher beruht die Ausdrucksanalyse neben der Fremdbeobachtung, d. h. Beschreibung körperlicher, sinnlich wahrnehmbarer und meßbarer Verhaltensweisen und Zustände bei anderen (und bei sich selbst), grundlegend auch auf der Methode der seelischen Selbstbeobachtung, der Introspektion. Von einem rein behavioristischen Ansatz aus wäre kein hinreichender Zugang zu einer adäquaten Erfassung und Wiedergabe seelischer Zustände und Prozesse in ihrer Ganzheit und kategorialen Eigenart zu gewinnen, da er nur das äußere Verhalten von Tier und Mensch – wenn auch exakt! – beschreibt (23).

5.1.2. Prinzipielle Unvollkommenheit der Ausdruckserkenntnis

Nachdem somit die Analyse und Deutung ausdruckshaltiger Erscheinungsweisen als möglich und methodisch gesichert gelten kann, ist es im erkenntnistheoretischen Interesse notwendig, die von diesem Verfahren her gegebenen Grenzen zu bedenken.

Zunächst muß bei solcher Ausdrucksanalyse berücksichtigt werden, daß die leiblichen Erscheinungsweisen, von denen die Methode ausgehen muß, ein vierdimensionales Raum-Zeit-Kontinuum darstellen, das die Vielfalt und innere qualitative Differenziertheit seelisch-geistiger Zustände und Prozesse nur begrenzt zum Ausdruck bringen kann. Notwendig findet dabei eine Reduktion, eine Verarmung des Gehalts statt, die durch die nachträgliche Interpretationshilfe der Introspektion nur bis zu einem bestimmten Grad wieder rückgängig zu machen ist. Auch die Schwierigkeiten des eindeutigen Rückschließens dürfen hier nicht außer Betracht bleiben. Obwohl die leibliche Gestalt oder Bewegung eindeutig als Ausdruck eines nichtleiblichen seelisch-geistigen Vorgangs oder Zustands identifiziert werden kann, bleibt doch unaufhebbar die Verschiedenheit zwischen beiden größer als die Gemeinsamkeit oder Gleichheit. Eine methodische Absicherung der Ausdrucksanalyse ist daher nur insoweit möglich, als sich eine bestimmte

Ausdruckspsychologie, hrsg. v. *Robert Kirchhoff*, Göttingen ²1972, bes. Kap. 4, S. 117ff.; *Richard Pokorny*, Über das Wesen des Ausdrucks. Mit besonderer Behandlung des Ausdrucks im menschlichen Gang, München 1974; *Remo Buser*, Ausdruckspsychologie. Problemgeschichte, Methodik und System der Ausdruckswissenschaft, München – Basel 1973.

(21) Hierbei muß der statische Aspekt des Ausdruckscharakters des Leibes als „Physiognomik“ vom dynamischen als „Mimik“ und „Pantomimik“ unterschieden werden. Vgl. *Lersch*, Gesicht und Seele, a. a. O., S. 21–34. Zum Leib als Erscheinungsmedium des Seelisch-Geistigen vgl. auch *A. Portmann*, Biologie und Geist, Frankfurt a. M. 1968, S. 23–25.

(22) Vgl. *A. Wellek*, Das Problem des geistigen Seins. Die Strukturtheorie *Felix Kruegers*: Deutung und Kritik, Leipzig 1941; und *N. Hartmann*, Das Problem des geistigen Seins, Berlin ²1949.

(23) Zur Anwendbarkeit und Unverzichtbarkeit der Introspektion vgl. *Walter Ehrenstein*, Probleme des höheren Seelenlebens, München – Basel 1965, S. 17–34. Eine umfassende Kritik der methodischen Einseitigkeit des behavioristischen Ansatzes gibt *Edward Zellinger* in dem Aufsatz: Das Bleibende im Werk von Philipp Lersch und die Wandlungen in den Grundlagen der neueren Psychologie, in: *Theologie und Philosophie* 47 (1972), S. 528–554. Vgl. auch *F. J. J. Buytendijk*, Allgemeine Theorie der menschlichen Haltung und Bewegung, Heidelberg 1956, und *ders.*, Mensch und Tier. Ein Beitrag zur vergleichenden Psychologie, Reinbek ²1961, S. 7–21.

Struktur des körperlichen Ausdrucks einer ganz bestimmten Struktur des seelisch-geistigen Gehalts eindeutig zuordnen läßt (Entsprechungsverhältnis, Ähnlichkeit der Struktur trotz und in der Unähnlichkeit und Verschiedenheit der beiden Seinsebenen). Dabei ist das Seelisch-Geistige als sich ausdrückender und abspiegelnder Grund im Körperlichen herauszuheben und dieses auf jenen hin aufzuschließen.

5.1.3. *Typus – Individualität – Gesellschaft*

Die angeführten Schwierigkeiten zwingen zu kontinuierlicher Vorsicht und sorgfältiger Prüfung aller Gesichtspunkte. Hinzu tritt jedoch eine weitere Problematik, die im Begriff des „Typus“ bzw. „Idealtypus“ als solchen liegt. Denn der Typus-Begriff des „Männlichen“ und „Weiblichen“, auf den die Ausdrucksmethode hinzielt, enthält gemäß seiner Definition nur die jeweils als „typisch“ betrachteten Merkmale und Eigenschaften; er erfaßt aber nicht die besonderen Eigentümlichkeiten des individuellen menschlichen Lebens. Diese „Grobmaschigkeit“ in der Erfassung des Besonderen teilt er mit dem Allgemeinbegriff (24). Im Gegensatz zu diesem jedoch haben die im Typusbegriff ausgesagten Merkmale und Eigenschaften beim konkreten Repräsentanten zwar alle, aber nicht alle in der gleichen Prägnanz und Stärke, sondern jeweils nur „mehr oder weniger“ verwirklicht zu sein (Grundsatz der Ähnlichkeit). Außerdem können beim einzelnen Repräsentanten auch atypische Eigenschaften auftreten, solange diese unter der Schwelle der Merkmalsdominanz bleiben, d. h. das Gesamterscheinungsbild zwar abwandeln, nicht aber grundlegend und tragend bestimmen.

Der konkrete einzelne Mensch nun ist jeweils mehr als die Summe der an ihm für „typisch“ gehaltenen Merkmale. Im Laufe seiner Entwicklung gestaltet sich aus den Anlagen durch Umwelteinflüsse und freie Willensentscheidungen die konkrete individuelle Persönlichkeit mit ihrem je einmaligen unwiederholbaren Profil. Indem so jede Person durch ihre Einmaligkeit und Freiheit ihren „Typ“ selbst mitbestimmt und zugleich übersteigt und hinter sich läßt, dürfte hier eine bloß auf das Allgemein-Typische gehende Ausdrucksanalyse an eine unübersteigbare Grenze geraten.

Ähnlich bleibt es wohl eine nie vollkommen lösbare Frage, was und wieviel von den bestimmenden Eindrücken und Formungen, die der Mensch von seiner Umwelt und insbesondere den gesellschaftlichen Kräften und Verhältnissen erfährt, in einen durch die Ausdrucksanalyse zu gewinnenden Typusbegriff aufgenommen werden soll. So sehr Lersch auch um diese Problematik weiß (25) – gesellschaftliche und historische Bestimmtheiten der Geschlechterrolle werden bei ihm doch als „unwesentlich“ aus der Bestimmung des Wesenstypus von Mann und Frau ausgeschieden.

Mit der eben angeführten Schwierigkeit ist die weitere verbunden: Bei der Interpretation der aufgefundenen Entsprechungen zwischen leiblichem und seelisch-geistigem Sein und Verhalten

(24) Vgl. dazu *August Seifert*, Die kategoriale Stellung des Typus, Meisenheim a. d. Glan 1963, bes. S. 8–24, S. 28f. und S. 42–70. Ferner: *Heinrich Beck*, Dialektik oder Analogie als Bestimmungsprinzip der Pädagogik? Betrachtung über R. Guardinis dialektische Phänomenologie, in: Vierteljahresschr. f. wiss. Päd. 36 (1960) 77–92; und *ders.*, Der notwendige philosophische Anteil pädagogischer Erkenntnis, in: *H. Beck* (Hrsg.), Philosophie der Erziehung, Freiburg – Basel – Wien 1979, S. 100–106.

(25) *Lersch*, Vom Wesen der Geschlechter, a. a. O., S. 102–104.

ist sorgfältig auszuschließen, daß Verhaltensweisen, die lediglich von bestimmten Gesellschaftserwartungen oder -zwängen hervorgerufen sind (etwa durch verbale Hypostasierungen), zu Wesenszügen des bleibenden anthropologischen Grundtypus von Mann und Frau erhoben werden (26).

Dahinter liegt eine noch umfassendere ontologische Aufgabe: in der Ausdruckerschließung den Typusbegriff so transparent zu formulieren, daß die Differenz zwischen dem in den körperlich-seelisch-geistigen Strukturen sich wenigstens näherungsweise ausdrückenden „Wesen“ der Geschlechter und dem dieses noch transzendierenden Sein nicht verdeckt wird. Denn zur begrifflichen Explikation des menschlichen Seins gehören nicht nur die jedem Individuum innewohnenden noch unverwirklichten Seinsmöglichkeiten, sondern die Dimensionen des Menschseins und des Seins überhaupt, die durch alle Aktualisierungs- und Konkretionsversuche bisheriger und künftiger Evolution und Geschichte nicht ausgeschöpft werden. Die verschiedenen Spielarten von Struktur und Wesensausprägung – auch die Typen „Mann“ und „Frau“ – kommen nicht aus dem Nichts, sondern aus dem Sein, das sie alle begründet und sich in ihnen ausdrückt und spiegelt und sie doch gleichzeitig alle übersteigt. Diese verborgene Differenz gilt es wohl besonders dann aufzudecken, wenn der Versuch unternommen werden soll, aus einem Begriff des „typisch Männlichen und Fraulichen“ letzte Sinnbezüge und Verwirklichungsmöglichkeiten abzuleiten (27).

5.2. Überlegungen zu den Hauptergebnissen

5.2.1. Die ontologisch-anthropologische Schichtenlehre

Die Grenzen der ausdrucksdeutenden Methode Lerschs wirken sich auch in den Ergebnissen aus. Da der Weg der Analyse nur durch kontinuierlichen Vergleich von Außenaspekten mit Innenaspekten der gesamt menschlichen Erscheinungsweisen vorangetrieben werden kann, bietet sich als begriffliches Hilfsgerüst ein ontologisch-anthropologisches Schichtenmodell an, das Lersch von Nicolai Hartmann und anderen übernommen und selbst für seine Zwecke verfeinert hat. Danach gliedert sich das Sein des Menschen in vier „Schichten“: eine anorganische, organische, seelische und geistige, wobei die beiden ersten den „Außenaspekt“, die beiden letzteren den „Innenaspekt“ darstellen (der sich im Außenaspekt ausdrückt). Die exakt unterscheidende Beschreibung der Schichten – insbesondere der Außen- und Innenstrukturen – führt leicht zu einer allzu scharfen Trennung. So sehr sich Lersch wohl dabei bewußt ist, nur ein Vorstellungs- bzw. Denk-Modell zu verwenden (28), so scheint ihm doch die notwendige Reintegration im letzten nicht hinreichend gelungen zu sein.

(26) Zu den Gefahren eines solchen „Ontologismus“ vgl. etwa W. Ehrenstein, a. a. O., S. 12, Anm. 2, S. 31f., S. 43f. und S. 144ff. Bemerkenswert sind auch die Überlegungen und Vermutungen von Elisabeth Dessai in: *Hat der Mann versagt? Streitschrift für eine weibliche(re) Gesellschaft*, Reinbek b. Hamburg 1972, S. 11–34. – Der oben angesprochene Zusammenhang legt jedoch nicht eine Aufhebung, sondern nur eine gewisse Einschränkung und Relativierung der anthropologischen Grund-Zuordnung der Geschlechter durch die soziologischen Realisierungsbedingungen nahe.

(27) Vgl. Diether Wendland, *Ontologie des Ausdrucks – Versuch einer Grundlegung*, Würzburg 1957.

(28) Lersch, *Aufbau der Person*, a. a. O., S. 76f., 90f. und 471ff.

Denn er trennt zunächst scharf zwischen organischem „Lebensgrund“ und seelischem „endothymem Grund“ als den beiden hauptsächlichen „tragenden“ bzw. „fundierenden“ Schichten (29) und hebt von ihnen den geistigen „personellen Oberbau“ ab (30). Aber obwohl er so dann versucht, die Einheit der Person dadurch wiederherzustellen und zu sichern, daß er im „endothymen Grund“ das letzte Fundament alles Seelischen und sogar aller geistigen Akte sieht, bleiben gerade diese wegen ihres höheren Seinsranges und Sinnbezugs aus dem endothy-men Grund nicht hinreichend erklärbar. Sein Denkmodell führt ihn vielmehr dazu, die geistigen Tätigkeiten zuletzt nur noch als Hilfsfunktionen zur besseren Anpassung des Menschen an die äußere Umwelt („Weltergreifen“ und „Weltbewältigung“) und so zur gesicherten Entfaltung des endothy-men Grundes in seine stationären Gestimmtheiten (31), Gefühlsregungen (32) und Antriebserlebnisse (33) zu verstehen (34). Allein, diese Reduktion geschieht keineswegs vollständig, und es muß gefragt werden, ob zutiefst nicht doch eine unschließbare Lücke zwischen dem „endothymen Grund“ und dem „personellen Oberbau“ klafft. Zwar bestehe die Aufgabe, zwischen ihnen einen „integrativen Zusammenhang“ zu stiften, aber beide Schichten werden als selbständig in sich stehend aufgefaßt (35). Dadurch aber geht Lersch die Einheit der menschlichen Person im letzten doch verloren.

Diese läßt sich weder durch die Behauptung einer „Selbständigkeit“ der Schichten noch durch Rückführung einer Schicht auf eine andere (als deren Hilfsfunktion oder Sekundärphänomen) begründen; sondern es müßte gezeigt werden, wie und warum das eine Sein der menschlichen Person eine Vielheit von Teilfunktionen in sich entspringen läßt, in ihnen aber nicht untergeht, sondern sie alle übersteigt und in eine tiefere Verwirklichung seiner Einheit zurücknimmt (Selbstvermittlung von Einheit in und durch Vielheit). Jedoch diese philosophische Aufgabe überschreitet die bloß phänomenologische Methode, die nur das Faktische strukturell beschreibt, aber nicht nach dem Grund seiner Möglichkeit fragt (36).

5.2.2. Die geschlechtliche Begegnung

Sieht man mit Lersch die Geschlechterbegegnung durch die Brille des Schichtenmodells, so stellt sich das „aus den Tiefen des endothy-men Grundes“ aufsteigende Orgasmus-Erlebnis vor allem als die höchste Erfüllung des „vorindividuellen anonymen Lebens im Einzelwesen“ dar,

(29) Lersch, a. a. O., S. 80–91.

(30) Lersch, a. a. O., S. 438ff.

(31) Lersch, a. a. O., S. 260ff.

(32) Lersch, a. a. O., S. 180ff.

(33) Lersch, a. a. O., S. 83ff.

(34) Lersch, Vom Wesen der Geschlechter, a. a. O., S. 110f.

(35) Vgl. Lersch, Aufbau der Person, a. a. O., S. 471–474.

(36) Vor allem: Wenn die jeweils höhere Schicht (hier: das Geistige bzw. der „personelle Oberbau“) gegenüber der niedrigeren (hier: dem Seelischen bzw. dem „endothymen Grund“) ein „kategoriales Novum“ darstellt und aus ihr nicht abgeleitet werden kann (N. Hartmann), so erhebt sich die Frage nach ihrer Herkunft und ihrem Ursprung. Als solcher kommt letztlich nur das Sein in Betracht, das den Gehalt aller Schichten und kategorialen Besonderungen in ungeteilter Einfachheit und Fülle umfaßt, vorgängig zu aller Vielheit, Ausgliederung und Begrenzung. Die Frage weist ins Metaphysische. Vgl. H. Beck, Möglichkeit und Notwendigkeit. Eine Entfaltung der ontologischen Modalitätenlehre im Ausgang von N. Hartmann, München 1961; und ders., Materialistische Dialektik und thomasischer Seinsakt. Dialektischer Materialismus und Evolutionismus als Problem im Horizont thomasischer Metaphysik, in: Philos. Jahrb. d. Görres-Gesellschaft 82 (1975) 54–71.

das im Geschlechtstrieb zum Aufbruch gelangt (37). D. h. im Akt der geschlechtlichen Begegnung wird der „personelle Oberbau“ abgebaut und der Mensch taucht in einen „vorindividuellen anonymen Lebensgrund“ und seine unpersönliche Triebdynamik ab.

Es stellt sich jedoch die Frage, ob mit einem solchen *Absinken* in einen anonymen Funktionsmechanismus – wo es tatsächlich geschieht – nicht der personale Sinn der Geschlechterbegegnung verfehlt wird. Liegt dieser nicht vielmehr umgekehrt in einer antlitzbezogenen Hingabe, in der das Ich ganz persönlich das Du meint und beide in ein höheres und ursprünglicheres gemeinsames Sein *emporgehoben* sind? Beinhaltet er nicht eine Inkarnation und Konkretion der je ganz individuellen Liebe, einen persönlichen „Dialog im Fleische“, durch den die Partner sich in ihrem Wert gegenseitig erfassen, anerkennen und bejahen und so gerade nicht einander sich in einen anonymen Grund entziehen, sondern in einer tiefer erfahrenen und angenommenen Verantwortung wirklich antworten?

Das phänomenologische Schichtenmodell liefert vielleicht ein Schema zur Registrierung faktischer Verhältnisse, erlaubt aber nicht deren Bewertung und Sinnerschließung.

5.2.3. Die verschiedene Daseinsaufgabe und Lebensthematik von Mann und Frau

Ähnlich bedarf die phänomenologische Methode der kritischen Hinterfragung, wenn sie in ausdrucksdeutender Typologie dem Mann den Ausgriff in die Welt, der Frau die Innengestaltung des menschlichen Lebens als Daseinsaufgabe und Lebensthematik einseitig zuordnet. Wird dabei nicht z. B. viel zu sehr verdeckt, daß die Erziehung, die nur als ganzheitliche, alle Seiten und Anlagen des Menschen umfassende Kulturleistung gelingen kann, Aufgabe auch des Mannes ist und die Umgestaltung der Welt gerade der lebenserhaltenden Hand der Frau heute immer mehr bedarf (38)? Insofern hat auch sie an der allgemein-menschlichen Aufgabe der Durchdringung der Welt, der eigenen Person und des gesamten Seins überhaupt teilzunehmen. Ebenso muß der Mann an der Aufgabe mitwirken, allem „Exzentrischen der Welt und sich selbst Gegenüberstehen“ durch Aufnahme der vom endothyment Grund aufsteigenden seelischen Regungen und Erlebnisse und ihres Lebenssinnes einen inneren Rückhalt, einen unmittelbaren Rückbezug zum eigenen Sein und so eine Basis für die Identifizierung mit sich selbst zu geben.

Zu diesen den *beiden* Geschlechtern gemäß ihrer Teilhabe an der Menschennatur überhaupt gestellten Aufgaben gehört wohl außer der Selbstverwirklichung in Selbstdurchdringung und Selbstrückbindung die Gestaltung der Gesellschaft und damit der künftigen Geschichte. Von daher erscheint Lerschs totale Zurückweisung der sozialen Wirkungen und Bestimmungen auf die Ausprägung des weiblichen und männlichen Wesenstypus unzureichend und ergänzungsbedürftig. Selbst wenn man anzuerkennen geneigt ist, daß die biologische Aufgabe der Frau sie an der gleichen umfassenden Durchdringung und Gestaltung der Welt hindert, läßt sich daraus kaum ableiten, daß diese Aufgaben unter allen möglichen geschichtlichen Konstellationen allein oder vorwiegend dem Manne vorbehalten sein können. Es könnte vielmehr zum menschlichen

(37) Aufbau der Person, a. a. O., S. 111; vgl. auch: Vom Wesen der Geschlechter, a. a. O., S. 85.

(38) Lersch scheint, obwohl er *L. Klages* hierin nicht folgen möchte, dessen These vom Geist als feindlichen Widersacher der Seele (des endothyment Grundes) nicht hinreichend überwunden zu haben. Vgl. Aufbau der Person, a. a. O., S. 279 und S. 399f.; ferner: Vom Wesen der Geschlechter, a. a. O., S. 110–116.

Sinn der zukünftigen Weiterentwicklung der Technik gehören, auch die Frau immer mehr an diesen Möglichkeiten der Selbstverwirklichung teilnehmen zu lassen, ohne daß sie deswegen ihre biologische und seelisch-geistig dimensionierte Aufgabe der Erhaltung, Vermittlung und Verinnerlichung von Mensch und Welt vernachlässigen müßte – im Gegenteil!

Die bei Lersch aus kritischem Bezug zu Freud und Jung in ganzheitlich-phänomenologischer Fundierung entfaltete Frage nach dem anthropologischen Sinn der Geschlechterpolarität disponiert nun zur Frage nach einer etwaigen meta-physischen Tiefe.

III. Teil

METAPHYSISCHER DIMENSION

6. Kapitel

Die Idee der Liebe (Platon)

1. Platon und sein Werk

- 1.1. Platons Methode
- 1.2. Das „Symposion“

2. Aspekte der Betrachtungen über den Eros

- 2.1. Eros als der Helfer zu Tugend und Glückseligkeit (historische Sicht). Redner: Phaidros (178 A – 180 B)
- 2.2. Unterscheidung des himmlischen und des irdischen Eros (aus sophistischer Sicht). Redner: Pausanias (180 C–185 C)
- 2.3. Macht des Eros (naturphilosophische Sicht). Redner: Eryximachos (185 C–188 D)
- 2.4. Eros als das Streben nach dem Ganzen (mythologische Sicht). Redner: Aristophanes (189 C–193 D)
- 2.5. Die Schönheit des Eros (Zusammenschau der ersten 4 Reden). Redner: Agathon (194 E–197 E)
- 2.6. Die Wahrheit über den Eros (metaphysische Sicht). Redner: Sokrates (199 B–212 B)
 - 2.6.1. Wert und Gegenstand des Eros (199 C–204 B)
 - 2.6.2. Wert des Eros für den Menschen (204 C–207 A)
 - 2.6.3. Ausweitung auf die belebte Natur und den menschlichen Geist (207 A–210 A)
 - 2.6.4. Der Stufenweg der Liebe (210 A–212 B)
- 2.7. Sokrates als der „inkarnierte Eros“. Redner: Alkibiades (215 A–222 C)

3. Zusammenfassung und Anmerkungen

4. Diskussion

- 4.1. Die Thesen der Vorredner
- 4.2. Die Grundthese des Sokrates (resp. des Plato)
- 4.3. Platonischer „Idealismus“ und marxistische Ideologiekritik

Mit der Zuwendung zu dem platonischen Dialog „Symposion“ („Das Gastmahl“) tritt die Diskussion des Themenzusammenhangs Sexualität – Liebe – Ideologie in einen vor allem methodisch grundlegend neuen Abschnitt ein. Während es bisher darum ging, die Phänomene zu beschreiben und das „Wesentliche“ an ihnen herauszuarbeiten und zu sichern, gilt es nun, die Betrachtung noch entscheidend zu vertiefen und weiterführende philosophische Methoden so anzuwenden, daß nicht nur die physischen und psychischen Phänomene der Sexualität des Menschen als ein Ganzes umgriffen, sondern auch deren etwaige „meta-physische“ Gründe erfragt werden können.

Den Einstieg in diese Fragestellung kann Platon öffnen. Da es uns bei der Betrachtung des folgenden Platonischen Textes in erster Linie um die systematische Frage nach der Möglichkeit einer Erschließung des tieferen „Wesens-Grundes“ der menschlichen Sexualität geht, kann und soll nicht versucht werden, einen Beitrag zu den einschlägigen philosophiegeschichtlichen, die Platonforschung betreffenden Probleme zu leisten, und ebensowenig, die damit verknüpften Themen literarischer und literaturgeschichtlicher, kultur- und sozialgeschichtlicher sowie philologischer und sprachgeschichtlicher Art aufzugreifen. Für alle diese Bereiche sei auf die reichlich vorhandene Literatur verwiesen (1). Zunächst nur einige prinzipielle Vorbemerkungen über Methode und Anlage des berühmten Werkes „Symposion“, in dem Platon seine Schau der „Idee der Liebe“ entfaltet.

1. Platon und sein Werk

Mit den Mitteln philosophischer Analyse und Deutung versucht Platon in diesem Dialog, das Wesen, die eigentliche und reine Idee des Eros zu erschließen und, insbesondere durch den überlegenen Einsatz dichterischer Gestaltung, anschaulich sichtbar zu machen. Von der uns bisher vertrauten Ebene der wahrnehmbaren Realitäten, der erforschbaren Phänomene wird hier der Durchstoß und Aufstieg zum unveränderlichen und eigentlichen Wesen, zum wahren Sein des Eros (der „platonischen Liebe“) gewagt.

1.1. Platons Methode

Die Methode Platons entspringt dem Dialog, dem suchenden, prüfenden Gespräch, dem Wettstreit der Argumente. Da jeder Mensch nach der platonischen Erkenntnislehre durch seine geistige Seele (Nous) Anteil an allen Ideen (insbesondere jenen höchsten des Schönen, Wahren

(1) Vgl. die bibliographischen Angaben zum 6. Kapitel in der Literaturliste am Ende des Buches.

und Guten) besitzt, obgleich in der Regel ohne bewußtes Wissen, gilt es, nach dem Vorbild der sokratischen „Mäeutik“ (Hebammenkunst), das vergessene, verschüttete Wesenswissen in einem systematisch geordneten Gang des Fragens wieder zu „verinnerlichen“, zur „Anamnese“ zu bringen.

1.2. Das „Symposion“ (2)

Immer schon erfreute sich der Dialog „Symposion“ einer besonderen Stellung innerhalb des Corpus platonicum. Einmal wegen der lebendig-packenden Schilderung attischen Lebens und besonders auch der Persönlichkeit des Sokrates, dann wegen der sorgfältigen und meisterhaften Komposition, nicht zuletzt aber wegen der darin, ähnlich den wichtigen Dialogen „Menon“, „Phaidon“ und „Politeia“, vorgetragenen Ideenlehre des „mittleren Platon“.

In kunstvoller Rahmenerzählung – nicht Platon selbst oder einer der bei dem Gastmahl Anwesenden, sondern Apollodoros v. Phaleron, ein Anhänger des Sokrates, gibt den ihm von Aristodemos überlieferten Bericht über jene Nachfeier des Sieges des Agathon wieder – wird die Erwartung auf den Inhalt geweckt und immer mehr gesteigert. Entgegen den üblichen Gepflogenheiten der damaligen vornehmen attischen Gesellschaft sollte dieses von Agathon dem engeren Freundeskreis gegebene Gastmahl in einem vom Trinkzwang befreiten Rahmen stattfinden. Statt des Wettkampfes im Trinken hatte reihum jeder der Freunde eine Lobrede auf den Gott Eros vorzutragen. So beleuchten dann sieben Anhänger verschiedenster philosophischer Standpunkte das Wesen des Eros nach mannigfaltigen Gesichtspunkten und in abwechslungsreicher, ihrem Stand und Temperament entsprechender Weise.

Die ersten vier Reden verhalten sich wie ein „Vorspann“. Sie bilden zwei Paare, die sich harmonisch zu einer Vierheit zusammenschließen und ergänzen und die in der Tradition vorherrschenden Ansichten über das Wesen des Gottes Eros vortragen.

Die fünfte Rede (Agathons) faßt sie noch einmal in fast hymnischer Form zusammen und leitet damit zugleich zur längsten, zur sechsten Rede über.

Sokrates, der sechste Redner, trägt, wie meistens, im eigentlichen „Kern-Dialog“ dieses Werkes Platons eigene Lehre vor. Die Ausführungen der Vorredner werden als unzureichende Teilaspekte aufgedeckt und, gereinigt von den „Mängeln“, in die sechste Rede einbezogen.

Den Abschluß des Gastmahls bildet die siebente Rede des Alkibiades, der nicht den Eros, sondern den immer noch geliebten Sokrates als den Menschen verherrlicht, der unter dem Antrieb des Eros die höchste Stufe der Ideenschau erklommen und im Leben praktisch verwirklicht hat.

(2) Die Zitation erfolgt nach der im Lambert Schneider-Verlag/Heidelberg o. J. erschienenen Ausgabe: Platon, Sämtliche Werke, Bde. 1–3 [darin: Bd. 1, S. 657–727: „Gastmahl“, übers. v. *Franz Susemihl*] – Eine neuere, wegen ihrer „Einleitung“ empfehlenswerte dt. Ausg. v. *Kurt Hildebrandt*: Platon, Das Gastmahl oder Von der Liebe, Stuttgart 1976 (Univ.-Bibl. 927[2]).

2. Aspekte der Betrachtungen über den Eros

2.1. Eros als der Helfer zu Tugend und Glückseligkeit (historische Sicht)

Redner: Phaidros (178 A–180 B)

Die erste Rede führt aus, Eros sei ein großer und einer der ältesten Götter. Als solcher ist er auch Urheber der höchsten menschlichen Güter, denn Liebe bedeutet den Leitfaden für ein schönes und würdiges Leben, da sie

- die Scham vor dem Schimpflichen und
- das wetteifernde Streben nach dem Würdigen und Schönen in sich birgt:

„So behaupte ich denn also, daß Eros . . . am meisten imstande sei, den Menschen zum *Erwerb der Tugend und Glückseligkeit* zu verhelfen, im Leben und im Tode.“ (180 B).

Phaidros spricht, wie auch der nächste Redner Pausanias, als Vertreter der in der vornehmen attischen Gesellschaft zur anerkannten Gewohnheit gewordenen Päderastie (3). Als der jüngere der beiden wirkt er harmloser, während Pausanias als der routiniertere Sophist zwar ohne den jugendlichen Schwung, dafür systematischer redet.

2.2. Unterscheidung des himmlischen und des irdischen Eros (aus sophistischer Sicht)

Redner: Pausanias (180 C–185 C)

Er sieht Eros als den Gehilfen der Aphrodite. Da es aber zwei Aphroditen gäbe, die „himmlische“ und die „irdische“, müsse man auch *zwei* Erosen unterscheiden.

(3) Die im „Symposion“ gepriesene, für heutiges Empfinden fremdartige und anstößige Knabenliebe hat verschiedene Deutungsversuche hervorgerufen: Nach *Arthur Schopenhauer* handelt es sich hierbei um eine List, die die Gattung anwendet, um einzelne Individuen von „unglücklichen Zeugungen“ abzuhalten (vgl. oben 1. Kap. Fußnote 27). *Hans Reynen* (Philosophie und Knabenliebe, in: *Hermes* 95 [1967] S. 308–316) sieht darin (im Anschluß an Pausanias und Alkibiades) eine in Sokrates verkörperte Bemühung um Höheres und Geistiges zum Ausdruck kommen. Dies wird bei *Eugen Fink* noch weiter expliziert: „Die Philosophie wird . . . als eine dämonische Macht erfahren, die den Denker in Anspruch nimmt – sie wird erfahren als die zauberische Lockung des Schönen, die von den schönen Leibern der Epheben hinlockt zum reinen Glanz des Schönen an ihm selbst. Philosophie ist EROS, erotische Besessenheit und MANIA – aber nicht die Hingerissenheit des Mannes zum Weibe, nicht Aphroditens Reiz; das Weib ist seit alters (in der Sprache der Mythologie) das erdhaft-nächtige Prinzip – der Mann das Lichtprinzip. Nicht die uralte Spannung des Liebestreites zwischen Erde und Himmel, des Tellurischen und des Solaren bildet für Platon das Feld der dämonischen Liebesmacht, die als heiliger Wahnsinn im Denken der Philosophie lodert, sondern die *Männerliebe* (bei Fink), die Päderastie. Das ist vielleicht ein Moment, das einen symbolischen Gehalt hat, der das Zufällige der athenischen Liebessitten weit übersteigt . . .“ (Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles, Frankfurt am Main 1970, S. 26). In Übereinstimmung hierzu kann es gesehen werden, wenn Fink in Platons Höhlengleichnis „die Überwindung des ‚geozentrischen‘ durch ein ‚heliozentrisches‘ Menschtum“ (ebd., S. 57) angedeutet sieht.

Protagoras mit seinem Relativismus erscheint dabei als das Vorbild des irdischen: Nichts sei an sich schlecht oder gut; es komme ganz darauf an, wie man es mache! „So ist es denn auch mit der Liebe, und nicht jeder Eros ist edel und einer Lobrede würdig, sondern nur der, welcher uns antreibt, auf eine schöne Weise zu lieben.“ (181 A).

Der Trieb des Eros ist also kritisch zu beurteilen im Hinblick auf das Schöne:

- Eros als Helfer der irdischen Aphrodite ist bei niedrig denkenden Menschen anzutreffen; diese lieben mehr den Körper als die Seele, d. h. sie lieben mehr das Vergängliche als das Beständige (181 B).
- Eros als der Helfer der himmlischen Aphrodite wohnt hauptsächlich in der Knabenliebe, die sich auf das von Natur aus kräftigere und verständigere Geschlecht bezieht (181 C).

Am Ende dieser letzten Liebesart steht ein enger Bund zwischen Liebenden und Geliebten, der zu „Denken und anderer Tugend“ (εἰς φρόνησιν τε καὶ ἄλλην ἀρετήν) beitragen kann.

2.3. Macht des Eros (naturphilosophische Sicht)

Redner: Eryximachos (185 C–188 D)

Eigentlich hätte hier Aristophanes sprechen sollen; der aber war durch einen Schluckanfall behindert, und so tauschen beide die Redefolge.

Der Arzt Eryximachos spricht als Naturwissenschaftler, der von Ganzheit etwas versteht und deutet den Eros als eine Kraft, ohne die der Kosmos nicht Kosmos wäre. Er entwickelt daraus eine Naturphilosophie, die den Eros zum bewegenden Prinzip allen Geschehens erhebt.

Eryximachos geht ebenfalls davon aus, daß es *zwei* Erosen geben müsse. Er gibt sich jedoch nicht mit dieser Zweiheit zufrieden, sondern baut sie zu einer proportionalen Vierheit aus. Dabei entlehnt er von Heraklit die Auffassung von der Koexistenz gegensätzlicher Eigenschaften, und von Empedokles die Harmonielehre mit den bewirkenden Kräften Φιλία (Freundschaft) und Νεῖκος (Krieg), die er als kosmische Prinzipien begreift (4).

Es fehlt hier noch eine Unterscheidung von Sinnlichem und Übersinnlichem, von Realität und Idee – was darauf beruht, daß diese Sicht noch ganz im Denkstil vorsokratischer Naturphilosophie befangen ist. Der Fortschritt gegenüber der Rede des Pausanias besteht darin, daß Eryximachos den Herrschaftsbereich des Eros auf die gesamte Natur und das All ausweitet, das auch das Transzendente und Göttliche umgreift.

(4) Eine auffallende Parallele zu dieser Auffassungsweise findet sich beim späten Freud, in dessen Theorie vom In- und Gegeneinander des Liebes- und des Todestriebes (vgl. oben 3. Kap., Fußnote 30).

2.4. Eros als das Streben nach dem Ganzen (mythologische Sicht)

Redner: Aristophanes (189 C–193 D) (5)

Er verläßt den philosophisch lehrhaften Ton und bedient sich des Mythos. Ziel seiner Rede ist es, die Macht des Eros zu enthüllen. Dabei läßt er als Dichter in die Sozial- und Naturwissenschaft seiner Vorredner den Mythos einströmen. Als Komödiendichter entwickelt er einen komischen Mythos von der Entstehung des heutigen Menschen:

Früher habe es nur „doppelte“ Geschlechter gegeben: Doppelmann, Doppelfrau und Mannweib. Diese eigenartigen, kugelförmigen Lebewesen mit zwei Köpfen, vier Armen und Beinen und zwei Geschlechtsteilen seien wegen ihres Hochmuts von Zeus zur Strafe geteilt worden. Die nun „halben“ Menschen suchten nun den ursprünglichen Zustand wieder herzustellen, nämlich aus zweien eins zu werden. Eros helfe den Menschen dabei. Eros erscheint also hier als das seelische Verlangen nach der anderen „Hälfte“, als das Verlangen nach der Ganzheit. Liebe ist daher die Begierde des Unvollständigen, Halben, nach seiner Ergänzung:

„Und so führt die Begierde und das Streben nach dem Ganzen den Namen Liebe.“ (192 E).

Eros ist somit die zur Ganzheit zusammenführende Macht. Dieser Mythos erklärt auch das Zustandekommen der Päderastie, der lesbischen Liebe und der Liebe von Mann und Frau, da, je nach dem Urgeschlecht, der Mensch die von ihm abgetrennte Hälfte sucht.

Liebe ist nach Aristophanes also nicht schlechthin mit Sexualität identisch; Liebessehnen gibt es auch ohne Sexualität. Der Fortpflanzungstrieb erschöpft keineswegs das Wesen des Eros.

Die ersten vier Reden bilden unter sich eine Harmonie. Von Anfang an wird der Versuch spürbar, das Wesen des Eros in seiner Einheit zu fassen, der dann im Begriff der Ganzheit kulminiert; dazwischen liegen Dualität und proportionale Vierheit. Da das Symbol der Ganzheit auch bei Platon die Dreiheit ist (6), kommt es nicht von ungefähr, wenn Aristophanes gerade dann, als er an der Reihe wäre, einen Schluckanfall bekommt.

2.5. Die Schönheit des Eros (Zusammenschau der ersten 4 Reden)

Redner: Agathon (194 E–197 E)

Agathon, der Tragödiendichter und Gastgeber, bringt als fünfter Redner das ästhetische Moment der Eros-Darstellung ins Gespräch ein. Dabei rundet er die ersten vier Reden auf den Eros ab und führt gleichzeitig zur Rede des Sokrates hin.

Eros stellt nach ihm den jüngsten, schönsten, zartesten und besten Gott dar, dem die vier Grundtugenden in hohem Maße eignen, nämlich Gerechtigkeit, Besonnenheit, Tapferkeit und

(5) Vgl. G. L. Koutrouboussis, Interpretationen der Aristophanesrede im Symposion Platons, in: Platon 20 (1968) 194–211.

(6) Vgl. hierzu die nachfolgende Fußnote.

Weisheit (196 A–D) (7). Da Eros alle diese Eigenschaften besitzt, kann er sie auch weitergeben. Denn wer schön ist, muß auch gut sein.

Die Rede des Agathon war in hymnisch aufsteigenden Reimen zu Ende gegangen, wofür er von allen Teilnehmern großen Beifall erhielt. Daß auch Sokrates in Agathons Rede den Höhepunkt der vorangegangenen sieht, wird dadurch deutlich, daß Sokrates nur auf diese eingehen wird.

(7) Mit den hier genannten vier Tugenden hat es eine besondere Bewandnis. Sie haben als die sog. „Kardinaltugenden“ (*virtutes cardinales*) Schule gemacht. Dabei hat sich vor allem auch (evtl. im Hinblick auf Nomoi 963 C) deren Vierzahl verfestigt. In der nachplatonischen Schulphilosophie, die bis zu Josef Pieper (*Das Viergespann*, München 1964) hinreicht, wurden sie zu einem mehr oder weniger starren Schema, das – was sich vornehmlich bei Cicero, Ambrosius, Augustinus und Origenes beobachten läßt – zu rhetorischen und panegyrischen Zwecken verwendet wurde. Platon selbst hat den Viererkatalog, der sich schon bei Aischylos (Sept. 610) findet, „von der althellenischen Polisethik“ übernommen (vgl. Werner Jäger, *Paideia*, Bd. 1, Berlin 1959, S. 149f). Das konventionelle Viererschema, das er nie ganz schematisch verwendet (vgl. etwa Gorg. 507 C, Phaid. 69 B, Polit. 427 E, Euthyd. 279 B C, Nomoi 630 A u. a.), kam ihm gelegen, flache Deutungen von seiner eigentlichen Lehre abzulenken, wie er sie – freilich auch noch auf gehörig urbane Weise – im 4. Buch der „*Politeia*“ darzustellen versucht: Die *Dreiheit* der Stände (Nähr-, Wehr-, Lehrstand) steht hier in Korrelation zur *Dreiheit* der Seelenmomente (Begehrendes, Muthaftes und Vernünftiges). Damit aber ergäbe sich, daß Weisheit auf das Vernünftige, Tapferkeit auf das Muthafte und Besonnenheit auf das Begehrende zu beziehen wären und die Gerechtigkeit, die vierte der in Polit. 427 E eingeführten Staatstugenden, „leer“ auszugehen scheint. Platon unternimmt nun aber nichts, das überlieferte Viererschema zu „retten“. Er dichtet der Gerechtigkeit keine eigene Seelenfunktion an, durch die sie von den anderen drei Tugenden abgehoben werden könnte. Mit gutem Grund. Täte er dies nämlich, müßte er seine Einsicht in die triadische Totalität seiner Staatsontologie aufgeben. (Vgl. hierzu insbes. auch Walter Becher, *Platon und Fichte: Die königliche Erziehungskunst. Eine vergleichende Darstellung auf philosophischer und soziologischer Grundlage*, Jena 1937, bes. S. 24–28, S. 59–82, S. 213–232.) Nach Platons Staatslehre sind im Sinne einer *progressiven Integration* in jedem einzelnen der drei Stände virtualiter auch die beiden anderen gegenwärtig, wobei es das Eigentümliche des mittleren Standes ist, (durch Abwehr des Fremden und Zusammenschluß des Eigenen) die bloße Konkretheit des unteren Standes zur reflexiven Konkretheit des oberen hinaufzuführen. Gerechtigkeit ist dabei nichts Viertes und Besonderes; sie ist dies, daß von den drei Ständen – von den drei „Teilen“ der Seele – jeder das Seinige tut (vgl. Polit. 441 D); sie gleicht der Harmonie, die zwischen den drei Hauptsaiten der Lyra herrscht (vgl. ebd. 443 D); sie ist die allem Seienden vorgängige, harmonisch in sich selbst schwingende Sinnbewegung des triadischen Seinsaktes selbst: – die ausströmende Einheit der Wesensgüte als Schönheit. – Von daher aber kann einiges Licht auf die nachfolgende Diotima-Rede fallen: Was zu dieser unsterblichen Güte und Schönheit hinaufführt, ist das Zwischen- und Mittelwesen des Eros. Entsprechend der triadischen Struktur des einzuholenden Absoluten vollzieht sich der „Aufstieg“ in drei Vervollkommnungsstufen (im einzelnen vgl. dazu: J. Wipperfurth, *Eros und Unsterblichkeit in der Diotima-Rede des Symposions*, in: *Synusia*. Festg. f. W. Schädewaldt. Pfullingen 1965, S. 123–159, bes. S. 140; M. Landmann, *Platons Traktat von den drei Unsterblichkeiten. Die Urzelle von Conv. 207a–212a*, in: *Zeitschr. f. philosoph. Forschung* 10 [1956], S. 161–190). Thomas A. Szlezák (*Unsterblichkeit und Trichotomie der Seele im 10. Buch der Politeia*, in: *Phronesis* 21 [1976] S. 31–58) hätte zu einem distinkteren, von philologischen Vorbehalten weniger durchsetzten Ergebnis als dem vorliegenden kommen können, wenn er die triadische Aktualität des von Platon angestrebten Absoluten zum Kriterium seiner Unsterblichkeitsüberlegungen hätte werden lassen, wenn er gemäß Polit. 508 E die Idee des Guten als seienden Wechseltausch und vermittelndes Drittes „zwischen“ Rationalität und Spontaneität gefaßt hätte, wenn er Platons bekanntes Gleichnis vom Rossegespann (Phaidr. 246a ff.) im Sinne der oben genannten progressiven Integration interpretiert hätte.

2.6. Die Wahrheit über den Eros (metaphysische Sicht)

Redner: Sokrates (199 B–212 B)

Mit Sokrates kommt nun der Philosoph zu Wort. Er beginnt seine Rede, doch sogleich verwandelt sie sich in ein Gespräch. Der strenge Dialog, bei dem jeder Satz auf seine Richtigkeit hin überprüft wird, ist bei ihm die adäquate Sprachform der Dialektik. Denn er wolle nicht, wie seine Vorredner, schön sprechen, sondern die *Wahrheit* (ἀλήθεια 198 D) über den Eros darstellen.

2.6.1. *Wesen und Gegenstand des Eros* (199 C–204 B)

Im Dialog mit Agathon werden zunächst folgende Feststellungen getroffen:

- Liebe ist immer Liebe zu etwas,
- Liebe ist Sehnsucht nach etwas, dessen man ermangelt,
- Liebe ist Liebe zum Schönen und Guten.

Eros ist also weder schön noch gut, noch weise, da er ja nach diesen Eigenschaften strebt.

So muß denn Agathon eingestehen:

„Fast scheine ich, Sokrates, von dem, was ich vorher sagte, selber nichts verstanden zu haben.“ (201 B).

In den folgenden Abschnitten bezieht sich Sokrates auf ein Gespräch, das er in jungen Jahren mit der Seherin Diotima über die Liebe geführt hat (8).

Da Eros nicht besitzt, sondern strebt, ist er unvollkommen. Unvollkommenheit aber widerstreitet einer Gottheit. Also kann Eros kein Gott sein. Eros ist vielmehr ein gewaltiger *Dämon*, ein Mittelwesen zwischen Gott- und Menschheit. So bleibt die göttliche Sphäre vom Mangelhaften unberührt.

Nachdem damit das Wesen des Eros in einem ersten Ansatz umrissen ist, wird es mythisch vergegenwärtigt: Die Mittlerrolle des Dämonen Eros führt Sokrates auf dessen Abstammung zurück. Seine Eltern sind Herr Πόρος (Überfluß) und Frau Πενία (Armut). Πόρος ist weise und klug, Πενία ist unwissend und ungeschickt. Die Eigenschaften seiner Eltern finden sich in ihm vereinigt: Eros steht zwischen Weisheit und Unwissenheit.

Das aber entzündet ihn zur Sehnsucht und Liebe der Weisheit, macht ihn zum Philosophen. Liebe richtet sich ja immer auf das Schöne, und Weisheit gehört zu den schönsten Tugenden.

Diese wesensnotwendige Ausrichtung des Eros auf das Schöne leitet Sokrates vom Tage der Zeugung des Eros, dem Geburtstag der Aphrodite, her. Eros erscheint bei Sokrates im Gegensatz zu Agathon eher als der Liebende als der Geliebte (204 C).

(8) Zur Diotima-Rede vgl. (neben den in Fußnote 7 genannten Studien von J. Wipperfurth und M. Landmann) noch H. Neumann, Diotima's concept of love, in: American Journ. of Philol. 86 (1965) 33–59; F. Solmsen, Parmenides and the description of perfekt beauty in Plato's Symposium, ebd. 92 (1971) 62–70.

2.6.2. Wert des Eros für den Menschen (204 C–207 A)

Nun wird nach dem Wirken des Eros gefragt. Liebe will, daß ihr das Schöne und Gute zuteil werde. Ihr Streben zielt letztlich auf εὐδαιμονία (Glückseligkeit).

Liebe wird hier von Sokrates sehr weit gefaßt. Im engeren Bereich bleibt das alte Gesetz des Aristophanes erhalten, daß sich Liebe auf die andere „Hälfte“ richte. Sie ist nach Sokrates aber nur dann „Streben nach dem Ganzen“ (192 E), wenn dieses Ganze zugleich ein Gutes ist.

„Liebe ist, mit einem Wort, auf den dauernden Besitz des Guten gerichtet.“ (206 A).

Deshalb ersehnt die Liebe eine „Zeugung im Schönen“. Denn so gewinnt der Mensch Anteil an der Ewigkeit, an der Unsterblichkeit. Die liebende Vereinigung von Mann und Frau und die Zeugung ist daher ein göttlicher Akt; Zeugung und Schwangerschaft vermitteln Unsterbliches im sterblichen Wesen. Liebe erfährt sich damit nicht schlechthin auf das Schöne gerichtet, sondern auf Zeugung und Geburt im Schönen, und zwar sowohl dem Körper als auch dem Geiste nach.

Mit dem Eros sind somit Glückseligkeit (εὐδαιμονία), Un-Sterblichkeit (ἀθανασία) und Zeugung (τίκτειν) dem Begriff nach wesentlich verbunden.

2.6.3. Ausweitung auf die belebte Natur und den menschlichen Geist (207 A–210 A) (9)

Das bisher Gesagte stellt die allgemeine Basis des philosophischen „Eros“-Begriffes dar. Darüber erhebt sich die höhere Erkenntnis, daß diese Aussage über das Wesen des Erotischen in der ganzen belebten Natur Gültigkeit hat.

So zeigen sich die Tiere zu bestimmten Zeiten von einer großen Zeugungslust erfaßt. Neben dieser Lust kann man aber auch beobachten, daß die Tiere ihre Jungen aufziehen und notfalls sogar ihr Leben für diese hingeben. Auch das hat seinen Grund darin, fortzudauern und sich unsterblich zu machen. Niedere Lebewesen können das eben nur dadurch, daß sie anstelle des alten Lebewesens ein neues, gleiches zurücklassen.

Doch für den Geist und die Seele gilt ein entsprechender Zusammenhang: Charakter, Gewohnheiten, Meinungen, Begierden usw. bleiben nie dieselben im Menschen, sondern das eine entsteht, das andere vergeht. Sogar bei der Erkenntnis ist das nachzuweisen: Nachdenken-Müssen bedeutet, die entschwindende Erkenntnis wieder zu fassen. Nachdenken setzt also eine neue Erinnerung an die Stelle der verschwundenen Erkenntnis und bewahrt damit die Erkenntnis, so daß diese dieselbe zu sein scheint; die Erkenntnis wird „wieder-holt“, d. h. nochmals gezeugt und fort-gesetzt.

Sokrates qualifiziert nun die Menschen nach der Art ihres Unsterblichkeitsstrebens: Die einen suchen durch die Zeugung vieler Nachkommen in deren Erinnerung weiterzuleben, die anderen streben nach Ruhm und Ehre (φιλοτιμία). Letztere zeugen Weisheit (φρόνησιν τε καὶ ἄλλην ἀρετήν) und andere Tugend. Die höchste und schönste Weisheit aber sind maßhaltende Besonnenheit und Gerechtigkeit (σωφροσύνη τε καὶ δικαιοσύνη) (209 A) als politische Tugenden.

So gesehen, bekommt Erziehung einen neuen Sinn: Sie bedeutet „Zeugung im Geiste“. Eros erscheint als der geistige Zeugungstrieb, der Verewigungstrieb, der auf die Bildung des geliebten

(9) Vgl. zu dieser Passage die in Fußnote 7 genannte Studie von M. Landmann.

Menschen hinzielt, auf seine Bildung für den Staat. Eine so durch Erziehung und geistige Zeugung begründete Gemeinschaft ist durch festere Bande verbunden als eine nur durch körperliche Zeugung und Nachkommenschaft begründete, da in ihr Schöneres und Unsterblicheres gezeugt wird.

Diotima: „Soweit, mein Sokrates, magst du in die Geheimnisse der Liebe eindringen: ob du aber den höchsten Grad der Weihe . . . zu erreichen befähigt bist, weiß ich nicht . . . Versuche mir zu folgen, wenn du es kannst.“ (210 A).

Hier kann in Anlehnung an die vorherrschende Meinung der Platon-Forschung vielleicht die Grenzlinie zwischen historischem und platonischem Sokrates gezogen werden. Was nun folgt, liegt jenseits des sokratischen Horizonts, denn den Aufstieg in die Metaphysik kannte der historische Sokrates nicht. Der Eros als Führer in die übersinnliche Welt ist eine platonische Erfindung. Platon geht, im Gegensatz zum alten Mythos, vom Menschen aus; er deutet den Eros als einen Dämon. Von hier aus kann Platon zu einer ersten metaphysischen Begründung des Eros ansetzen.

2.6.4. *Der Stufenweg der Liebe* (210 A–212 B)

Sokrates beschreibt nun den Weg zum höchsten Grad der Liebe, deren Ziel die Schau der Idee des Schönen, das Urschöne ist:

„Denn dies eben heißt ja, den richtigen Weg der Liebe einschlagen oder von einem anderen auf diesen geleitet werden, wenn man um dieses Urschönen willen von jenem vielen Schönen ausgeht und so stufenweise innerhalb desselben immer weiter fortschreitet, von einem zu zweien, von zweien zu allen schönen Körpern und von den schönen Körpern zu den schönen Bestrebungen und von den schönen Bestrebungen zu den schönen Erkenntnissen – bis man innerhalb der Erkenntnisse bei jener Erkenntnis endigt, die von nichts anderem, als von jenem Urschönen selber die Erkenntnis ist, und so schließlich das allein wesenhafte Schöne erkennt.“ (211 C). Auf diesem Höhepunkt des Lebens erhält das Leben seinen einzigen wahren Wert (211 D).

Solche Ideenschau bedeutet jedoch keine sinnliche Anschauung, sondern reines Wissen (μάθημα 211 C).

Das Urschöne ist ein „beständig Seiendes . . .“, „rein in sich (αὐτὸ καθ' αὐτό) und ewig sich selber gleich, alles andere Schöne aber als seiner nur dergestalt teilhaftig, wie das Werden und Vergehen dessen, welches in nichts mehr oder weniger wird oder irgend etwas erleidet“ (211 A–B).

Als Sokrates seine Rede bis zu diesem Höhepunkt geführt und vollendet hatte, erntete er von den Anwesenden reiches Lob. Plötzlich aber wurde die Intimität der Runde unterbrochen, als Alkibiades und seine Kumpane das Haus des Agathon betraten. Hier erfolgt ein Szenenwechsel, der in das Werk des Platon eine dramatische Wende bringt. Alkibiades, schon stark angetrunken, war gekommen, um Agathon wegen seines Aufführungserfolges zu bekränzen. Als er aber Sokrates wahrnahm, bekränzte er auch ihn. An der getroffenen Vereinbarung, Lobreden auf den Eros zu halten, könne er sich aber wegen seines trunkenen Zustandes nicht beteiligen; außerdem würde Sokrates es nie zulassen, einen anderen außer ihn zu loben, ob Gott oder Mensch. Den nun aufkommenden Vorschlag, eine Lobrede auf Sokrates zu halten, nimmt Alki-

biades gerne an. Zu Beginn fordert er Sokrates auf, ihn sofort zu unterbrechen, falls er die Unwahrheit sagen sollte – was aber nicht geschieht!

2.7. Sokrates als der „inkarnierte Eros“

Redner: Alkibiades (215 A–22 C)

Sokrates sei keinem Menschen, sondern nur den Silenen (Figuren mit Hirtenpfeifen und Flöten, die in ihrem hohlen Bauch Götterbilder bergen) und dem Satyr Marsyas (häßlicher Spötter und Flötenspieler, der die Menschen verzaubert und mit ihnen sein Spiel treibt) zu vergleichen. Sokrates gleiche letzterem schon von seinem Äußeren her und unterscheide sich von diesem nur dadurch, daß er die Menschen ohne Zuhilfenahme eines Werkzeugs durch bloßes Reden verzaubert. Er, Alkibiades, sei dafür selbst ein Beispiel. Da er mit Sokrates zusammen einige Erlebnisse gemeinsam hatte – Alkibiades und Sokrates verbindet gerade jener Eros – könne er diese Lobrede auf Sokrates halten.

Im folgenden schildert er – als Betrunkener bereit, unverblümt die Wahrheit zu sagen – Sokrates als den Menschen, der den soeben entwickelten Stufenweg der Liebe bis zum Ende beschritten hat, ohne den Zusammenhang mit den vorhergegangenen Reden zu kennen, da er ja bei der Rede des Sokrates noch nicht hier gewesen war. Sokrates erscheint in der Schilderung des Alkibiades als ein Mensch, der den irdischen Eros verachtet und Züge des dämonischen, überirdischen Eros an sich trägt. Gewöhnlich gäbe er sich im Gespräch als Unwissender. Dies sei aber nur eine Hülle, denn sein Inneres sei von überaus großer Besonnenheit und Selbstbeherrschung. Er lege den Äußerlichkeiten kein Gewicht bei, ja er verachte sie geradezu.

„Ich sage euch, Ironie und Verstellung übt er sein ganzes Leben hindurch gegen alle Menschen und treibt mit ihnen sein Spiel.“ (216 E).

Sokrates sei aber auch in allem anderen seinen Mitmenschen überlegen, so im Ertragen von Strapazen, im Hungern und auch im Trinken (noch keiner habe Sokrates betrunken gesehen). Beim Nachdenken über einen Gegenstand sei er 24 Stunden lang an einer Stelle gestanden und habe sich nicht gerührt. Seine Tapferkeit im Felde sei so groß, daß er durch seine Kampfbereitschaft und seinen entschlossenen Blick allein bereits dem Feinde Furcht einjage. Keinem Menschen aus der Geschichte und der jetzigen Zeit sei er vergleichbar. Deshalb habe er ihn auch mit dem Satyrn und den Silenen vergleichen müssen.

Auch die Reden des Sokrates wirkten silenenhaft; sie kämen einem zunächst lächerlich vor, „wenn man sie aber erschlossen sieht und in ihr Inneres hineindringt, dann wird man . . . finden, daß sie . . . einen wahrhaften Inhalt (νοῦς) haben, . . . die göttlichsten von allen sind und die mannigfaltigsten Gestalten der Tugend gleich Götterbildern umfassen, worauf derjenige achten muß, der ein guter und tüchtiger Mensch (καλοκἀγαθός) werden will“ (222 A).

Wegen der Offenheit dieser Rede bricht ein allgemeines Gelächter aus, zumal man merkt, daß Alkibiades Sokrates noch immer liebt. Die Unterhaltung fortzusetzen, wurde unmöglich, als eine weitere Schar von Nachtschwärmern ins Haus eindrang und sich niederließ. Die meisten gingen darauf nach Hause. Nur Sokrates, Aristophanes und Agathon diskutierten noch bis zum Morgen. Sokrates kehrte anschließend ins Lykeion zurück, wo er noch bis zum Abend lehrte.

3. Zusammenfassung und Anmerkungen

Die Lehre über die Liebe läßt sich wohl in folgenden Grundzügen sehen:

Liebe sehnt sich nach Zeugung im Schönen, einerseits leiblich, andererseits seelisch-geistig. Dieser Zeugungswille ist Sehnsucht nach Verewigung. Die seelisch-geistige Zeugung vollzieht sich, wenn der Zeugungswillige auf eine schöne Seele in einem schönen Körper trifft. Daß der schöne Körper als Auslösungsmoment vorhanden sein muß, ist echt platonisch und typisch griechisch.

Was in der Seele gezeugt wird, ist die „Tugend“. Diese Zeugung vollzieht sich aber nicht einseitig, sondern beide Liebende ergänzen und „ vervollständigen“ sich in ihr gegenseitig. Man sieht, wie Zeugung das ICH, das DU *und* das „ES“ umschließt.

Die doppelte Bewegung der Liebenden zur Tugend hin wird zum Stufenweg, der zur Ideenschau emporführt:

- In jungen Jahren sucht man die körperliche Schönheit;
- von den schönen Körpern löst man sich, wenn man auf der zweiten Stufe die Schönheit in Bestrebungen, Gesetzen und Sitten entdeckt;
- auf der dritten Stufe ist der Blick bereits auf das Schöne als solches gerichtet, wie es durch Wissenschaft und Philosophie freigelegt wird. Deren Weisheitsstreben vollendet sich in der „einzigen Erkenntnis“ (210 D) der Idee des Schönen, wozu alle „Mühen“ (210 E) verwandt wurden, dem „an sich und mit sich eingestaltig und ewig Seienden“ (ἀεὶ καὶ αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν 210 E).

Den Weg zur Ideenschau aber kann der Mensch nicht allein ohne fremde Hilfe beschreiten; er braucht einen Führer, der zuweilen auch Zwang anwendet („... , daß er gezwungen wird . . .“ 210 C). Dieser Führer ist der gewaltige Dämon Eros.

Zentralbegriffe der Idee der Liebe sind bei Platon die *Zeugung* (besonders die geistige als Erzeugen von Tugenden) und die *Unsterblichkeit*, die in der Schau der Idee des Schönen besteht und zur *Glückseligkeit* führt.

Der Aufstieg zur Idee der Liebe ereignet sich als der Weg der Philosophie durch die Dialektik, wie Platon ihn darstellt.

Die Vorredner des Sokrates schilderten nur Teilaspekte der Liebe, die von Sokrates aufgegriffen werden. Allerdings erhalten sie bei ihm eine andere, neue Bedeutung: Aus den vier Tugenden (10) wird die Tugend schlechthin, die durch den strebenden Philosophen erworben werden kann. Eros offenbart sich nunmehr als Liebe zum Immateriellen, zur Idee; und der Liebende ist der Philosoph, der den Stufenweg vom vielerlei Einzelnen über das Allgemeine zum höchsten Urbild und Ursprung beschreitet. Dieser Weg führt über die strenge Wissenschaft, wenn auch am Ende des Weges die Ratio der glückseligen Schau weicht.

Eros kann daher verschieden definiert werden: Als Streben nach der Weisheit, nach dem Guten, nach Glückseligkeit, nach Unsterblichkeit und – all diese Aspekte zusammenfassend – nach dem Schönen.

Es fällt auf, daß Platon auf eine Unterscheidung von Eros, Liebe, Sexualität verzichtet. In der Diskussion des Referats wurde versucht, diese drei Begriffe zu Platons Idee der Liebe in Bezie-

(10) Vgl. dazu oben Fußnote 7.

hung zu setzen. Ein erster Ansatz zu einer Unterscheidung von Sexualität und Eros findet sich in der Rede des Pausanias, die von einer irdischen und einer himmlischen Aphrodite und somit auch von einem doppelten Eros spricht. Dann aber läßt sich wohl sagen:

- Eros akzentuiert mehr die seelisch-geistige, Sexualität die körperliche Vereinigung, während Liebe beide Momente einschließt und durchdringt.
- Sexualität wurzelt als Trieb im Unbewußten, während Eros sich als bewußtes Streben ausdrückt. Sexualität und Eros würden wie die Archetypen bei C. G. Jung als den Menschen ergreifende und steuernde Mächte aufzufassen sein. Dabei ist die Frage, ob beide etwas ursprünglich Verschiedenes darstellen und sich erst nachträglich (bis zu einem gewissen Grad) in der Liebe integrieren, ob die Liebe das Ursprüngliche ist und sich dann in Sexualität und Eros entfaltet. Nicht dem modernen Verständnis, wohl aber der Schau Platons dürfte wohl die letztere Deutung näher liegen.

4. Diskussion

Zunächst sind 1. die Grundthesen der ersten vier Vorredner und sodann 2. die des Sokrates (= der „platonische Gottesbeweis“) vertiefend zu rekapitulieren und z. T. „gegenstandskritisch“ in ihrem Wahrheitsanspruch zu interpretieren. Darauf hat sich 3. der platonische Idealismus vor der marxistischen Ideologiekritik zu rechtfertigen.

4.1. Die Thesen der Vorredner

1. Die Grundthese des *Phaidros* lautet, die Liebe gehe auf das Schöne und Gute, sie sei der Ursprung und deshalb die höchste aller Tugenden. Denn sie stachelt z. B. zu Tapferkeit, Opferbereitschaft und Hochherzigkeit an und begründet so den wahren, guten und schönen Menschen. Doch ist die Vollkommenheit des Guten und Schönen im Liebenden und Geliebten in je verschiedener Weise: im Geliebten als „objektives“ Sein (gewissermaßen als Gabe der Natur), im Liebenden und Begehrenden bloß als unerfülltes „subjektives“ Bewußtsein und dadurch als Tugend und sittliche Leistung.

Die Grundthese des *Pausanias* bringt einen größeren und differenzierteren Realismus ein und unterscheidet zwischen „himmlischer“ und „irdischer“ Liebe. Für die erstere treffe die vorangegangene Bestimmung der Liebe als Ursprung und höchste aller Tugenden zu, da sie auf das Geistige gehe; für die letztere aber nicht, da sie sich auf das Körperliche und Vergängliche richte und so mit diesem vergehe und den Menschen in den Untergang reiße. Doch es wäre zu fragen,

ob sich nicht das Geistige gerade im Körperlichen ausdrückt und ver-körpert (die innere Gesinnung in Körperführung und äußerer Form), so daß man jenes nur in diesem lieben kann: nicht sofern es vergänglich, sondern sofern es (vergängliche) Verkörperung des Unvergänglichen ist. Auch der Körper gehört wesentlich zum Menschen und die in der sinnlichen Liebe geschehende Aktivierung der Sinne öffnet den Weg (ahd. = „sin“), durch den der „Sinn des Seins“ hereinkommt.

Nachdem der Blick des 1. Redners auf das Geistige beschränkt war und der 2. Redner das Sinnliche und Materielle nur anfänglich und zögernd miteinbezog, weitet sich nun bei *Erixymachos* die Betrachtung auf den Kosmos und die ganze Natur. Die Liebe erscheint nun als die Grundkraft des Alls. Durch ihre ursprüngliche Teilung in „himmlische“ oder „gute“ und in „irdische“ oder „böse“ Liebe versetzt sie den Kosmos in eine schöpferische Spannung, und ist so der allumfassende Grund für alle Bewegung in Geist und Natur, für die Bildung und Zerstörung aller Dinge.

Der bei den 3 Vorrednern vollzogene Abstieg vom Geistigen und Ethischen zum Materiellen und Kosmischen wendet sich nun bei *Aristophanes* in einen erneuten Aufstieg, womit sich die ersten 4 Betrachtungen zu einem kunstvollen Kreis zusammenschließen. Eros erscheint nun als die Ursehnsucht nach dem verlorenen Ganzen. Durch eine Ur-Schuld ist das uranfängliche Ganze des Seins zerbrochen. Geist und Materie, Mann und Frau sind für sich nur Teile, die sich nach gegen-seitiger Er-gänzung ausstrecken und in ihrer Vereinigung ihre Vollendung suchen. Die Liebe ist somit der alle Teilbereiche, wie Geist und Natur, und alle Einzelwesen, wie Mann und Frau, durchdringende, umfassende und regierende Drang nach Ergänzung und Vereinigung und dem vollen Sein, die Urdynamik nach dem Ganzen und Vollkommenen. Damit bedeutet aber die Liebe die Kraft, alles Unvollkommene, Zerstörerische und Negative zu überwinden und gewinnt so gegenüber den beiden vorangegangenen Reden wiederum eine eindeutig positive und aufwärtsführende Bestimmung.

In diesem Zusammenhang stellt sich noch ein Spezialproblem. Schon in der 1. Rede wurde die Homosexualität in Form der Knabenliebe (11) als vollkommener gegenüber der heterosexuellen Liebe dargestellt, weil die Liebe als Höherstreben nach dem Vollkommenen das je Schöneren und Stärkeren bevorzugen müsse und das männliche Geschlecht – besonders in der Jugend – gegenüber dem weiblichen in körperlicher und geistiger Hinsicht das stärkere und edlere sei. Zur letzteren Voraussetzung könnte man freilich zunächst fragen, ob, sofern sie tatsächlich zutrifft oder noch zutrifft, dies nicht vielmehr an einem gesellschaftlichen Vorurteil und einer entsprechenden Erziehung liegt als am Geschlechtsunterschied als solchen. Doch entscheidender ist, daß die mit dem Geschlechtsunterschied begründete Ergänzungsmöglichkeit nicht die Ergänzung durch einen noch stärkeren und edleren Vertreter des eigenen Geschlechts, sondern gerade durch den Gegensatz des andern Geschlechts meint. Wenn also in der Sicht der 4. Rede der Sinn der Liebe in der geistigen und natürlichen Ergänzung liegt, so dürfte konsequent nicht die Homo-, sondern die Heterosexualität den natürlichen und naturgemäßen Vollzug der Liebe vorzeichnen.

(11) Vgl. dazu oben Fußnote 3.

4.2. Die Grundthese des Sokrates (resp. des Platon)

Nachdem in der 5. Rede Agathon das Viergespann seiner Vorredner nochmals zusammengefaßt und zur Hauptrede des Sokrates übergeleitet hat, beginnt dieser mit einer ironischen Redefigur, indem er den vieren Lob spendet und sie zugleich radikal in Frage stellt. Sie hätten durch ihre schönen und guten Worte die Schönheit und Vollkommenheit des Eros herausgestellt, doch bleibe die Frage, ob ihre Rede auch die Wahrheit über den Eros treffe. Wenn nicht, dann nämlich – und hierin liegt die Ironie – handelten sie ja weder von seiner wahren Schönheit noch seiner wahren Vollkommenheit.

Diese aber ist nichts anderes als der Glanz der Unsterblichkeit. Wahre Liebe strebt im Akt der körperlichen Zeugung nach Unsterblichkeit in den Nachkommen und im Akt der geistigen Zeugung von Wissen und Tugend, d. h. durch Bildung und Erziehung, nach Teilnahme an ewiger Wahrheit und Vollkommenheit. Da aber auch die körperliche Liebe Zeugung in Schönheit und vollkommener Einheit will, leuchtet in ihr bereits etwas von der letzteren und von geistiger Unsterblichkeit durch.

Das Schöne und Gute begegnet also zunächst im körperlichen Bereich und entzündet die sinnliche Liebe. Im Maße aber dessen Vergänglichkeit und Unvollkommenheit hervortritt, erhebt sich die Liebe als Verlangen nach Schönheit, Vollkommenheit und Unsterblichkeit ins Seelisch-Geistige und richtet sich auf das Wahre und sittlich Gute. Indem jedoch bewußt wird, daß diese Gehalte beim Menschen immer nur vereinzelt und begrenzt wirklich sind, übersteigt die Liebe überhaupt alles Viele und Endliche und richtet sich auf das eine und unendlich schöne und vollkommene Wesen der Liebe selbst. Das Viele und Unvollkommene wird von Anfang an nur erstrebt, sofern in ihm etwas vom Einen und Vollkommenen durchscheint. Dieses also ist als anziehendes Ziel und ausrichtendes Maß allen Strebens im Streben immer schon wirksam und wirklich. Ich kann nicht erstreben, was mich nicht zieht und bewegt; es kann aber nicht ziehen und wirken, was nicht wirklich ist. Also gibt es über allem Körperlichen und allem geistig Vielen und Begrenzten die reine Idee der Liebe, der Schönheit, Wahrheit und Vollkommenheit, in der Ursprung und Ziel allen Strebens beschlossen sind, als unmittelbare Wirklichkeit.

Gegen diesen „platonischen Gottesbeweis“ läßt sich zunächst der Einwand erheben, daß aus der Existenz eines Strebens die Existenz des Erstrebten nicht zwingend folgt, da man sich über die Möglichkeit und wahre Natur des Erstrebten irren kann. So nimmt z. B. das Kind auf der Suche nach Eßbarem oft Ungeeignetes in den Mund, oder der Mensch wird auf der Suche nach wahrer Liebe vielfach bitter enttäuscht. Im Sinne Platons ist darauf jedoch zu erwidern, daß ein wesenhaftes Streben sich wohl in Teilzielen, nicht aber in seinem eigentlichen Vollziel irren kann; ist das Wesensziel unmöglich, so auch das Hinzielen: Das Kind täuscht sich nur in der Eßbarkeit dieser oder jener Sache, aber nicht darin, daß es überhaupt Eßbares geben muß; der in der Liebe Enttäuschte irrte nur darin, daß er dieses oder jenes für wahre Liebe hielt, aber nicht, indem er überhaupt nach wahrer Liebe strebte – andernfalls gäbe es keinen Grund, von dem her eine unvollkommene Erscheinung oder ein unwahrer Schein von Liebe überhaupt zu messen und zu kritisieren wäre und man unbefriedigt über sie hinauszustreben hätte. Das wahre Wesen des Erstrebten, die Idee der Liebe, ist als reine Wirklichkeit messend und richtend im Streben also immer schon wirksam.

4.3. Platonischer „Idealismus“ und marxistische Ideologiekritik

Gegen die Vorstellung einer transzendenten Wirklichkeit der Idee der Liebe erhebt nun die marxistische Ideologiekritik den Vorwurf, sie wende das Lebensinteresse vom realen Diesseits in ein ideales Jenseits, entziehe damit der kämpferischen Auseinandersetzung mit den realen Mißständen die notwendige Energie und begünstige eine feige Weltflucht, ja sie diene einer herrschenden Gesellschaftsklasse zur Unterdrückung und Ausbeutung, da die sozial Benachteiligten sich nun mit den unvollkommenen und ungerechten Verhältnissen abfinden und mit einem besseren Jenseits trösten könnten. Es müsse vielmehr alle Lebensenergie darauf verwendet werden, in der realen Welt Verhältnisse zu schaffen, die eine gerechte Befriedigung der materiellen Bedürfnisse aller Menschen gewährleisten.

Hierzu muß als erstes gesehen werden, daß nach Plato die transzendente Idee der Vollkommenheit nicht unmittelbar, sondern allein im Durchgang durch die Welt zu erreichen ist: Zunächst leuchtet sie am Materiellen auf, sodann am Geistigen und erst indem beides in seiner prinzipiellen Begrenztheit und Relativität bewußt wird, erhebt sich der Mensch in die Transzendenz. Das transzendente Urbild der Gerechtigkeit und Liebe kann umso mehr durchscheinen, je vollkommener es durch entsprechende Gestaltung der staatlichen Verhältnisse *nachgeahmt* wird. Die Annäherung an die Idee und die Teilhabe an ihr erfordert ein aktives Engagement im politischen Bereich und begründet eine politische Ethik. Deshalb starb Sokrates durch den Schirlingsbecher und ging es Platon zeit seines Lebens darum, den best möglichen Staat zu schaffen, in dem zunächst die Idee der Gerechtigkeit und Vollkommenheit erschauenden Philosophen die Könige und politischen Führer sein sollten, und erst als er den der Idee der Vollkommenheit angeglichenen „Idealstaat“ als nicht realisierbar aufgeben mußte, schrieb er sein kompromißreiches Alterswerk „Die Gesetze“. Die von der marxistischen Ideologiekritik angegriffenen Gesellschaftsklassen haben sich in der Geschichte zwar immer wieder faktisch, jedoch nicht zu Recht auf den Idealismus Platons berufen.

Sodann wäre mit Platon an den Marxismus die Frage zu stellen: Wie ist es möglich, die realen Verhältnisse als ungerecht zu kritisieren und zu bekämpfen, ohne daß man sich auf eine Idee der Gerechtigkeit bezieht, an der die Realität zu messen ist? Es ist doch kaum zu leugnen, daß die materiellen Triebe und Bedürfnisse rein faktisch beim einen stärker, beim andern schwächer sind, woraus im Konfliktsfalle die Unterdrückung des letzteren durch den ersteren resultiert. Wenn der Mensch aber Verhältnisse der Unterdrückung und Ausbeutung als ungerecht empfindet, so zeigt dies, daß in ihm nicht nur eine rein materielle Triebdynamik existiert – wie der materialistische Standpunkt voraussetzt –, sondern auch ein Streben nach sozialer Gerechtigkeit, die dem Materiell-Triebhaften erst Menschenwürdigkeit gibt und die deshalb sein ethisch normierendes Regulativ ist und zu sein hat. Indem es dem Menschen aber um die Durchsetzung von Gerechtigkeit und Menschenwürde zu tun ist, die über rein faktisch-materielle Triebstrukturen hinausgehen, kommen fundamentale geistige Wertdimensionen in den Blick, wie Achtung und Anerkennung des Mitmenschen, persönliches Gespräch und gegenseitiges Verständnis, Hilfsbereitschaft und Verantwortlichkeit füreinander – Aspekte, die in das einmünden, was Platon mit der „Idee der Liebe“ anzielt. Wenn diese auch zu keiner Zeit absolut adäquat erkannt und realisiert werden kann – die aristokratische Sklavenhaltergesellschaft zur Zeit Platons ebenso wie die westlichen individualkapitalistischen oder die östlichen staatskapitalistischen Systeme

heute sind nur recht bedingte Verwirklichungsformen –, so ist es doch gerade die Aufgabe, im kritisch engagierten Transzendieren des je gegebenen und erreichten realen Status nach ihrer optimalen Realisierung zu streben.

7. Kapitel

Sexualität als Schöpfungssymbol (Hildegard von Bingen)

1. Kosmische Symbolik
2. Metaphysische und heilsgeschichtliche Symbolik
3. Symbolik und Ethik
4. Diskussion

Hildegard v. Bingen (Äbtissin 1098–1179) ist eine der größten Frauengestalten der deutschen Mystik des christlichen Mittelalters (1). Wie kaum jemand anders thematisiert sie in ihrer christlichen Gotteserfahrung ihr Frausein und von da aus die geschlechtliche Bestimmung des Menschen. Während bei Platon Sexualität und Liebe als Ausdruck und Teilhabe einer metaphysischen Idee erscheinen, werden sie bei Hildegard im Bezug zum personalen Gott erlebt und gedeutet: nämlich als vom Schöpfer in den Kosmos eingepflanzte symbolische Darstellung seines eigenen schaffenden und heilstiftenden Handelns an der Welt. So ist bei Hildegard dem Menschen gerade in seiner Körperlichkeit und durch sie ein Zugang zu Gott erschlossen, wodurch die Geschlechtlichkeit in neuer christlicher Tiefe als etwas eminent Positives erlebt und eingeborgen wird und einen heilsbedeutsamen Sinn erhält. Es ist vielleicht nicht uninteressant, dies in einer Zeit zu sehen, in der man dem Schlagwort, das Christentum habe immer schon die Sexualität abgewertet und unterdrückt, allzu undifferenziert zu glauben geneigt ist (2).

Die symbolbezogene und symboldeutende Sprache der mittelalterlichen Mystik mag für den modernen Menschen nicht immer leicht nachvollziehbar sein, da er einer Welt naturwissenschaftlich-rationaler Gesetzmäßigkeit und technisch-pragmatischer Zweckmäßigkeit verpflichtet oder gar verhaftet ist. Doch kann die Beschäftigung mit ihr zur selbstkritischen Reflexion auf die eigenen Grenzen beitragen und Anstöße zur Vertiefung des heutigen Erlebens von Sexualität und Liebe vermitteln (3).

(1) Im folgenden wird vor allem aus dem Textzusammenhang zitiert: Hildegard v. Bingen, *Geheimnis der Liebe. Bilder von des Menschen leibhafter Not und Seligkeit*, von *Heinrich Schipperges*, Olten-Freiburg 1957. Sofern die Zitate eine Fortführung des Textes bringen, sind sie in den Text aufgenommen; sofern sie jedoch nur eine Erläuterung des Textes darstellen, erscheinen sie in den Fußnoten.

Weitere Werke Hildegards v. Bingen: *Wisse die Wege*. Scivias, übers. und bearb. v. *Maura Böckeler*, Salzburg 1955, 6. Aufl. 1975; *Hildegardis Scivias*, hrsg. v. *Adelgundis Führkötter*, coll. *Angela Carlevaris*, Turnholti 1978. (Corpus Christianorum Cont. med. 43 et 43 a); *Welt und Mensch. Das Buch „De operatione dei“*, übersetzt und erläutert von *H. Schipperges*, Salzburg 1965, 1972; *Heilkunde. Das Buch von dem Grund und dem Wesen und der Heilung der Krankheiten*. Nach den Quellen übersetzt und erläutert von *H. Schipperges*, Salzburg 1957, 3. Aufl. 1976; *Briefwechsel*. Nach den ältesten Handschriften übersetzt und nach den Quellen erläutert von *A. Führkötter*, Salzburg 1965; *Lieder*. Nach den Handschriften hrsg. v. *Prudentia Barth*, *M. Immaculata Ritscher* und *Joseph Schmidt-Görg*, Salzburg 1969; *Der Mensch in der Verantwortung. Das Buch der Lebensverdienste (Liber vitae meritorum)*. Nach den Quellen übersetzt und erläutert von *H. Schipperges*, Salzburg 1972; *Naturkunde. Das Buch von dem inneren Wesen der verschiedenen Naturen in der Schöpfung*. Nach den Quellen übersetzt und erläutert von *Peter Riethe*, Salzburg 1959, 2. Aufl. 1974.

Literatur über Hildegard: *M. Ungrund*, Die metaphysische Anthropologie der hl. Hildegard v. Bingen, Münster 1938; *H. Schipperges*, Die Welt der Engel bei Hildegard v. Bingen, Salzburg 1963; *ders.*, Das Bild des Menschen bei Hildegard v. Bingen, Diss. Bonn 1952; *ders.*, Das Menschenbild Hildegards v. Bingen. Die anthropologische Bedeutung von „Opus“ in ihrem Weltbild, Leipzig 1962; *ders.*, Hildegard v. Bingen. Mystische Texte der Gotteserfahrung, Olten-Freiburg/Br. 1978 (dort weitere Literaturangaben); *Ildefons Herwegen*, Ein mittelalterlicher Kanon des menschlichen Körpers, in: *Repertorium für Kunstwissenschaft* 32. (Separatdruck o. J.); *W. Lauter*, Hildegardbibliographie, Alzei 1970; *A. P. Brück* (Hrsg.), Hildegard von Bingen 1179–1979. Festschrift zum 800. Todestag der Heiligen, Mainz 1979.

(2) Vgl. z. B.: *Friedrich v. Gagen*, Dynamische Ehemoral gegen altes Gesetz. Der Mensch versteht sich heute anders, München 1969, S. 71ff. Vgl. dagegen Hildegard v. Bingen: „Der Leib ist nun die Heimat der Seele. Die Seele baut an ihrem Leibe als an ihrer Wohnung. Die Seele steht in der Ecke dieses Hauses, um über die Elementarkräfte alles zu ordnen.“ *Geheimnis der Liebe*, S. 109.

(3) Vgl. hierzu grundsätzlich: *Photina Rech*, *Inbild des Kosmos. Eine Symbolik der Schöpfung*, 2 Bde., Salzburg – Freilassing 1966.

1. Kosmische Symbolik

Unter einem Symbol ist ein gegenständliches und sinnenfälliges Bild oder Ge-bilde zu verstehen, das einen ungegenständlichen und nicht sinnlich wahrnehmbaren – also letztlich: geistigen – Gehalt ausdrückt oder be-deutet und so auf ihn hinweist (4). Ein „kosmisches“ Symbol ist dementsprechend ein raum-zeitlich begrenztes Ereignis oder Gebilde, in dem ein nicht auf eine bestimmte Raum-Zeit-Stelle eingrenzbares, sondern den gesamten Kosmos durchgehend bestimmendes Prinzip zur konkret verdichteten Erscheinung kommt.

Ein solches Gebilde (bzw. Ereignis) ist nun der Mensch, genauer: der Mensch in seiner Körperlichkeit und als Geschlechtswesen. An ihm wird das den ganzen Kosmos durchwaltende Begegnungs- und Fruchtungsprinzip in einer personhaft verdichteten Leibhaftigkeit sichtbar: daß nämlich Leben und Wirklichkeit immer nur entsteht aus der Begegnung einer formenden, gestaltenden und zeugenden Macht mit einem empfänglichen, aufnehmenden und bestimmbar Grund (5). Im Menschen ist dieses kosmische Prinzip zur personalen, personhaften Konkretion gelangt: als Mann und Frau, aus denen die neue lebendige Wirklichkeit des Kindes als Frucht ihrer Begegnung hervorgeht.

Um die kosmische Erhellungskraft dieses Ereignisses, d. h. die auflichtende und er-klärende Bedeutung der personal-menschlichen Sexualität für die Struktur des gesamten Kosmos auszusagen, greift Hildegard zu Vergleichen, die das moderne Empfinden wegen ihrer undifferenziierten Unmittelbarkeit schockieren könnten, wie: „Die Frau befindet sich in der Lage eines Ackerreiches, das von einem Pflug durchgepflügt werden muß“ (6) – was sicher nicht in einem nur körperlichen, sondern existentiell-geistigen Sinne gemeint ist. Das, was in der Welt immer geschieht: die Empfängnis und Aufnahme von Form, Ordnung, Samen und Leben, ereignet sich beim Menschen auf der Ebene persönlicher Intimität und Freiheit – und offenbart so an ihm seinen höchsten Sinn. Der Mensch ist das in Vollendung, was der Kosmos ist; der ist die höchste Blüte und Krone des Kosmos, in der dieser gewissermaßen „zu sich selbst kommt“ (um einen modernen Ausdruck zu gebrauchen); die „mater“ ist die Person gewordene „materia“ (7).

(4) Vgl. dazu: *Ernst Cassirer*, Philosophie der symbolischen Formen, 3 Bde., Nachdruck Darmstadt 1977; und *ders.*, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, Darmstadt 1977.

(5) Vgl.: „Alles Geschaffene, Mann wie Frau und gleichermaßen die übrige Schöpfung, stammt aus göttlicher Einrichtung und An-ordnung: ganz aus Seinem Willen heraus hat Gott es gemacht. Gott führte Mann und Frau zu einer Vereinigung: das, was *stark* war, verband Er mit dem *Schwachen*, damit eines vom anderen gehalten werde. Von Anfang an ist dies so eingesetzt worden, in aller Ehrenhaftigkeit und ohne daß man sich dessen zu schämen brauchte. Denn bei der Erschaffung des Geschlechtes nahm Gott Fleisch vom Fleische und fügte es zu einer einzigen Verbindung ineinander. Die Kraft der Ewigkeit selbst hat ein Fleisch geschaffen und bestimmt, daß die beiden Partner in einem Fleische eins werden.“ *Geheimnis der Liebe*, S. 55. (Hervorhebungen v. den Verff.)

(6) Hildegard v. Bingen, *Geheimnis der Liebe*, S. 63.

(7) „Im Urstand war die Frau wie die Erde, die ohne den Pflug ihre Grünheit aus sich hervorbrachte; jetzt geschieht dies alles unter schmerzlichen Beschwerden. Ist doch die Frau wahrhaftig ein Ackerland, das von der Schärfe des Pfluges aufgebrochen werden muß, damit der Samen hineingegossen werden kann; den hat sie zu empfangen und aufzunehmen und mit großer Geduld zum Gedeihen zu bringen.“ *Geheimnis der Liebe*, S. 49f. Vgl. ebenso: „Da der Mann aus der Erde gemacht worden ist, die gewissermaßen seine Mutter war, wurde er in allen Geschlechtern fruchtbar. Alles entspringt ja der mütterlichen Erde, auch der Mensch mit Leib und Seele, dieser irdische Mensch, der beseelt ist mit Vernunft wie auch mit dem Geiste des Verständigens. Durch die Grünkraft der Erde besaß Adam seine Manneskraft, und von den Elementen bezog er sein überaus kräftiges Zeugungsvermögen.“ *Geheimnis der Liebe*, S. 30. – Vgl. auch *Ph. Rech*, a. a. O., S. 21.

In dieser kosmologischen Perspektive bestimmt Hildegard das Wesen der Geschlechter: „Gleichwie die Härte eines Steines sich zur Nachgiebigkeit der Erde verhält, so verhält sich auch die Zeugungskraft des Mannes zur Weichheit und Geschmeidigkeit der Frau.“ (8) Die Frau drückt wesenhaft Bestimmbarkeit, Erschließbarkeit, Empfänglichkeit aus; sie ist der Empfangnisgrund der schöpferischen Kräfte, fruchtbare Antwort auf den Mann (wiederum in einem „existentiellen“, die körperlich-seelisch-geistige Erstreckung des Menschen durchgreifenden Sinne verstanden). Während der Mann sich mehr durch die „Tat“ verwirklicht, liegen die produktiven Kräfte der Frau im bewahrenden, hegenden und pflegenden Prinzip ihrer Empfänglichkeit. Ähnlich wie die geistige Seele den Leib, so umfaßt, durchdringt, erfüllt und erweckt den Mann die Frau. Erst im Innewerden des andern wird das eigene Bild gestaltungsfähig. Die Geschlechter sind füreinander und um einander willen da (9); und ihre gegenseitige Verwirklichung vollendet sich in der gemeinsamen Fruchtbarkeit (die – wiederum – die geistig-existentielle Fruchtbarkeit mitmeint und in der körperlichen Zeugung einer neuen menschlichen Person ihren höchsten menschlichen Ausdruck findet) (10). „Durch das Geschlecht sollen sich beide verwirklichen (im opus), vernehmbar machen, vernünftig werden (im verbum) und so teilhaftig werden des mystischen Lebens (in der viriditas).“ (11) Mann und Frau sind so auf ein gemeinsames Leben hin geordnet: „Ihr eheliches Wesen ist zu einem geordneten Wohnen in der Welt geweiht: ein Vertrautwerden am Gewohnten, an einem bestimmten Ort, in der Stimmung der Gewöhnung und einem lebendigen Beiwohnen. Im trauten Heim vertrauen sich Mann und Frau; ihre Treue ist das Tun der Liebe selber, ständiges Dienen in gegenseitiger Verbundenheit vor Gott.“ (12)

Der Mann ist in dieser Ergänzungszuordnung der Geschlechter mehr sach- und weltbezogen, die Frau mehr person- und lebensbezogen. Dies hat darin seinen Grund und Ausdruck, daß der Mann nach dem biblischen Schöpfungsbericht aus Erdenlehm, die Frau aus Fleisch und Blut geschaffen ist. Daher ist die Frau dem Manne zur Gehilfin im (und fürs) Menschsein gegeben, daß er zur Erkenntnis, zur Arbeit und Freude gelange; sie ist lieblicher, elastischer und zarter als der Mann (13). Er hat sie zu tragen und zu schützen, sie ihn dienend zu umsorgen und seine (existentielle) Nacktheit einzubergen. Deshalb liegt der Sinn der Geschichte im Wesen der Frau verborgen, in ihrem fruchtbaren Schoß. „Sie ist Knoten und Lösung aller Zeiten, Wohl und Wehe der Welt.“ (14)

Somit findet das tiefste Wirkprinzip der Welt, das ihre zeugend-empfangende Wirklichkeit ermöglicht und durchwaltet und zum fruchtbaren Sinngefüge des Kosmos bildet, in der Geschlechtlichkeit und Geschlechterliebe des Menschen den höchsten Ausdruck. Der Mensch in seiner Geschlechtlichkeit ist die personale Mitte und das Sinn-bild (Symbol) des ganzen Kosmos.

(8) A. a. O., S. 42.

(9) „Im Geheimnis seiner Weisheit hat Gott den Bund zwischen Mann und Frau in überaus gütiger Weise geplant, Er, der alles recht eingerichtet und mit solcher Anmut ausgestattet hat. So hat Er auch das Gesamte.“ Geheimnis der Liebe, S. 33.

(10) A. a. O., S. 56.

(11) A. a. O., S. 45.

(12) A. a. O., S. 149.

(13) A. a. O., S. 52.

(14) A. a. O., S. 128.

2. Metaphysische und heilsgeschichtliche Symbolik

Was diese Aussage im letzten bedeutet, enthüllt sich aber erst, wenn die Beziehung zum Göttlichen vor den Blick gebracht wird. Denn in der mystischen Schau Hildegards verhält sich Gott zur Welt ähnlich wie der Mann zur Frau und die Welt zu Gott ähnlich wie die Frau zum Mann. Gott umgreift, trägt und durchdringt die Welt, erschließt und erweckt sie durch seine schöpferische Liebe, zeugt mit und in ihr sinnvolle Ordnung und lebendige Form (15). Die Welt öffnet sich und antwortet seinem bestimmenden und fordernden Anspruch (16), empfängt von ihm und gebiert ihm die Form ihres Wirklichseins, das organische und sinnliche Leben und den menschlichen Geist (17). So ist die wesenhafte Zuordnung von Mann und Frau, die geschlechtliche Bestimmung des Menschen, in letzter Tiefe eine sinn-bildliche Darstellung des Urverhältnisses von Gott und Welt. Dieses wird durch jene konkret bezeugt und eingehüllt teilnehmend miterfahren (18).

Der Mann repräsentiert mehr die schöpferische Kraft, die erschließende und schützende Macht und den planenden und ordnenden Geist Gottes, die Frau mehr die aufnehmende, erweckbare und antwortende Tiefe der Welt. Am Liebesakt des Mannes lassen sich drei Momente unterscheiden: die Geschlechtslust, die durch sie entzündete Geschlechtskraft, und der eigentliche Zeugungsakt. Die männliche Geschlechtslust ist Sinnbild der göttlichen Schöpferlust bei der Erschaffung und Gestaltung „Adams“, die männliche Zeugungskraft Abglanz der göttlichen Schöpfermacht, und die lustvolle Ereiferung und Ergießung des Mannes im Zeugungsakt ein (schwacher) Hinweis auf die überströmende göttliche Liebe und Güte bei der Seins- und Lebensmitteilung an die Welt und den Menschen, mit der sein Wollen und Können zum Vorschein kommt (19).

Steht die Männlichkeit des Menschen mehr als Symbol des schöpferischen, die Schöpfung begründenden und ordnenden Schöpfers vor Hildegards Augen, so die Weiblichkeit, das Frau-Sein mehr als Symbol des heilswirkenden, die Schöpfung ergänzenden, erlösenden, vollendenden Gottes. Die Menschwerdung Christi als Beginn der Selbstoffenbarung Gottes erfolgt daher

(15) „Mit der Macht des Mannes, in großer Schönheit gestaltet, tritt Gott aus Seinem Geheimnis heraus und läßt sich vernehmen: Ich bin die höchste, die feurige Zeugungskraft. Alle lebendigen Funken habe Ich angezündet; nichts Sterbliches ist von mir ausgegangen . . . Ich zeugte verborgen in aller Wirklichkeit. Alle Wesen brennen in Mir. So bin Ich denn in allem eine verborgen flammende Kraft, und durch Mich erglüht und entbrennt das All.“ Geheimnis der Liebe, S. 27f.

(16) „Die Liebe fließt und flutet über ins All und überströmt jedes Sein. Aus den dunkelsten Tiefen (der Welt, d. Vf.) ergießt sie sich bis in die lichtesten Sterne und über jedes Wesen. Denn Liebe ist das Liebenswertigste im Allgesamt der Welten, weil sie sich im Kusse des Friedens dem König vermählt hat.“ Geheimnis der Liebe, S. 171.

(17) „Die Liebe ist es, die dort die Kräfte der Elemente und des übrigen höheren Schmuckes, der zur Festigkeit und Schönheit der Welt Bezug hat sowie alle Gliederung des Menschen, des Herrn über diese Welt, angemessen unterscheidet und maßvoll anpaßt, wie dir dies auf so manche Weise nun schon vorgetragen ward.“ Welt und Mensch, S. 59.

(18) Vgl. a. a. O., S. 25f.

(19) Vgl. a. a. O., S. 55f.

wesentlich im Zusammenwirken Gottes nicht mit einem Mann, sondern mit Maria, der Frau, der zweiten Eva (20).

Das gezeugte Kind ist dann der vollendete Hinweis auf die Zeugungskraft der Ewigkeit und die Schöpfermacht Gottes. So wie aber nicht der Mann für sich allein, sondern in partnerschaftlicher Vereinigung und Gemeinschaft mit der Frau das Geschlechtswerk vollzieht, so ist auch die Eigenwirklichkeit und Eigentätigkeit der Welt bei der Hervorbringung ihrer Wirklichkeitsform und lebendigen Gestaltenfülle zu sehen: der Weltenstoff trägt selbst in seinem Eigenwirken die empfangenen Formen aus und „gebiert“ sie, die ihm, indem er von Gottes schöpferischem Geist ergriffen und durchdrungen wird, der göttliche Impuls kontinuierlich einzeugt. Die Evolution der Welt und des Lebens ist der Geburtsvorgang der in der immerwährenden ontischen Erfastheit von Gott empfangenen Formen aus dem Schoß der Materie. Damit erschließt sich die Analogie von „materia“ und „mater“ in ihrer eigentlichen metaphysischen Tiefe (21).

Im Verhältnis der Frau zum Mann ist das Urverhältnis der Welt zu Gott in seine personale Mitte getreten und zu einem persönlichen Verhältnis geworden (22); der Mensch vertritt so vor Gott die ganze Welt. Von da aus kulminiert nun die metaphysische Symbolik der menschlichen Sexualität in einer heilsgeschichtlichen Dimension. Menschliche Geschlechterliebe ist nicht nur Sinnbild des schöpferischen Handelns Gottes an (und mit) der Welt, sondern auch seiner Heiltätigkeit – die er ebenfalls nicht nur an, sondern zusammen mit der Welt vollbringt (23). Im Zentrum steht das Sinn-Bild der „Jungfrau“, die sich nicht an viele verliert, sondern sich „für den einen“ bewahrt und frei hält, um nur ihn und ihn ganz aufzunehmen; der als „1. Gebot“ geoffenbarte Ausschließlichkeitsanspruch Gottes an die Welt: „Du sollst keine fremden Götter neben mir haben!“ fordert, daß diese sich zu ihm wie eine Jungfrau gegenüber ihrem „einen und einzigen Mann“ offenhalte. Daher scheint als heilsgeschichtliche Zentralfigur das Symbol der Jungfrau und als Symbol des Sich-Gott-Verweigerns des Menschen die Unkeuschheit der Frau oder ihr Treuebruch.

Der Mann weist mehr nach außen auf den Kosmos hin, der für sein Werk geplant und vorbereitet wurde. Die Frau aber zeichnet in der Hülle des Geschlechts den inneren, heilsgeschichtli-

(20) Die (vielfach wohl nur auf die Theorie beschränkte) Hochschätzung der Frau im christl. Mittelalter geht wesentlich auch auf die Anerkennung dieser Heilssymbolik, insbes. in der Marienverehrung zurück; von da wirkt sie weiter in der Verherrlichung der Frau in der Minnedichtung und schließlich in der Anerkennung der Gleichwertigkeit des Menschseins der Frau in Neuzeit und Gegenwart. Vgl. dazu: *Helmut de Boor, Richard Newald, Geschichte der deutschen Literatur*, Bd. 2, München ³1953, S. 223; dazu auch: *Gisela Krause, Das Frauenideal im deutschen Sang der hohen Minne*, Diss. Marburg 1945; *Johannes Scherr, Kulturgeschichte der Deutschen Frau*, Dresden 1928, S. 96–103; *Franz Xaver Arnold, Mann und Frau in Welt und Kirche*, Nürnberg ²1958; *Joseph Dreißer, Christus, Leitbild der Frau*, Paderborn 1962; *Mary Daly, Kirche, Frau und Sexus*, Olten-Freiburg i. Br. 1970, S. 55–71. – Auch: *Hanna Wolff, Jesus der Mann. Die Gestalt Jesu in tiefenpsychologischer Sicht*, Stuttgart ²1976.

(21) „Gott hatte in Seinem unerforschlichen Ratschluß in der Natur des Weibes ein solches Werk schaffen wollen, das weder ein Engel noch ein Mensch noch irgend eine andere Kreatur zur Durchführung hätte bringen können.“ *Geheimnis der Liebe*, S. 129. – „Im Weibe vollendet sich das goldene Rad des Heiles. Das Weib ist die goldene Materie geworden, die Mittlerin des Heiles, die Mitte aller Geschichte der Welt.“ *Geheimnis der Liebe*, S. 129.

(22) „Ich, der Ich die Sonne und den Mond und die ganze Schöpfung geschaffen habe, habe den Menschen zu einem vernünftigen Wesen gemacht, damit er Mich erkennen könne und damit er über dieses Erkennen in aller Freiheit Mich lieben möge.“ *Geheimnis der Liebe*, S. 121.

(23) „Wie Ich alles ordnete, da Ich das Rund der Himmel durchlief, so sprach Ich auch aus Salomon – aus der Liebe des Schöpfers zu Seinem Geschöpf, wie auch des Geschöpfes zu seinem Schöpfer. Hat doch der Schöpfer Sein Geschöpf, so wie Er es schuf, dadurch geschmückt, daß Er ihm Seine große Liebe schenkte. So ist alles Gehorchen der Kreatur nur ein Verlangen nach dem Kusse des Schöpfers: und alle Kreatur emp-

chen Ratschluß Gottes nach. Denn Gott verbarg seine Herrlichkeit in das Fleisch. So ist die Frau Symbol der Verheißung. „Im Schoße der Jungfrau vollendet sich die Weltgeschichte. Nicht ein weltumspannender Geist erleuchtet das All, sondern der stillblühende Schoß einer Frau (24). Gertrud von le Fort, deren Buch „Die ewige Frau“ in vielfacher Hinsicht von Hildegard v. Bingen inspiriert erscheint, gibt diesem Gedanken eine interessante moderne Wendung: „Der Mann steht, kosmisch betrachtet, im Vordergrund, die Frau lagert in ihrer Tiefe. Wo immer die Frau unterdrückt wurde, geschah es niemals, weil sie schwach war, sondern weil sie als mächtig erkannt und gefürchtet wurde. Der tiefsten Hingebung entspricht die Möglichkeit der äußersten Versagung. In dieser Richtung liegt das metaphysische Geheimnis der Frau nach der negativen Seite hin.“ (25)

Das Leib-Seele-Wesen, der Mensch, ist im Leibe und mit seinem Geschlecht gegründet und auf letzte Heils-Erfüllung in einer höchsten Hingabe bezogen. Nicht im dunklen Trieb der Natur, sondern in der Sehnsucht nach dem Höheren finden die Last der Leiblichkeit und die Geschlechtlichkeit ihren Sinn. Der Teufel legt deshalb gerade beim Geschlechtswerk seine Schlingen aus, weil er weiß, daß er den Menschen hier am leichtesten zum egoistischen Eigengenuß verführen kann. Um dies zu vermeiden, ist dem Menschen Selbstzucht aufgegeben. „Das Geschlecht ist nichts, was vergötzt oder verteufelt werden darf: beides wären Mangel an Ehrfurcht. Das Geschlecht ist weder ausschließliche Seligkeit noch nur bedrängende Not: beides verfehlt die rechte Mitte. Denn im Geschlecht des Menschen liegt die leibhaftige Mitte, die süßeste Einheit in der Zersplitterung der Welt, ständige Probe und Bewährung in der Zeit der Heimsuchung. So ist es Zeichen für des Menschen Not und Seligkeit, Zeichen auch dafür, daß das Paradies nicht verloren ist: Ist doch die Geschlechtsvereinigung wie nichts auf dieser Welt eine Erinnerung an das Paradies und ein Wegweiser zur Heimat.“ (26)

fängt den Kuß ihres Schöpfers, da Gott ihr alles schenkt, was sie braucht. Ich nun, Ich vergleiche die große Liebe des Schöpfers zu seinem Geschöpfe und der Geschöpfe zum Schöpfer mit jener Liebe und Treue, mit der Gott den Mann und das Weib zu einem Bunde zusammengab, auf daß sie schöpferisch fruchtbar würden. Wie die ganze Schöpfung aus Gott hervorging, so hängt sie auch in ihrer Verbindlichkeit Gott an, und sie unternimmt nichts ohne Sein Geheiß. Auf dieselbe Weise schaut das Weib zu ihrem Manne auf, um seine Anordnungen aufzugreifen, ganz nach seinem Gefallen. In all diesem ist *ein* Zug der Schöpfung zu ihrem Schöpfer erkennbar, da Ihm alle Kreatur gehorsam dient. Aber auch der Schöpfer ist mit Seiner Schöpfung, indem Er ihr die grünende Lebensfrische und die fruchtbare Lebenskraft eingießt. Ganz schwarz würde die Schöpfung werden, wenn sie sich in irgendeiner Verpflichtung dem göttlichen Geheiß entziehen wollte: wohlgebildet aber blüht sie, solange sie in der rechten Verbindlichkeit lebt. Aus der Verantwortlichkeit nämlich allein bleibt das Leben anhänglich, und es gedeiht ein guter Ruf, weil alle Bedürfnisse wohldurchdacht und geordnet befriedigt werden. Deshalb darf die Schöpfung in aufrichtiger Liebe zu ihrem Schöpfer wie zu ihrem Geliebten reden, darf nach einer Weide verlangen, nach einer Heimat, die er sich in seiner Kraft erlesen hat und die dort erlangt wird, wo keine Irrbilder und Verzerrungen göttlichen Namens mehr möglich sind.“ Geheimnis der Liebe, S. 104f.

(24) A. a. O., S. 127.

(25) Gertrud von le Fort, *Die ewige Frau*, München 1955, S. 21.

(26) Geheimnis der Liebe, S. 99f.

3. Symbolik und Ethik

Aus der in mystischer Schau erlebten symbolhaften Bedeutungstiefe der menschlichen Sexualität leitet nun Hildegard gewisse ethische Normen für das Sexualverhalten ab. Denn wenn der tiefere Sinn der Sexualität die erlebnishafte Darstellung des den ganzen Kosmos durchwaltenden Wirkprinzips und des schöpferischen und heilstiftenden Handelns Gottes an der Welt ist, so ist konkretes sexuelles Verhalten insoweit sinnvoll und sinnentsprechend, als es diese Dimensionen der Wirklichkeit richtig darstellt, offenbart und zum Erlebnis bringt; es ist jedoch insoweit sinnwidrig und „unsittlich“, als es sie verdeckt, entstellt oder verfälscht. Ethische Normen haben den positiven Sinn, eine angemessene Begegnung des Menschen mit der Wirklichkeit und so die rechte Verwirklichung des Menschseins zu vermitteln.

Nur einige wenige Gesichtspunkte solcher „symbolsinngegründeter Sexualethik“ bei Hildegard seien angedeutet. Gottes schöpferisches und heilsspendendes Verhalten der Welt gegenüber ist treu und verlässlich. Indem also die Verbindung von Mann und Frau dieses darzustellen hat, soll sie auch diese Qualitäten zeigen und zum Ausdruck bringen – d. h. ein unauflöslicher Bund sein. Dieser metaphysische Begründungsaspekt wird noch durch den kosmologischen bestätigt, daß ja auch die formenden Kräfte innerhalb des Kosmos und der empfängliche und formbare materielle Grund, die zusammen den Kosmos aufbauen, untrennbar zusammengehören. Auf den ersteren Aspekt bezieht sich Hildegard: „In vollkommener Liebe sollen Mann und Frau zusammenleben und niemehr voneinander lassen. In liebender Hingabe soll die Frau ihren Gatten ehren und die Gabe der Fruchtbarkeit empfangen. Ihr Bund der Liebe kann unter keinen Umständen mehr getrennt werden, solange der Lebensgeist sie bindet.“ (27) Den letzteren Aspekt schließt Gertrud von le Fort mit ein: „In der Unauflöslichkeit der sakramental gebundenen Ehe spiegelt sich nur die Rolle der Geschlechter im Kosmos wider: ihre Unauflöslichkeit bedeutet – metaphysisch gesehen – die Untrennbarkeit der beiden zueinander geordneten Seinsphären, die urhafte Gegebenheit, daß Gott eben die eine Hälfte des Seins unwiderruflich weiblich festsetzte.“ (28)

Ferner: Da Gott durch sein schaffendes und heilstiftendes Handeln die Welt nicht unterdrückt, sondern hervorbringt, ins eigene Sein freisetzt und heiligt, hat auch die Begegnung zwischen Mann und Frau in Ehrfurcht und Selbstdisziplin – und d. h. im Geiste der Liebe – zu erfolgen. Das Perverse der sog. Persionen aber liegt im letzten darin, daß sie die Zuwendung von Gott und Welt in eine je ichbezogene Haltung umkehren und so den Menschen in eine metaphysische Verwirrung führen (29).

Da Gottes Wirken unerschöpflich hervorbringend und fruchtbar ist, so erscheint auch die Verbindung von Mann und Frau wesentlich und von Ursprung her auf das Kind hingeordnet. Die fruchtbare Zeugungs- und Gebärkraft des Menschen ist wie die der Erde entspringende Le-

(27) A. a. O., S. 64.

(28) G. von le Fort, a. a. O., S. 80.

(29) Geheimnis der Liebe, S. 87ff. und S. 75f. Vgl. zum Zusammenhang auch: Gerhard Müller, Die heilige Hildegard im Kampf mit Häresien ihrer Zeit. Zur Auseinandersetzung mit den Katharern, in: A. P. Brück (Hrsg.), Hildegard von Bingen 1179–1979, a. a. O., S. 171–188, bes. S. 184f.

bensgrüne. Sie verbürgt uns aus dem Vertrauen auf die lebensspendende Macht Gottes die Hoffnung in die Zukunft (30).

4. Diskussion

4.1. Man wird zunächst zu beachten haben, daß Hildegards Versuch einer metaphysischen Deutung und Ergründung der menschlichen Sexualität über alle anonymen „Triebpotenzen“ oder „ewigen Urbilder“ hinausschreitet und einen „Personalismus“ intendiert: Sexualität wurzelt im persönlichen, liebenden Schöpfer- und Erlösergott und stiftet so eine persönliche Beziehung zu ihm; sie ist Anlaß und Medium menschlicher „Verpersönlichung“ in der Ich-Du-Beziehung zum absoluten göttlichen Du. Dabei ist der Blick Hildegards nicht „anthropologisch verengt“, sondern er sieht den Menschen als Kulmination und „transzendierende Mitte“ des ganzen Kosmos und widerlegt damit in ihrem ganzen Ansatz die These von der ausschließlichen Leibfeindlichkeit (oder „Platonik“) der christlichen Tradition. Dennoch muß die Sehweise Hildegards heute auf erhebliche Schwierigkeiten stoßen.

4.2. Für den heutigen Menschen ist der Begriff „Kosmos“ (griech. = „Schmuckstück“, sinnvolle Ordnung) problematisch geworden. Er vermag in der Welt nicht mehr ohne weiteres ein von Gott geschaffenes, von seinem Sinn gefügtes und auf ihn rückverweisendes Gebilde zu erkennen. Die bildliche und sinn-bildliche (symbolische) Sehweise wurde verdrängt von der naturwissenschaftlich-technischen, die die Welt in ein abstraktes System von Elementarfunktionen auflöst, die der Mensch technisch in Griff nimmt und nach *seinem* Sinn zu *für ihn* zweckmäßigen Gebilden neu zusammenfügt. Die Welt ist für ihn nicht mehr mit einem göttlich-urbildlichen (und persönlich gemeinten) Sinn geladen, der den Menschen anspricht und zu sinn-gemäßen (= ethischem!) Handeln und Antworten einlädt, sondern sie ist anonyme Materie für technische Verfügung und Formung; sie empfängt Sinn nicht durch einen transzendenten Gott, sondern erst durch den Menschen (31). Für die Symbolsprache und -deutung Hildegards fehlt dem modernen Menschen so der unmittelbare innere Resonanzboden.

(30) Vgl. etwa a. a. O., S. 61. – *Hans André* unternahm in Weiterführung von Ansätzen bei Hildegard von Bingen eine naturphilosophische und geschichts- und kulturphilosophische Deutung des Lichtes und der Farben, insbesondere der „Grünkraft“ als „Zeichen der Hoffnung“ („viriditas in der virginitas“), und gelangte so zu grundlegend neuen Realitätsbezügen ethischer Phänomene; vgl. z. B.: *Vom Sinnreich des Lebens. Eine Ontologie gläubiger Wurzelfassung*, Salzburg 1952; *Wunderbare Wirklichkeit – Majestät des Seins*, Salzburg 1955; *Annäherung durch Abstand. Der Begegnungsweg der Schöpfung*, Salzburg 1957; *Natur und Mysterium. Schöpfungskosmologische Prolegomena heute*, Einsiedeln 1959; *Licht und Sein. Der ontologische Offenbarungssinn des Lichtes und der Schöpfungssinn der Evolution*, Regensburg 1962; *H. Beck* (Hrsg.), *Hans André, Ereignismacht im Schönen. Vorbemerkungen zu einer Ontologie und Theologie des Ästhetischen*, in: *Salzbg. Jahrb. f. Philos.* 19 (1974) 283–314. – Dazu: *ders.*, *Natur – Geschichte – Mysterium. Die Materie als Vermittlungsgrund der Seinsereignung im Denken von Hans André*, ebd. 12/13 (1968/69) 95–131.

(31) Vgl. *H. Beck*, *Das Menschenbild in zeitgenössischer Kunst*, in: *Bamberger Hochschulschriften* 4 (1979) 77–82; und *ders.*: *Die Sinnfrage in der gegenwärtigen Philosophie*, ebd. 3 (1979) 9–19.

Aber dabei muß er die Gefahr erkennen, daß sein Erleben an Tiefgang verliert und das Denken in vordergründigen Nutzzwecken sich erschöpft, Sexualität entsprechend als bloßes „nützliches Mittel“ zur Fortpflanzung der Art oder zum Lustgewinn des Individuums verflacht und ihn menschlich unbefriedigt und unerfüllt läßt (oder sein Sinnverlangen gar „frustriert“). Deshalb kann heute in kritischer Auseinandersetzung mit dem naturwissenschaftlich-technischen Weltbegriff die Frage nach der Berechtigung eines sinn-bildlichen Wirklichkeitsverständnisses neu gestellt und ernst genommen werden.

4.3. Dabei läßt sich einwenden, daß die Symbolschau Hildegards den christlichen Glauben voraussetzt und deshalb keinen „Anspruch auf Allgemeingültigkeit“ erheben kann. Jedoch könnte man auch umgekehrt fragen, ob sich eine Voraussetzung nicht gerade dadurch bewähren und bewahrheiten kann, indem sie eine tiefere und ganzheitlich befriedigendere Wirklichkeitsbegegnung ermöglicht. Insbesondere wäre zu sehen, daß Naturwissenschaft und Technik ja die Existenz der Welt und des Menschen voraussetzen und daher die Frage nach dem Ursprung und Sinn des Ganzen nicht beantworten können; sie vermögen nicht zu erklären, warum die (den Menschen enthaltende und von ihm naturwissenschaftlich-technisch in Griff nehmbar) Welt überhaupt existiert und „wozu“ sie existiert.

4.4. Doch könnte man Hildegard den Vorwurf machen, daß sie die christliche Antwort auf die Sinnfrage ideologisch verfälsche. Denn ihre Formulierung, daß sich Gott zur Welt verhalte wie der Mann zur Frau, widerspricht doch wohl der christlichen Glaubensaussage, daß die Welt von Gott nicht „gezeugt“, sondern „geschaffen“ ist. Wird hier nicht die unbefriedigte und verdrängte Sexualität einer Ordensfrau in illegitimer Weise sublimiert und ins Religiöse projiziert, der von ihr ersehnte Mann in der Phantasie zu einem „Gott“ gesteigert und Gott zu einem „Supermann“ „umfunktioniert“, die christliche Gottesidee also (unbewußt?) „ideologisch“ verfärbt?

Es dürfte kaum zu leugnen sein, daß bei der Ausformung von Hildegards Gottesbild ihre sexuellen Kräfte beteiligt sind. Jedoch ist die Frage, ob sexuelle Kräfte, wie es der Einwand voraussetzt, einen überhaupt nur und ausschließlich weltimmanenten oder nicht auch einen welttranszendierenden Sinn haben können, und ob sie sich daher für die Fassung der Gottesidee notwendig als negativ und verfälschend auswirken müssen. Denn wenn im Sexus eine Selbstüberschreitung (Ek-stase, Hin-gabe im Aus-sich-Heraustreten) des Menschen zum Ausdruck kommt, so widerspricht es nicht seiner Sinn-Richtung, die Grenzen von Raum und Zeit aufzubrechen und zur „Vermählung“ mit einem un-begrenzten göttlichen Du hin zu öffnen (32). Freilich kann man von „wahrer Offenheit“ nur insoweit sprechen, als der Wunsch den Gedanken nicht schon fertig abschließend ausformt (= „binnenpsychologischer Kurzschluß“), sondern gerade sich selbst in der Begegnungserfahrung vom Andern her (von der Realität des ersehnten Du) formen und bestimmen („befruchten“) lassen will und läßt. Inwieweit im Einzelfalle tatsächlich eine solche echte Offenheit oder nur eine „Ideologie“ vorliegt, wird man wegen der menschlichen Begrenztheit und moralischen Unvollkommenheit des Erlebenden wohl nie absolut sicher angeben können – in der Regel dürfte wohl beides einen gewissen Anteil haben –,

(32) Zur weiteren biologischen Begründung vgl. den 2. Beitrag dieses Buches: Sexualität als biologisch-individuelles Ausdrucksgeschehen.

aber ein unerlässliches Kriterium für jedes Beispiel, das den Anspruch „christlicher Mystik“ erhebt, dürfte der Vergleich mit den Aussagen des christlichen Evangeliums und der Bibel sein. An dieser Stelle fällt nun die Ambivalenz jeder Bild- oder Symbolsprache ins Gewicht. Einerseits ist in der „Genesis“ des „Alten Testaments“ ausgesagt, der Mensch sei nach dem „Bild und Gleichnis Gottes“ geschaffen, womit das sinn-bildliche Sprechen über Gott von der Schöpfung her – in der die Sexualität eine hervorragende Bedeutung besitzt – grundsätzlich legitimiert erscheint. Andererseits aber handelt es sich bei den kosmologischen und anthropologischen Strukturen im Hinblick auf das Göttliche *nur* um ein „Bild und Gleichnis“, und das heißt: wohl um eine Ähnlichkeit, die aber von einer von unendlich größeren Unähnlichkeit überboten wird; die göttliche Wirklichkeit übersteigt um ein Unendliches alle positiven Sinnbildaussagen (33). Diese sind deshalb in der Schwebe zwischen Ähnlichkeit und Unähnlichkeit zum gemeinten Gegenstand und fortwährend in Gefahr, entweder in das eine oder das andere Extrem auszugleiten und bedürfen so der kontinuierlichen wachen Auseinandersetzung. Die Aussagen: „Der Schöpfer-Gott gleicht dem Manne, der sich liebend eindringend ergießt, Leben zeugt und machtvoll umhaltend alles schützt und ordnet“, „Die Schöpfung verhält sich zu Gott wie die Frau zum Manne – nämlich aufnehmend und mitwirkend“, oder: „Die höchste Möglichkeit der Frau ist ein Abglanz des die Schöpfung ergänzenden, erlösenden und vollendenden Heilswirkens Gottes“ sind in diesem Sinne als „ek-sistentielle An-rufe“ zu vollziehen.

4.5. Sicher gehört in die Perspektive solch kritisch-distanzierter Aneignung auch das Zeitbedingte aller Symbolik. Wenn Hildegard in vielleicht allzu intensiver physischer Konsonanz den „göttlichen Mann“ wie einen „Pflug“ erlebt, der den „Acker aufschürft“, oder die Schöpfung Gott dienen läßt, wie die Frau dem Manne in Liebe „untertan“ sein soll, so wäre hier nach der Form solcher „Aufschürfung“ bzw. nach dem legitimen Sinn und Gehalt von „Untertan-Sein“ zu fragen (der in Beziehung zum seinsbejahenden Schöpfer- und Erlöser-Gott sicher nicht Unterdrückung, sondern nur Befreiung zum vollen Selbst besagen kann). Nicht das Gottesbild ist nach den zeitbedingten Formen und Konventionen der Gesellschaft, sondern diese sind nach dem Gottesbild des christlichen Evangeliums zu gestalten – eine „Umkehraufgabe“, die wohl nie vollkommen erfüllt sein wird.

Kritisch ergänzend gegenüber Hildegards symbolischer Zuordnung des Mannes zu Gott und der Frau zur Welt ist dabei sicher auch darauf hinzuweisen, daß gemäß dem biblischen Schöpfungsbericht auch die Frau nach dem Bilde des Schöpfers gestaltet und daher in diesem ur-bildlich vorgebildet ist, also nicht nur der Mann, sondern auch die Frau ein Gottessymbol darstellt. Dies kommt z. B. im christlichen Glaubensbekenntnis zum Ausdruck, wenn es sagt, der Sohn Gottes sei „empfangen im Schoße des Vaters“ („concipitur in sinu patris“) und „geboren aus dem Vater vor aller Zeit“. Im Sohn (als dem ewigen „Wort“ des Vaters) ist aber auch die ganze Schöpfung angesprochen (vgl. den Prolog des Johannes-Evangeliums). Also hat diese Gott nicht nur zum „Vater“, sondern auch zur „Mutter“. Das Vater-Sein ist in Gott nicht begrenzt durch einen Gegensatz zum Mutter-Sein (wie im menschlichen Bereich), sondern umfaßt als unbegrenzte göttliche Wirklichkeit ebenso alle positive Seinsvollkommenheit der Frau in ur-bildlicher Einheit. Dies wird auch in den Gleichnissen Jesu deutlich (z. B. Vom verlorenen

(33) Vgl. zur philosophischen Fassung solcher „Seinsentsprechung“: H. Beck, *Der Gott der Weisen und Denker. Die philosophische Gottesfrage*, Aschaffenburg 1970; ders.: *Anthropologischer Zugang zum Glauben. Eine rationale Meditation*. Salzburg-München 1979.

Sohn, Lk 15, 11–32; Von der verlorenen Drachme, Lk 15, 8–10; Vom verlorenen Schaf, dem Gott naheilt, Lk 15, 1–7). Hildegard ist hier vielleicht zu sehr von der westlich-abendländischen Kulturtradition bestimmt, die einseitig männlich akzentuiert ist (vgl. die Anrede Gottes als „Herr“ oder die Bezeichnung der höchsten Schönheit als „Herr-lichkeit“; zur Gefahr der ideologischen Übersteigerung im Sinne einer unterjochenden Be-herrschung der Frau, wobei alle Liebesordnung pervertiert ist; vgl. die Argumentation von Simone de Beauvoir im 11. Kapitel). Demgegenüber trägt im Osten die Gottheit immer schon mehr weiblich-mütterliche Züge (34). West und Ost sind offenbar auf gegenseitige kulturelle (d. h. auch religiöse und symbolhafte) Ergänzung angelegt – auch in der Verwirklichung des Christentums.

4.6. Zusammenfassend läßt sich sagen, daß wohl Wesentliches im Menschen verkümmert, wenn seine bildliche Erfassungs- und Aussagekräfte nicht in der Gestaltung von Sinnerfahrung und Sinnbewegung wirksam werden; die sinn-bildliche Seh- und Darstellungsweise ist daher im Zeitalter des naturwissenschaftlich bestimmten rational-abstrakten Formalismus und utilitaristisch-technischen Pragmatismus (der mit einer Verkümmernug oder Verrohrung der emotionalen und affektiven Kräfte einhergeht) zu reaktivieren. Doch sind die jeweiligen konkreten Formen und Inhalte der Bildersprache stets unter den Bedingungen ihrer Zeit zu sehen und deshalb für jede Zeit relativ neu zu finden. (Vielleicht ist auch die Bildersprache der sog. „Jesus-Welle“ der Jugend – „Jesus, der Super-Star“! – als Versuch eines solchen Aufbruchs aus einer in Konventionen und abstrakten Formalismen erstarrten Religion zu verstehen.) Das schließt nicht aus, daß gewisse Grundstrukturen des Menschseins sich durch allen geschichtlichen Wandel durchhalten und so als notwendige Grundelemente die sinn-bildliche Sprechweise und Wirklichkeitsbegegnung des Menschen zu allen Zeiten mitgestalten. Dazu gehört wesentlich die durch die Körper-Geist-Konstitution des Menschenwesens bestimmte sexuelle Anlage.

Der Tiefgang des sexuellen Erlebens und seine den Menschen erfüllende Kraft hängen daher davon ab, wie weit das geistige Verlangen nach Sinnerfahrung und Sinnverwirklichung darin zum Zuge kommt. Ebenso muß jede geistige Sinn- und Transzendenzbemühung abstrakt und dürftig bleiben, solange sie nicht durch die „Sinne“ verleiblicht und ins Bild (Sinn-bild) übersetzt wird. Der Kunst kommt dabei eine wichtige Aufgabe zu (35).

(34) Vgl. auch: *Helmuth M. Böttcher*, Die große Mutter. Zeugungsmythen der Frühgeschichte, Düsseldorf – Wien 1968; *Erich Neumann*, Die Große Mutter, Zürich 1956; *C. P. Mans*, The World's great Madonnas, New York 1947; *E. O. James*, The Cult of the Mother-Goddess, London 1959; *Jean Przyluski*, Ursprünge und Entwicklung des Kultes der Mutter-Göttin, in: *Eranos-Jahrb.* 4 (1938) 11–34; *ders.*, Die Mutter-Göttin als Verbindung zwischen den Lokal-Göttern und dem Universal-Gott, a. a. O., S. 35–57; *Heinrich Zimmer*, Die indische Weltmutter, in: *Eranos-Jahrb.* 4 (1938), 175–220.

(35) Vgl. dazu *Eckart von Sydow*, Primitive Kunst und Psychologie. Eine Studie über die sexuelle Grundlage der bildenden Künste der Naturvölker, Leipzig 1927; *Dagobert Frey*, Kunstwissenschaftliche Grundlagen. Prolegomena zu einer Kunstphilosophie, Darmstadt 1972, S. 55–57.

8. Kapitel

Sexualität zwischen Trinitätsteilhabe und Urschuld (Franz von Baader) (1)

1. Schöpfer und Schöpfung

- 1.1. Der innertrinitarische Prozeß und die Androgynität Gottes
- 1.2. Baaders Explikation der Möglichkeit der Schöpfung
- 1.3. Die Schöpfung als Abbild des Schöpfers

2. Der Fall des Menschen und der Ursprung der Sexualität

- 2.1. Die ursprüngliche Ebenbildlichkeit des ersten Menschen
- 2.2. Die drei Prüfungen des Urmenschen und der Fall in die Zweigeschlechtlichkeit
 - 2.2.1. Die erste Versuchung
 - 2.2.2. Die zweite Versuchung
 - 2.2.3. Die dritte (andauernde) Versuchung

3. Der Sinn der Sexualität: Liebe als Aufgabe und Gabe

- 3.1. Das Verhältnis von Scham und Liebe
- 3.2. Die Bedingungen wahrer Liebe
- 3.3. Das Einzeugen der Liebe

4. Erlösung als Eins-Werden von Mann und Frau

5. Diskussion

- 5.1. Vertiefung gegenüber Platon und Hildegard
- 5.2. Problematische Ansatz- und Knotenpunkte

Vor den bahnbrechenden Forschungen Sigmund Freuds (1865–1939), durch welche erstmals erfolgreich die Überwindung traditioneller Tabuisierungen der menschlichen Sexualität und ihrer Erscheinungen gelang (2), wurden Wesen und Sinn der Sexualität fast nie für sich, sondern gewöhnlich nur als Formen perverser Liebe aufgefaßt und aus diesem Verständnis heraus untersucht und analysiert. Dabei hat die lange Tradition philosophischer Reflexionen und Abhandlungen über Wesen und Begriff der Liebe (in dem weiten Sinne, der sowohl den Eros der Antike als auch die Agape des Christentums umfaßt) (3) in wechselnder Deutlichkeit und mit immer wieder abweichendem Erfolg einen dennoch unhintergehbaren und maßgebenden Hintergrund abgeben.

Franz von Baader (1765–1841), einer der Hauptvertreter des deutschen Idealismus von nicht zu unterschätzender Bedeutung (4), gründete seine originelle Interpretation der Sexualität und der Liebe sowie ihres gegenseitigen Verhältnisses nicht allein auf die von den katholischen Denkern der Romantik zu neuem Ansehen erhobenen entsprechenden Lehrmeinungen der theologischen und philosophischen Scholastik (5); das Besondere seiner Deutung beruht vielmehr gerade auf seinem konsequent durchgehaltenen Versuch, eine bruchlose Synthese sowohl zwischen diesen beiden durchaus nicht immer identischen Lehrkomplexen als auch mit den ihm zugänglichen theosophischen und mystischen Traditionen (6) zu gewinnen. Dieser Versuch einer nahtlosen Synthese bedingt ganz wesentlich die Baader allgemein zugeschriebene „Dunkelheit“, da er sich zugleich der Methoden theologischer Exegese, theosophisch-mystisch-alche-

(1) Gekürzte und für den Zusammenhang des vorliegenden Buches umgearbeitete Fassung des im Salzburger Jahrb. f. Philos. 14 (1970) 67–83, erschienenen Aufsatzes: „Sexualität und Liebe in ihrem Zusammenhang mit Schöpfung, Sündenfall und Erlösung bei Franz von Baader.“

(2) Vgl. dazu auch oben Kap. 3: „Sexualität als Trieb nach Lust“ (Sigmund Freud).

(3) Angefangen etwa von den Dialogen *Platos* (insbesondere: *Phaidros*, *Symposion*) bis hinauf zu den phänomenologischen Beschreibungen *Max Schelers* (vor allem in: „Wesen und Formen der Sympathie“, Bonn 1926, S. 169–243) und der philosophisch-theologischen Fundamentalinterpretation von *Viktor War-nach* (bes. in: „Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie“, Düsseldorf 1951). Vgl. auch *Anders Nygren*, *Eros und Agape*, 2 Bde., Gütersloh 1955.

(4) Vgl. dazu vor allem: *Johann Sauter*, Baader und Kant, Jena 1928; *Heinrich Wimmershoff*, Die Lehre vom Sündenfall in der Philosophie Schellings, Baaders und Friedrich Schlegels, Diss., Freiburg 1934, S. 46–50; *Josef Siegl*, Franz von Baader, Ein Bild seines Lebens und Wirkens, München 1957; *Klaus Hemmerle*, Franz von Baaders philosophischer Gedanke der Schöpfung, Freiburg – München 1963, Einleitung; und: *Hans Grassl*, Franz von Baader und die Gegenwart. Eine Betrachtung, München 1967; *Lidia Procesi Xella*, La dogmatica speculativa di Franz von Baader, Torino 1977. (Premi „Domenica Borello“. 2.) [S. 63–77: *Dialettica e eros religioso*]; *Heinz-Jürgen Görtz*, Franz von Baaders Anthropologischer Standpunkt, Freiburg – München 1977. (Symposion 56.)

(5) Vgl. dazu *Ernst Benz*, Franz von Baader und der abendländische Nihilismus, in: *Archiv f. Philos.* 3 (1949) 29–52; und *Theodor Steinbüchel*, Romantisches Denken im Katholizismus mit besonderer Berücksichtigung der romantischen Philosophie Franz von Baaders, in: *Romantik, ein Zyklus Tübinger Vorlesungen*, Tübingen und Stuttgart 1948, S. 87ff.

(6) In erster Linie ist hier zu nennen das gesamte Werk Jakob Böhmes (1575–1624), dessen Verständnis erneuert und grundlegend vertieft zu haben nicht die geringste Leistung Baaders sein dürfte, außerdem Louis Claude de Saint Martin (1743–1803), der Baader die Kabbala und deren Lehre von der Androgynität des Urmenschen vermittelte, weiterhin dessen Lehrer Martinez Pasqualis (1715?–1774), dessen Zahlentheorie für Baader von Bedeutung war (vgl. dazu *Sauter*, a. a. O., S. 568f., und *Fritz Lieb*, Franz Baaders Jugendgeschichte. Die Frühentwicklung eines Romantikers, München 1926, S. 143–172); *F. Ch. Oetinger* (1702–1782), Paracelsus und die alchemistische Tradition des späten Mittelalters und der Renaissance, und schließlich Meister Eckhart und Tauler. Vgl. dazu *Wimmershoff*, a. a. O., S. 46ff., und *A. Lutterbeck*, Einleitung über den Entwicklungsgang und das System der Baaderschen Philosophie, in: Franz Xaver von Baader, *Sämtliche Werke*, Bd. 16, S. 5–50 [Baaders „Sämtliche Werke“ wurden erstmals von *Franz Hoffmann*, *Julius Hamburger* u. a. in 16 Bänden in Leipzig 1850–1860 hrsg. und insgesamt in Aalen 1963 reprintiert; in Zukunft werden sie als „WW“ zitiert; die Angabe des Bandes erscheint jedesmal vor, die der ent-

mistischer Hermeneutik und philosophischer Spekulation und Reflexion (7) bedient. Ein Weiteres bewirken sowohl der von Baader übernommene theosophisch-alchemistisch-mystische Wortschatz als auch seine Abneigung gegen größere systematische Darstellungen. Seine Gedanken entspringen oft unmittelbar dem philosophischen Dialog mit seinen Zuhörern, daher verfaßte er meist nur kurze Essays; viele Erkenntnisse sind außerdem in Briefen und Tagebuchstellen verstreut.

1. Schöpfer und Schöpfung

1.1. Der innertrinitarische Prozeß (8) und die Androgynität Gottes

Für Baader existiert Gott zugleich als unendlich ruhendes, in sich versunkenes (= verborgenes) und in sich gründendes Sein und als unendliche, sich selbst offenbarende, aussprechende und erkennende und damit sich selbst bejahende und liebende Bewegung. „Gott ist . . . darum als die alleinige Substanz (als der allein Selbständige) auszusprechen, weil Er allein sich zu jeder ewigen Selbstenthebung aus seines Lebens Wurzeln genügt, weil Er allein sich ganz von Selbst ausspricht (expandiert), wogegen die intelligenten Creaturen zwar auch sich aussprechen (expandieren), aber nur, weil sie von Ihm ausgesprochen sind, die nichtintelligenten Creaturen endlich nur ausgesprochen (expandiert) werden.“ (9)

Der statische Aspekt des ewigen Seins Gottes bleibt in seinem Wesen jedem menschlichen Erkenntnisstreben für immer verschlossen, denn Gott vermag „aus seinem verborgenen Grunde nicht anders als durch ein Thun (Gebären eines Revelators) Sich offenbar zu werden“ (10). Baader nennt daher die erste göttliche Person den „Unoffenbaren“ und „Ungeborenen“ (11).

sprechenden Seitenzahl nach dem Komma; eine vollständige Inhaltsangabe der 16 Bde. der WW ist abgedruckt bei *Hanjo Sauer*, *Ferment der Vermittlung*. Zum Theologiebegriff bei Franz von Baader, Göttingen 1977, S. 153–159, und *Hans Grassl*, *Franz von Baader als Nachfahre der Alchemisten und Rosenkreuzer*. Eine Skizze, in: *Antaios* 3 (1962), S. 330–341, außerdem noch *Fritz Giese*, *Der romantische Charakter*, Bd. I, Die Entwicklung des Androgynenproblems in der Frühromantik, Langensalza 1919, S. 359–387.

(7) Vgl. *Baader*, WW 8, S. 40; insbesondere jedoch: „Fragmente zu einer Theorie des Erkennens“, WW 1, S. 49–56; „Über die Analogie des Erkenntnis- und Zeugungstriebes“, WW 1, S. 39–48; „Über den Einfluß der Zeichen der Gedanken auf deren Erzeugung und Gestaltung“, WW 2, S. 125–136; „Über den inneren Sinn im Gegensatz zu den äußeren Sinnen“, WW 4, S. 93–106. Vgl. dazu auch *F. Imle*, *Baaders Erkenntnislehre*, in: *Philos. Jahrb. d. Görres-Ges.* 46/47 (1933/34) 464–478, 65–84.

(8) Vgl. dazu bes. *Heinrich Beck*, *Der Akt-Charakter des Seins*. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre von Thomas v. Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels, München 1965 (dort weitere Literaturangaben); *Klaus Hemmerle*, a. a. O., S. 97–116. Zum innertrinitarischen Prozeß als Reflexion in einer „einwertigen Logik“ vgl. *Gotthard Günther*, *Das Bewußtsein der Maschinen*, Krefeld – Baden-Baden 1957, S. 43–87, und *ders.*, *Idee und Grundriß einer nicht-Aristotelischen Logik*, Bd. I, Die Idee und ihre philosophischen Voraussetzungen, Hamburg 1959.

(9) WW, 2, S. 210.

(10) WW 10, S. 26f.

(11) WW 10, S. 27 Anm.

Das ewige „Werden“ Gottes aber ist zugleich ein ewiges Sich-Erkennen als ewiges Zeugen der zweiten göttlichen Person (12). Dabei bedeutet dieses unendliche (nicht-zeitliche) Sich-Selbst-Erkennen Gottes zugleich ein ewiges, unendliches Sich-Unterscheiden und ein ewiges, unendliches Sich-Gleichwerden oder Sich-Vereinen (13). Das Lieben und Sich-Wollen Gottes geht in gleicher Weise vom Vater und vom Sohne aus, so daß also das Hervorgehen des Hl. Geistes als der dritten göttlichen Person eine „zweifache immanente Processio“ ist: „Wenn aber das Intellectum (Verbum) von Einem procedirt, so geht die volitio jedesmal von Zweien aus.“ (14) „Eben darum muß man nicht bloß sagen, Deus in Deo est sicut amatum in amante, sondern zugleich auch sicut amans in amato.“ (15) Dieses Verhältnis des ewigen innertrinitarischen Erkennens, Zeugens und Wollens (Liebens) Gottes heißt bei Baader der „heilige Ternar“ (16).

Um nun aus den Wesensbedingungen des innertrinitarischen Prozesses die Möglichkeit der Schöpfung und besonders die den Menschen (vor dem Fall) auszeichnende Ebenbildlichkeit mit Gott (und damit auch seine Stellung in der Schöpfung und die Eigenart seiner Versuchbarkeit sowie die entsprechende Möglichkeit seiner Erlösung und – darin eingeschlossen – seiner Parti-

(12) Vgl. WW 14, S. 197ff., bes. S. 205, und WW 15, S. 640f. Franz von Baader ist hier also im Zusammenhang mit dem traditionsreichen und wirkmächtigen Theologumenon der „generatio aeterna“ zu sehen. Dieses wurde bereits in der patristischen Zeit ausgeprägt (z. B. bei *Origenes*, hom. 9, 4 in Jer.: ἀεὶ γεννᾷ αὐτόν; weiteres, bes. zum Problem der trinitarischen Interpretation dieser Stelle, in: *Origenes*, Die griechisch erhaltenen Jeremiahomilien, eingel. übers. und mit Erkl. vers. v. E. Schadel, Stuttgart 1980, S. 281–284). *Meister Eckart* rezipierte nachhaltig die hier zutreffende patristische Theologie (vgl. H. Rahner, Die Gottesgeburt, in: Zeitschr. f. kath. Theologie 59 [1935] 333–417) und brachte den Grundgedanken der innergöttlichen Zeugung in seiner Trinitätsontologie zur Entfaltung: In der Zeugung des Sohnes läßt sich die überströmende Seins- und Lebensfülle des Gottgrundes als ein für Seiendes überhaupt exemplarischer Prozeß der vollkommenen Selbstmitteilung anschauen (vgl. *Shizuteru Ueda*, Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit, Gütersloh 1965, bes. S. 28–39). In den antitrinitarischen Strömungen der Renaissancezeit und des 17. Jahrhunderts (im sog. Sozinianismus) wird die „generatio aeterna“ mit rationalistischen Argumenten in Frage gestellt und abgelehnt (vgl. z. B. *Ludovicus Wolzogenius*, Declaratio duarum contrariarum sententiarum de uno deo patre, in: Bibliotheca fratrum polonorum, T. 8, Irenopoli [i. e. Amstelodami] 1656 [i. e. circiter 1665], S. 15–40, bes. S. 26: „Qui . . . vere ac proprie genitus est, is aliquando non fuit“; *John Milton*, De doctrina christiana, lib. 1, cap. 5, in: The works of John Milton, Vol. 14, New York 1933, S. 176–356, bes. S. 186–222: „Filius non est patri coaevus . . . In tempore genuit deus filium . . . Unus et alter unius essentiae esse non possunt . . . Communicari igitur patris essentia personae alteri non potest“). Die sozinianische Trinitätskritik, welche – untergründig – starken Einfluß auf die deistische und moralisierende Gottesauffassung der Aufklärungszeit ausübte, führte dazu, daß die überzeitliche Kommunikationsbewegung der innergöttlichen Zeugungswirklichkeit nicht mehr als vorgängiger Sinnhorizont zwischenmenschlicher Beziehungen allgemein (und der sexuellen im besonderen) angesehen werden konnte. Der Gott der Sozinianer und Aufklärer ent-aktualisierte sich, er verlor seine Kommunikativkraft; er verblaßte zu einem „deus ab aeterno solitarius“ (vgl. *Johannes Amos Comenius*, Socinismi speculum, Amstelredami 1661, S. 81f.). Das ins philosophische Unterbewußtsein „verdrängte“ Theologumenon der „generatio aeterna“ kam bei der Herausbildung des neuzeitlichen Autonomiebewußtseins wieder zum Vorschein, im Versuch, die überzeitliche Aktualität des göttlichen Erkenntnislebens fürs Zeitliche und Geschichtliche zu „konstruieren“. Der Mensch sollte als autonomer Eigner seiner selbst verstanden werden. Kein Geringerer als Franz von Baader ist es, der diese Bewußtseinsbildung auf Grund seiner trinitätschristologischen Einsichten als einen usurpatorischen Akt und als ein von vornherein zum Scheitern verurteiltes Unterfangen kritisiert (im einzelnen vgl. hierzu *Wiebke Schrader*, Generatio aequivoca. Zu einem Denkmotiv der Neuzeit, in: Philosoph. Perspektiven 4 [1972] 232–257).

(13) Ebd.

(14) Ebd.

(15) WW 14, S. 205.

(16) Ebd.

zipation am Erlösungswerk) dem Verständnis näherzubringen (17), greift Baader auf die alttestamentliche und in der Kabbala (18) wie bei Jakob Böhme ausgestaltete Lehre von der doppelten Hauchung des Geistes zurück: „Wenn aber der Geist, als Hauch oder der Gehauchte (*spiritus spiratus*) in J. Böhmes Sprache, das gefaßte Wort mit dem ausgesprochenen verbindet, so könnte er nicht geschieden und gegen den Vater und das Wort als drittes agens bestehen, er könnte nicht von diesen beiden spirirt werden, wenn nicht zugleich mit ihm ein Wesen ausginge, in welches eingehend er in ihm das ausgesprochene Wort (*Sophia*, Bild, Gedanke, *lógos prophorikós*) eröffnet. . . . J. Böhme nennt nun dieses durch den Geist (eigentlich durch den gesamten Ternar, A. R.) Ausgesprochene den Leib des Ternars, als dessen Umschluß und Wohnung.“ (19)

Die doppelte Hauchung des Geistes besteht also darin, daß zugleich mit dem Hervorgang (der Hypostase) der dritten göttlichen Person das Wesen (= die Natur) Gottes vollendet ausgesprochen, ausgedrückt und artikuliert ist. Dieses nun vollartikulierte, „ausgesprochene“, „geäußerte“ Wesen Gottes ist als das nur Gewirkte, selbst aber nicht Wirkende (20) die „Weisheit“, die „*Sophia*“ Gottes. „In der Schriftsprache heißt nun Gott als der Einsprechende, der Eingesprochene und der Aussprechende der dreieinige Gott, und obschon Er als Ausgesprochener derselbe ist, so unterscheidet doch die Schrift Letzteren als bei und vor Gott Seiendem von dem Eingesprochenen oder Ingeborenen, und legt nun diesem, nicht aber jenem (in bezug auf den hl. Ternar) Persönlichkeit bei, woraus sich der Mißverstand jener zeigt, welche gegen den Begriff der *Sophia*, als vom *Logos* unterschieden, die Einwendung vorbringen, daß man hiemit eine vierte Persönlichkeit in die Gottheit einführe.“ (21)

Aus dieser inneren Zusammengehörigkeit Gottes als des ewig Sich-Erkennend-Zeugenden mit der *Sophia* oder „*Idea*“ Gottes als Spiegel, Peripherie, als der nur gehauchten, „empfangenden“ (und daher: göttlichen) „Jungfrau“ der Dreifaltigkeit entwickelt Baader seinen Begriff der „Androgynität Gottes“ (22). Ähnlich wie im scholastischen Begriff der Substanz zwei Aspekte

(17) Das Geheimnis des Schöpfungsaktes hält Baader – hier durchaus zu den entsprechenden Versuchen insbesondere Schellings und Hegels im Gegensatz stehend (vgl. *Wimmershoff*, a. a. O., S. 47) – für menschlicher Erkenntnis total unzugänglich, da dieser aus völliger Freiheit Gottes erfolgte. Dennoch versucht er, die Möglichkeit einer Schöpfung dem Verstand wenigstens anfangsweise näherzubringen: „Wenn aber gleich dieser Uract der Schöpfung selbst keiner weitem Konstruktion (= Erklärung, A. R.) fähig und bedürftig ist, so ist er doch einer beschreibenden Darstellung fähig und bedürftig, indem es nicht genügt, nur überhaupt zu wissen, daß jede Causalität nur durch ein Gründen zu ihrer Existenz, sondern auch *wie* sie hiemit dazu gelangt.“ WW 5, S. 14; vgl. auch WW 2, S. 352; 5, S. 260; 7, S. 267; 13, S. 250. Vgl. außerdem *Klaus Hemmerle*, a. a. O., S. 117ff.

(18) Vgl. dazu *Gershom Scholem*, *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Berlin 1962, S. 22ff.

(19) WW 15, S. 446f.

(20) Nach dem Alten Testament, Buch der Weisheit 9, 1–2, und Sprüche Salomons 8, 22.

(21) WW 2, S. 427f., Anm.

(22) Nach Baader ist der Begriff der Androgynität streng von dem des Hermaphroditismus zu unterscheiden. Androgynität liegt nur dann vor, wenn das formend-zeugende („männliche“) mit dem tragenderhaltenden und „nährenden“ („weiblichen“) Vermögen und Prinzip identisch ist, d. h. in ungetrennter (jede Erscheinungsform in der Schöpfung übersteigender) Einheit besteht und wirkt. Der Hermaphroditismus dagegen entstünde – was für Baader schöpfungswidrig ist – durch nachträgliche und nur äußerliche Komposition der im gefallen Menschen als weibliche und männliche Anlagen, Kräfte und Organe real getrennte (und so manifestierte) Potenzen in oder besser nur an einem Lebewesen. Vgl. z. B.: „Einzelne speculative Theologen oder Mystiker . . . haben diesen Begriff des Ternars damit verunstaltet, daß sie jenen der Geschlechterpotenzen, so wie nemlich diese creatürlich und als Fortpflanzungspotenzen sich äußern, sofort in Gott selber hineintrugen, und in diesem Sinne nicht nur von einem Gott-Vater und von einem Gott-Sohn, sondern auch von einer Gott-Mutter sprachen . . . Auch ist es nicht zu leugnen, daß die meisten, welche dem Dogma die Worte: *Genitor* und *Genitus*, nachsprechen, entweder sich bei solchen gar nichts den-

unterschieden werden, die in ihrer ungetrennten (und untrennbaren) Einheit das ganze Wesen des Seins jedes substantiell Seienden konstituieren (23), sieht er in der ersten göttlichen Person das zeugende, männliche, in der Sophia (als der zum heiligen Ternar gehörenden „Hülle“ oder „Peripherie“ Gottes, der „Jungfrau“) das passiv aufnehmende, weibliche Prinzip in Gott (24).

1.2. Baaders Explikation der Möglichkeit der Schöpfung

Erst im gleichzeitigen Hervorgang der „Sophia“ oder „Weisheit“ Gottes mit der Zeugung des Sohnes und der Hauchung des Geistes vollendet sich die innertrinitarische Erkenntnis- und Zeugungsbewegung, der Ternar der drei göttlichen Personen schließt sich in der „Peripherie“ zum „Quaternar“ zusammen.

Um nun abzuleiten, wie die Schöpfung als die „Produktion“ Gottes zu verstehen sei, muß die ausgesprochene „Fülle der Gottheit“ (25) oder „Idea“ Gottes (26) interpretiert werden als der Quellpunkt eines zweiten, „secundären“ Ternars (27). Der erste Schritt dazu ist der Gedanke, daß die Weisheit oder Idea Gottes nicht göttliche Person ist und daher auch nicht wirkend in den innertrinitarischen Prozeß eingreift, sondern völlig passiv besteht, „weswegen J. Böhme die Idea die Jungfrau nennt, welche gegen Gott, dem Ternar, willenlos und selbstlos ist“ (28). Die

ken . . . , oder daß sie den Begriff einer immanenten Geburt und Formation, mit welchem man es hier zu tun hat, mit jenem einer emanenten, und zwar einer creatürlichen vermengen (als einer Fortpflanzung in der Zeit und einer Ausbreitung und Multiplication in der Horizontale), womit sie denn sich, da ihnen der Begriff der Androgyne mangelt, unter dem Wort: Vater, weiter nichts als die befruchtende, zeugende und von der empfangenden und gebärenden geschiedene und getrennte Potenz vorstellen, so wie denn in der Zeit und in der Geschlechterspaltung beide diese Potenzen wirklich geschieden und getrennt (insofern abstract) erscheinen. Bei einigem Nachdenken findet sich nun, daß die hier zu beantwortende Frage . . . darin besteht, ob und inwiefern vielleicht schon der Begriff des Gottesgeistes mit jenem der Genitrix in Verbindung zu bringen wäre . . . “ WW 10, S. 7f. „Schon jener alte Satz: Pater in Filio, Filius in Matre, spricht eine zweifache Relation aus, in welcher jedes Product oder Producirte (sei nun die Production immanent oder emanent) zum Producens tritt und sich befindet. Nemlich: der Producens wohnt dem Product inne, so dass, wer letzteres (den Sohn) sieht, auch den Vater in ihm sieht; zugleich aber wohnt auch dieses Product demselben producens inne, und wer den Sohn sieht, sieht ihn *in der Mutter* . . . Wenn folglich das Dogma die ewige (die sogenannte immanente) Erzeugung des Filius Deus einen ewigen Ausgang nennt, so setzt dieser bereits ein ewiges Äusseres in der Gottheit selber voraus, welches als Himmel, Wohnung, Stätte zwar als ein von Gott nicht getrenntes, aber doch auch von ihm unterschiedenes und insofern als ein nichtpersönliches Wesen gedacht wird, in welches Gott eingeht, und in welchem er sich fassend zeugt, ohne doch aufzuhören der Agenitus zu sein, so wie Gott nicht aufhört Gott zu sein, indem Er Schöpfer wird, viel minder also, wie unsere pantheistischen Naturphilosophen sagen, erst anfängt Gott zu sein, indem Er Schöpfer wird. Aus diesem Standpuncte begreift man nun, warum die Mystiker von jener dieses Äussere (Hülle) Gottes unter mancherlei Benennungen, als Sophia, Auge, Leib, himmlische Jungfrau, Heva u. s. f. sowohl von Gott (Vater) unterschieden, als sie selbes vom Jungfrauen-Sohne unterschieden, wobei noch zu bemerken ist, . . . , dass nur die reine Empfängnis jungfräulich macht.“ WW 10, S. 10ff. Vgl. auch WW 8, S. 112f., Anm.; 9, S. 136; 9, S. 209ff.; 10, S. 294ff.; 14, S. 141f.; 14, S. 646 u. ö.

(23) Vgl. H. Beck, a. a. O., S. 34–80, 145–199 und 206–245, außerdem Caspar Nink, *Ontologie. Versuch einer Grundlegung*, Freiburg 1952, S. 188f. und S. 443.

(24) Vgl. WW 10, S. 328–332. Vgl. dazu auch: Hanjo Sauer, *Ferment der Vermittlung. Zum Theologiebegriff bei Franz von Baader*, Göttingen 1977, S. 62–67.

(25) WW 7, S. 35, Anm.

(26) WW 15, S. 448.

(27) WW 2, S. 247ff.

(28) WW 13, S. 190.

bloße Wesenhaftigkeit und Nicht-Aktualität der Idea wird sowohl von Jakob Böhme als auch, diesem nachfolgend, von Baader veranschaulicht durch die Metapher des „göttlichen Spiegels“ (29), in dem Gott sich selbst bei der Zeugung des Sohnes erblickt und reflektiert, denn „der Spiegel (oder das Auge), sagt J. Böhme, ist nicht das Sehen selber, sondern der in demselben ausgehende befruchtende Geist empfängt, gleich einer Frucht, das Geschaute von ihm zurück“ (30).

Der zweite Gedankenschritt besteht nun darin, die Nicht-Aktualität der göttlichen Idea als „Potentialität“ oder „spirituöse Potenz“ (31) Gottes zu deuten, was nichts anderes besagen will, als daß in ihr das Vermögen Gottes besteht, sich nicht nur in sich selbst, sondern aus sich selbst mitzuteilen. Schon J. Böhme sieht darin die „Macht“, die „ewige Natur“ oder das „fiat“ bei Gott (32), und Baader betrachtet diesen zweiten Aspekt an der Idea oder „göttlichen Jungfrau“ als etwas „Werkzeugliches“ im Gegensatz zu dem mehr „Organhaften“ ihres ersten Aspektes (33).

Der dritte Aspekt, mit dem der zweite Ternar vervollständigt wird, wäre dann die tatsächliche Vermittlung Gottes aus sich heraus, oder die Betätigung und Aktivierung seines „Werkzeuges“, seiner schöpferischen Kraft und Macht, in der Erschaffung endlicher Geschöpfe (34). Wollte man diese Vermittlung, die „Manifestierung“ des dritten Aspektes völlig durchschauen, so wäre dies der explizite Vollzug des noch fehlenden dritten Gedankenschrittes, oder die von Baader für unmöglich gehaltene „Construction“ und „Erklärung“ des Geheimnisses der Schöpfung (35). An ihrer Stelle kann nur eine „beschreibende Darstellung“ gegeben werden.

Nach J. Böhme, dem Baader hier folgt, wäre die Vermittlung Gottes nach außen, als Manifestation in endlichen Geschöpfen, eingeleitet zu denken durch das freie Spiel des Willens Gottes (= die dritte göttliche Person) in der „bei Gott“ verharrenden, nicht wirkenden, ewigen Weisheit oder Idea Gottes: „Der in der einen Kraft urständige Geist spielt mit den (still) ausgehauchten Kräften . . . gleich als wollte er ein Bild der Gebärung der Dreiheit in einen besonderen Willen und Leben einführen . . . , welches ingemodelte Bild (oder immerwährend Bilden) die Lust der göttlichen Beschaulichkeit, die göttliche Imagination als den inneren ersten Grund der Magia (Maja) ist.“ (36) Die göttliche Lust läßt nun in negativ-polarer Entsprechung zu sich selbst das Nichts als die Sucht und Begierde nach Erfüllung entspringen (37), zunächst noch ebenso ideal wie das nichts (= Nichts) produzierende Spiel der göttlichen Imagina-

(29) Vgl. WW 2, S. 362.

(30) WW 3, S. 389f. Vgl. dazu: *Heinz-Jürgen Görtz*, a. a. O., S. 208–237.

(31) WW 4, S. 281. Vgl. dazu auch *Albert Frank-Duquesne*, Schöpfung und Zeugung. Philosophie und Mystik der Ehe, Düsseldorf 1955, S. 16, Anm. 2, und S. 84ff.

(32) WW 2, S. 378. Vgl. auch *Sebastian Helberger-Frobenius*, Macht und Gewalt in der Philosophie Franz von Baaders, Bonn 1969.

(33) WW 8, S. 252f., Anm. Zu diesem Aspekt wäre auch der Begriff des *Intellectus divinus* als *Intellectus archetypus* zu zählen.

(34) Vgl. WW 3, S. 399.

(35) Vgl. *Klaus Hemmerle*, a. a. O., S. 132–137.

(36) WW 9, S. 181f. Zur Sophia-Lehre bei J. Böhme vgl. *Gerhard Wehr*, Jakob Böhme, Reinbek 1975, S. 82–110. Weitere Literatur zu J. Böhme, von dem Baader stark beeinflusst ist, in: *Wilhelm Totok*, Handbuch der Geschichte der Philosophie, III: Renaissance, Frankfurt a. M. 1980, S. 403–410.

(37) Zum Begriff des Nichts als dem Ort der Ermöglichung einer Projektion des Wesens Gottes nach „außen“ und damit einer Schöpfung als „Teilgabe“ und „Teilhabe“ vgl. *Heinrich Beck*, a. a. O., S. 166ff., 206–273.

tion (38). Der Ausgang der endlichen Natur aus der ewigen Natur bei Gott wird dann hervorge-
rufen durch eine Aufhebung oder Erregung (Sollizitation) des idealen Nichts zur „actualen
Sucht (Begierde als Naturanfang) nach der realen Erfüllung“ (39).

1.3. Die Schöpfung als Abbild des Schöpfers

Da die Schöpfung so durch eine Differenzierung und Scheidung der ewigen Weisheit (als des
ausgesprochenen Wortes oder Bildes Gottes) in Lust und Begierde hervorgebracht wird, enthält
sie auf geteilte, herabgeminderte Weise das Wesen Gottes in sich, wird als endliches, d. h. ver-
einzeltes Abbild des göttlichen Urbildes oder Wesens produziert (40). Daher muß die gesamte
Schöpfung wie jedes einzelne Geschöpf sowohl die innere Dreifaltigkeit als auch die Androgy-
nität des Schöpfers in einer wenn auch noch so geringen Ähnlichkeit widerspiegeln und abbil-
den. „Die Schöpfung kann kein Gesetz haben, als welches (im Original) in Gott selbst ist. Da-
her kann die Schöpfung ursprünglich nur ein Abbild Gottes in seiner Dreiheit sein.“ (41)

Zweck der Schöpfung ist nach Baader, die Einheit des ursprünglichen Bildes Gottes zu ge-
winnen oder, anders ausgedrückt, aus der rastlosen Begierde nach Erfüllung, die seit der Schöp-
fung die innerste bewegende Kraft der endlichen Natur ausmacht, sich unter Mithilfe der göttli-
chen Weisheit als der leitenden Idee (und daher für die Schöpfung als männliches Prinzip
„Adam Kadmon“ genannt) (42) völlig zum dienenden und verherrlichenden Werkzeug Gottes
zusammenzuschließen. Dies konnte und sollte nur durch den Menschen als dem „Schlußge-
schöpf“ der Schöpfung (43) geschehen, an dem daher nicht nur Ähnlichkeit, sondern Ebenbild-
lichkeit von Gott erzeugt wurde.

(38) WW 9, S. 181f.

(39) Vgl. WW 10, S. 30. Es ist für das Verständnis Baaders wichtig, hier anzumerken, daß die Schöpfung
nicht wie in der Gnosis oder auch bei Schelling (und in gewissem Sinne bei Hegel) als notwendiger Abfall
oder Erschaffung des Bösen unmittelbar durch Gott begriffen wird, sondern als gut. Vgl. etwa: „Man
sieht . . . daß die erste Erregung des Naturvermögens . . . keineswegs notwendig eine selbstische Empö-
rung ist, sondern daß selbe von der Lust zur Schöpfung ausging.“ WW 2, S. 255f., Anm.

(40) WW 1, S. 205.

(41) WW 13, S. 91; vgl. auch WW 2, S. 195, und WW 8, S. 251f.; dazu auch: *Ernst Benz*, *Adam. Der My-
thos vom Urmenschen*, München – Planegg 1955.

(42) WW 4, S. 311, Anm.

(43) WW 12, S. 97.

2. Der Fall des Menschen und der Ursprung der Sexualität

2.1. Die ursprüngliche Ebenbildlichkeit des ersten Menschen

Das Verhältnis des Menschen zu Gott sieht Baader entsprechend der allgemeinen Analogie zwischen Schöpfer und Schöpfung als ein Teilhabe-Verhältnis. Seine Besonderheit besteht darin, daß beim ersten Menschen diese Teilhabe bis zur Ebenbildlichkeit sowohl hinsichtlich der Androgynität (44) als auch der inneren Dreifaltigkeit (45) gesteigert war; Ebenbildlichkeit also sowohl mit der „Männlichkeit“ Gottes, mit seiner Erhabenheit, seinem absoluten Seins- und Selbstbesitz, seinem Selbststand, seiner Herrschafts-, Zeugungs- und Schöpfermacht als auch mit der „Weiblichkeit“ Gottes, mit seiner herabneigenden Liebe, Demut, Schöpfungstat und -tätigkeit, Erhaltungskraft und seiner darin unendlich fruchtbaren (46) und sich verschenken- den Liebe. Diese umfassende Ebenbildlichkeit insbesondere mit der Androgynität Gottes deutet auf die Bestimmung und Aufgabe des Menschen hin, die Gott ihm bei seiner Erschaffung zugedacht hatte.

2.2. Die drei Prüfungen des Urmenschen und der Fall in die Zweigeschlechtlichkeit (47)

Nach dem Schöpfungsplan war Adam zur Gemeinschaft mit Gott berufen. Da durch den Abfall Luzifers und der bösen Geister die Gefahr gedroht hatte, daß diese die gesamte Schöpfung durch An-sich-Reißen des „unmittelbaren Zentrums“ der Schöpfung, der Idea oder göttlichen Jungfrau (48), in ihre Macht bekommen könnten, hatte Gott die Schöpfung „zersetzt“, d. h. die Endlichkeit der geschaffenen Natur zur Materialität (= ausgedehnt in Raum und Zeit) „veräußerlicht“ (49). Der Mensch als das „Schlußgeschöpf“ (50) sollte die Bewahrung und Rettung

(44) WW 10, S. 328ff.; vgl. auch A. Frank-Duquesne, a. a. O., S. 87.

(45) WW 3, S. 399 (hier Bezugnahme auf J. Böhme). Sie ist als dreifaches „Wurzelvermögen“: Denken, Wollen, Handeln (Geist, Seele, Leib) erkennbar. Vgl. WW 8, S. 252. In diesem dreifachen „Wurzelvermögen“ zeigt sich deutlich die pansophisch-neuplatonische Provenienz der Baaderschen Dreifaltigkeitsauffassung (vgl. etwa Campanella, *Metaphysica* 2, 6, 11, Parisiis 1638, S. 83: „Principium triplex est, potentia, sapientia et amor“; die nämliche Trias bei Johannes Amos Comenius, *Consultatio catholica*, T. 1, Pragae 1666, Col. 361; als „posse, scire, velle“ in ders., *De christianorum uno deo*, Amstelodami 1659, S. 35). Über die reichhaltige, hier nicht zu entfaltende mittelalterliche Tradition (Nicolaus Cusanus, Bonaventura, Richard v. St. Victor usw.) wäre noch zurückzuverweisen auf Augustinus (Conf. 13, 11, 12: „esse, nosse, velle“) und Plotin bzw. Platon (vgl. hierzu: Pierre Hadot, *Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin*, in: *Les Sources de Plotin*, Genève 1960. [Entretiens sur l'antiquité classique. 5.] S. 107–190).

(46) WW 10, S. 328ff.

(47) Vgl. zur gesamten Thematik: Hermann Spreckelmeyer, *Die philosophische Deutung des Sündenfalls bei Franz Baader*, Diss., Würzburg 1938 (erschieden auch in der Reihe: *Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion*, Heft 43/44, Würzburg 1938). Zur Kritik der Sündenfall-Lehre Baaders vgl. Hans André, *Natur und Mysterium. Schöpfungskosmologische Prolegomena heute*, Einsiedeln 1959, S. 151–165.

(48) Vgl. WW 9, S. 86f., Anm.

(49) Vgl. WW 9, S. 85ff.

(50) WW 10, S. 40.

der gesamten Schöpfung dadurch vollenden, daß er sie zusammen mit der Idea (die als die erste, paradiesische Gehilfin Adams „nicht wie Heva um ihn, sondern in ihm war“) (51) schrittweise wieder Gott zuführte. Als Repräsentant des rettenden wie des strafenden Gottes sollte er zugleich die „leidende und kämpfende Creatur . . . unterstützen und . . . schirmen, sowie die gebundene . . . befreien, wozu ihm die Macht des die Lichtregion öffnenden und die Finsterregion schließenden Schlüssels anvertraut ward“ (52). Er sollte sich jedoch zuvor des in ihn gesetzten Vertrauens und seiner Berufung zu freier Gemeinschaft mit Gott durch das Bestehen dreier Prüfungen würdig erweisen. Seine Androgynität (hervorgebracht durch das Innewohnen der Idea in ihm) war noch nicht aktuiert und gefestigt, sondern ihm nur als Potentialität verliehen, verbunden (als „posse mas et foemina fieri“) (53) mit der Möglichkeit, sie wieder zu verlieren (54).

2.2.1. *Die erste Versuchung*

Zunächst sollte sich Adam als Herrscher des Tierreichs bewähren. Seine im Alten Testament (Gen. 2, 19) berichtete Aufgabe, allen Tieren nach ihrem Wesen einen Namen und damit einen Platz in der Rangordnung der Schöpfung zu geben, löste er zwar, erlag jedoch dabei der Versuchung, die von der großen Konkretheit der leiblich-zweigeschlechtlichen Fortpflanzungs-Gemeinschaft der Tiere ausging. Er wollte die ihm übertragene Macht nicht auf geistige Weise, d. h. durch „Conjugation“ mit der Idea als dem ihm innewohnenden Bild Gottes in der Welt (55) verwirklichen, indem er sich und die ihm untergebene Schöpfung völlig zum klaren Spiegel der Gottheit aktuierte (56), sondern verfiel in den Wunsch nach tierisch-konkreter Fortpflanzung, gab sich der „Lust nach einem äußeren Gehilfen zur Selbstmultiplication“ (57) hin und beging somit „Ehebruch“ an der ihm „anvertrauten“ inneren Gehilfin (58). In diesem Wunsch nach leiblicher, „tierischer Gemeinschaft“ und Nachkommenschaft erblickt Baader den ersten Fall Adams.

Gott erfüllte nun zwar Adams Wunsch, wie die Genesis berichtet, was nichts anderes bedeutete, als daß Adam zunächst seine Androgynität verlor. Adam konnte nun nicht mehr in dem ihm zugedachten Maße in Gemeinschaft mit Gott treten und ihn in der Schöpfung repräsentieren. Mit dem „Verbleichen“ des Bildes Gottes (der Idea) in Adams Seele verfiel dieser nach dem Bericht der Bibel in einen tiefen Schlaf. Baader deutet dies so, daß die Fixierung Adams oder seine „Beleibung“ (59) nicht nur Strafe, sondern zugleich „rettende Anstalt“ Gottes bedeute. Adam wurde nicht unmittelbar in die Zeitlichkeit (und Räumlichkeit) der Materie geworfen, sondern „unter“ diese Zeitregion, ebenso beim Erwachen nicht unter, sondern *auf* die Erde versetzt, „jedoch so, daß . . . sein Rapport mit dem Abgrunde wenigstens zum Theil in ihm noch

(51) WW 4, S. 335.

(52) WW 9, S. 85; vgl. auch WW 13, S. 121.

(53) WW 10, S. 129.

(54) WW 7, S. 227.

(55) WW 8, S. 227.

(56) Zur Selbstmultiplikation sollte Adam durch geistige Reflexion Gottes gelangen, vgl. WW 8, S. 124ff.

(57) WW 7, S. 229.

(58) Ebd. Vgl. auch WW 7, S. 228, Anm.

(59) WW 9, S. 89.

offen blieb, so dass der Tod als Macht . . . noch einen Rechtsanspruch auf ihn und alle seine Nachkommen behielt“ (60). Durch die Ähnlichkeit mit dem Tod deutete der Schlaf Adams Fixierung im Leiblich-Tierischen an. Eva jedoch, die aus Adam während des Tiefschlafs genommen wurde, wurde für Adams Fall nicht mitgestraft, sondern erhielt zunächst die diesem verlorengegangene Androgynität in neuer Weise. Sie sollte dadurch an Adams Stelle in die Gemeinschaft mit Gott treten und so die Rettung der Welt vollenden (61).

2.2.2. *Die zweite Versuchung*

Auch Eva hatte sich zuerst einer Probe zu unterziehen (62). Zwar betraf die zweite Versuchung (durch den „Versuchsbaum“) den ersten Menschen überhaupt, d. h. Adam wie die durch Teilung (63) aus ihm hervorgegangene Eva. Da sie jedoch kraft der ihr verliehenen Androgynität tierischer Existenzweise stärker entzogen (64) und der Idea als des unmittelbaren Zentrums der Schöpfung noch teilhaftig war, lag der Schwerpunkt und Beginn der Probe bei ihr. Da Eva (wie auch Adam) der Versuchung nicht widerstehen kann (Gen. 3, 1–24), verliert auch sie ihre Androgynität, und nun erst verfestigt sich die Zweigeschlechtlichkeit des ersten Menschenpaares völlig: „Man mag sich nun über den eigentlichen Vorgang bei dieser zweiten Stufe der Versuchung (am Versuchsbaum) was immer für eine Vorstellung machen, so läßt doch der Text der Genesis über die Hauptsache hierbei keinen Zweifel übrig, nemlich darüber, daß durch den Fall in diesem zweiten Momente der Versuchung das Eingehen des Menschen in die Thiernatur oder sein Anheimfallen derselben vollendet, confirmirt und realisirt worden ist, nachdem in der ersten Versuchung dieser Eingang nur gleichsam ideell oder magisch geschehen und begonnen war.“ (65) Dem Verlust der Androgynität entspricht daher eine „Entzündung des Thierbildes oder Astralgeistes“ (66) im Menschen, in dessen Wesen damit das Materiell-Erdhafte, Elementarische ganz eindringt (67).

Da das erste Menschenpaar jedoch nicht für sich allein handelte, sondern als Stammeltern aller Menschen (68), zog es auch diese in die Folgen des Falles mit hinein, so daß „dieser Stammvater nicht nur selber der Macht des Todes heimfiel, sondern der Act der Fortpflanzung sowohl für die Eltern als für ihre Kinder mit Schmach und mit Gefahren verbunden worden ist“ (69).

2.2.3. *Die dritte (andauernde) Versuchung*

Waren die beiden ersten Versuchungen im Bericht der Genesis „zeitlich“ begrenzt, so stellt für Baader die dritte Versuchung (vielleicht wegen der Passivität der Materie, die nun als versu-

(60) WW 9, S. 89.

(61) Vgl. WW 7, S. 230.

(62) Vgl. WW 7, S. 230.

(63) WW 10, S. 295.

(64) WW 12, S. 409f.

(65) WW 7, S. 231.

(66) WW 5, S. 256.

(67) Vgl. WW 12, S. 312.

(68) WW 9, S. 397.

(69) WW 9, S. 142.

chendes Agens auftritt) (70) eine dauernde Gegebenheit im Leben der Nachkommen Adams und Evas dar (71). Alle Menschen stehen unter der gleichen Bewährungsprobe: die Lust, die der Gebrauch des Leibes und allgemein der der Materie im sogenannten „Bauchleben“ (72) zu versprechen scheint, in ihrer Begrenztheit und ihrem täuschenden Schein zu durchschauen und ihre zerstörerische Tendenz durch entschlossene Gestaltung des gemeinsamen (ehelichen) Lebens zu überwinden.

Die aus dem Gebrauch des Leibes, in eminenter Weise durch den Geschlechtsakt, hervorgerufene Sinnenlust scheint nichts Geringeres als ein verheißungsvoller Beginn letzter Ichsteigerung und Icherfüllung zu sein. Jedoch gerade in diesem Streben nach rückhaltloser Selbstvollendung muß nach Baader der Mensch die Richtung auf die ihm allein noch offenstehende Möglichkeit zur Rückkehr in die Androgynität verfehlen, in jenen Zustand, in dem Heilverlangen und Seinssinn zu erfüllen sind. Denn allein aus der Kraft des in die Zweigeschlechtlichkeit verschränkten Leibes (nach dem zweiten Fall, durch den die Menschen jeweils geschlechtsspezifisch in ihre Männlichkeit oder Weiblichkeit fixiert und damit vereinzelt, verschlossen, „in die Thiernatur eingegangen“, und Mann und Frau ihrer jeweiligen „fixierten“ Leiblichkeit verfallen waren) gelingt keine Einigung zu wahrer Einheit. Zwei von einander geschiedene und verschiedene Wesen können nur in einem höheren Dritten Einheit erlangen (73). Folgt der Mensch rückhaltlos und insoweit blind nur seinen Trieben, so muß er in der geschlechtlichen Begegnung den Partner zum Objekt der eigenen Sinnenlust machen, ihn herabwürdigen. So kommt es, daß im Maße der Hingabe an die bloße Trieb lust, an das „Bauchleben“, „keineswegs . . . ein Streben zur Rückkehr in die Androgyne als in die Integrität der menschlichen Natur in Mann und Weib sich merkbar macht, wohl aber physisch wie psychisch dasselbe orgastische, lieblose, egoistische oder selbstsüchtige Streben des Mannes, wie des Weibes . . . ihre Befriedigung sucht und das Weib dem Manne, der Mann dem Weibe hiezu Werkzeug ist, weshalb die Befriedigung des Geschlechtstriebes nicht nur mit Verachtung der Persönlichkeit, sondern selbst mit deren Hass gar wohl besteht“ (74).

(70) WW 5, S. 112.

(71) Vgl. WW 7, S. 231, Anm.

(72) Baader begreift das Manifestwerden der Zweigeschlechtlichkeit im ersten Menschenpaar nach dem zweiten Fall so, daß die ursprüngliche Einheit des Menschen und damit auch seines Leibes (und Lebens) geteilt wurde. „Herzleben“ (= Leib und Leben des Menschen, insofern sie dem Willen und der Liebe zu Gott zu- und untergeordnet sind) und „Bauchleben“ (= Leib und Leben des Menschen, insofern sie der Selbstproduktion – Ernährung, Fortpflanzung – und damit der sich von Gott abwendenden Selbstliebe zu- und untergeordnet sind) treten auseinander. Erst darauf tritt die Zweigeschlechtlichkeit durch die Ausbildung äußerer Geschlechtsorgane sichtbar hervor und zugleich die Tendenz des Geschlechtstriebes, sich dem Willen des Menschen überhaupt zu entziehen. Vgl. dazu: WW 7, S. 231f., WW 9, S. 387, und WW 10, S. 294ff. Vgl. dazu auch den Deutungsversuch des Descensus der Keimdrüsen der Säugetiere als Polarisationsgeschehen bei *Armin Müller*, in: *Das Problem der Ganzheit in der Biologie*, Freiburg – München 1967, S. 39–110, und die Rezension von *A. Rieber*, in: *Salzb. Jahrb. für Philos.* 14 (1970) 342f.; vgl. auch oben Kap. 2 „Sexualität als biologisch-individuelles Ausdrucksgeschehen“.

(73) Vgl. WW 9, S. 299ff., und WW 9, S. 134ff.

(74) WW 3, S. 304f.

3. Der Sinn der Sexualität: Liebe als Aufgabe und Gabe

3.1. Das Verhältnis von Scham und Liebe

Als Zeichen dafür, daß die Trennung des Menschen zur Zweigeschlechtlichkeit nicht nur Strafe, sondern zugleich auch „Rettungsanstalt“ (75) Gottes sei, versteht Baader das Entstehen der Scham. Sie ist die Erkenntnis, daß „dieses vollendete Äußerlich- oder Irdischwerden des Menschen durch die . . . vollständige Entwicklung und selbstische Erhebung des Bauchlebens sich verwirklichte“ (76). Das Gefühl der Scham antwortet auf die Erkenntnis der Geschlechtsdifferenz als eines Verlustes. Dieser „zeigt sich nemlich bereits genetisch durch das wechselseitige Hervorgehen des Mannes und Weibes auseinander, und zwar damit bezeugt, daß diese Scheidung in der Brust- oder Herzregion vorging; indem des Menschen Brust oder Herz hiemit gleichsam in zwei Hälften geteilt ward, so daß dem Mann dessen (in dieser Abstraction) strenge Macht, dem Weib dessen (in derselben Abstraction) schwache Milde und Sanftheit blieb“ (77).

Die Scham ist deshalb Beginn des Gewissens oder der Erkenntnis der Entfremdung (78) des gefallen Menschen, welches „von Gott Sich-verlassenfinden ja nur das Erzeugtsein der Sucht nach Ihm . . . aussagt“ (79). Daher ist die Scham als „Integrationssehnsucht“ gegeben, um mit ihrer Hilfe der Geschlechtslust, dem Trieb nach bloßer apersonaler Begattung (oder „tierischer Selbstmultiplikation“) zu entgehen und von der Bauch- zur Brust- bzw. Herzregion aufsteigen zu können, d. h. fortzuschreiten zu geistiger, erkennender Umarmung (80). So wird die Sünde des ersten Menschen zur „felix culpa“ (81); die Geschlechtsliebe erhält die neue, höhere Bedeutung, „daß sie dem Manne, wie dem Weibe behilflich sein soll, sich innerlich (in Gemüth und Geist) zum ganzen Menschenbild zu ergänzen, d. h. zum ursprünglichen Gottesbild“ (82).

Dies wird möglich und vermittelt durch das „Wiederaufscheinen“ der „göttlichen Jungfrau“ im Geiste der Liebenden: „Als ein . . . Gehilfe . . . steht nun diese Jungfrau, vorerst nur als Geist erscheinend, sowohl in jedes Mannesseele, als in jeder Weibesseele . . . In Folge einer der Liebe sich beigesellenden, siderischen Phantasmagorie . . . erscheint nun aber im ersten Aufgang der Liebe, auch selbst in ihren trüben Erscheinungen . . . dieselbe Jungfrau dem Manne unter der Form der Geliebten, dem Weibe unter der Form des Liebhabers“ (83), bis diese „einander zur Restauration des innerlich in beiden erloschenen und zerbrochenen jungfräulichen Bildes . . . wechselseitig behilflich“ waren (84). Denn für Baader gehören Scham und wahre, personal-erkennende (und anerkennende) Liebe immer zusammen.

(75) Vgl. WW 7, S. 229.

(76) WW 7, S. 231f.

(77) WW 7, S. 233f.

(78) Vgl. WW 3, S. 307.

(79) WW 2, S. 350.

(80) WW 7, S. 236.

(81) WW 2, S. 350.

(82) WW 3, S. 309.

(83) WW 3, S. 307f.

(84) WW 3, S. 306. Vgl. auch WW 9, S. 221, Anm., und WW 9, S. 301, Anm. In dieser These von dem helfenden „Wiederaufscheinen“ des göttlichen Bildes im Menschen, und zwar in geschlechtsbezogener Erscheinungsweise, dürfte einer der Ursprünge der Lehre von den Archetypen bei C. G. Jung (vgl. oben Kap. 4 „Sexualität und Archetypus“ [C. G. Jung]) liegen.

3.2. Die Bedingungen wahrer Liebe

Der letzte Sinn der Geschlechtlichkeit und der Geschlechterliebe ist für Baader die Rückwendung des menschlichen Willens zu Gott, die Wiederversöhnung. Doch diese Gnade wird dem Menschen nicht ohne eigene Leistung zuteil, Gottes rettende Liebe erfasst die Menschen nur, wenn sie selbst lieben. Liebe wird zur höchsten Aufgabe jedes einzelnen wie der Menschheit als ganzer. Dazu müssen jedoch stets drei Bedingungen erfüllt werden:

- a) Liebe ist nur möglich in klarer Bewußtheit ihres Vollzuges, d. h. als voll erkennendes Sich-Hinwenden, Herabneigen zum Geliebten und gleichzeitiges Annehmen und Auf-Heben des Geliebten (85), und damit als ein bewußtes Ablehnen aller blind-mechanischen Empirie.
- b) Liebe kann sich nur ereignen als Tun und aktives Vollbringen der Liebe, nicht aber als ihr passiver Genuß. Die Liebe als Aktivität schließt auch Leid und Opfer (das „Kreuz“ der Liebe) in sich ein, ebenso Sorge und Übernahme der Pflicht für den Geliebten; jedes passive Sich-Treiben-Lassen, jedes bloße Sich-der-Lust-Ergeben schließt sie von sich aus.
- c) Die zufolge des Sündenfalles fixierte Geschlechterdifferenz ist allein aus den Kräften des Gott entfremdeten Menschen nicht zu überwinden. Um die von der Ergänzungsbedürftigkeit der Geschlechter her geforderte Einheit des Lebens zu erreichen, wäre beständige Rücksichtnahme auf die Schwäche des Partners und kontinuierliche Anpassung (unter Verleugnung des eigenen egoistischen Strebens und Verzicht auf Verwirklichung eigenen Willens und eigener Begierden) an ihn und seine Bedürfnisse erforderlich. Um daher dennoch (gemeinsam) die „dritte Versuchung“ bestehen zu können, müssen die Liebenden in ihre Gemeinschaft einen Dritten als Helfer aufnehmen: Gott, der die Liebe in Person, die Liebe selbst ist (86). Denn zu einer dauernden, d. h. harmonisch in sich stehenden Viel-Einheit ist die Vielheit und Verschiedenheit menschlichen Wollens und Strebens nur dadurch zusammenzufügen, wenn sie sich, gleichsam als „geschöpfliche Peripherie“ frei und bewußt vom „göttlichen Zentrum“ zusammenfassen und -halten läßt (87).

Das Ziel menschlicher (und menschheitlicher) Vielheit und Einheit liegt nach Baader nicht in einer „Confundation der Wesensdifferenzen“ – dies ergäbe einen naturwidrigen „Hermaphroditen“ (88) –, sondern nach dem Prinzip: „Annäherung durch Abstand“ (89) die Stiftung einer lebendigen Ganzheit (90) aus der wachsenden, sich entwickelnden und alles an sich ziehenden Dynamik der Liebeseinheit Gottes.

(85) WW 10, S. 15.

(86) WW 8, S. 187. Vgl. auch *Sauter*, Baader und Kant, a. a. O., S. 449–466.

(87) Vgl. WW 1, S. 59ff.

(88) WW 9, S. 211.

(89) Vgl. *Hans André*, Annäherung durch Abstand. Der Begegnungsweg der Schöpfung, Salzburg 1957, S. 23f., und dazu *H. Beck*, Natur – Geschichte – Mysterium. Die Materie als Vermittlungsgrund der Seinsereignung im Denken von Hans André, in: *Salzb. Jahrb. f. Philos.* 12/13 (1968/69) 95–130.

(90) WW 8, S. 225f., Anm.

3.3. Das Einzeugen der Liebe

Mit diesen drei Bedingungen wahrer Liebe erscheint die Ehe als notwendige Form menschlicher Gemeinschaft mitgesetzt. Die Liebe zwischen den Gatten wird von Baader nicht als bloß abstrakter, äußerlicher Zustand aufgefaßt, der statisch und bewegungslos in sich verharret, sondern zunächst als sich entwickelnder, wachsender Prozeß. Als „Reintegrationsbewegung“ (91) geht er nicht auf in der aus der bloßen Zweigeschlechtlichkeit entspringenden Geschlechtslust, sondern wird vom Eingriff und Mitwirken Gottes umgeprägt und überformt zur Wiederherstellung der verlorenen Ebenbildlichkeit in einer neuen Androgynität (92). Wahre menschliche Liebe kann aus der Annahme der mitwirkenden Liebe Gottes eine neue Freiheit erlangen, kann „geschlechtsfrei“ werden, was jedoch nach Baader keinen „geschlechtslosen“ Zustand meint, wie ja auch das Kind in seiner Ursprünglichkeit geschlechtsfrei, aber nicht geschlechtslos ist (93).

Das Entstehen der Liebe als Gnadengeschenk Gottes, ja als die eigentliche Tätigkeit Gottes bei seiner Einswerdung mit den Liebenden bedeutet nicht, daß diese dabei passiv verharren. Das Werk der Entzündung der Liebe zueinander kann nur gemeinsam mit Gott vollbracht werden (94). Es ist dies gewissermaßen ein „Zeugen“ der Liebe ineinander, oder besser: die Liebenden zeugen durch die freie Aufnahme und Annahme der Hilfe Gottes den Liebe und Erlösung schenkenden Gott selbst in sich. Indem Gott in ihrer gegenseitigen Liebe als ihr „geistiges Kind“ (95) geboren wird, kann er erst wahrhaft die Liebenden mit sich „versöhnen“, da er nun zu ihrem „Sohn“, ihrem innersten und eigensten Werk angenommen wird. Aus diesem Grunde kann auch nur der seinen Partner wahrhaft lieben, der bereit ist, die Liebe seines Partners (und in ihr Gott) wie ein Kind zu empfangen, der sie als Teilhabe-Beziehung an Gott und von Gott annimmt.

Liebe ist daher für Baader stets ein religiöser Akt (96). Sie zeigt wie jedes echte religiöse Tun das Streben nach Selbstübersteigung. Primär erfolgt dieses Transzendieren im Opfer. Ontologisch gesehen, ist jedoch Selbst-Opfer und Selbst-Überstieg ohne Konsumption, Auflösung oder Aufzehrung der geistig-menschlichen Substanz nur möglich unter der Bedingung beständiger seinshafter Bereicherung durch und aus dem Selbst-Opfer der göttlichen, unendlichen Liebe. Vor allem die für die konkrete Liebesgemeinschaft wegen der menschlichen Begrenztheit immer wieder geforderte Bereitschaft und Fähigkeit zu liebevollem Verzeihen, zu Demut und echter Reue kann nur aus dem Liebesreichtum des innewohnenden, im Herzen des Menschen sich verströmenden Gottes erneuert werden (97).

Die Bewahrung und Pflege der gegenseitigen Liebe ist deswegen für die Partner nicht nur Geschenk und Gnadengabe, sondern in gleichem Maße Aufgabe und Pflicht (98) wie die „kreuz-

(91) WW 8, S. 225f.

(92) Zum Begriff des erlösten Menschen und seiner inneren Androgynität vgl. *Georg Koepgen*, *Die Gnosis des Christentums*, Salzburg 1939, S. 315–320.

(93) WW 2, S. 179.

(94) WW 1, S. 61.

(95) WW 15, S. 626f.; Zur Aufnahme Gottes vgl. auch *Willi Lambert*, *Franz von Baaders Philosophie des Gebets. Ein Grundriß seines Denkens*, Innsbruck – Wien – München 1978; vgl. auch oben, Fußnote 12.

(96) WW 6, S. 15. Vgl. auch: *Willi Lambert*, a. a. O., S. 59–65 und S. 144–157.

(97) WW 4, S. 170.

(98) WW 4, S. 186f.

tragende“ Sorge für die aus der Gemeinschaft geborenen leiblichen Kinder. Die liebende Sorge und Arbeit bei der Erziehung der Kinder stellt nur die Fortsetzung der gegenseitigen Liebe dar, die in die Kinder ein- und durch sie hindurch in die menschliche Gesellschaft überhaupt hinausgeht (trans-cedit). Die kreuztragende Opfer-Liebe ist die höchste, aber auch schwerste Weise der „Annäherung durch Abstand“.

4. Erlösung als Eins-Werden von Mann und Frau

Das wechselseitige Hervorgehen des Mannes aus der Frau und der Frau aus dem Manne zum erneuerten Zustand der Androgyne wird so erst aus der Gott empfangenden und aufnehmenden Liebe möglich (99). Doch gerade für diese Aufnahme ist die gegenseitige Hilfe der Gatten unumgänglich: „Der Mann hat nämlich den Stolz, die Kälte und die Ungeduld zu überwinden, welche sich diesem Herabsenken (descente, als Opfer) widersetzen, so wie das Weib die Kleinmütigkeit, Schwere und Trägheit, welche sich dem Erheben des Niedrigen widersetzen. Der Mann kann darum der Kraft der Demuth und Geduld (Resignation) des Weibes nicht entbehren wie dieses nicht die Kraft der Erhebung des Mannes.“ (100) Nur der liebende Mann kann sich von seiner rohen Gewalttätigkeit, seiner Überheblichkeit, seinem Stolz, seiner ganzen ungezügelt, „tierischen“ Männlichkeit entfernen, kann Abstand von seiner Einseitigkeit und Maßlosigkeit gewinnen um der geliebten Frau willen, und ebenso kann auch nur die von tiefer Liebe zu ihrem Mannes ergriffene Frau die Kraft aufbringen, das „Tierisch-Weibliche“ in ihr zu überwinden. Nur dem Schwung dieser Liebe kann es gelingen, die Schwachheit ihrer „Sklavenlust“, die Niedertracht ihrer Selbstsucht in Demut, Güte, opferbereite Mütterlichkeit umzuwandeln. Ein „untrügliches Merkmal jeder ächten und wahren Liebe“ besteht daher darin, daß sie sich „als die Liebenden erhebend, befreiend und be-seligend bezeugt“ (101). Denn dies ist eine der tiefsten Einsichten Baaders, daß Liebe befreit.

Liebe strebt ihrem Wesen gemäß immer nach der Vereinigung mit dem Geliebten. Die beiden Rhythmen der Liebe sind daher das Empfangen und die Hingabe. Bei der Schwachheit des gefallenen Menschen können sie zwar nicht sehr lange durchgehalten werden – die tierische Natur mit ihrer Trägheit und mit der Beschränktheit des Selbstsüchtigen würde den Hinein- und Hervorgang der Liebe zum Erliegen bringen –, die unendliche Schenkungsfülle des liebenden Gottes erhält aber den Impuls und Elan dieser Liebe, gibt ihr schöpferische Kraft und führt sie, mit den Liebenden zusammenwirkend und ihnen innewohnend, zur erlösenden Vollendung. Nur in der Gestalt dieser offenen, empfangend-gebenden Kindlichkeit der Liebe erreicht der Mensch die Gotteskindschaft und Wiedervereinigung mit seinem Schöpfer (102). Durch ihr Abstand-

(99) WW 10, S. 304f.

(100) WW 15, S. 486.

(101) WW 1, S. 62.

(102) Vgl. WW 2, S. 13f.

Geben und -Nehmen von Egoismus und Selbstsucht gewährt wahre Liebe als Geschenk Freiheit von sich selbst und öffnet den Menschen immer neu zum Frei-Sein für die Andersheit des Mitmenschen. Dabei lässt sie die äußere, dem Sündenfall entstammende Differenz der Zweigeschlechtlichkeit bestehen, indem sie als deren tiefere, innere Einheit die Unterschiede weder vermengt („confundirt“) noch trennt, um so im Zurücktreten und Sich-Verhüllen die unendliche Liebe des sich herabneigenden Gottes zu offenbaren.

5. Diskussion

Bereits auf den ersten Blick zeigt sich Baaders spekulativ ergründende Auslegung der Sexualität als wesentlich tiefer, aber auch problematischer als die Hildegards. Um Baader fruchtbar zu machen, wird daher eine Auseinandersetzung mit den platonisch-gnostischen Motiven und den soziokulturellen Bedingungen seiner Metaphysik in die Reflexion einzubeziehen sein. Als 1. ist in einer mitgehenden Fortinterpretation die Platon und Hildegard überholende „Tiefe“ Baaders zu sehen, um dann 2. ihre besonders problematischen Ansatz- und Knotenpunkte in ein kritisches Licht zu rücken.

5.1. Vertiefung gegenüber Platon und Hildegard

Mit Platon und Hildegard verbindet Baader das Bestreben, im begrenzten sexuellen Akt eine unbegrenzte göttliche Tiefe der Wirklichkeit zu erschließen, erlebbar und mitvollziehbar zu machen, d. h. das endliche Geschehen zum teilhabenden Mitvollzug einer Unendlichkeit zu steigern und in ihm so einen höheren (Heils-)Sinn zu vermitteln. Mit Hildegard geht er dabei über Platon hinaus, insofern für ihn das Unendliche und Ewige das Antlitz des persönlichen Gottes der christlichen Offenbarung trägt und menschliche Sexualität und Liebe daher den Weg zur „Verpersönlichung“ und Intimität in einer letzten Geborgenheit bei Gott bedeuten kann. Während jedoch nach Hildegard in der Sexualität lediglich das Schöpfer- und Heilswirken Gottes, also nur sein äußeres Verhalten und Verhältnis zur Welt, aufscheint, wurzelt sie nach Baader zutiefst im innergöttlichen dreipersonlichen Leben (der Lebens- und Ursprungsbeziehung zwischen Gott-Vater – Gott-Sohn – Hl. Geist) selbst und bringt dieses zum Ausdruck. So ist die menschliche Liebes- und Zeugungslust ein endlicher Abglanz und Nachvollzug (eine endliche Teilhabe) der unendlichen Liebes- und Zeugungslust, die der trinitarische Gott in sich selber ist, in der er auch die Schöpfung hervorbringt und in die hinein er sie erlöst. Entsprechend ist die positive Vollkommenheit des männlichen und des weiblichen Wesens in Gott in höherer –

„androgyn“ – Weise immer schon als ungespaltene Einheit vorausenthalten und vorausvollzogen (103).

Da jedoch Gott seinen Ewigen Sohn in geistiger Selbsterkenntnis und Selbstaussage und im Liebeshauch seines Geistes zeugt, so sollte auch die Selbstverdoppelung und Vermehrung des Menschen auf rein geistige Weise – in begrenzter Partizipation an diesem unendlichen göttlichen Geschehen – erfolgen: kraft erkennender Selbstdurchdringung hätte der Mensch sein Wesen aussprechen und so ein zweites und mehrfaches Mal „setzen“, d. h. in viele weitere Individuen fortzeugen können; denn die Mächtigkeit des „männlichen“ und „weiblichen“, des aktiv heraussetzenden und des aufnehmend bewahrenden Prinzips wäre in ihm noch identisch gewesen (104).

Aber er fühlte sich trotz der ihm innewohnenden Nähe der ihn aufnehmenden, tragenden und bergenden (und insofern „weiblichen“) göttlichen Schöpfungs- und Weisheit einsam und verriet somit das „weibliche“ Prinzip an seinem göttlichen Ursprung. Deshalb wurde es von ihm getrennt, und er verlor seine androgynen Integrität. Der Heilswille Gottes ordnete ihm jedoch mit der Erschaffung der Eva (im „Heilschlaf“) das Verlorene zu seiner Ergänzung wieder zu. Durch den Verrat am ursprünglichen und inneren Geiste war er so in eine grobe, „tierische“ Körperlichkeit und Äußerlichkeit hinausgestürzt, in der er, bestimmt von der Angst um seine Integrität und Identität, sich „fortpflanzte“. Der Zeugungsakt und die Zeugungslust wurden damit von einer negativen Egozentrik affiziert und in ihrer personalen geistigen Tiefe entscheidend verkürzt und pervertiert; der schöpferische und sexuelle Vollzug der Daseins- und Lebenslust ist nun von vornherein von einer ich-verhafteten Daseins- und Hingabeangst gebrochen.

Doch ist mit der durch den göttlichen Schöpfungs- und Heilswillen begründeten Zuordnung von Mann und Frau bereits die Möglichkeit einer Überwindung des bloßen „Bauchlebens“ ins „Herzleben“ angelegt, indem nun jeder der Partner im andern ein Motiv hat, seine eigene Gebrochenheit auf sich zu nehmen. Die daraus fließende Kraft, den andern durch Liebe anzusprechen, ist schöpferisch: Sie erliebt sich den andern, d. h. sie kann aus dem andern sein wahreres und höheres Selbst hervorholen und herauslieben; denn der Mensch entwickelt sich immer so, wie man ihn anspricht, und jeder wird das, als was er sich geliebt erfährt.

Diese Situation tritt vollständig und von beiden Seiten ein, nachdem der Mensch auch ein zweites Mal – als Eva – versagt hatte. Angelockt durch die Schlange – die in der Sicht der ideali-

(103) Hierin liegt eine vertiefende, aber wohl berechnete und konsequente Fortinterpretation Baaders. Denn Baader spricht in WW 9, S. 181f. von einer Lust (der Beschauung) in Gott nur im Hinblick auf die Hervorbringung der Geschöpfe, noch nicht aber ausdrücklich und direkt im Hinblick auf die Zeugung seines Sohnes und Hauchung seines Geistes. Diese wird als „stille Lust“ (weil in der Zeugung des Sohnes und der Hauchung des Geistes befriedigte, gestillte Lust) von der Schöpfungslust unterschieden. Vgl. Baader, WW 9, S. 184–190.

(104) Diese ursprünglich androgynen Anlage des Menschen gewinnt eine sehr komplexe Bedeutung in der Tiefenpsychologie von C. G. Jung: Danach ist in jedem Menschen als eine Wesenskomponente die Anlage auch seines Gegengeschlechtes vorhanden, die als unbewusstes „Suchbild“ nach einem entsprechenden Partner wirksam wird, durch den man seine Ergänzung zur vollen Identität und so erst ganz sich selbst findet. (Vgl. den Beitrag über Jung in diesem Buch.) Das philosophische Motiv des Androgynen als Entdeckungs- und Deutungsprinzip empirisch-psychischer Fakten dürfte bei Jung mit seiner Abhängigkeit von der Philosophie des Deutschen Idealismus in Zusammenhang stehen, insbesondere von Schelling, mit dem Baader sich in einem Verhältnis der geistigen Verwandtschaft und Beeinflussung, aber auch der kritischen Distanz sah. Vgl. *Johann Sauter*, Baader und Kant, Jena 1928, S. 539–550; *Friedrich Hartl*, Franz von Baader, Graz – Wien – Köln 1971, S. 18–20; *Xavier Tilliette* (Hrsg.), Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen, Turin 1974, S. 179f., S. 296, S. 346–348.

stischen Philosophie und der analytischen Tiefenpsychologie als männliches Sexuelsymbol zu deuten wäre (105) – und aus Angst, daß ihr das „Leben“ sonst vorenthalten bleiben könnte, greift sie von sich aus nach der „Frucht vom Baume des Lebens“ und will sich so von vornherein und schon zur Unzeit dessen versichern, was eigentlich nur in Vertrauen und Offenheit zu Gott und als sein freies Geschenk beglückend angenommen werden kann. Solcher Vertrauensbruch geschah unter der Fehlkonstruktion eines dem Menschen das Leben mißgönnernden Gottes, die das Antlitz des liebenden Schöpfers verfälschte, und stürzte den Menschen in eine noch größere Not und Lebensangst, die in einer ungeordneten, den Partner nur als Mittel und Objekt der Ich-Sucht gebrauchenden (und so „ausbeutenden“) sexuellen Gier zum Ausdruck kommt und durch entsprechende „Triebbefriedigung“ kompensiert oder überdeckt werden soll. Diese der menschlichen Sexualität anhaftende Mehrgesichtigkeit von höchster Verheißung und Erfüllung, äußerstem Ausgeliefertsein und tiefster Schändung und Erniedrigung läßt sich nur heilen, indem der Mensch in seine Beziehungen Gott „als Sohn“ wieder aufnimmt und so mit Gott sich „versöhnt“. So kann sich der Rhythmus der Liebe als Empfangen und Geben wiederherstellen und mit Hilfe des Partners die in der Verfassung der menschlichen Sexualität nachwirkende Urschuld zu einer „felix culpa“ wandeln.

5.2. Problematische Ansatz- und Knotenpunkte

Die Problematik der so in etwa nachzuvollziehenden und fortzuinterpretierenden Tiefenschau Baaders liegt zunächst wiederum in den prinzipiellen Fragen zur metaphysischen und sinnbildlichen Deutung und Deutbarkeit der Sexualität, die bereits im Zusammenhang mit Hildegard von Bingen aufzuwerfen und zu diskutieren waren.

Aber selbst wenn man die prinzipielle Möglichkeit metaphysischer Grunderhellung anerkennt – bedeutet es nicht eine Gigantomachie der Sexualität und eine Perversion der trinitarischen Gottesvorstellung des christlichen Glaubens, die Sexualität in Gott hineinzutragen und Gott zu sexualisieren, indem die Zeugung „Gott-Sohnes“ durch „Gott-Vater“ in der gegenseitigen Liebeshauchung des „Hl. Geistes“ analog einem sexuellen Akt aufgefaßt wird? Dem Einwand ließe sich entgegenhalten, er mißverstehe den Sinn der Analogie (106). Denn ein körperlicher Akt heißt dann „Zeugung“, wenn durch ihn ein selbständiges Wesen derselben Art hervorgebracht werden kann; wenn dies aber in unendlich vollkommenerer Weise durch geistige Selbsterkenntnis geschehen kann, wie bei Gott, so liegt dort Zeugung in einem absolut unüberbietbaren Grad vor. Und wenn die Lust im körperlichen Akt das Erlebnis der höchsten Daseins-

(105) Vgl. *Erich Neumann*, Ursprungsgeschichte des Bewußtseins, Zürich 1949, hier nach der Kindler-TB-Ausgabe, München 1968, S. 51; *S. Freud*, Zur Gewinnung des Feuers, in: Studienausgabe, Bd. IX, Frankfurt a. M. 1974, S. 453.

(106) Vgl. hierzu auch die Einwendungen und Bedenken, die *Augustinus* (De trinitate 12, S. 5–7) gegen die Auffassung vorträgt, daß die Dreiheit von Mann, Frau und Kind als direktes Abbild der göttlichen Dreieinigkeit angesehen werden könne. Dazu ferner: *F. K. Mayr*, Trinität und Familie in De Trinitate XII, in: Rev. des études augustiniennes 18 (1972), S. 51–86; *B. Schuler*, Grundsätzliches zur Analogie zwischen der menschlichen Familiengemeinschaft und der Dreifaltigkeit Gottes, in: Theologie und Glaube 55 (1965) 393–398.

steigerung in der Selbstüberschreitung meint, so muß solche Seinslust beim unendlichen göttlichen Sein, das sich geistig völlig durchdringt und ausspricht, von unendlicher Intensität und Unmittelbarkeit sein. Damit profiliert sich für unseren Zusammenhang der Sinn der Aussage, daß der gesamte positive Seinsgehalt der Geschöpfe im Schöpfer gründet und in diesem daher in einer nicht durch die essentiellen Grenzen der Körperlichkeit eingeschränkten, sondern unbegrenzt wahreren Weise Wirklichkeit ist – obwohl die nähere Bestimmung der „absolut höheren (= androgynen) Art und Weise“, wie das „männliche“ und das „weibliche“ Prinzip in Gott sind und vollzogen werden, überhaupt und gerade bei der platonisch-gnostischen und mystischen Weisheits-Spekulation recht schwierig und fragwürdig erscheint.

Denn in dieser Sicht liegt die Gefahr einer prinzipiellen Abwertung der Körperlichkeit, die bei Baader in der These zum Ausdruck kommt, die menschliche Zeugung hätte ursprünglich in rein geistiger Weise stattfinden sollen, und erst durch den Verrat am Geiste sei der „Absturz in die Körperlichkeit“ erfolgt. Aber wenngleich ein rein geistiges, von allen einschränkenden körperlichen Bedingungen freies Wesen mehr bei sich ist, so läßt sich doch die Körperlichkeit nicht als Mangel oder Beraubung (bzw. gar „Bestrafung“) auffassen – ähnlich wie der mit Sehfähigkeit ausgestattete Mensch ein höheres und vollkommeneres Sein darstellt als die Pflanze, und dennoch die Sehunfähigkeit für diese kein Übel bedeutet; wohl für den Menschen, nicht aber für die Pflanze ist sie ein Schaden, da nur der erstere, nicht aber die letztere auf das Sehen angelegt ist. So kann für den Menschen als geistig-körperliches Wesen die Unfähigkeit zu rein geistiger Zeugung und die Angewiesenheit und Ausrichtung auf körperliche Fortpflanzung von vornherein keine Beeinträchtigung (und deshalb auch nicht Bestrafung für Schuld) bedeuten, obwohl die rein geistige Form der Selbstvermehrung als Ausdruck absoluter Selbsthabe und Selbstdurchdringung an sich die vollkommeneren (aber eben nur bei einem reinen, absoluten Geist „angelegte“ und sinnvolle) ist.

Der gnostisch-spiritualistischen Auffassung, der Körper bedeute eine verfremdende Hinzufügung oder etwas Uneigentliches am Menschen, steht also die „natürliche“ Auffassung gegenüber, die den Körper als Wesensbestandteil seiner Eigentlichkeit und Mitaufbaugrund seines Eigenseins betrachtet. Sie beruft sich u. a. darauf, daß man körperliche Empfindungen und Handlungen als seine „eigenen“ erlebt und vollzieht und so im Körper eine positive Möglichkeit der Selbsterfahrung, Selbstentfaltung und Selbstverwirklichung besitzt; andernfalls müßten körperliche Repressionen auch eher befreiend als beeinträchtigend wirken (107).

(107) Ebenso wie die platonistisch-spiritualistische Richtung, die den Menschen als ursprünglich reinen Geist sieht (der später – durch geistige Schuld – in einen Körper „verbannt“ wurde), dürfte auch das Gegenextrem eines reinen Materialismus dem Menschen und seiner sexuellen Selbsterfahrung nicht entsprechen. Denn bloße Materie ist kein „Ich“. Ein Computer stellt ein bloßes Aggregat aus dislozierten Teilen dar, von denen einer dem andern gegenübersteht und ihn bestimmt; beim Ich-Bewußtsein hingegen, in dem ich mich erfasse und bestimme, be-gegne ich mir selbst: Ich als der mich Erkennende (= ich als „Subjekt“ der Selbsterfassung) und ich als der von mir Erkannte (= ich als „Objekt“ der Selbsterfassung) sind nicht verschiedene Teile „des Systems“, sondern identisch. (Andernfalls würde ich ja einen andern erfassen und bestimmen als mich.) Geistiges Bewußtsein bedeutet Sich-selbst-Gegenüberstehen (= Bei-sich-Sein) und in diesem Sinne Selbstergreifung und Selbstbestimmung, in der die Möglichkeit der Selbstaussage und Selbstverfügung nach außen gründet – indem der Mensch den eigenen Körper als eigenen ergreift und in ihm sich nach außen wendet. So kann sich sexueller Vollzug als Selbstaussage des Ich ereignen und Zeugung als selbstmächtige physische Selbstentäußerung zu einem anderen Individuum (wenngleich dies stets nur unvollkommen und begrenzt geschieht). – Vgl. H. Beck, Der Mensch – ein freier Automat? Zur kybernetischen Struktur von Materie und Geist. Referat auf dem 3. Deutschen kath. Akademikertag und zugleich Dt. kath. Ingenieurtag in Freiburg i. Br. 1971. In: Kritik – Autorität – Dienst. Kath. Deutscher Akademikertag, Freiburg 1971, und in: Freiheit und Steuerung in der Industriegesellschaft. Einführung, Referate und Arbeitskreise des Ingenieurtages 1971 der GIKD, Köln 1971. Auszug in: Technik und Mensch 10 (1970).

Dann aber ist der körperliche und sexuelle Selbstvollzug etwas ursprünglich Vollmenschlich-Positives und hat nichts Wider-Geistiges oder gar Wider-Göttliches und „Abgefallenes“ an sich; er bedeutet und ermöglicht von sich aus – sofern er die menschlich angemessene und sinnentsprechende Einheit des Geistes und Körpers ausdrückt (indem der Geist den Körper erfüllt und ergreift und dieser ihn konkretisiert und zum andern hinüberträgt) – eine menschlich vollgültige Partizipation göttlicher Seinslust.

So hat der Körper an den positiven wie freilich auch negativen geistigen Entscheidungen teil; sie drücken sich in ihm aus und „ver-körpern“ sich in ihm. Die partiell negative Verfassung der menschlichen Sexualität, von der Baader spricht – sie ist ebenso auch Medium der Not, des Ausgesetzt- und Preisgegebenseins, der Selbstentfremdung, ja Erniedrigung des Menschen –, liegt dann nicht an der Körperlichkeit als solchen, sondern einer geistigen Schuld oder sinn-widrigen Selbstbestimmung, die sich mitfolgend in einer Verstimmung der ganzen menschlichen Natur ausdrückt und auswirkt.

Es ist die Frage, wie weit nicht manche von Baader im soziokulturellen Bezug seiner Zeit gewonnene Bestimmung der Sexualität von daher zu werten ist: wenn z. B. der Mann auch als das „Strenge und Machtvolle“ gesehen wird, dessen „Stolz, Kälte und Ungeduld“ durch die Liebe „herabzubeugen“ ist, und die Frau auch als das „Schwache“ und „Milde“, dessen „Kleinmütigkeit und Trägheit“ durch die Liebe zu erheben wäre. Mangelnde soziologische und partnerschaftliche Ebenbürtigkeit eines Geschlechts entspringt nicht der Natur, sondern deren Fehlbestimmung und Verstimmung durch Repression und Perversion.

Das Problem der Schuld ist unlösbar mit dem der Sexualität verknüpft. Man löst es weder dadurch, daß man die Sexualität idealistisch-gnostisch verteufelt, noch indem man sie materialistisch vergötzt. Indem der Versuch Baaders in ihr höchste göttliche Dimensionen öffnet, zeigt er in ihr gleichzeitig den Abgrund tiefster menschlicher Gefährdung und Not. Baaders kühner spekulativer Entwurf ist ein metaphysisches Wagnis, das sich auf dem Gipfelgrat zwischen philosophisch-theologisch begründeter Hoffnung und Ideologie bewegt (108).

(108) Ein ideenreicher Versuch, unter Berücksichtigung moderner biologischer Erkenntnisse Ansätze von Baader (ebenso wie von J. Böhme und F. W. Schelling) aufzunehmen, liegt bei *Joachim Illies* vor, in: *Schöpfung oder Evolution*, Zürich (Oldenburg) ²1979; und: *Theologie der Sexualität. Die zweifache Herkunft der Liebe*, Zürich (Oldenburg) 1981. In der biologischen Sicht einer evolutiven Herkunft des Menschen „von unten“ ist das Primäre die Erhaltung der Art durch Fortpflanzung; diese geschieht ursprünglich auf vielerlei Weisen (z. B. durch Knospung) und erreicht erst auf höherer Entwicklungsstufe des Lebens die spezifische Form der Sexualität; die geistig-personale Liebe aber mit ihrem über jede Arterhaltungsfinalität hinausgehenden Reichtum bleibt für sie nicht voll erklärbar. In der theologischen Sicht einer Herkunft des Menschen durch Schöpfung „von oben“ ist jedoch das Primäre die Liebe. Um seine innertrinitarische Liebe mitzuteilen, schafft Gott den Menschen zunächst „archetypisch“ in androgyner Ganzheit und weiter in gegengeschlechtlicher Polarität als Mann und Frau; nachdem durch die Sünde der Mensch aber aus der heilen Ganzheit der Liebe heraus und in den Tod gefallen ist, wird der Liebe die Aufgabe einer Überwindung des Todes durch Arterhaltung und Fortpflanzung aufgelastet, einer Wiederherstellung der Ganzheit in der Wiedervereinigung des Getrennten und Heilung der Not – einer Unbestimmtheit und Not, die „von oben“ und von der Liebe her nie ganz erklärbar ist (vgl. *Theologie der Sexualität*, S. 40ff.). „Und während für die Biologie der Sexualität das eigentliche Rätsel im Auftreten der Liebe liegt (die unerklärlich, ja ein ärgerliches Skandalon der Naturwissenschaft ist), liegt für die Theologie der Sexualität umgekehrt das Rätsel gerade in ihrem Nachlassen an der Basis des Lebendigen“ (ebd., S. 44). So ist durch Ausdeutung des „Theologischen im Biologischen“ und des „Biologischen im Theologischen“ in philosophischer Vermittlung von naturwissenschaftlicher und theologischer Blickrichtung die volle Dimension der körperlichen Liebe und Freude anzustreben.

IV. Teil

SOZIOLOGISCHER ASPEKT

9. Kapitel

Positivistische Soziologie der Sexualität (Helmut Schelsky)

1. Wesen und sozialanthropologische Grundlagen der Sexualität
2. Gesellschaft und Sexualität – Sexualmoral
 - 2.1. Absolutheit sexueller Normen
 - 2.2. Die sexuelle Aufklärung (am Beispiel des Kinsey-Reports)
 - 2.3. Die Abnormen und die Gesellschaft
 - 2.4. Prostitution
3. Institutionalisierung der Geschlechterrollen
 - 3.1. Polarisierung der Rolle der Geschlechter
 - 3.2. Ehe als soziale Regulierung; eheliche und außereheliche Geschlechtsbeziehung
4. Soziale Neutralisationen der Sexualität
 - 4.1. Inzestverbote
 - 4.2. Geschlechtliche Askese
5. Gegenwärtiger Charakter der Sexualität
 - 5.1. Psychologisierung der Sexualität
 - 5.2. Sexualität als Konsumware
6. Diskussion

Das Thema „Sexualität“ gewann innerhalb der Soziologie erst relativ spät größere Bedeutung. Es wird im Laufe der Entwicklung dieser Disziplin zunächst im Bereich der *Familiensoziologie* abgehandelt. Besondere Aktualität erhielt es jedoch durch die Emanzipationsbewegung der Frau, die deren Rolle und Funktion in Geschichte und Gesellschaft sozialkritisch zur Diskussion stellte und sich mit Hilfe der Ideen des Existentialismus philosophisch profilierte (1).

Die *Bevölkerungslehre* erforschte die Bedingungen und Mechanismen der Fortpflanzung der Bevölkerung und brachte damit zugleich die sozialen und moralischen Normen, die diese Gesetzmäßigkeiten bestimmen, kritisch vor den Blick. Ebenso zeigte die *Ethnologie* Interesse an der Beziehung der Geschlechter, da sich die Familienverfassung weitgehend als Grundlage der gesamten Sozialverfassung der Völker erwies. Wichtige Beiträge leisteten ferner auch *Psychoanalyse* und *Tiefenpsychologie*. Deren Ergebnisse wurden insbesondere durch den Marxismus ideologisch ausgewertet und durchformt und erhielten dadurch eine bestimmte sozialrevolutionäre Stoßkraft (2).

Die Soziologie und soziologische Sexualtheorie entwickelte sich mit einer mehr oder weniger ausdrücklichen antimetaphysischen Tendenz. Indem sie die metaphysische Deutung als Ausdruck gewisser sozialer Strukturen oder gar als ideologisches Machtinstrument soziologischer Gruppen relativierte, suchte sie weithin selbst an die Stelle der Metaphysik und der Philosophie überhaupt zu treten und erhob den Anspruch einer letzten Grundlagenwissenschaft für alle Wirklichkeitsdeutung, d. h. sie ist vielfach selbst von ideologischen Interessen und Voraussetzungen bestimmt (3).

Helmut Schelsky unternimmt in seiner Untersuchung zur Soziologie der Sexualität (4) eine Analyse und Interpretation, für die er sich auf die rein empirische Methode (ja eine positivistische Erkenntniseinstellung) beruft. Im Mittelpunkt seiner Betrachtung steht die Beziehung von Geschlechtstrieb, Gesellschaftsstruktur und Moral. Das Anliegen ist, die rein faktischen Verhältnisse in Geschichte und Gegenwart, die in der Gesellschaft tatsächlich bestehenden Ansich-

(1) Vgl. vor allem *Simone de Beauvoir* (siehe unten Kap. 11/I) im Anschluß an die Philosophie *Jean-Paul Sartres*.

(2) Vgl. vor allem *Wilhelm Reich* und *Herbert Marcuse* (siehe unten Kap. 10, Ideologie und Klassenkampf).

(3) Vgl. die antimetaphysische Herkunft der „Soziologie“ bei *Auguste Comte*: *Soziologie*, 3 Bde., Dt. v. *Valentine Dorn*, Einl. v. *Heinrich Waentig*, Jena, 2. Aufl. 1923; *Rede über den Geist des Positivismus – Discours sur l'esprit positif*, Dt.-Franz., übers., eingel. u. hrsg. v. *Iring Fetscher*, Hamburg 1956, 2. Aufl. 1966; zum neueren Positivismus vgl. vor allem *Ernst Topitsch*: *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik*, Wien 1958 u. München 1972. Metaphysikkritisch ist auch die antipositivistische Gesellschaftstheorie seit *Karl Marx*: vgl. *Marx-Engels*, *Die deutsche Ideologie*, in: *Marx-Engels-Werke*, Berlin, Bd. 3, S. 20–22, S. 25–27, und: *K. Marx*, *Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie*, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 13, S. 8–9. – Zur ideologischen Interessiertheit einer metaphysikkritischen Soziologie vgl. ferner *Hans Albert u. E. Topitsch* (Hrsg.), *Werturteilsstreit*, Darmstadt, 2., erw. Aufl. 1979 mit einer ausführlichen Bibliographie S. 553–568.

(4) Im folgenden wird hauptsächlich zitiert aus: *Schelsky*, *Soziologie der Sexualität. Über die Beziehung zwischen Geschlecht, Moral und Gesellschaft*, Reinbek/b. Hamburg 1955, 21. Aufl. 1977; vgl. auch *Schelsky*, *Die Sexualität des Menschen*, Stuttgart 1968. – *Schelsky* bezieht sich vor allem auf die Ergebnisse der Untersuchungen von *Bronislaw Malinowski*: *Geschlecht und Verdrängung in primitiven Gesellschaften*, Reinbek/b. Hamburg 1962, 2. Aufl. 1970; *Margaret Mead*: *Mann und Weib. Das Verhältnis der Geschlechter in einer sich wandelnden Welt*, Stuttgart – Konstanz 1955, gekürzte Ausg. Reinbek/b. Hamburg 1958, 6. Aufl. 1970; dies., *Geschlecht und Temperament in primitiven Gesellschaften*, Reinbek/b. Hamburg 1959; dies., *Jugend und Sexualität in primitiven Gesellschaften*, 3 Bde., München 1970, 2. Aufl. 1971; *Ruth Benedict*, *Kulturen primitiver Völker*, Stuttgart 1949; *Urformen der Kultur*, Reinbek/b. Hamburg 1955; *Clyde Kluckhohn*: *Spiegel der Menschheit*, Zürich 1951 und *Arnold Gehlen* (vgl. unten Anm. 5 u. 47).

ten und praktisch realisierten Haltungen zu beschreiben und die wechselseitige Abhängigkeit und Bedingtheit von Struktur der Gesellschaft und Struktur ihrer sexuellen Theorie und Praxis aufzuzeigen. Es erhebt sich die Frage, inwieweit hieraus Rückschlüsse auf das Wesen der menschlichen Sexualität zu ziehen sind und ein Ansatz zu einer anthropologischen und ethischen Sinndeutung zu gewinnen ist.

1. Wesen und sozialanthropologische Grundlagen der Sexualität

Die Sexualität ist ein weitgehend unspezialisiertes Grundbedürfnis des Menschen, das gerade wegen seiner biologischen Ungesicherheit und Plastizität der Formung und Führung durch soziale Normierung und der Stabilisierung zu einem konkreten Dauerinteresse durch einen kulturellen Überbau von Institutionen bedarf (5). Damit allein läßt sich die Erfüllung ihres für die Gesellschaft fundamentalen biologischen Zweckes, der Fortpflanzung, sicherstellen.

Der Unterschied der menschlichen von der tierischen Geschlechtlichkeit besteht in einer weitgehenden Instinktreduktion beim Menschen, die mit der Bildung eines sexuellen Antriebsüberschusses Hand in Hand geht, und in der Ablösung des sinnlichen Lustgefühls vom biologischen Gattungszweck. Lust als Zweck des Sexualverhaltens wird also unmittelbar intendierbar. Es entsteht ein Triebüberschuß bei gleichzeitigem Abbau organischer Kontrollen und Sicherungen des Verhaltens. Dies bedeutet biologisch gesehen eine Gefahr für den Menschen („Pansexualität“).

Andererseits drückt sich darin gerade die kulturelle Chance des Menschen aus. Denn er kann – und muß! – bewußt handeln und nicht allein instinktgetrieben. Das bedeutet: Das menschliche

(5) Zum anthropologischen und institutionstheoretischen Hintergrund vgl. *A. Gehlen: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940), Frankfurt ¹⁰1974; *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen*, Reinbek/b. Hamburg 1961, ⁸1971; *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Frankfurt ²1964; *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Neuwied – Berlin 1963; *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Frankfurt ²1970. Vgl. auch die auf 10 Bde. geplante „Gesamtausgabe“, Frankfurt 1978ff.

Sekundärliteratur:

Peter Gelis, Bewußt-Seinskritik. Das Problem des Bewußtseins in der Anthropologie Arnold Gehlens, Lollar über Gießen 1973. – *Wilhelm R. Glaser*, Soziales und instrumentales Handeln. Probleme der Technologie, Stuttgart 1972. – *Carol Hagemann-White*, Legitimation als Anthropologie. Eine Kritik der Philosophie Arnold Gehlens. Stuttgart 1973. – *Franz Hargasser*, Die pädagogische Dimension der Anthropologie Arnold Gehlens. Bad Heilbrunn/Obb. 1976. – *Arend Kulenkampf*, Über einige problematische Aspekte der Institutionenlehre Arnold Gehlens. Echzell 1971. – *Werner Rügemer*, Philosophische Anthropologie und Gesellschaftskrise. Studie über den Zusammenhang von allgemeiner Krise des Kapitalismus und anthropologischer Grundlegung der Philosophie am Beispiel Arnold Gehlens, Köln 1979. – *Lothar Samson*, Naturteleologie und Freiheit bei Arnold Gehlen, Freiburg – München 1976. – *Johannes Weiß*, Weltverlust und Subjektivität. Zur Kritik der Institutionslehre Arnold Gehlens. Freiburg 1971. – Kritisch zu Gehlens Postulat einer natürlichen Entfremdung, die zum Garanten menschlicher Selbstverwirklichung durch institutionelle Absicherung wird, vgl. Auch *Dieter Claessens*, Instinkt, Psyche, Geltung. Eine Legitimation menschlichen Verhaltens. Eine soziologische Anthropologie, Köln-Opladen 1968.

Triebleben ist auf Führung und Regelung durch den Geist angewiesen. Dies geschieht in der kulturellen „Überformung“ der sexuellen Antriebe. Daraus ergibt sich:

- a) die Möglichkeit einer sozialen Regelung der Geschlechterbeziehung, die die biologische Kontrolle übernimmt und gewährleistet,
- b) die Einführung von seelischen, kulturellen und sozialen Differenzierungen und Verfeinerungen in die sexuelle Antriebssphäre,
- c) die Ableitung und Umsetzung des Energieüberschusses auf nichtsexuelle oder pseudosexuelle Ziele (z. B. bei der Werbung durch „Sex“). Diese Energie hätte sich vornehmlich auf die Institutionen zu richten, die das Triebleben regeln. Hier ergibt sich eine interessante Wechselwirkung.

In diesem Sinne wird die Ablösbarkeit des Lustempfindens vom Gattungszweck zum Anlaß, zur Basis und zum Kennzeichen der kulturellen Überformung und Leistung. Es zeigt sich, daß bei Schelsky hier Aspekte der Freudschen Kultur- und Sublimationstheorie aufgenommen und fortgeführt werden (6). – Übrigens findet sich dasselbe Phänomen auch beim menschlichen Essen, das nicht nur der Nahrungsaufnahme, sondern auch dem (absplätzbaren und für sich intensifierbaren) Genuß dient; also ergibt sich auch hier die Möglichkeit *und* die Notwendigkeit (!) einer geistigen Regelung, Überformung und Verfeinerung des Triebes durch Essenskultur und „Tischsitten“ (7).

Fast alle menschlichen Sinnesorgane stehen im Dienste der Sexualität, ja die gesamte Leiblichkeit ist als Organ des Lustgewinnes zur Verfügung. Dieser universal-leibliche Lustgewinn erweist sich nun nicht allein an den Geschlechtsakt gebunden, sondern in jeder Art der menschlichen Kommunikation erlebbar – und das bedeutet die Möglichkeit einer Erotisierung jeder zwischenmenschlichen Beziehung. In der Art der Neutralisierung, Hemmung oder Sublimierung dieser erotischen Möglichkeiten liegt die spezifisch soziale und kulturelle Leistung. – Erst die von der leiblichen Präsenz enthobenen abstrakten und großorganisatorischen Sozialbeziehungen der modernen Gesellschaft versagen sich weitgehend einer Erotisierbarkeit.

„Die allseitige Durchdringung menschlicher Handlungsformen mit sexueller Aktivität, wie umgekehrt die Entfremdung geschlechtlicher Antriebe in und durch andere Schichten und Impulse menschlichen Verhaltens, beides Vorgänge, die sich in dauerndem Wechsel und dynamischem Widerspiel befinden, lassen daher eine präzise Bestimmung, was soziale Formen der Sexualität sind und was nicht, gar nicht zu; eine Soziologie der sexuellen Beziehungen wird daher wesentlich immer im Nachweis bruchstückhafter und wechselbarer sexueller Bezüge innerhalb funktional vielseitiger und umfassender sozialer Gebilde und Verhaltensformen zu bestehen haben.“ (8)

(6) Vgl. *Sigmund Freud*, Das Unbehagen in der Kultur (1930); vgl. in diesem Buch Kap. 3.

(7) Eine interessante metaphysische Deutung jener existentiellen Ungesichertheiten des Menschen unternimmt *Peter Wust* in: *Die Dialektik des Geistes*, Augsburg 1928, und: *Ungewißheit und Wagnis*, München 1962; vgl. dazu *H. Beck*, Existenz in Freiheit – Geborgenheit in Ungeborgenheit. Die christliche Existenzphilosophie des Peter Wust, in: *Wissenschaft und Weltbild. Zeitschr. f. Grundfragen der Forschung* 23 (1970) 304–313.

(8) *Schelsky*, a. a. O., S. 15.

2. Gesellschaft und Sexualität – Sexualmoral

2.1. Absolutheit sexueller Normen

Die Normierung der Geschlechtlichkeit ist zeitlich und kulturell bedingt und deshalb veränderlich und „geschichtlich“.

Dies besagt nicht, daß die soziale Variabilität und Formbarkeit des Geschlechtlichen zu jeder Zeit beliebig sozial normiert oder umgestellt werden könnten. „Gerade weil die soziale Normierung des Geschlechtsverhaltens zu den grundlegenden Kulturleistungen gehört, wird sie mit Recht in allen Gesellschaften über die biologische Gebundenheit hinaus fixiert und mit allen verfügbaren Mitteln sozialer Sanktionierung und Tabuierung geschützt. In allen Gesellschaften nehmen daher diese Normen mit tiefer Notwendigkeit den Charakter des Absoluten an.“ (9)

Die Kraft und Wirksamkeit dieser Normen ist nicht die biologische Natur, sondern die soziale, moralische und religiöse Potenz einer Gesellschaft. Die Normen werden als natürlich empfunden, wenn sie absolut erscheinen. Natürlich meint hier, daß die Norm unbezweifelt ist. Das Natürliche ist nicht biologischer Natur, sondern ist anerkannte Sitte.

2.2. Die sexuelle Aufklärung (am Beispiel des Kinsey-Reports)

Der Kinsey-Report (10) zeigt eine sehr große Variabilität der sexuellen Verhaltensformen auf, die in der Spannweite der menschlichen Natur begründet liegt. Doch die Aussage, daß die Variabilität natürlich sei (sie findet sich bei allen „Aufklärern“), meint entscheidend mehr. Für die „Aufklärung“ folgt nämlich, daß die biologisch-natürliche Variabilität des Sexualverhaltens moralisch anerkannt und „erlaubt“ werden muß (11). Biologisch-Naturhaftes wird zu Moralisch-Natürlichem „umfunktioniert“. An die Stelle der erschütterten religiös-metaphysischen oder traditionell-gesellschaftlichen Maßstäbe tritt nun der Absolutismus und Dogmatismus des Naturhaften als neue sozial-moralische Norm.

Kinsey macht demgegenüber geltend, daß sich das tatsächliche sexuelle Verhalten in keiner Weise mit den gültigen Normen der Beurteilung des geschlechtlichen Verhaltens deckt; in jeder Gesellschaft ergibt sich eine Diskrepanz zwischen der Variationsbreite des Sexualverhaltens und den Normen. Deshalb sei jegliche Normierung des Sexualverhaltens durch die Gesellschaft fragwürdig. Schelsky erwidert mit dem Hinweis auf die gesellschaftlichen Folgen eines solchen

(9) A. a. O., S. 50.

(10) Vgl. *Alfred Kinsey*, *Sexual Behavior in the Human Male*, Philadelphia 1949; dt.: *Das sexuelle Verhalten des Mannes*. Frankfurt 1966, 1970; *Sexual Behavior in the Human Female*, Philadelphia 1953; dt.: *Das sexuelle Verhalten der Frau*, Frankfurt 1966, 1970. Vgl. dazu *E. Bergler* – *W. Kruger*, *L'erreur de Kinsey*, Paris 1954. – *H. Lutz*, *Das Menschenbild von Kinsey-Reporte*. Beiträge zur Sexualforschung, Stuttgart 1956. – *Horst J. Helle*, *Familie zwischen Bibel und Kinsey-Report*, Zürich 1974.

(11) *Schelsky*, a. a. O., S. 51.

Standpunktes: totale Verhaltensverunsicherung, Untergrabung jeglicher Sexualethik, Schwierigkeiten in bis dahin festen Ehen usw. (12).

Auch Schelsky tritt für eine Veränderlichkeit der Sexualmoral ein, jedoch nicht durch unnötige Schaffung neuer Konflikte. Bei Kinsey wird die biologische Faktizität zum Richtmaß auf Kosten der Moral, d. h. einer geordneten Lebensmöglichkeit der Gesellschaft (13).

2.3. Die Abnormen und die Gesellschaft

Daraus legt sich der Gedanke nahe, daß jede Gesellschaft durch ihre soziale Normierung des natürlichen Sexualverhaltens sich ihre Abnormen selbst schafft (14). Das ist auch sicher bedingt richtig. Die Sozialverfassung ist die Ursache der „Krankheit“, indem sie gewisses Verhalten als von ihrer Norm abweichend, als „ab-norm“ stempelt, ja sogar durch ihren Normenzwang derartiges Verhalten provoziert.

Aber indem ein Mensch durch die Entfremdung seiner Triebe ins Institutionelle sich der Subjektivität seiner Triebe und seiner Konstitution entzieht, wird er überhaupt erst zum Träger kultureller und sozialer Ordnungen. Er erschließt sich höhere Seinsweisen, in denen sein leiblich-seelisches Dasein aufgeht. Die Abnormen sind daher nicht nur durch eine willkürliche Festsetzung der Gesellschaft in der öffentlichen Meinung und im Sozialbewußtsein zu ihrer Außenseiterrolle verdammt, sondern das Normverdikt ist die Feststellung einer Kultur, daß diese Gruppe die höheren Seinsformen der Gesellschaft nicht erreichen kann (15) (und damit Selbstschutz der Kultur). Der Abnorme ist nicht auf die Institutionen der Gesellschaft hin fixiert, sondern nur auf seine Triebe.

Die Aufgaben der Institutionen (z. B. der Ehe) sind folgende:

1. Sie kanalisieren den Ablauf triebursprünglicher Verhaltensweisen so, daß ein person- und gesellschaftsoptimaler Zusammenhang des Gesamtverhaltens ermöglicht wird und gewahrt bleibt.
2. Sie begründen eine dauerhafte Formung triebursprünglicher Verhaltensweisen, d. h. eine stabile Ordnung für Personen und Gesellschaft.
3. Sie schließen die Triebenergie für Verhaltensräume auf, in denen der Mensch für kulturelle Leistungen fähig wird.

„Abnormalität wurzelt in einer primären geschlechtlichen Unsozialität. Indem der Aufbau einer vollen gegengeschlechtlichen Partnerbeziehung dem Individuum nicht gelingt, bleibt es in seiner leiblichen Bezogenheit mehr oder weniger autistisch oder narzißtisch, so daß sein seelischer und sozialer Normalzustand vom Vitalen her bereits die Einsamkeit ist.“ (16)

(12) Schelsky, a. a. O., S. 56f.

(13) Vgl. zur *Kontroverse Schelsky-Kinsey*: Wolfgang Hochheimer, *Aufklärung und Gegenaufklärung in der Sexualanthropologie*. Zur Problematik der Kontroverse Schelsky-Kinsey, in: *Psyche* 10 (1956) 763–784; ders., *Viel Lärm um Normen der Sexualität*. Ein Schlußwort zur Kontroverse von Schelsky gegen Hochheimer, von Schelsky gegen Kinsey, von Hochheimer gegen Schelsky, in: *Psyche* 10 (1956) 856–867; H. Schelsky, *Verdunkelung oder Gegenaufklärung in der Soziologie der Sexualität*. Zur Kontroverse Hochheimer – Schelsky, in: *Psyche* 10 (1956) 837–855.

(14) Vgl. a. a. O., S. 59.

(15) Vgl. a. a. O., S. 62.

(16) A. a. O., S. 71.

Das „normale“ Verhalten grenzt sich vor allem durch folgende kulturelle und gesellschaftliche Leistungen gegen „abnormales“ Sexualverhalten ab:

1. Fortpflanzung der Art und damit Erhaltung der Gesellschaft.
2. Lustbedürfnisse biologisch-triebhafter Natur werden befriedigt.
3. Durch Institutionalisierung wird die Sexualität zu einem Fundament der Grundgebilde sozialer Sicherung (Familie, Ehe).
4. Normgerecht vergesellschaftete Sexualität wirkt auf das soziale und persönliche Selbstbewußtsein des Individuums, indem sie dessen Verhaltensformen und moralisches Selbstgefühl stabilisiert und bestätigt, soziale Achtung, Anerkennung und Zufriedenheit erzeugt und damit zur Erfüllung der Bedürfnisse gesellschaftlicher Zusammengehörigkeit, Einordnung und Verlässlichkeit beiträgt.
5. Auf der Grundlage der institutionell und habituell regulierten Sexualität ist der Mensch triebhaft entlastet und damit für eine Versachlichung seines Verhaltens zu kulturellen Zwecken frei.
6. Die so integrierte Sexualität bietet die größten Chancen zur Steigerung der Persönlichkeit in höhere Seinsformen der Liebe, Hingabe und Gläubigkeit (17).

Beim Abnormalen ist die Möglichkeit der biologischen Fortpflanzung nicht gegeben. Seine Sexualität ist eine autistische, nur lustsuchende, und ohne soziales Anliegen. Die Sexualität versachlicht sich auch nicht und bleibt rein triebhaft.

2.4. Prostitution

Es gibt kaum eine Gesellschaft, in der die Regulierung der Geschlechtsbeziehung nur innerhalb der Ehe erfolgte. Die Geschichte der Prostitution zu verfolgen, heißt der Geschichte des Sexualgehaltes der Ehe nachzugehen. Prostitution ist eine zwar sozial verachtete, aber in fast allen Gesellschaften „geduldete“ Geschlechtsbeziehung. Wo liegen ihre Ursachen?

In der absoluten Verpflichtung zur Monogamie, der dominanten Form der Ehe, steckt ein rigoroser Machtanspruch, der starke persönliche und soziale Spannungen aufwirft. Diese können nicht immer auf außersexuelle Objekte abgeleitet werden. Prostitution ist daher eine institutionelle „Ventilsitte“. Sie löst erregte Leidenschaften und neutralisiert Spannungen (18).

Es läßt sich feststellen, daß besonders dort, wo die gesellschaftliche Konvention im Bezug auf die Sexualmoral sehr streng war, der Bordellbesuch ebenfalls zur Konvention wurde (19). Jede sexual-moralische Strenge muß die dauerhafte Anerkennung ihrer Idealität durch sozial geregelte Kompromißkonventionen erkaufen. Insofern ist sie stets doppelbödig und „dialektisch“. So ist paradoxerweise die klar geregelte Prostitution ein Kennzeichen für die sexualmoralischen Ideale einer Gesellschaft (20).

(17) Vgl. a. a. O., S. 72f.

(18) Vgl. a. a. O., S. 42.

(19) Vgl. a. a. O., S. 42.

(20) Vgl. a. a. O., S. 43.

Die Prostituierten rekrutierten sich ursprünglich meist aus sozial niederen Schichten. In unserer Zeit wird es jedoch zunehmend schwerer, eine klare Trennungslinie zwischen sozialer Verwahrlosung, Prostitution und privatem Laster zu ziehen. Interessant ist in diesem Zusammenhang die These, die Prostitution sei nichts anderes als sozial geregeltes „Notzuchtverhalten“. Bei Einfall eines fremden Volkes in einen bestimmten Kulturbereich waren die Frauen zunächst „Freiwild“; später wurden sie dann bezahlt. Hiermit dokumentiert sich in der Prostitution ein Herrschaftsgefälle „Herr-Knecht“, aus dem sich die Verachtung der Prostituierten, der sie fast überall unterliegen, historisch ableiten läßt (21).

3. Institutionalisierung der Geschlechterrollen

3.1. Polarisierung der Rolle der Geschlechter

Die wirklich vorhandenen biologischen Unterschiede zwischen den Geschlechtern sind verhältnismäßig unbedeutend. Sie sind mehr äußerer Anlaß und Ansatz als innerlich bestimmende Ursache für die soziale Formung der Rolle von Mann und Frau in der Gesellschaft. Jede Kultur standardisiert die Rolle des Mannes (resp. die der Frau) wiederum verschieden. Viele, wenn nicht gar alle Wesenszüge, die wir als „männlich“ oder „weiblich“ bezeichnen, sind mit der eigenen Geschlechtlichkeit nur schwach verknüpft (22). Die durch Gesellschaft und Konvention je nach Kulturbereich verschieden erfolgende Festlegung der Rolle von Mann und Frau, die sich auf alle Lebensbereiche erstrecken kann, begründet jeweils verschiedene Verhaltensformen der Geschlechter (die jedoch stets zwiespältig sind, da die von Natur aus bestehenden Möglichkeiten in keine gesellschaftliche Festlegung ganz eingehen). Aber erst durch solche Festlegung werden unabdingbare sexuelle Reizvoraussetzungen und Befriedigungsmöglichkeiten geschaffen und das geschlechtliche Verhalten geformt und kontrolliert (23).

So gesehen, besteht die unmittelbarste Sexualerziehung und Prägung der Geschlechtsmoral in nichts anderem als in der Übernahme aller traditionellen Verhaltensformen des jeweiligen Kulturgefüges. Den Einwand, der oft vorgetragen wird und für einen klaren Wesensunterschied der Geschlechter sprechen soll, hat W. G. Summer folgendermaßen formuliert: „No amount of reasoning, complaining or protesting, can alter the fact, that woman bears children and man

(21) Vgl. a. a. O., S. 43f. – Analoges wird für den Zusammenhang einer gesellschaftlich repressiven Sexualmoral und der Pornographie behauptet. Vgl. z. B. *Anton-Andreas Gruha*, Sexualität und Pornographie. Die organisierte Entmündigung, Frankfurt 1971.

(22) Vgl. a. a. O., S. 16. Dazu auch: *John Money* u. *Anke A. Ehrhardt*, „Männlich – Weiblich“. Die Entstehung der Geschlechtsunterschiede, Reinbek 1975; *Elaine Morgan*, Der Mythos vom schwachen Geschlecht. Wie die Frauen wurden, was sie sind, Düsseldorf – Wien 1972; *Ernest Bornemann*, Das Patriarchat. Ursprung und Zukunft unseres Gesellschaftssystems, Frankfurt 1975.

(23) Vgl. *Schelsky*, a. a. O., 17.

does not!“ (24) Dies ist sicherlich eine biologische Tatsache, doch läßt sich daraus kein grundlegender sozial bedeutsamer Unterschied ableiten. Wenn wir z. B. die Verteilung der Arbeitsrollen in verschiedenen Kulturen betrachten, so scheint bei uns die Behinderung der Frau durch die Schwangerschaft weit überschätzt zu werden; das zeigt jeder Vergleich mit der Arbeitsleistung und -kontinuität der Frau in vielen rein bäuerlichen Kulturen. Dieselbe Rolle, die in einer Gesellschaft der Mann spielt, kann in einer anderen die Frau übernehmen (25).

Indem sich nun diese soziale Differenzierung bis in die sublimsten geistigen und seelischen Haltungen verzweigt und auswirkt, begründet sie den Gegensatz und den sogenannten psychologischen, geistigen oder gar metaphysischen „Wesensunterschied“ und Charakter der Geschlechter. Für viele durchwalten noch heute ein männliches und ein weibliches Prinzip das All. Es schimmert durch all solche Differenzierungen immer die Bedingtheit einer sozialen Rollenverteilung, einer bestimmten kulturellen Tradition. Definitionen, was primär und wesentlich typisch männlich oder weiblich ist, sind nur zusammenfassende Bezeichnungen für sekundär, d. h. gesellschaftsbedingt entstandene typische Eigenschaftskomplexe (26).

Die soziale Normierung der Geschlechter regelt die natürliche Variabilität und Plastizität angeborener Anlagen und Verhaltenstendenzen. Erst so werden die Geschlechter zu sozialen und aufeinander bezogenen Kräften und zu Begründern kultureller Spannung und Schöpfung (27). Die Regelung und Kontrolle des altersbedingten Geschlechtsverhaltens beim Jungen wie beim Mädchen vermischt sich fast unauflösbar mit der Verteilung sozialer und politischer Rechte und Pflichten, von Arbeits- und Berufschancen, von denen z. B. die Möglichkeit, eine Ehe und Familie zu gründen, abhängt. Es wird also nicht nur die Kultur zur Funktion der Sexualität, sondern auch die Sexualität zur Funktion und zum Ausdrucksfeld aller kulturellen und sozialen Bedürfnisse (28).

3.2. Ehe als soziale Regulierung; eheliche und außereheliche Geschlechtsbeziehung

Die Ehe als Regelung der Geschlechtsbeziehung zweier Menschen ist ein Mißverständnis der spätbürgerlichen europäischen Gesellschaft. Der Geschlechtstrieb kann das Phänomen der Dauerhaftigkeit der Ehe nicht erklären (29). Dieses scheint eher auf die Erfordernisse einer gesicherten Fürsorge für das Kind, also auf den „Brutpflege“- und Muttertrieb als auf den Ge-

(24) *The Science of Society*, Bd. 1, 1927, zit. in *Schelsky*, a. a. O., S. 19.

(25) Vgl. *Schelsky*, a. a. O., S. 19.

(26) Vgl. a. a. O., S. 20.

(27) Vgl. a. a. O., S. 22f.

(28) Vgl. a. a. O., S. 23f. Vgl. zum Zusammenhang auch: *M. Mead*, *Jugend und Sexualität in primitiven Gesellschaften*, 3 Bde., München 2. Aufl. 1971; *R. Benedict*, *Urformen der Kultur*, Hamburg 1955; *Bronislaw Malinowski*, *Geschlecht und Verdrängung in primitiven Gesellschaften*, Reinbek 2. Aufl. 1970; dazu die Diskussion der Ergebnisse in: *Dorothee Bierhoff-Alfermann*, *Psychologie der Geschlechtsunterschiede*, Köln 1977, S. 72–77.

(29) Vgl.: „Der sexuelle Trieb genügt sicher nicht, mehr als die gelegentliche Vereinigung der Geschlechter zu sichern; er kann daher nicht, wie es vielfach geschehen ist, als der familien- und ehebildende Faktor par excellence angesehen werden, vor allem, weil er das Moment der Dauerhaftigkeit der sozialen Bindung, die das Wesen der Ehe ausmacht, nicht erklärt.“ *Schelsky*, a. a. O., S. 27.

schlechtstriebe zurückzuführen sein. Aus Gründen der Lebenssicherheit und des Lebensunterhaltes wird der Vater in dieses Verhältnis mit einbezogen. Daraus folgen neue und tiefere Formen der Affektbindungen, Sympathieverhältnisse und der moralischen Verpflichtung. Der Familiengedanke bestimmt somit die Struktur der Ehe als Geschlechtspartnerschaft (30).

Die Ehe reguliert zunächst also nicht alle Geschlechtsbeziehungen, sondern nur diejenigen, die in der sozialen Anschauung und Sitte als auf Kindererzeugung abgestellt angesehen werden. Erst indem die Gesellschaft im Interesse ihrer Zukunftssicherung die Sexualität ausschließlich in den Dienst der Kindererzeugung gestellt sehen wollte, oder allgemein aus Gründen der größeren Sicherheit, Überschaubarkeit und sozialen und rechtlichen Ordnung und Kontrolle der Verhältnisse, entwickelte sich die Tendenz zur Monopolisierung der Ehe. So ist die Ehe entscheidend als eine ökonomische Einrichtung und Gemeinschaft anzusehen, die der Lebensfürsorge dient (31). Ehe und Familie sind zwar auf Geschlechtsbeziehungen aufbauende, primär jedoch in der biologisch erforderlichen langdauernden Fürsorge für die Nachkommenschaft und allgemeinen Ordnungs- und Sicherheitserwägungen begründete ökonomische Gemeinschaften, deren Dauer und Verpflichtung durch Religion, Sitte und Gesetz anerkannt und geregelt sind. Jegliche Stabilität der Geschlechtsbeziehung scheint also wesentlich aus nichtsexuellen Umständen zu stammen und abgeleitet zu sein (32).

Bei den meisten in sozialer Höherentwicklung begriffenen Gesellschaften zeigte sich die Tendenz zur Monopolisierung der ehelichen Form der Geschlechtsbeziehungen und zumindest der Kontrolle über die Beziehungen außerehelicher Art. Bei denjenigen Gesellschaften, die die sexuellen Beziehungen außerhalb der Ehe freistellten, war die Folge eine Gefährdung und Störung des ökonomischen, des sozialen und des erbbiologischen Status. Indem durch die gesetzliche Institution der Einehe die Sexualität auf gesellschaftlich notwendige und nützliche Zwecke hin fruchtbar gemacht, rational in Griff genommen und eingegrenzt wird, lassen sich andere Bereiche weitgehend „entsexualisieren“, so daß sich in ihnen höhere geistige und seelische Kräfte freier entfalten können. So führt Schelsky die kulturellen Leistungen der Sumerer, Babylonier, Griechen, Römer und Germanen entscheidend auf die dort herrschende Monogamie zurück (33).

Fast alle Eheformen, ob polygamer oder monogamer Art, gaben dem Mann mehr sexuelle Freiheit. Der Grund dafür bestand darin, daß nebeneheliche sexuelle Beziehungen des Mannes für den Bestand der Ehe und Familie und damit auch für die Grundordnung des gesamten gesellschaftlichen Gefüges folgenloser waren als die der Frau. Allerdings dürfte mit dem Aufkommen der „Anti-Babypille“ diese Situation heute in einem grundlegenden Wandel begriffen sein. Die durch die „Pille“ ermöglichte sexuelle Emanzipation der Frau wird zu einer Entsicherung und Erschütterung traditionell fest gefügter Formen führen, die die Ehe und die gesamte Gesellschaftsstruktur aufs tiefste betreffen. Herrschaftspolitische Strukturen und andere Funktionsteilungen zwischen den Geschlechtern hatten seit jeher auf die institutionelle und funktionelle Verfassung der Gesellschaft einen bestimmenden Einfluß (34).

(30) Vgl. *Schelsky*, a. a. O., S. 28. Zum Unterschied rein instinktbestimmter Gruppenbildung und der spezifisch menschlichen Gemeinschaftsbildung vgl. *Frederik J. J. Buytendijk*, *Mensch und Tier. Ein Beitrag zur vergleichenden Psychologie*, Reinbek ²1961, S. 76–96.

(31) Vgl. a. a. O., S. 28f.

(32) Vgl. a. a. O., S. 29. Vgl. dazu aus biologischer Sicht bes. *Adolf Portmann*, *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, Basel – Stuttgart ³1969, S. 87–105.

(33) Vgl. a. a. O., S. 30.

(34) Vgl. a. a. O., S. 31.

Wo eine Monopolisierung der Geschlechtsbeziehungen durch die Ehe gelingt, wird diese mit starken sexuellen Bedürfnissen aufgeladen. Dies zeigt sich besonders deutlich, wenn eine Gesellschaft zu Wohlstand oder Luxus gelangt und damit die Entlastung der Familie von wirtschaftlichen, sozialen und politischen Sorgen erreicht; dann steigt die Bedeutung der Frau als Sexual- oder Liebespartnerin. Zugleich aber werden mit der hohen geistigen und seelischen Sublimationsschance regelmäßig auch Kräfte und Bedürfnisse entwickelt, die den Bestand der Ehe gefährden oder untergraben (35). Aber auch wenn die Ehepartner mit wirtschaftlichen und sozialen Sorgen belastet sind und so viele Ansprüche an die Ehe unerfüllt bleiben müssen, kann es zu einem Abbau der gemeinsamen erotischen Erlebnisbasis und zu einem Bedürfnis nach erotischen Erlebnissen außerhalb der Ehe kommen. Es entsteht eine Kluft zwischen dem Anspruch von Liebe, Recht, Moral und Wirklichkeit (36).

4. Soziale Neutralisationen der Sexualität

Mit der Institutionalisierung der Rolle der Geschlechter im Sinne der Ehe muß die Gesellschaft bestimmte Neutralisationen der Sexualität verbinden; sie dienen ihr gewissermaßen als negative oder indirekte Schutzmaßnahmen der mit der „offiziellen“ Begrenzung der Sexualität auf die Ehe erstrebten positiven gesellschaftlichen Ziele.

4.1. Inzestverbote

Es gibt gewisse Lebensbereiche, an deren sexueller Neutralisierung oder „Entsexualisierung“ die Gesellschaft Interesse hat (37). Ein solcher Bereich ist die Blutsverwandtschaft. Seiner erotischen Neutralisierung dient das Verbot des Inzests oder der „Blutschande“, d. h. der Geschlechtsbeziehungen unter nahen Verwandten. Denn aus der sexuellen Verbindung von Blutsverwandten könnte eine Schädigung oder Verschlechterung des Erbgutes erwachsen. Das Inzestverbot ist daher im wesentlichen nur als die negative Seite eines Sozialgebotes zu verstehen, das zur Erhaltung und Hebung der biologischen und kulturellen Möglichkeiten der Gesellschaft verpflichtet (38). Das Inzestverbot ist an und für sich beliebig ausdehnbar, ganz wie es dem In-

(35) Vgl. a. a. O., S. 34.

(36) Vgl. a. a. O., S. 35f.

(37) Vgl. a. a. O., S. 88.

(38) Vgl.: „Das Inzestverbot ist nur die negative Seite eines Sozialgebotes der Exogamie, das in allen Gesellschaften erforderlich wurde, um die über die familiäre Einheit hinausreichende soziale Struktur und kooperative Verbindung zu erreichen und zu sichern.“ *Schelsky*, a. a. O., S. 89, (im Original kursiv, A. Rieber).

teresse einer Gesellschaft entspricht. Soziale und kulturelle Interessen haben es in der Geschichte erzwungen und stabilisiert. Allerdings konnten auch Ausnahmen im Interesse einer Gesellschaft oder einer Gruppe liegen, z. B. „nicht unter dem Stand“ zu heiraten oder die soziale Herrscherstellung und Einzigartigkeit der betreffenden Personen zu dokumentieren – was erneut die soziale und geschichtliche Bedingtheit der moralischen Normierung des Geschlechtlichen zeigt. In unserer Zeit verliert das Inzestverbot an Bedeutung und unterliegt geringeren Sanktionen. Da es sich aber auf eine Jahrtausende alte Tradition stützt, ist die „Inzestscheu“ immer noch sehr wirksam (39).

4.2. Geschlechtliche Askese

Die Geschlechtlichkeit hat den Charakter des Aufsprenge- und Bedrohlichen für alles Gesetzte und Geschaffene. Darin gleicht sie dem Religiösen (40). Dieses wird jedoch – jedenfalls in den „höheren“ Kulturen – als das höchst Geistige und Sinnstiftende, jene als das Niedrigere und oft Sinnzerstörerische erlebt. Deshalb legt es sich hier nahe, jenes durch dieses zu bändigen bzw. dieses durch das Opfer von jenem wieder zu „versöhnen“ und so die „Sinn-Ordnung“ wiederherzustellen. Die Geisteshaltung des Versöhnungsstrebens mit außeralltäglichen Mächten führt zum kultischen Opfer, d. h. ganz allgemein zu Verzichtleistungen auf Werte des Alltagslebens, vor allem aber auf den Sinnengenuß, zur geschlechtlichen Askese (41). „In der Askese, besonders der geschlechtlichen, schafft sich der Mensch eine der Trieberfüllung entgegengerichtete Antriebsstruktur, deren Bestand wir als Grundlage aller höheren sozialen und kulturellen Organisation ansehen müssen.“ (42) Die asketische Stauung der Triebenergie hat sich zu allen Zeiten als hervorragendes soziales Führungsmittel erwiesen, vor allem dann, wenn diese Energie sozial kanalisiert wurde. Den Trägern einer solchen radikalen Askese haftet eine hohe soziale Autorität an (43).

Diese Askese bedeutet jedoch weder eine einfache Verzichtleistung noch eine bloße geistige „Ersatzbefriedigung“. Wir haben es vielmehr mit einem sehr komplexen Vorgang zu tun. Auch soziale und kulturelle Nützlichkeit und Zweckmäßigkeit sind keinesfalls als die tragende persönliche Absicht bei der Inversion der Antriebe anzusehen. Es wird ein Zustand hervorgerufen, der dem rauschhaften Triebleben invers ist, doch bietet dieser Zustand der Person eine außeralltägliche Bewußtseinskraft und Erlebensqualität. Die Askese mündet so ähnlich der Trieberfüllung letztlich in die Ekstase (44). Der Mensch geht hier höheren Begierden nach, die ebenso Selbstzweck sind wie die Trieblust. Religiöse, künstlerische und geistige Betätigungen sind primär jeder sozialen und kulturellen Funktions- und Zweckverhaftung entzogen. Erst in sekundärer Zwecksetzung werden sie mit gesellschaftlichen Funktionen und Nützlichkeiten erfüllt. (Man vgl. etwa die Mönche im frühen Mittelalter.) Die Komplexität einer Kultur und der in ihr

(39) Vgl. *Schelsky*, a. a. O., S. 92f.

(40) Vgl. a. a. O., S. 94.

(41) Vgl. a. a. O., S. 95.

(42) A. a. O., S. 95 (im Original kursiv, A. Rieber).

(43) Vgl. a. a. O., S. 96.

(44) Vgl. a. a. O., S. 99.

bereits vorhandenen Erlebens- und Verhaltensmöglichkeiten entspricht der Komplexität und Hierarchie ihrer Konventionen, Hemmungen und emotionalen Verzichtleistungen. Möglichkeit und Wirklichkeit der Liebe unserer Zeit beruhen so auf Jahrtausenden der Askese (45).

5. Gegenwärtiger Charakter der Sexualität

5.1. Psychologisierung der Sexualität

Unsere Zeit räumt dem Liebesleben größere Freiheiten ein (46). Man beobachtet einen Verfall bindender Sitten der Liebes- und Geschlechtsbeziehung und einen stärkeren Individualismus. Bewußtheit, Raffinesse und Selbstbespiegelung beim Liebeserlebnis wachsen in dem Maße, wie Heirat und Familie ihre gesamtgesellschaftliche Funktion und Bedeutung verlieren. Man drängt sie ins „rein Private“ ab (47). Liebe und Sexualität werden in aller Öffentlichkeit analysiert (popularisierte Libido-Theorien, Kinsey-Report); Liebes- und Geschlechtsbeziehungen verflachen zu reinen Zufallsprodukten. Eine komplizierte Apparatur tritt an die Stelle der schwindenden Institutions- und Konventionsleistung (so z. B. Geburtenkontrolle, Eheberatung, Sexualerziehung, Psychotherapie). Es zeigt sich eine allgemeine Konventionalisierung der Seele, mitbedingt durch die Popularisierung der Psychologie (48). Folgende Aspekte treten dabei besonders hervor:

1. Die Selbstverständlichkeit, mit der sich der Mensch als lustsuchendes und lustberechtigtes Wesen erlebt. Die „vollkommene Liebe“ wird zur Normalforderung. In einer Zeit, für die orgasmische Potenz der Hauptgesichtspunkt beim Streben nach Glück ist, hat man ihre Bedeutung für die Gesellschaft als Ganzes vergessen. Der Orgasmus-Zwang ist zur sozialen Konvention geworden und bewirkt viele Belastungen und Störungen (49).
2. Die psychologische Fremddeutung wird zur konventionellen Form der Distanzierung des anderen Menschen, die mit dem Verfall der Institutionen und Zeremonielle alter Art ver-

(45) Vgl. a. a. O., S. 101. Vgl. z. B. *Bernhard Lohse*, Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche, München – Wien 1969.

(46) Vgl. *Schelsky*, a. a. O., S. 107.

(47) Vgl. a. a. O., S. 109. *Schelsky* lehnt sich dabei eng an *A. Gehlens* Buch: Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft, Tübingen 1949 (als Neubearbeitung erschienen unter dem Titel: Die Seele im technischen Zeitalter, rde 53, Hamburg 1957), an. Zu *A. Gehlen* vgl. auch die Kritik bei *Jürgen Habermas*, Anthropologie, in: Fischer-Lexikon Philosophie, hrsg. von *Alvin Diemer* und *Ivo Frenzel*, Frankfurt 1958, S. 18–35; *Wolf Lepenies*, Anthropologie und Gesellschaftskritik. Zur Kontroverse Gehlen–Habermas, in: *W. Lepenies* u. *Helmut Nolte*, Kritik der Anthropologie, München 1971, S. 77–102; weitergeführt von: *Dietrich Böhler*, Arnold Gehlen: Die Handlung, in: *Josef Speck* (Hrsg.), Grundprobleme der großen Philosophen, Philosophie der Gegenwart II, Göttingen 1973, S. 230–280.

(48) Vgl. *Schelsky*, a. a. O., S. 110.

(49) Vgl. a. a. O., S. 111–113.

- renge. Vor zu enger Kommunikation schützt man sich durch Psychologisieren des anderen und der Situation und verdeckt sich so den personalen Anspruch des Verhältnisses (50).
3. Nur noch in der psychologischen Reflexion findet man zu sich Distanz, da das direkte Motivverständnis aus sozialen, religiösen oder moralischen Wertmaßstäben immer mehr zurücktritt. Doch können psychologische Erkenntnisse nie das Motiv des Handelns abgeben, da ihnen der Normgehalt fehlt. Der Mensch handelt daher heute völlig triebbestimmt mit lediglich sekundärer Rationalisation (51).
 4. Die Konvention bemißt die Individualität. „Es gibt heute so etwas wie die Originalität von der Stange, wofür der Existenzialismus als Mode das beste Beispiel ist. In ähnlicher Weise wird auch der Individualitätsanspruch der Liebe konventionell in Scheinoriginalitäten umgesetzt.“ (52) Ihr Gebrauch ist für den einzelnen nicht nur Entlastung von der Leistung der Selbstgestaltung zwischenmenschlicher Beziehungen, sondern kann, „von den verschiedensten Organisationen der Gesellschaft freigebigst angeboten, ja aufgedrungen (53)“, kaum noch vermieden werden.
 5. Die Konvention normiert auch den Freiheitsbegriff, der z. B. jetzt „Zwang zur sexuellen Freizügigkeit“ beinhaltet und sogar eine teilweise Übernahme abnormen Verhaltens verlangt. Die Konvention schreibt den Non-Konformismus als allgemeine Verhaltensform vor (54).

5.2. Sexualität als Konsumware

Klassenspannung und Klassenschichtung sind nicht mehr die tragenden Strukturgesetzmäßigkeiten der westlichen Gesellschaft; es läßt sich ein Trend zur Vermischung der Klassen und Nivellierung der Gegensätze feststellen (55). Das Gesamtgefüge der Gesellschaft diktiert immer ausschließlicher und radikaler Rolle und Bedeutung der Sexualität. Die modernen Arbeitsformen und die Organisationen der öffentlichen Ordnung werden immer mehr versachlicht und dem Menschen entfremdet, so daß der Mensch sein Menschsein in die Freizeit verlegen muß. Hier möchte er dann sein soziales Rang- und Geltungsstreben und seine Sinn- und Sinnenanprüche erfüllen. Dabei gerät er jedoch unter die Herrschaft der Konsumbedürfnisse, die systematisch und künstlich stimuliert sind und dauernd verändert und manipuliert werden. Diese Einflußsphäre erfaßt auch sein sexuelles Verhalten (56).

Die empfängnisverhütenden Mittel verändern dabei den sozialen Verantwortungsbezug. Denn wenn sich die Zeugungsfunktion ausschalten läßt, hört der Geschlechtsakt auf, ein primär soziales und kollektives Anliegen zu sein. Ebenso verändert die Verringerung der Gefahr des Leidens (Geburt, Geschlechtskrankheit) die soziale Struktur der Sexualität. Sexualität bietet nur

(50) Vgl. a. a. O., S. 113f.

(51) Vgl. a. a. O., S. 114f.

(52) A. a. O., S. 116.

(53) A. a. O., S. 116.

(54) Vgl. a. a. O., S. 116f.

(55) Vgl. a. a. O., S. 119.

(56) Vgl. a. a. O., S. 120.

mehr Daseinserhöhung ohne Daseinsbedrohung. Wir erfahren ihre Bändigung und Verharmlosung zum bloßen Genuß (Genuß ohne Reue!) (57).

Sex ist heute zu einer persönlichen und sozialen Daseins- und Selbstbestätigung geworden. „Sex today carries too much psychic freight to be really funny“ (Riesman) (58). Die noch so verflachte sexuelle Beziehung und Sensation bietet heute so etwas wie ein letztes persönliches Abenteuer, einen Ausweg gegenüber der Apathie der Rationalität.

„Die westliche technisierte Gesellschaft hat zur Anpassung der Personen an ihre Forderungen in Produktion und Konsumtion Methoden hervorgebracht, die weniger brutal, aber auf die Dauer wirksamer sind als die totalitäre Unterdrückung. Sie entpersönlichen nicht durch Befehl, sondern durch Bereitstellen – Bereitstellen dessen, was individuelle Kreativität überflüssig macht.“ (59)

6. Diskussion

Schelsky analysiert das Verhältnis zwischen Geschlechtstrieb, Gesellschaftsstruktur und Moral. Obwohl die Soziologie als reine Erfahrungswissenschaft ausdrücklich nichts anderes intendiert als eine Beschreibung der faktischen Verhältnisse der Gesellschaft in Geschichte und Gegenwart, so gelangt sie doch indirekt und unausdrücklich zu Wertungen und zur Kritik dieser Verhältnisse, und es ist zu fragen, von welchen methodischen Voraussetzungen her dies möglich bzw. ob es in der gegebenen Form überhaupt legitim ist.

So wird z. B. davon ausgegangen, daß die menschliche Sexualität von Natur aus unbestimmt sei und keinen tieferen „wesens-typischen“ Unterschied von Mann und Frau begründe, der über die rein äußere biologische Differenzierung hinausgehen würde. Deshalb könne Funktion und Aufgabe der Geschlechter durch die Gesellschaft beliebig festgelegt und geformt werden; die Rolle, die in der einen Gesellschaft der Mann spiele, erhalte in einer andern die Frau. Das Rollendiktat geschehe durch moralische Normen, für die die Gesellschaft absolute Autorität beanspruche und beanspruchen müsse. Höchstes Ziel sei dabei die Selbsterhaltung der Gesellschaft, weshalb die Ehe, die nicht aus dem von Natur aus pluriformen Geschlechtstrieb zu begründen sei, aus reinen Motiven der Sicherung des Nachwuchses und der wirtschaftlichen, sozialen und rechtlichen Ordnung vorgeschrieben werden müsse. Ebenso schaffe sich die Gesellschaft durch Festsetzung solcher Normen ihre „Ab-normen“ und „Perversen“ selbst. Wie veränderlich jedoch die gesellschaftsbedingte moralische Normierung ist, zeigen nicht zuletzt die unterschiedliche Handhabung der Inzestverbote und die Wertung der Askese, vor allem aber die in den modernen Konventionen geschehende Neuorientierung.

Demgegenüber ist grundsätzlich zu fragen, woher die Gesellschaft überhaupt das Recht nimmt, derart und mit absolutem Anspruch das sexuelle Verhalten zu normieren, bzw. ob die

(57) Vgl. a. a. O., S. 121.

(58) A. a. O., S. 124.

(59) Paul Tillich zit. in Schelsky a. a. O., S. 125.

Erhaltung und Sicherung der Gesellschaft tatsächlich ein absoluter Wert ist. Bedeutet das nicht, das Individuum zu einer bloßen „Funktion der Gesellschaft“ zu relativieren? Hat Sexualität nicht auch einen über ihren Nutzwert für die Gesellschaft hinausgehenden individuellen Ausdrucks- und Entfaltungssinn (so daß das individuelle Subjekt durchaus mit Recht gegen solche Reglementierung und „Objektivierung“ durch die Gesellschaft rebellierte) (60)? Aus dem bloßen Faktum einer naturhaften Unbestimmtheit und Pluriformität der Sexualität darf daher keineswegs der Schluß gezogen werden, wie es bei Schelsky geschieht, daß die Gesellschaft absolutes Normierungs- und Verfügungsrecht hätte. Vielmehr sind etwaige Normdikate der Gesellschaft kritisch am gesamt menschlichen Sinn der Sexualität zu messen (61).

Als unzulänglich muß daher auch die rein soziologische Definition des Abnormen und Perversen erscheinen. Nicht schon wenn ein Verhalten von irgendwelchen willkürlichen oder zufälligen soziologischen Verhaltensnormen abweicht, ist es als abnorm zu bezeichnen, sondern nur, insoweit diese Normen am gesamt menschlichen Sinn der Sexualität orientiert und von ihm her als sinnvoll und berechtigt ausgewiesen sind. So würde es nicht genügen, Homosexualität deshalb schon als „abnorm“ zu deklarieren, weil sie den soziologischen Nützlichkeitszwecken (z. B. Nachwuchserzeugung) entgegensteht, sondern insofern, als die Einheit des Körperlichen und des Seelisch-Geistigen dabei verdreht („per-vertiert“) und eine der menschlichen *Gesamtnatur* entsprechende individuelle Persönlichkeitsentfaltung verunmöglicht wird. (Ein biologischer Mann, der seelisch als Frau empfindet, kann sich weder als Mann noch als Frau adäquat verwirklichen; empfindet er sich nur anders „biologischen Männern“ gegenüber als Mann, so deswegen, weil er hier nicht von einem vollen Frausein, also nicht mit seinem ganzen Mannsein, gefordert wird.) Also nicht aufgrund der Abweichung von den Normen der Gesellschaft, sondern von den Normen der Wirklichkeit selbst ist jemand legitim als „abnorm“ (bzw. „krank“) zu bezeichnen, d. h. von Normen, die sich aus der Total-Wirklichkeit des Menschseins her ergeben. Es ist eine andere Frage, inwieweit und in welcher Form die Gesellschaft im Hinblick auf das „Gemeinwohl“ genötigt ist, solche Normen auch juristisch zu „sanktionieren“; als in sich sinnvoll begründet oder einsichtig werden sie jedenfalls nicht durch einen juristischen bzw. gesellschaftlichen Akt.

Deshalb kann auch eine Begründung der Moralität der Ehe aus lediglich soziologischen Gesichtspunkten heraus nicht überzeugen. Es wäre vielmehr zu fragen, wie die Ehe zum gesamt menschlichen Sinn der Sexualität steht. Wenn der Mensch eine wesenhafte dialogische Existenz ist, so sind die gültige und verlässliche Entscheidung für einen Partner und die ehrliche Treue nicht als äußere Konventions- oder gar Angstprodukte sittlich wertvoll, sondern als die allein angemessene Antwort auf den erfahrenen Wert der anderen Person; Wahrhaftigkeit der persönlichen Beziehung, volle Anerkennung und Bejahung des Du, die Bereitschaft, mit ihm gemeinsam das Leben zu wagen und sich gegenseitig in die Sorge und Verantwortung zu übernehmen, sind dabei individuelle Grundwerte, die ganz anders als soziologische Zweckmäßigkeits- und Nützlichkeitsaspekte bei der Frage einer moralischen Begründung der Ehe ins Gewicht fallen. Glaubt Schelsky wirklich, daß rein soziologische Erwägungen in einem konkreten Konfliktfall hinreichende Motivationskraft haben könnten? Muß daher der rein soziologistische Standpunkt

(60) Vgl. hierzu oben Kapitel 2: Sexualität als biologisch-individuelles Ausdrucksgeschehen.

(61) Vgl. H. Beck, *Machtkampf der Generationen? Zum Aufstand der Jugend gegen den Autoritätsanspruch der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1973.

nicht notwendig zur Verfälschung der individuellen Beziehungen, zu konventioneller Verlogenheit und Veräußerlichung führen – womit letztlich ja gerade der „Gesellschaft“ selbst, d. h. ihrer geistigen, kulturellen und moralischen Substanz, nicht gedient wäre. Wohl eignet moralischen Forderungen, sofern sie legitim sind, ein absoluter Anspruch; von der Forderung etwa, gerecht und ehrlich zu sein, gibt es keine Ausnahme. Doch kommt die Gesellschaft als Begründung absoluter moralischer Forderungen, die die individuellen Beziehungen sittlich normieren könnten, nicht in Betracht. Sind ihre faktischen Normen, die sie durch Gesetze und Konventionen aufoktroyiert, doch weitgehend selbst der Kritik bedürftig – was freilich auch für manche der individuell-subjektiven Anschauungen gilt. Ohne absolut gefordert zu sein, bliebe der Mensch an sein Ich verhaftet und gelangte zu keiner Selbstverwirklichung. Es erhebt sich daher die Frage nach einem die Gesellschaft und den Einzelnen in gleicher Weise fordernden und messenden, transzendenten absoluten Sinngrund – eine Frage, die durch einen soziologischen Hinweis, Metaphysik und Religion gehörten der Vergangenheit an, kaum abgetan sein dürfte (62).

Aus der kollektiven oder individuellen Faktizität von Vorstellungen und Praktiken folgt nicht schon deren sinnvolle Berechtigung (und umgekehrt). Es ist daher auch nicht auszuschließen, daß die soziale und sexuelle Rolle von Mann und Frau durch die Gesetze und Konventionen der Gesellschaft in Geschichte und Gegenwart oft in einer Weise festgelegt wird, die die Einheit des Körperlichen und des Seelisch-Geistigen nicht oder nicht hinreichend berücksichtigt und beide Bereiche voneinander absplattet, so daß die voll-menschliche Persönlichkeitsentfaltung beeinträchtigt wird. Die Formung der „Rollen“ durch die Gesellschaft ist nicht nur ein soziologisches Faktum, sondern eine höchst verantwortungsreiche Aufgabe, die eine permanente mutige Stellungnahme und kritische Auseinandersetzung verlangt – und zwar sowohl mit den bestehenden Gesetzen und Konventionen als auch mit den jeweils eigenen Vorstellungen und Ansprüchen. Eine adäquate Bewußtseinsbildung hat deutlich zu machen, daß es letztlich nicht darauf ankommt, eine bestimmte „Rolle“ zu spielen, sondern unter dem Richtmaß absoluter Sinnforderungen – wie Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit – legitime Aufgaben zu erfüllen, woraus allein Selbstwertbestätigung und innere Freiheit erwachsen können. Die gesellschaftlichen Fakten als absolute Maßstäbe betrachten hieße nicht nur die Gesellschaft vergötzen und das Individuum versklaven, sondern auch die Gesellschaft selbst schädigen. Eine sich so verstehende Soziologie bedeutete eine gefährliche Ideologie, zu der die empirischen Methoden nicht berechneten (63).

(62) Vgl. z. B. *H. Beck*, *Der Gott der Weisen und Denker. Die philosophische Gottesfrage*, Aschaffenburg, 4. Aufl. 1970. Vgl. dazu auch: *A. Rieber*, *Individuación y autorrealización, ¿Dentro o fuera del matrimonio y la familia?* In: *Cuestiones Fundamentales sobre Matrimonio y Familia. II. Simposio Internacional de Teología*, Pamplona 1980, S. 273–286.

(63) Nach der Darstellung von *C. S. Ford* und *F. A. Beach*, *Formen der Sexualität. Das Sexualverhalten bei Tier und Mensch* (dt. Berlin 1968) sind manche sexuellen Verhaltensweisen, die in unserer Gesellschaft als „pervers“ oder „amoralisch“ bezeichnet werden, bei Tieren und in verschiedenen menschlichen Gesellschaftsformen verbreitet. Dies könnte suggerieren, daß diese Verhaltensweisen auch für den Menschen „natürlich“ sind. Doch basiert eine solche Schlußfolgerung zunächst auf einem undifferenzierten (rein empiristisch-positivistischen) Naturbegriff: Nicht alles, was in der außer-(und unter-)menschlichen Natur faktisch vorkommt, ist deshalb dort auch schon „natürlich“, d. h. der Natur und ihrer Sinn Ganzheit voll entsprechend; Disproportionen, Fehlentwicklungen und Verkümmierungen sind dort keineswegs unmöglich. Außerdem schließt die „Natur“ des Menschen auch das Seelisch-Geistig-Persönliche ein, so daß für den Menschen ein Verhalten nur insoweit natürlich ist, als es die ganze Person ausdrückt und respektiert. Das dürfte bei verantwortungslosen Verhaltensweisen, die den Partner als bloßes Objekt oder Mittel egoistischer Zwecke gebrauchen oder die mit dem Geschlechtsunterschied gegebene Aufforderung zu gegenseitiger menschlicher Ergänzung völlig ignorieren, kaum der Fall sein. – Vgl. zur weiteren konstruktiven Kritik an *Schelsky* (und *Gehlen*) auch Kap. 13, dort bes. 1.3 Anm. 5.

10. Kapitel

Sexualität und Klassenkampf (Wilhelm Reich und Herbert Marcuse)

1. Die direkte Synthese von Marxismus und Psychoanalyse (Wilhelm Reich)
 - 1.1. Das Leben Wilhelm Reichs
 - 1.2. Reichs Suche nach der seelischen Energie
 - 1.2.1. Libido und Angst
 - 1.2.2. Das Widerstandsphänomen als Weg zur Charakteranalyse
 - 1.2.3. Die Selbstregulation des genitalen Charakters
 - 1.3. Sexualunterdrückung und Gesellschaftsstruktur
 - 1.3.1. Die Unterdrückung kindlicher Sexualität in der autoritären Familie
 - 1.3.2. Matriarchalische und patriarchalische Gesellschaftsstruktur und Moral
2. Die dialektisch vermittelte Synthese von Marx und Freud (Herbert Marcuse)
 - 2.1. Die Klassenstruktur der Gesellschaft und die Rolle der Triebstruktur
 - 2.1.1. Ontogenese
 - 2.1.1.1. „Lebenstrieb“ und „Todestrieb“
 - 2.1.1.2. Hauptschichten der seelischen Struktur: Es – Ich – Über-Ich
 - 2.1.1.3. „Grund-Unterdrückung“ und „zusätzliche Unterdrückung“
 - 2.1.1.4. Leistungsprinzip und Entfremdung
 - 2.1.2. Archaisches Erbe (Phylogenese)
 - 2.1.3. Ideologie
 - 2.1.4. Der Wandel der Industriegesellschaften zur eindimensionalen Gesellschaft
 - 2.1.5. Repressive Entsublimierung
 - 2.2. Vision einer Kultur ohne Unterdrückung
 - 2.2.1. Grenzen des geltenden Realitätsprinzips
 - 2.2.2. Weg zu einem neuen Realitätsprinzip
 - 2.2.2.1. Phantasie und Utopie
 - 2.2.2.2. Die ästhetische Dimension
 - 2.2.3. Entwurf eines neuen Realitätsprinzips
3. Diskussion
 - 3.1. Die Forderung nach revolutionärer Befreiung
 - 3.2. Die Forderung nach repressionsfreier Sexualbefriedigung
 - 3.3. Die Rangstellung der Sexualbefriedigung bei der Verwirklichung der menschlichen Natur
 - 3.3.1. Triebbefriedigung unter allen Umständen?
 - 3.3.2. Verdinglichung der Sexualpartner
 - 3.3.3. Die Unlösbarkeit des Normenproblems bei Wilhelm Reich
 - 3.4. Die Antinomie von Freiheitsstreben und Genußstreben
 - 3.4.1. Unzulänglichkeit des Freiheitsverständnisses bei Marcuse
 - 3.4.2. Die unbezogene Lust, ihr Erblinden und ihr Versinken in Isolation

1. Die direkte Synthese von Marxismus und Psychoanalyse (Wilhelm Reich)

Der Erste Weltkrieg war ein bedeutsamer geschichtlicher und vor allem gesellschaftlicher Einschnitt. Die noch auf die feudalen Ursprünge zurückreichenden Gesellschaftsstrukturen in fast allen Ländern Europas haben die mit seinem Ausgang verbundene Katastrophe nicht überstanden. Zusammen mit den alten Ordnungen des äußeren Zusammenlebens veränderten sich in jenen Jahrzehnten auch in revolutionärem Tempo die Anschauungen vom Wesen des Menschen und der Gesellschaft (1).

Zu den Autoren mit dem größten Einfluß auf diesen Umbruch des europäischen Selbstverständnisses zählen ohne Frage Karl Marx und Sigmund Freud. Marx richtete seine Analyse auf die bestimmenden Kräfte und Strukturen insbesondere der kapitalistischen Gesellschaft, Freud untersuchte die Triebkräfte des Psychischen und ihren Einfluß auf Bewußtsein und Verhalten des Individuums. Es scheint, daß es zwei verschiedene Blickrichtungen waren, denen beide Forscher nachgingen. Dennoch war es in gewisser Weise unvermeidlich, den Versuch zu unternehmen, einen möglichen Zusammenhang beider Theorien aufzuzeigen.

Einer der ersten, die diesen Versuch anstellten, war Wilhelm Reich (2). Als nach dem Zweiten Weltkrieg in den sechziger Jahren die Studentische Linke (3) die aus der ehemaligen Frankfurter Schule entwickelten neomarxistischen Theorien propagierten, wurden von ihnen die Schriften Reichs von neuem gelesen und gedruckt.

Reich war zuerst und zutiefst Schüler von Freud. Diese Verbindung sollte seine eigene Lehre bleibend beeinflussen. Daher soll zuerst sein Leben skizziert (1.), danach der Ausgangspunkt seines Synthese-Versuchs dargestellt (2.) und schließlich die gesellschaftlichen Ursachen der Neurosen in Sicht Reichs und seine gesellschaftlichen Folgerungen besprochen werden (3.).

(1) Vgl. *Romano Guardini*, Das Ende der Neuzeit, Würzburg 1950, S. 60–79; *Theodor Hanf* u. a. (Hrsg.), Sozialer Wandel, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1975; *Günter Wiswede* und *Thomas Kutsch*, Sozialer Wandel. Zur Erklärungskraft neuerer Entwicklungs- und Modernisierungstheorien (EdF, Bd. 86), Darmstadt 1978.

(2) Die wichtigsten Werke Reichs für unseren Zusammenhang: „Die Funktion des Orgasmus“, Wien 1927, veränderte Neuaufl. (5. Aufl.), Köln 1971, auch (als Fischer TB 6140) 1. u. 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1972, u. d. T. „Die Entdeckung des Orgons. Die Funktion des Orgasmus“; „Der triebhafte Charakter“, Wien 1925; „Charakteranalyse“, Kopenhagen 1933, 2. Aufl. 1934, 3. Aufl., Köln 1970; auch (als Fischer TB 6191) Frankfurt a. M. 1973, 3. Aufl. 1975; „Die Massenpsychologie des Faschismus“, Kopenhagen 1933, 2. geänd. u. erw. Aufl., Köln 1971, auch (als Fischer TB 6250) Frankfurt a. M. 1974; „Dialektischer Materialismus und Psychoanalyse“, Wien 1929; „Der Einbruch der Sexualmoral“, Berlin 1932, 3. geänd. Aufl., Köln 1972, auch (als Fischer TB 6268) Frankfurt a. M. 1975; „Die Sexualität im Kulturkampf“, Oslo 1936, auch (als Fischer TB 6093) Frankfurt a. M. 1971, u. d. T. „Die sexuelle Revolution“, 5. Aufl. 1975; zugleich 7. Aufl., Frankfurt a. M. 1971.

(3) Vgl. dazu *Heide Berndt* und *Reimut Reiche*, Die geschichtliche Dimension des Realitätsprinzips, in: *Jürgen Habermas* (Hrsg.), Antworten auf Herbert Marcuse, 3. Aufl., Frankfurt a. M. 1968, S. 104–132, bes. S. 117–122; *Reimut Reiche*, Sexualität und Klassenkampf, Frankfurt a. M. 1971, S. 12–24; *Wolf E. Buntig*, Das Werk von Wilhelm Reich und seinen Nachfolgern, in: *Dieter Eicke* (Hrsg.), Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. 3: Freud und die Folgen (II), Zürich 1977, S. 383–425, hier: S. 404.

1.1. Das Leben Wilhelm Reichs

Wilhelm Reich wurde am 24. 3. 1897 in Dobrzycynia, einem Kleinstädtchen des ehemals österreichischen Galizien, geboren. Bis zu seinem 19. Lebensjahr wohnte er jedoch auf dem Bauerngut seiner Eltern, deutsch-denkender und -sprechender Juden, in Jurinez in der Bukowina. Die Ehe seiner Eltern scheint nicht allzu glücklich gewesen zu sein. Wie seine dritte Frau, Ilse Ollendorff-Reich, berichtete (4), beging Reichs Mutter Selbstmord, als Wilhelm ihr Verhältnis mit einem Hauslehrer dem Vater verriet (1911). Wilhelms Vater erkrankte an Tuberkulose und starb 1914. Der nun alleinstehende Siebzehnjährige versuchte zwei Jahre, den Hof seiner Eltern zu bewirtschaften. Diesen Versuch gab er 1916 auf und trat als Freiwilliger in die österreichische Armee ein. Er diente in Italien. Im Jahre 1918 wurde er als Offizier entlassen.

In Wien begann er Jurisprudenz zu studieren, wechselte jedoch bald (1919) zu Medizin und Psychiatrie über. Er wurde Schüler von Freud, der ihn zeitlebens faszinierte. Noch 1920 trat er der Wiener Psychoanalytischen Gesellschaft bei und durfte bald selbst eine psychoanalytische Praxis eröffnen (5). Von 1922 bis 1930 war er Mitglied der von Freud gegründeten Psychoanalytischen Poliklinik in Wien, seit 1928 als Vizedirektor. Gleichzeitig leitete er von 1924 bis 1930 als Direktor das Seminar für Psychoanalytische Therapie. Seit 1927 entfremdeten sich Reich und Freud. (Freud weigerte sich, seinen Mitarbeiter selbst zu analysieren).

Reich trat 1928 der Kommunistischen Partei Österreichs bei und gründete 1929 die Sozialistische Gesellschaft für Sexualberatung und Sexualforschung. Er zog 1930 nach Berlin und initiierte dort im gleichen Jahr die „Sexpol“, die Sexual-Politik-Bewegung.

Nach der Machtergreifung durch die Nationalsozialisten emigrierte Reich nach Dänemark. Dort trennte er sich von seiner ersten Frau, Annie Pink. Als seine Aufenthaltserlaubnis auslief, übersiedelte er nach Schweden, später nach Norwegen (Oslo). Der Ausschuß Reichs sowohl aus der Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung als auch aus der Kommunistischen Partei Österreichs (1934) hat ihn sehr getroffen. Er emigrierte schließlich 1939 nach den USA. Da die von ihm an verschiedenen Orten eröffneten psychoanalytischen Praxen bald florierten, konnte er Zeitschriften herausgeben und ein eigenes Forschungsinstitut eröffnen. Der „Wilhelm Reich Infant Trust Fond“ bildete die materielle Grundlage für seine späteren Forschungen über die Orgon-Theorie und -Therapie. Als er versuchte, Krebs zu therapieren, wurde er wegen Betrugs angeklagt. Er wurde zunächst freigesprochen, weigerte sich jedoch, die Auflagen nach Einstellung seiner Experimente und Vernichtung seiner Behandlungsgeräte zu erfüllen. Deswegen (genauer: wegen Mißachtung des Gerichtes) wurde er zu 2 Jahren Gefängnis verurteilt. Bei einer gerichtspsychiatrischen Untersuchung wurde seine Erkrankung an Paranoia festgestellt und er in eine geschlossene Psychiatrische Anstalt überwiesen. Dort starb er am 3. November 1957 an den Folgen eines Herzinfalles (6).

(4) Vgl. *Ilse Ollendorff-Reich*, Wilhelm Reich. Das Leben des großen Psychoanalytikers und Forschers, aufgezeichnet von seiner Frau und Mitarbeiterin, München 1975, S. 24f. Vgl. auch: *Béla Grunberger* und *Janine Chasseguet-Smirgel*, Freud oder Reich. Psychoanalyse und Illusion, Frankfurt a. M. – Berlin – Wien 1979, S. 64.

(5) Vgl. *Charles Rycroft*, Wilhelm Reich, München 1972, S. 9; Wolf E. Buntig, Das Werk von Wilhelm Reich und seinen Nachfolgern, in: *D. Eicke* (Hrsg.), Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. 3: Freud und die Folgen (II), Zürich 1977, S. 383–425, hier: S. 384f.

(6) Vgl. *Charles Rycroft*, a. a. O., S. 7–19.

1.2. Reichs Suche nach der seelischen Energie

Schon am Beginn der Forschungen Sigmund Freuds, des Lehrers von Wilhelm Reich, stand das von Helmholtz formulierte monistische Weltbild des 19. Jahrhunderts. Es war Freud unter anderem durch Herbart vermittelt worden (7). Zwar beschäftigte er sich ausschließlich mit psychischen Phänomenen, wie dem Traum, und mit entsprechenden Erkrankungen, den Neurosen und Psychosen, doch blieb es das Ziel aller theoretischen Bemühungen Freuds, alle Einzelergebnisse seiner tiefenpsychologischen Analysen zuletzt stets wieder an das grundsätzlich nur mit der Materie und ihren energetischen Umsetzungen rechnende Weltbild der Helmholtz-Schule anzupassen (8).

Als Wilhelm Reich zu Freud stößt, knüpft er an die von Freud in den Aufsätzen von 1895–98 versuchten Erklärungen der Aktual-Neurose (9) sowie an die ungelöste Frage nach dem Ursprung und dem Wesen der sexuellen Triebenergie (Libido) an. Er greift dieses Problem mit Nachdruck auf und liefert Erklärungen, die das Interesse Freuds wecken.

Freud hatte zwei Formen der seelischen Energie unterschieden: Die in den unbewußten Prozessen erscheinende, offenbar frei bewegliche „dynamische“ Energieform, die für ihn Träger der Libido wird, und eine zweite, gewissermaßen gebundene, d. h. durch verschiedene Formen der Verarbeitung umgewandelte „statische“ Energie, die sich in seelischen Strukturen manifestiert, z. B. auch die Unterschiede zwischen „Über-Ich“, „Ich“ und „Es“ (nach der zweiten Topologie Freuds) aufrecht zu erhalten schien (10).

1.2.1. Libido und Angst

Da Freud jedoch die Frage der Herkunft der Libido und der Umwandlung der freien in gebundene Energie nicht weiter verfolgte, versuchte Reich, diese Probleme zu untersuchen und, wenn möglich, weiter aufzuklären. In seinen Studienjahren hatte er neben anderen Autoren auch Schriften Henry Bergsons gelesen und war von dessen Idee des „*élan vital*“ als der allgemeinen Lebensenergie beeindruckt (11). Immer wieder überlegte er, wie der Zusammenhang zwischen der aus den physiologischen Prozessen gewonnenen physikalischen Energie als der Grundlage aller Lebenserscheinungen einerseits und den psychischen Phänomenen andererseits beschaffen sein könne. Aus der naturwissenschaftlichen Lehre von den Umformungsmöglichkeiten der physischen Energie, insbesondere der Verwandlung von potentieller in kinetische Energie, bildete er sich das Modell einer Umwandlung der seelischen Energie in die verschiedenen, vor allem auch krankhaften Formen seelischer Zustände und Prozesse. Die von ihm dabei

(7) Vgl. Dieter Wyss, *Die tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart*, 4. Aufl., Göttingen 1972, S. 43f.; ebenso Rycroft, a. a. O., S. 20f.

(8) Vgl. dazu auch oben Kap. 3: „Sexualität als Trieb nach Lust (Sigmund Freud)“.

(9) Vgl. Grunberger/Chasseguet-Smirgel, a. a. O., S. 84; Freud, *Allgemeine Neurosenlehre*, Studienausgabe, Bd. I, Frankfurt a. M. 1969, S. 338; D. Wyss, a. a. O., S. 154.

(10) Vgl. D. Wyss, a. a. O., S. 24.

(11) Vgl. Henry Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris 118^e Edition 1966, dt. Übers. v. Gertrud Kantorowicz, Jena 1912, und Wilhelm Reich, *Die Funktion des Orgasmus. Die Entdeckung des Orgons*, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1972, S. 28; Rycroft, a. a. O., S. 24f.

stets festgehaltene Grundvoraussetzung war die, daß energetische Bewegungen und Umwandlungen die tieferen Grundlagen aller sichtbaren somatischen wie psychischen Phänomene sein müßten (12).

Sein Ansatzpunkt war die Diagnostizierung und Therapie (d. h. Analyse) der Aktualneurose (13). Freud hatte die sexuelle Grundproblematik der psychischen Erkrankungen aufgedeckt, Reich versuchte, hier noch konkretere Einsichten zu gewinnen. Die von Freud schon 1905 formulierten Fragen nach der Antithese von Spannung und Lust in den Erscheinungen und im Erleben der Sexualität, nach dem Wesen der gesunden Sexualität und nach der energetischen Quelle der die Neurosen hervorbringenden Angst (14) verband Reich zu einem einzigen Problem. Seine Lösung bestand darin, daß er zunächst den Zusammenhang zwischen der die Neurose auslösenden Angst und der Libido als der entgegengesetzten Triebenergie betrachtete. Die normale Triebbefriedigung wurde im Orgasmus erlebt. Reich begann, den Orgasmus als psychische Kehrseite eines Spannungs- bzw. Energieladungs- und eines darauf folgenden Entladungs- oder Entspannungsprozesses zu deuten, der als Orgasmus-Lust erlebt werde (15).

Reich versuchte nun, den Ablauf dieses Spannungs- und Entspannungs Vorganges sorgfältiger zu untersuchen. „Nach Freud gab es die merkwürdige Erscheinung, daß die *sexuelle* Spannung (entgegen dem unlustvollen Wesen der Spannung sonst) *lustvollen* Charakter hat. Spannung, sagte die übliche Auffassung, konnte nur unlustvoll sein. Nur die Entspannung vermittele Lust. Bei der Sexualität war es anders. Ich deutete die Sache so: In der Vorlust wird Spannung erzeugt, die unlustvoll empfunden werden mußte, *wenn* die Befriedigung ausbliebe. Doch die phantasierte Lust der Befriedigung erzeugt nicht nur Spannung, sondern ein *kleines* Quantum sexueller Erregung. Diese kleine Befriedigung und die Aussicht auf die große Endlust übertönen die Unlust der Spannung vor der völligen Abfuhr. Diese Auskunft war der erste Ansatz zu meiner späteren funktionellen Erklärung der sexuellen Triebtätigkeit.“ (16)

Sein nächster Schritt war die Frage, ob nicht die neurosenerzeugende Angst unmittelbar auf die Libido-Energie zurückgeführt werden könnte. Ursprünglich stellte er sich die beiden Fragen: Was geschieht mit der Triebenergie, wenn es nicht zu ihrer Ableitung im Orgasmus kommt? und: Woher kommt die Angst, die zur neurotischen Erkrankung führt? Versuchsweise fügt er sie zusammen, wobei er gleichzeitig den möglichen Zusammenhang zwischen Aktualneurose, die schon Freud auf Triebstauung durch Angst erklärt hatte, und der Psychoneurose berücksichtigte. „Die Scheidung von Aktualneurosen und Psychoneurosen ist bei Freud sehr scharf. Im Vordergrund der psychoanalytisch-klinischen Arbeit standen begreiflicherweise die Psychoneurosen. Die Aktualneurosen waren nach Freud durch Abstellung der schädigenden sexuellen Handlungen zu heilen. Also etwa die Angstneurose durch Abstellung der Abstinenz oder des Koitus interruptus, die Neurasthenie durch Abstellung der exzessiven Onanie. Die

(12) Vgl. z. B. „Die Orgasmusformel, die die sexualökonomische Forschung lenkt, lautet: *Mechanische Spannung – bioelektrische Ladung – Entladung – mechanische Entspannung*. Sie erwies sich als die Formel des lebendigen Funktionierens schlechthin.“ Reich, a. a. O., S. 17 (im Original kursiv, A. Rieber). Ähnlich: „Wir sind alle nur eine besonders organisierte elektrische Maschine, die mit der Energie des Weltalls in Wechselwirkung steht.“ Reich, a. a. O., S. 41.

(13) Vgl.: „Ich war auf der Suche nach der *Energiequelle der Neurose*, ihrem somatischen Kern. Dieser Kern konnte nichts anderes als gestaute Sexualenergie sein.“ Reich, a. a. O., S. 79 (kursiv im Original, A. Rieber).

(14) Vgl. Wolf E. Bunting, a. a. O., S. 387.

(15) Vgl. oben Anm. 11.

(16) Reich, Die Funktion des Orgasmus, a. a. O., S. 47 (kursiv im Original).

Psychoneurosen dagegen, so forderte Freud, müssen psychoanalytisch behandelt werden. Trotz dieser scharfen Trennung ließ er eine Verbindung beider Gruppen zu. Er meinte, daß sich wohl jede Psychoneurose „um einen aktualneurotischen Kern“ herum gruppiere. Am letzten sehr einleuchtenden Satz knüpften meine Untersuchungen der Stauungsangst an.“ (17) Zunächst bemühte Reich sich um die Genese der Stauungsneurose. Er kam auf eine Lösungsmöglichkeit, als er zwei Patientinnen mit Herzangstneurose behandelte und beobachtete, daß sich die Angstsymptome verringerten, sobald bei ihnen genitale Erregung auftrat (18). Aus dieser Beobachtung schloß Reich, daß die Angst durch die gleiche Energie hervorgerufen werde, die auch die Sexualerregung auslöse. Angst konnte also verschobene Triebenergie sein. Triebenergie in der Genitalgegend des Körpers wird als Sexualerregung erlebt, dieselbe Energie, „verschoben“ in die Gegend des Herzens, als Neurose-auslösende Herzangst: „Die Sexualerregung und die Angst hatten also etwas mit den Funktionen des vegetativen Nervensystems zu tun. Dazu paßte die Herzlokalisation sehr gut. Ich korrigierte die Freudsche Formulierung so: Es liegt keine ‚Verwandlung‘ von Sexualerregung vor. *Dieselbe Erregung, die am Genitale als Lustempfindung zum Vorschein kommt, meldet sich, wenn sie das Herzsystem erfaßt, als Angst, mithin als das genaue Gegenteil der Lust.*“ (19)

Somit konnte die Aktualneurose auf Triebstauung zurückgeführt werden. Wie aber kam es zur Ansammlung von neurotischen Symptomen um „den Kern einer Aktualneurose“ herum? Er stellte fest, daß reine Aktualneurosen für sich alleine sehr selten zu beobachten waren (20). Schließlich erfaßte er den Zusammenhang zwischen Aktualneurose und psychoneurotischen Ab- und Überbauungen (21) genauer: „Die Stauungsneurose ist eine *körperliche* Störung, hervorgegangen durch falsch gelenkte, weil unbefriedigte sexuelle Erregung. Doch ohne eine seelische Hemmung könnte die Sexualerregung nie falsch gelenkt werden. . . . Hat einmal eine Hemmung die Sexualstauung erzeugt, so kann es leicht geschehen, daß sie die Hemmung verstärkt und kindliche Vorstellungen an Stelle der normalen wieder aktiviert. Es könnten sozusagen kindliche Erlebnisse, die an sich nichts Krankhaftes haben, infolge einer *aktuellen* Hemmung ein Zuviel an sexueller Energie erhalten. Ist dies einmal geschehen, dann werden sie drängend, treten in Widerspruch zur erwachsenen seelischen Organisation und müssen mit Hilfe der Verdrängung nunmehr niedergehalten werden. So entsteht die chronische Psychoneurose mit ihren infantilen Sexualinhalten auf der Grundlage einer aktuell bedingten, zunächst ‚harmlosen‘ Sexualhemmung.“ (22)

1.2.2. Das Widerstandsphänomen als Weg zur Charakteranalyse

Bei den analytischen Sitzungen war oft zu beobachten, daß manche Patienten dem Vordringen der Analyse ihrer unkontrolliert geäußerten Assoziationen dann einen erheblichen inneren Widerstand entgegenbrachten, wenn ihnen sehr unangenehme Inhalte aufgedeckt zu werden

(17) Reich, a. a. O., S. 72f.

(18) Vgl. a. a. O., S. 103.

(19) Reich, a. a. O., S. 103 (kursiv im Original, A. R.).

(20) Vgl. a. a. O., S. 73.

(21) Vgl.: „Die Psychoneurose hatte also bestimmt einen stauungsneurotischen Kern und die Stauungsneurose einen psychoneurotischen Überbau.“ A. a. O., S. 73 (kursiv im Original, A. R.).

(22) Reich, a. a. O., S. 75 (kursiv im Original, A. R.).

drohten. Während Freud selbst und seine Schüler ihre passive Zuhörer- und Beobachterrolle geduldig beibehielten, wagte Reich aktiv diese Reserve zu durchbrechen. Dabei erlebte er plötzlich einen affektiven Ausbruch des Patienten von unerwarteter Heftigkeit und auch Bössartigkeit (23). Aus diesem und manchen ähnlichen Fällen konnte Reich eine grundsätzliche Erkenntnis herausarbeiten. Die Verhaltensweisen der neurotischen Patienten wiesen einen gewissermaßen geschichteten Aufbau auf. An der Oberfläche konnte ein weitgehend ichbeherrschtes, angepasstes Verhalten vorhanden sein, das nur durch die neurotischen Symptome unterbrochen war. Solange die Analyse nicht die nächsttiefere Schicht und die ihr zugrundeliegenden Triebstrukturen berührte, konnte auch die Analyse scheinbar erfolgreich ablaufen. Erst wenn es an die Untersuchung der zweiten Schicht ging, entfaltete sich das komplizierte System der Widerstände und Abwehrmechanismen. Diese Mechanismen unwirksam zu machen, erwies sich meist als schwierige Arbeit: „Die Neurose zerfällt in der Behandlung sozusagen in Einzelwiderstände, die man säuberlich auseinanderhalten und *gesondert* beseitigen muß, immer vom Oberflächlichsten, dem bewußten Empfinden des Kranken Nächstliegenden her.“ (24)

Reich stellte fest, daß unter- bzw. innerhalb der Schicht aggressiver Verhaltensweisen schließlich, wenn es gelang, die Analyse weit genug voranzubringen, ein letzter Kern von Verhaltensweisen erfahrbar wurde, der aus den biologisch sinnvoll zu erwartenden genitalen Trieben bestand. „*In der Tiefe des neurotischen Mechanismus, hinter all den gefährlichen, grotesken, vernunftlosen Phantasien und Impulsen fand ich ein Stück einfacher, selbstverständlicher, anständiger Natur.* Ich fand sie ausnahmslos bei jedem Kranken, bei dem ich genügend tief vorgedrungen war.“ (25)

Die zweite Verhaltensschicht, deren Aufdeckung der Patient oft sehr hartnäckigen Widerstand entgegensetzte, erschien bei manchen Klienten außerdem auch in der Weise starker Muskelverspannungen. Reich beschrieb sie als „Panzerung“: „Jeder Neurotiker ist muskulär dystonisch, und jede Heilung zeigt sich direkt durch ‚Lockerung‘ bzw. Straffung des muskulären Habitus an. Am besten beobachten wir diesen Vorgang bei Zwangsscharaktern. Seine muskuläre Starre drückt sich aus in Ungelenkigkeit, unrhythmischen Bewegungen, besonders beim Geschlechtsakt, in einer mangelhaften mimischen Beweglichkeit, in einer für diese Neurose typischen Verkneifung der Gesichtsmuskulatur, die ihm oft einen leicht maskenartigen Ausdruck verleiht. Typisch ist etwa eine Falte von oberhalb des Nasenflügels zum Mundwinkel, die durch Starre der Lidmuskulatur zustande kommt. Die Gesäßmuskulatur ist fast immer gespannt.“ (26)

Für Reich handelt es sich dabei „um funktionelle Identität von charakterlicher Panzerung und Muskelhypertonie oder -rigor“ (27). Reich ging davon aus, daß die „charakterliche Panzerung“, wie er die Verhaltensweisen des Widerstandes gegen die Analyse nannte, und diese muskulären Sonderzustände nicht nur Ausdrucksweisen der Einstellung des Patienten zu dem zentralen Problem des Triebwunsches darstellen, sondern ebenso sehr Konsequenzen der Triebver-sagung als auch Mittel zur verinnerlichten Triebstauung seien. Die Ausbildung der charakterlichen Panzerung begann nach Reich bereits in der Kindheit, mit der elterlichen Versagung kind-

(23) Vgl. Reich, a. a. O., S. 108f.

(24) Reich, Die Funktion des Orgasmus, a. a. O., S. 94 (kursiv im Original).

(25) A. a. O., S. 133 (kursiv im Original).

(26) Reich, Charakteranalyse, 3. Aufl., Frankfurt a. M. 1975, S. 347.

(27) Reich, Charakteranalyse, a. a. O., S. 346.

licher Sexualtriebwünsche (insbesondere dem Verlangen nach Masturbation) (28). „Der Charakter besteht in einer *chronischen* Veränderung des Ichs, die man als *Verhärtung* beschreiben möchte. Sie ist die eigentliche Grundlage für das Chronischwerden der für die Persönlichkeit charakteristischen Reaktionsweise. Ihr Sinn ist der Schutz des Ich vor äußeren und inneren Gefahren. Als chronisch gewordene Schutzformation verdient sie die Bezeichnung ‚Panzerung‘. Sie bedeutet klarerweise eine Einschränkung der Beweglichkeit der Gesamtperson.“ (29)

Für die Entstehung dieser Charakterpanzerung bot sich Reich die gleiche Ursache an, die schon die Genese der Aktualneurose verständlich gemacht hatte, die Hemmung bzw. Stauung des Triebes und die Bindung seiner Energien durch den Aufbau der Panzerung. „Der charakterliche Panzer entstand als chronisches Ergebnis des Aufeinanderprallens von Triebansprüchen und versagender Außenwelt und bezieht aus den aktuellen Konflikten zwischen Trieb und Außenwelt seine Kraft und seine fortdauernde Daseinsberechtigung. Er ist der Ausdruck und die Summe jener Einwirkungen der Außenwelt auf das Triebleben, die durch Häufung und qualitative Gleichartigkeit ein historisches Ganzes bilden.“ (30)

Da die mittlere Verhaltensschicht aus vielen einzelnen Schritten der Triebversagung und der Energiebindung entsteht, muß das Ergebnis, je nach der Art der Versagung und entsprechend seinem Zeitpunkt, ein je verschiedenes sein. Im Laufe der mit vielen Patienten fortgesetzten Charakteranalyse stellt Reich eine Typologie der häufigsten sekundären Charaktere zusammen. Er unterschied in der Hauptsache zwischen dem hysterischen Charakter, dem Zwangscharakter bei Mann und Frau, dem phallisch-narzißtischen Charakter, dem passiv-feministischen oder masochistischen Charakter und dem maskulin-aggressiven oder (anal-)sadistischen Charakter (31).

1.2.3. Die Selbstregulation des genitalen Charakters

Während alle übrigen Charakterausbildungen psychische Erkrankungen darstellten, wurde der genitale Charakter von Reich als der gesunde Charakter bezeichnet. Sein hervorragendstes Kennzeichen war das Vermögen des genitalen Menschen zu voller „orgiastischer“ Potenz: „Die seelische Gesundheit hängt von der orgiastischen Potenz ab, das heißt vom Ausmaß der Hingabe- und Erlebensfähigkeit am Höhepunkt der sexuellen Erregung im natürlichen Geschlechtsakt.“ (32) Wenn jedoch aufgrund äußerer Einflüsse (besonders durch Verbote und Bestrafungen der Erzieher) Angst vor dieser Hingabe entsteht oder besteht, geht diese Hingabe-

(28) Vgl. Reich, Charakteranalyse, a. a. O., S. 151: „Es mußte uns bei den Krankheitsgeschichten auffallen, daß die narzißtische Panzerung in einer bei aller Unterschiedlichkeit typischen Weise mit den kindlichen Sexualkonflikten zusammenhängt.“ Ebenso: „Die Massenseuche der Neurosen wird in drei Hauptetappen des menschlichen Lebens erzeugt: durch die Atmosphäre des neurotischen Elternhauses in der *frühen Kindheit*, in der *Pubertät* und schließlich in der *Zwangsehe* nach streng moralistischem Begriff. In der ersten Etappe wirken massenhaft schädlich die strenge und verfrühte Reinlichkeitserziehung und Anhaltung zur ‚Artigkeit‘, zur absoluten Beherrschtheit und stillen Wohlerzogenheit. Sie bereiten den Gehorsam des Kindes für das wichtigste Verbot der nächsten Periode, das Onanieverbot, vor. Andere Behinderungen der kindlichen Entwicklung mögen variieren, die genannten sind typisch.“ Die Funktion des Orgasmus, a. a. O., S. 151 (kursiv im Original).

(29) Reich, Charakteranalyse, a. a. O., S. 152f. (kursiv im Original).

(30) Reich, Charakteranalyse, a. a. O., S. 154.

(31) Vgl. a. a. O., S. 160–163.

(32) Reich, Die Funktion des Orgasmus, a. a. O., S. 15.

und Erlebnisfähigkeit verloren, auch wenn äußerlich die physischen Vorbedingungen (d. h. die von Reich von der orgiastischen Potenz unterschiedene erektive und ejakulative Potenz [33]) zur Triebbefriedigung gegeben zu sein und eingesetzt zu werden scheinen.

Gegen die Verhaltensweisen, die den nicht genitalen Charakteren entsprechen, insbesondere dem sadistischen Charakter, müssen zum Schutz der Menschen die Moralvorschriften und Gesetze erlassen werden. Hätten alle Menschen den ursprünglichen genitalen Charakter bewahrt oder würde bei einer hinreichend großen Zahl der Menschen durch psychoanalytische und -therapeutische Behandlung der genitale Charakter wieder zurückgewonnen, wäre dies nicht bzw. nicht mehr erforderlich, denn der Mensch mit genitalem Charakter, dessen zentrale sexuelle Bedürfnisse befriedigt sind, ist leicht in der Lage, sowohl die erforderliche Energie für produktive Arbeit zur Gewinnung seines Lebensunterhaltes aufzubringen als auch seine Beziehung zu seinen Mitmenschen natürlich, d. h. gewaltlos, aggressionsfrei, aufrichtig und moralisch im Sinne der Befriedigung nur der biologisch sinnvollen genitalen Bedürfnisse und des freiwilligen Verzichts auf Befriedigung perverser, sekundärer, d. h. durch die historisch gewordene gesellschaftliche „Moral“ erst erzwungener und erzeugter Triebbedürfnisse (wie Homosexualität, soweit sie erworben ist, Festhalten an einer Geschlechtsgemeinschaft ohne noch bestehende gegenseitige sexuelle Anziehung und der daraus entspringenden Liebe usw.) zu gestalten. „Der Gesunde hat praktisch keine Moral mehr in sich, aber auch keine Impulse, die eine moralische Hemmung erfordern würden. Die Beherrschung etwa noch vorhandener asozialer Impulse gelingt mit Leichtigkeit unter der Bedingung der Befriedigung der genitalen Grundbedürfnisse. Das zeigt sich auch im praktischen Verhalten des orgastisch potent gewordenen Menschen. Käuflicher Geschlechtsverkehr wird eine Unmöglichkeit; vorhandene Lustmordphantasien verlieren ihre Kraft und Bedeutung. Einen Partner zur Liebe zu zwingen oder zu vergewaltigen, wird fremd und unausdenkbar. Ebenso früher etwa vorhanden gewesene Impulse, Kinder zu verführen. Anale, exhibitionistische und andere Perversionen weichen regelmäßig vollkommen, dadurch weichen auch die sozialen Angst- und Schuldgefühle. Die inzestuöse Bindung an Eltern und Geschwister verliert an Interesse; dadurch wird auch die Energie frei, die sie vorher in Verdrängung gehalten hatte. Kurz, die hier genannten Vorgänge sind insgesamt als Zeichen dafür anzusehen, daß sich der seelische Organismus selbst steuert.“ (34)

1.3. Sexualunterdrückung und Gesellschaftsstruktur

1.3.1. *Die Unterdrückung kindlicher Sexualität in der autoritären Familie*

In Übereinstimmung mit Freuds Herleitung der Neurosen aus frühkindlichen traumatischen Erfahrungen erblickt Reich den Beginn der sexuellen Unterdrückung und damit der Ausprägung krankhaft neurotischer Charaktere in den Erziehungsmaßnahmen der Eltern. „Der zentrale psychische Konflikt ist die sexuelle Kind-Eltern-Beziehung. Er fehlt in keiner Neurose. Er

(33) Reich, Die Funktion des Orgasmus, a. a. O., S. 81.

(34) Reich, Die sexuelle Revolution, a. a. O., S. 30f. Vgl. auch Die Funktion des Orgasmus, a. a. O., S. 134.

ist das historische Erlebnismaterial, von dem sich die Neurose inhaltlich nährt.“ (35) Da die Eltern physisch und vor allem psychisch die Stärkeren sind, ist der Ausgang des Konflikts vorherbestimmt. „Daß das Kind gerade im kritischen Alter zwischen dem vierten und sechsten Lebensjahr seine Genitalität im Elternhaus erlebt, zwingt ihm eine bestimmte, eben für die Familienerziehung spezifische Lösung auf. . . . Das Kind ist also in die Familie hineingezwängt und bringt daher eine Fixierung an die Eltern in sexueller und autoritativer Hinsicht zustande. Es wird schon zufolge seiner physischen Kleinheit von der elterlichen Autorität unterdrückt, möge diese nun streng sein oder nicht. Die autoritative Bindung überwuchert bald die sexuelle, drängt sie in den Zustand der unbewußten Existenz und steht später, wenn die sexuellen Interessen sich der außerfamiliären Welt zuwenden sollen, als mächtiger hemmender Block zwischen Sexualinteresse und Wirklichkeit.“ (36)

Mit dieser Bindung oder Fesselung der natürlichen Interessen des Kindes ist der Grund gelegt für die weitere Verformung der Charakterstruktur des Kindes. In der Pubertät erwachen die zwar immer vorhandenen, bisher aber immer wieder verhältnismäßig leicht verdrängbaren Triebwünsche jedoch zu unübersehbarer Wirksamkeit. Die autoritäre kleinbürgerliche Familie kann diese Triebwünsche nicht befriedigen und verlangt vom Jugendlichen Beherrschung, d. h. erneute Unterdrückung seiner Sexualität. Da er jedoch in der Regel an die Autorität der Eltern gebunden ist, vermag er es nicht, eine seiner Situation angemessene Lösung zu suchen. „Der bestumschriebene Ausdruck der Pubertätsnot ist die *Onanie*.“ (37) Wählt der Jugendliche diesen Ausweg, anstatt auf seinem Recht auf Geschlechtsverkehr und genitaler Sexualität zu bestehen, verstrickt er sich immer mehr in den Mechanismus von Triebstauung, Angst, Verdrängung und Erregung. „Das sexuelle Schuldgefühl ist bei der Onanie deshalb bedeutend stärker als beim Geschlechtsverkehr, weil die Onanie mit Inzestphantasien überlastet ist, während der befriedigende Geschlechtsverkehr unter normalen Umständen die Inzestphantasien überflüssig macht.“ (38) Der autoritätsgebundene Jugendliche fügt sich auch diesmal den Wünschen der Eltern und damit der Gesellschaft, zu der diese Eltern gehören. „Dieser Typus bildet später die Kerntruppe der braven Ehepartner und kritiklosen Staatsbürger. Er ist aber auch derjenige, der das Hauptkontingent der Neurosen liefert.“ (39)

Reich macht darauf aufmerksam, daß neben dem Verbot und der angedrohten Strafe durch die Eltern, insbesondere durch den Vater, eine vom Kind und Jugendlichen verinnerlichte Instanz (entsprechend dem „Über-Ich“ Freuds) die Sexualunterdrückung unterstütze, das „mystische“ oder „religiöse“ Gefühl. Wie kommt es nach Reich zustande? Die durch die Triebstauung am Abfluß gehinderte Libido-Energie muß sich in andere Formen umsetzen. Eine dieser Formen ist das religiös-mystische Gefühl: „Die religiösen ekstatischen Zustände sind nichts anderes als nie erledigbare sexuelle Erregungszustände des vegetativen Nervensystems.“ (40) „Kleinkinder glauben nicht an Gott. Der Gottglaube verankert sich in ihnen regelmäßig erst dann, wenn sie es lernen müssen, ihre sexuellen Erregungen anlässlich der Onanie zu unterdrücken. Dadurch erwerben sie Angst vor der Lust. Jetzt fangen sie an, an Gott wirklich zu glauben, vor ihm Angst zu entwickeln und ihn als allwissend und allsehend nicht nur zu fürchten, son-

(35) Reich, Die Funktion des Orgasmus, a. a. O., S. 89.

(36) Reich, Die sexuelle Revolution, a. a. O., S. 92f.

(37) Die sexuelle Revolution, a. a. O., S. 98 (kursiv im Original).

(38) Die sexuelle Revolution, a. a. O., S. 99.

(39) Ebd., S. 99.

(40) Reich, Die Massenpsychologie des Faschismus, a. a. O., S. 144.

dern gleichzeitig als Schutz gegen die eigene Sexualerregung anzurufen. Dies alles hat die Funktion der Onanievermeidung. . . . Doch diese religiösen Vorstellungen können nicht die sexuelle Energie im Kinde binden, wenn sie sich nicht an die realen Gestalten von Vater und Mutter knüpfen würden. . . . Der lebende, strenge, versagende Vater ist der Vertreter Gottes auf Erden und sein Vollzugsorgan in der Vorstellung des Kindes.“ (41) So entsteht einerseits aufgrund des Machtanspruchs des autoritären Vaters als des Herrschers in der patriarchalischen Familie die Gottesvorstellung als eine wirksame Instanz, um die Unselbständigkeit der Kinder und Jugendlichen und ihre Unterwerfung und die Machtansprüche der Eltern zu sichern, andererseits bringt nur die mystische Erhöhung des Vaters zu göttlicher Machtvollkommenheit die Struktur des gehorsamen und hinreichend unterwürfigen Charakters hervor, der bereit ist, auf das eigene Sexualglück zu verzichten und darüber hinaus in seinem Leben und bei seinen Kindern die Sexualunterdrückung auch in Zukunft zu reproduzieren. Damit aber entsteht bei den Massen der Bevölkerung eine bleibende Bereitschaft zu Unterordnung, zu Gehorsam und auch zu sadistischer Quälerei anderer, eine Charakterstruktur, die bei allen Völkern das Auftreten des Faschismus ermöglicht (42).

1.3.2. *Matriarchalische und patriarchalische Gesellschaftsstruktur und Moral*

Ähnlich wie bei dem einzelnen Individuum der ursprüngliche Kern der Verhaltensweisen, der „genitale Charakter“, einen „natürlichen“ und vom Standpunkt Reichs und seiner Sexualökonomik aus befriedigenden menschlichen Zustand beschreibt, stellt er an den zu vermutenden Anfang der Geschichte jeder Gesellschaft einen ihm entsprechenden „harmonischen“ und „natürlichen“ gesellschaftlichen Urzustand, das „Matriarchat“ (43). Nach dem Beispiel der Trobriand-Insulaner, deren Kultur und Sexualverhalten Bronislaw Malinowski beschrieben hatte (44), unterscheidet sich eine matriarchalische Gesellschaft grundlegend von einer patriarchalischen dadurch, daß in ihr eine weitgehende sexuelle Freiheit, insbesondere für die Kinder und Jugendlichen, besteht. Sie können sowohl Zeuge bei den sexuellen Aktivitäten der Erwachsenen sein als auch in ihren eigenen Spielen das Gesehene in beliebiger Weise nachvollziehen, ohne daß Erzieher hemmend oder strafend eingreifen (45). Mit Beginn der Pubertät gehen die Spielereien fast übergangslos in genitale Erfahrungen über. Die sexualbejahende Haltung der Trobriand-Insulaner zeige sich darin, daß den Jugendlichen eigene Jugendhäuser zur Verfügung gestellt werden, in denen sie paarweise zusammen leben können, ohne von Erwachsenen behelligt zu werden.

(41) Reich, Die Massenpsychologie des Faschismus, a. a. O., S. 145.

(42) Vgl. a. a. O., S. 12: „Nachdem soziale Umstände und Veränderungen die ursprünglichen biologischen Ansprüche des Menschen zur Charakterstruktur geformt haben, reproduziert die Charakterstruktur in Form der Ideologien die soziale Struktur der Gesellschaft.“ (Kursiv im Original.)

(43) Reich schließt sich hier der Bachofen-Morgan-Engelsschen Hypothese vom mutterrechtlichen Urzustand der Gesellschaft an. Vgl. Reich, Der Einbruch der sexuellen Zwangsmoral, Köln 1972, S. 64.

(44) Vgl. Bronislaw Malinowski, The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia, London 1931; dt.: Das Geschlechtsleben der Wilden in Nordwest-Melanesien, Leipzig – Zürich o. J. (1929); Crime and Custom in Savage Society, London 1926, dt.: Sitte und Verbrechen bei den Naturvölkern, Wien o. J. (1948); Sex and Repression in Savage Society, London 1927, dt.: Geschlecht und Verdrängung in primitiven Gesellschaften, 2. Aufl., Reinbek 1970; Magic, Science and Religion; And Other Essays, New York 1948, dt.: Magie, Wissenschaft und Religion. Und andere Schriften, Frankfurt a. M. 1973.

(45) Vgl. Reich, Der Einbruch der sexuellen Zwangsmoral, a. a. O., S. 30–32.

den. Die Paarbindungen haben noch keinen bleibenden Bestand. Sie dauern, solange beide Partner jeweils damit einverstanden sind (46). Später, allmählich und unter Einbeziehung einer hinreichenden Probezeit, wird aus einem dieser noch wechselnden Verhältnisse eine Ehe, wodurch die Jugendlichen den vollen Erwachsenen-Status erlangen (47). Der großen sexuellen Freiheit im Leben der Trobriand-Insulaner entspreche es, daß Malinowski so gut wie keine der in Europa zu beobachtenden Perversitäten oder neurotischen Erkrankungen feststellen konnte (48). Die einzige Einschränkung der Sexualität, die jedoch in der Regel streng eingehalten werden, sei das Inzestverbot, das besonders für Bruder und Schwester zu beachten sei. Das Sexual- und auch das Wirtschaftsverhalten der Häuptlinge der Trobriand-Insulaner zeige jedoch charakteristische und aufschlußreiche Abweichungen von dem der übrigen Insel-Bewohner. Zwar gelte auch für den Häuptling die matrilineare Deszendenz, jedoch heirate der Häuptlingssohn nicht patri-, sondern matriloal. Als besonders bevorzugt gelten für den Häuptlingssohn die Heirat mit der Kreuz-Nichte seines Vaters, also mit der Tochter seiner Tante. Der Grund sei klar wirtschaftlicher Natur. Bei Heirat mit einem anderen Mädchen bedeutet dies, daß der Heiratstribut, den sein Vater seiner Schwester zu leisten hat, nicht wieder zur Häuptlingsfamilie zurückfließen kann. Daher sorgt der Häuptling nach Möglichkeit dafür, daß sein Sohn die Tochter seiner Schwester heiratet (= Kreuz-Vetter-Basen-Heirat), denn offiziell darf er seinem Sohn aufgrund matriarchalischen Erbrechts nichts von seinem Vermögen vererben. Dieses erben vielmehr die Kinder seiner Schwester. Eine Kreuz-Vetter-Basen-Heirat gestattet jedoch Akkumulation des Erbgutes, das zunächst zur Schwester und ihrer Tochter, damit aber wieder zum Sohn des Häuptlings als dem Ehemann zurückfließt (49). Kreuz-Vetter-Basen-Heiraten werden von den Häuptlingen so früh wie möglich vertraglich vereinbart. Malinowski beobachtete, daß derartig „verlobte“ Häuptlingsnichten im Gegensatz zu allen anderen Mädchen sich nicht der üblichen sexuellen Freiheiten erfreuen durften, da über ihre Keuschheit der Häuptling als der Vater des Bräutigams eifersüchtig wache (50).

„Mit der bei solcher Entwicklung notwendig folgenden Verschiebung der Erbfolge von der mütterlichen auf die väterliche Linie ist das Mutterrecht ausgelöscht, der Lauf der Entwicklung der Gesellschaft zum System des Feudalismus und der Sklaverei ist nicht mehr aufzuhalten. Denn sind einmal die Güter und mit ihnen die Macht in der Hand des Häuptlings und seiner Familie konzentriert, so bedarf es nur noch eines gewissen Fortschritts in der Entwicklung der Produktionsmittel, um die Situation herzustellen, die *Marx* an den Beginn der Klassengesellschaft setzte: Die fortschreitende Arbeitsteilung führt zur Erzeugung von Tauschwaren, aber die Produktionsmittel in der Hand des Häuptlings und seiner Familie, oder zumindest seine Macht, sie sich jederzeit anzueignen, kennzeichnen die Geburt der definitiven Klassenteilung in Besitzer von Produktionsmitteln und Besitzer von Arbeitskraft.“ (51)

In einfacher Weise ergänzten sich so für Reich die Psychoanalyse Freuds und die Gesellschaftskritik Karl Marx’.

Es war lange seine große Hoffnung gewesen, daß die Führer der Revolution in Rußland die von ihm aufgedeckten Möglichkeiten dieser Ergänzung in die praktische Politik ein- und über-

(46) Vgl. a. a. O., S. 36–41.

(47) Vgl. a. a. O., S. 41.

(48) Vgl. a. a. O., S. 50–58.

(49) Vgl. a. a. O., S. 85.

(50) Vgl. a. a. O., S. 70–78.

(51) *Reich*, a. a. O., S. 79f.

führen würden. Sein praktisches Ziel, die Befreiung der Menschen von allen Arten sexueller Unfreiheit und moralischem Zwang, wie er es mit seiner Sexual-Politik begonnen und in den sexualökonomischen Thesen unermüdlich ausgesprochen hatte, besonders die Ermöglichung uneingeschränkter Befriedigung ihrer sexuellen Bedürfnisse für die Jugendlichen, wurde in Rußland nur zögernd aufgegriffen und unter Stalin schließlich als unkommunistisch verboten. Nach seinem Ausschluß aus der Kommunistischen Partei hat sich Reich folgerichtig von der Sexualpolitik ab- und der Erforschung der biologischen Grundlagen der seelischen Energie zugewandt.

2. Die dialektisch vermittelte Synthese von Marx und Freud (Herbert Marcuse) (52)

Die konstituierende Bedeutung der Sexualität für die Struktur der Gesellschaft und die Umdeutung und Umstrukturierung der Sexualität durch die Gesellschaft werden auch bei Herbert Marcuse einer kritischen Analyse unterzogen. Marcuse wurde 1898 in Berlin geboren, ging 1928 als Assistent zu Martin Heidegger nach Freiburg und 1931 zu Max Horkheimer an das Institut für Sozialforschung in Frankfurt am Main. Mit ihm emigrierte er 1933 nach der Machtergreifung durch die Nationalsozialisten nach Genf und übersiedelte 1934 nach den USA. Er war bis 1971 Professor für Politikwissenschaft an der Universität von Californien in San Diego und zuletzt (bis zu seinem Tode 1979) Mitarbeiter des Max-Planck-Instituts für Gesellschafts- und Friedensforschung in Starnberg (Bayern).

Das spezifische Unternehmen Marcuses ist die „Synthese“ von Sigmund Freud und Karl Marx; d. h. genauer: er sucht die von Freud entwickelte Theorie der Verdrängung und geistigen Sublimierung sexueller Energien in den Dienst der marxistischen Klassentheorie und revolutionären Gesellschaftskritik zu stellen (53).

Nach *Freud* beruhen Kultur und Zivilisation auf einer permanenten Unterjochung bzw. „Umfunktionierung“ der Triebe. Die von Natur aus auf sexuelle Lustgewinnung ausgerichteten Triebe werden von ihren natürlichen Zielen abgezogen und zur Hervorbringung geistiger und körperlicher Leistung eingesetzt (= „sublimiert“). Das Glück muß der Disziplin der Arbeit untergeordnet werden. Kultur ist die strikt erzwungene Ablenkung der seelischen Trieb-

(52) Geänderte Fassung von *H. Beck* und *Arnulf Rieber*, Eros als gesellschaftliche Gewalt. Die freudomarxistische Theorie der sozialen Revolution bei Herbert Marcuse, in: *Javier Hervada* (Hrsg.), *Persona y Derecho. Revista de fundamentación de las instituciones jurídicas y de cuestiones interdisciplinarias*. Ediciones Universidad de Navarra, Vol. III, Pamplona/Espana 1976, *Revolución y violencia*; und *dies.*, Sexualtheorie und Ideologie. Zur Synthese Sigmund Freuds und der Gesellschaftskritik des Marxismus bei Herbert Marcuse, in: *Salzb. Jahrb. f. Philos.* 21/22 (1976/77), S. 195–232.

(53) Dies geschieht vor allem in seinem Werk: *Eros und Kultur*, Stuttgart 1957, 2. Aufl., Frankfurt 1965, unter dem Titel: *Triebstruktur und Gesellschaft*, wonach im folgenden zitiert wird. Zur Auseinandersetzung vgl. auch *J. Habermas* (Hrsg.), *Antworten auf H. Marcuse*, Frankfurt 1968; und *H. Beck*, *Machtkampf der Generationen? Zum Aufstand der Jugend gegen den Autoritätsanspruch der Gesellschaft*, Frankfurt 1970.

energie (= Libido) auf sozial nutzbringende Tätigkeiten (54). Nach *Marx* entsteht unsere Kultur dadurch, daß die menschlichen Arbeitsenergien („Produktivkräfte“) einer Klasse, nämlich der sozial abhängigen Bauern und Arbeiter (bzw. Angestellten und Abhängigen), von einer anderen Klasse, den Unternehmern und Besitzenden, in Dienst genommen und so von diesen im eigensüchtigen Interesse ausgebeutet werden. Der „Fortschritt“ scheint mit einer Intensivierung der Unfreiheit, d. h. der Herrschaft von Menschen über Menschen, verknüpft zu sein. Diese Sicht der Gesellschaft aus der Perspektive einer Spaltung in Unterdrücker und Unterdrückte ist für den klassischen und jeden novellierten Marxismus charakteristisch (55). Marcuse will nun den Versuch unternehmen, die Einsichten der Freudschen Psychoanalyse auf eine Deutung der Grundtendenzen der Kultur anzuwenden. Besonders beschäftigt ihn die Frage, ob es eine Kultur ohne Unterdrückung geben kann.

2.1. Die Klassenstruktur der Gesellschaft und die Rolle der Triebstruktur

Jede Kultur beginnt dort, wo auf die vollständige Befriedigung von Bedürfnissen verzichtet wird. Dies ist aber nur möglich bei einer völligen Umformung der natürlichen Triebe. Marcuse beobachtet den Wandel

von:	zu:
augenblicklicher Befriedigung	aufgeschobener Befriedigung
Lust	Lustenthaltung
Freude (Spiel)	Mühe (Arbeit)
Empfangen und Entgegennehmen	Produktivität
Fehlen der Unterdrückung	Sicherheit.

Bei Freud wird dieser Wandel als Umformung des primär vom Unbewußten her bestimmten *Lustprinzips* in das (von der Vernunft diktierte) *Realitätsprinzip* bezeichnet. Während das „Lustprinzip“ den Verhaltensgrundsatz besagt, daß das sexuelle Luststreben das für das individuelle Glück wichtigste Bedürfnis und deshalb uneingeschränkt zu befriedigen ist, fordert das „Realitätsprinzip“ die Anpassung an die realen, u. U. geschichtlich erst gewordenen Daseinsbedingungen in der Gesellschaft als oberste Verhaltensnorm, damit der Fortbestand des Individuums (und so letztlich der ganzen Gesellschaft) gesichert sei. In solcher Anpassung ist dann ein entsprechender Verzicht auf Triebbefriedigung und Lusterfahrung und so eine Umformung des Triebgefüges überhaupt zu leisten: „Das Motiv der menschlichen Gesellschaft für die Erzwingung der entscheidenden Modifizierung der Triebstruktur ist also im letzten Grund ein ökonomisches; da sie nicht genug Lebensmittel hat, um ihre Mitglieder ohne deren Arbeit zu erhalten, muß sie die Anzahl ihrer Mitglieder beschränken und ihre Energien von der Sexualbetätigung weg auf die Arbeit lenken (Freud).“ (56)

(54) Vgl. *Sigmund Freud*, Das Unbehagen in der Kultur, Fischer Tb 47, Frankfurt 1953, S. 109ff., 140ff.

(55) Vgl. *Karl Marx*, Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie, Bd. I, Kap. 24, Berlin-Ost 1957, S. 751–804; *Friedrich Engels*, Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates, in: Marx-Engels, Ausgewählte Schriften, Bd. II, Berlin-Ost 1970, S. 282ff.

(56) *Marcuse*, a. a. O., S. 24.

Nun erhebt sich aber das weitere Problem, auf welchem Wege diese Umstrukturierung zustandekommt. Ihre jeweilige „Ontogenese“ im einzelnen Individuum, die vor allem durch die Eltern eingeleitet wird, geschieht auf dem prägenden Hintergrund eines allmählichen „phylogenetischen“ Strukturwandels der ganzen Gesellschaft, der in umfassenden geistigen Machtmitteln, den Ideologien und ideologischen Moralsystemen, zum Ausdruck kommt und durch die die Gesellschaft ihre Individuen in Griff nimmt und „erzieht“. Daher ist 1. die individuelle Konstitution der Umstrukturierung, ihre Ontogenese, ins Auge zu fassen, sodann 2. auf ihre umgreifende soziologische Bedingung, ihre „Phylogenese“ zu reflektieren und 3. deren entscheidendes dynamisches Konstitutionsprinzip, ihre Ideologisierung, herauszuarbeiten.

2.1.1. *Ontogenese*

2.1.1.1. „Lebenstrieb“ und „Todestrieb“

Nach Freud erscheint die Konstruktion des seelischen Apparates von einem rätselhaften Dualismus bestimmt: Er spannt sich zwischen einem Lebenstrieb und einem untergründigen Todestrieb. Dies kommt hauptsächlich in der dialektischen Verschränkung von Sexualdrang einerseits und andererseits einer gleichzeitigen unterschwelligten Furcht vor Schmerz und Mangel zum Ausdruck. In beiden sind regressive Tendenzen am Werk, eine vergangene, noch im Unbewußten fortlebende Befriedigung wiederzuerlangen.

Der konservative Charakter der Triebe (57) bietet für Marcuse später den Ausgangspunkt für eine Befreiung vom herrschenden Realitätsprinzip.

2.1.1.2. Hauptschichten der seelischen Struktur: Es – Ich – Über-Ich

Die fundamentale, älteste Schicht ist das „Es“, der Bereich des Unbewußten und der Primärtriebe. Es wird weder von der Zeit beeinflusst, noch kennt es „Wertungen“ wie „gut“ und „böse“. Es strebt nur nach höchster Triebbefriedigung (58).

Unter dem Einfluß der Außenwelt entwickelt sich ein Teil des Es zum Ich. Dieses „Ich“ ist der „Vermittler“ zwischen Es und Außenwelt.

Die Hauptaufgaben des Ich sind Koordinierung, Abwandlung, Organisation und Steuerung der Triebimpulse des Es, um Konflikte mit der Realität zu mildern und die bei blinder Triebbefriedigung mögliche Vernichtung des Es zu verhindern (59).

Das Ich ersetzt damit das Lustprinzip durch das Realitätsprinzip. Trotzdem bleibt die Erin-

(57) Marcuse, a. a. O., S. 31. Vgl. ebenso: „Das außerordentliche und erschreckende Ereignis ist die Entdeckung der fundamental *regressiven* oder ‚konservativen‘ Tendenz im gesamten Triebleben. Freud kann sich dem Verdacht nicht verschließen, daß er ‚einem allgemeinen, bisher nicht klar erkannten – oder wenigstens nicht ausdrücklich betonten – Charakter der Triebe, vielleicht alles organischen Lebens überhaupt, auf die Spur gekommen‘ ist; nämlich einem ‚dem belebten Organischen innewohnenden Drang zur Wiederherstellung eines früheren Zustandes, welchen dies Belebte unter dem Einfluß äußerer Störungskräfte aufgeben mußte, eine Art von organischer Elastizität, oder, wenn man will, die Äußerung der Trägheit im organischen Leben‘.“ Marcuse, ebd., S. 29.

(58) Marcuse, a. a. O., S. 36f., zitiert Freud, „Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse“, Ges. Werke, Bd. XV, S. 81, u. ebd., S. 80.

(59) Marcuse, a. a. O., S. 37.

nerung an eine verflossene Befriedigung eine unbewußte Kraft hinter dem Denkprozeß (60).

Die 3. Schicht ist die des Über-Ich, das seinen Ursprung in der Abhängigkeit des Kindes von seinen *Eltern* hat. Zusammen mit einer Reihe von aufgenommenen sozialen und kulturellen Einflüssen wird es zum Repräsentanten der geltenden Moralgesetze. Erzwungene Einschränkungen und Verdrängungen werden allmählich ins Unbewußte aufgenommen und erzeugen das „Gewissen“. Dieses verurteilt wie in einem anonymen Zwang alle Handlungen, die dem gesellschaftlichen „Moralsystem“ entgegengesetzt sind. Da das Schuldbewußtsein automatisch und unbewußt wirkt, setzt das Über-Ich nicht nur Forderungen der gegenwärtigen Wirklichkeit durch, sondern auch die einer längst verflossenen Wirklichkeit (z. B. indem man aufgrund der einst genossenen Erziehung im Gewissen immer noch Handlungen verwirft, für deren Verwerflichkeit man im Hinblick auf die neue Realsituation keine Notwendigkeit und Berechtigung mehr erkennt). Es verwirft die Triebansprüche des Es auf die Zukunft im Namen der Vergangenheit. Das Über-Ich ist also in seinem Charakter „reaktionär“ (61).

2.1.1.3. „Grund-Unterdrückung“ und „zusätzliche Unterdrückung“

Unter „Grund-Unterdrückung“ versteht Marcuse die Triebmodifizierung, die für das Fortbestehen der menschlichen Rasse unter den Bedingungen der Kultur und Zivilisation unerlässlich ist. Sie ist notwendig, da der Existenzkampf in einer Welt vor sich geht, die zu arm ist, um die menschlichen Bedürfnisse ohne ständige Einschränkungen und Verzicht zu erfüllen (62).

Kritik übt nun Marcuse daran, daß der herrschende Mangel durch den gesamten Verlauf der Kultur so organisiert worden ist, daß die vorhandenen Mittel nicht in Übereinstimmung mit den individuellen Bedürfnissen kollektiv und gerecht verteilt würden und daß nicht versucht wurde, die Bedürfnisse der einzelnen in der besten Weise zu befriedigen. Das entscheidende Motiv für solche Versäumnisse und soziale Ungerechtigkeit liegt darin, daß die durch den Fortschritt mögliche Verminderung der Grundunterdrückung den Interessen der Herrschenden und deren Verlangen nach gesteigertem Lebensgenuß widerspricht. Die Herrschenden und Besitzenden führen deshalb zusätzliche Kontrollausübungen ein, die über jene hinausgehen, die für eine zivilisierte menschliche Gemeinschaft unerlässlich sind. Dies bezeichnen wir dann als „zusätzliche Unterdrückung“ (63).

Beide Arten der Unterdrückung gehen unlösbar ineinander. Denn die zusätzliche Unterdrückung erhält die höchstmögliche soziale Nutzbarkeit des Menschen als Arbeitsinstrument.

Die dauernden Einschränkungen, hauptsächlich auf dem Gebiet des Eros, schwächen aber den Lebenstrieb und setzen so in verstärktem Maße die Kräfte der Zerstörung, den Todestrieb, frei. Damit gerät die Zivilisation in eine zerstörerische Dialektik (64).

2.1.1.4. Leistungsprinzip und Entfremdung

Die heute vorherrschende Form des Realitätsprinzips, das Prinzip einer Gesellschaft, die auf Erwerb und Wettstreit ausgerichtet ist, ist das „Leistungsprinzip“. Art und Ausmaß der Befrie-

(60) *Marcuse*, a. a. O., S. 37f.

(61) *Marcuse*, a. a. O., S. 39f.

(62) *Marcuse*, a. a. O., S. 42.

(63) Vgl. *Marcuse*, a. a. O., S. 43f.

(64) *Marcuse*, a. a. O., S. 49f., vgl. auch a. a. O., S. 58f. u. S. 81–107.

digung werden hauptsächlich durch die Anstrengung der Bevölkerung bestimmt. Diese Anstrengung aber bedeutet Arbeit für einen Apparat, den man nicht selbst lenken kann, der wie eine unabhängige Macht wirkt, welcher man sich zu unterwerfen hat, wenn man leben will. Der Mensch erfüllt vorher festgelegte Funktionen; die Arbeit befriedigt nicht seine Bedürfnisse und Fähigkeiten. Er arbeitet sich selbst *entfremdet*.

Die Arbeitszeit macht aber den größten Teil der Lebenszeit aus (65). Freizeit dient in unserer Leistungsgesellschaft lediglich zur passiven Entspannung und „Erholung“ der Energie für erneute Arbeit. Außerdem hat die Technik der Massenlenkung eine Unterhaltungsindustrie entwickelt, die die Freizeit direkt unter Kontrolle hält; oder der Staat hat die Auferlegung solcher Kontrollen direkt übernommen (66). Der Einzelne darf nicht allein und sich selbst überlassen, er muß total manipuliert werden und gerät so in einen rasant sich steigernden Prozeß absoluter Ausbeutung und Selbstentfremdung.

Die Sexualität bleibt räumlich auf einen Teil des Körpers beschränkt; der ganze übrige Körper wird von der Gesellschaft als Arbeitsinstrument in Dienst genommen (67). Ebenso wird der individuelle Lebensgenuß auf die „freie“ Zeit begrenzt, während die Haupt-Lebenszeit der Arbeit für die Gesellschaft geopfert werden muß.

2.1.2. *Archaisches Erbe (Phylogenese)*

Nach Marcuse muß die Analyse der seelischen Struktur über die frühe Kindheit hinausgehen und von der Vorgeschichte des Einzelnen auf die der gesamten Art zurückgreifen, die des Genus Mensch (68).

Denn die Ontogenese der Umstrukturierung und Entfremdung des Individuums geschieht durch den prägenden Einfluß der Kultur, die über die Eltern und Erzieher vermittelt wird. Die Kultur aber ist immer noch durch ihre archaische Erbschaft bestimmt (69).

Um dies zu charakterisieren, geht Marcuse von Freuds Thesen der Urhorde aus, deren Be-

(65) Marcuse, a. a. O., S. 51.

(66) Marcuse, a. a. O., S. 53.

(67) Vgl.: „Die Organisation der Sexualität weist die Grundzüge des Leistungsprinzips und seiner Organisation der Gesellschaft auf. Freud betont den Aspekt der Zentralisierung. Sie wirkt sich besonders in der ‚Vereinigung‘ der verschiedenen Objekte der Partialtriebe zu dem einen libidinösen Objekt des anderen Geschlechts und in der Aufrichtung des genitalen Supremats aus . . . die Partialtriebe entwickeln sich nicht frei zu einer ‚höheren‘ Stufe der Befriedigung, die ihre Ziele beibehält, sondern werden abgeschnitten und zu Hilfsfunktionen reduziert. Dieser Prozeß erreicht die sozial notwendige Desexualisierung des Körpers: Die Libido wird in einem Teil des Körpers konzentriert, wodurch fast der ganze übrige Körper zum Gebrauch als Arbeitsinstrument frei wird. Die zeitliche Reduzierung der Libido wird durch ihre räumliche Beschränkung ergänzt.“ Marcuse, a. a. O., S. 54.

(68) Vgl. Marcuse, a. a. O., S. 60: „Die vernunftwidrige Strenge des Über-Ich der neurotischen Persönlichkeit, das unbewußte Schuldgefühl und das unbewußte Strafbedürfnis scheinen außerdem in keinem Verhältnis zu den tatsächlichen ‚sündigen‘ Impulsen des Individuums zu stehen; die Fortdauer und (wie wir noch sehen werden) die Intensivierung des Schuldgefühls während der ganzen Lebenszeit des Erwachsenen, die exzessiv verdrängende Organisation der Sexualität lassen sich nicht im Sinne einer noch immer akuten Gefahr seitens individueller Impulse hinreichend erklären.“

(69) Vgl.: „Die moralischen Prinzipien, die das Kind von den Personen übernimmt, die während der ersten Jahre seines Lebens für seine Erziehung verantwortlich sind, zeigen ‚gewisse phylogenetische Reminiszenzen aus der Urgeschichte der Menschheit‘ . . . Die archaische Erbschaft ‚überbrückt die Kluft zwischen Individual- und Massenpsychologie‘.“ A. a. O., S. 61. Vgl. ebenso H. Marcuse, „Das Veralten der Psychoanalyse“, in: Marcuse, Kultur und Gesellschaft, Bd. II, Frankfurt a. M. 1968, S. 87.

weisbarkeit er zwar nicht behauptet, deren aufgeführte Konsequenzen nach seiner Meinung aber historische Tatsachen sind. Nach Freud wurde die erste menschliche Gruppe durch die Zwangsherrschaft eines Einzelnen über alle anderen errichtet und erhalten. Dieser hieß Vater – d. h. der Mann, der die ersehnten Frauen besaß und Söhne und Töchter hervorgebracht hatte. Durch solche Monopolisierung der Lust entstand eine ungerechte Verteilung des Leides (70).

Die Ablenkung von der Lust machte bei den andern Arbeitskraft frei. So sorgte der Urvater für Fortschritt und Ordnung. Aber der Haß der Söhne gegen das patriarchalische System führte zum Vaternord und zur Ausbildung eines Schuldgefühles. Denn das Verbrechen gegen den Vater wurde als Verbrechen gegen die biologisch gerechtfertigte Autorität und damit gegen die Gesamtheit und gegen sich selbst empfunden. „Der Vater lebt als Gott weiter, in dessen Anbetung die Sünder bereuen, so daß sie weiterhin sündigen können.“ (71)

Nach Marcuse trat dann das Matriarchat auf den Plan, das mehr erotische Freiheit gewährte. „Die Freiheit folgt der Beherrschung und führt zu ihrer Wiederaufrichtung. Das Matriarchat wird durch eine vaterrechtliche Gegenrevolution ersetzt, die durch die Institutionalisierung der Religion gefestigt und zur Dauer erhoben wird.“ (72)

So ereignet sich die Geschichte der menschlichen Gesellschaft im fortlaufenden rhythmisch-dialektischen Wechsel von Verfestigung und Erstarrung in ausbeutenden autoritären Systemen und revolutionärem Aufbruch der Freiheit bis in unsere Tage. Die Urerfahrung der Unterdrückung vertiefte sich seit ihren Anfängen bei der Urhorde zu einem im Unbewußten und kollektiven Erbgedächtnis der Menschheit fortwirkenden anonymen Gewissensdruck (73), und der von Marcuse vertretene Marxismus versteht sich als revolutionäre Aggression gegen das in der modernen, vom Leistungsprinzip regierten Leistungsgesellschaft zum Ausdruck kommende System der Unterdrückung, in dem jene Urerfahrung aufs höchste gesteigert ist mit Hilfe der Perfektion der Technik (74).

2.1.3. Ideologie

Als das geistige Werkzeug der Unterdrückung aber treten die Ideologien hervor. Unter einer „Ideologie“ ist dabei ein System von Ideen zu begreifen, das dem Zweck dient, die Herrschaft einer privilegierten Schicht der Gesellschaft zu festigen und für die Zukunft abzusichern. Noch allgemeiner gesprochen: Eine Ideologie ist eine sich theoretisch gebende Aussage, für deren Behauptung jedoch nicht das theoretische Argument, die Einsicht in ihre innere Berechtigung und Wahrheit entscheidend ist, sondern der praktische Zweck, den man mit ihr verfolgt; d. h.: der praktische (z. B. politische „religiöse“) Zweck geht so in sie ein, daß dadurch die Wahrheit verfälscht wird (75).

(70) Marcuse, Eros und Kultur, a. a. O., S. 65.

(71) Marcuse, a. a. O., S. 68.

(72) Marcuse, a. a. O., S. 69. Vgl. auch oben, Teil 1: „Die direkte Synthese von Marxismus und Psychoanalyse (Wilhelm Reich).“

(73) Marcuse, a. a. O., S. 81f. u. 90ff.

(74) Vgl. dazu H. Marcuse, Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, Neuwied – Berlin 1968, insbes. S. 21ff. u. 215ff.

(75) Vgl. J. Barion, Was ist Ideologie? Studie zu Begriff und Problematik, Bonn 1964; und ders., Ideologie – Wissenschaft – Philosophie, Bonn 1966; dazu die Rez. von H. Beck, in: Salzburger Jahrb. f. Philos. 10/11 (1966/67) 259–261.

In diesem Sinne sind nach Marcuse insbesondere die Religion und die Metaphysik als „Ideologie“ zu bezeichnen. Die Religion dient dem Zweck, die Unterprivilegierten dieser Erde zu beruhigen und ihnen einen Ausgleich in einem besseren Jenseits zu verschaffen. Die später aus der Religion hervorgegangene Metaphysik dient der „theoretischen“ Sicherung und Untermauerung der Religion. Sie transformiert Tatsächliches in Wesenhaftes, historische in metaphysische Bedingungen – so daß derjenige, der sich gegen die tatsächlichen, historisch gewordenen Machtverhältnisse auflehnt, zu dem Glauben kommen soll, sich gegen das tiefste Wesen der Dinge und die metaphysischen Mächte zu versündigen. Die Gottesidee hat die Aufgabe, die Macht des Vaters in den Augen der übrigen ins Unendliche und Transzendente zu steigern bzw. die Besitzverhältnisse einer herrschenden Klasse aus der Ewigkeit her und „für alle Ewigkeit“ zu sanktionieren und „in Ordnung“ finden zu lassen. Ungleichheit in Macht und Reichtum wurden auf ein transzendentes Schuldverbrechen zurückgeführt, um Selbstsucht und menschliches Versagen der herrschenden Klasse zu verdecken oder mindestens zu entlasten. „Fleischeslust“ und Streben nach individueller Befriedigung mußten in der Perspektive solcher Zweckmoral dann als verdammenswerte Auflehnung gegen ein „göttliches Gebot“ und als Verrat an der „ewigen geistigen Bestimmung“ des Menschen erscheinen (jedenfalls für die abhängige Allgemeinheit) (76). Die Ideologie des Leistungsprinzips fordert die Verweisung realer Möglichkeiten der Triebbefriedigung ins Niemandsland der Utopie.

2.1.4. *Der Wandel der Industriegesellschaften zur eindimensionalen Gesellschaft*

Durch die Fortentwicklung rationaler Kräfte gelang es den führenden Industriegesellschaften des westlichen Kapitalismus wie auch des Staatskapitalismus sowjetischer Prägung, neue Formen der Naturbeherrschung und damit der Produktionsweisen zu entdecken und zu verwirklichen. Dazu gehört in erster Linie die unvorstellbare Energiemengen liefernde Atomzertrümmerung bzw. -fusion, heute vorherrschend als Mittel für Drohung und Aggression, als Atombombe, technisch umgesetzt. Die friedliche Nutzung steht noch am Anfang. Vielleicht noch folgenreicher und in den Möglichkeiten noch unvorhersehbarer aber scheint sich die Entfaltung der neuen Wissenschaft und Technik der Informationstheorie und Kybernetik zu erweisen. So wurde es möglich, nicht nur die althergebrachten Produktionsweisen, bei denen der Arbeiter mit seiner physischen Arbeitskraft unverzichtbares Produktionsmittel war, durch automatisch gesteuerte Maschinen, ja ganzen Fabriksanlagen abzulösen, sondern darüber hinaus auch die niederen und begrenzt sogar die höheren geistigen Tätigkeiten, die in den Produktionsprozeß eingehen und insbesondere die Planung, Konstruktion, den Ablauf und die Leitung (Management) der Wirtschaft tragen, durch informationsverarbeitende Maschinen vollführen zu lassen. Es wäre wohl auch möglich, das heute durch das Spiel von Angebot und Nachfrage auf den Weltmärkten regulierte System der Güterverteilung durch einen alle Bedürfnisse und Interessen

(76) „Das Autoritätssystem der bestehenden Ordnung nimmt die Form eines von den faktischen gesellschaftlichen Beziehungen (deren Funktion es ist) gelösten Verhältnisses an, wird zu einem ewigen, von Gott gesetzten, wird zur zweiten ‚Natur‘, gegen die es keine Berufung gibt.“ Marcuse, Studie über Autorität und Familie, in: *ders., Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1969, S. 55–156, hier: S. 65. Vgl. auch ebd., S. 59–81.

berücksichtigenden Prozeß der kybernetisch gesteuerten, optimalen Warenverteilung, also ein in Marcuses Augen rationales System, zu ersetzen (77).

Da jedoch diese wissenschaftlichen und technischen Fortschritte und Verbesserungen der Produktionsweisen wesentlich unter der Herrschaft ausbeutender gesellschaftlicher Kräfte entstanden sind und verfeinert wurden, haben diese Errungenschaften menschlichen Geistes nicht größere Befreiung von Zwang und Arbeit gebracht, sondern die bestehenden Systeme der ausbeutenden Herrschaft stabilisiert und noch anpassungsfähiger gemacht. In dieser sogenannten „spätkapitalistischen Phase“ vollzieht sich der Übergang von der freien Konkurrenz des isoliert wirtschaftenden Individuums zur in großen Trusts und Konzernen neutralisierten, kooperativen, „organisierten“ Konkurrenz und die Zunahme der Machtkonzentration „in den Händen einer allgegenwärtigen technischen, kulturellen und politischen Verwaltung“ (78). Einerseits wird durch konsequenten Einsatz von Naturerkenntnis und rationaler Organisation eine so große Konsumgüterfülle produziert, daß unverhältnismäßig große Kapitalmengen für Konsum- und damit absatzsteigernde Werbung verschwendet werden müssen, andererseits wird jeder neue Fortschritt der Erkenntnis und technischen Indienstnahme der Natur nicht dazu eingesetzt, Herrschaft und damit Ausbeutung der Arbeitskraft des einzelnen überflüssig und abschaffbar zu machen, sondern dazu, in Widerspruch zu den eigentlichen Möglichkeiten des Wissens und der Schöpfermacht der Zeit Herrschaft und Ausbeutung zu verlängern, zu verfeinern und zu intensivieren, noch unersetzlicher scheinen zu lassen und damit zu verewigen (79).

(77) „Die technologischen Prozesse der Mechanisierung und Standardisierung könnten individuelle Energie für ein noch unbekanntes Reich der Freiheit jenseits der Notwendigkeit freigeben. Die innere Struktur des menschlichen Daseins würde geändert; das Individuum würde von den fremden Bedürfnissen und Möglichkeiten befreit, die die Arbeitswelt ihm auferlegt. Das Individuum wäre frei, Autonomie über ein Leben auszuüben, das sein eigenes wäre. Könnte der Produktionsapparat im Hinblick auf die Befriedigung der notwendigen Bedürfnisse organisiert und dirigiert werden, so könnte er durchaus zentralisiert sein; eine derartige Kontrolle würde individuelle Autonomie nicht verhindern, sondern ermöglichen.“ *Marcuse, Der eindimensionale Mensch*, a. a. O., S. 22. Vgl. auch ebd., S. 44, 48. – Ob ein solches System allen Individuen als ein rationales erscheinen würde, könnte nur entschieden werden, wenn man angeben könnte, welche der geltend gemachten Ansprüche und Bedürfnisse objektiv berechtigt sind, und welche nicht. Da wir bisher keine wirklich befriedigende Theorie des Individuums bei Marcuse vorliegen haben, bleibt seine These (vgl. z. B. *Der eindimensionale Mensch*, a. a. O., S. 26: „In letzter Instanz muß die Frage, was wahre und was falsche Bedürfnisse sind, von den Individuen selbst beantwortet werden, das heißt, sofern und wenn sie frei sind, ihre eigene Antwort zu geben. Solange sie davon abgehalten werden, autonom zu sein, solange sie bis in ihre Triebe hinein geschult und manipuliert werden, kann die Antwort auf diese Frage nicht als ihre eigene verstanden werden. Deshalb kann sich auch kein Tribunal legitimerweise das Recht anmaßen, darüber zu befinden, welche Bedürfnisse entwickelt und befriedigt werden sollten. Jedes derartige Tribunal ist zu verwerfen, obgleich dadurch die Frage nicht aus der Welt geschafft wird: wie können die Menschen, die das Objekt wirksamer und produktiver Herrschaft gewesen sind, von sich aus die Bedingungen der Freiheit herbeiführen?“) abstrakt und ohne die Möglichkeit, einen Ansatz für eine Verifikation oder Falsifikation entwickeln zu können.

(78) *Marcuse, Das Veralten der Psychoanalyse*, a. a. O., S. 88.

(79) Vgl.: „Es ist der kennzeichnende Zug der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, daß sie diejenigen Bedürfnisse wirksam drunten hält, die nach Befreiung verlangen – eine Befreiung auch von dem, was erträglich, lohnend und bequem ist – während sie die zerstörerische Macht und unterdrückende Funktion der Gesellschaft ‚im Überfluß‘ unterstützt und freispricht. Hierbei erzwingen die sozialen Kontrollen das überwältigende Bedürfnis nach Produktion und Konsumption von unnützen Dingen; das Bedürfnis nach abstumpfender Arbeit, wo sie nicht mehr wirklich notwendig ist; das Bedürfnis nach Arten der Entspannung, die diese Abstumpfung mildern und verlängern; das Bedürfnis, solche trügerischen Freiheiten wie freien Wettbewerb bei verordneten Preisen zu erhalten, eine freie Presse, die sich selber zensiert, freie Auswahl zwischen gleichwertigen Marken und nichtigem Zubehör bei grundsätzlichem Konsumzwang. Unter der Herrschaft eines repressiven Ganzen läßt Freiheit sich in ein mächtiges Herrschaftsinstrument verwandeln.“ *Marcuse, Der eindimensionale Mensch*, a. a. O., S. 27. Vgl. auch ebd., S. 37f.

Da die Märkte in den Industriestaaten die immer größere Menge der Produkte nicht (jedenfalls nicht zu den Preisen der Produzenten) aufnehmen können, müssen sie sog. „Entwicklungsländer“ in einem lückenlosen System neokolonialistischer Abhängigkeit gehalten werden, um den Profit der anonym gewordenen herrschenden Schichten der Industrieländer zu garantieren (80).

Gleichzeitig wandelt sich die bis dahin noch immer patriarchalisch akzentuiert gewesene Gesellschaft um zur sogenannten ‚vaterlosen Gesellschaft‘. Da nämlich nun der in der Wirtschaft tätige Einzelmensch bis in die höchsten Stufen der Machthierarchie hinauf jederzeit ersetzbar ist und ersetzt wird, kann insbesondere die wirtschaftliche Macht des Vaters den übrigen Familienmitgliedern gegenüber nicht mehr hinreichend gesichert werden. So vermag er nicht mehr, mit entsprechenden Mitteln seine Familie der Gesellschaft gegenüber zu repräsentieren, und, vor allem gegenüber den Kindern, nicht mehr die Gesellschaft zu vertreten. In der patriarchalischen Familie aber wurde bisher die Struktur und Identität des Einzelnen, wie dies Freud in seiner Theorie der Psychoanalyse herausstellte (81), durch den unvermeidbaren Kampf gegen die Macht und das Gebot des Vaters als des Repräsentanten des gesellschaftlichen Über-Ichs, erzeugt und geformt. „Dieser Verfall der Rolle des Vaters folgt dem Rückgang des privaten und Familienunternehmens: der Sohn wird immer unabhängiger vom Vater und der Familientradition bei der Wahl und Suche eines Arbeitsplatzes und in der Art, seinen Lebensunterhalt zu verdienen. Die gesellschaftlich notwendigen Zwänge und das gesellschaftlich notwendige Verhalten werden nicht mehr erlernt – und verinnerlicht – in dem langen Kampf mit dem Vater – das Ichideal wird vielmehr dazu gebracht, auf das Ich direkt ‚von außen‘ einzuwirken, ehe noch das Ich tatsächlich sich als das persönliche und (relativ) autonome Subjekt der Vermittlung zwischen dem eigenen Selbst und den anderen herausgebildet hat.“ (82)

Die verfeinerten Methoden gesellschaftlicher Kontrolle haben unterdessen die Aufgabe der Einbeziehung der heranwachsenden Generationen in die bestehende Gesellschaft übernommen und erweisen sich in zunehmendem Maße darin als erfolgreich. Da der Jugendliche die Gesellschaft außerhalb der Familie und ohne die Vermittlung durch die Familie, insbesondere durch die des Vaters, erlebt und kennenlernt (zunächst in der kleinen Gruppe Gleichaltriger im Kindergarten, in der Schule, bald aber auch außerhalb jeder vorgeformten Institution, in den ‚bands‘ und ‚gangs‘, die jeden Einfluß, ja jede Kenntnisnahme von Erwachsenen überhaupt zu vermeiden wissen), ist er auf Maßstäbe eben dieser Gesellschaft angewiesen. Hier tritt nun die Welt der von den Massenmedien vorgefabrizierten und von den Idolen der Heranwachsenden (den Stars und Sportlern) propagierten Verhaltensnormen, vom betroffenen Jugendlichen ohne Möglichkeit einer kritischen Distanzierung aufgenommen und übernommen, in Kraft (83). „Wenn wir auf der Tiefe und Wirksamkeit dieser Kontrolle bestehen, setzen wir uns dem Einwand aus, daß wir die prägende Macht der ‚Massenmedien‘ sehr überschätzen und daß die Menschen ganz von selbst die Bedürfnisse verspüren und befriedigen würden, die ihnen jetzt aufgenötigt werden. Der Einwand greift fehl. Die Präformierung beginnt nicht mit der Massenproduktion von Rundfunk und Fernsehen und mit der Zentralisierung der Kontrolle. Die Menschen treten in dieses Stadium als langjährig präparierte Empfänger ein; der entscheidende Un-

(80) Vgl. *Marcuse*, a. a. O., S. 65ff. Vgl. dazu auch *Marcuse*, Versuch über die Befreiung, Frankfurt a. M. 1969, S. 87ff.

(81) Vgl. oben Kap. 3: „Sexualität als Trieb nach Lust (Sigmund Freud).“

(82) *Marcuse*, Das Veralten der Psychoanalyse, a. a. O., S. 88f.

(83) Vgl. ebd., S. 94f.

terschied besteht in der Einebnung des Gegensatzes (oder Konflikts) zwischen dem Gegebenen und dem Möglichen, zwischen den befriedigten und den nicht befriedigten Bedürfnissen. Wenn der Arbeiter und sein Chef sich am selben Fernsehprogramm vergnügen . . ., wenn die Stenotypistin ebenso attraktiv hergerichtet ist wie die Tochter ihres Arbeitgebers . . ., dann deutet diese Angleichung nicht auf das Verschwinden der Klassen hin, sondern auf das Ausmaß, in dem die unterworfenen Bevölkerung an den Bedürfnissen und Befriedigungen teil hat, die der Erhaltung des Bestehenden dienen.“ (84)

Da die Identifizierung des Einzelnen mit den standardisierten Verhaltensweisen von der Gesellschaft mehr oder weniger offen begünstigt wird, schmilzt der sonst alle Energien des Heranwachsenden in Anspruch nehmende Prozeß der Selbstwerdung zu einem unmerklichen Hinübergleiten in die große Zahl der in ähnlicher Weise integrierten Individuen zusammen. Das Heraufkommen großer konformistischer und leicht von außen zu steuernder Menschenmassen ist zugleich Ziel und Ergebnis der bewußt das Bewußtsein der Individuen manipulierenden Kontrolloperationen (85).

In dieser Gesellschaftsstruktur „wird das Individuum zum bewußten und unbewußten Verwaltungsobjekt und erlangt Freiheit und Befriedigung in seiner Rolle *als* ein solches Objekt; in der psychischen Struktur schrumpft das Ich dermaßen, daß es nicht mehr imstande scheint, sich als ein Selbst, unterschieden vom Es und Über-Ich, zu erhalten. Die vieldimensionale Dynamik, aufgrund deren das Individuum sein Gleichgewicht zwischen Autonomie und Heteronomie, Freiheit und Unterdrückung, Lust und Schmerz erlangte und erzielt, ist einer eindimensionalen, statischen Identifikation des Individuums mit seinesgleichen und dem verwalteten Realitätsprinzip gewichen“ (86).

2.1.5. *Repressive Entsublimierung*

Das Prinzip der kontrolliert gewährten Freiheiten und Befriedigungen in einer als Ganzen dennoch unfreien, totalitären Gesellschaft zeigt sich in hervorragender Weise im Verhalten der fortgeschrittenen Gesellschaft gegenüber den sexuellen Bedürfnissen der Massen.

Während in allen weniger industrialisierten Zeiten der Mangel an Gütern, die die auftretenden Bedürfnisse befriedigen konnten, dazu zwang, Befriedigung in hohem Maße auf dem Wege der Sublimierung zu erstreben, während dadurch die Arbeit der Triebbeherrschung und der Ableitung der Triebenergie auf die sublimen Ziele, z. B. künstlerische Tätigkeit, zugleich die Herausbildung der Individualität leistete, so daß das Bewußtsein zwar den Zwang erlitt und sich dabei als unglücklich wußte, aber eben darin die Möglichkeit der Negation der herrschenden Vorstellungen, der Kritik des Bestehenden sich bewahrte (87), erzeugt die fortgeschrittene Industriege-

(84) Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, a. a. O., S. 28.

(85) Vgl. in diesem Zusammenhang Vance Packard, *Die geheimen Verführer. Der Griff nach dem Unbewußten in Jedermann*, Düsseldorf 1958; Karl Korn, *Sprache in der verwalteten Welt*, München 1962; Oswald A. Neuburger, *Techniken der Manipulation*, in: *Stimmen der Zeit* 185 (1970), S. 390–405.

(86) Marcuse, *Das Veralten der Psychoanalyse*, a. a. O., S. 89.

(87) Vgl. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, a. a. O., S. 76ff. Insbesondere: „Ob ritualisiert oder nicht, enthält Kunst die Rationalität der Negation. In ihren fortgeschrittenen Positionen ist sie die Große Weigerung – der Protest gegen das, was ist. Die Weisen, in denen die Menschen und Dinge dazu gebracht werden, zu erscheinen, zu singen, zu tönen und zu sprechen, sind Weisen, ihre tatsächliche Existenz zu widerlegen, zu durchbrechen und neu zu schaffen.“ A. a. O., S. 83.

sellschaft Güter im Übermaß, und scheint in gleichem Maße dazu überzugehen, den Zwang zur Sublimation auch auf dem Gebiet sexueller Bedürfnisse zu lockern, ja, so sehr zu mildern, daß er als solcher nicht mehr ins Bewußtsein zu treten vermag (88). Tatsächlich sind heute nicht nur indirekte Weisen der Entsublimierung nachweisbar, nämlich das Einbeziehen aller Ergebnisse früherer Sublimationen, der Werke von Wissenschaft und Kunst in den immer breiteren Konsum immer größer werdender Massen, die nur in den seltensten Fällen die Möglichkeit haben, ein adäquates Verständnis des konsumierten (durch Museen, Massenmedien, Schallplatten, Taschenbücher usw. allgemein konsumierbar gewordenen) Produkts zu erlangen, sondern eine in wachsendem Maße direkte und unvermittelte Befriedigung sexueller Bedürfnisse kann konstatiert werden: „Die Sexualmoral ist in hohem Maße liberalisiert worden; außerdem wird Sexualität als kommerzieller Anreiz, geschäftlicher Aktivposten und Statussymbol propagiert.“ (89)

Wenn nun nach Freud das Maß an Triebenergie quantitativ nicht verringert werden kann, die von der Gesellschaft ermöglichte, geduldete, in ihren Konsum- und Produktionsprozeß integrierte und so indirekt ausgebeutete sexuelle Befriedigung jedoch nicht mehr zur Verstärkung der erotischen Kräfte des Gesamtmenschen, sondern nur zur Betätigung des partikulär beziehenden und bezogenen Sexualtriebes dient, kann nicht verhindert werden, daß die unverbrauchte Triebenergie vom Gegenpol des Eros, vom Aggressions- und letztlich vom Todestrieb aufgesogen und in verderblicher, die Gesellschaft selbst bedrohender Weise freigesetzt wird. „Die Verminderung des Ich und die Kollektivierung des Ichideals bedeuten eine Regression auf primitive Entwicklungsstufen, auf denen die angestaute Aggression durch periodische Übertretung ‚kompensiert‘ werden mußte. Auf der gegenwärtigen Stufe scheint solche gesellschaftlich sanktionierte Übertretung durch die normalisierte gesellschaftliche und politische Anwendung von Angriffenergie im Zustand permanenter Bereitschaft ersetzt worden zu sein.“ (90)

„Institutionalisierte Entsublimierung erscheint so als ein Aspekt der ‚Bewältigung der Transzendenz‘, wie die eindimensionale Gesellschaft sie erreicht hat. Ganz wie diese Gesellschaft im Bereich der Politik und höheren Kultur dazu tendiert, die Opposition (die qualitative Differenz!) abzubauen, ja aufzusaugen, so auch in der Triebosphäre. Das Ergebnis ist ein Absterben der geistigen Organe, die Widersprüche und Alternativen zu erfassen, und in der einen verbleibenden Dimension technologischer Rationalität gelangt das *glückliche Bewußtsein* zur Vorherrschaft.“ (91)

Mit dem Fortschreiten der Entsublimierung und der manipulierenden Verwaltung der freiwerdenden Aggressionstriebwächst jedoch die Gefahr, daß das Krisenmanagement von der selbsterzeugten Aggression explosionsartig hinweggewischt wird, wenn es, z. B. durch fehlerhafte Kalkulation, einen Augenblick die Kontrolle verliert. Unter scheinbar immer demokratischeren Regierungs- und Lebensformen wächst die Tendenz zu autoritären, zu totalitären Systemen, zur Vorbereitung der Diktatur.

(88) „Jetzt wird diese wesentliche Kluft zwischen den Künsten und der Forderung des Tages, die in der künstlerischen Entfremdung offen gehalten wurde, durch die fortschreitende technologische Gesellschaft immer mehr geschlossen. Und indem sie geschlossen wird, wird die Große Weigerung ihrerseits verweigert; die ‚Dimension des anderen‘ wird vom herrschenden Zustand aufgesogen. Die Werke der Entfremdung werden selbst dieser Gesellschaft einverleibt und zirkulieren als wesentlicher Bestandteil der Ausstattung, die den herrschenden Zustand ausschmückt und psychoanalysiert. Sie werden so zu Reklameartikeln – sie lassen sich verkaufen, sie trösten oder erregen.“ A. a. O., S. 83f.

(89) Marcuse, Das Versagen der Psychoanalyse, a. a. O., S. 101.

(90) Marcuse, ebd., S. 104.

(91) Marcuse, Der eindimensionale Mensch, a. a. O., S. 98.

2.2. Vision einer Kultur ohne Unterdrückung (92)

2.2.1. Grenzen des geltenden Realitätsprinzips

Der Fortschritt von Kultur und Zivilisation unter dem Leistungsprinzip hat einen Stand der Produktivität mit sich gebracht, angesichts dessen die Ansprüche der Gesellschaft auf Verausgabung von Triebenergie in entfremdeter Arbeit um ein beträchtliches vermindert werden könnten. Infolgedessen erscheint die fortgesetzte unterdrückende Organisation der Triebe weniger durch den „Kampf ums Dasein“ erzwungen als durch ein Interesse der Herrschaft. (Vgl. bereits 1.1.3.) Ihm gilt Marcuses sozialrevolutionärer Appell.

Entsprechend hat die repräsentative westliche Philosophie einen Vernunftbegriff entwickelt, der die hervorstechenden Merkmale des Leistungsprinzips enthält. Die gleiche Philosophie endet aber mit einer höheren Form der Vernunft, die gerade die Verneinung dieser Züge bedeutet, nämlich Rezeptivität, Kontemplation, Freude. Sie ist zu kultivieren, indem in der sozialkritischen Auseinandersetzung bewußt die schöpferischen Kräfte der Phantasie, des Spiels und der Kunst aufgerufen und eingesetzt werden.

2.2.2. Wege zu einem neuen Realitätsprinzip

2.2.2.1. Phantasie und Utopie

Phantasie ist die seelische Fähigkeit, die selbst in der Sphäre des entwickelten Bewußtseins einen hohen Grad an Freiheit vom Realitätsprinzip beibehält. Sie stellt die Verbindung zwischen dem Bewußten und Unbewußten und damit zu den Urbildern der Freiheit her. Nach Freud hat die Phantasie als fundamentaler seelischer Vorgang einen eigenen Wahrheitsgehalt und ist in der Lage, das Bild der Wiederversöhnung des Einzelnen mit dem Ganzen, des Wunsches mit der Verwirklichung, des Glücks mit der Vernunft zu sehen. Solche Harmonie ist zwar ins Reich der *Utopie* entrückt, aber die Phantasie besteht auf der Verwirklichung.

In der *Kunst* nimmt sie Form an; Kunst verwirklicht sich als Protest gegen die Organisation des Lebens durch die Logik der Herrschaft, als Kritik am Leistungsprinzip. Die kritische Funktion der Phantasie liegt in ihrer Weigerung, die vom Realitätsprinzip verhängte Beschränkung des Glücks und der Freiheit als endgültig hinzunehmen, in ihrer Weigerung, zu vergessen, was sein könnte. Der Protest gegen unnötige Unterdrückung konnte bisher nur in der Sprache der Kunst ungestraft geäußert werden. Im wirklichkeitsnäheren Zusammenhang der politischen Theorie und selbst der Philosophie galt sie fast allgemein als Utopie. Die Negation des Leistungsprinzips erwächst nicht gegen, sondern mit dem Fortschreiten der in der kulturellen Entwicklung fortschreitenden Ratio; sie setzt höchste Reife und Kultur voraus. Eine Kultur ohne zusätzliche Unterdrückung läßt sich also nur mit Hilfe der Phantasie erreichen, die diesen Zu-

(92) Vgl. zum Gesamtzusammenhang des folgenden Abschnitts auch *H. Marcuse*, „Bemerkungen zu einer Neubestimmung der Kultur“, in: *ders.*, *Kultur und Gesellschaft*, Bd. II, Frankfurt a. M. ⁶1968, S. 147–171, und ebenso *H. Marcuse*, „Zur Kritik des Hedonismus“, in: *ders.*, *Kultur und Gesellschaft*, Bd. I, Frankfurt a. M. ⁵1967, S. 128–168.

stand aus dem Niemandsland der Utopie, in welches ihn das Leistungsprinzip verbannt, hervor- und herüberholt. Voraussetzung ist allerdings der verstärkte, mit höchster menschlicher Reife verbundene und zu ihr hinführende Einsatz der Vernunft, der die von der Phantasie entworfenen Utopien aus ihrer unverbindlichen Unbestimmtheit löst und im Realitätsbezug konkretisiert, d. h. die Überführung der „abstrakten“ zur „konkreten“ Utopie. Solche konstruktiv-praktische Vernunft macht mit der harten Einsicht Ernst, daß viele auf raffinierte Bequemlichkeit verzichten müssen, wenn alle ein menschenwürdiges Dasein führen wollen. Eine durch die praktische Vernunft der Gesellschaft zu erzwingende gerechte Teilung der Lebensgüter könnte die Triebentwicklung aus ihrer Repression unter dem Herrschaftsgesetz entfremdeter Arbeit befreien; sie beinhaltet auch eine entsprechende Verkürzung der Arbeitszeit mit Hilfe technischer Automation gesellschaftlicher Arbeitsprozesse und eine Arbeitsteilung, die nicht wie bisher auf den Produktionsapparat, sondern auf den Nutzen des Einzelnen zugeschnitten ist.

2.2.2.2. Die ästhetische Dimension

Damit vollzieht sich eine Aufwertung und neue Aufgabenbestimmung der ästhetischen Dimension. Nach Marcuse ist Ästhetik zunächst „unrealistisch“; sie hat um den Preis, in der Realität wirkungslos zu sein, ihre Freiheit vom Realitätsprinzip bewahrt. Dadurch aber gewinnt sie eine humane und humanisierende Kraft, der man 3 Aufgaben zuordnen kann:

1. Umformung von Arbeit (Mühe) in Spiel und von repressiver Produktivität in Schein – eine Umformung, der die Überwindung des Mangels, der Lebensnot, als determinierender Faktor der Kultur vorangehen müßte.
2. Selbst-Sublimierung der Libido (der sinnlichen Triebenergie) und Ent-Sublimierung der Vernunft (des Formtriebes), um die beiden antagonistischen Triebe zu versöhnen.
3. Überwindung der Zeit (bzw. der „Diktatur der Zeit“), insofern diese zerstörerisch für die dauerhafte Befriedigung ist (93).

Eine nicht repressive Ordnung bedeutet, daß die Grundbedürfnisse mit einem Minimum an körperlicher und geistiger Energie und an Zeit befriedigt werden. Spiel und Schein, d. h. Selbstentfaltung in Unterordnung unter die frei sich entwickelnden menschlichen Möglichkeiten, heben die unterdrückenden Züge der Arbeit auf, bis hinein in ihre ideologischen Verbrämungen und Sublimierungen im Sinne „höhere Werte“.

2.2.3. Entwurf eines neuen Realitätsprinzips

Die „kulturelle Moral“ wird durch die Harmonisierung von Triebfreiheit und Ordnung aufgehoben und ersetzt. Befreit von der Tyrannei repressiver Vernunft, richten sich die Triebe auf freie und dauerhafte existentielle Beziehungen – sie schaffen ein neues Realitätsprinzip.

Eine repressionsfreie Ordnung ist aber nur dann möglich, wenn die Sexualität sich imstande erweist, dauerhafte erotische Beziehungen unter reifen Individuen zu stiften. Dabei muß aber auch eine Umwandlung der Libido von der unter das genitale Supremat gezwungenen Sexualität zu der Erotisierung der Gesamtpersönlichkeit erfolgen. Diese Umwandlung wäre nur das Er-

(93) Eros und Kultur, a. a. O., S. 188.

gebnis einer gesellschaftlichen Umwandlung, die das freie Spiel individueller Bedürfnisse und Fähigkeiten ermöglichte.

Der Organismus selbst wäre nun nicht mehr das Instrument entfremdeter Arbeit, sondern Subjekt und Objekt der Selbstrealisierung. Sozial nützliche Arbeit würde dann gleichzeitig der echten Befriedigung des individuellen Bedürfnisses dienen oder gar mit ihr zusammenfallen. So entstünde eine Arbeitslust, die sowohl mit der Befriedigung des Bemeisterungstriebes als auch mit der libidinösen Lust identisch wäre. In dem Maße, in dem der Kampf ums Dasein der freien Entwicklung individueller Bedürfnisse zu dienen beginnt, weicht die repressive Vernunft einer neuen Vernünftigkeit der Befriedigung, in der Vernunft und Glück sich treffen.

3. Diskussion

Zur Diskussion der gesellschaftskritischen und sexualtheoretischen wie -politischen Lehren Herbert Marcuses und Wilhelm Reichs (1897–1957) sollen ihre Hauptforderungen nochmals artikuliert und auf ihre Berechtigung bzw. auf die Möglichkeit und Sinnhaftigkeit ihrer Verwirklichung überprüft werden (94).

1. Marcuse wie Reich (letzterer mehr implizite) vertreten beide die aus den Grundthesen des „Historischen Materialismus“ (95) abgeleitete Forderung nach gewaltsamer Beseitigung der kapitalistischen Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung durch Revolution und Errichtung der Diktatur des Proletariats (96).
2. Beide unterscheiden sich aber darin von den klassischen Lehren und Postulaten des Marxismus, daß sie zur Ergänzung und Vollendung der Lehren von Marx und Engels die Berück-

(94) Vgl. vor allem *Jürgen Habermas* (Hrsg.), Antworten auf Herbert Marcuse, Frankfurt ³1968; *ders.*, Technik und Wissenschaft als „Ideologie“, Frankfurt 1968; *Edith Eucken-Erdsiek*, Die Macht der Minderheit. Eine Auseinandersetzung mit dem Neuen Anarchismus, Freiburg – Basel – Wien ²1971; *Robert Steigerwald*, Herbert Marcuses „dritter“ Weg, Köln 1970; *ders.*, Eine Kritik an Herbert Marcuses Schrift: „Triebstruktur und Gesellschaft“, in: *Marxismus – Psychoanalyse – Sexpol*, Bd. 2, Frankfurt 1972, S. 223–240; *ders.*, Bemerkungen zur Dialektik bei Herbert Marcuse, in: *Marxismus in unserer Zeit. Marxistische Blätter – Sonderheft 1* (1968), S. 89–100; *Heinrich Beck*, Machtkampf der Generationen? Zum Aufstand der Jugend gegen den Autoritätsanspruch der Gesellschaft, Frankfurt ²1973; *Lothar Zahn*, Herbert Marcuses Apotheose der Negation, in: *Philos. Rundschau* 16 (1969), S. 165–184; *Günter Rohrmoser*, Das Elend der kritischen Theorie, Freiburg ²1970; *Hans Peter Gente* (Hrsg.), *Marxismus – Psychoanalyse – Sexpol*, 2 Bde., Frankfurt 1970–1972; *Georg Scherer*, Anthropologische Aspekte der Sexuelle, Essen 1970.

(95) Vgl. *K. Marx/F. Engels*, Manifest der Kommunistischen Partei, in: *Karl Marx – Friedrich Engels*, Ausgewählte Schriften, Bd. I, Berlin ¹⁸1970, S. 25–61.

(96) Vgl. *H. Marcuse*, Der eindimensionale Mensch, a. a. O., S. 42ff., 266 ff.; *ders.*, Trieblehre und Freiheit, in: *Marxismus – Psychoanalyse – Sexpol*, Bd. 2, a. a. O., S. 178–200, hier S. 181; und *W. Reich*, Die sexuelle Revolution. Zur charakterlichen Selbststeuerung des Menschen, Frankfurt 1971, S. 161–166; und *ders.*, Der Einbruch der sexuellen Zwangsmoral. Zur Geschichte der sexuellen Ökonomie, Köln 1972, S. 18ff.

sichtigung und Integration der Ergebnisse der Psychoanalyse und Psychotherapie Sigmund Freuds (97) fordern und zu begründen versuchen (98).

Sie stellen infolgedessen neben die Revolutionsforderung (nach gewaltsamer Überführung der Produktionsmittel in den Kollektivbesitz des Proletariats) die ebenso radikale Forderung nach restloser und rückhaltloser Befriedigung der sinnlichen Natur des Menschen, nach Zerstörung aller (gesellschaftlich erzeugten) moralischen Forderungen auf Beschränkung oder Unterdrückung sexueller Triebwünsche (99). Für den Zusammenhang dieser Untersuchung steht verständlicherweise die Erörterung der Revolutionsforderung eher am Rande des Betrachtungsfeldes. Nur soweit die anthropologische Gesamtkonzeption bei Marcuse wie bei Freud auch davon betroffen ist (darin gründet und aufgebaut erscheint), kann die Auseinandersetzung sich mit dieser Forderung beschäftigen. Dies bedeutet, daß es hier nur um die Andeutung gehen kann, die in einer ausführlichen Würdigung zusammenhängend und systematisch vorgetragen werden müßten:

Es sei also nur hingewiesen auf den utopischen Charakter des marxistischen Glaubens an die Wirksamkeit und Unverbrüchlichkeit der Dialektik als des Entwicklungsgesetzes der Geschichte (100).

3.1. Die Forderung nach revolutionärer Befreiung

Bereits bei Hegel hat die Dialektik als Strukturgesetz der Selbstbewegung und Selbstvollendung des Seins (der Idee oder des noch an sich, d. h. unbewußt seienden Weltgeistes) den ursprünglichen Charakter eines Theologumenons äußerlich abgestreift, ohne daß dem innerlich-inhaltlich vorliegenden und tragenden Gehalt die Herkunft aus religiösem Glauben und theolo-

(97) Vgl. oben Kap. 3: „Sexualität als Trieb nach Lust (Sigmund Freud).“

(98) Reich, *Die sexuelle Revolution*, a. a. O., S. 21: „So großartig und revolutionär die Entdeckung der Gesetze der kapitalistischen Wirtschaft war, so wenig reicht sie allein aus, das Problem der menschlichen Hörigkeit und Selbstunterwerfung zu lösen . . . Wenn wir von ‚neuer revolutionärer Moral‘ sprechen, sagen wir gar nichts; ihren konkreten Gehalt erhält diese neue Moral erst durch den Inhalt der geordneten Bedürfnisbefriedigung, und dies nicht nur auf dem Gebiete der Sexualität. Erkennt die revolutionäre Ideologie nicht, daß dies – unter anderem – ihr konkreter Gehalt ist, dann spricht sie zwar von neuer Moral, bleibt aber in Wirklichkeit in alten Tatsachen stecken . . . Der Kommunismus versucht, infolge Unklarheit über die Gesetze der Sexualität, die Form der bürgerlichen Moral beizubehalten und die Inhalte zu ändern; es entsteht in der Sowjetunion etwa also eine ‚neue Moral‘, die die alte ablöst. Dies ist faktisch unrichtig. Sowie der Staat nicht etwa nur seine Form verändert, sondern völlig ‚abstirbt‘ (Lenin), so verändert sich die Moral nicht etwa nur, sondern auch sie stirbt ab.“ Vgl. auch Reich, *Der Einbruch der sexuellen Zwangsmoral*. Zur Geschichte der sexuellen Ökonomie, Köln 1972, S. 17–25, 93–119.

(99) Reich, *Die sexuelle Revolution*, a. a. O., S. 47–51; Marcuse, *Versuch über die Befreiung*, Frankfurt 1969, S. 43–76.

(100) Wie bekannt, geht der Historische Materialismus hinsichtlich der Lehre von der dialektischen Struktur der Weltgeschichte zurück auf die Geschichtsphilosophie G. W. F. Hegels (vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Bd. I, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg ⁵1955, Das Prinzip der Entwicklung, S. 149–157. Dazu H. Marcuse, *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*, Darmstadt – Neuwied ²1972; Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart 1950; ders., *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart ³1953, S. 38–68; sowie Georg Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, 3 Bde., Darmstadt – Neuwied 1972ff.).

gischer Spekulation (Johannes-Evangelium, insbesondere die Offenbarungs-Aussagen über den innertrinitarischen Lebensprozeß aus dem Prolog des Evangeliums) (101) verlorengegangen wäre. Diese letztlich die jüdisch-christliche Eschatologie-Vorstellung explizierende Lehre erscheint als die innerste Kernstruktur auch noch des Historischen Materialismus, ohne daß die Säkularisation durch Hegel und die materialistische Uminterpretation durch Marx diese ihre Qualität wesentlich hätte verändern können (102). Daher ist keine marxistische Geschichtserklärung von der Notwendigkeit (und Mühseligkeit) immer erneuter Umdeutung und Neuinterpretation des faktischen Ablaufs der Weltgeschichte befreit und je befrei-bar (103), andererseits kann auch nur der Marxist von der Notwendigkeit einer „Verbesserung“, „Ergänzung“ oder „Vollendung“ der Marxschen Geschichtstheorie sprechen, der schon nicht mehr völlig in diesem spekulativen, religionsähnlichen Selbstverständnis (oder besser Selbstmißverständnis?) steht, wie Reich oder Marcuse.

Grundsätzlicher jedoch scheitert jede orthodox marxistische Geschichts-Interpretation und -Analyse daran, daß sie aufgrund sowohl der materialistischen wie auch der oben angesprochenen dialektischen Komponente verhindert wird, die Einflüsse der individuellen und kollektiven Freiheit und (als Ergebnis der Wechselwirkung zwischen dem Kräfte-Reservoir der Natur und dem naturwissenschaftlich-technischen Fortschritt) der Nichtfestgelegtheit (Unbestimmtheit) der kulturwirtschaftlichen Entwicklung adäquat zu erfassen und zu berücksichtigen (104).

(101) Vgl. dazu *Heinrich Beck*, Der Logos-Begriff bei Hegel und seine philosophischen und theologischen Voraussetzungen. Zu Hegels geschichtstheoretischer Deutung des Johannes-Evangeliums, in: *Hegel-Jahrbuch 1968/69* [1970], S. 415–420.

(102) Vgl. *Jakob Barion*, Ideologie – Wissenschaft – Philosophie, Bonn 1966, S. 87–236, bes. S. 115–120; *Hermann Zeltner*, Ideologie und Wahrheit. Zur Kritik der politischen Vernunft, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966, S. 28ff.

(103) Gerade das praktische Abweichen Lenins von der Revolutionstheorie Marx' (1917), weiterhin das Ausbleiben des Zusammenbruchs des Kapitalismus, die Verbürgerlichung des Gesellschafts-Systems der Sowjetunion sowie (insbesondere für Reich) das Entstehen der faschistischen Diktaturen und Gesellschaften und die Konvergenz zwischen Staatskapitalismus im Osten und Privatkapitalismus im Westen bedeuteten einerseits ein Nichteintreffen dialektisch notwendiger Entwicklungssprünge und damit die Frage nach den Ursachen für das Fehlen der Dialektik in der Geschichte der Gegenwart, andererseits den Anstoß für Reich wie auch für Marcuse und die gesamte „Frankfurter Schule“, den Historischen Materialismus der Entwicklung anzupassen und ihn durch Integration der Psychoanalyse weiterzuentwickeln. Daß diese Entwicklung bei Marcuse zur Sprengung des marxistischen Dialektikverständnisses führte, indem bei ihm die Revolution nur über die totale Negierung alles gesellschaftlich Bestehenden und Sich-Entwickelnden erwartet wird (auch das Subjekt dieser Revolution wird nicht mehr in der arbeitenden Bevölkerung – etwa aufgrund einer Schärfung des Klassenbewußtseins – gesehen, sondern in den aus der Produktion gesellschaftlich ausgeschlossenen Gruppen der Arbeitslosen, Asozialen und der von der technischen Produktion nicht erfaßten Bevölkerungen der Entwicklungsländer, wodurch er jede rationale Möglichkeit, daß dem möglicherweise sich bildenden Entschluß zur Revolution sich je die dazu erforderlichen materiellen Machtmittel beigesellen könnten, durchaus bewußt ausschließt), ist oft hervorgehoben worden (vgl. *R. Steigerwald*, Bemerkungen zur Dialektik bei Herbert Marcuse, a. a. O., bes. S. 92ff.; *ders.*, Eine Kritik an Herbert Marcuses Schrift: „Triebstruktur und Gesellschaft“, a. a. O., S. 233ff.; *Wolfgang Fritz Haug*, Das Ganze und das ganz Andere. Zur Kritik der reinen revolutionären Transzendenz, in: *J. Habermas* [Hrsg.], Antworten auf Herbert Marcuse, a. a. O., S. 52, 59ff.; *G. Rohrmoser*, a. a. O., S. 66ff.; *L. Zahn*, a. a. O.).

(104) Hier ist zunächst darauf hinzuweisen, daß der Marxismus zufolge seines materialistischen Freiheits-Verständnisses nicht voraussehen konnte, daß sich der Kapitalismus im Zuge der wirtschaftlich-technischen Entwicklung dazu entschließen konnte, den Arbeitern immer höhere Löhne zu zahlen, d. h. den quantitativen Betrag der Ausbeutung allmählich zu verringern. Durch diese Rücknahme der Ausbeutung kehrte sich gegen die Voraussagen von Karl Marx der Trend der Entwicklung um, das Heer des Proletariats vergrößerte sich nicht mehr, im Gegenteil, es nahm im Maße des Aufstiegs der Angestellten immer stärker ab und könnte durch volle Ausnutzung der Automation heute schon entscheidend verringert werden. Vgl.

In engstem Zusammenhang mit diesem Sachverhalt steht auch der ebenso unbegründete wie utopische Charakter des Glaubens an die Wirksamkeit der Revolutions-Dialektik. Einerseits zeigte das Ausbleiben der Weltrevolution nach 1918, wie vage und letztlich unbegründet die Hoffnung auf die rasche und automatische Verbreitung des erforderlichen revolutionären (und damit auch opferbereiten) Klassenbewußtseins unter der arbeitenden Bevölkerung des kapitalistischen Herrschaftsbereichs war und ist (105), andererseits stellte sich durch die Entwicklung der atomaren Kriegstechnik nach 1945 unübersehbar deutlich heraus, daß sich die immer effizienter werdenden Zerstörungswaffen der atomaren, biologischen und chemischen Kriegstechnik nicht mehr „parteilich“ einsetzen lassen, wodurch es zu einem „Gleichgewicht des Schreckens“ gekommen ist, das jede die Machtstrukturen berührende Veränderung der politischen Verhältnisse mit einem zu hohen Risiko verbindet (106).

Neben diese äußeren Gegen Gründe gegen die Möglichkeit einer gewaltsamen Weltrevolution als initiiierende Ursache der Herbeiführung einer klassenlosen Gesellschaft treten schwerer wiegende innere Gegen Gründe. Nach der marxistischen These der bloß relativen Natur der Triebe nach Besitz und Herrschaft (107) sollte es möglich sein, allein durch den (gewaltsamen) Wechsel

dazu *John Kenneth Galbraith*, Die moderne Industriegesellschaft, München – Zürich ⁴1972, S. 223–269. Durch den unvergleichlichen Fortschritt von Wissenschaft und Technik wurde außerdem das bisher gültige Verhältnis von Natur, Kapital und Arbeitskraft, wie es die Analysen von Marx und Engels beschrieben hatten, revolutioniert, so daß heute an die Stelle der Körperkraft des ungelerten Proletariats die geistige Leistung des Wissenschaftlers, Erfinders und Konstrukteurs als wichtigster Produktivkraft getreten ist.

(105) Einerseits zeigte schon das Fußfassen der nationalsozialistischen Ideologie im Bewußtsein der Arbeitermassen und der Kleinbürger der Weimarer Republik, daß die von der Dialektik vorgesehene Entwicklung zum Klassenbewußtsein sich nicht automatisch einstellte und in Wirklichkeit das unheilvolle Gedankengut Nietzsches über Marx' Hoffnungen den Sieg davontrug (so schon *Max Horkheimer*, Egoismus und Freiheitsbewegung. Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters, Zeitschrift f. Sozialforschung [1936], abgedruckt in *ders.*, Traditionelle und kritische Theorie, Frankfurt 1970, S. 95–161, bes. S. 146–150. Vgl. dazu *G. Rohrmoser*, a. a. O., S. 69), andererseits nötigte gerade der Erfolg der Nationalsozialisten Reich und Marcuse dazu, die Gesellschaftstheorie des Marxismus durch Einbezug der Psychoanalyse Freuds geschmeidig und anpassungsfähig zu machen, um einen theoretischen Ansatz zur Erklärung dieser Phänomene wenigstens versuchen zu können. Vgl. *W. Reich*, Die sexuelle Revolution, a. a. O., S. 10, und passim *H. Marcuse*, Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung, in: Zeitschrift für Sozialforschung, Jg. III (1934), abgedruckt in: *ders.*, Kultur und Gesellschaft, Bd. I, S. 17–55, und *ders.*, Der eindimensionale Mensch, a. a. O., S. 97ff.

(106) Während Marcuse darin den hervorstechendsten Ausdruck für die von ihm behauptete Irrationalität und Aggressivität spätkapitalistischer wie staatskapitalistischer Produktionsweise erblickt (*Marcuse*, Der eindimensionale Mensch, a. a. O., S. 11–13 u. S. 159–183), verweist *Edith Eucken-Erdsiek* mit Recht darauf, daß mit der Entdeckung der zerstörerischen Möglichkeiten der Naturkräfte für jedes nur denkbare gesellschaftliche System das moralische Problem des friedlichen Gebrauchs oder krieglerisch-zerstörerischen Mißbrauchs dieser Möglichkeiten besteht. *E. Eucken-Erdsiek*, Die Macht der Minderheit, a. a. O., S. 75ff. Vgl. auch *Heinrich Beck*, Philosophie der Technik, a. a. O., S. 129ff.; *Günther Anders*, Endzeit und Zeitenende. Gedanken über die atomare Situation, München 1972, und *Arnulf Rieber*, Die Krise der technischen Rationalität. Irrationalität und Grenzen des „voraussetzungslosen“ Strebens nach Naturbeherrschung, in: *technik und mensch* 12 (1973).

(107) *Karl Marx*, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1848, hrsg. v. *Günther Hillmann*, Reinbek – Hamburg ⁴1971, S. 50–107, besonders S. 73ff. Der rein spekulativ-hypothetische Charakter dieses „Axioms“ (*Adam Schaff*, Marxismus und das menschliche Individuum, Reinbek – Hamburg ³1972, S. 68) erhellt daraus, daß das Privateigentum als Ursache des Besitztriebs selbst wiederum als historisch entstanden vorausgesetzt werden muß, wobei die Notwendigkeit seines Entstehens, um Notwendigkeit und nicht Resultat des freien Entschlusses des Menschen zu sein, zuletzt wiederum auf Besitz- oder Herrschaftstrieb zurückgeführt werden müßte. Vgl. zu dieser Problematik auch *Hermann Zeltner*, Eigentum und Freiheit. Ein Kapitel Sozialphilosophie, Zürich 1970; *A. Schaff*, Marxismus und das menschliche Individuum, a. a. O., S. 64ff., und *Erich Fromm*, Marx' Beitrag zur Wissenschaft vom Menschen, in: *Ernst Bloch* u. a., Marx und die Revolution, Frankfurt 1970, S. 122–142, hier bes. S. 125f.

der Besitzverhältnisse alle Quellen gesellschaftlicher Unordnung, Konflikte und Entfremdungen zu beseitigen. Doch die gewaltsame Besitzergreifung selbst und an sich kann die Umwandlung der Triebstruktur nicht leisten. Um zerstörerische Anarchie während dieses Besitzwechsels auszuschließen, muß jede revolutionäre Gewalt im voraus geplant und unter beständiger Disziplin und in strikter Unterordnung unter eine Befehlshierarchie eingesetzt werden. Dies umso mehr, je gewaltiger die Machtmittel und je größer damit der zu überwindende Widerstand der noch herrschenden Klasse sind. Damit wird die Diktatur des um die Macht kämpfenden Proletariats zur unaufhebbaren Notwendigkeit, und – hier wendet sich die Geschichtsdiagnostik gegen sich selbst – gerade dadurch wird es unmöglich, die Entfremdung zwischen den neu zur Herrschaft gelangten Führern der Revolution und den durch die Diktatur wiederum von der Herrschaft abgetrennten Befreiten (der Masse der Arbeiter und Angestellten) zu vermeiden (108). Außerdem ist zu bedenken: Je genauer der Plan für die Revolution ausgearbeitet und je sorgfältiger es eingehalten wird, umso weniger wird es dem einzelnen möglich, in dieser Phase der Revolution seine eigene Individualität zu entfalten, und je weniger er sie in dieser Phase zu entfalten gelernt hat, umso weniger ist er in der Lage, von sich aus das Ende der Diktatur und damit dieser eigentümlichen Entfremdung zwischen Masse und Führern herbeizusehen oder gar herbeizuführen (109).

Außerdem ist auf folgendes hinzuweisen: Gerade für den Marxisten, der den Anteil der Arbeit an der Selbstverwirklichung des Menschen vertritt, dürfte es unmöglich sein, anzugeben, aus welcher inneren Notwendigkeit heraus durch den bloßen Wechsel der Besitzverhältnisse an den Produktionsmitteln die hinreichenden Bedingungen für das Entstehen der klassenlosen Gesellschaft geschaffen werden können.

Der einzelne könnte nämlich nur dann seinen Besitztrieb wirklich und wirksam zum Erlöschen bringen, wenn er konkret erfahren und so existentiell einsehen könnte, daß für alle seine berechtigten, weil wesentlichen Bedürfnisse und für sein gesamtes künftiges Leben eine in jeder Hinsicht ausreichende materielle Grundlage gesichert ist. Dazu müßte jeder einzelne eingesehen haben, daß der individuelle Besitz der Produktionsmittel zu seiner Selbsterhaltung, -verwirklichung und -vollendung gegenüber dem gesellschaftlichen Besitz dieser Produktionsmittel keinen entscheidenden Vorteil mehr mit sich brächte. Dies setzte jedoch den Willen und das Vermögen der Gesellschaft voraus, den einzelnen, und zwar jeden einzelnen als einzelnen mindestens genauso gut zu sichern und zu unterstützen wie sich selbst. Da sie sich machtmäßig und ökonomisch durch den Besitz der Produktionsmittel absichern muß, müßte sie dasselbe bei jedem einzelnen tun, wodurch sie auf ihr Besitzmonopol verzichten und solche Besitzverhältnisse wieder herstellen müßte, die zu überwinden Ziel der Revolution war.

Kann dagegen eingewendet werden, daß der sozialistische Mensch keinen Besitztrieb mehr einwickeln wird? Dazu müßte man begründen können, warum der Sozialist allein durch das

(108) Vgl. insbesondere die Erörterungen über das Phänomen der Entfremdung in sozialistischen Staaten und die Diskussion seiner Ursachen bei A. Schaff, a. a. O., S. 88–100.

(109) Da eine die ökonomischen Grundstrukturen umstürzende Revolution in einer hochindustrialisierten Gesellschaft niemals in dezentralisierter, potentiell demokratischer Form durchgeführt werden kann, kann auch die Teilnahme an der Revolution diese Entfremdung durch sich selbst weder verhindern noch gar aufheben. Auch eine daran anschließende lange Periode des Aufbaus des Sozialismus kann deshalb dieses Entfremdungsproblem nicht lösen, weil sie ebenfalls unter der entfremdenden Diktatur und bürokratischen Planungs-Herrschaft durchgeführt werden muß. Das gleiche Dilemma besteht für die kollektiv geplante Erziehung. Gerade als totale Vorplanung von Inhalt und Tempo der Entwicklung jedes Individuums erzeugt sie die Entfremdung dieses Individuums von seiner eigenen Verwirklichung als der je eigenen.

bloße Nichtbesitzenkönnen von Produktionsmitteln zum Verzicht auf die Sicherung der Möglichkeit, seine Zukunft selbst bestimmen zu können, zum Verzicht auf Selbstdarstellung und Selbstgestaltung überhaupt geführt werden kann. Hier steht letzten Endes der Kern und Sinn des individuellen Seins selbst in Frage.

Wenn das Streben nach Besitz an Produktionsmitteln überhaupt einen verstehbaren Grund haben soll, dann wesentlich den, dem Wunsch nach Entfaltung der eigenen Individualität – insbesondere nach seiner quantitativen Komponente –, die wegen ihres Vermittlungscharakters unumgänglichen Mittel zur Verwirklichung zu verschaffen (110). Es könnte also erst dann erlöschen, wenn dieser Grund selbst aufhörte zu bestehen. Der geplante sozialistische Mensch müßte also aufhören, nach individueller Existenz zu streben, müßte sich allein die gesellschaftlich vorgeplante und durchgeführte Verhaltensweise und Existenz zum Lebensziel und Daseinsinn nehmen. Worin aber kann er dann eigentlich noch den Wert und Sinn seines individuellen Lebens und Daseins erblicken? Dieser liegt weder in der schranken- und damit selbst ziel- und sinnlosen Steigerung der Produktivität des Kollektivs, noch in der immer weiter getriebenen Kollektivierung seines nichtproduktiven Lebens. Denn wenn möglichst alle den gleichen kollektiv geplanten Lebensstil ausführen, kann dessen bloß numerische Vervielfältigung allein nicht begründen, weshalb sie noch gesteigert, ja weshalb sie überhaupt angestrebt werden soll. Wenn das Leben des einzelnen zur bloßen Funktion des Kollektivs absinkt, geht ihm auch jeder konkret-individuelle Sinn verloren.

Damit aber wird offenbar, daß der in der Durchführung der Revolution als entscheidend angesehene Wechsel der Besitzverhältnisse von sich aus dem konkreten Individuum noch keinen neuen Daseinsinn eröffnet und anbieten kann. Die Erlösung des Menschen aus seiner Entfremdung mit sich selbst kann dadurch nicht automatisch mitgesetzt und gesichert werden. Die Hoffnung auf die erlösende (den Menschen vom Streben nach Individualität befreiende) Kraft der Überführung der Produktionsmittel in Kollektivbesitz erweist sich so als ebenso utopisch und irrational wie der Glaube an die dialektische Struktur von Geschichts- und Gesellschaftsentwicklung und an den Befreiungs- und Humanisierungs-Mechanismus der gewaltsamen Revolution.

Wird hier aber nicht allzu einseitig vorausgesetzt, daß der einzelne nur nach Verwirklichung seiner individuellen Anlagen streben und streben könne? Könnte nicht ein von seinem individualistischen, verfälschten Bewußtsein befreiter Mensch sich begeistern für die Verwirklichung nur seiner gesellschaftlichen, als seiner wahren Natur und Existenz? Dem dürfte entgegenstehen, daß selbst unter den Bedingungen einer Überfluß produzierenden Gesellschaft die Identifizierung mit dem Kollektiv, dem man sich total unterzuordnen hat, nur dann gelingen kann, wenn gerade dieses Kollektiv in seiner Struktur und all seinen entscheidenden Entwicklungstendenzen und -perspektiven als von jedem einzelnen miterzeugt und mitbestimmt erlebt werden kann. Die Voraussetzung dafür wäre jedoch unumgänglich der (geistige wie materielle) Beitrag zur Existenz des Kollektivs, den der einzelne als wirklich von ihm herkommend erfahren und erleben kann. Opfer an Arbeitsprodukten wie an Arbeitskraft, an -zeit und an Ideen, die der einzelne zuvor niemals zu eigen (also als rechtmäßigen Besitz) gehabt hätte, sondern nur eine Zeitlang im Namen der Gesellschaft verwaltete, können diese Qualität des echten Geschenks

(110) Zu dieser auf die Rechtsphilosophie Hegels zurückführenden Interpretation der Funktion des Privateigentums für die Selbstentfaltung des Selbstbewußtseins vgl. auch Zeltner, a. a. O., S. 51ff.

oder Opfers für das Kollektiv daher niemals enthalten. Alle für die Gesellschaft erbrachten Leistungen entbehrten daher der Möglichkeit, sich mit ihrer Hilfe und durch sie mit jener Gesellschaft als dem eigenen Werk wirklich tief und intensiv genug identifizieren zu können.

Daran kann auch der raffinierteste Versuch, diese Leistungen durch ihren ästhetischen Schein zu verändern und zu veredeln, auf die Dauer nicht hinwegtäuschen. Die Gesetze der Schönheit sind soviel oder sowenig kollektiv zu befehlen wie die Gesetze des menschlichen Lebens und Zusammenlebens überhaupt.

In diesem Zusammenhang gehört selbstverständlich ebenfalls die Erörterung der Möglichkeit, den Herrschaftstrieb durch bloße Abschaffung des Privatbesitzes an Produktionsmitteln zu beseitigen. Es ist auch hier zu fragen, in welchem Zusammenhang dieser Trieb entstehen und sich überhaupt entfalten konnte. Herrschaft und Anerkennung des Herrschenden durch den Beherrschten und damit die Möglichkeit der Entstehung eines in sich gesicherten Selbstbewußtseins hängen innerlich zusammen, wie dies Hegel in der „Phänomenologie des Geistes“ erstmals aufgedeckt hat. Herrschaft über die nichtgeistige Natur trägt auf dem langsameren, zweifellos weitaus mühevolleren Umweg dem Wesen nach ebenfalls zum Entstehen des Selbstbewußtseins bei, jedoch kann kein lebloses, materielles Produkt das Innerste des Produzenten so unverfälscht und völlig nach außen gewendet wiedergeben, wie dies ein beherrschter Mensch in bezug auf den Herrscher ermöglicht. Denn das Bewußtsein des beherrschten Menschen verliert durch den Zwang der Herrschaft ja durchaus nicht die Überlegenheit über die untergeistige Natur, ein Wesensmerkmal jedes Menschen. Daher könnte der Trieb nach Beherrschung anderer Menschen nur dadurch entscheidend zum Erlöschen gebracht werden, daß er entweder durch die Erfahrung entsprechend vollendeter Selbstentfaltung, die der Darstellung der eigenen Möglichkeiten durch das Medium eines anderen Menschen und seiner Arbeits- und Erlebniskraft nicht mehr bedarf, hinreichend gestillt ist oder durch die Erwartung, diese Selbstentfaltung und Selbstvollendung in Zukunft aus eigenen Möglichkeiten erreichen zu können. Doch eben zu dieser zweiten Möglichkeit wäre der Besitz von Produktionsmitteln als der zur Darstellung des eigenen Wesens zubereiteten materiellen Basis die einzige Voraussetzung, womit die Notwendigkeit des Eigentums aufs neue begründet wäre.

Letzten Endes verfängt sich der Gedanke, der die Möglichkeit einer ausbeutungs- und unterdrückungsfreien Gesellschaft reflektieren will und alle Voraussetzungen einzubeziehen wagt, immer wieder an dieser Schwierigkeit der leibgeistigen Existenz und Natur der Menschen.

Soll die Zukunftsgesellschaft die vollkommene menschliche Gesellschaft sein, so muß dargelegt werden, daß kraft ihrer Strukturen und Voraussetzungen wenn nicht alle, so doch die wesentlichen Anlagen des Menschen in ihr unverkürzt und ohne Abgleitgefahren in die verschiedensten Formen der Selbstentfremdung entfaltet und verwirklicht und schließlich auch vollendet werden können und müssen. Damit aber muß geklärt werden, was denn nun zu den wesentlichen Anlagen des Menschen, unabhängig von geschichtlich-sozialen Bedingungen und Eingenungen, gehört.

Eine solche grundsätzliche Klärung wird immer ausgehen müssen von der Frage nach der eigentlichen Grundstruktur und Wesensnatur des Menschen. Wo eine solche Grundstruktur, wie etwa im Positivismus oder Existentialismus geleugnet wird, entschwindet jede Möglichkeit, rational die Bedingungen humanen Gesellschaftslebens und humaner Selbstentfaltung des Menschen zu diskutieren. Wo, wie im Marxismus, die leibliche Natur mit ihren biologischen und psychologischen Bedürfnissen anerkannt wird, jedoch zwar geistige Fähigkeiten, wie Erkennt-

nisfähigkeit oder planende Vorwegnahme der Zukunft, nicht aber Willensfreiheit im eigentlichen Sinn und erst recht nicht ein von jeglicher materiell-leiblicher Struktur innerlich freier und unabhängiger Geist gesehen und berücksichtigt werden, kann günstigstenfalls die Forderung nach Befreiung von Ausbeutung und Unterdrückung aller Menschen als Forderung erhoben und seine Praktizierung versucht werden. Da aber die Bedingungen, unter denen freie Selbstverwirklichung hinreichend ermöglicht und die eigentlichen ontologisch-anthropologischen Ursachen der Selbstverwirklichung und Selbstvollendung des Menschen, seiner individuellen wie seiner gesellschaftlichen Anlagen nicht ausreichend erkannt und anerkannt werden, besteht innerhalb des Marxismus keine Gewähr für eine vollständige und adäquate Aufhebung der Selbstentfremdung, für humane Entfaltung und Verwirklichung des Menschen durch sich selbst.

Diese Gewähr kann auch die von Marcuse propagierte Haltung der „Großen Weigerung“ als der Haltung des revolutionären Bewußtseins unter den Bedingungen fortgeschrittener Industrialisierung und total organisierter Manipulation nicht bieten. Eine bloß negativ sich absetzende Hippie-Sub-, „Kultur“ muß notgedrungen auch jeder positiven Entfaltung und Verwirklichung aller menschlichen Anlagen ab einem bestimmten Maße ihre Absage erteilen, so daß sie keinerlei hinreichende Möglichkeit bietet, das Werden des „Neuen, sozialistischen Menschen“ vorzubereiten oder gar vorwegzunehmen. Rückzug in die Natur und Abbau aller Kulturtätigkeiten vernachlässigen ja gerade die geistigen Anlagen, durch deren Entfaltung allein der heute entfremdende egoistische Massen- und Genußmensch, der in vorgeplantem Konsumverhalten optimal manipulierbar und ausbeutbar ist, mit Aussicht auf bleibenden Erfolg zu überwinden ist (111).

Wie aber steht es mit den Möglichkeiten, durch Befreiung der Triebe, vorab des Sexualtriebes, die Verwandlung und Selbsterlösung des Menschen von seiner Entfremdung anzubahnen und durchzuführen? Dies soll anschließend erörtert werden.

3.2. Die Forderung nach repressionsfreier Sexualbefriedigung

Es kann nicht geleugnet werden, daß der Marxismus durch den Integrationsversuch Reichs und Marcuses eine starke biologistisch-tiefenpsychologistische Färbung erhält, ja vielleicht, wie dies einige Kritiker ausgesprochen haben (112), überhaupt auf Biologie und Psychologie Freud-scher Prägung zurückgeführt wird.

Diese Rückführung erfolgt jedoch bei Reich in anderer Weise als bei Marcuse. Der entscheidende Unterschied besteht darin, daß Marcuse mit Freud die Unmöglichkeit, ohne ein jeweils von der historischen Situation und ihren ökonomischen Möglichkeiten bestimmtes, für den einzelnen immer wieder sehr hohes und schmerzliches Maß an Triebverzicht menschliches, spezi-

(111) Vgl. dazu *H. Beck*, *Machtkampf der Generationen*, a. a. O.; *ders.*, *Kulturphilosophie der Technik*, a. a. O., S. 129–189, und *Hans Pfeil*, *Überwindung des Massenmenschen durch echte Philosophie*, Graz – Wien – Köln 1956.

(112) Vgl. *R. Steigerwald*, *Eine Kritik an Herbert Marcuses Schrift: „Triebstruktur und Gesellschaft“*, a. a. O., S. 237f.; *G. Rohrmoser*, a. a. O., S. 74; *Alfred Lorenzer*, *Über den Gegenstand der Psychoanalyse oder: Sprache und Interaktion*, Frankfurt 1973, S. 71ff.

fisch auf das (nicht von Instinkten steuerbare) Kulturschaffen ausgerichtetes Zusammenleben durchführen zu können, voll anerkennt. Gerade dies aber bestreitet Reich energisch, wobei er sich in erster Linie auf das von Sexualnormen weitgehend freie Zusammenleben der Trobriand-Insulaner beruft (113). Sein Hauptgewährsmann, der Ethnologe Bronislaw Malinowski, deutet seine eigenen Beobachtungen jedoch anders als Reich. In einer eingehenden Auseinandersetzung mit der Kulturentstehungshypothese Freuds legt er vielmehr dar, daß der Ödipus-Komplex bei den Trobriand-Insulanern nicht auftritt, die Kultur also keinesfalls generell durch den „Ur-Vatermord“ entstanden sein kann, wie Freud annahm, daß andererseits auch bei den Trobriands Neurosen und Komplexe vorhanden sind, wenn auch anders geartet und strukturiert als bei den vorwiegend patriarchalischen Kulturen und Gesellschaften, wodurch zumindest Zweifel an Reichs Behauptung, totale sexuelle Triebbefriedigung vor allem in der Jugendzeit würde zu einer Blüte der menschlichen Kultur führen bzw. sei durchaus möglich und historisch verwirklicht (114), geweckt und genährt werden (115).

Zur hinreichenden Würdigung von Reich und Marcuse kann aber das bloße historische Faktum allein noch nicht ausreichen, wenn es auch selbst schon ein beachtliches Argument darstellt. Ohne Beantwortung der Frage, inwieweit die von Reich bzw. Marcuse geforderten Verhaltensweisen tatsächlich geeignet oder inwieweit sie nicht geeignet sind, zur Befreiung des einzelnen wie der Gemeinschaft beizutragen und inwieweit sie die Selbstverwirklichung und menschlich-gesellschaftliche Entfaltung und Vollendung zu fördern oder zu verhindern in der Lage sind, kann eine ausreichende Stellungnahme nicht gegeben bzw. begründet werden.

3.3. Die Rangstellung der Sexualfunktion bei der Verwirklichung der menschlichen Natur

Wer immer eine Vielheit von Anlagen in der menschlichen Natur anerkennt, wird zu klären haben, ob sie einander gleichwertig gegenüberstehen, so daß im Konfliktfalle letztlich der Zufall die Entscheidung darüber herbeiführen muß, welche zur Verwirklichung kommen kann, oder ob sie in einer Über- und Unterordnung zueinander angelegt sind, so daß im Konfliktfall jeweils die dem Ganzen nähere und also rangmäßig höhere Anlage zu verwirklichen, die niedrigere notfalls von der Verwirklichung auszuschließen und zu opfern ist.

Während nun Marcuse einerseits als Marxist in der gesellschaftlich bezogenen Arbeitsfähigkeit des Menschen die Grundlage und ranghöchste menschliche Anlage erblicken müßte, aus seiner Integrationsintention jedoch den Sexualtrieb an ihre Stelle zu rücken bestrebt ist und daher in der Bewertung schwankt, ist für Reich die Entscheidung klar zugunsten des Sexualtriebs und

(113) Vgl. W. Reich, Der Einbruch der sexuellen Zwangsmoral, a. a. O., S. 85ff., S. 93ff. u. S. 149ff.; ebenso ders., Die Funktion des Orgasmus. Die Entdeckung des Orgons. Frankfurt 1972, S. 170ff.

(114) Reich, Der Einbruch der sexuellen Zwangsmoral, a. a. O., S. 29ff., 161f. und passim.

(115) Vgl. B. Malinowski, Geschlecht und Verdrängung in primitiven Gesellschaften, Reinbek 1970, S. 173ff. Vgl. dazu auch Dieter Wyss, Strukturen der Moral, Göttingen 1968, S. 136–164; Margret Mead, Jugend und Sexualität in primitiven Gesellschaften, 3 Bde., München 1971; A. Lorenzer, a. a. O., S. 54; bes. auch John Layard, Familie und Sippe, in: R. Firth u. a. (Hrsg.), Institutionen in primitiven Gesellschaften, Frankfurt 1968, S. 59–75; Ferdinand Hermann, Formen und Geschichte der Ehe, in: Krise der Ehe, München 1966, S. 9–21.

der Sexualanlage gefallen, die für ihn die Grundlage des Menschseins überhaupt darstellt und den höchsten Rang einnimmt. Als Arzt drückt sich für ihn die Forderung nach Befreiung des Menschen vor allem aus in den Kategorien der Schädigung und Schwächung des gesamten Triblebens, das zu heilen und nur so zu entfalten und zu verwirklichen ist.

Wenn man zunächst einräumen müßte, daß Reichs Forderungen sich konsequent aus einem anthropologischen Ansatz herleiten und daher von jedem überzeugten Materialisten letztlich bejaht werden könnten und müßten, wird man doch an den inneren Widersprüchen der Position Reichs auf die Dauer nicht vorbeisehen können. Sie lassen sich in drei Bereichen besonders deutlich aufzeigen:

3.3.1. *Triebbefriedigung unter allen Umständen?*

Aus der allgemein anerkannten Tatsache, daß der Sexualtrieb des Menschen durch kein zeitgebundenes und -gesteuertes Instinktmuster ausgelöst und geleitet wird, folgert Reich die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Gesellschaft, in der bei jedem einzelnen das jeweils auftretende Sexualverlangen möglichst ohne Verzögerung (und dadurch ohne Gefahr der Verdrängung und neurotischer Erkrankung und Verkrüppelung) erfüllt wird. Besonders beim heranwachsenden und in die Gesellschaft der Erwachsenen erst einzugliedernden Jugendlichen dürfe die Befriedigung auf keinen Fall (etwa zugunsten einer körperlichen oder geistigen Leistung) aufgeschoben oder gar verhindert werden. Es war dann natürlich ein gigantischer Irrweg (116), Erkenntnisse, die sich nicht unmittelbar auf die Befriedigung des Sexualtriebes anwenden lassen, überhaupt zu suchen und sie diesen Jugendlichen zu überliefern. Wenn sich alle menschlichen Probleme (z. B. seine Nahrungsbedürfnisse, die Sicherung der Zukunft, die Lösung zwischenmenschlicher Konflikte, die Verschönerung des Alltags usw.) durch Triebbefriedigung lösen ließen, hätte sich keine menschliche Kultur jemals entwickeln brauchen – und eigentlich auch nicht können. Wäre, wie Reich es annimmt, der Mensch nichts anderes als das potenteste Sexualtier (117), wieso ist er dies dann nicht geblieben? Wieso hat er je damit angefangen und auch nur anfangen können, andere als die Sexualanlagen auszubilden? Reichs Grundforderung, ernstgenommen und auch nur einigermaßen verwirklicht, müßte jegliche kulturelle Betätigung, die zwar Erkenntnis- und Willensanlagen aktualisiert, den Sexualtrieb jedoch behindert, seine Befriedigung aufschiebt, vielleicht gar völlig verweigert, als gesundheitsschädigend zum Erliegen bringen und damit menschliches Zusammenleben auf die Stufe einer beliebigen Tierart drücken.

3.3.2. *Verdinglichung der Sexualpartner*

Die Widersprüchlichkeit und tiefe Unvereinbarkeit der Forderung nach unbedingter Triebbefriedigung mit spezifisch menschlichem, d. h. die Persönlichkeit des Partners jeweils anerkennendem Zusammenleben offenbart sich auch bei der Betrachtung der jeden einzelnen unmittel-

(116) Reich, Die sexuelle Revolution, a. a. O., S. 20ff.

(117) Vgl. Reich, Die sexuelle Revolution, a. a. O., S. 14.

bar betreffenden praktischen Konsequenzen. Soll der noch unerfahrene, sich selbst erst sehr unvollkommen erkennende und beherrschende Jugendliche das Recht zu beliebiger Geschlechtsbefriedigung ausüben, so kann er nur dem Partner entsprechen, dessen Wunsch ebenfalls nicht weiter reicht als bis zu einem geeigneten Sexualobjekt, mit dessen Hilfe und durch dessen Gebrauch er in erster Linie die verschiedenen Seiten und Fähigkeiten der eigenen Sexualanlagen erproben und kennenlernen kann. Wird die Sexualbegegnung bewußt mit diesem Ziel angestrebt, dann entsteht zwangsläufig die Tendenz zu möglichst häufigem Wechsel des Sexual-„Partners“, der als „Partner“ noch gar nicht erlebt und anerkannt werden kann. Reich nimmt nun an, daß nach genügend langer Erprobungszeit der Sexualtrieb sich beruhige und reifen könne, wodurch aus der vorübergehenden und flüchtigen eine dauernde und entsprechend tiefere Sexualbindung entstehen könne (118).

Nun kann zwar nicht geleugnet werden, daß tatsächlich die Entwicklung manchmal so verläuft, eine Reihe von günstigen Umständen vorausgesetzt, deren wirksamste wahrscheinlich die von Reich so angegriffene traditionelle Sexualmoral sein dürfte. Wieso nämlich die Bindung an den Partner gerade dann dauerhaft werden sollte, wenn der Genuß, den er mir verschaffen kann, nicht mehr mit dem Reiz des Neuen und der Überraschung verbunden, sondern mit Bekanntheit und Langeweile vermischt ist, weiß er im Grunde nicht zu sagen. Wieso der befriedigte Sexualtrieb auf einmal, nachdem er so lange nach den Prinzipien rücksichtslosen, von Verantwortung und Bindung maximal befreiten Genusses und des Nachgebens gegenüber dem jeweils stärksten, frischesten Reiz eingeübt wurde, die dem allen gänzlich entgegengesetzte Tendenz der Rücksichtnahme und der Verantwortung und gar die zur „Zärtlichkeit“ zu entwickeln imstande sein soll, kann nur der zu behaupten wagen, der sich hier unbedingt, ja eigentlich blind auf die rettende Kraft der Dialektik verläßt, die rechtzeitig die menschlichen Gewohnheiten in ihr Gegenteil wird umschlagen lassen.

Selbst dann aber, wenn es aus irgendwelchen Gründen zu einer dauerhaften Bindung zweier erfahrener Sexualpartner kommt, wird doch nach Reichs Voraussetzungen jeder der beiden Beteiligten den anderen nur mit umso reicherer Technik und Raffinesse dazu benutzen können, ihn zum maximalen Lustgewinn zu gebrauchen. Das gegenseitige Einverständnis und die nun vorhandene klarere Bewußtheit kann diesen Sachverhalt immer nur verstärken, niemals aber aus eigener Kraft und Gesetzlichkeit mildern oder umwandeln.

Dies wird besonders deutlich in dem Augenblick, in dem einer der beiden Beteiligten dem stärkeren Reiz eines anderen möglichen Sexualpartners unterliegt oder die bisher gewonnene Lustsumme zurückgeht. Wenn stets die größtmögliche Triebbefriedigung angestrebt werden soll, muß nun die bisher bestehende Sexualbeziehung aufgelöst werden, gleichgültig, wie schmerzhaft dies der andere Partner jeweils erleben und erleiden sollte. Hier wird vor allem der Verlassene, wenn seine Erlebnisfähigkeit nicht völlig abgestumpft ist, allzudeutlich erfahren, daß er nie mehr als eine lustbringende Sache für den anderen war und daß seine Hingabe, umso mehr, je rückhaltloser sie dargebracht wurde, ein Sich-Wegwerfen gewesen ist. Die nur sich selbst kennende und anerkennende Sexualität unterwirft sich alle anderen Beziehungen, und unterdrückt selbst die Anlagen, solche Beziehungen zu entwickeln. Sie läßt damit die Menschen zur Sache werden.

(118) Reich, Die sexuelle Revolution, a. a. O., S. 27ff.; ders., Die Funktion des Orgasmus, a. a. O., S. 138ff.

3.3.3. Die Unlösbarkeit des Normen-Problems bei Wilhelm Reich

Während bei allen Tierarten die Instinktsteuerung dafür sorgt, daß sich das Sexualverhalten zur Erhaltung der Art und innerhalb dieses Rahmens zur Erfüllung der Lebenslust des jeweiligen Individuums optimal entfaltet, fehlt beim Menschen jede eigentliche Instinktregulation. Er selbst muß die Entfaltung seiner Sexual- wie seiner übrigen Anlagen in die Hand nehmen. Doch wo findet er die Normen, nach denen er sich dabei richten könnte? Wie soll die Forderung nach „natürlicher Befriedigung des Sexualtriebes (119)“ konkret angewandt werden?

Wann z. B. wird der Genuß von Alkohol oder Drogen mit dem Zweck, die Sexuellust insbesondere im Orgasmus zu steigern, unnatürlich? Muß man nicht annehmen, daß die Grenze, die durch die einsetzende Schädigung der Gesundheit angezeigt wird, nur von einer Klasse, die an der Produktivität der Individuen interessiert ist, aufgestellt wird? Denn der Trieb nach Lust zielt in sich und unbeeinflußt von Außeneinwirkungen auf seine eigene Maximierung.

Soll das Individuum dieses Streben nach Lustmaximierung rechtzeitig beschränken oder selbst noch zu steigern suchen? Und wie sind dem Trieb nach Sexuellust die übrigen Triebe zuzuordnen? Sind, wie es Reich meint, der Herrsch-, der Aggressions- und der Besitztrieb wirklich sekundäre Triebe, erst erzeugt durch die gesellschaftliche Verweigerung der Sexualbefriedigung? Wie die Verhaltensforschung zeigt, kennen auch die Tiere ein instinktmäßiges Verteidigen ihres Reviers bzw. ihrer Herde, zeigen also Besitzstreben, und ebenso findet sich der Trieb nach Aufrechterhaltung einer einmal durch Kampf mit den gleichgeschlechtlichen Rivalen errichteten Rang-, d. h. irgendwie Herrschaftsordnung (120). Wenn daher nicht gerechnet werden kann, daß Herrsch- und Besitztriebe, Aggression oder Eifersucht wirklich verschwinden, bleibt das Rangproblem der Trieberfüllung bestehen. Sollen dann der Aggressionstrieb, der Besitztrieb oder der Machttrieb in den Dienst des Lusttriebes gestellt werden, oder soll vielmehr danach gestrebt werden, alle anderen Triebe zugunsten des Lusttriebes möglichst zu unterdrücken? Konsequenterweise müßte im ersten Fall auch Sadismus, Vergewaltigung und Sexualmorde als „natürliche“ Verhalten straffrei gestellt werden. Im zweiten Falle erwiese sich der Lusttrieb als ebenso repressiv wie die von Reich bekämpfte traditionelle Sexualmoral.

Ähnliche Schwierigkeiten ergeben sich, wenn die Frage des Verhältnisses von Sexualbetätigung und Fortpflanzung betrachtet wird.

Ist es natürlich, Lustgewinn und Zeugung der Nachkommenschaft zu trennen (121)? Radikale Trennung müßte den Bestand der Gesellschaft wenn nicht sofort vernichten, so doch zunehmend gefährden und Gegenreaktionen von ihrer Seite provozieren. Worin aber soll das „natürliche“ Maß einer relativen Trennung beider erblickt werden? Jede Bejahung der Fortpflanzung impliziert langdauernde Fürsorge für die Nachkommenschaft, d. h. Disziplinierung, Askese der Eltern und damit die Wiedereinführung einer Spielart der „traditionellen Sexualmoral“. Die Lösung Reichs, die neugeborenen Kinder möglichst umgehend dem Staat zur weiteren

(119) Reich, Die Funktion des Orgasmus, a. a. O., S. 15ff.

(120) Vgl. Irenäus Eibl-Eibesfeldt, Der vorprogrammierte Mensch. Das Ererbte als bestimmender Faktor im menschlichen Verhalten, München 1976, S. 92–111; ders., Krieg und Frieden aus der Sicht der Verhaltensforschung, München – Zürich 1975; Rudolf Bilz, Wie frei ist der Mensch? Paläoanthropologie Bd. 1, Frankfurt a. M. 1973, S. 80–90.

(121) Vgl. dazu auch Wolfgang Wickler, Sind wir Sünder? Naturgesetze der Ehe, München – Zürich 1972.

Erziehung zu übergeben (122), verrät ein erstaunlich geringes Verantwortungsgefühl (123). Zudem wissen wir heute dank der Forschungen René Spitz' (Hospitalismusphänomen!) um die Unmenschlichkeit eines solchen Auswegs. Eine derartige Lieblosigkeit dürfte in den Kindern erst recht Haß auf die Eltern und die ein derartiges Vorgehen billigende Gesellschaft hervorrufen! Kinder brauchen gerade in den ersten Jahren unbedingt nicht wechselnde, geduldige und viel Liebe gewährende Bezugspersonen! Das Bedürfnis nach Geborgenheit, Angenommensein, Anerkennung, Liebe gehört ebenfalls zu den Grundbedürfnissen des Menschen, auch wenn es von genitalen Triebwünschen nicht abgedeckt wird.

Zutiefst widerstrebt die uneingeschränkte Lustmaximierung jedoch jeder Gemeinschaftsbildung. Einmal schon widersetzt sie sich jeder Steigerung der Produktivität durch Planung und Arbeitsteilung, gerät damit in Widerspruch zu den Grundprozessen der Selbstverwirklichung nach dem Verständnis der marxistischen Anthropologie und Gesellschaftslehre, vor allem aber muß jeder Versuch, an der Individualität und den individuellen Bedürfnissen des Partners selbst, d. h. unabhängig von ihrer Ausnutzbarkeit für den eigenen Lustgewinn, Anteil zu nehmen, sich gegen das Streben nach Lustmaximierung richten und Triebverzicht auferlegen.

3.4. Die Antinomie von Freiheitsstreben und Genußstreben

Wesentlich tiefgreifender und umfassender sucht Marcuse die Integration der Psychoanalyse und ihrer Forderungen in die marxistische Lehre durchzuführen. Es kommt ihm nicht nur auf die Befreiung der Individuen von der „sexual- und lebensverneinenden Zwangsmoral“ patriarchalischer Gesellschaftssysteme an, sondern auf die Zerstörung aller Menschen unterdrückenden und ausbeutenden Strukturen und Systeme; es geht ihm um die totale Befreiung und Selbstverwirklichung des Menschen, auch seiner in der Geschichte noch nie verwirklichten Ansprüche.

3.4.1. Unzulänglichkeit des Freiheitsverständnisses bei Marcuse

In Absetzung vom Freiheitsverständnis der traditionellen Philosophie, insbesondere des dt. Idealismus, intendiert Marcuse eine genuin marxistische Freiheitsauffassung, die von Grund auf materialistisch und deshalb als „konkrete“ Auffassung der Freiheit konzipiert ist. Die Befreiung des Menschen muß diesen ganz erfassen und verwandeln, dazu genügt ihm die Kollektivierung des Besitzes an Produktionsmitteln noch nicht. Konkret wird ihm die Befreiung des Menschen erst dann, wenn sie die zufolge des technischen Fortschrittes nicht mehr erforderlichen Einschränkungen des Trieblebens und der Sinnlichkeit rückgängig macht, ohne daß diese Entsublimierung wiederum repressiv ausgenutzt wird oder auch nur werden kann.

Dabei soll einerseits die räumlich-zeitliche Beschränkung des Trieblebens schrittweise wieder rückgängig gemacht werden, nicht nur die gesamte Freizeit, sondern auch das Arbeiten selbst

(122) Vgl. etwa Reich, Die sexuelle Revolution, a. a. O., S. 238–260.

(123) Zur Kritik des Standpunkts von W. Reich aus psychoanalytischer Sicht, vgl. Béla Grunberger und Jaine Chasseguet-Smirgel, Freud oder Reich? A. a. O., bes. S. 134–158.

soll sinnliche, letztlich sexuell durchtönte Lust gewähren. Daneben soll auch der gesamte Körper wieder seine volle Sexuellust empfindenden und erzeugenden Qualitäten zurückerhalten. Andererseits aber hofft Marcuse darauf, daß das Übergreifen des Spielerisch-Freien der Freizeit in die Arbeitswelt eine Verfeinerung und Kultivierung der gesamten Triebstruktur und ihrer Verwirklichungsweisen, eine beherrschende ästhetische Komponente in das menschliche Dasein insgesamt mit sich bringen wird.

Diese Vision der befreiten, sinnenfrohen und lustbejahenden Endzeitgesellschaft erstrahlt in blendendem, berauschendem Glanz. Dennoch kann nicht verschwiegen werden, daß gerade dieser Ansatz dem Glauben an die schöpferische Kraft der Negativität (124) Unmögliches abverlangen will. Denn das bloße Fehlen der Forderung nach Triebverzicht allein kann von sich aus noch keine die menschlichen Anlagen verwirklichende Kraft bereitstellen und ausströmen. Vielmehr ist zu befürchten, daß der von aller Leitung „befreite“ Trieb den gesamten Menschen völlig unter seine Botmäßigkeit unterwerfen wird. Dabei ist noch nicht einmal ausmachbar, ob dies wirklich der Sexualtrieb selbst sein wird, der sich im Ringen aller Triebe des Menschen um Herrschaft immer erfolgreich an die Spitze setzen wird. Muß nicht bei der schon von Freud behaupteten Ambiguität und inneren Zusammengehörigkeit von Libido und Aggressions- bzw. Todestrieb eher damit gerechnet werden, daß letzterer alle Triebenergien auf sich zieht und in chaotischem, selbstzerstörerischem Sich-Ausleben das erhebende und befreiende Moment der Sexuellust unschützbar überschwemmt?

Die negative Definition und Verwirklichung der Freiheit als Freisein von Zwang stellt sich so heraus als eine zwar unumgängliche, notwendige Bedingung, aber noch nicht als die hinreichende Grundlage und Ursache für die volle Verwirklichung und Entfaltung aller menschlichen Anlagen und Möglichkeiten. Um diese Ursache zu erfassen, müßte freilich der nur materialistische Ansatz im Menschenbild Marcuses, Freuds und ebenso des Marxismus überhaupt wesentlich ergänzt und überstiegen werden.

3.4.2. *Die unbezogene Lust, ihr Erblinden und ihr Versinken in Isolation*

Es scheint, daß Marcuse durch die Aufnahme des ästhetischen Momentes in seine Befreiungs- und Vervollkommnungs-Hypothese (bzw. -Utopie) dem Triebchaos entgehen und seine Erwartungen rechtfertigen könnte. In der Tat enthält die Anerkennung des Ästhetischen als eines dem Wesen der menschlichen Natur entsprechenden und ihm zur Vollendung notwendig zukommenden Momentes mehr als die auch bei Reich schon geforderte negative Komponente der Freiheit und Vollendung. In der Form der Schönheit, der Kreativität der Phantasie und der Unverbindlichkeit und Folgelosigkeit (Nichtproduktivität) des Spielens will sich das geistige Vermögen des Menschen aktuieren. Allein gerade der bloße Begleit-Charakter dieses ästhetischen Moments neben der Triebbefreiung verurteilt es zur Wirkungslosigkeit. Das Ästhetische kann nämlich diesen Begleitcharakter, d. h. das Unvermögen, dem gesamten Bündel entfesselter Triebe und insbesondere auch dem Sexualtrieb gegenüber aus der zunächst bestehenden Äußerlichkeit und Unverbindlichkeit herauszutreten und zu bestimmender und umwandelnder inne-

(124) Marcuse, Der eindimensionale Mensch, a. a. O., S. 139–183.

rer Form, zum führenden Verwirklichungsprinzip und -gesetz zu werden, solange nicht überwinden, solange nicht auch erkannt und anerkannt wird, daß das Ästhetisch-Werden menschlicher Gedanken, Vorsätze, Handlungen, Haltungen und Institutionen nur dann das menschliche Sein voller verwirklicht, wenn es entsprachungsverbürgter Ausdruck der gesamt menschlichen Natur ist.

Nun ist aber die geistige Anlage des Menschen, sein Verlangen nach Erkenntnis der Gesamtwirklichkeit und seines Seinssinnes und -zieles, sein Streben nach Bejahung und Verwirklichung des als richtig und seiner menschlichen Natur angemessen Erkannten, gerade die Anlage, die ihn überhaupt zum Menschsein befähigt und sowohl sein Vermögen zu arbeitsteiliger Verwandlung und Beherrschung der Natur als auch zu wahrhaft sozialer Gemeinschaft begründet, in der jeder den Mitmenschen als gleichwertvolles und daher gleichberechtigtes Du anzuerkennen vermag. Bejaht man daher bei der Frage nach der Rangfolge der zu verwirklichenden Anlagen die geistige Anlage als die wesentlichste und vorrangigste des Menschen, so hat man bereits den Vorrang des Geistes vor Materie und Körper anerkannt und ist vom Materialismus zum Realismus fortgeschritten.

Als Marxist kann Marcuse jedoch diesen entscheidenden Schritt nicht vollziehen. Daher gewinnt das von ihm herangeholte ästhetische Moment keine objektive ontologische Basis. Weiterhin kann auch nicht (unabhängig von historischer Entwicklungsphase und Klassenstandpunkt und über beide hinaus gültig) angegeben werden, welche der vielen möglichen Formen und Gestalten von menschlichen Gedanken, Vorsätzen, Handlungen, Haltungen, Werken und Institutionen mit Recht als schön, vollkommen und vollendet oder doch wenigstens als dieser Norm (Angemessenheit an das erreichte oder noch zu erreichende Sein des Menschen) möglichst nahe gekommen zu bezeichnen ist. Damit aber verliert das ästhetische Moment selbst jede richtungs- und normgebende Kraft, es bleibt in der Beliebigkeit unverbindlicher Planspiele der Phantasie, die von sich aus die faktisch verwirklichten Verhältnisse und Entwicklungszustände der Gesellschaft wie des einzelnen in nichts weiter voranbringen können. Die von den Normen des Wahren und (für den Menschen zur Erreichung seines Seinszieles) Guten abgetrennte Bestimmung des Schönen richtet an das Bündel entfesselter menschlicher Triebe keinerlei Ansprüche und überläßt sie völlig ihrem eigenen Spiel. Durch den Einsatz der Phantasie kann der Kitzel der sexuellen Lust zwar an Raffinesse gewinnen, dieser Lust mangelt jedoch jede Sinnrichtung, sie kann auch aus ihrer technisch gekonnten Verlängerung und quantitativen Intensivierung einen über sie hinausweisenden und -führenden Bezug nicht gewinnen.

Ohne Sinnbezug jedoch enthält die Lustempfindung nichts als sich selbst. Mehr noch, sie verliert auch noch den Charakter der Empfindung (d. h. der in der Lustempfindung enthaltenen Wahrnehmung, daß sie auch vom Partner miterzeugt wird) und wird, indem sie zur bloßen Selbstempfindung zurückfällt, blind. Dieses Erblinden der unbezogenen Lust bedeutet zuletzt eine innere Isolation vom Partner und konsequenterweise von jeglicher menschlichen Gemeinschaft trotz des äußerlich völlig enthemmten Intimverkehrs.

So sehr man daher die analytischen Leistungen von Marcuse und auf Einzelgebieten auch von Reich anerkennen muß, so deutlich und entschieden ist auszusprechen, daß ihre Theorien und utopischen Imperative keinen realistischen, erfolgversprechenden Ausweg aus den tiefen Schwierigkeiten der gegenwärtigen Gesellschaft anzubieten haben.

Dessenungeachtet bleiben ihre Forderungen nach Produktions- und Lebensweisen, die die menschliche Gesundheit – auch die des zu bejahenden, d. h. zu integrierenden Triblebens – nicht gefährden, anzuerkennen und zu verwirklichen.

Ebenso gilt es, die berechtigte Forderung nach Entwicklung einer neuen, bewußteren Sinnlichkeit festzuhalten, einer geistdurchdrungenen und -bestimmten Sinnlichkeit, die auch im menschlichen Leib, in seinen Trieben und in seiner Lustfähigkeit als Medium der Begegnung mit dem Mitmenschen des jeweils anderen Geschlechtes als gleichberechtigten und der eigenen ganzen Hingabe werten und würdigen Partner nicht nur des Geschlechtsaktes, sondern aller Lebensvollzüge (in ihrer Einheit) zu sehen und liebend zu vollbringen imstande ist.

Drittens aber müssen auch die davon unablösbaren Forderungen nach Erzeugung eines neuen Selbst- und Gemeinschaftsbewußtseins, in dem die Aufgabe der Emanzipation von allen ideologischen Verkürzungen der Vergangenheit und Gegenwart ebenso enthalten und wirksam ist wie die Forderung nach Verwirklichung des Menschen und nach angemessener Teilnahme an Schicksal und Befreiungsbemühungen der Unterdrückten, als gültig anerkannt und realisiert werden.

11. Kapitel

Die Unterdrückung und Ausbeutung der Frau durch den Mann (Simone de Beauvoir) und des Mannes durch die Frau (Esther Vilar)

1. Die Unterdrückung und Ausbeutung der Frau durch den Mann (Simone Beauvoir)
 - 1.1. Die seit jeher miserable Situation der Frau in der Gesellschaft
 - 1.2. Die Ursache der Minderbewertung der Frau: nicht biologisch-psychologische, sondern gesellschaftlich-erzieherische Faktoren
 - 1.2.1. Repressive Erziehung in der Kindheit
 - 1.2.2. Jugend und Liebe
 - 1.2.3. Die Ehe als Instrument der Unterdrückung und Ausbeutung der Frau
 - 1.3. Die Aufgabe: Emanzipation der Frau
2. Die Unterdrückung des Mannes durch die Frau (Esther Vilar)
 - 2.1. Das System der Dressur und Ausbeutung des Mannes und seine beständige Verbesserung
 - 2.2. Die Mechanik des Ausbeutungssystems
 - 2.2.1. Die Dressur des Mannes in seiner Erziehung durch die Frau
 - 2.2.2. Die Ideologie der Weiblichkeit
 - 2.2.3. Die Erpressung in Ehe, Familie und Beruf
 - 2.3. Die Aussichtslosigkeit einer Emanzipation des Mannes
 - 2.3.1. Die unterschiedliche Bedeutung von Liebe für Mann und Frau
 - 2.3.2. Feigheit und Selbstbetrug der Männer
 - 2.3.3. Die Unwahrscheinlichkeit der Aufgabe dieses Systems durch die Frau
3. Diskussion
 - 3.1. Immanente Kritik durch Konfrontation
 - 3.2. Der Zusammenhang von Sexualität, Freiheitssteigerung und Freiheitsverlust
 - 3.2.1. Herrschaft und Selbstverwirklichung, Knechtschaft und Selbstverlust
 - 3.2.2. Selbstverwirklichung, Produktion, Herrschaft und Sexualität
 - 3.2.3. Der Ausdruckscharakter der Sexualität als herrschaftsfreie Weise der Selbstverwirklichung
 - 3.3. Die grundsätzlichen Möglichkeiten der Selbstverwirklichung

Nachdem im Zusammenhang der allgemeinen Fragestellung und Analyse Schelskys die prinzipielle Mit-bedingtheit des menschlichen Sexualverhaltens durch gesellschaftliche Ideologien, Normen und Konventionen sichtbar geworden war, konnte im Sinne des Anliegens von Marcuse die Situation speziell unserer technisierten Leistungsgesellschaft kritisch ins Auge gefaßt werden. Die bei Marcuse aufgestellte These der sexuellen Unterdrückung und Ausbeutung einer Gesellschaftsklasse durch eine andere und die Forderung der Emanzipation erfährt nun bei Simone de Beauvoir eine interessante Abwandlung und Parallele: Der jeweils beherrschte und unterdrückte Teil ist nun nicht (oder nicht nur) die wirtschaftlich und sozial schwächere Gesellschaftsklasse, sondern das „schwächere Geschlecht“: die Frau. Sie ist das vom Manne allezeit zum Zwecke seiner überheblichen Selbst-„Herr“-lichkeit und Selbstbestätigung unterworfen und mißbrauchte Wesen, das dem Range nach „zweite“ Geschlecht. Daher meint die Forderung einer revolutionären Veränderung der Gesellschaft im Sinne von Humanität und Gerechtigkeit jetzt die Emanzipation der Frau zu freier, dem Manne ebenbürtiger Existenz und Selbstbestimmung. Die Sicht der Gesellschaft in der Perspektive von Unterdrückten und Unterdrückern erweitert sich so von der „ökonomischen“ Ebene zur eigentlich „sexuellen“.

Die These von der Unterdrückung der Frau durch den Mann ist nicht singulär. Schon vor Simone de Beauvoir haben sich der englische Empirist John Stuart Mill (1) und die deutschen Sozialisten August Bebel (2) und Friedrich Engels (3) und nach ihr – wieder neben anderen (4) – besonders markant Kate Millet (5) in ähnlichem Sinne geäußert. Jedoch erfährt die These bei Simone de Beauvoir eine philosophische Prägnanz und Deutung, die für die ideologische Auseinandersetzung besonderes Profil bietet.

Simone de Beauvoir, die zeitweilige Lebensgefährtin und bleibende Anhängerin des französischen Existentialisten Jean Paul Sartre, hat ihre Grundgedanken in dem Werk niedergelegt: *Le deuxième sexe* (6). Sie vollzieht darin die Wendung Sartres zu einem existentialistischen Marxismus mit: Der Mensch wird nur frei er selbst, indem er alle beengenden Bindungen vernichtet und transzendiert und so aus ihnen zu sich selbst heraus-tritt (= „ek-sistiert“). Im Unterschied zum sozialistisch-kommunistischen Marxismus anerkennt der existentialistische jedoch nach der erstrebten Zerschlagung repressiver Gesellschaftsstrukturen keine neuen verpflichtenden Bindungen, wie etwa das Diktat einer „gesellschaftlichen Mehrheit“ oder „klassenlosen Gesellschaft“, da das Individuum damit von der Knechtschaft durch einen Teil der Gesellschaft in eine noch größere Knechtschaft durch die gesamte Gesellschaft und so vom „Regen in die Traufe“ geraten würde. Eine Hingabe des Individuums an einen Partner, eine Gruppe oder das Gesell-

(1) *The Subjection of Women* (London 1869), in: *Three Essays by J. S. Mill*, London 1966.

(2) *Die Frau und der Sozialismus*, 1. Aufl. 1885, 60. Aufl. Berlin-Ost 1962.

(3) *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, 1. Aufl. 1884, in: *Marx-Engels*, Ausgewählte Schriften in zwei Bänden, Bd. II, Berlin-Ost 1970, S. 155–301.

(4) Vgl. die reichhaltige Bibliographie in: *Kate Millet*, *Sexual Politics*, New York 1969, 21970; dt.: *Sexus und Herrschaft. Die Tyrannei des Mannes in unserer Gesellschaft*, München – Wien – Basel 1971, S. 423–430.

(5) *K. Millet*, a. a. O.

(6) Zitiert wird im folgenden nach der 2. Aufl. der dt. Übersetzung: *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Hamburg 1952. (Mittlerweile 9. Aufl. Reinbek 1976. [rororo. 6621.] Eine kritische Auseinandersetzung mit Beauvoirs „*Le deuxième sexe*“ findet sich bei *Suzanne Lilar*, *Le malentendu du deuxième sexe*, Paris 1969. (Direkt dazu: *Georges Schlocker*, *Simone de Beauvoir oder die zweischneidige Emanzipation*, in: *Dokumente* 25 [1969] 343–46.) Vgl. ferner *Daniel Armogathe*, „*Le deuxième sexe*“, *Simone de Beauvoir. Analyse critique*, Paris 1977.

schaftsganze muß vielmehr eine absolut freie und unerzwungene existentielle Entscheidung sein, in der das Individuum „sich selbst“ wählt.

Die bei Simone de Beauvoir vertretene These von der sexuellen und menschlichen Unterdrückung und Ausbeutung der Frau durch den Mann provozierte nun neuerdings bei Esther Vilar die Antithese von der sexuellen und menschlichen Unterdrückung und Ausbeutung des Mannes durch die Frau (7). Die letztere Form wurde nur später bemerkt, da sie sich nicht wie die erstere im äußeren und rechtlichen, sondern im inneren und moralischen Bereich abspielt und sich feinerer Methoden bedient. Daher wären die von Simone de Beauvoir im Hinblick auf die Frau entwickelten emanzipatorischen und existentiellen Forderungen nun im Sinne von Esther Vilar auch bzw. primär für den Mann zu erheben.

Zunächst ist in einem I. Teil nach der Sicht von Simone de Beauvoir 1. die seit jeher geschehende Unterdrückung der Frau zu verfolgen, und 2. in ihren Ursachen zu untersuchen, woraus sich 3. die Forderung ihrer existentiellen Emanzipation formuliert. Darauf ist in einem II. Teil die Umkehrung dieser Sicht bei Esther Vilar darzustellen.

1. Die Unterdrückung und Ausbeutung der Frau durch den Mann (Simone de Beauvoir)

1.1. Die seit jeher miserable Situation der Frau in der Gesellschaft

Wenn man „Mensch“ sagt, so denkt man seit jeher in erster Linie an den Mann; die Frau wird dabei höchstens *mit*-gemeint als „das Andere“ des Mannes, abgeleitet vom Manne und ihm nachgeordnet. Der Mann gilt als der „eigentliche“ und ursprünglichere, der allein vollwertige Mensch, sie als seine bloße, gegen ihn abfallende „Abwandlung“, als ein depravierter Mann, gemessen an ihm ein Mängelwesen; das „andere Geschlecht“.

„Die Kategorie des ‚Anderen‘ ist ebenso alt wie das Bewußtsein selbst. In den primitivsten Gesellschaften, den ältesten Mythologien trifft man immer eine Zweiheit an, die aus dem Selbst und dem Anderen besteht. . . . Bei den Begriffspaaren . . . Sonne–Mond, Tag und Nacht spielt zunächst kein weibliches Element eine Rolle, ebensowenig wie in der Gegenüberstellung von Gut und Böse, . . . der Rechten und der Linken, Gottes und Luzifers; das Andere ist eine grundlegende Kategorie des menschlichen Denkens.“ (8) Dies gilt auch für die menschlichen Beziehungen und Verhältnisse: „Das Subjekt setzt sich selbst nur, indem es sich entgegensetzt: es hat das Bedürfnis, sich als das Wesentliche zu bejahen und das Andere als das Unwesentliche, als Objekt zu setzen.“ (9) Simone beruft sich für die Anwendung dieses Denkschemas auf den Ge-

(7) Vgl. ihr Buch: „Der dressierte Mann“, Gütersloh – Wien 1971. (Mittlerweile 6. Aufl. München 1976. [dtv. 949.])

(8) *Simone de Beauvoir*, a. a. O., S. 10.

(9) A. a. O., S. 11.

schlechtsgegensatz auf große Denker der Geschichte: „Das Weib ist Weib durch das Fehlen gewisser Eigenschaften“, sagt Aristoteles, „wir müssen das Wesen der Frauen als etwas betrachten, was an einer natürlichen Unvollkommenheit leidet.“ Und der hl. Thomas wandelt auf seinen Spuren, wenn er dekretiert, daß die Frau ein „verfehlter Mann“, ein „zufälliges Wesen“ sei (10).

Wo immer in der Geschichte ein Bewußtsein ein anderes derart von sich abhängig macht und auf sich hin relativiert, stellt ihm jedoch das andere Bewußtsein in der Regel einen gleichen Anspruch entgegen: Unter Dörfern, Nationen und Klassen gibt es Kriege, Handelsabkommen oder Verträge, „die die Idee des Anderen ihres absoluten Sinns entkleiden und seine Relativität offenbaren; wohl oder übel sind Individuen und Gruppen gezwungen, die Wechselseitigkeit ihrer Beziehungen anzuerkennen. Aber zwischen den Geschlechtern ist diese Wechselseitigkeit nicht hergestellt worden (11). Der Mann definiert die Frau nicht ‚an sich‘, sondern in Beziehung auf sich. Er denkt sich ohne die Frau. Sie denkt sich nicht ohne den Mann. So spricht man auch von ihr als vom ‚anderen Geschlecht‘“ (12).

Die Frau erschien nur als das absolut Andere, ohne Wechselseitigkeit. Alle Schöpfungsmythen drücken diese dem Manne so wichtige Überzeugung aus, unter anderem auch in der Genesis: Eva ist nicht zur gleichen Zeit erschaffen worden wie der Mann; sie ist nicht aus dem gleichen Lehm gebildet worden wie Adam, sondern aus der Rippe des Mannes hervorgegangen. Sogar ihre Geburt war nicht ein autonomer Akt; Gott hat den Entschluß zu ihrer Erschaffung nicht um ihrer selbst willen gefaßt, sondern um Adam aus seiner Einsamkeit zu retten, sie ist also seine modifizierte Ergänzung.

„Gesetzgeber, Priester, Philosophen, Schriftsteller und Gelehrte haben leidenschaftlich die These verfochten, die Unterordnung der Frau sei etwas vom Himmel Gewolltes und für die Erde Nutzbringendes. Die von Männern geschaffenen Religionen spiegeln diesen Willen zur Herrschaft wider. . . . In gewissen Fällen tritt der Prozeß ganz klar zutage. Es ist zum Beispiel auffallend, daß das römische Recht in dem Augenblick durch Hinweis auf die ‚geistige Minderwertigkeit und Gebrechlichkeit des Geschlechtes‘ die Rechte der Frau einzuschränken sucht, wo sie durch Schwächung der Familie zu einer Gefahr für die männlichen Erben wird . . . Montaigne hat die Willkür und Ungerechtigkeit des der Frau zuerkannten Loses sehr wohl begriffen: ‚Die Frauen haben durchaus nicht unrecht, wenn sie die Regeln von sich weisen, die in der Welt eingeführt sind, haben sie doch die Männer ohne sie gemacht.‘ . . . Eine der Folgen der industriellen Entwicklung ist die Teilnahme der Frau an der Produktion: in diesem Augenblick treten die frauenrechtlichen Ansprüche aus der rein theoretischen Sphäre heraus und bewegen sich nunmehr auf einer wirtschaftlichen Grundlage; um so aggressiver werden ihre Gegner. Obwohl der Grundbesitz zum Teil entthront ist, klammert sich das Bürgertum an das alte moralische Prinzip, daß die Intaktheit der Familie den Privatbesitz garantiere: es verlangt in um so schärferem Tone, daß die Frau an den häuslichen Herd zurückkehre, als ihre Emanzipation zu einer wirklichen Bedrohung wird. Selbst innerhalb der Arbeiterklasse haben die Männer diese Freiheitsbewegung zu drosseln versucht, da sie in den Frauen eine um so gefährlichere Konkurrenz sahen, als diese gewöhnt waren, zu niederen Löhnen zu arbeiten. Um die Unterlegenheit der Frau zu beweisen, haben damals die Antifeministen nicht nur wie schon früher die Religion, die

(10) A. a. O., S. 9.

(11) Vgl. a. a. O., S. 11.

(12) Vgl. a. a. O., S. 10.

Philosophie, die Theologie, sondern auch die Naturwissenschaft, Biologie, Experimentalpsychologie usw. bemüht.“ (13)

Im Hinblick auf die christliche Religion ist zu sehen, daß sich in fast allen christlichen Ländern nicht so sehr die positive Wertung der Frau durch Christus, sondern ihre negative Wertung durch den Apostel Paulus durchgesetzt bzw. die letztere die erstere überlagert hat.

Die Ziele der erwähnten mit der Französischen Revolution beginnenden Frauenbewegung umfassen die politische Gleichberechtigung (aktives und passives Wahlrecht), die gleichen Bildungsmöglichkeiten für die Frau, wie sie der Mann besaß (z. B. Zulassung zum Universitätsstudium) (14) und gleiche Berufs-, Arbeits- und Lohnbedingungen. Diese Ziele, die sich als nichts anderes denn als Ausdruck des gleichen Menschenrechtes der Frau verstehen, konnten in den verschiedenen Ländern nur sehr mühsam und z. T. bis heute noch nicht befriedigend erreicht werden.

In den Anklagen, die sich seit den Griechen bis auf unsere Tage gegen die Frauen richten, und mit denen der Mann ihre Unterdrückung zu rechtfertigen sucht, finden sich viele gemeinsame Züge: Sie mache sich in der Immanenz breit, sei ein Widerspruchsgeist, schlau und kleinlich und habe wenig Sinn für Wahrheit und Genauigkeit; sie sei auf niedrige Vorteile bedacht, lüge, schauspielere und sei selbstsüchtig.

Die Historie beweist, daß die konkrete Gewalt stets in den Händen der Männer lag; dadurch ist die Frau faktisch zum Anderen geworden. Denn sobald das Subjekt sich zu bejahen sucht, braucht es das Andere, um es einzugrenzen; nur durch diese Wirklichkeit, die es selber nicht ist, gelangt es zu sich selbst. Deshalb ist das Leben des Menschen niemals Erfüllung und Ruhe, sondern Mangel und Bewegung; deshalb ist es Kampf (15).

Eine ebenso interessante wie militante Ergänzung erfährt diese Sicht der Unterdrückungsgeschichte der Frau durch den Mann bei *Kate Millet*: „Wir sind es nicht gewöhnt, das Patriarchat mit Gewalt in Verbindung zu bringen. So perfekt ist der Sozialisierungsprozeß, so uneingeschränkt die allgemeine Zustimmung zu seinen Werten, so lange und so universell hat sich das Patriarchat in der menschlichen Gesellschaft behauptet, daß es scheinbar keine gewaltsamen Mittel nötig hat, um sich durchzusetzen. Gewöhnlich sehen wir seine Brutalitäten in der Vergangenheit als exotische oder ‚primitive‘ Bräuche an. Die heutigen betrachten wir als Beispiele individueller Abweichungen, die nur bei pathologischem oder außergewöhnlichem Verhalten vorkommen und im allgemeinen belanglos sind. Trotzdem: so wie in anderen totalitären Ideologien (Rassismus und Kolonialismus sind hier analoge Fälle) wäre auch in einer patriarchalischen Gesellschaft die Kontrolle unvollständig, vielleicht sogar undurchführbar, wenn sie sich nicht auf Gewaltmaßnahmen stützen könnte, sei dies in Notfällen, sei es durch ständig wirksame Einschüchterungsinstrumente. – Historisch gesehen, haben die meisten Patriarchate die Gewalt in ihrem Rechtssystem verankert. Strikte Patriarchate, wie z. B. der Islam, haben das Verbot gegen Illegitimität oder sexuelle Selbständigkeit (der Frau, A. R.) mit der Todesstrafe belegt. . . . Man braucht wohl nicht hinzuzufügen, daß es für den männlichen Partner keine Strafe gab oder gibt. Sieht man von der jüngsten Vergangenheit oder einigen Sonderfällen ab, war der Ehebruch allgemein für Männer kein Vergehen, es sei denn, daß ein Mann die Besitzin-

(13) A. a. O., S. 15–16.

(14) Vgl. hierzu die Dokumentation von *Kristine v. Soden* und *Gaby Zipfel*, 70 Jahre Frauenstudium. Frauen in der Wissenschaft, Köln 1979.

(15) Vgl. S. de Beauvoir, a. a. O., S. 162.

teressen eines anderen Mannes verletzt. . . . Auch heute besteht in Amerika noch eine Art der ‚Todesstrafe‘, wenn auch in indirekter Weise. Patriarchalische Systeme, die den Frauen keine Verfügungsgewalt über ihren eigenen Körper zugestehen, treiben diese Frauen zu illegalen Abtreibungen, jährlich sterben schätzungsweise zwischen zwei- und fünftausend Frauen daran. Sieht man auch von der Sanktionierung der körperlichen Züchtigung in gewissen Klassen und ethnischen Gruppen ab, bleibt die Gewaltanwendung in den meisten Patriarchaten, den historischen wie heutigen, doch weitverbreitet, ja allgemein. . . . Die patriarchalische Gewalt hat eine spezielle Art körperlicher Gewaltanwendung, die besonders sexuell orientiert ist: die Vergewaltigung. Die Statistiken enthalten nur einen Bruchteil der tatsächlich begangenen Vergewaltigungen, da die ‚Schande‘ Frauen oft von einer gerichtlichen Verfolgung mit einem öffentlichen Prozeß abhält. . . . Die Geschichte des Patriarchats weist eine große Anzahl von Grausamkeiten und Barbareien auf: die Witwenverbrennungen in Indien, die verkrüppelnden Verformungen der Füße durch Umwickeln in China, die lebenslange Schmach des Schleiers im Islam, oder die weitverbreitete Mißhandlung durch strenge Absonderung, Keuschheitsgürtel und Verhüllung. Phänomene wie Clitorisectomie (Beschneidung der Klitoris), der Verkauf und die Versklavung von Frauen unter allen möglichen Deckmänteln, unfreiwillige und Kinderehen, Konkubinat und Prostitution kommen auch heute noch vor – erstere in Afrika, letztere im Nahen und Fernen Osten und die Prostitution überall. Die Erklärung, die eine derartige Ausübung männlicher Autorität meist begleitet und euphemistisch als ‚Kampf der Geschlechter‘ bezeichnet wird, hat gewisse Ähnlichkeiten mit den Phrasen, die von den Nationen im Kriegszustand vorgetragen werden, wenn jegliche Abscheulichkeit dadurch gerechtfertigt wird, daß der Feind entweder sowieso auf einer niedrigeren Stufe stehe oder überhaupt nicht menschlich sei. Die patriarchalische Mentalität hat sich eine ganze Reihe von Erklärungen ausgedacht, die demselben Zweck dienen. Diese traditionellen Ansichten färben noch immer unser Bewußtsein und beeinflussen unser Denken in einem Ausmaß, das nur wenige von uns zugeben werden.“ (16)

1.2. Die Ursache der Minderwertung der Frau: nicht biologisch-psychologische, sondern gesellschaftlich-erzieherische Faktoren.

Worin ist nun die Ursache für die in der Geschichte seit jeher erscheinende Abwertung der Frau gegenüber dem Mann zu sehen? Berücksichtigt man die Sphäre der Biologie allein, so kann man kein Übergewicht des einen Geschlechtes über das andere in bezug auf ihre Rolle für die Erhaltung der Gattung feststellen. Eine Gesellschaft ist jedoch keine bloße biologische Gattung: In ihr verwirklicht sich die Art nur als „Existenz“. Sie überwindet sich nach der Welt und nach der Zukunft hin; ihre Sitten lassen sich nicht von der Biologie ableiten, die Individuen sind niemals ihrer Natur überlassen, sie gehorchen jener zweiten Natur, der Sitte. – Nicht eigentlich als Leib, sondern als Leib, der Tabus und gesellschaftlich zudiktierten „moralischen“ Gesetzen unterworfen ist, nimmt das Subjekt Kenntnis von sich selbst; nach bestimmten Maßstäben wer-

(16) K. Millet, *Sexus und Herrschaft. Die Tyrranei des Mannes in unserer Gesellschaft*, München – Wien – Basel 1971, S. 54 ff.

tet es sich selbst. Die Physiologie kann also nicht Werte begründen: die biologischen Gegebenheiten bekommen vielmehr den Wert, den der Existierende ihnen gibt. Die Biologie reicht daher nicht aus, um Antwort auf das Problem zu geben, warum die Frau das Andere ist (17).

Entsprechend vermag auch die Psycho-Physiologie, die das Wertverhalten des Menschen auf ein psychisches Erleben zurückführt, welches ausschließlich durch die physiologischen Funktionen bedingt ist, das Problem nicht zu lösen. Eine größere Kompetenz scheint auf den ersten Blick der Psycho-Analyse zuzukommen, denn „für sie existiert in Wirklichkeit nicht der von den Gelehrten beschriebene Körper als Objekt, sondern der vom Subjekt erlebte Körper. Die Frau *ist* Weib in dem Maße, wie sie sich als solches *fühlt*. Es gibt wesentliche biologische Gegebenheiten, die nicht zu ihrer gelebten Situation gehören: die Struktur des Ovulums z. B. hat in dieser keinen Reflex, während ein Organ ohne besondere biologische Bedeutung wie die Klitoris darin eine höchst wichtige Rolle spielt. Nicht die Natur bestimmt die Frau: sie bestimmt sich selbst, indem sie die Natur ihrerseits in ihre Bezüglichkeit einbezieht“ (18). Die Erlebnis-Wertung des Körpers geschieht beim Individuum nach Auffassung der Psycho-Analyse nicht aus biologisch-physiologischen Gegebenheiten, sondern aus psychologischen Trieben, die nicht weiter zurückführbar sind. Gerade darin kann ihre Antwort jedoch nicht befriedigen. Der Mensch ist „nicht der Spielball widerstreitender Triebe . . . und erfindet Lösungen, unter denen eine moralische Hierarchie besteht. . . . Wir sehen die Frau in einer Welt von Werten und gestehen ihren Verhaltensweisen die Dimension der Freiheit zu. Wir sind der Meinung, daß sie zwischen der Bestätigung ihrer Transzendenz oder ihrer Entfremdung im Objekt zu wählen hat. . . . Indem die Psychoanalyse den Wert durch die Autorität, die Wahl durch den Trieb ersetzt, liefert sie einen Ersatz für die Moral: die Idee der Normalität. . . . Wenn ein menschliches Wesen in seiner Gesamtheit nicht die Entwicklung aufweist, die als normal gilt, so sagt man, seine Entwicklung sei gehemmt, und man wird diese Hemmung als einen Mangel, etwas Negatives, und niemals als eine positive Entscheidung gelten lassen. Das tritt besonders unerfreulich bei der Analyse großer Männer zutage: man sagt uns, daß diese oder jene Umsetzung oder Sublimierung bei ihnen nicht zur Vollendung gekommen sei; man kommt nicht auf den Gedanken, daß sie sie vielleicht nicht wollten, und zwar mit gutem Grund: man will nicht in Erwägung ziehen, daß ihr Verhalten möglicherweise durch frei gesetzte Ziele motiviert gewesen ist; man erklärt das Individuum immer nur aus seiner Bindung an die Vergangenheit und nicht im Hinblick auf eine Zukunft, in die es sich entwerfen will“ (19).

Beim Aufbau seiner Werthaltung ist der Mensch jedoch nicht unabhängig von den in der Gesellschaft geltenden Wertvorstellungen. Der Frau wird durch die männlich-repressiven Wertvorstellungen der Gesellschaft von Kindheit an ein repressives Wertbild von sich selbst nahegelegt und systematisch anerzogen, wonach sie sich als bloßes Objekt und Da-Sein für den Mann, als das andere des Mannes zu werten hat. Nur indem sie sich aus solcher Entfremdung emanzipiert und sich als freies Subjekt wertet und selber setzt, kann sie daher zu sich selbst kommen.

(17) Vgl. S. de Beauvoir, a. a. O., S. 51.

(18) A. a. O., S. 52.

(19) A. a. O., S. 63 f.

1.2.1. *Repressive Erziehung in der Kindheit*

Von Ursprung her und in der ersten Kindheit beinhaltet das Sich-selbst-Erleben der Geschlechter noch keine verschiedene Wertung. „Bei Mädchen und Knaben ist der Körper zunächst die Ausstrahlung einer Ichheit, das Werkzeug, das die Erfassung der Welt vollzieht. . . . Das Geschehnis der Geburt, der Entwöhnung verläuft für die Säuglinge beiderlei Geschlechts auf dieselbe Weise. Sie haben dieselben Interessen und dieselben Freuden. . . . Ihre Genitalentwicklung verläuft analog. Sie erkunden ihren Körper mit derselben Neugier und Gleichgültigkeit. An der Klitoris und am Penis haben sie ein gleiches unbestimmtes Vergnügen. . . . Sie sind gleich eifersüchtig, wenn ein neues Kind geboren wird. Sie bekunden ihre Eifersucht durch das gleiche Betragen: Zorn, Schmollen, Harnstörungen. Sie nehmen zur gleichen Koketterie ihre Zuflucht, um die Liebe Erwachsener zu gewinnen.“ (20) Sie empfinden zunächst auch die gleiche grausame Verlassenheit, wenn sich die Eltern körperlich distanzieren.

„Hier nun erscheinen die kleinen Mädchen zunächst bevorzugt . . . Dem Jungen werden nach und nach Küsse und Liebkosungen verweigert. Das kleine Mädchen streichelt man weiter . . . , man sieht ihm seine Tränen und Launen nach, macht ihm sorgfältig das Haar, amüsiert sich über sein Mienenspiel und seine Koketterien. Körperliche Berührungen und beifällige Blicke schützen es gegen die Angst vor dem Alleinsein. Dem kleinen Jungen dagegen wird nunmehr sogar das Kokettieren verboten. Seine Bestrickungsmanöver, seine Komödien erregen Ärgernis. ‚Ein Junge will nicht geküßt sein . . . Ein Junge sieht nicht in den Spiegel . . . Ein Junge weint nicht!‘ heißt es dann.“ (21)

„Wenn indessen der Junge zunächst weniger begünstigt erscheint als seine Schwestern, rührt dies daher, daß man Größeres mit ihm vorhat. Die Anforderungen, denen man ihn unterwirft, steigern unmittelbar seinen Wert . . . Man redet dem Knaben ein, daß von Jungen wegen ihrer Überlegenheit mehr verlangt wird. Um ihn auf dem schwierigen Weg zu ermutigen, der ihm bevorsteht, macht man ihn künstlich stolz auf seine Männlichkeit. Dieser abstrakte Begriff nimmt für ihn eine ganz konkrete Gestalt an: Er verkörpert sich im Penis. Nicht von sich aus fühlt er sich stolz auf seinen kleinen gleichgültigen Geschlechtsteil. Aber er wird es durch die Haltung seiner Umgebung. Mütter und Ammen setzen die Tradition fort, die den Phallus mit der Idee der Männlichkeit identifiziert.“ (22) „Das Schicksal des kleinen Mädchens ist davon gänzlich verschieden. Mütter und Ammen haben für seine Geschlechtsteile weder Ehrerbietung noch Zärtlichkeit. Sie lenken seine Aufmerksamkeit nicht auf dieses verborgene Organ, von dem man nur die Einfassung sieht und das sich nicht in die Hand nehmen läßt. Es hat gewissermaßen überhaupt keinen Geschlechtsteil. Es empfindet dieses Fehlen nicht als einen Mangel; sein Körper ist ihm offenbar eine Ganzheit; aber es findet sich in der Welt in einer anderen Situation als der Junge; und eine Gesamtheit von Faktoren kann in seinen Augen diesen Unterschied in eine Unterlegenheit verwandeln (23). Das kleine Mädchen fühlt sich von vornherein viel undurchsichtiger und viel tiefer in das Geheimnis des Lebens verstrickt als der Junge. Die unbestimmte Angst, die es in seinem Körperinnern empfindet, setzt sich oft durch das ganze Frauenleben fort.

(20) A. a. O., S. 285.

(21) A. a. O., S. 287.

(22) A. a. O., S. 285.

(23) A. a. O., S. 289.

„Aus der Tatsache, daß er ein alter ego besitzt, in dem er sich wieder erkennt, kann der kleine Junge seine Subjektivität auf sich nehmen.“ (24) Sein sichtbares Glied wird ihm „zu einem Symbol der Autonomie, der Transzendenz, der Macht. . . . Das kleine Mädchen dagegen kann sich in keinem Teil seines Selbst verkörpern. Man drückt ihr einen fremden Gegenstand in die Hand, damit er bei ihr zum Ausgleich die Rolle eines alter ego übernehme, eine Puppe . . . Der große Unterschied besteht darin, daß die Puppe einerseits den Körper in seiner Gesamtheit darstellt und daß sie andererseits ein passiver Gegenstand ist. Hierdurch sieht sich das Mädchen veranlaßt, sich in seiner ganzen Person zu entfremden und diese als eine willenlose Gegebenheit anzusehen. . . . (Es) wiegt . . . die Puppe in Schlaf und schmückt sie. Es selbst träumt ja davon, geschmückt und in Schlaf gewiegt zu werden“ (25). Es ist daher falsch, wenn behauptet wird, die Passivität der Frau sei körperlich bedingt. „In Wirklichkeit wird ihr ein Schicksal von ihren Erziehern und der Gesellschaft auferlegt.“ (26)

„Die ungeheure Chance“ des Jungen dagegen besteht darin, daß er „seine Existenz als freie Bewegung in Richtung auf die Welt“ erlernt. „Bei der Frau dagegen findet sich von Anbeginn ein Konflikt zwischen ihrer autonomen Existenz und ihrem ‚Anders-Sein‘. Sie wird gelehrt, sie müsse zu gefallen suchen, müsse sich zum Objekt machen, um zu gefallen; sie solle also auf ihre Autonomie verzichten. Man behandelt sie als eine lebendige Puppe und verweigert ihr die Freiheit. So schließt sich ein Circulus vitiosus. Denn je weniger sie ihre Freiheit ausübt, um die Welt ihrer Umgebung zu verstehen, zu ergreifen und zu entdecken, um so weniger Rückhalt wird sie in sich selbst finden, um so weniger wird sie sich als Subjekt zu behaupten wagen.“ (27)

Die Rangordnung der Geschlechter wird dem Mädchen auch bei seiner Erfahrung in der Familie klar. „Das Leben des Vaters ist von einem geheimnisvollen Prestige umwoben. . . . Er ernährt die Familie, er ist für sie verantwortlich, er ist ihr Haupt. Gewöhnlich arbeitet er außerhalb des Hauses und vermittelt die Verbindung mit der übrigen Welt. Er ist die Verkörperung dieser abenteuerlichen, ungeheuren, schwierigen und dabei wunderbaren Welt. Er ist die Transzendenz, er ist Gott.“ (28) Dagegen erscheint die Mutter „. . . als diejenige, die wartet, duldet, sich beklagt, weint, Szenen macht. Und in der täglichen Wirklichkeit führt diese undankbare Rolle zu keiner Apotheose. Als Opfer wird sie verachtet, als Megäre verabscheut. Ihr Schicksal erscheint als der Prototyp der reizlosen Wiederholung. In ihr wiederholt sich das Leben nur stumpfsinnig, ohne irgendwie weiterzukommen. In ihrer Rolle als Hausfrau verharrend, hindert sie die Existenz an ihrer Ausweitung, ist sie Widerstand und Verneinung. Ihre Tochter will ihr auf keinen Fall gleichen“ (29).

Dieses Von-sich-Weggehaltenwerden durch befremdende und dem eigenen Sein entfremdende Außeneinflüsse widerspricht ganz der ursprünglichen Selbstempfindung des Mädchens. „Es ist eine seltsame Erfahrung für ein Individuum, das sich als Subjekt, als Autonomie und Transzendenz, als ein Absolutes empfindet, in sich eine wesenhaft gegebene Unterlegenheit zu entdecken. Es ist eine seltsame Erfahrung für jemand, der sich selbst für ein Eins-Sein hält, nunmehr auf sein Anders-Sein hingewiesen zu werden. Das trifft jedoch für das junge Mädchen zu, wenn es die Welt kennenlernt und sich dabei als Frau erfaßt. Die Sphäre, der sie angehört, ist

(24) A. a. O., S. 294.

(25) A. a. O., S. 294.

(26) A. a. O., S. 295.

(27) A. a. O., S. 296.

(28) A. a. O., S. 302.

(29) A. a. O., S. 309.

allseitig umschlossen, begrenzt und beherrscht von der männlichen Welt. So hoch sie sich auch aufreckt, so weit sie sich auch vorwagt, immer findet sich über ihrem Kopf eine Decke, sind um sie herum Wände, die ihr den Weg versperren. Für den Mann sind seine Götter im Himmel so weit entfernt, daß er in Wirklichkeit gar keine Götter kennt. Die Götter, unter denen das kleine Mädchen lebt, tragen ein Menschenantlitz.“ (30)

1.2.2. *Jugend und Liebe*

Der junge Mann bejaht seine erotischen Triebe, weil er sein Mannestum mit Freuden auf sich nimmt. Bei ihm sind sie aggressiv, zupackend. Der Drang, der ihn nach der Frau treibt, ist von derselben Natur wie jener, der ihn in die Welt treibt, er erkennt daher auch sich selbst in ihm. Das sexuelle Leben des Mädchens dagegen ist immer verborgen gewesen. Wenn seine Erotik sich wandelt und seinen ganzen Körper durchdringt, wird sie zu einem beängstigenden Mysterium. Es träumt nicht vom Ergreifen, Durchdringen. Es ist Warten auf Anruf. Es empfindet sich als abhängig. Es fühlt sich in seinem entfremdeten Körper bedroht. Denn seine unklare Hoffnung, sein Traum von einer glücklichen Passivität enthüllen ihm seinen Körper als Gegenstand, der einem anderen bestimmt ist, es kommt zur Selbstaufgabe (31).

„Der tiefere Grund dieser Selbstaufgabe liegt darin, daß die Jugendliche sich für ihre Zukunft nicht verantwortlich fühlt. Sie hält es für unnötig, viel von sich zu verlangen, da ihr Schicksal schließlich doch nicht von ihr abhängt . . . Wenn sie ihren rein menschlichen Wert erhöht, gewinnt sie in den Augen der Männer durchaus nicht, vielmehr dann, wenn sie sich nach deren Träumen formt.“ (32)

Sie akzeptiert das Schicksal nicht, das Natur und Gesellschaft ihr zuweisen, und doch lehnt sie es auch nicht entschieden ab. Sie ist innerlich zu sehr gespalten, um den Kampf mit der Welt aufzunehmen. Sie weiß sich, oder glaubt sich zumindest geknebelt. Sie müht sich eher in ihrem Käfig ab, als daß sie ihn zu verlassen sucht.

„Das Wort Liebe hat für die beiden Geschlechter durchaus nicht denselben Sinn, und hierin liegt eine Quelle der schweren Mißverständnisse, die sie voneinander trennen. Byron hat ganz richtig bemerkt, daß die Liebe im Leben des Mannes nur eine Beschäftigung bleibt, während sie das eigentliche Leben der Frau ausmacht. . . . Männer haben zu gewissen Zeiten ihres Lebens leidenschaftliche Liebhaber sein können, es gibt aber keinen einzigen unter ihnen, den man als einen großen Liebenden ansprechen könnte. Selbst in ihrem heftigsten Überschwang geben sie sich nie völlig auf. . . . Selbst im Kernpunkt ihres Lebens bleiben sie so etwas wie souveräne Eigenwesen. Die geliebte Frau ist nur einer unter andern Werten. Die Männer wollen sie ihrer Existenz einverleiben, aber nicht mit ihrer ganzen eigenen Existenz in ihr versinken. Für die Frau dagegen ist die Liebe völlige Selbstaufgabe“ (33) und „wird für sie zur Religion“ (34).

Solange sie liebt, geliebt wird und dem Geliebten notwendig ist, fühlt sie sich völlig gerechtfertigt. Sie genießt Frieden und Glück. – Eine tiefe Enttäuschung allerdings bedeutet es, wenn

(30) A. a. O., S. 311f.

(31) Vgl. a. a. O., S. 377f.

(32) A. a. O., S. 344.

(33) A. a. O., S. 649.

(34) A. a. O., S. 650. Vgl. auch ebd., S. 658.

sie die Schwächen, die Mittelmäßigkeit ihres Idols erkennen muß. Die Enttäuschung ist hier grausamer noch als die des Kindes, welches das väterliche Prestige zusammenbrechen sieht, weil die Frau selbst den Mann gewählt hatte, dem sie ihr ganzes Wesen zum Geschenk gemacht hat. Diese Weigerung, den Geliebten menschlich zu messen, erklärt viele weibliche Widersprüche. Es gibt zwischen dem Übermenschlichen und dem Unmenschlichen keinen Platz für das Menschliche. Darin liegt eines der schmerzhaftesten Paradoxa der Liebe.

1.2.3. *Die Ehe als Instrument der Unterdrückung und Ausbeutung der Frau*

„Das Schicksal, das die Gesellschaft für die Frau bereit hält, ist die Ehe. Auch heute noch sind die meisten Frauen verheiratet, sie waren es, sie bereiten sich auf die Ehe vor oder sie leiden darunter, daß sie nicht verheiratet sind.“ (35)

Die Ehe bietet sich dem Mann und der Frau grundverschieden dar. „Wirtschaftlich ist er das Haupt der Gemeinschaft, infolgedessen verkörpert er sie in den Augen der Gesellschaft. Sie nimmt seinen Namen an . . . , gliedert sich seiner Klasse, seinem Milieu ein . . . Da er produktiv tätig ist, überschreitet er das Familieninteresse in Richtung auf die Gesellschaft und eröffnet der Familie eine Zukunft, indem er an der Errichtung der Zukunft der Gesamtheit mitarbeitet. Er verkörpert die Transzendenz. Die Frau bleibt der Erhaltung der Gattung und der Pflege des Haushalts vorbehalten, d. h. der Immanenz. In Wirklichkeit aber ist jede menschliche Existenz Transzendenz und Immanenz zugleich . . . Dem Mann gestattet die Ehe deren glückliche Synthese“ (36), nicht der Frau. Sie sucht die Begrenzung zu leugnen: Das Heim wird zum Mittelpunkt der Welt und sogar zur einzigen Wirklichkeit. Es wird zur unwirklichen Exterritorialität. Ständig auf der Stelle tretend, verbraucht sich die Hausfrau. Sie verewigt zwar die Gegenwart, aber sie bringt nichts hervor. Sie hat nicht den Eindruck, ein positives Gut zu erwerben, sondern endlos gegen das Böse anzukämpfen. – Junge Mädchen betrachten die Zukunft als einen endlosen Aufstieg nach wer weiß welchem Gipfel. Aber dann plötzlich in der Küche, wo die Mutter das Geschirr abwäscht, begreifen sie, daß seit Jahren jeden Mittag um dieselbe Zeit die Hände in fettiges Spülwasser gegriffen haben, und bis zu ihrem Tod werden sie diesem Ritus unterworfen sein. Was aber das Schicksal der Hausfrauen so undankbar macht, ist die Arbeitsteilung, die sie völlig dem Allgemeinen und Unwesentlichen verhaftet. Wohnung, Ernährung sind zum Leben notwendig, verleihen ihm aber keinen Sinn. Die unmittelbaren Ziele der Hausfrau sind nur Mittel, keine wirklichen Endziele, und in ihnen spiegeln sich nur Absichten, von denen nicht weiter die Rede ist. Das Produkt der Hausfrauenarbeit muß sich verbrauchen, somit wird von ihr eine ständige Verzichtleistung gefordert. „Die Frau hat keine Möglichkeit, ein positives Werk zu tun und infolgedessen als vollwertige Person Anerkennung zu finden. So geachtet sie auch sein mag, sie bleibt untergeordnet, zweitrangig, ein Parasit. Der schwere Fluch, der auf ihr lastet, liegt darin, daß der eigentliche Sinn ihrer Existenz nicht in ihren Händen ruht. Deswegen haben Erfolg oder Mißerfolg ihres Ehelebens eine viel tiefere Bedeutung für sie als für den Mann. Er ist zunächst Bürger, Erzeuger und erst in zweiter Linie Ehemann. Sie ist vor allem und oft ausschließlich Ehefrau. Ihre Arbeit entreißt sie ihrer Situation nicht.“ (37)

(35) A. a. O., S. 428.

(36) A. a. O., S. 431f.

(37) A. a. O., S. 469.

„Heute verheiratet sich der Mann, um sich in der Immanenz zu verankern, aber nicht, um sich in ihr einzuschließen. Er will ein Heim, behält sich aber die Freiheit vor, es zu verlassen. Er setzt sich fest, aber in seinem Innern bleibt er oft ein Landstreicher. Er mißachtet nicht das Glück, aber er macht daraus keinen Zweck an sich. Die Wiederholung langweilt ihn. . . . Die Frau versucht, eine Welt der Beharrung, der Kontinuität aufzurichten. Mann und Kinder drängen aus der Situation heraus, die sie geschaffen hat, die für sie nur etwas Gegebenes ist. Wenn sie sich dagegen sperrt und die Unsicherheit der Bemühungen nicht zugeben will, denen sie ihr ganzes Leben weihet, kommt sie dahin, daß sie ihre Dienste mit Gewalt aufzwingt: Aus einer Mutter und Hausfrau wird sie zum Hausdrachen, zur Megäre.“ (38)

Das Kind nun soll der Frau eine wirkliche Autonomie sichern, die sie der Hingabe an ein anderes Ziel enthebt. Wenn sie als Ehefrau kein vollständiges Individuum ist, wird sie es als Mutter: Das Kind ist nicht nur ihre Freude, sondern auch ihre Rechtfertigung. In ihm verwirklicht sie sich. In ihm erhält die Institution der Ehe ihren Sinn und erreicht ihr Ziel. Das Leben der Frau ist gewöhnlich nur eine Seinslage der Existenz. In der Schwangerschaft erscheint es jedoch schöpferisch. Doch dies ist nichts als eine Selbsttäuschung; denn die Mutter schafft das Kind nicht eigentlich; es bildet sich in ihr. Die Mutter findet im Kind die Erfüllung; sie erfaßt in ihm, was der Mann in der Frau sucht, nämlich: das Andere. Es verkörpert für sie die ganze Natur. Wie die Geliebte ist die Mutter darüber beglückt, daß sie sich unentbehrlich vorkommt.

Aber im Interesse des Kindes wäre zu wünschen, daß seine Mutter eine ganze und keine verstümmelte Persönlichkeit wäre, also eine Frau, die in ihren Beziehungen zur Allgemeinheit die Vollendung ihrer selbst gefunden hat und sie nicht im Kind zu erreichen sucht; denn sie kann nur verantwortlich Leben schenken, wenn das Leben einen Sinn hat (39).

1.3. Die Aufgabe: Emanzipation der Frau

Man darf nicht glauben, daß das Stimmrecht und der Beruf für die Frau schon eine vollendete Freiheit bedeuten. Noch hat sich die soziale Struktur durch die Entwicklung der Frauensituation nicht tiefgehend geändert. Diese Welt behält noch die Gestalt, die Männer ihr aufgeprägt haben. Auch dann, wenn sie sich wirtschaftlich unabhängig macht, ist sie dennoch nicht in der gleichen psychologischen Situation wie der Mann. Das Privileg, das der Mann innehat und das sich seit seiner Jugend bemerkbar macht, besteht darin, daß seine Berufung als Mensch mit seinem Schicksal als Mann nicht kontrastiert. Er ist nicht gespalten. Die Frau hingegen ist es. Auf ihr Frauentum verzichten hieße auf einen Teil ihres Menschentums verzichten. Während aber der Konformismus für den Mann ganz natürlich ist – die Gewohnheit hat sich nach den Bedürfnissen des innerlich selbständigen und aktiven Individuums eingespielt –, muß die Frau, die ebenfalls Subjekt, Aktivität ist, sich einer Welt einpassen, die sie ursprünglich zur Passivität bestimmt hat.

Der Kampf der Frau gegen die ihr angetane Minderwertung und Entfremdung kann dabei je nach der geschichtlichen Situation zwei verschiedene Formen annehmen:

(38) A. a. O., S. 468.

(39) Vgl. a. a. O., S. 516ff.

1. „Die Frau, die in der Immanenz eingeschlossen ist, versucht, auch den Mann in dieses Gefängnis hineinzuziehen. Auf diese Weise fällt dieses mit der Welt zusammen und sie leidet nicht mehr darunter, daß sie in ihm eingeschlossen ist: Die Mutter, die Gattin, die Liebende sind Kerkermeisterinnen. Die Gesellschaft, die von Männern in Rechtsordnungen gebracht wurde, erklärt die Frau für minderwertig: Sie kann diese Minderwertigkeit nur beseitigen, wenn sie die männliche Überlegenheit zerstört. Sie sucht den Mann zu verstümmeln, zu beherrschen, sie widerspricht ihm, leugnet seine Wirklichkeit und seine Werte. Doch dadurch verteidigt sie sich nur. Weder eine unveränderliche Wesenheit noch eine schuldhafte Wahl haben sie zur Immanenz, zur Minderwertigkeit bestimmt. Sie sind ihr auferlegt worden. Jede Unterdrückung schafft einen Kriegszustand. Unser Fall hier bildet keine Ausnahme. Der Existierende, den man als unwesentlich betrachtet, muß unfehlbar seine Selbstherrlichkeit wiederherstellen wollen.
2. Heute nimmt der Kampf eine andere Gestalt an. Statt den Mann in ihrem Gefängnis mit einschließen zu wollen, versucht die Frau, aus diesem herauszukommen. Sie sucht nicht mehr, ihn in die Region der Immanenz hineinzuziehen, sondern selbst in das Licht der Transzendenz emporzutauchen. Nunmehr schafft die Haltung der Männer einen neuen Konflikt: Nur widerwillig entläßt der Mann die Frau. Er möchte gern das eigenherrliche Subjekt, der absolut Überlegene, der Wesentliche bleiben. Er weigert sich, seine Gefährtin konkret für ebenbürtig zu halten. Sie beantwortet sein Mißtrauen mit einer aggressiven Haltung. Es handelt sich nicht mehr um einen Krieg zwischen Individuen, die jedes in seiner Sphäre eingeschlossen sind: Eine ganze Kaste stellt Ansprüche, geht zum Angriff über und wird von der privilegierten Kaste in Schach gehalten. Es sind zwei Transendenzen, die aufeinanderprallen. Statt sich gegenseitig anzuerkennen, will jede Freiheit die andere beherrschen.“ (40)

„Tatsache ist, daß dieses Opfer (der eigenen Überlegenheit in der gleichen Anerkennung des andern) den Männern besonders schwerfällt. Nur wenige unter ihnen wünschen im Grunde ihres Herzens, daß die Frau sich weiter vollendet. Ihre Verächter sehen nicht ein, was sie dabei gewinnen könnten, ihre Verehrer sehen zu sehr, was sie dabei verlieren.“ (41) „Wie wir gesehen haben, hat es in Wirklichkeit ihre ganze Erziehung darauf abgesehen, ihr die Wege der Auflehnung und des Abenteuers zu versperren. Die ganze Gesellschaft – bei ihren verehrlichen Eltern angefangen – lügt sie an, wenn sie den hohen Wert der Liebe, der Ergebenheit, der Selbsthingabe predigen und ihr dabei verheimlichen, daß weder der Geliebte noch der Ehemann noch die Kinder geneigt sind, eine solch drückende Last zu ertragen. Sie akzeptieren fröhlich diese Lügen, weil sie sie dazu anhalten, ihrer Bequemlichkeit nachzugeben. Und darin liegt das schlimmste Verbrechen, das gegen sie begangen wird.“ (42)

Simone de Beauvoir fordert vom Manne die Einsicht, daß die Anerkennung der geistigen und sexuellen Gleichwertigkeit und Gleichberechtigung der Frau für ihn keineswegs notwendig Einsamkeit bedeutet: „Wer die Frau befreit, lehnt es ab, sie auf die Beziehungen, die sie zum Mann unterhält, zu beschränken, leugnet sie aber nicht. Mag sie sich auf sich selbst stellen, sie hört damit durchaus nicht auf, auch für ihn zu existieren. Bei ihrer gegenseitigen Anerkennung als Subjekt bleibt jedes dennoch für den Partner ein Anderes.“ (43) Und damit steigern sich ge-

(40) A. a. O., S. 715.

(41) A. a. O., S. 726.

(42) A. a. O., S. 718.

(43) A. a. O., S. 727.

rade der Reiz, die Anziehungskraft und Ergänzungsmöglichkeit. Aber eine durch völlige gegenseitige Freiheit eventuell umso beglückendere Bindung schließt das vorausgehende Risiko der völligen Freigabe des Andersn ein.

2. Die Unterdrückung des Mannes durch die Frau (Esther Vilar)

Während Simone de Beauvoir die Unterdrückung der Frau in unserer immer noch überwiegend patriarchalischen Gesellschaft anprangert, schildert demgegenüber Esther Vilar die Dressur, Erniedrigung und Ausbeutung des Mannes durch die Frau in dieser selben Gesellschaft.

Es ist interessant zu sehen, wie dabei oft gleiche Phänomene eine gegensätzliche Deutung erfahren.

Esther Vilar, 1935 als Kind deutscher Emigranten in Buenos Aires/Argentinien geboren, durchreiste Amerika, Afrika und Europa und verdiente dabei ihrem Unterhalt als Sekretärin, Fabrikarbeiterin, Verkäuferin, Dolmetscherin und Vertreterin. Nach Abschluß eines Medizinstudiums erhielt sie ein Stipendium, studierte in Deutschland Soziologie und arbeitete als Assistenzärztin in einem Krankenhaus. Sie veröffentlichte außerdem Essays, einen Comic-Roman und ein Spiel: „Der Sommer nach dem Tod von Picasso.“

2.1. Das System der Dressur und Ausbeutung des Mannes und seine beständige Verbesserung (44)

Die Grundthese Ester Vilars lautet in ihren eigenen Worten: „Die Frauen lassen die Männer für sich arbeiten, für sich denken, für sich Verantwortung tragen.“ (45) „Was immer der Mann tut, wenn er arbeitet – ob er Zahlen tabelliert, Kranke heilt, einen Bus lenkt oder eine Firma leitet –, in jedem Augenblick ist er ein Teil eines gigantischen, unbarmherzigen Systems, das einzig und allein auf seine maximale Ausbeutung angelegt ist, und er bleibt diesem System bis an sein Lebensende ausgeliefert.“ (46)

(44) Die mit dem Buch „Der dressierte Mann“, Gütersloh – Wien 1971, auch München 1973, unternommene Analyse des Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisses zwischen Frau und Mann hat E. Vilar weitergeführt und konkretisiert in: „Das polygame Geschlecht. Das Recht des Mannes auf zwei Frauen“, München 1974 (Knaur-TB 427, München – Zürich 1977), und: „Das Ende der Dressur. Modell für eine neue Männlichkeit“, München – Zürich 1977 (Knaur-TB 560, München – Zürich 1978).

(45) E. Vilar, Der dressierte Mann, Gütersloh – Wien 1971, S. 11. (Im folgenden wird nach dieser Ausgabe; mittlerweile ersch. 6. Aufl. München 1976 [dtv. 949].) – Die Autorin hat ihre Gedanken weitergeführt in: Das Ende der Dressur. Modell für eine neue Männlichkeit. München 1977; und: Das polygame Geschlecht. Das Recht des Mannes auf zwei Frauen. München – Zürich 1977. (Knaur-TB 427.)

(46) E. Vilar, Der dressierte Mann, a. a. O., S. 18.

Betrachtet man unvoreingenommen genug zunächst nur das äußere Erscheinungsbild von Mann und Frau in unserer Gesellschaft, so fällt ohne besondere Anstrengung sofort der sich beständig wiederholende Ausdruck der völlig unfreien, versklavten Stellung des Mannes ins Auge. So trägt er gewöhnlich (abgesehen von einigen geringen Ausnahmen) „eine Art Uniform in Grau oder Braun aus schmutzabweisendem, dauerhaftem Material“ (47); alle seine Anzüge haben zahlreiche Taschen für die notwendigsten Hilfsmittel, die er für eventuell anfallende Arbeiten sofort zur Hand haben muß (48). Man vergleiche damit die bunte, aufwendige, für praktische Arbeit oft denkbar ungeeignete „Garderobe“ der Frauen, die zudem in einem von rationalen Gründen völlig freien Rhythmus der Mode wechselt (49) und die, „da eine Frau ja nicht arbeitet, weder bei Tag irgendwelche Taschen (hat) noch bei Nacht“ (50). Nur bei festlichen, geselligen Anlässen „ist es dem Mann erlaubt, Kleidung in der empfindlicheren Farbe Schwarz zu tragen, denn dort ist die Gefahr der Verschmutzung nicht groß, und außerdem kommt neben Schwarz die farbenprächtige Garderobe der Frau um so besser zur Geltung. Männer in grüner oder gar roter Gesellschaftskleidung, die man gelegentlich trifft, sind trotzdem gern gesehen: lassen sie doch die anwesenden wirklichen Männer um so männlicher erscheinen“ (51).

Auch die übrige Kleidung: „Wäsche, Oberhemden und Socken des männlichen Mannes sind so genormt, daß sie sich von einem Mann zum anderen höchstens in der Größe unterscheiden. Man kann sie in jedem Laden ohne Zeitverlust erwerben.“ (52) Größere Abwechslung und Spielraum für individuelle Entfaltung wird lediglich bei Farbe und Design der Krawatte erlaubt, doch die Auswahl erfolgt meist – wie bei den übrigen Kleidungsstücken – durch die Frau (53).

Von der unpraktischen, jedoch intensive Pflege beanspruchenden Frisur der Frau hebt sich die kurze, leicht zu pflegende und die Arbeitsbewegungen nicht störende Haartracht der Männer (54) ebenso deutlich ab wie die aufwendige kosmetische Pflege und Bemalung der Haut durch die Frau von der rationellen, nur Wasser und Seife verwendenden Behandlung durch den Mann. Selbst in der Gestaltung der Fingernägel tritt dieser Unterschied unverkennbar hervor: bei der Frau schließen die langgezogenen, dem Wechsel der Kleidung entsprechend häufig mit verschieden buntem Lack „verschönten“ Nägel grobe körperliche Arbeit aus, beim Mann werden sie der Arbeitsfähigkeit untergeordnet und daher kurz abgeschnitten (55). Aber erst in der Lebens- und Arbeitsweise zeigt sich die radikal verschiedene soziale Stellung von Mann und Frau in völliger Klarheit: „Der Mann ist ein Mensch, der arbeitet. Mit dieser Arbeit ernährt er sich selbst, seine Frau und die Kinder seiner Frau. Eine Frau dagegen ist ein Mensch, der nicht (oder nur vorübergehend) arbeitet. Die meiste Zeit ihres Lebens ernährt sie weder sich selbst noch ihre Kinder, geschweige denn ihren Mann.“ (56)

Gegen die These, der Mann zwingt die Frau zu der niedrigen, alle geistigen Anlagen abtötenden Hausarbeit, um sich ungestört von einer etwaigen Konkurrenz der Frauen der abwechslungsreichen, interessanten und letztlich leichteren Berufsarbeit hingeben zu können, verweist

(47) Ebd., S. 13.

(48) Ebd., S. 13.

(49) Vgl. z. B. den Wechsel von Mini-, Midi- und Maxikleid in den Jahren von 1968 bis 1971!

(50) E. Vilar, *Der dressierte Mann*, a. a. O., S. 13f.

(51) Ebd., S. 14.

(52) Ebd., S. 16.

(53) Ebd., S. 16.

(54) Ebd., S. 15.

(55) Ebd., S. 15.

(56) Ebd., S. 13.

Esther Vilar auf die Versuche der Männer, durch ihre Erfindungen die traditionelle Hausarbeit der Frau zu rationalisieren und zu erleichtern, in der Hoffnung, ihr durch mehr Freiheit und Freizeit Gelegenheit zu geben, an seine Seite zu treten, an seinem eigenen, körperlichen, aber vor allem geistigen Einsatz, Erfindungsgabe, Organisationstalent, Vorausplanung, Kampfgeist und Verantwortung erforderlichen Leben Anteil zu nehmen, doch trotz aller technischen Hilfsmittel und der dadurch gewährten Bewegungsfreiheit folgt ihm die moderne Frau nicht; ihr Ziel bleibt die Ehe und damit das bewährte System der Ausbeutung des Mannes (57). Obwohl Männer und Frauen gleiche geistige Anlagen mitbringen, werden diese nur von den Männern im beruflichen Konkurrenzkampf eingesetzt und entfaltet. „Warum benützen die Frauen ihr Gehirn nicht? Sie benützen es nicht, weil sie, um am Leben zu bleiben, keine geistigen Fähigkeiten brauchen.“ (58)

Von vornherein und von jeher sind nach Esther Vilar die Frauen in der Lage, wirklich selbst entscheiden zu können, ob sie das anstrengende, alle geistigen Kräfte fordernde und fördernde Arbeitsleben des Mannes oder das zwar weniger abwechslungsreichere, dafür aber von Verantwortung, Streß, Anstrengung und Ausbeutung freie Leben des Weibes ergreifen wollen: „Die Frauen können wählen, und das ist es, was sie den Männern so unendlich überlegen macht: Jede von ihnen hat die Wahl zwischen der Lebensform eines Mannes und der eines dummen, parasitären Luxusgeschöpfes – und so gut wie jede wählt für sich die zweite Möglichkeit.“ (59) Daher gibt Esther Vilar gegen die Grundthese der Simone de Beauvoir von der Unterdrückung der Frau durch den Mann zu bedenken: „Würden sich die Frauen von den Männern unterdrückt fühlen, hätten sie doch ihnen gegenüber Haß oder Furcht entwickelt, wie man dies Unterdrückern gegenüber nun einmal tut – doch die Frauen hassen die Männer nicht, und sie fürchten sie auch nicht. . . . Würden die Frauen sich unfrei fühlen, dann hätten sie sich wenigstens jetzt, in dieser günstigsten Konstellation ihrer Geschichte, endlich von ihren Unterdrückern befreit.“ (60)

Solange jedoch die Männer die Frauen mit den gleichen Maßstäben messen wie sich selbst und bei ihrer Beurteilung der Frau die gleiche – männliche – Wertskala ansetzen wie bei sich selbst, bleibt ihnen der Grund für dieses weibliche Verhalten verborgen und damit Gestalt, Aufbau und Funktionsweise des Systems, in das sie von Kindheit an hineinprogrammiert werden, ja, das sie selbst immer mehr verbessern, und durch das sie so erfolgreich ausgebeutet werden, daß die Frauen auf eigene anstrengende Arbeit, insbesondere auf intellektuellem Gebiet, und ebenso auf die Übernahme eigener Verantwortung leicht und bequem verzichten können (61).

2.2. Die Mechanik des Ausbeutungssystems

„Die Frauen lassen die Männer für sich arbeiten, für sich denken, für sich Verantwortung tragen. Die Frauen beuten die Männer aus. Aber die Männer sind stark, intelligent, phantasievoll,

(57) Ebd., S. 22ff.

(58) Ebd., S. 22f.

(59) Ebd., S. 30.

(60) Ebd., S. 30.

(61) Ebd., S. 23ff.

die Frauen schwach, dumm und phantasielos. Warum werden trotzdem die Männer von den Frauen ausgebeutet und nicht umgekehrt?“ (62) Esther Vilar versucht, diesen überraschenden, paradoxen Widerspruch durch die Analyse der Grundsätze weiblicher Taktik und Strategie aufzudecken.

2.2.1. *Die Dressur des Mannes in seiner Erziehung durch die Frau*

Wenn auch die Frauen den Erwerb von Wissen und Einsicht in grundlegende Zusammenhänge im allgemeinen nicht erstreben, machen sie bei einem entscheidenden Spezialwissen eine bezeichnende Ausnahme: bei der Einsicht in die für sie optimalen Ziele für die Dressur des Mannes und beim Wissen um Methoden und Mittel dieser Dressur.

Sobald kleine Mädchen mit Puppen spielen können, lernen sie unter Anleitung der Mutter die Grundregeln und üben dieses Dressierverhalten bis in Einzelheiten ein (63). Später werden sie Schritt für Schritt in das Gefüge und in die Rangfolge dieser Ziele eingeweiht und eingeführt.

Zunächst gilt es, beim maximal form- und bestimmbarsten männlichen Kleinkind die Grundlagen für alle späteren Dressurakte zu schaffen. Sie bestehen darin, den späteren Mann von allem Anfang an die Freiheit als eine Unlust bringende, die Unfreiheit und Unterordnung unter den Willen einer Frau hingegen als lustvolle Situation auffassen und erleben zu lassen.

Da der Säugling nicht nur auf Nahrung und Körperpflege, sondern ebenso sehr auf sozialen Kontakt, auf Zuspruch und Lob der Mutter als der Quelle des Wohlbefindens angewiesen ist, kann diese leicht sein Bedürfnis nach dieser Zuwendung bis zur dauernden Sucht steigern (64).

Zu diesem Zeitpunkt erfolgt die erste Unterordnung unter den Willen der Mutter, also in einem Entwicklungsstand, in welchem sie als Unterordnung noch gar nicht klar erkannt, nicht einmal undeutlich gefühlt werden kann. Aus Verlangen nach neuem Lob, das mit immer größeren Leistungen, d. h. Unterwerfungen erkaufte werden muß, gewöhnt sich der kleine Junge schließlich daran, sich zu unterwerfen, bis er zuletzt sogar ein Verlangen nach dieser Verhaltensweise entwickelt (65).

Für die Frau kommt es nun in erster Linie darauf an, die sich bildende Unterwerfungswilligkeit des heranwachsenden Jungen in eine Bahn zu lenken, die nach Art und Ausmaß auf die typisch männlichen Beschäftigungsweisen zielt und diese zur ausbeutbaren Arbeit werden läßt.

(62) Ebd., S. 11.

(63) Vgl. dazu: „... während der ersten beiden Lebensjahre macht die Frau kaum einen Unterschied zwischen den Geschlechtern ihrer Kinder. Aber die Dressur bricht beim Mädchen ab, sobald es die Regeln der Hygiene gelernt hat: Die Wege trennen sich, und je weiter die Erziehung fortschreitet, desto mehr wird das kleine Mädchen zur Ausbeuterin erzogen, der kleine Junge zum auszubeutenden Objekt.“ Ebd., S. 69. Und ebenso: „Es (= das Mädchen, A. R.) überträgt deren (= der Mutter, A. R.) Dressursystem auf die Puppen, lobt und tadelt, wie es selbst gelobt und getadelt wird, lernt spielerisch die Grundgesetze der Menschenführung.“ Ebd., S. 70. Vgl. auch ebd., S. 124f.

(64) Vgl. ebd., S. 68.

(65) Vgl. dazu: „Dressur durch Lob hat zum Beispiel folgende Vorteile: Sie macht den Gelobten abhängig (damit das Lob etwas wert ist, muß es von einer höheren Instanz kommen, der Gelobte wird also den Lobenden zu einer höheren Instanz erheben); sie macht ihn süchtig (ohne Lob weiß er bald nicht mehr, ob er etwas wert ist oder nicht, er verliert die Fähigkeit, sich mit sich selbst zu identifizieren); sie steigert seine Leistung (Lob wird zweckmäßig nicht immer wieder für die gleiche Leistung erteilt, sondern für eine jeweils höhere) ... Bleibt das Lob eines Tages aus, ist er unglücklich und tut alles, worin er auch nur die geringste Chance sieht, jenes Glück, nach dem er süchtig geworden ist, aufs neue zu erlangen.“ Ebd., S. 68f.

„Dem kleinen Jungen (gibt die Mutter) alles, was das Mädchen nicht bekommt: Baukästen, Modelle von elektrischen Eisenbahnen, Rennwagen, Flugzeugen . . . Dem männlichen Kind wird für alles applaudiert, nur nicht für das Spiel mit Miniaturmenschen. Es baut Modelle von Schleusen, Brücken, Kanälen, zerlegt aus Neugier Spielzeugautos, feuert Schüsse aus Spielzeugpistolen und übt so alles, was es später zum Unterhalt der Frau einmal brauchen wird.“ (66)
„Je mehr eigene Initiative er (der Junge, A. R.) dabei entwickelt, desto sicherer erntet er Lob.“ (67)

Da also der Mann schon als Kind beständig ermuntert wird, alles zu probieren und alles zu tun, entfaltet er rascher, intensiver und umfassender seine phantasiemäßigen und intellektuellen Anlagen. Das aber ist genau das Ziel der nächsten Dressurakte. Einerseits wird er so ein vielseitig brauchbarer Arbeitssklave, andererseits kann er, sobald er aus der Hilflosigkeit des Kinderstadiums entwachsen ist, klar erkennen, daß er nun wirklich frei, allerdings aber auch für all das verantwortlich ist, was er aus und mit dieser Freiheit macht. Da er dank seiner geübteren Intelligenz und Phantasie die möglichen Folgen deutlicher und zusammenhängender bis in fernste Konsequenzen vorwegnehmen kann, beginnt ihm vor der Verantwortung und so auch vor der eigenen Freiheit schwindlig zu werden: „. . . sobald er sich durch eine freie Tat in dieser oder jener Richtung festlegen will, bekommt er es mit der Angst zu tun. . . . Wie gerne würde er aus Furcht vor negativen Auswirkungen seiner Handlungen überhaupt nichts mehr unternehmen! Und weil das nicht möglich ist – der Mann ist zu Taten verurteilt –, fängt er an, sich nach den festen Regeln seiner Kindheit zurückzusehnen, nach jemand, der ihm sagt, was er tun und lassen soll und so seinen jetzt sinnlosen Handlungen (. . .) wieder einen Sinn gibt und ihm seine große Verantwortung erleichtert. Und er sucht sich einen Gott, der ihm den Gott seiner Kindheit – der seine Mutter war – ersetzt und dem er sich bedingungslos unterwerfen kann.“ (68)

Ist die Dressur des Mannes erst einmal bis zu diesem Stadium gelangt, kann die Frau die weiterführenden Ziele anstreben und, je nach Bedarf, in wirksamer Weise ausgestalten.

Neben der weiteren Ausbildung seiner verwertbaren Anlagen, die nun von den dafür errichteten Institutionen – Kindergarten, Schule, Lehre, Kirche (69) – übernommen wird, gilt es, das für die Ausnützung durch die Frau geeignetste Wertsystem einzupflanzen. Hierzu gehört vor allem das System der nur für den Manne geltenden Ehrbegriffe, seine „Männlichkeit“ einschließlich der damit verbundenen und von ihm zukünftig erwarteten Leistungen der „Ritterlichkeit“.

Dabei wird das Lob und seine Wirkung in raffinierter Weise mit einem Gegeneindruck kontrapunktiert. Zunächst ist die Frau ja dem von ihr geborenen Kind an Erfahrung und Intelligenz überlegen. Doch als Frau wird sie „immer auf der Hut sein, daß diese anfängliche Überlegenheit ihr Kind nicht in seiner Entwicklung hemmt . . . Sie wird versuchen, ihrem Kind, besonders wenn es ein Junge ist, sobald wie möglich ein Gefühl der Überlegenheit über sie zu vermitteln . . . Dabei gebraucht sie um so häufiger einen Kunstgriff, je weiter der präsumtive Mann in seiner Entwicklung vorwärts kommt: Sie stellt sich noch dümmer, als sie ohnehin schon ist, und gibt ihm so einen Vorsprung, den er, wenn er ein richtiger Mann werden will (und sie sorgt dafür, daß er es will), nicht mehr verlieren darf“ (70).

(66) Ebd., S. 70.

(67) Ebd., S. 71.

(68) Ebd., S. 61f.

(69) Vgl. ebd., S. 114ff.

(70) Ebd., S. 75f.

Daher wird sie darauf achten, daß der unterschiedliche Maßstab, mit dem die Lebensweise von Mann und Frau beurteilt werden, in den Augen der Männer als ein von naturgegebenen Geschlechtsunterschieden abgeleiteter erscheint. „Ihre Beschwörungsformel lautet ganz einfach: Arbeiten ist männlich, Nichtstun weibisch.“ (71)

„Indem die Frau alle Arbeiten in ‚männlich‘ und ‚weibisch‘, in ‚würdig‘ und ‚unwürdig‘ einteilt und so mit Gefühlswerten befrachtet, denen sich nach einiger Zeit niemand mehr entziehen kann, wird sie selbst unkontrollierbar . . . Was immer sie tut – es ist ja im Vergleich zu Männerarbeit sowieso nichts wert; sie selbst sagt es, und warum sollten die Männer das nachprüfen wollen?“ (72)

Einerseits kann sie ihn nun jederzeit als besonders männlich bestätigen, wenn er für sie arbeitet, andererseits genügt es, ihm das Gefühl zu geben, seine Arbeit könne auch von einer Frau bewältigt werden, um ihn sofort zu weiteren Leistungssteigerungen anzutreiben, um damit sich den ihm anerzogenen Abstand zum „schwachen Geschlecht“ wiederherzustellen (73).

Neben der Ausbildung von Fleiß, Zuverlässigkeit, Erfindungsgeist, Verständnis der Arbeits- und Technik-Prinzipien wird beim Mann nie versäumt, dem anderen, „schwachen“ Geschlecht gegenüber eine spezifisch männliche Verhaltensweise anzuerziehen. Die von der Frau so genannten „guten Manieren“ schreiben vor, „daß jeder Mann, der etwas auf sich hält, jede Frau zu jeder Zeit wie eine Königin zu behandeln hat und daß umgekehrt jede Frau, die etwas auf sich hält, einem Mann die Gelegenheit geben muß, sie jederzeit wie eine Königin zu behandeln“ (74).

Die letzte Konsequenz dieses Dressurzieles ist die für den Mann reservierte Beschützerrolle. Diese „Ritterlichkeit“ verlangt vom Mann, daß er die Frau in jeder Lage, selbst unter Einsatz seines Lebens, vor Unannehmlichkeiten zu bewahren habe (75). „Das fängt ganz harmlos dort an, wo er hinter der Frau die Treppe hinaufsteigt und auf der Außenseite des Bürgersteiges geht, und endet bei der Einberufung zum Militär- und Kriegsdienst.“ (76)

Selbstverständlich setzt diese Ritterlichkeit weitere typisch männliche Verhaltensweisen wie Anspruchslosigkeit (77), Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit (78) voraus und allgemein Selbstbeherrschung bis hin zur letzten Vollendung männlicher Verhaltensweisen zugunsten der Frau, der Übernahme der Arbeit der Dressur durch den Mann selbst. Zu diesem Zweck ist es zunächst unumgänglich, alle Gefühlsäußerungen des Mannes frühzeitig als „weibisch“, also ungehörig, zu unterdrücken, gleichzeitig aber ihm vorzuspielen, der hemmungslose Gefühlsausdruck der Frauen stamme aus einer tieferen Empfindungsfähigkeit und Gefühlsbestimmtheit, nicht aber aus dem Fehlen von Disziplinierung, oder, gewöhnlich nach einigem Training, aus klar berechneter Willkür der nur schwach erscheinen wollenden Frau.

„Ein Mann, der selbst nur dann weint, wenn ihn ein großes Unglück trifft (etwa beim Tod seiner Frau), muß annehmen, daß der Schmerz, den seine Frau empfindet, wenn sie – zum Beispiel einer verdorbenen Urlaubsreise wegen – in Tränen ausbricht, ebenso stark ist. Und er wird

(71) Ebd., S. 76f.

(72) Ebd., S. 77f.

(73) Ebd., S. 79.

(74) Ebd., S. 89.

(75) Ebd., S. 92.

(76) Ebd., S. 91f.

(77) Vgl. oben die Ausführungen zum Erscheinungsbild von Mann und Frau.

(78) Vgl. ebd., S. 123ff.

sich einen gefühlsarmen Tölpel schelten, weil er diesen Schmerz nicht nachvollziehen kann.“ (79)

Während ein Tier selbst vom besten Dompteur nicht dazu gebracht werden kann, sich selbst zu dressieren, sind die Männer inzwischen in dieses letzte Stadium ihrer Verformung schon weitgehend gezwungen worden. In der Vergnügungsindustrie, durch Filme und Schlager arbeitet er daran, sich selbst ein sich immer weiter von der Wirklichkeit entfernendes Idealbild von der Frau vorzusetzen. Die Folge ist, daß er Traumbild und Wirklichkeit immer weniger trennt und noch mehr für die Frau arbeitet, die nur in seiner Phantasie so ideal ist, wie sie die von ihm selbst betriebene Vergnügungsindustrie zeigt (80).

„Die beste Möglichkeit zur Selbstdressur bietet jedoch die Werbewirtschaft; dort idealisiert er die Frau nicht, weil es ihm masochistische Lust verschafft, sondern weil diese Idealisierung für ihn zu einer Frage des Überlebens wird. Nur die Ausbeuterinnen haben genug Zeit und Geld, seine Produktion zu kaufen und zu konsumieren. Um die Frau in seiner eigenen Vorortvilla mit Kaufkraft zu versehen, bleibt ihm nichts anderes übrig, als ganze Legionen ebenso kauflustiger Frauen in anderen Vorortvillen zu züchten, die seine Produkte kaufen. Er dreht sich dabei in einem Teufelskreis, und er dreht sich immer schneller, bis ihm der Atem ausgeht und ein anderer seine Rolle übernimmt.“ (81)

2.2.2. *Die Ideologie der Weiblichkeit*

So entsteht ein im eigentlichen Sinn (82) ideologisches Bild vom Wesen der Frau. Aufgebaut wird es auf vier Grundaxiome: 1. Die Frau ist das schwache, hilflose und daher vom Mann zu schützende Wesen. 2. Die Geistigkeit der Frau ist nicht geringer als die des Mannes, sondern nur anders, instinktsicherer (83), tiefer in das Gefühl eingebunden. 3. Frauen haben daher bestimmte natürliche Interessen, wie Kinderpflege, Haushalt, Verschönerung des Heimes; ihr seltenes Auftreten in Öffentlichkeit und Politik ist Ausdruck edler Bescheidenheit und Selbstlosigkeit. 4. Vor allem aber ist die Frau das schönere, in seiner Kindlichkeit weitaus reizendere Wesen, dessen Besitz alle Anstrengungen und Opfer wert ist.

Damit der ideologische Charakter dem Manne trotz seiner unbezähmbaren Neugier (84) und seiner überlegenen, trainierten Intelligenz (85) verborgen bleibt, ist lediglich nötig, die für die Dressur durch Lob so nützliche Selbsterniedrigung beizubehalten und bei passender Gelegenheit weiter auszubauen. „Allein der Stoßseufzer, sie sei einer Arbeit ‚als Frau‘ nicht gewachsen, entledigt eine Frau jeder Mühe. Wenn sie zum Beispiel nur hin und wieder in ein Gespräch einfließen läßt – womöglich im Beisein von Zeugen –, ihr Mann könne viel besser Auto fahren als sie, gewinnt sie durch diese einfache Bemerkung einen Chauffeur auf Lebenszeit.“ (86)

Besonders wirksam scheint Esther Vilar diese Taktik, wenn dabei zusätzlich Anforderungen

(79) Ebd., S. 95.

(80) Vgl. ebd., S. 127ff.

(81) Vgl. ebd., S. 131.

(82) Vgl. die Ausführungen zum Begriff „Ideologie“ bei Marcuse, s. oben Kap. 10.

(83) Einen besseren Instinkt schreibt auch Nietzsche den Frauen zu; vgl. oben 2. Kap., Fußnote 20.

(84) Vgl. E. Vilar, *Der dressierte Mann*, a. a. O., S. 49ff.

(85) Vgl. ebd., S. 52f. und auch S. 133f.

(86) Vgl. ebd., S. 81.

an das Verständnis, die Phantasie und Intelligenz der Frau geschickt abgewehrt, die geistige Bequemlichkeit und Unfähigkeit jedoch getarnt, als „weibliche Intelligenz“ anderen Bereichen zugeordnet und so unter vorgespiegelter Arbeitsteilung als der männlichen Leistung gleichwertig hingestellt werden. Wenn Psychologen etwa „feststellen, daß Schulmädchen fast ausschließlich in jenen Fächern reüssieren, in denen man nicht zu denken braucht, wo man also, wie beim Sprachenstudium, auswendig lernen kann, . . . und daß sie in gewissen anderen (Physik, Chemie, Biologie) weitgehend versagen, dann folgern sie daraus nicht etwa, daß es diesen Mädchen an Intelligenz mangelt, sondern sie sprechen von einer ‚typisch weiblichen‘ Intelligenz“ (87).

Da ja der Mann für sie Geld verdient und ihr auch im Haushalt alle wirklichen Schwierigkeiten abnimmt, wird die Probe auf Gleichwertigkeit so gut wie nie wirklich abverlangt. Vor Behörden, Institutionen, in allen unübersichtlichen Situationen in der Öffentlichkeit wird sie ihm sofort die „Ehre“ des Kampfes überlassen. „Wenn sie tatsächlich einmal in die Verlegenheit kommen sollte, eine Rolle im öffentlichen Leben zu spielen – als Frau eines Mannes, der im öffentlichen Leben eine Rolle spielt –, genügt es vollkommen, wenn sie beteuert, daß eine ‚echte‘ Frau vor allem für ihren Mann und für ihre Kinder da sein sollte, und alle Welt wird dies als ein Zeichen größter Bescheidenheit werten und ihr dafür Beifall zollen.“ (88)

Als wesentlich für die Manipulation des Mannes betrachtet Esther Vilar den Erfolg der Frauen, vom Mann ob ihrer Erscheinung für schön gehalten zu werden. Objektiv gesehen, so meint sie, könne kein Zweifel aufkommen, daß die wesentlichen Vorzüge, Schönheit und Intelligenz, dem Manne zukommen: „Mit ihrem glatten, von der Arbeit trainierten Körper, ihren kräftigen Schultern, ihren muskulösen Beinen, ihren melodischen Stimmen, ihrem warmen, menschlichen Lachen, ihrem intelligenten Gesichtsausdruck und ihren ausgewogenen – weil sinnvollen – Bewegungen stellen sie alles (an Schönheit, A. R.) in den Schatten, was die Frau auch bei rein kreatürlicher Betrachtungsweise jemals sein könnte.“ (89)

Wie bringt es die Frau, ohne ihren Geist zu entfalten und so die eigentlich maßgebliche Grundlage menschlicher Schönheit zu erwerben, dennoch fertig, dem Mann als das „schöne Geschlecht“ zu erscheinen? „Sie unterstützt diesen Anspruch . . . mit einem Trick: Da sich das höchste Ideal der Frau – ein Leben ohne Arbeit und Verantwortung – mit dem eines Kindes deckt, imitiert sie das Kind. . . . Durch eine raffinierte Kosmetik, die darauf abzielt, ihren Baby-Look zu konservieren, und ein hilflos-niedliches Geplapper . . . versucht sie, ihrer Umwelt so lang wie möglich das süße liebe kleine Mädchen vorzugaukeln. Denn dadurch, daß sie ihr Kindergesicht und eine gewisse Attitüde der Hilflosigkeit bewahrt, appelliert sie an die Beschützerinstinkte des Mannes und veranlaßt ihn, für sie zu sorgen.“ (90)

Da mit dem natürlichen Alterungsprozeß dieser Versuch scheitern müßte, schminkt sich die Frau, und in ihren eigenen Augen liegt in dieser Verwandlungskunst ihr eigentlicher Wert begründet. „Diese artifiziell hergestellte Weiblichkeit besteht aus zwei Komponenten: der Betonung der sekundären Geschlechtsmerkmale . . . und der Verfremdung durch den Maskeneffekt. . . . Durch die Betonung ihrer Geschlechtsmerkmale wird sie für den Mann begehrenswert, durch die übrige Maskerade wird sie geheimnisvoll für ihn . . . und . . . das erleichtert . . . seine Unterwerfung.“ (91)

(87) Ebd., S. 157f.

(88) Ebd., S. 160 f.

(89) Ebd., S. 46.

(90) Ebd., S. 42f.

(91) Ebd., S. 168f.

Außerdem aber findet sie dann in sich selbst ein ihren wahren Bedürfnissen und ihrem Fassungsvermögen angemessenes Objekt ihrer Bewunderung; „sie ist durch diesen Trick sozusagen in der Lage, sich selbst zu verherrlichen, und bleibt damit vor jedem System, das dazu dient, die menschliche Lust an der Unfreiheit zu befriedigen (Ideologien, Religionen, Verherrlichung eines anderen), weitgehend verschont (92)“, so daß sie durch sich selbst ihr „ohnehin sehr schwaches Religionsbedürfnis“ genügend zu befriedigen vermag (93).

2.2.3. *Die Erpressung in Ehe, Familie und Beruf*

Trotz all der Tricks und Kunstgriffe, trotz der Raffinesse der frühzeitigen Dressur des Mannes könnte die Frau nicht Hoffnung auf dauernden Erfolg in ihren Bemühungen hegen, käme ihr nicht eine unüberwindbare Schwäche des Mannes entgegen. „Hat ein gefangener Delphin einen Dressurakt gut gemacht, wirft ihm der Dompteur einen Fisch zu. Der Delphin ist auf Fütterung angewiesen, er tut dafür, was man von ihm verlangt. Ein Mann dagegen ist in der Lage, sich seine Nahrung selbst zu besorgen: Das Geld geht durch seine Hände. Er wäre also gewissermaßen unbestechlich, wenn er nicht noch ein anderes, sehr starkes Bedürfnis hätte, dessen Befriedigung er allein nicht schafft: sein Bedürfnis nach physischem Kontakt mit dem Körper einer Frau. Es ist so stark, und er empfindet bei seiner Realisierung soviel Lust, daß es vielleicht das stärkste Motiv für seine Unterwerfung unter die Frauen ist – ja vielleicht ist seine Lust an der Unfreiheit nur eine Facette seiner Sexualität.“ (94)

Es kommt daher darauf an, zu verhindern, daß der Mann seinen Sexualtrieb allzugut zu beherrschen lernt. Ein leichtes und sicheres Mittel dafür ist die beständige leichte Erregung dieses Triebes, indem die Frauen durch entsprechende Kleidung, Betonung der weiblichen Geschlechtsmerkmale, aufreizende Bewegungen usw. in ihm die Illusion hervorrufen, „es bedürfe nur der Überwindung einer kleinen Distanz, um sie zu besitzen. Was Wunder, daß der Mann . . . bald keinen anderen Gedanken mehr hat als den, genug Geld zu verdienen, um sich in den Besitz der verlockenden Ware zu bringen“ (95).

So tauscht, wenn die Frau ihren Wert zum jeweils möglichen Maximum (d. h. in der Regel: der Ehe als der lebenslangen Unterwerfung) hochgetrieben hat, sie die Früchte der Anstrengungen des Mannes ein und entlohnt ihn durch ihre sexuellen Reize: „Denn ohne Geld oder zumindest ohne Aussicht auf Geld bekommt ein Mann keine Frau und somit keinen Sex.“ (96) „Und da sie ihn immer und immer wieder aufteilen, braucht er diese Belohnung immer und immer wieder.“ (97)

Dieses Grundprinzip der Erpressung erfährt vielfältige Abwandlung, je nach den konkreten Gegebenheiten. Suchte etwa der Mann, der den Höchstpreis schon entrichtet hat, bei anderen Frauen, etwa Prostituierten, billiger zur Befriedigung seiner Bedürfnisse zu kommen, wird sie, sobald sie dahinter kommt, entsprechende Leistungserhöhungen von seiner Seite leicht durch-

(92) Ebd., S. 177.

(93) Ebd., S. 176f.

(94) Ebd., S. 96.

(95) Ebd., S. 99.

(96) Ebd., S. 99.

(97) Ebd., S. 103.

setzen können (98). Andererseits, wären seine Potenz und daher seine Bedürfnisse entsprechend schwach, ergeben sich wieder mehrere Möglichkeiten, größere Entgelte zu erpressen (99).

Für die Zeit nachlassender Jugendfrische und sexueller Anziehungskraft sorgt sie jedoch dadurch, daß sie von ihm Kinder bekommt und „für ihn aufzieht“. Für die Frau ergeben sich aus dieser Einrichtung beträchtliche Vorteile. Einmal gewinnt sie ein Alibi dafür, „daß ausgerechnet dieser spezielle Mann für sie arbeiten soll, . . . und dafür braucht sie Kinder von eben diesem Mann“ (100). Zum anderen besitzt sie so die Möglichkeit, sich noch mehr auf die bequeme häusliche Arbeit, die ihr eigentlich ein – freilich primitives – Vergnügen bereitet (101), zu konzentrieren und zurückzuziehen; außerdem wird das Risiko, vom Mann allein gelassen zu werden, mit jedem Kind von ihm geringer (102). Da heute genügend wirksame empfängnisverhütende Mittel auf dem Markt sind, kann sie die Kinderzahl bequem in der für sie optimalen Größe (2–3 Kinder im Durchschnitt) halten.

In der modernen Industriegesellschaft scheint jedoch ein stärkerer Trend zur Berufsarbeit der Frau zu entstehen. Esther Vilar versucht, auch hier die Vorteile der Frau aufzudecken. „Die einzig wichtige Tat im Leben einer Frau ist die Wahl des richtigen Mannes (. . .), und deshalb trifft sie diese Wahl meist dort, wo sie die männlichen Qualitäten, auf die es ihr ankommt, am besten beurteilen kann: beim Studium und bei der Arbeit. Büros, Fabriken, Colleges und Universitäten sind für sie nichts weiter als gigantische Heiratsmärkte.“ (103) Denn die höchst verschiedenartige Bedeutung von Ausbildung und Berufsarbeit für Mann und Frau liege offen auf der Hand. „Für einen Mann geht es im Beruf immer um Leben und Tod. Gerade die ersten Jahre sind meist für seine ganze Zukunft entscheidend; . . . der Kampf mit seinen Konkurrenten ist ein Kampf bis aufs Messer. . . . Die Frau . . . sieht dem gelassen zu. Für sie ist die Zeit ihrer Berufstätigkeit eine Zeit der Flirts, Rendezvous, Neckereien – in der als Vorwand auch noch ein bißchen Arbeit erledigt wird, mit der meist keinerlei Verantwortung verbunden ist. . . . Sobald sie den Mann fürs Leben gefunden hat, zieht sie sich zurück und überläßt das Terrain dem Nachwuchs. Beim Studium ist es nicht anders . . .“ (104)

2.3. Die Aussichtslosigkeit einer Emanzipation des Mannes (105).

2.3.1. *Die unterschiedliche Bedeutung von Liebe für Mann und Frau.*

Zwar scheint das Gefühl der Liebe Mann und Frau in gleicher Weise zu erfassen, so daß weder der Mann ohne die geliebte Frau noch sie ohne den geliebten Mann glauben zu können.

(98) Vgl. ebd., S. 101.

(99) Vgl. ebd., S. 110f.

(100) Ebd., S. 142.

(101) Ebd., S. 155f.

(102) Ebd., S. 151.

(103) Ebd., S. 180.

(104) Ebd., S. 182f.

(105) In ihrem letzten Buch „Das Ende der Dressur. Modell für eine neue Männlichkeit“, München–Zürich 1978, entwirft E. Vilar ein Konzept, die Ausbeutung des Mannes durch die Frau abzulösen durch die

Dennoch sind die wahren Konsequenzen aus diesem Zustand für beide grundverschieden: „Für die Frau bedeutet Liebe Macht, für den Mann Unterwerfung . . . Die Frau arbeitet ‚aus Liebe‘ nicht mehr, wenn sie heiratet: der Mann arbeitet, wenn er heiratet, ‚aus Liebe‘ für zwei.“ (106)

2.3.2. *Feigheit und Selbstbetrug der Männer*

Besteht Aussicht darauf, daß die unsinnige und ungerechtfertigte Verteilung der Rollen in der Gesellschaft mit der Zeit ausgeglichen wird? Esther Vilar sieht keine Andeutung einer Wandlungsmöglichkeit. In erster Linie hängt dies an der Feigheit und dem beflissentlich reproduzierten Selbstbetrug der Männer, die Kraft und Intelligenz genug zu einer solchen Änderung besitzen. Doch der Mann „vernebelt sich mit ‚Liebe‘ seinen feigen Selbstbetrug und macht sich glauben, seine sinnlose Sklaverei für die Frau und deren Geiseln (d. h. die Kinder, A. R.) sei ehrenhaft und habe einen höheren Sinn“ (107). Aus seinen durch die Dressur in der Jugend infizierten Träumen und Illusionen hat er nicht den Mut aufzuwachen, das Joch abzuschütteln und endlich zu beginnen, er selbst zu sein.

2.3.3. *Die Unwahrscheinlichkeit der Aufgabe dieses Systems durch die Frau*

Da das System der Dressur und Ausbeutung des Mannes durch die Frau auf Optimierung angelegt ist, wird sie, solange sie den Sinn ihres Lebens im bequemen Genuß sieht, daran nichts ändern wollen. Eine andere Sicht ihres Lebens würde jedoch eine Zunahme geistiger Beweglich-

Verwirklichung der Gleichheit der beiden Geschlechter auf dem entscheidenden Gebiet des Erwerbs des Lebensunterhalts. Nur unter der Voraussetzung, daß die Männer wesentlich weniger verdienen, also weniger nützlich sind als bisher, werden, so ist die Meinung der Verfasserin, die Frauen bereit sein, auf die Ausbeutung und Dressur des Mannes zu verzichten (a. a. O., S. 55f.). Ihre wesentlichen Forderungen sind: Allgemeine Arbeitszeitverkürzung auf 5-Stunden-Tag (sowohl um für alle Frauen Arbeitsstellen zu schaffen, ohne sie zeitlich zu überfordern, als auch um den Männern Gelegenheit zu geben, bei der Kindererziehung und Haushaltsführung ihren partnerschaftlichen Anteil zu übernehmen), eine Gehaltskürzung, die der Kürzung der Arbeitszeit entspricht, Erhöhung der Sozialabgaben, damit der Staat die diesem Konzept entsprechenden zusätzlichen Leistungen tragen kann, staatliches Gehalt in Höhe der unmittelbaren Lebenshaltungskosten an Kleinkinder, Schüler, Lehrlinge, Studenten und alle, die z. B. aufgrund der Arbeitszeitverkürzung oder der Automation usw. ihren Beruf wechseln und sich umschulen wollen, Abschaffung der bisherigen Kinderkrippen, Horte, Ganztagschulen zugunsten eines 5-Stunden-Kindergartens bzw. 5-Stunden-Schulunterrichts (auch für Universitäten, deren lange Ferien wegfallen sollen), Abschaffung des Pensionierungszwangs, statt dessen das Recht auf eigene individuelle Festsetzung des Zeitpunkts der Pensionierung, Abschaffung des Rechts auf gleichwertige Arbeit zugunsten des Rechts auf Umschulung, Verbot von Überstunden (a. a. O., S. 56). E. Vilar hofft, daß zufolge der größeren Freizeit die Unabhängigkeit der Männer von den Frauen und umgekehrt zunehmen, ihre Fähigkeit zur Partnerschaft und zärtlicher Erotik sich steigern, ihre nie ausgeschöpfte Kreativität sich verwirklichen könne. (Vgl. a. a. O., S. 100–113). Ökonomisch hält sie ihr Modell zwar für durchführbar (a. a. O., S. 162), zweifelt jedoch, ob die Frauen dazu zu überreden sind, auf ihre Privilegien und die Dressur der Männer zu verzichten, die sie so erfolgreich eingeführt haben. Ein Motiv, das in Zukunft zu einem solch weitgehenden Verzicht bewegen könnte, sieht sie in der zunehmenden Unerfülltheit und Langeweile der modernen Frau (a. a. O., S. 35f.). In ihrer Utopie nähert sie sich, von sehr verschiedenen Voraussetzungen herkommend, überraschenden Forderungen z. B. von Elisabeth Dessai (vgl. deren Schrift „Hat der Mann versagt? Streitschrift für eine weibliche(re) Gesellschaft, Reinbek 1972).

(106) E. Vilar, *Der dressierte Mann*, a. a. O., S. 198.

(107) Ebd., S. 199.

keit voraussetzen, oder aber eine Sensibilisierung ihres verkümmerten Gemüts. Gerade der Erfolg ihrer Dressur und Ausbeutung lassen dies gänzlich unwahrscheinlich werden. „Man darf von einer Frau nichts anderes erwarten als Liebe (108), solange sie damit alles andere eintauschen kann. . . . Er (der dressierte Mann, A. R.) wird immer noch mehr leisten, und je mehr er leistet, desto weiter wird die Frau sich von ihm entfernen. . . . Je mehr er sie mit Komfort umgibt, desto bequemer, desto dümmer, desto unmenschlicher wird sie werden, und desto einsamer er selbst.“ (109)

Esther Vilar erwartet keinesfalls vom weiteren Fortschritt der Wissenschaft und Technik eine Humanisierung der von Frauen beherrschten Gesellschaft; für eine plötzliche Änderung der weiblichen Einstellung zum Mann, etwa ein starkes Gefühl des Mitleids, erblickt sie keinen angebbaren Grund. Die Männer selbst, süchtig danach, durch die Frauen ausgebeutet zu werden, besitzen erst recht keine Möglichkeit, eine revolutionäre Änderung auch nur zu wünschen.

3. Diskussion

Für die Auseinandersetzung mit den einander diametral entgegengesetzten Behauptungen von Simone de Beauvoir und Esther Vilar ergibt sich die Aufgabe einer Diskussion der Stellung und Rolle der menschlichen Sexualität innerhalb des Kräftespiels sozialer Prozesse und Gebilde. Es dürfte dabei zweckmäßig sein, zunächst durch vergleichende Gegenüberstellung zu einer immanenten Kritik beider Auffassungen an- und durcheinander zu gelangen (I). Danach soll gefragt werden, inwieweit das Wesen der menschlichen Sexualität durch die soziologischen Kategorien der Herrschaft, der Unterdrückung und Ausbeutung erfaßt und aufgeschlossen, inwieweit aber auch verdeckt und verfälscht werden kann (II). Zuletzt soll versucht werden, die menschliche Sexualität innerhalb der Möglichkeiten und Dimensionen der menschlichen Selbstverwirklichung zu betrachten (III).

3.1. Immanente Kritik durch Konfrontation

Trotz aller Verschiedenheiten in Temperament, Vorgehen und in der Fundierung der jeweils vorgetragenen Thesen kann über die gemeinsame Betrachtungsebene der beiden gegnerischen Standpunkte letztlich kein Zweifel aufkommen. Menschliches Verhalten und menschliches Sein werden jeweils daran gemessen, ob sie einerseits dem einzelnen Freiheit von der Beherrschung

(108) Im eben für die Frau definierten Sinn.

(109) Ebd., S. 199.

durch andere gewähren oder Herrschaftsmöglichkeiten über andere verschaffen, oder ob sie andererseits die Gefahr der offenen oder heimlichen Unterwerfung und Ausbeutung mit sich bringen. Daher kann nicht überraschen, daß von beiden Standpunkten aus weitgehend dieselben Fakten, Verhaltensweisen und Einstellungen, nur jeweils mit vertauschten Vorzeichen, vorgebracht werden.

So scheint für beide Autorinnen der Prozeß der Erziehung wie auch der (damit innig zusammenhängende) der Einführung in das von der Gesellschaft erwartete Sexualverhalten der Jugendlichen als hervorragendes Instrument der Unterdrückung des einen Geschlechts durch das jeweils andere. Die von beiden Standpunkten beobachtete, allmählich einsetzende Differenzierung des Spielverhaltens durch das Bereitstellen je verschiedener Spielmöglichkeiten (technisches Spielzeug für Jungen, Puppen für Mädchen) und ebenso die Differenzierung der Einstellung zu den eigenen Gefühlen und des entsprechenden Ausdrucksverhaltens (hervorgerufen durch das je verschiedene Verhalten vor allem der Mutter: Lob für die Selbstbeherrschung und den Forschungs- und Leistungswillen des Jungen und Rücksichtnahme auf die bzw. Förderung der Empfindsamkeit und Weichheit des Mädchens) bezwecken nach Simone de Beauvoir den selbstbewußten, aggressiven Mann und die unsichere, passive Frau, nach Esther Vilar den arbeits- und risikowilligen, dabei dennoch unterwerfungsbereiten Mann und die innerlich selbstsichere und selbstbezogene, dabei arbeits- und risikoscheue Frau. Die stillschweigende oder direkt ausgesprochene Anerkennung der Triebhaftigkeit und Triebstärke des Pubertierenden und die immer noch geforderte Triebbeherrschung des reifenden Mädchens deutet Simone de Beauvoir als Aufforderung und Starthilfe zu dem entscheidenden Schritt, die Bahn der Herrschaft des Mannes über die künftige Geschlechts-„partnerin“ anzutreten und ebenso als wirksame Sicherung der Haltung der Unterordnung und Unterwerfung unter jeden Besitz- und Ausbeutungsanspruch ihres zukünftigen Mannes von seiten des Mädchens, während Esther Vilar darin das Errichten des zuverlässigsten Unterwerfungs- und Ausbeutungsmechanismus für den jungen Mann, und für die junge Frau das beste Mittel, Selbstbeherrschung als Triebbeherrschung zu erlernen und so zur Herrschaft über den triebverfallenen Mann zu gelangen, erblickt.

Die Erotisierung des gesamten Körpers des Mädchens und die Pflege seiner Schönheit erfolgt nach Simone de Beauvoir zugunsten und nach dem vorweggenommenen Willen des Mannes, nach Esther Vilar aber zum Zwecke einerseits des Anlockens eines künftigen Ernährers, fungiert also als „Kapitalanlage“, andererseits der Selbstverherrlichung der Frau, als Erfüllung ihres tiefsten Lebenszieles und -inhaltes. Entsprechend bewirkt für den einen Standpunkt die sportliche Ertüchtigung des jungen Mannes die Steigerung seines Eroberungs- und Unterwerfungswillens, für den anderen Herausformung derjenigen körperlichen und seelisch-geistigen Dispositionen, an die jede künftige Ausbeutung durch die Frau anknüpfen kann.

Die Rollenverteilung in Berufs- und Eheleben der beiden Geschlechter trägt die gleiche Ambivalenz an sich. Nach Simone de Beauvoir wird der Mann in unserer Gesellschaft für den Einsatz von Kraft und Fleiß mit einer entsprechenden Machtstellung in der Öffentlichkeit belohnt, er allein kann sich also der Früchte seiner Anstrengung erfreuen, während selbst eine tüchtigere Frau, sofern sie überhaupt die Hindernisse der gegen sie solidarischen Männer überwindet, bestenfalls geschäftliche Achtung, niemals aber volle gesellschaftliche Anerkennung erhält und ihre „Unbotmäßigkeit“ mit Einsamkeit bezahlen muß. Nach Esther Vilar verhilft ein in hartem Konkurrenzkampf durchgesetzter Berufsaufstieg dem Manne letzten Endes nur zu einer anspruchsvolleren und größeren Komfort fordernden Frau, während sich die Frau nur solange für

ihren Beruf einsetzt, bis sie diejenige Stufe erreicht hat, von der aus sie einen zu ihren Ansprüchen passenden Mann erobern kann.

Entsprechend ist die Institution der Ehe für Simone de Beauvoir nur gegen die Freiheit und Selbständigkeit der Frau gerichtet, für Esther Vilar nur gegen die Freiheit und Selbständigkeit des Mannes.

Die Kinder stellen nach Simone de Beauvoir nur deshalb kein Mittel dar, sich mit ihnen zu identifizieren und dadurch zu einem eigenen Wesen zu kommen, weil sie heranwachsen und immer energischer nach ihren eigenen Vorstellungen und Wünschen zu leben beginnen, wie dies der Ehemann in seiner männlichen Selbständigkeit ja immer schon gewohnt war zu tun (110). Nach Esther Vilar aber sind sie in den Augen der Frau nichts anderes als die geeignetsten Druckmittel, um den Mann zur Aufrechterhaltung der Ehe zwingen und seine Leistungskraft weiter ausnutzen zu können.

Die abwechslungsarme Hausarbeit einschließlich der Kinderpflege ist nach der französischen Autorin frustrierende Routine, die alle Selbstachtung raubt und jede Hoffnung auf Veränderung in der Zukunft im Keime erstickt, nach der Deutsch-Argentinierin jedoch das für die beschränkte Erlebnissfähigkeit der Frau bestangepaßte Betätigungsfeld, das ihr, auch wegen der geringen Verantwortung, maximale Freude gewährt.

Die gleiche Ambivalenz zeigt schließlich auch das Selbstverständnis von Mann und Frau. Der Mann als der eigentliche Produzent der Kulturgüter ist für Simone de Beauvoir der Mensch schlechthin, die Frau nur das nachgeordnete, depravierte Geschlecht; für Esther Vilar fördert die Frau eben diese Vorstellungen der Öffentlichkeit nur zu dem Zweck, den Mann desto gewisser in den Arbeitskampf zu jagen, sich selbst aber an den Früchten der männlichen Produktivität erfreuen zu können.

Faßt man zusammen, wie beide Autorinnen den Menschen und seine Geschlechtlichkeit sehen, so kommt man zu folgenden Ergebnissen:

1. Die menschliche Sexualität sowohl als Anlage als auch in ihrer Verwirklichung als konkrete, d. h. von einer Gesellschaft, die entweder von Männern oder von Frauen bestimmt wird, gewünschte bzw. erzwungene Verhaltensweise (pattern of behaviour) erscheint hier zuletzt und zutiefst als gebahnter Weg (und insofern auch als Instrument) einerseits zur Herrschaft über, andererseits zur Unterdrückung durch den jeweils anderen Geschlechtspartner. Die Sexualanlagen und vor allem die gesellschaftlich überformten sexuellen Verhaltensweisen fungieren dabei gleichsam als Weichenstellungen, um Herrschaftsaufrichtung bzw. Unterwerfung in der jeweils vorgesehenen (und dabei durch Bezeichnungen wie „gottgewollt“ oder „naturegegeben“ getarnten) Art einleiten, durchführen und vollenden zu können.
2. Selbstfindung, Selbstidentifikation und Selbstverwirklichung erscheinen (besonders bei Simone de Beauvoir) nicht so sehr als Letztziele, sondern als Mittel zum Zwecke der Vermei-

(110) Hier wirkt sich die konsequent aus der Ontologie *Jean-Paul Sartres*, ihres Lebensgefährten, abgeleitete und von Simone de Beauvoir im wesentlichen übernommene, extrem individualistische Anthropologie am offensichtlichsten aus. Gemäß der darin behaupteten Grundthese, der Mensch könne zu anderen Menschen nur Beziehungen der Herrschaft errichten, kann liebende Hingabe als Hingabe immer nur Selbstaufgabe, d. h. die Menschenwürde zerstörende Preisgabe der Selbstbestimmung, erniedrigende Einwilligung in Selbstentfremdung und Sklaverei sein. Vgl. *J.-P. Sartre*, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Hamburg 1962, S. 249ff., 338ff., 464ff. Selbst die Beziehungen zu den eigenen Kindern können für Simone de Beauvoir von diesem Gesetz nicht ausgenommen werden. Auch ihnen gegenüber muß der Kampf um Herrschaft oder Unterwerfung geführt werden.

ung bzw. Abwehr von Unterwerfung und vor allem als Mittel der Herrschaftserrichtung. Die Geschlechtlichkeit des eigenen Leibes wird für den jeweils dominierenden Teil zum vorrangigen, in mehr als einer Hinsicht entscheidenden Medium der Selbsterfahrung und Selbstfindung als den unumgänglichen Voraussetzungen der Fähigkeit, zu herrschen, für den zur Subordination gezwungenen, zum verhängnisvollen, kaum entrinnbaren Medium der Selbstentfremdung als der Voraussetzung der Unterwerfung (111).

3. Das Zusammenleben der Geschlechter, ja das gesamte menschliche Leben und Handeln wird von beiden Standpunkten von vornherein aufgefaßt als ein Kampf um Herrschaft (112) bzw. um Befreiung von Unterdrückung und Ausbeutung. Je enger die Gemeinschaft wird, in der beide Geschlechter zusammenwirken und zusammenleben sollen, umso intensiver muß dieser Kampf geführt werden. Für beide Autorinnen erweisen sich Herrschaft oder Unterdrückung als die beiden einzigen und allein relevanten Alternativen, die dem Leben als Verwirklichung des eigenen Menschseins offenstehen. Sie sind hier die obersten und letzten Maßstäbe, an denen alle Taten oder Unterlassungen, alle Erfahrungen und Erkenntnisse, alle Erfolge oder Mißerfolge gemessen und beurteilt werden.

Für die Frage nach der Berechtigung des von beiden Autorinnen zugrundegelegten Maßstabs kann nicht die Feststellung, welche der beiden Deutungen den soziologisch erfaßbaren Fakten menschlichen Verhaltens (auch des zu Institutionen verfestigten Verhaltens) jeweils am nächsten kommt (113), das entscheidende Argument abgeben, so wenig dieser Umstand etwa ver-

(111) Bemerkenswert erscheint zunächst, daß Grundlegung bzw. Beginn der Selbsterfahrung, bei beiden Autorinnen als Erfahrung des eigenen Leibes und seiner Geschlechtlichkeit, nicht wirklich vom Kinde bzw. heranwachsenden Menschen allein, d. h. unbeeinflusst von gesellschaftlichen Vorurteilen erfolgen und erfolgen können, sondern daß die Selbsterfahrung und Leiberfahrung erst durch die Deutung der Umgebung zu insbesondere werthaltiger Qualitätsbestimmtheit und Prägnanz geführt werden. Insofern ist Selbsterfahrung immer begleitet von der Erfahrung der anderen, ist immer auch Erfahrung der Gesellschaft.

Entscheidender muß es sich jedoch für die Vertiefungs- und Sicherungsfähigkeit der Selbsterfahrung auswirken, daß diese ersten Erfahrungen im Medium der im eigenen Leibe verkörperten Geschlechtlichkeit auch schon zur Selbstfindung erklärt und von den Jugendlichen als solche anerkannt werden. Muß nun nicht fast zwangsläufig Selbstverwirklichung gleichgesetzt werden mit der Verwirklichung der körperlichen, leibbezogenen Fähigkeiten des Menschen? Nahrungs- und Fortpflanzungstrieb scheinen dann die tiefsten, eigentlichsten Selbstverwirklichungstrebungen des Menschen zu sein. Konsequenterweise wird dann einseitig nur eine zentripetale Verwirklichungsrichtung erstrebt und eingeübt, der eigene Leib, seine Kraftentfaltung und Funktionssteigerung zu deren Bezugszentrum genommen. Schließlich ist schwer zu vermeiden, daß auch die geschlechtliche Vereinigung nach dem Vorbild und Grundmuster der Einverleibung gesucht und vollzogen wird. Im Streben nach Herrschaftserrichtung und -erweiterung findet diese Form der Selbstverwirklichung ihre sublimste Ausgestaltung.

Indem dadurch aber jede Begegnung nur als Möglichkeit weiterer Verleiblichung mißverstanden wird, scheint schon von dem oben geschilderten Grundansatz her die Geistigkeit des Menschen weder erkannt noch berücksichtigt oder gar erstrebt zu sein. Geistigkeit meint ja von sich aus schon Gemeinschaft, und geistige Erfahrung als Ansatzpunkt einer zur Selbstfindung führenden Selbsterfahrung wäre daher von ihrem Wesen her immer Erfahrung eines anderen, d. h. Begegnung mit einem in sich stehenden „Du“, das als Subjekt eben nicht dazu bestimmt sein kann, einverleibt, d. h. unter den „Herrschafts“-Bereich des Ich gezogen und in der Folge umstrukturiert, destruiert zu werden. Erst in der freien Bewegung des Dialogs zwischen dem Ich und dem als gleichberechtigt anerkannten Du kann auch die Umkehrung der Verwirklichungsrichtung erlernt und eingeübt werden, die im liebenden Sich-Verschenken Selbststeigerung und Selbstbestätigung, Selbstverwirklichung in der Gemeinschaft erleben und erreichen läßt. Vgl. dazu *Martin Buber*, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg ³1973. Weitere Literatur zum Problem einer Partnerschaft zwischen Mann und Frau oben im 3. Kap., Fußnote 37.

(112) Man kann hier eine Nihilismus-Ontologie, die im bloßen „Willen zur Macht“ charakterisiert ist, zum Ausdruck kommen sehen; vgl. oben 2. Kap. Fußnote 20.

(113) Vgl. dazu: *Evelyne Sullerot*, *Die Frau in der modernen Gesellschaft*, München 1971; *Antje Kunsmann*, *Frauenemanzipation und Erziehung*, Starnberg 1971; *Mechthild Merfeld*, *Die Emanzipation der Frau in der sozialistischen Theorie und Praxis*, Reinbek/Hamburg 1972.

nachlässigt werden darf, sondern allein der Aufweis, der wohl nur mit philosophischen Methoden erbracht werden kann, daß bzw. ob Herrschaft wirklich der dem gesamten Sein des Menschen entsprechende Vollendungszustand, Unterordnung in jedem Falle seinswidrig und also das Gegenteil menschlicher Selbstverwirklichung und Sinnerfüllung ist. Ob dies wirklich zutrifft, und gegebenenfalls unter welchen Umständen und näheren Bestimmungen, ist daher als nächstes zu betrachten.

3.2. Der Zusammenhang von Sexualität, Freiheitssteigerung und Freiheitsverlust

Die Beziehungen von Herrschaft und Knechtschaft zu Selbstverwirklichung und Selbstverlust sind nun noch deutlicher herauszustellen. Anschließend an die Erhellung dieses Zusammenhanges kann dann tiefer nach der Bedeutung der Sexualität für die Selbstverwirklichung als Herrschaftserrichtung und -ausübung gefragt werden. In einem dritten Gedankengang kann untersucht werden, ob das Wesen der Sexualität in ihrer Dienstbarkeit für Herrschaftserrichtung erschöpfend erfaßt und verwirklicht werden kann.

3.2.1. *Herrschaft und Selbstverwirklichung, Knechtschaft und Selbstverlust*

Es scheint zunächst, als könne die von Simone de Beauvoir und Esther Vilar vorausgesetzte Bewertungsebene zur Analyse und Beurteilung des Menschen und seiner Sexualität, die als oberste Koordinaten die Herrschaft als positiven und die Unterdrückung bzw. Ausbeutung als negativen Grundzustand besitzt, nicht mehr überstiegen und überboten werden.

Herrschaft besagt ja Verfügungsgewalt über den Beherrschten (oder das Beherrschte). Für die Frage nach den Kriterien der Selbstverwirklichung des Menschen könne daher davon ausgegangen werden, daß das Maß an Herrschaft, das ein Mensch erreicht habe, annähernd anzeige, in welchem Maße er die Möglichkeiten, die als Anlagen in ihm selbst oder in der Situation, in der er sich befindet oder versetzt hat, erkennbar vorgegeben waren, hat nutzen und verwirklichen können. Umgekehrt gebe das Maß an Unfreiheit, Unterdrückung und Ausbeutung, das jemand zu erdulden habe, das Maß an Selbstentfremdung und damit das Maß dafür, wieweit er seine eigenen Anlagen unentfaltet läßt oder lassen muß, um fremden (Herrschafts- bzw. Konsum-)Ansprüchen zu genügen (114).

3.2.2. *Selbstverwirklichung, Produktion, Herrschaft und Sexualität*

Mit dieser Argumentation wird vorausgesetzt, daß die Verwirklichung des Menschen und seiner Anlagen im Grunde nur als Produktion, d. h. als Umgestaltung der Natur vollzogen wer-

(114) Vgl. oben Kap. 10: „Sexualität und Klassenkampf“ und die anschließende Diskussion; zum Begriff der Entfremdung bes. auch: *Hermann Zeltner*, Eigentum und Freiheit. Ein Kapitel Sozialphilosophie, Zürich 1970; und: *Joachim Israel*, Der Begriff Entfremdung. Makrosoziologische Untersuchungen von Marx bis zur Soziologie der Gegenwart, Reinbek/Hamburg 1972.

den könne. Ganz ohne Zweifel stellt die Umgestaltung der untergeistigen Natur im Produktions-(und damit im Kultur-)Prozeß zugleich eine immense, dynamisch sich steigernde Bereicherung menschlicher Betätigungsmöglichkeiten und insofern auch eine Vermehrung seiner Selbstverwirklichungsbereiche dar (115).

Hält man dabei jedoch an der Ausschließlichkeit der Güter-Produktion als Weg der Selbstverwirklichung fest, so ergibt sich folgerichtig, daß größere Selbstverwirklichung nur in der Steigerung der Produktion gesucht werden kann. Jede Güterproduktion läßt sich aber in besonders eindrucksvoller Weise dadurch steigern, daß sie arbeitsteilig organisiert wird. Mit der Arbeitsteilung ergibt sich schließlich die Notwendigkeit, bestimmte, aufeinander bezogene Verhaltensweisen in das gesamte wirtschaftliche und gesellschaftliche Leben einzuführen und diese Rollenverteilung samt ihrer zunächst sachgebundenen Hierarchisierung auszubauen. Alle dirigierenden, leitenden Rollen erweisen sich dabei als die für ihre Inhaber bei weitem „produktivsten“ Rollen.

Die Produktion von Gütern bleibt bekanntlich für den Produzenten nur dann sinnvoll, wenn sie für ihn zuletzt in irgendeiner Form zu Konsumgütern werden. Anderenfalls hätte er eigene materielle Güter (Rohstoffe), Kraft und Intelligenz eingesetzt, ohne daß sie zu seiner eigenen Selbstentfaltung und Selbstverwirklichung beitrügen, sie wären ihm „entfremdet“. Vom eigenen Telos der Produktion geht daher ein starker Ansporn zum Streben nach wirtschaftlicher (und damit auch gesellschaftlicher) Freiheit bzw. Herrschaft aus.

Doch die Produktion als solche ermöglicht nur eine indirekte Selbstverwirklichung, sie selbst ist zunächst nur die Verwirklichung der Möglichkeiten der unbearbeiteten, unverformten Natur.

Die Möglichkeit, die eigenen Anlagen zu aktuieren und so sich selbst direkt zu verwirklichen, eröffnen sich daher erst im Konsum der produzierten Güter.

Hinsichtlich der körperlichen Anlagen ist von deren Natur aus die Quantität und in gewisser Weise auch die Qualität des Konsums vorgeschrieben, soll er diesen seinen ursprünglichen Zweck wirklich erreichen. Essen und Trinken, Kleidung und Wohnung usw. müssen (im Rahmen der von der eigenen Produktivität bereitgestellten Konsummittel) an die Bedürfnisse des Körpers angepaßt werden, sollen sie ihren Sinn nicht verfehlen.

Auch die Entfaltung der Sexualanlagen kann sich zunächst nur in diesem vorgegebenen Rahmen vollziehen. Während dabei die Erzeugung von Trieb- und Funktionslust (116) unmittelbar für den Genuß (und Konsum) bestimmt ist und dabei vor allem die Erlebnisfähigkeit des einzelnen aktuiert und steigert, ist die Erzeugung der Nachkommenschaft als der natürlichen biologischen Folge (117) nicht ebenso unvermittelt Selbstverwirklichung, sondern richtet sich stärker nach „außen“ und trägt ausgesprochener den Charakter der Produktion. Die Selbstverwirklichung als Mutter bzw. Vater zielt auf das Wohl und die Verwirklichung der Kinder und gibt daher, ähnlich wie bei der Güterproduktion, erneut Anlaß, sich der Umgestaltung der Natur wieder zuzuwenden und so nur indirekt weiter an der Vertiefung der eigenen Naturkenntnis und Naturbeherrschung zu arbeiten.

(115) Zum Verhältnis der Selbstverwirklichung durch Technik vgl. *Heinrich Beck*, *Kulturphilosophie der Technik. Perspektiven zu Technik – Menschheit – Zukunft*, Trier 1979. Zur grundsätzlichen ontologischen Struktur von Akt, Tätigkeit und Selbstverwirklichung vgl. ders., *Der Akt-Charakter des Seins*, a. a. O., S. 205ff.

(116) Vgl. oben Kap. 3 und 4.

(117) Vgl. oben Kap. 1.

Hinsichtlich der seelisch-geistigen Anlagen fördert der Konsum der Güter nur die Fähigkeit zu sinnlichem Genuß. Als Genuß der Schönheit der Güter kann er zwar bis zu einem bestimmten Grad auch das Erkenntnisvermögen wecken und reizen (118), doch die dem Genuß inwohnende Passivität verhindert einen energischen, d. h. entscheidenden, ausreichenden Fortschritt.

In weit stärkerem Maße scheint die Ausübung der Herrschaft zur Aktuierung der geistigen Anlagen geeignet. In dem Maße, in dem Befehle anderen erteilt und, eventuell gegen deren Willen und Widerstand, durchgesetzt werden, betätigt sich der eigene Wille und aktualisiert sich dabei. Auch das Erkenntnisvermögen, insbesondere das für psychologische und massenpsychologische Sachverhalte, muß dazu eingesetzt werden und verwirklicht sich dadurch. Insofern jedoch Herrschaft dabei als Inbegriff von Unterdrückung und Ausbeutung aufgefaßt und verwirklicht wird, erzielt der Wille die bloße Steigerung der Produktivität der Unterdrückten und Ausgebeuteten, deren Fähigkeiten der Naturerkenntnis und Naturbeherrschung so allein gesteigert werden. Herrschaft als Unterdrückung und Ausbeutung verfehlt so letzten Endes gerade die eigene Selbstverwirklichung. Erkenntnis und Wille werden nicht auf das eigene Sein, auf die eigenen Anlagen gerichtet.

Doch mit dem Begriff der Herrschaft sind die Begriffe der Unterdrückung und Ausbeutung nicht notwendig verbunden. Aus der ursprünglichen Institution als Ältestenrates hervorgegangen, umfaßt Herrschaft in erster Linie die Leitung der und die Fürsorge für die Untergebenen und bedeutet, ähnlich der Aufgabe der Elternschaft, Hilfe zur späteren Selbsthilfe. Deshalb setzt sie die Herrschaft über sich selbst, d. h. die äußere und innere Emanzipation begrifflich immer schon voraus. Selbstbefreiung, Emanzipation betreibt direkter und unvermittelter die Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung als jede noch so erfolgreiche Herrschaft, selbst wenn diese nicht zu unterdrückender und ausbeutender Gewaltherrschaft pervertiert ist.

Emanzipation ist ursprünglich ein Begriff der römischen Rechtssprache; er bezeichnet die juristisch wirksame Entlassung des Sohnes (Kindes) aus der väterlichen Gewalt, die Selbständigkeitserklärung, die Übertragung der Verantwortung für alle juristischen Akte auf diesen selbst. Von daher ist diesem Begriff zunächst nur eine negative Bestimmung zu eigen. Als juristisches Verhältnis meint Emanzipation heute die Gleich-Berechtigung der Frau, die Gleich-Stellung mit dem Mann vor dem Gesetz. Mit der wirtschaftlichen Emanzipation (Erringung ökonomischer Unabhängigkeit, für die Frau vor allem durch Zugang zu allen Berufen und gleiche Bezahlung) und der sozialen Emanzipation (Befreiung von gesellschaftlichen Normen bzw. richtiger: Vorurteilen und von überholten Strukturen) gehört sie zur äußeren Emanzipation. Die innere Emanzipation umfaßt wesentlich als psychologische Emanzipation die Befreiung (z. B. in der Psychotherapie) von psychischen Zwängen aller Art, als pädagogische Emanzipation die Befreiung von Fremderziehung (Fremdbeeinflussung von der Dressur bis zur Abhängigkeit von den Ratschlägen, Meinungen und Vorurteilen anderer) und die geistige Emanzipation (Befreiung von der Begrenztheit der Erkenntnisse, Erfahrungen und Wertungen der Umwelt und Geschichte). Damit mündet die innere Emanzipation schon in die eigentliche Selbsterkenntnis ein, die entscheidende Voraussetzung für Selbstbestimmung (Festsetzung eines eigenen, selbstentworfenen Lebensplanes) und Selbstverwirklichung. Denn ohne genaue Erkenntnis der eigenen Anlagen und Fähigkeiten kann auch die eifrigste und energischste Tätigkeit wohl alle möglichen

(118) Vgl. oben Kap. 6.

Potenzen aktualisieren, es wäre jedoch Selbsttäuschung, zu glauben und zu erwarten, daß notwendig auch die eigenen Anlagen dabei erfaßt und hinreichend in den Verwirklichungsprozeß eingegliedert werden müßten.

3.2.3. *Der Ausdruckscharakter der Sexualität als herrschaftsfreie Weise der Selbstverwirklichung*

Wenn sich somit herausstellt, daß bloße Herrschaft, insbesondere in ihrer perversierten Form, kaum etwas zur Selbstverwirklichung beiträgt, diese sogar eher hemmt und ihr entgegenwirkt, so bleibt noch übrig, zu untersuchen, inwiefern die Ausübung von Herrschaft die Verwirklichung der Sexualität innerhalb der Selbstverwirklichung des ganzen Menschen fördert und inwieweit ihr Begriff daher geeignet ist, das Wesen der Sexualität zu erschließen.

Unmittelbar einsichtig ist, daß, wie dies bei Simone de Beauvoir und Esther Vilar hervorgehoben wurde, jede Herrschaftssteigerung immer auch die Möglichkeiten, sich sexuell zu betätigen, vergrößert. Kann man aber gleichermaßen beweisen, daß quantitative Steigerung aus sich heraus zu einer qualitativen, in sich intensiveren, aktuelleren Verwirklichung der Sexualanlagen führen muß? Häufiger Geschlechtsverkehr wird sicher zunächst rascher die Fähigkeit des Genusses entwickeln, wird daher dem anderen Geschlecht gegenüber zweifelsohne rascher größere Selbstsicherheit ermöglichen. Sollte der Geschlechtsverkehr zur Zeugung von Kindern führen, so wird er auch zunächst die Möglichkeit der Verwirklichung der Elternschaft rascher und intensiver mit sich bringen. Über ein bestimmtes Maß hinaus aber kann der einzelne nicht mehr wirklich guten Gewissens seinen Elternpflichten nachkommen. Heute sind infolge der größeren Erfordernisse der Ausbildung schon wenige Kinder eine unübersteigbare Grenze für verantwortliche Eltern. Wer kraft seines Reichtums es sich erlauben kann, Kindermädchen und Erzieher an seine Stelle treten zu lassen, hat damit insoweit auf die Verwirklichung seiner elterlichen Fähigkeiten schon verzichtet.

Auch bei Beschränkung oder Ausschluß der Zeugung (119) kann die häufigere geschlechtliche Begegnung aus sich heraus noch nicht ihre qualitative Vertiefung hervorbringen. Sofern sie nur zur Erzeugung der Trieb- und Funktionslust gesucht wird, läßt sie nur die gattungsmäßigen Erlebnisse erfahren. Es kann zwar leicht der Eindruck entstehen, daß infolge der geschichtlich einmaligen Eroberungen und der daraus gewonnenen Erlebnisse eine Selbstbereicherung im Maße der zahlenmäßigen Steigerung erfolge und so die eigene Individualität wachse und reife, doch es handelt sich hierbei nur um das von den äußeren Bedingungen und ihrer Zufälligkeit abhängige, aus ihnen resultierende Ergebnis, also um eine äußerliche Individualität, eine immer noch überwiegende Fremdbestimmung. Erst durch den Ausschluß dieses Zufalls und seiner Unbestimmbarkeit und Zusammenhanglosigkeit kann die sexuelle Betätigung den Charakter der Begegnung allmählich annehmen (120). Innere Vertiefung setzt also Bindung an den Sexualpartner voraus.

Erst unter dem Schutz einer gegenseitigen Bindung kann sich die menschliche Sexualität völlig zu einem Medium der Selbstverwirklichung entfalten. Dies vermag sie nur aufgrund des ihr ne-

(119) Vgl. unten Kap. 14 und die anschließende Diskussion.

(120) Vgl. unten Kap. 12.

ben ihrer Ausrichtung auf leibliche Fortpflanzung und seelisch-sinnliche Lusterzeugung inwohnenden Ausdruckscharakters (121). Erst in einer sexuellen Gemeinschaft, in der beide Partner sich versprochen haben, auch ohne Aussicht auf Gewinn und Nutzen beieinander zu bleiben und mit- und füreinander zu leben, kann die geschlechtliche Hingabe (wie aktiv oder passiv sie dabei von jedem der Partner auch vollzogen wird) auf jede Vorsichtsmaßnahme, jeden Akt der Reserve oder Verstellung verzichten. Erst der freie, vom gegenseitigen Vertrauen getragene und gesicherte Sexualakt ist reiner Ausdrucksakt und erst als solcher ist er zugleich ein Akt der Mitteilung.

Obwohl dabei jeder der Partner sich ganz dem anderen zuwendet und sich ihm unverstellt und unverborgten so gibt, wie er in diesem Augenblick ist, gewinnt er selbst nur in dieser Haltung, d. h. mit der Hilfe des Partners die Möglichkeit, herauszufinden, wie er selbst in Wahrheit ist, was seine innere, d. h. eigentliche Struktur ausmacht (122).

Um diese dritte Weise der Betätigung und Aktuierung der Sexualität zu beschreiben und begrifflich zu erschließen, sind die Kategorien der Herrschaft, der Ausbeutung und Unterdrückung jedoch gänzlich ungeeignet. Denn Ausdrucksverhalten und Selbstmitteilung zielen zwar auf die Hervorbringung oder „Produktion“ des Ausdrucks und der Mitteilung, aber gerade nicht, wie dies bei der von dem Streben nach Herrschaft gesteuerten und gesteigerten Produktion intendiert wird, um des eigenen Genusses und der eigenen Machtsteigerung willen, sondern von vornherein zum Nutzen und für den Gebrauch und Gewinn des jeweils anderen, des Partners als des Empfängers. Selbstaufnahme und Selbstgenuß würden den innersten Sinn des Ausdrucks und der Mitteilung vernichten und jedes darauf gerichtete Tun zu totaler Erfolglosigkeit verurteilen.

In gleicher Weise wie Selbst- und Fremderfahrung, Selbst- und Fremderkenntnis durch die Betätigung der Sexualanlagen nur dann wirklich erworben und in ihren eigentlichen Möglichkeiten verwirklicht und ausgeschöpft werden können, wenn sie nicht egoistisch und eifersüchtig an sich gerafft, gewissermaßen im Kerker des Solipsismus verschlungen und vergraben werden, sondern wenn sie in umfassendster Weise vereinigt und durch Austausch und gegenseitige Teilhabe und Teilgabe ergänzt und so von innen heraus intensiviert und erhöht werden, wird der Sexualtrieb von der Selbsterkenntnis durchdrungen und erhellt und so erst zu eigentlich menschlicher, humaner, Gemeinschaft begründender Gestalt geführt und in die Selbstverwirklichung des ganzen Menschen innerlich integriert.

(121) Vgl. oben Kap. 2.

(122) Es ist kein Zufall, daß in manchen Sprachen (z. B. Hebräisch) nur ein Wort für die geschlechtliche Vereinigung und den Erkenntnisakt gebraucht wird. Vgl. z. B. Altes Test., Gen. 4, 1: „Adam erkannte (יָדָע) Eva, seine Frau, sie wurde schwanger und gebar Kain.“ Aufschlußreich hierfür auch J. C. Gspann, Erzeugen und Erkennen, in: Pastor bonus 31 (1919) 390–95. Die sachliche Legitimation für die sprachliche Verschmelzung von Zeugen und Erkennen kann in der Trinitätschristologie gefunden werden: Die „generatio aeterna filii per intellectum“ (vgl. ebd., S. 391), die fortwährende Zeugung des Weisheitssohnes, ergibt sich dabei als vorgängiger Wirklichkeitsgrund, aus dem der menschliche Sexualakt seine Sinnerfüllung und Geborgenheit empfängt (vgl. dazu Thomas v. Aquin, De natura verbi intellectus, in: R. M. Spiazzi [ed.], Divi Thomae Aqu. Opuscula philosophica, Taurini, Romae 1954, S. 91–97; ders., De differentia verbi divini et humani, ebd., S. 99–102). Vornehmlich Franz von Baader war es, der durch seine trinitarischen Überlegungen auf diesen Zusammenhang hinzuweisen versuchte; vgl. oben, Kap. 8, Fußnote 12.

3.3. Die grundsätzlichen Möglichkeiten der Selbstverwirklichung

Von der Erörterung dieser Zusammenhänge aus ist eher einzusehen, daß die Produktion materieller wie geistiger Güter zwar immer und auf mannigfaltige Weise die Verwirklichung menschlicher Anlagen (zusammen mit der Verwirklichung der Möglichkeiten der die menschliche Situation immer fundierenden Natur) darstellt und mitbegründet, sie aber noch nicht erschöpft. Auch der Konsum ist als eine solche Verwirklichungsweise zu bezeichnen, wenn dabei Sinn und Maß getroffen und eingehalten werden. Am Charakter dieser Verwirklichungsmöglichkeiten und -weisen nehmen Produktionssteigerungen, insofern sie zur Sicherung des menschlichen Daseins erforderlich sind, und Arbeitsteilung und Herrschaftsausübung (und entsprechend auch Unterordnung, soweit sie mit Freiheit und Würde der Person zu vereinbaren sind), insofern auch sie dazu beitragen, berechtigterweise teil.

Die Freiheit des Individuums, und zwar jedes einzelnen Mitglieds jeder Gesellschaft, erscheint als besonders hervorzuhebendes Ziel des menschlichen Lebens insofern, als sie die innere Bedingung für Selbstbestimmung und damit für Selbstverwirklichung durch freie Selbstbindung an Aufgaben, Werte und vor allem Menschen darstellt. Dennoch ist nicht zu übersehen, daß sie nur die Bedingung dafür ist. Sie ist also noch nicht das letzte Ziel und der höchste Inhalt der Selbstverwirklichung.

Wie Anlage und Sein der Sexualität, so verwirklicht der Mensch seine übrigen Anlagen und sein gesamtes Sein nicht nur in sich und für sich selbst, sondern offensichtlich auch in besonders vollkommener Weise in und für andere Menschen. Eine Erkenntnis z. B. ist erst dann wirklich erworben und gewonnen, wenn sie anderen Menschen mitgeteilt und verständlich gemacht werden kann.

Es ist zuzugeben, daß die Sexualität – leichter als manche andere menschliche Anlage – der Herrschaft ausgeliefert und damit letztlich dem Machttrieb unterworfen werden kann. Doch daran ist eher zu erkennen, wie plastisch und anpassungsfähig sie ist, d. h. wie geeignet für Begegnung, Ausdruck und Mitteilung, als daß sie von sich aus und ihrem eigenen Wesen nach nur Mittel der Machtsteigerung und Herrschaftserrichtung sei. Von sich selbst her drängt sie ja eher zur Weiterzeugung und Weitergabe neuen Lebens und zur Überschreitung der Selbstbezogenheit und der Schranken des Ich in Ausdruck und Selbstmitteilung. Sie offenbart damit, daß Teilnehmenlassen an der eigenen Lust, Erlebnisfähigkeit und Zeugungs- bzw. Gebärfkraft, und ganz allgemein an der eigenen Lebens- und Seinsmächtigkeit, daß somit Geschenk, Liebe und Opfer nicht so sehr Wege des Seins- und Selbstverlustes, sondern Weisen der Selbst- und Seinsmitteilung, der Seinsverbreitung und darin der Seinsvollendung sind.

V. Teil

EXISTENTIELL-ETHISCHE DIMENSION

12. Kapitel

Liebe und Ehe als existentielle Entscheidung (Sören Kierkegaard)

1. Einleitung: Interpretierender Vorentwurf
2. Die ästhetische Liebe
 - 2.1. Das Stadium des Genusses
 - 2.2. Verhältnis zur Zeit
 - 2.3. Das Stadium des Begehrens
 - 2.4. Der Zweifel und die Verzweiflung
3. Die ethische Liebe (und die Ehe)
 - 3.1. Zeitlichkeit und Ewigkeit
 - 3.2. Heimlichkeit und Offenbarsein
 - 3.3. Freiheit und Notwendigkeit
4. Die Wahl und die Möglichkeiten einer Existenz in Liebe
 - 4.1. Die Wahl
 - 4.2. Die Unmöglichkeit einer Existenz in Liebe in der Ästhetik
 - 4.3. Die Möglichkeit einer Existenz in Liebe in der Ethik
5. Das religiöse Stadium
6. Diskussion
 - 6.1. Die Dialektik des Ästhetischen: der Konsum, die Enttäuschung und die Verzweiflung
 - 6.2. Das Ethische und die Verbindlichkeit der Entscheidung zur Wahrheit: die Ehe
 - 6.3. Der Weg des Bedingten und die Unbedingtheit des Religiösen
 - 6.4. Von der Dialektik des Empirisch-Faktischen zur Analogie des Ontologisch-Sinnhaften
 - 6.5. Die Unverfügbarkeit von Sinn: Geborgenheit in Ungeborgenheit

1. Einleitung: Interpretierender Vorentwurf

Der soziologische Aspekt des Themas beinhaltet die gesellschaftliche Struktur und Bedeutung der Sexualität. Sexualität und Liebe haben aber auch eine individuelle Struktur und Bedeutung für die geistige Selbstfindung der einzelnen Person: darin liegt ihr existentieller und ethischer Aspekt (auf den letztlich auch der soziologische bezogen ist).

Zunächst soll mit Kierkegaard die These zur Diskussion gestellt werden, daß der Liebe prinzipiell die Bedeutung einer existentiellen Entscheidung zukommt, d. h. die Aufgabe und Möglichkeit für den Menschen, sich zu sich selbst zu entscheiden und seine Identität zu gewinnen, aber auch die Gefahr, sich zu verfehlen oder zu verlieren (12. Kapitel). Von daher läßt sich dann die ethische Dimension und Fragestellung detaillierter entwickeln (13. Kapitel). Darauf ist ein letzter konkreter und menschheitlich entscheidender Zusammenhang herauszuarbeiten, das ethische Problem der Geburtenkontrolle, in dem die gesamte Thematik von Sexualität – Liebe – Ideologie sich nochmals unter existentiell-ethischem Aspekt wie in einem aktuellen Brennpunkt sammelt und ihre Bedeutung für die Zukunft der Menschheit sichtbar werden läßt (14. Kapitel).

Die Grundfrage des Existenzphilosophen und evangelischen Theologen Sören Kierkegaard (1813–1855 in Kopenhagen) (1) lautet, wie der Mensch aus der Verfallenheit und Verlorenheit an die Unmittelbarkeit der Reizeindrücke, wie er aus der Welt des Getriebenseins und Sich-treiben-Lassens heraus- und zu sich selbst finden könne; modern ausgedrückt: wie der weitgehend von außen bestimmte und sich selbst fremde Mensch seine Eigentlichkeit ergreifen und den Sinn seiner je einmaligen Existenz verwirklichen könne. Dies geschieht, indem der Mensch auf seinem Lebenswege drei Stadien durchläuft, in denen er sich immer tiefer zu sich selbst hin entscheidet und so „sich selber wählt“: das „ästhetische“, das „ethische“ und das „religiöse“ Stadium (2).

Im ersten geht der Mensch ganz im „objektivierenden“ Reflektieren und Durchkosten der unmittelbaren Sinnesempfindung (gr. Aisthesis) auf; er ist ganz und gar abhängig von den Außenreizen, angewiesen auf das äußere „Erlebnis“ und dem Genuß ausgeliefert, den er durch seinen reflektierenden Geist künstlerisch verfeinert und zur technisch raffinierten Perfektion steigert. Im Hin-und-her-Getriebensein durch die Welt des ästhetisch erregenden erotischen Genusses und in der rein egozentrischen Haltung des genießenden Auskostens erfährt er jedoch, daß er nicht bei sich ist und so nicht zu sich kommen kann, und es erfaßt ihn die existentielle Angst, im unmittelbaren Sein des Augenblicks – oder der zu-fälligen (!) Augenblicke unterzugehen. Indem für ihn der Mitmensch nur ein Objekt des innerlich-geistigen Genusses war, dem er sich nicht stellen und für das er keine persönliche Verantwortung übernehmen wollte, fühlt er

(1) Sören Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, hrsg. v. Emanuel Hirsch u. a., Düsseldorf – Köln 1955ff. (36 Abtln.). – Die Tagebücher, ausgewählt, neugeordnet u. übers. v. Hayo Gerdes, 5 Bde., Düsseldorf – Köln 1963–1974. – Registerband zu den Gesammelten Werken, erstellt v. Ingrid Jakobsen, Hartmut Waechter unter Mitwirkung v. H. Gerdes ebd. 1969. – Werkausgabe in 2 Bdn., hrsg. u. übers. v. E. Hirsch u. H. Gerdes ebd. 1971. – Werke in 5 Bdn. In neuer Übertragung u. m. Kommentar v. Liselotte Richter, Reinbek ebd. 1960–62. – Eine Taschenbuchausgabe der Gesammelten Werke in d. Übers. v. E. Hirsch erscheint in Gütersloh (Siebenstern-TBer) 1969ff.

(2) Zu den 3 Stadien bei Kierkegaard vgl. Helmuth Vetter, *Stadien der Existenz. Eine Untersuchung zum Existenzbegriff S. Kierkegaards*, Wien 1979.

nun seine Einsamkeit und die Sinn-Leere und Absurdität seines Daseins und versinkt ins Bodenlose (3).

Dadurch aber gewinnt er die Chance, seine Verzweiflung redlich anzuerkennen und frei zu wählen. Indem er sie ergreift, erhebt er sich aus der Versunkenheit ins unmittelbare genießende Dasein und mißt sein Verhalten am Maßstab menschlicher Allgemeingültigkeit: Er tritt ins ethische Stadium (4). Er re-agiert auf einen „schönen Reiz“ jetzt nicht mehr unmittelbar, sondern sein Verhalten ist vermittelt durch ethische Prinzipien (wie etwa Gerechtigkeit oder Achtung vor dem Menschen, die es verbietet, ihn als bloßes Objekt zu gebrauchen). Er hat jetzt Abstand vom Unmittelbaren und unter dem Richtmaß des Allgemeingültigen und „Absoluten“ Stand in sich selbst gewonnen; sein Leben ist selbst „allgemeingültig“ geworden. Er „reagiert“ nicht mehr unmittelbar auf äußerliche Reizeinflüsse, die er in der Reflexion lediglich noch geistig vertieft und sich selbst ausdrücklich einstiftet, sondern er „antwortet“ nach Maßgabe der Gültigkeit.

Doch auch das ethische Prinzip des allgemeingültigen Menschseins erreicht den Menschen noch nicht in der Bedeutung seiner je einmaligen Existenz. Mißt und vermittelt er sein Verhalten lediglich am Maßstab des Allgemeinen, so bleibt ihm der Sinn seiner einmaligen Besonderheit fremd, und er ist in ihr anonym und allein. Deshalb packt ihn aus diesem Bewußtsein heraus wiederum Angst und Verzweiflung, und er gewinnt die Freiheit, sich zur Begegnung mit dem personalen Gott zu öffnen, der ihm aus der christlichen Offenbarung entgegentritt und ihn gerade in seiner Einmaligkeit meint. Nicht mehr allgemeine ethische Maßstäbe, sondern der je persönlich zu erfahrende Wille des liebenden göttlichen Du ist jetzt Richtschnur und Sinngrund der Existenz. Der Mensch tritt aus sich heraus (ek-sistiert), um sich in der Hingabe an das unendliche Du und von ihm her tiefer – und nun erst in seiner Eigentlichkeit! – geschenkt zu werden. Er hat sich aus dem ethischen Stadium in das religiöse erhoben (5).

Kierkegaard entwickelt diese Stadien und Dimensionen der Liebe als existentielle Entscheidung bereits in seinem frühen Werk „Entweder – Oder. Ein Lebensfragment, herausgegeben von Victor Eremita“ (1843), aus dem im folgenden hauptsächlich zitiert wird (6), vor allem aber

(3) Zum ästhetischen Stadium vgl. *Theodor W. Adorno*, Kierkegaard. Konstruktionen des Ästhetischen, Tübingen 1933, Frankfurt am Main 1962, 3. Aufl. 1966, u. hrsg. v. *Rolf Tiedemann* [= Adorno, Gesammelte Schriften, 2], Frankfurt 1979. – *Walter Boehlich*, Kierkegaard als Verführer, in: *Merkur* 7 (1953) 1075–1088. – *Wilfried Greve*, Das erste Stadium der Existenz und seine Kritik. Zur Analyse des Ästhetischen in Kierkegaards „Entweder/Oder II“, in: *Michael Theunissen* – *W. Greve* (Hrsg.), Materialien zur Philosophie S. Kierkegaards, Frankfurt 1978, S. 177–215. – *Walther Rehm*, Kierkegaard und der Verführer, München 1949. – *Kurt Paul Janz*, Kierkegaard und das Musikalische, dargestellt an seiner Auffassung von Mozarts ‚Don Juan‘, in: *Musikforschung* 10 (1957) 364–381.

(4) Zum ethischen Stadium vgl. auch: *Hans Friemond*, Existenz in Liebe nach Kierkegaard, Salzburg – München 1965; *Eduard Geismar*, Das ethische Stadium bei S. Kierkegaard, in: *Zeitschr. f. systemat. Theol.* 1 (1923/24) 227–300; *Johannes Neumann*, Kierkegaards Liebeskonflikt. Nach Analyse der ‚Stadien auf dem Lebensweg‘. Studien zur tiefenpsychologischen Typenlehre II, in: *Psyche* 2 (1949) 327–357; *Elfriede Tielsch*, Kierkegaard und die Phänomenologie der Ehe, in: *Zeitschr. f. philos. Forsch.* 11 (1957) 161–187.

(5) Zum religiösen Stadium vgl. auch: *James Bogen*, Kierkegaard and the ‚Teleological Suspension of the Ethical‘, in: *Inquiry* 5 (1962) 305–317; *Elmer H. Duncan*, Kierkegaards teleologische Suspension des Ethischen. Eine Studie über Ausnahmefälle. Aus d. Amerikan. v. *W. Greve*, in: *M. Theunissen* – *W. Greve* (Hrsg.), Materialien zur Philosophie S. Kierkegaards, Frankfurt 1978, S. 262–279.

(6) Nur teilweise ist das Frühwerk „Entweder–Oder“ ein Ausdruck der Dreistadienlehre Kierkegaards: ästhetisches, ethisches und religiöses Stadium der Existenzwerdung. Die religiöse Verankerung der ethischen Existenzform drückt sich u. a. in dem Begriff der „Reue“ aus, der den Begriff der „Wahl“ ergänzt und der besagt, daß sich der Mensch immer nur als schuldig vor Gott wählen kann. Entscheidendes Problem

in „*Stadien auf des Lebens Weg. Studien von Verschiedenen. Gesammelt, zum Druck befördert und herausgegeben von Hilarius Buchbinder*“ (1845). Die für unseren Zusammenhang vielleicht wichtigsten Partien der Schrift „*Entweder–Oder*“ sind „*Das Tagebuch eines Verführers*“ und „*Das Gleichgewicht des Ästhetischen und Ethischen in Ausarbeitung der Persönlichkeit*“ (7).

2. Die ästhetische Liebe

Zunächst ist zu präzisieren, was Kierkegaard unter Ästhetik versteht. „*Das Aesthetische in einem Menschen ist das, wodurch er unmittelbar das ist, was er ist. . . . Wer in und durch und von und für das Aesthetische in ihm lebt, der lebt aesthetisch.*“ (8) Wer das ist, was er ist, dessen Leben erschöpft sich im „ist“, d. h. im Augenblick. Dies wird deutlich, indem sich das Ästhetische als „*Stadium des Genusses*“ erweist.

der folgenden Schriften „*Furcht und Zittern*“ (1843), „*Die Wiederholung*“ (1843) und „*Stadien auf des Lebens Weg*“ (1845) ist, wie solche „*Ausnahmen*“ vom Ethisch-Allgemeinen zugunsten des Religiösen gerechtfertigt werden können. Die beiden erstgenannten Schriften zeigen die Problematik der ethischen Harmonie von Endlichkeit und Unendlichkeit (vgl. *Entweder–Oder* II, S. 189) auf: Sie bestreiten im Medium der Pseudonyme Johannes de Silentio und Constantin Constantius die Durchführbarkeit der vom Gerichtsrat Wilhelm propagierten Wahlbewegung und wollen den Nachweis liefern, daß es ein höheres Telos gibt, in bezug auf das ethische Pflichten, namentlich das Ethisch-Allgemeine bzw. dem Menschen im allgemeinen Zumutbare bzw. Pflichtmäßige einer Ehe, suspendiert werden können, nämlich das religiöse Ziel bzw. die religiöse Sphäre der Existenz, welche die ethische transzendiert. Der Ethik à la Kant zufolge kann der ethische Mensch seine Handlung durch Berufung auf Vernunft und universale Regeln rechtfertigen. Der religiöse Mensch hingegen kann nach Kierkegaard nicht auf wohl begründete universale Regeln verweisen, um sein Handeln zu rechtfertigen; er kann seine Handlung nicht als vernünftig und verallgemeinerbar mitteilen. Ausdrücklich unterscheidet Kierkegaard in „*Stadien auf des Lebens Weg. Studien von Verschiedenen. Gesammelt, zum Druck befördert und herausgegeben von Hilarius Buchbinder*“ (1845 = *Gesammelte Werke*, 15. Abtlg., Düsseldorf – Köln 1964) drei Existenzsphären oder „*Stadien*“, wobei der Darstellung des religiösen Stadiums nahezu zwei Drittel des Werkes gewidmet sind.

In der „*Abschließende(n) unwissenschaftliche(n) Nachschrift zu den philosophischen Brocken. Mimetisch-pathetisch-dialektische Schrift. Existentielle Einlage*“ (1846 = *Gesammelte Werke*, 16. Abtlg. Bd. I–II) unterscheidet Kierkegaard – unter dem Pseudonym Johannes Climacus und in unmittelbarem Zusammenhang mit den „*Philosophischen Brocken*“ (1843/44 = *Gesammelte Werke*, 7.–9. Abtlg.) – bei der Darstellung des religiösen Stadiums schließlich noch eine „*Religiosität A*“ und eine „*Religiosität B*“ bzw. das allgemeine religiöse und das christliche Existenzstadium. Der Mensch bleibt im religiösen Stadium A noch in der „*Immanenz seines Wesens*“; zwar ist er beherrscht von einem totalen Schuldbewußtsein, das der Seligkeit nie sicher sein kann, vermag jedoch erst dann zum Stadium B überzugehen, wenn er sich aus allen Sicherungen menschlichen Denkens fallen läßt und das absolute Paradox, daß der ewige Gott in der historischen Zeit Mensch geworden ist, radikal vertrauend ergreift.

(7) Die in diesem Kapitel zugrunde gelegte Schrift „*Entweder–Oder*“ wird zitiert nach der Edition Hirsch = 1. u. 2/3. Abteilung der *Gesammelten Werke*, 1964. Vgl. auch: *Entweder–Oder*. Hrsg. v. Hermann Diem u. Walter Rest, München (dtv 6043) 1975, 2. Aufl. 1978. – Außerdem wurde die für den Zusammenhang wichtige Kierkegaard-Interpretation von H. Friemond, *Existenz in Liebe nach Kierkegaard*, Salzburg – München 1965, berücksichtigt.

(8) Kierkegaard, *Entweder–Oder*, Düsseldorf – Köln 1964, S. 190.

2.1. Das Stadium des Genusses

Der Verführer im Tagebuch des ersten Teiles stellt zunächst einen Plan auf, wie er seine Geliebte am besten genießen könne. Dabei geht es ihm nicht um eine Hingabe an den andern, sondern für ihn als Verführer ist der Genuß zum Selbstgenuß geworden. Er will die Geliebte gar nicht rechtlich besitzen, „sondern sie künstlerisch . . . genießen“ (9).

Das Genießen ist Ziel seines Handelns; doch wird der Genuß nicht primär in einer körperlichen Vereinigung gesehen, sondern er liegt noch mehr in der Reflexion seines Verfahrens, das darin besteht, den andern zur Hingabe zu bringen, ohne selbst mit gleicher Hingabe antworten zu müssen. Dieser Genuß an der Hingabe des anderen kann aber nie die Wirklichkeit der Liebe meinen; es handelt sich nur um das Auskosten einer Möglichkeit, die dann bereits vorbei ist, „sobald man das Letzte genossen hat“ (10). Diese Möglichkeit darf für den Ästheten nie Verbindlichkeit werden; denn dann wäre die Möglichkeit zur Wirklichkeit geworden. „Ein reales Verhältnis der Liebe zu einem anderen, in welchem dieser wirklich gegenwärtig wäre, würde den Verführer von einer Unendlichkeit abstrakter Möglichkeiten auf eine konkrete Wirklichkeit festlegen. Er würde geschichtlich werden und dieser seiner Geschichte verantwortlich. Das aber hält der Ästhet für eine Beschränkung dessen, was er Freiheit nennt.“ (11) Der Ästhet will also die Möglichkeit, den Genuß; er lebt im Augenblick.

2.2. Verhältnis zur Zeit

Die Zeit bedeutet für den Verführer nicht eine stetige Steigerung seiner Verbindung, sondern lediglich den Fortschritt auf ein Ziel hin, das in der Hingabe des anderen besteht. Entscheidend sind für ihn nur die dichterischen Möglichkeiten und die ästhetischen Stimmungen, denn „unter dem Himmel der Aesthetik ist alles leicht, schön, flüchtig“ (12). Die in der Unverbindlichkeit zum Ausdruck kommende Verbindungslosigkeit geht so weit, daß der Ästhet seine Auffassung auf sein Gegenüber so überträgt, daß dieses schließlich ebenso handelt wie der Ästhet. „Es wäre doch wirklich des Wissens wert, ob man nicht imstande wäre, sich dermaßen aus einem Mädchen herauszudichten, daß man sie so stolz machte, daß sie sich einbildete, sie sei es, die des Verhältnisses leid sei.“ (13) Er sucht so nur die Unendlichkeit der Möglichkeiten, nicht die Verbindlichkeit, nicht die Zeit. Es ist kein wirkliches Existieren, „kein Hinaustreten aus der Zeit, sondern nur ein Nicht-wahr-haben-Wollen derselben, welcher Versuch immer schon durch die faktische Existenz in ihr als Unmöglichkeit bestimmt ist“ (14). Der Verführer gibt sich nicht, er reift deshalb nicht in seiner Persönlichkeit, kommt mit der Zeit nicht wirklich voran. Dennoch kann er sich der Zeit nicht entziehen, er altert nur. Indem er die Möglichkeit, die die Zeit eröff-

(9) A. a. O., I 401.

(10) A. a. O., I 397.

(11) Vgl. H. Friemond, a. a. O., S. 57.

(12) Kierkegaard, a. a. O., I 396.

(13) A. a. O., S. 277.

(14) H. Friemond, a. a. O., S. 59.

net, nicht ergreift und erfüllt und so die Zeit nicht ins zeitüberdauernd Gültige übersteigt, fällt er ganz und gar unter die Zeit, ver-fällt und ver-geht mit ihr (15).

2.3. Das Stadium des Begehrens

Das ästhetische Stadium als Stadium der genießerischen Selbstverhaftung, in dem man das eigene Ich in allen seinen Möglichkeiten an wechselnden „Objekten“ unverbindlich zu genießen sucht, zeigt sich damit auch als Stadium des unerfüllten und nicht zu erfüllenden steigenden Begehrens. Kierkegaard wendet sich diesem Stadium anhand von Mozarts Opern „Die Zauberflöte“ und „Don Juan“ zu und unterscheidet dabei drei Stufen des Begehrens, die durch die Gestalten Cherubino, Papageno und Don Juan repräsentiert werden.

Cherubinos Begehren z. B. steht unter der Bestimmung der Einheit. Die Idee der Weiblichkeit wird hier als reale Einheit begehrt; es kommt zu keiner Trennung des Begehrens und des Gegenstandes des Begehrens. „... das Begehren ist so unbestimmt, der Gegenstand so wenig abgesondert, daß das Begehrte androgynisch im Begehren weilt.“ (16) In Wahrheit begehrt er also gar nicht, er errahnt nur seine Möglichkeit.

Das Begehren Papagenos steht unter der Bestimmung der Mannigfaltigkeit. Das Begehren ist zur Realität erwacht. Sein Gegenstand ist von ihm geschieden und steht ihm als Objekt gegenüber. „Die Folge der Zertrennung ist, daß das Begehren aus seinem substantiellen in sich selber Ruhen herausgerissen wird, und daß infolgedessen der Gegenstand nicht länger mehr unter die Bestimmung der Substantialität fällt, sondern sich in eine Mannigfaltigkeit zersplittert.“ (17) Der Begehrende ist der Suchende, sein Begehren ist real geworden, doch richtet es sich noch nicht auf einen realen Gegenstand.

In Don Juan ist das Begehren schlechthin bestimmt als Begehren; es ist die unmittelbare Einheit der beiden vorhergehenden Stadien. Das Begehren hat einen absoluten Gegenstand. So begehrt Don Juan nur und ausschließlich ein reales Weib und begehrt es als dieses einzelne, so jedoch, daß er in ihr die ganze Idee der Weiblichkeit begehrt. „Seine Liebe ist nicht seelisch, sondern sinnlich, und sinnliche Liebe ist nach seinen Begriffen nicht treu, sondern schlechthin treulos, sie liebt nicht eine, sondern alle, will heißen, sie verführt alle. Sie ist nämlich allein im Augenblick da, aber der Augenblick ist, begrifflich gedacht, Summe von Augenblicken, und damit haben wir den Verführer.“ (18) Wenn aber das Dasein eine Synthese aus Geist und Sinnlichkeit ist, so kann reine Sinnlichkeit faktisch nicht gelebt werden; sie wäre nur durch bewußte Negation des Geistes zu erreichen. Damit aber ist die Unmittelbarkeit des Sinnlichen schon nicht mehr unmittelbar, sondern reflektiert. In dem Wissen um das Nicht-realisierten-Können einer Möglichkeit und dennoch ihrer Faszination Erlegen-Sein drückt sich die ästhetische Lebensform aus.

(15) Vgl. dazu *Heinrich Beck*, Das Mißverhältnis des modernen Menschen zum Tode, in: *Die Anregung* 23 (1971) 168–172.

(16) *Kierkegaard*, a. a. O., I 82.

(17) A. a. O., I 85.

(18) A. a. O., I 100.

2.4. Der Zweifel und die Verzweiflung

Da die Ästhetik von der Möglichkeit und nicht von der Wirklichkeit geprägt ist, liegt in ihr die Verzweiflung. Denn der ästhetisch Lebende erschöpft sich und geht auf im Augenblick, d. h. in der bloßen Möglichkeit, die einer ständigen Veränderung preisgegeben ist, und damit in der absoluten Vergänglichkeit. Der Grund der Verzweiflung ist die Vergänglichkeit, die Unwiederbringlichkeit der verpaßten Möglichkeiten, die vielleicht nur dumpf empfunden, aber nicht ausdrücklich bewußt wird. „Es zeigt sich mithin, daß jede aesthetische Lebensanschauung Verzweiflung ist, und daß ein jeder, der aesthetisch lebt, verzweifelt ist, er wisse es nun oder er wisse es nicht.“ (19)

Zur vollen Verzweiflung aber kommt man erst über den Zweifel. Denn der „Zweifel ist des Gedankens Verzweiflung, Verzweiflung ist der Persönlichkeit Zweifel“ (20). Der Zweifel jedoch ist eine „Bestimmung der Notwendigkeit“ (21); also ist hier noch nicht die ganze Persönlichkeit in Bewegung. Verzweiflung erfaßt die gesamte Persönlichkeit, Zweifel nur den Gedanken. Daher liegt der Zweifel „im Bereich der Unterscheidungen (in der Differenz), Verzweiflung im Absoluten“ (22). Zwar erscheint der Zweifel objektiv, doch gerade darin liegt seine Unvollkommenheit. So kann der bewußte Zweifel beruhigt und dennoch der Mensch verzweifelt sein. Denn die Tiefe der Verzweiflung erreicht man nur, wenn man will.

„ . . . will man es aber in Wahrheit, so ist man in Wahrheit über die Verzweiflung hinaus; hat man die Verzweiflung in Wahrheit gewählt, so hat man in Wahrheit das gewählt, was von der Verzweiflung gewählt wird: sich selbst in seiner ewigen Gültigkeit.“ (23) Diese Wahl ist die schlichte Anerkennung dessen, wie es in Wahrheit um einen selbst bestellt ist: die Anerkennung der Wahrheit, das Leben ver-wirkt zu haben. Damit aber unterwirft sich diese Wahl einer absoluten Sinnbestimmung. Da man nicht mit Notwendigkeit verzweifelt, sondern mit Freiheit, gewinnt man in dieser Freiheit das Absolute. Sich selbst in seiner ewigen Gültigkeit erreichen hängt damit von der Wahl der Verzweiflung ab. Nur über die Wahl selbst und über die Verzweiflung kann der Ästhet zu einer ethischen Liebe gelangen. Ein Wissen darum erzeugt die unabweisliche Forderung nach einer höheren Daseinsform.

3. Die ethische Liebe (und die Ehe)

„Das Aesthetische in einem Menschen ist das, wodurch er unmittelbar das ist, was er ist; . . . das Ethische in einem Menschen ist das, dadurch er das wird, was er wird.“ (24) Dies wurde

(19) A. a. O., II 205.

(20) A. a. O., II 225.

(21) A. a. O., II 225.

(22) A. a. O., II 226.

(23) A. a. O., II 226.

(24) A. a. O., II 190.

von Hans Friemond auf einen ethischen Imperativ Kierkegaards gebracht: „Die Pflicht, ein Selbst zu werden.“ (25) Dies begründet nun ein ganz neues Verhältnis zur Zeit.

3.1. Zeitlichkeit und Ewigkeit

Die Ehe ist die endgültige Wahl, eine ethische Entscheidung. Die Ehe ist, wie die erste Liebe, eine Einheit von Gegensätzen; doch sie ist „eine Einheit von Gegensätzen noch mehr als die erste Liebe; denn sie enthält einen Gegensatz mehr, das Geistige und dadurch das Sinnliche in noch tieferem Gegensatz“ (26). Das Geistige in der Ehe ist höher als das in der ersten Liebe; denn in ihr liegt das Gesetz der Bewegung, die Möglichkeit innerer Geschichte. Das Gesetz der Bewegung bestimmt jeden Augenblick. Zwar weiß auch die erste Liebe schon, daß sie mehr als der Augenblick ist; darin sieht Kierkegaard den Ansatz zu einer geschichtlichen Existenz, die eine Synthese aus Zeitlichkeit und Ewigkeit ist. Die Ehe aber geht wesentlich über die erste Liebe hinaus. „Die Ehe, wenn sie als die entfaltete Liebe verstanden wird, kann kein endliches Warum haben, da ihr einziges Warum die unendliche Apriorität der Liebe ist, die verstandesmäßig nicht begründet werden, sondern nur im Vorsatz, sie zu bewahren, dankbar angenommen werden kann.“ (27) Damit setzt die Ehe die Liebe voraus. Solange die erste Liebe sich als ein Unzeitliches versteht, kann sie noch keine Geschichte bekommen; dies gelingt erst in der reflexiven Entfaltung der Liebe. „Die eheliche Liebe erweist als geschichtlich sich dadurch, daß sie ein Aneignungsprozeß ist, sie versucht sich an dem, was erlebt wird, und nimmt das Erlebte in sich zurück; sie ist mithin kein uninteressierter Zeuge dessen, was geschieht, sondern ist wesentlich beteiligt, kurz, sie erlebt ihre eigene Entwicklung.“ (28)

Diese Entwicklung ist von einem ständigen Ringen begleitet; denn der Vorsatz will die Ewigkeit in der Zeit verwirklicht sehen. Damit ist aber Zeit gesetzt als Teilhabe- und Verwirklichungsdimension der Ewigkeit. In der Zeit getane und gewonnene Ewigkeit oder in der Zeit vertane und verlorene Ewigkeit sind reale Möglichkeiten, die der Liebe hier begegnen. „Liebe weiß sich so in einer ständigen Möglichkeit des Sich-Verlierens, weiß sich als unter dem Gesetz der Zeit stehend und weiß sich als Kampf gegen diese Möglichkeiten, welcher Kampf in der faktischen Zeitlichkeit ein ständiges Sich-Bewahren vor dieser Möglichkeit ist, ein ständiges Sich-selbst-Erwerben über diese Möglichkeit hinweg.“ (29) Doch dieser Kampf wird ja vorausgesehen „in der im Vorsatz mit enthaltenen Resignation, die Widerwärtigkeiten mit im Blick zu haben, ohne daß diese schon eine bestimmte Gestalt angenommen hätten oder angstweckend wären, da sie vielmehr bereits als im Vorsatz überwunden geschaut werden“ (30). Die Liebe weiß also bereits um ihren Sieg; dieser aber steht erst am Ende eines Kampfes, in dem sich die Entscheidung durch die Zeit hindurch bewährt und vollends realisiert hat.

(25) H. Friemond, a. a. O., S. 85.

(26) Kierkegaard, a. a. O., II 65.

(27) H. Friemond, a. a. O., S. 88.

(28) Kierkegaard, a. a. O., II 104.

(29) H. Friemond, a. a. O., S. 90.

(30) Kierkegaard, a. a. O., II 116.

3.2. Heimlichkeit und Offenbarsein

Der oben erwähnte Kampf zeigt sich nicht nur nach außen hin. „In der Richtung nach innen lautet diese Hauptbedingung folgendermaßen: Offenherzigkeit, Aufrichtigkeit, Offenbarsein im größten denkbaren Maßstabe; denn dies ist der Liebe Lebensprinzip, und Heimlichkeit hier ist ihr Tod.“ (31) Liebe kann niemals erstrebte totale Einheit mit einem andern sein, wenn sie nicht das Sichverlieren in einen anderen ist. Denn dadurch, daß man sich in einen andern verlor und vergessen hat, hat man sich dem andern geoffenbart, hat man sich dem andern hingegeben. „Liebe ist Hingabe, Hingabe aber ist nur dadurch möglich, daß ich aus mir selber herausgehe, wie kann sie dann vereint werden mit der Verstecktheit, die gerade in sich bleiben will.“ (32) Liebe bedingt also die Offenbarung, die zwar ein Wagnis ist, ohne die sich jedoch Liebe nicht realisieren läßt.

Mit dem Offenbarsein aber hat die Liebe außer der Zeitbestimmung (und in ihr) eine Ewigkeitsbestimmung. Endlichkeit geht hier in das Moment der Unendlichkeit der bedingungslosen Offenbarkeit selbst ein. Die Offenbarkeit muß ihrer Intention nach unendlich sein, obwohl sie sich nur in einem endlich-zeitlichen Nacheinander verwirklichen läßt.

Somit ist die Geschichte der Liebe letztlich die Geschichte des Offenbarwerdens, das sich vorbehaltlos öffnet. Damit ist die Einheit voll ergriffen; sind bei der geoffenbarten Einheit bestimmte Momente ausgeschlossen, dann handelt es sich nicht mehr um eine Einheit in Liebe, sondern eine bloße Zweckgemeinschaft.

3.3. Freiheit und Notwendigkeit

Das Offenbarsein selbst führt in das Problem von Freiheit und Notwendigkeit. Liebende verstehen ihre Liebe in bloßer Unmittelbarkeit zunächst als Notwendigkeit; denn sie können es sich nicht denken, nicht liebend zu sein oder einen andern zu lieben. Solches gegenseitige Besitzen aber hat eine fortwährende Eroberung schon eingeschlossen, es ist „das ständige je neue Erwerben dessen, was je schon besessen wird“ (33). Nun ist aber die „erobernde Natur . . . ständig außerhalb ihrer, die Besitzende in ihr selber, daher bekommt die erste eine äußere, die zweite eine innere Geschichte“ (34). Sie besitzt also das, was sie erobert hat, aber sie muß es in einer ständigen Neuerwerbung wiederholen und immer tiefer und umfassender erobern und zu besitzen suchen. Wie die erste Liebe zeigt, besitzt sie es mit Notwendigkeit, wenn sie es besitzt. Sofern sie ihren Besitz aber erst und stets neu und tiefer zu erwerben hat, besitzt sie ihn in Freiheit. Notwendigkeit und Freiheit bilden so gemeinsam die innere Geschichte der Liebe. „In der nach rückwärts vorausgesetzten Ewigkeit liegt die Notwendigkeit: die Liebenden verstehen sich als von jeher füreinander bestimmt; in der vorwärts vorausgesetzten Ewigkeit liegt die Freiheit; die Liebenden nehmen dies Für-einander-bestimmt-Sein als Tat ihrer eigenen Freiheit.“ (35)

(31) A. a. O., II 111.

(32) A. a. O., II 116.

(33) H. Friemond, a. a. O., S. 97.

(34) Kierkegaard, a. a. O., II 143.

(35) H. Friemond, a. a. O., S. 97.

Da die Liebe aber nur in der ständigen Wiederholung Wirklichkeit erlangt, muß sie diese Wiederholung „als ihre Pflicht ansehen, die sie selbst in Freiheit zu verantworten hat“ (36). Das Setzen der Pflicht in Freiheit ist aber bereits in jedem Moment wieder überholt, da diese Liebe als Moment in der Bewegung der Liebe selbst dieses Gesetzte aufhebt. „Liebe setzt sich ihre eigene Notwendigkeit als Pflicht selbstverantwortlicher Realisierung gegenüber; erfüllt sie diese Pflicht, so setzt sie gerade darin ihr Ja zu sich selbst als Freiheit. In der Pflicht, notwendig sie selbst zu sein und zu bleiben, setzt sich die Liebe gerade als Freiheit zu sich selbst.“ (37)

4. Die Wahl und die Möglichkeiten einer Existenz in Liebe

4.1. Die Wahl

Dieses Setzen ist eine Entscheidung in Freiheit, und es geschieht nach Kierkegaard in der Wahl, ja es ist das Wesentliche einer Wahl. Das Setzen setzt das Gesetzte sogar voraus. „... denn wo es nicht gesetzt wäre, könnte ich es nicht wählen, und doch, wo ich es nicht dadurch setzte, daß ich es wähle, wählte ich es nicht.“ (38) Was man wählt, das ist das Absolute, d. h. die absolute Dimension des Wählers selbst. Denn wenn man etwas anderes wählt, dann wählt man ja die Endlichkeit, und wählt damit nicht das Absolute.

Unterläßt man das Wählen, dann zieht dies Folgen nach sich. „... vergißt er (sc. ein Mensch), seine Bewegung in Rechnung zu stellen, so kommt zuletzt ein Augenblick, da von einem Entweder–Oder nicht mehr die Rede ist, nicht deshalb, weil er gewählt hatte, sondern weil er die Wahl unterlassen hat, und dies kann man auch so ausdrücken: weil andre für ihn gewählt haben, weil er sich selbst verloren hat.“ (39) Das Entweder/Oder bezeichnet also zunächst nicht schon die Wahl zwischen Gut und Böse, sondern jene Wahl, mit der man sich unter den Gegensatz von Gut und Böse stellen oder nicht stellen will und so die Ebene von Gut und Böse überhaupt erst erreicht und sich instand setzt, zwischen Gut und Böse zu wählen. Nicht zwischen dem Wollen des Guten und dem Wollen des Bösen wählt man, sondern zunächst wählt man das Wollen, „hiermit aber ist wiederum das Gute und das Böse gesetzt“ (40). Diese Entscheidung zum Überhaupt-Wollen (zum Überhaupt-sich-Entscheiden) ist schon ein erstes Sich-Wählen und somit etwas radikal Gutes. Wer also überhaupt wählt, der wählt das Gute schlechthin. Trotzdem kann der Wählende das Böse wiederwählen; denn das Gute ist hier erst abstrakt, und sein Sein lediglich gesetzt.

(36) *Ders.*, a. a. O., S. 99.

(37) *Ders.*, a. a. O., S. 97.

(38) *Kierkegaard*, a. a. O., II 227.

(39) A. a. O., II 174.

(40) A. a. O., II 180.

Das Entweder–Oder tritt nur in der inneren Wahl als Unbedingtes auf; daher ist die Freiheit, das Entweder–Oder, das wichtigste auf der Welt. Wählen aber ist ein Ausdruck für das Ethische. Denn darin gibt sich die Persönlichkeit in ihrer innerlichen Unendlichkeit kund, und damit wiederum wird die Persönlichkeit begründet.

Die ästhetische Wahl ist entweder ganz unmittelbar, d. h. sie ist keine Wahl, oder sie verliert sich an der Mannigfaltigkeit (der Reize). Das Ästhetische ist somit nicht das Böse, sondern die Indifferenz. Trotz aller Leidenschaft kommt es doch nicht zum Ernst. Das zunächst Wichtigste bei der Wahl ist nicht, daß man das „Richtige“ wählt, sondern der Ernst und die Lauterkeit, womit gewählt wird. Selbst wenn man das Unrechte wählte, wird doch die in der unbedingt ernsthaften und lauterer Wahl vollzogene Ausrichtung auf das Unbedingte das etwaige Unrechte, das man gewählt hat, aufdecken. Wer jedoch ästhetisch lebt, wählt nicht; und wer das Ästhetische wählt, nachdem sich ihm das Ethische geoffenbart hat, lebt nicht mehr ästhetisch, nicht mehr indifferent, sondern auf entschiedene Weise unethisch, schuldhaft, da er nun dem ethischen Urteil unterliegt. Das ist gewissermaßen der unauslöschliche Charakter des Ethischen, daß es die Wahl erst zur Wahl macht, obgleich es sich zur Wahl bescheiden neben das Ästhetische stellt.

4.2. Die Unmöglichkeit einer Existenz in Liebe in der Ästhetik

Der Ästhet fühlt sich dann und nur dann frei, wenn sich ihm eine unbeschränkte Wahlfreiheit zwischen einer Unendlichkeit von Möglichkeiten bietet. Er übernimmt nicht alle Momente der Synthese von Freiheit und Notwendigkeit, sondern jeweils nur ein Moment unter Negation des anderen. Darin liegt aber keine Entscheidung für eine Wirklichkeit, sondern nur für die Möglichkeit aller Möglichkeiten. „Die Möglichkeit der Wahl wird in die Sphäre der äußeren Gegenstände verlegt. Es wird nicht zwischen Existenzmöglichkeiten, sondern nur noch zwischen Einzeldingen und Einzelakten gewählt. Dies bedeutet ein Sich-Verlieren an diese Einzelheiten. Der ästhetisch Lebende existiert so gar nicht im eigentlichen Sinne; er ist im Grund nur die zufällige Summe seiner Einzelakte.“ (41)

Die ästhetische Wahl ist somit eine Wahl gegen die Wahl. Der Kampf zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit ist gleichzeitig auch ein Kampf zwischen Augenblick und Ewigkeit. Dadurch, daß der Ästhet den Augenblick wählt, hat er nicht die Ewigkeit gewählt, vielmehr diese verneint. Da er den Augenblick wählt, wählt er das Vergängliche, die „Ehe auf Zeit“ (42). Dies widerstrebt aber dem Wesen der Liebe und der Ehe. Wird dennoch eine ästhetische Ehe geführt, dann kann es sich nicht um echte Gemeinschaft handeln, da der andere zum Mittel verdinglicht worden ist. Der Ästhet hätte sich nämlich somit teils für die Liebe erklärt unter Ausschließung der Ehe, teils für die Ehe bei gleichzeitigem Verzicht auf die Liebe. „Damit ist gerade das nicht geleistet, was erreicht werden sollte: die Liebe, so wie sie sich unmittelbar zeigt, mit all ihren Momenten in der Reflexion in Eigenverantwortlichkeit zu übernehmen und zu realisieren. Liebe ist also im ästhetischen Stadium genausowenig möglich wie die Existenz selbst.“ (43)

(41) H. Friemond, a. a. O., S. 73.

(42) Vgl. Kierkegaard, a. a. O., II 24.

(43) H. Friemond, a. a. O., S. 80.

4.3. Die Möglichkeit einer Existenz in Liebe in der Ethik

Wer ästhetisch lebt, sieht als Inhalt der Zukunft nur Möglichkeiten; wer ethisch lebt, sieht überall Aufgaben. „Dies sein wirkliches konkretes Sein sieht der einzelne Mensch also als Aufgabe, als Bestimmung, als Ziel. Daß aber ein Mensch seine Möglichkeit als seine Aufgabe sieht, das ist eben der Ausdruck für die Souveränität, die er über sich selber hat. . . . Dies gewährt dem ethischen Individuum eine Sicherheit, welche dem bloß ästhetisch Lebenden ganz und gar fehlt.“ (44) Wer ästhetisch lebt, erwartet alles von außen; daher etwa die Klage über das Schicksal, das ihn nicht auf den rechten Platz gestellt habe, oder die Angst, er könne sich in ein Mädchen verlieben, das nicht zu ihm passe. Wer hingegen ethisch lebt, weiß, daß alles von außen Geschenke oder Entzogene und alles Begegnende eine Aufgabe bedeutet, in der das Entscheidende er selbst zu leisten hat und es im letzten allein darauf ankommt, was er selbst daraus macht. Nur der Aberglaube könnte meinen, es könne den Menschen glücklich machen, was ihm bloß von außen zukommt. Wer ethisch lebt, wünscht selbstverständlich auch, daß seine Wahl glücklich sei. Erweist sich indessen das Gegenteil, so verliert er den Mut und die Sicherheit nicht: Er sieht sofort seine Aufgabe. Denn er weiß, worauf es ankommt: auf das allgemein und wesenhaft Menschliche, das in allen Verhältnissen zu finden ist, und auf die Entschiedenheit und Energie, mit der es erstrebt wird. Er geht vom bloßen Wünschen über zum konkreten Wollen. So sieht er in jeder unglücklichen Situation einen Ausweg und einen festen Halt: sich selbst als Aufgabe. Wenn ein Mensch nur ästhetisch verliebt ist, spielt für ihn das Zufällige die entscheidende Rolle: z. B. daß niemand so geliebt hat wie er, mit den Nuancen wie er; er bindet sich an einen Menschen wie an ein endliches, zufälliges Ding, nur bedingungsweise, jederzeit bereit, ihn wieder fahren zu lassen, sobald sich Schwierigkeiten einstellen. Der ethisch Liebende erkennt das Unwürdige und Beleidigende eines solchen Verhaltens und bindet sich unbedingt; er tritt in die Ehe, anerkennt so den unbedingten Wert des Menschen und realisiert das unbedingt Gültige und Allgemeine in der Differenz; er nimmt nun die Differenz und das Zufällige in das Allgemeine auf.

Die ethische Betrachtung der Ehe hat also mehrere Vorzüge vor jeder ästhetischen Auffassung der Liebe. Sie weist nicht nach, wie ein einzelnes Paar ungewöhnlicher Menschen durch ungewöhnliche Umstände glücklich werden, sondern wie jedes Ehepaar glücklich sein kann. Sie sieht das Verhältnis als das Absolute, sucht daher nicht in der Differenz eine Garantie des Verhältnisses, sondern erfährt es als Aufgabe. Sie sieht daher die Liebe nach ihrer wahren Schönheit, nämlich als Freiheit.

„Jedes sinnliche Moment, vom geistigen bis zum körperlichen Akt, ist nie mehr Nur-Sinnlichkeit, sondern bewußt gewolltes und verantwortetes Ereignis der Liebe, zeitlicher Vollzug der totalen und unbedingten Einheit, die Liebe je schon meint.“ (45)

(44) *Kierkegaard*, a. a. O., II 268.

(45) *H. Friemond*, a. a. O., S. 101.

5. Das religiöse Stadium

Wenn beide Partner erkennen, daß sich die erste Liebe nicht selbst verdankt, so öffnen sie sich zum Dank an das Schicksal und seinen göttlichen Grund. „Durch diesen Dank an Gott aber ist die erste Liebe nicht verändert, es ist an sie keine störende Reflexion herangetreten, sie ist aufgenommen in eine höhere Konzentrität.“ (46) In solchem Dank bejaht und empfängt sich die zwischenmenschliche Liebe von ihrem absoluten Schicksalsgrund her in neuer Ausdrücklichkeit und gewinnt so gleichzeitig Abstand und Freiheit zu sich. Nicht mehr nur das Allgemeingültig-Menschliche ist jetzt ihr Maß; dieses wird vielmehr überstiegen in das je Einmalige eines göttlichen Geschenks und Anrufs: Die Liebe sowohl in ihrer faktischen Zufälligkeit wie als ethische Aufgabe erfährt sich nun begründet als göttliche Gabe, die den Menschen und seine Situation in ihrer (aus keiner allgemeinen Norm ableitbaren) Einmaligkeit und geschichtlichen Existenz meint. So erhält der Mensch die Möglichkeit, in der Hingabe an das absolute schenkende göttliche Du ganz aus sich herauszukommen (zu ek-sistieren) und wahr zu werden und seine Endlichkeit in einer Unendlichkeit einzubergen.

In dieser Perspektive von Ewigkeit und Zeitlichkeit tritt die Möglichkeit des Sich-selber-Mißverstehens in Erscheinung und gewinnt eine besondere Bedeutung. Woran läßt sich erkennen, ob der andere der ist, der schon lange erwartet wurde? Jede Antwort ist von dem Faktor Endlichkeit bestimmt und kann deshalb keine Sicherheit geben; sie wäre auch nur dann gültig, wenn sie für alle Menschen Gültigkeit besäße. Daher sind die Gründe nur ein Zeichen für einen tieferen Grund, und dieser kann nur im Wagnis der Entscheidung selbst ergriffen werden. „Das ethische Stadium ist so die denkende Entfaltung dessen, was dem einzelnen vorgängig gnadenhaft geschenkt ist. . . . Wo jedoch dieser Grund der Existenz in der Liebe als einer spezifischen Vollzugsform dieser Existenz selbst noch einmal reflektiert und in innerlicher Aneignung glaubend als Gott ergriffen wird, ist diese Existenz im religiösen Stadium.“ (47)

6. Diskussion

Es war zunächst die Aktualität der Kierkegaardschen Analysen zu betonen: Die als „ästhetisches Stadium“ beschriebene Lebenseinstellung des egozentrischen Genusses breitet sich in unserer von einer materialistischen Wohlstands-ideologie beherrschten technischen Industriegesellschaft immer weiter aus, und die technische Perfektion der Genußmittel und Möglichkeiten steigert die Versuchung. Deshalb ist unter diesem Gesichtspunkt 1. nochmals tiefer in die

(46) Kierkegaard, a. a. O., II 50.

(47) H. Friemond, a. a. O., S. 104.

existentielle Struktur des ästhetischen Stadiums einzudringen, darauf 2. der ethische und 3. der religiöse Befreiungsansatz weiter zu differenzieren und dabei – 4. – vielleicht manche extreme dialektische Übersteigerung bei Kierkegaard zu mildern.

6.1. Die Dialektik des Ästhetischen: der Konsum, die Enttäuschung und die Verzweiflung

Der „kritische Punkt“ des ästhetisch Lebenden ist, daß er den Mitmenschen – wie sich selbst – zum bloßen Objekt und Mittel des Genusses macht (wobei die Skala der Genüsse vom „grob Sinnlichen“ bis zum „feinst Geistigen“ und „Durchreflektierten“ reichen kann). Er gibt und stellt sich selbst nicht dem anderen, sondern bleibt der im verborgenen Hintergrund genießende, d. h. den Genuß mit Klugheit steigernde und ausarbeitende und mit Raffinesse auskostende Beobachter. Sind alle Reize ausgekostet und alle Möglichkeiten durchgespielt, so ist das „Objekt“ „uninteressant“ geworden und wird fallengelassen; man sucht sich ein anderes. Diese Haltung ist von einer Neugier auf seine eigene Möglichkeiten mitbestimmt, in denen man sich auch selbst erleben und genießen möchte.

Das Kritische dabei ist jedoch, daß so eine den Menschen zerstörende Logik und Dialektik hervorgetrieben wird: anstatt, wie es die Absicht ist, sich zu gewinnen, verliert man sich notwendig. Denn indem man sich dem anderen nicht aussetzt und gibt, läßt man sowohl ihn als auch sich selbst allein. Beide geraten in eine Vereinsamung und Enttäuschung, die umso unerträglicher wird, je mehr „Ausdruckshandlungen der Hingabe“ durchgespielt worden sind; sie alle erweisen sich als hohl und unwahr, da der Mensch ja in ihnen nicht selbst ist und so beim andern nicht ankommt. Die durch die Ausdruckshandlung zumindest unbewußt ersehnte Erfüllung bleibt aus („Frustration“ des Sinn- und Liebesverlangens). Die erfahrene Enttäuschung, über die man sich durch das Erlebnis des Augenblicks zunächst hinwegzutäuschen sucht, führt zu einer ausgewogenen Vereinsamung und Verzweiflung; das Ich kann sich nicht in einem Du finden und verwirklichen. Dies betrifft sowohl das eigene Ich des im Versteck Genießenden als auch das genossene „Objekt“, das sich ins Leere hinein verausgabt hat. Diese Situation erscheint existentiell noch radikalisiert und gesellschaftlich universalisiert in Gestalt der – durch die „Emanzipation der Frau“ begünstigten – sog. modernen Konsumsexualität, in der *beide* Partner beabsichtigen oder vereinbaren, sich gegenseitig als bloßes Objekt zu genießen bzw. sich „aneinander zu befriedigen“ und ihr Verhältnis in völliger Unverbindlichkeit zu belassen. (Besonders bei Frauen mag dabei häufig die unbewußte oder uneingestandene Hoffnung mitwirken, durch „technisch gekonnte Hingabe“ den Mann sich dennoch zu verpflichten und dauerhaft an sich zu binden). Je mehr aber Sexualität so zur technisch-künstlerisch perfektionierten und durchgeplanten reinen Konsumware „umfunktioniert“ wird, je reflektierter und beherrschter die Ausdrucksform der Liebesgemeinschaft, desto enttäuschender die darin geschehende gegenseitige menschliche Verweigerung und Frustration des Gemeinschafts- und Sinnverlangens; die entschieden gewollte Leere der Leerform muß zur Verzweiflung an der Möglichkeit einer Erfüllung führen.

Kierkegaard rät nun, diese Verzweiflung schlicht und ehrlich anzuerkennen, sie „in Freiheit zu wählen“, um so den ersten Schritt in die Wahrheit zu wagen. Dies schließt den Abbau der eige-

nen Selbstgefälligkeit, der eitel festgehaltenen eigenen Vorzüge, die vom Partner und Mitmenschen trennen, ein. Man soll an diesen „Vorzügen“ bewußt verzweifeln: denn sie helfen mir nicht aus der Einsamkeit. Sie erscheinen jetzt völlig relativiert und bedeutungslos. So wird der „allgemeine Mensch“ geboren: Das Elementar-Menschliche, worin „Ich“ dem „Du“ gleich bin, tritt hervor und schafft die Möglichkeit der Einheit und Liebe. Damit vermag der Mensch wahr zu werden und sich zum andern zu öffnen; er tritt ins ethische Stadium.

6.2. Das Ethische und die Verbindlichkeit der Entscheidung zur Wahrheit: die Ehe

Die entscheidende Leistung der „ethischen Liebe“ ist daher die Wahrheit. In dem Maße der Mensch in den Ausdrucksgesten der Liebe wahr wird und sich dem anderen entbirgt und stellt, sich aussetzt und drangibt, kann ihm vom andern her Schicksal widerfahren, kann ihn dieser an-treffen und verändern. Jetzt erfährt er Reifung seiner Persönlichkeit.

Dies geschieht im Akt der ausdrücklichen und endgültigen Bindung an den andern, in der Verbindlichkeit der Ehe, deren Wesen darin liegt, daß jeder den anderen in seine volle Mit-Verantwortlichkeit und menschliche Sorge übernimmt (und so sein eigenes Handeln in seinen Konsequenzen voll verantwortet). Damit wählt der Mensch sich selbst, er entscheidet sich aus der Geschiedenheit und Gespaltenheit in die Vielheit seiner unverbindlich ausprobierten Möglichkeiten und bewegt sich in eine von ihnen, die er end-gültig ergreift, wirklich hinein; er verwirklicht sie, d. h. verwirklicht sich in ihr. Der Verzicht auf die Breite der eigenen Möglichkeiten, zwischen denen sich der Ästhet in der Schwebelage hält, bedeutet so den Selbstgewinn in Richtung der Tiefe der eigenen Existenz. Erst indem der Mensch im Akt der Entscheidung sich auf eine seiner Möglichkeiten endgültig wirklich einläßt, vermag er die Wirklichkeit ganz zu erreichen. Denn nur die Sicherheit und Geborgenheit, die man dem Du durch seine endgültige Entscheidung schenkt, gibt diesem die Möglichkeit und Freiheit, ganz aus sich hervorzukommen und sich zu zeigen, wie es in Wahrheit ist; anders müßte es fürchten, von mir sofort wieder verlassen und allein gelassen zu werden, sobald es sich in seiner vielleicht erbärmlichen Wahrheit offenbarte, die mich zutiefst enttäuschen oder gar schockieren könnte. Ohne endgültige Entscheidung bewegte sich das Dasein in einem zum Selbstschutz aufgebauten, täuschenden Schein. Die Entscheidung ist damit das Wagnis, aus der Scheinwelt aufzubrechen und in Anerkennung der Endlichkeit des Du wie des Ich zum andern hin und von ihm her wahr zu sein. Diese Entscheidung ist der Weg in meiner eigentlichen Seinsmöglichkeit aus der Begegnung mit dem Du wirklich zu werden (48).

An einem Widerruf einer so verstandenen end-gültigen Entscheidung und eine Auflösung der Ehe ist daher nur in dem Grenzfall zu denken, der ausdrücklich ihrem existentiellen Wesen und Sinn zuwiderliefe: wenn aufgrund später hinzutretender Umstände sonst noch höhere Werte verletzt oder noch größere Übel verursacht würden, wie die Zerstörung der Person oder die

(48) Vgl. dazu auch *H. Beck*, Die Ohnmacht der Unentschiedenheit und die Macht der Entscheidung (gezeigt am Beispiel der Erziehung), in: *Pädagog. Welt* 10 (1956) 282–288.

Schändung ihrer Menschenwürde. Aus sich selbst, d. h. ihrer existentiellen Natur heraus besagt „Ehe“ keinen Grund zu ihrer Auflösung.

Das Wesentliche der Ehe ist also die Aufrichtigkeit, Totalität und Endgültigkeit, mit der die Partner sich einander übergeben, d. h. die volle Übernahme der Verantwortung für den andern und für sich selbst in bezug auf den andern; nicht aber die öffentliche Deklaration vor dem Gesetz der Gesellschaft. Letzteres ist zwar in der Regel bei einer alle Konsequenzen übernehmenden Verantwortung eingeschlossen, da die eheliche Gemeinschaft zu ihrer angemessenen Entfaltung der Anerkennung, der Hilfe und des Schutzes der Gesellschaft bedarf und ihrerseits wichtige Aufgaben an der Gesellschaft zu erfüllen hat. Allein die Erklärung vor dem Gesetz ist nicht das innere wesenhafte Sein, die existentielle Wahrheit der Ehe, sondern nur eine wichtige reguläre äußere Bedingung, die im Grenzfalle bei schwerwiegenden Hinderungsumständen ausgelassen oder aufgeschoben werden könnte. Jedenfalls dürften viele „Ehen vor dem Gesetz“ in Wahrheit unwürdige Zweckgemeinschaften und manche „gesetzwidrigen wilden Verhältnisse“ in ihrer existentiellen Wahrheit eine wirkliche Ehe sein; zwischen dem bloßen gesellschaftlichen Schein und dem vielleicht vor der Gesellschaft nicht in Erscheinung tretenden wahren existentiellen Sein der Ehe besteht ein ontologischer Unterschied. Eine prinzipielle Abspaltung der gesellschaftlichen von der existentiellen Ebene der Ehe, die die erstere als für die letztere absolut belanglos erachtete, erwiese aber weder der Existenz noch der Gesellschaft einen Dienst und widerspräche dem vollen Wesen von Verantwortung.

6.3. Der Weg des Bedingten und die Unbedingtheit des Religiösen

Wenn der Mensch nur insoweit er selbst werden kann, als er zu einem Du hin aus sich herausgeht, zu ihm hin ek-sistiert und wahr wird, so ist dies im zwischenmenschlichen Bezug nur begrenzt möglich. Denn das mit-menschliche Du ist nur begrenzt belastbar; ein Mensch – man selbst wie das Du – kann als begrenztes Wesen nur begrenzt aufnehmen, erkennen und anerkennen. Man wird nur allmählich, mit Vor-sicht und gegenseitiger Rück-sicht, also nach Maßgabe der Klugheit, sich dem andern erschließen und überantworten können, nie aber ein letztes Unverstanden- und Alleinsein, wie auch den andern nicht Verstehenkönnen und Alleinlassen, ganz zu überwinden vermögen. Das Leiden an solcher unüberbrückbarer Ferne dringt umso empfindlicher ein, je näher man sich in der Liebe kommt – was anzuerkennen und auf sich zu nehmen einen Wesenszug der existentiellen Wahrheit der Beziehungen und der menschlichen Reifung ausmacht.

Unbegrenzt frei und wahr zu werden in einem vorbehaltlos sich hingebenden, tendenziell unbegrenzten Du-Sagen vermag der Mensch daher nur zu einem unbegrenzten göttlichen Du, das allein ihn unbegrenzt verstehen, aufnehmen und einbergen kann. Von dorthier erscheint dann jedes zwischenmenschliche und begrenzte Ich-Du-Ereignis als Schickung oder Fügung, die die existentielle Wahrheitsbewegung des sich einsetzenden und sich gebenden Aus-sich-Hervorkommens allererst provoziert und in Gang bringt und im schmerzlich erfahrenen Unge-nügen über sich hinausführt. Die Ferne zum geliebten mitmenschlichen Du verwandelt und läu-

tert sich dann in einen die Endlichkeit un-endlich heimholenden Abstand, der eine neue, unpathetische und realistische Nähe zu ihm vermittelt (49).

Die im ethischen Stadium bedeutsame Verantwortung im Rahmen des Allgemein- und All-gemeingütig-Menschlichen gewinnt so im religiösen Stadium eine letzte existentielle Dimension und Begründung: die einer un-endlich aufgegebenen Antwort auf einen un-endlich gebenden und fügenden, letzteinbergend-verstehenden Anruf und Anspruch, vor dem alles Ethisch-Allgemeine wie ein Vorletztes und selbst Relatives zurücktritt. Doch bedeutet solcher Aufbruch der ethischen Liebe in die religiöse angesichts der vielfältigen Negativität und Verstellungen des Schicksals bei Kierkegaard einen „dialektischen Sprung“ des Glaubens.

6.4. Von der Dialektik des Empirisch-Faktischen zur Analogie des Ontologisch-Sinnhaften

Der dialektische Denkstil kennzeichnet die Kierkegaardsche Beschreibung der Stadien der Liebe auf dem Lebenswege. Jedes Stadium folgt auf das vorhergehende wie eine Antithese: Im ethischen sind Absicht und Maßstab des Genusses völlig aufzugeben und zu ersetzen durch das Pflicht- und Verantwortungsprinzip des Allgemein-Menschlichen; im religiösen dieses wiederum zugunsten eines die je geschichtliche Einmaligkeit treffenden göttlichen Anrufs.

Allein es fragt sich, ob nicht in konsequenter Weiterführung des Kierkegaardschen Ansatzes und Anliegens die dialektische Antithetik zu mildern und in eine andere Verhältnisbestimmung zu überführen ist. Denn das Ethische und Gute bedeutet nicht nur lästige Pflicht, sondern auch die Tiefe der Freude und eine neue Schönheit; der Sinn der Reize einer schönen Frau für den Mann liegt nicht darin, ihn vom Guten abzubringen und zu einer selbstsüchtigen und verantwortungslosen Genußhaltung zu verführen, sondern ihn zu persönlicher Zuwendung, zu Entscheidung, Liebe und Schutz zu bewegen. Ebenso kann das Religiöse nicht eine Negation des Ästhetischen und Allgemein-Ethischen einschließen. Denn Gott ist kaum anders denn als schenkender Ursprung aller innerweltlichen Schönheit – gerade auch der „reizvollen“ – und des Allgemeinverbindlich-Guten zu denken. Daher wäre beim Erreichen des Religiösen alles begnende Ästhetische und Ethische nicht nur in seiner (teilweise sicher negativen) begrenzten faktischen Form zu negieren, sondern auch in seinem positiven Sinngehalt zu bewahren und tiefer in sich hineinzuführen. Nur so bedeutet die Steigerung und Verwandlung der Liebe in der existentiellen Entscheidung keine Vergewaltigung, sondern eine Vermenschlichung des Menschen. Das heißt: Die harte Widerspruchs-Dialektik eines nur transzendenten religiösen Sinnes gegen das Empirisch-Faktische ist in ein Verhältnis auch der Immanenz, (schattenhaften) Ähnlichkeit und Transparenz (Analektik oder Analogie) (50) aufzuheben, so daß durch alle relative

(49) Vgl. *Hans André*, Annäherung durch Abstand. Der Begegnungsweg der Schöpfung, Salzburg 1957; auch *H. Beck*, Anthropologischer Zugang zum Glauben. Eine rationale Meditation, Salzburg – München 1979.

(50) Vgl. dazu auch *Bernhard Lakebrink*, Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik, Ratingen bei Düsseldorf 1968; *ders.*, Klassische Metaphysik. Eine Auseinandersetzung mit der existentialen Anthropozentrik, Freiburg 1967, S. 85–124; ferner: *H. Beck*, Dialektik oder Analogie als Bestimmungsgrund der Pädagogik? Betrachtung über R. Guardinis dialektische Phänomenologie, in: Vierteljahrsschr. für wiss. Pädag. 38 (1960) 77–92.

und weltliche Schönheit, Freiheit, Anerkennung, Geborgenheit und Liebe immer schon etwas von absoluter göttlicher Liebe durch-scheint, durch-wirkt und durch-zieht. Dies gibt die Möglichkeit, das Leiden am Begrenzten und am Sinn-widrigen in existentieller Hingabe als sinnvolle Heim-suchung anzunehmen.

6.5. Die Unverfügbarkeit von Sinn: Geborgenheit in Ungeborgenheit

Damit wird sichtbar, daß sich eine „Harmonisierung“ der drei Stadien bzw. ihr sinngerechter Durchgang nicht logisch-deduktiv-apriori konstruieren, sondern nur geschichtlich-konkret-existentiell erfahren und – als Geschenk – vollbringen läßt. Die Lebensform jedes Stadiums ist in der nächsthöheren zunächst aufzugeben (Opferungsmotiv), um in ihr dann emporgewandelt und geläutert wieder geschenkt zu werden (Tod-und-Wiedergeburt-Motiv).

Der Übersritt vom ästhetischen in das ethische Stadium geschieht durch den Verzicht auf die egozentrische Erlebnis-Einstellung, durch den bewußten Entschluß, solcher „Angst um sich“ abzusterben. Danach schenkt sich die Erfahrung, daß die volle Entfaltung der erotisch-ästhetischen Liebe erst aus der menschlichen Geborgenheit kommt, die durch die verbindliche Entscheidung und die Achtung, die darin ausgedrückt wird, begründet ist.

Der Übersritt in das religiöse Stadium bedeutet zunächst den Verzicht auf die Sicherheit, die die allgemeine ethische Norm gibt und ja auch Ausdruck der Endlichkeit und Bedürftigkeit ist. Darauf kann dann aber eine tiefere Begründung und Belebung der Pflicht aus einer göttlich geschenkten Liebe quellen, die auch zur Erfüllung solcher „Pflicht“ motiviert und stärkt.

Eine bildhafte Anschauung dieses Sinnzusammenhangs gibt das biblische Sinnbild von Abraham, der auf Gottes persönliches Gebot hin seinen Sohn Isaak töten und somit gegen die allgemeine ethische Norm des Tötungsverbots verstoßen soll. Daß dann, wenn Abraham alle menschlich-ethische Vernunft verläßt und Gott mehr liebt, der Engel tatsächlich kommt, Einhalt gebietet und so die Erfüllung des Ethischen wiederum ermöglicht, war von Abraham nicht vorauszusehen oder gar durch seinen Glaubens- und Hingabeakt vorauszuerzwingen. Dieser Sinnzusammenhang ist wesentlich für das Verhältnis der religiösen zur ethischen Lebensform; er zeigt, daß die Wiedergeburt des relativ Niedrigeren (= des Ethischen) im Höheren (= im Religiösen) vom Niedrigeren (und überhaupt vom rein Menschlichen) her nicht verfügbar ist. Der Weg zum Geschenk ist nicht die Absicherung aus Mißtrauen, sondern das Wagnis des Vertrauens.

Das Niedrigere aber weist wie durch eine ferne Ähnlichkeit immer schon auf das Höhere hin, weil es in ihm (auf höhere Weise) enthalten ist, ja in ihm sich über sich hinaus erfüllt. Wie das Ethische erst im Religiösen sich erfüllt und vollends frei wird, so auch die Sinnlichkeit des Menschen im Geist. Der geistbegabte Mensch ist insofern sinnlicher als das nur-sinnliche Tier, weil er die sinnliche Erfahrung in geistiger Wachheit erlebt; der religiöse ist ethischer als der nur-ethische, weil er im Vertrauens-Wagnis und der Freiheit der Liebe lebt. Religion ist nicht in erster Linie ethische Leistungsanstrengung, sondern Geschenk und Zur-Wirkung-Kommen Gottes, das durch Selbsthingabe und Sich-Loslassen („Gelassenheit“) des Menschen an Gott ermöglicht wird.

Ähnlich wie das Ethische kann auch das Ästhetische im Religiösen eine verwandelte „Wiedergeburt“ – und so seine volle Eigentlichkeit – erlangen. Denn erst aus der Liebesvereinigung mit seinem Schöpfer erblüht das Geschöpf zur vollen Schönheit. Wenn der Sinn der sexuellen Anlage die Selbstüberschreitung (und dadurch Verwirklichung und Erfüllung) des Menschen ist, so liegt die totale Selbstüberschreitung als vorbehaltlose Hingabe an Gott in der existentiellen Sinnrichtung der Sexualität – eine Kühnheit des Ästhetisch-Schöpferischen, die letztlich in die Mystik führt (51).

(51) Vgl. zum Zusammenhang auch *H. Beck*, Existenz in Freiheit – Geborgenheit in Ungeborgenheit. Die christliche Existenzphilosophie des Peter Wust, in: *Wissenschaft und Weltbild. Zeitschr. f. Grundfragen der Forschung* 23 (1970) 304–313.

13. Kapitel

Ethik der Ehe und der nicht-ehelichen Sexualität

- 1. Polarität der Geschlechter**
 - 1.1. Begriff des polaren Gegensatzes
 - 1.2. Der Mensch als Leib-Seele/Geist-Einheit
 - 1.3. Der „Inhalt“ des Geschlechtergegensatzes
- 2. Sinnstruktur der Ehe**
 - 2.1. Eheliche Liebe als Verwirklichung der polaren Anlage
 - 2.2. Ordnung
 - 2.3. Bipersonalität
 - 2.4. Dauerhaftigkeit
- 3. Nicht-eheliche Sexualbetätigung**
 - 3.1. Vor- und außerehelicher Verkehr
 - 3.2. Ipsismus („Onanie“)
 - 3.3. Homosexualität
- 4. Sexuelle Enthaltung**
 - 4.1. Grundsätzlicher Verzicht
 - 4.2. Enthaltung vor der Ehe
 - 4.3. Enthaltung in der Ehe
- 5. Ehe und Familie**
 - 5.1. Anlage der Ehe auf das Kind?
 - 5.2. Anlage des Kindes auf die Ehe der Eltern?
 - 5.3. Erzieherischer Anspruch der Eltern und Antwort des Kindes
 - 5.4. Familie als Gefüge von Liebesbeziehungen
 - 5.5. Bestätigung der Sinnstruktur der Ehe durch die der Familie

Die Fassung dieses systematischen Themas mag manchen provozierend erscheinen: Denn sie sieht Ehe und nicht-eheliche Sexualität in einem ethischen Fragezusammenhang und spricht dabei der letzteren offenbar nicht von vornherein jegliche ethische Bedeutung ab. Der methodische Grund solcher Themenstellung liegt in der menschlichen Sexualanlage selbst, die nicht nur im Rahmen der Ehe bestätigt werden kann. Die ethische Problemstellung muß deshalb lauten: Fordert die Aufgabe der Selbstverwirklichung des Menschen, wie sie durch die sexuelle Anlage mitbestimmt wird, zu ihrer Sinn-Ganzheit und Integrität die Form der Ehe – und was besagt diese dann überhaupt?, – oder hat sie auch in anderen Formen sinnvolle und daher verantwortbare Möglichkeiten?

Demgemäß ist zunächst in einem 1. Schritt die ethische Sicht vorzubereiten durch eine anthropologische Aufhellung der Polarität der Geschlechter, d. h. ihres Ergänzungs-Gegensatzes. Von da her kann sich in einem 2. Schritt die naturentsprechende Sinnstruktur von Ehe bestimmen, während ein 3. Schritt nicht-eheliche Sexualbetätigung unter die Sinnfrage stellt. Verlangt damit aber die Verwirklichung und Sinnerfüllung des Menschen auf jeden Fall die Betätigung seiner sexuellen Anlage oder kann auch der Verzicht ethisch vertretbar oder gar gefordert sein? – die Fragestellung eines 4. methodischen Schrittes. An 5. Stelle ergibt sich abschließend die Frage, ob Geschlechtlichkeit sich erst in der Zeugung vollendet und Ehe in Familie übergehen soll.

1. Polarität der Geschlechter

Der Mensch ist wesenhaft geschlechtlich, d. h. notwendig Mann oder Frau. Der Unterschied zwischen beiden Seinsweisen ist von besonderer Art und Bedeutung: Sie stellen nämlich einen Gegensatz dar, in dem sie aufeinander bezogen sind – und zwar so, daß sie sich darin ergänzen. Er heißt „Polarität“.

1.1. Begriff des polaren Gegensatzes

Von „Polarität“ spricht man nicht nur bei Erscheinungen der lebendigen, sondern zunächst der unbelebten Natur, z. B. im Zusammenhang von Elektrizität und Magnetismus. Mit ihnen ist Sexualität in mancherlei Hinsicht vergleichbar; man wird z. B. durch einen bestimmten Vertreter des anderen Geschlechts gleichsam „elektrisiert“ oder fühlt sich von ihm „wie durch einen Magnet“ angezogen. Eine genauere Analyse kann ganz allgemein am „polaren Gegensatz“ mehrere Sinnmomente herausheben.

Erstens: Jeder polare ist auch ein *konträrer* Gegensatz, d. h. seine Glieder kommen in einer gemeinsamen Wesensgrundlage überein, unterscheiden sich aber in der Ausprägung, durch die

sie möglichst großen Abstand voneinander haben; z. B. „positiv“ oder „negativ“ bei der Elektrizität, gewisse Farben oder besser „hell“ und „dunkel“ (bzw. „weiß“ und „schwarz“) beim Licht, die Geschlechter beim Leben.

Zweitens: Jeder polare ist ein *relativer* Gegensatz, d. h. die Glieder sind durch eine sinnvolle Abfolge oder Richtung untereinander verbunden, kraft deren sie notwendig aufeinander verweisen (Bezogenheit, Relation); z. B. „Mann“ verweist auf „Frau“, „Vater“ auf „Kind“ (und jeweils auch umgekehrt), oder in einer mathematischen Reihe jede Zahl auf die nächstfolgende (und jeweils auch auf die vorangehende – bis auf die erste bzw. letzte).

Drittens: Jeder polare Gegensatz ist *Ganzheit*, d. h. die Glieder bilden keine offene Reihe, in der man beliebig bis ins Unendliche fortschreiten könnte, sondern eine in sich geschlossene Sinneinheit. Man bekommt sie nicht durch „quantitative Addition“, sondern durch „qualitative Division“; sie sind also nicht so sehr vom vorhergehenden Glied (im Sinne einer bloßen Nachfolge), als vielmehr von der übergreifenden Einheit her bestimmt, innerhalb deren sie durch ihre verschiedene Ausprägung (Struktur, Funktion) sich gegenseitig zu ergänzen haben; z. B. die Organe in einem Organismus, die Arbeitsteilung in einem Ameisenstaat oder auch in der menschlichen Gesellschaft. Auch die Geschlechter sind in diesem (also nicht primär quantitativen, sondern qualitativen) Sinne differenziert und wechselseitig aufeinander bezogen.

Viertens: Der menschliche Geschlechtergegensatz ist *bipolar*, d. h. die Ganzheit besteht hier aus genau zwei Gliedern. Es gibt von der Eigenart des Mann- und des Frauseins her keinerlei Sinn, die Möglichkeit eines dritten oder weiteren Geschlechts offenzulassen, durch das beide zu einer noch übergreifenderen Sinneinheit derselben Art ergänzt würden. Zwar kann sich z. B. eine Ehe zur Familie „ergänzen“, doch die Kinder bedeuten kein „drittes Geschlecht“ und ergänzen die Eltern nicht auf dieselbe Art und auf derselben Ebene wie die Ehepartner einander.

Fünftens verhalten sich beim polaren Gegensatz die Glieder als Extreme, zwischen denen eine „Spannung“ zur Ver-einigung (Mitte, Ver-mittlung) hin-„zieht“ und so eine *Dynamik* begründet. Gerade in dieser Hinsicht wird, wie erwähnt, die menschliche Geschlechtlichkeit gern mit Phänomenen der Elektrizität oder des Magnetismus verglichen. Die Frage lautet nun, ob sie den Menschen nur körperlich betrifft.

1.2. Der Mensch als Leib-Seele/Geist-Einheit

Der Mensch bietet sich der Erfahrung als ein körperliches und als ein seelisch-geistiges Wesen dar. In erster Hinsicht ist er räumlich bestimmt, in letzterer nicht. Wohl der Nerven- oder Gehirnvorgang, der ein seelisches Erlebnis begleitet, könnte 3 cm messen; es gibt aber keinen Sinn, eine solche Aussage auch über das Erlebnis selbst zu fällen. D. h.: Ich bestehe in meinen Erlebnis- und Bewußtseinsvollzügen nicht aus Raumteilen; indem ich mich z. B. erkenne, stehen „Subjekt“ und „Objekt“ der Selbsterkenntnis nicht wie zwei Teile meiner selbst räumlich einander gegenüber, sondern sind identisch.

Trotz dieser essentiellen Verschiedenheit, in der sich die körperliche und die seelisch-geistige Seinsdimension des Menschen zeigen, müßte eine dualistische Anthropologie, die beide als vollständige und gegeneinander selbständige Realitäten auffaßt, an der Erfahrung scheitern. Denn

diese besagt z. B. nicht: „Mein Körper läuft“ und „mein Geist denkt“, sondern: „Ich (als ein und derselbe) laufe mit meinem materiellen Körper und denke mit meinem geistigen Verstand.“ Das räumlich Auseinandergedehntsein und das geistig Beisichsein sind daher nur zwei real verschiedene Seiten ein und derselben Wirklichkeit – meiner Existenz.

Trotz dieser existentiellen Einheit, in der sich beide Seinsdimensionen zeigen, müßte umgekehrt eine monistische Anthropologie, die die eine als „bloße Erscheinungsform der andern“ auf die andere zurückführen möchte, ebenso an der Erfahrung scheitern; weder erscheint das Bewußtsein als bloße Funktion des Körpers noch umgekehrt. Denn – um im Beispiel fortzufahren – der Erfahrungsbefund lautet nicht: „Mein Gehirn denkt“, sondern: „Ich denke.“ Gehirn und Bewußtsein sind nicht gegenseitig aufeinander, sondern beide auf ein Drittes zurückzuführen, das sie „hat“ und „vollzieht“ – auf „mich“.

Sowohl der Dualismus als auch der Monismus erweisen sich als Hypostasierung einer einseitigen Abstraktion, als ideologische Verkürzung und Verzerrung der Erfahrung. Diese ist daher in einer kritischen Aufhebung und Synthese beider Antithesen freizulegen. Das Bemühen um eine volle Berücksichtigung sowohl der realen Verschiedenheit von Körper und Geist als auch der realen Identität der zugrundeliegenden Person führte zu der Auffassung, daß das Geistig-Seelische den materiellen Leib wesenhaft durchformt und zugleich übersteigt. Eine solche Wesenskonstitution kann aus den erfahrbaren Akten des Menschen erschlossen werden (1).

Umgekehrt drücken sich die körperlichen Vorgänge und Strukturen wesenhaft und schon unmittelbar durch ihre Existenz seelisch ein. Sie sind aber weniger als ihr Eindruck; dieser, d. h. die seelisch-geistige Verarbeitung, geht über sie hinaus.

Somit läßt sich sagen: Die wesenhafte menschliche Wirklichkeit, die in den einzelnen Vollzügen wirkt und sich ver-wirklicht, ist eine Bewegung von innen nach außen und von außen nach innen; menschliche Wirklichkeit geht notwendig aus sich heraus und in sich hinein. Der Körper ist Medium („Organ“) des Ausdrucks und des Eindrucks, der Selbstaussage (d. h. der Selbstdarstellung) und der Erfahrung (d. h. des Empfangens und Empfindens), indem er mit dem Seelisch-Geistigen nur eine einzige gemeinsame wesenhafte Wirklichkeit hat. Dabei bewirkt die Stofflichkeit eine gewisse Unbestimmtheit; indem das Seelisch-Geistige in sie heraustritt, verliert es an Bestimmtheit und Eindeutigkeit. Es kann sich nur begrenzt körperlich ausdrücken, der Ausdruck bleibt vieldeutig. „Ein Bild sagt mehr als tausend Worte“ (chinesisches

(1) Ein erster Formulierungsversuch geht bereits auf *Aristoteles* zurück. Vgl. die allgemeine Bestimmung der Seele bei *Aristoteles* in *Περὶ ψυχῆς* (De anima) II 1. wo die Seele (ἡ ψυχὴ) als Form (εἶδος) und erste Erfüllung (πρώτη ἐντελέχεια) eines natürlichen Körpers (σῶμα φυσικόν) definiert wird, der als Unterlage und Materieprinzip, (ὑποκείμενον καὶ ὕλη) der Möglichkeit nach (δυνάμει) Leben besitzt (412a 19–21, 27–28). In der Nachfolge des *Aristoteles* formuliert *Thomas von Aquin*: „Anima igitur, quae est primum principium vitae, non est corpus, sed corporis actus: sicut calor, qui est principium calefactionis, non est corpus, sed quidam corporis actus.“ (S. Th. q. 75 a 1)

Vgl. ferner *Klaus Bernrath*, *Anima forma corporis*. Die ontologischen Grundlagen der Anthropologie *Thomas von Aquins*. Bonn 1969; *Johann Bauer*, Leib, Seele, Person. Bemerkungen zum Leib-Seele-Verhältnis beim Menschen, in: *Salzb. Jahrb. f. Philos.* 15/16 (1971/72) 231–240; *Josef Seifert*, Leib und Seele. Ein Beitrag zur philosophischen Anthropologie, Salzburg – München 1973; zu weiteren phänomenologischen Aspekten: *Rafael A. Herra*, Unmittelbare Vermittlung der Leiblichkeit. Interpretative Ausführungen zu Texten von E. Husserl, Diss. Mainz 1972.

Weitere Ansätze ergeben sich aus der neuzeitlichen und neuesten Entwicklung der Informationstheorie und Kybernetik (z. B. bei *Carl Friedrich von Weizsäcker*; vgl. auch *Heinrich Beck*, *Kulturphilosophie der Technik, Perspektiven zu Technik – Menschheit – Zukunft*, Trier 1979). Wir können jedoch hier von philosophiegeschichtlichen Details absehen.

Spruchwort) – aber eben so unbestimmt, daß es der Be-stimmung und Auslegung durch „mehr als tausend Worte“ bedarf.

Ausdruck zielt somit auf Eindruck. Indem der Mensch sich ausdrückt, bewegt er sich auf anderes und andere hin; indem er in der sinnlichen Wahrnehmung etwas emp-findet, findet er sich von anderem (und anderen) her. Sowohl im Selbstausdruck als auch in der Fremderfahrung ist eine Selbsterfahrung eingeschlossen. In ihrer geistigen Komponente handelt es sich hier um ein Begleitwissen und Begleitwollen seiner selbst, das sich als notwendiger Strukturzusammenhang darstellt: Wenn ich anderes weiß und will, weiß und will ich auch mich selbst als den, der das andere weiß und will. Zusammenfassend: Das Subjektive verwirklicht sich in der Objektivierung zur Begegnung mit anderem; diese aber ermöglicht eine neue – so bereicherte und vertiefte – Subjektivierung (Verinnerlichung), in der sie sich erfüllt.

In diesem spiralig fortschreitenden Grundrhythmus des Aus-sich-Heraus und In-sich-Hin-ein, in dem der Mensch „sein tut“, ist auch die geschlechtliche Polarität zu sehen. Es ergeben sich unmittelbar drei Konsequenzen.

Erstens: Sexualität ist aufgrund der personalen Einheit der menschlichen Existenz vom Ursprung her nicht im Physischen beschlossen, sondern dieses verwirklicht und erfüllt sich erst in einer ihm entsprechenden psychischen Subjektivität, die wiederum einen angemessenen objektiven Ausdruck sucht.

Zweitens: Aufgrund der gekennzeichneten essentiellen Verschiedenheit des Physischen und Psychisch-Geistigen verhält sich der physische Gegensatz der Geschlechter wie etwas erst begrenzt Bestimmtes und noch relativ Unbestimmtes, d. h. wie ein naturhaft vordisponiertes Rohmaterial, das seine volle individuelle und persönliche Bestimmtheit durch die psychische und geistige Verarbeitung des betreffenden Menschen selbst gewinnen soll.

Drittens: Die nach außen und innen gerichtete Dynamik der menschlichen Person ist das potentielle Bezugsfeld für die je persönliche Aneignung und Vereigentlichung der Geschlechterpolarität durch eine konkrete Partnerschaft.

Der anthropologische und ethische Sinn der Geschlechterpolarität gründet also in der nach außen und innen gerichteten Anlage und Dynamik der menschlichen Person. Ihre Aktualisierung ereignet sich als Dialogik und Partnerschaft.

1.3. Der „Inhalt“ des Geschlechtergegensatzes

Auf dieser Basis ist nun die Frage nach der inhaltlichen Struktur und Funktion der Geschlechterpolarität zu verstehen. Worin liegt das naturale und personale Spezifikum des Mannseins und des Frauseins?

In der geschlechtlichen Begegnung dringt der Mann in die Frau ein und diese nimmt ihn in sich auf. Dementsprechend ist der Körper in Struktur und Bewegung bei Mann und Frau typisch verschieden angelegt: beim Mann auf einer stärkeren Betonung der Extreme, bei der Frau der Leibesmitte; beim Mann auf mehr Exzentrizität – er geht aus sich heraus, bei der Frau auf mehr Konzentrizität – sie nimmt in sich hinein.

Wenn nun dem physisch Objektiven das psychisch Subjektive entspricht, so ist der Mann auch psychisch-geistig akzentuierter angelegt auf die Aktivität des Ausgreifens (und „Schweifens“), Aufschließens (und „Aufbrechens“), Eindringens (und „Einbrechens“), die Frau hingegen akzentuierter auf die Aktivitäten des Ver-mittelns (und Ausgleichens), des Auf- und in sich Hineinnehmens (Einbergens) und des „Wahrens“ (und Pflegens). Dies betrifft sowohl die Disposition zueinander hin (die psychisch-geistige Qualifikation der Begegnung und Ergänzung) als auch zur Wirklichkeit überhaupt (das Weltverhältnis) (2).

Damit ergibt sich als der umgreifende Sinn personaler Geschlechterliebe die volle und ganzheitliche Ermöglichung und Verwirklichung des physisch-psychisch-geistig dimensionierten menschlichen Daseinsvollzugs als „heraus“ und „hinein“ (bzw. – je nach Standort – „hinaus“ und „herein“) gerichtete Lebensbewegung im partnerschaftlichen Dialog gegenseitiger Ergänzung. Der Mensch kann in seiner Leib-Seele-Struktur, die zugleich auf Objektivierung und Subjektivierung angelegt und beim Manne in der ersteren, bei der Frau in der letzteren Hinsicht potenziert ist, durch den Gegensatz und die Ergänzung der Geschlechter zu tieferer und reichere Verwirklichung gelangen. So tritt hervor, daß die Geschlechterpolarität eine sinnentsprechende Differenzierung der Leib-Seele-Konstitution des Menschen darstellt. Eine zugrundeliegende doppelte Bewegungsrichtung der Wirklichkeit prägt sich hier aus, in der der rhythmische Grundcharakter des Seins offenbar wird (3).

Er ist als das zugrundeliegende eigentliche Thema in seinem Sinngehalt reicher und wesentlicher als jede seiner Konkretionen und „typischen“ Ausprägungsformen. Diese sind daher stets auch in ihrer Begrenztheit und Relativität zu sehen und selbst zu übersteigen, wenn der tiefere und umfassendere Sinn, dem sie dienen, es fordert. So ist bereits biologisch der polare Geschlechtsgegensatz nur begrenzt ausgeprägt – biologische Unbestimmtheiten und „Zwitter“-bildungen sind graduell möglich und für das betreffende Individuum eine z. T. sicher nicht leicht zu bewältigende Aufgabe, die jedoch nicht nur negative Aspekte hat. Der biologische Gegensatz spiegelt sich – ferner – im Psychischen, weil das Physische und das Psychische in derselben Person nur eine gemeinsame Existenz haben (4).

Diese Spiegelung und Entsprechung ist jedoch aufgrund der relativen Verschiedenheit beider, die ebenso zu sehen ist, eine nur begrenzte, so daß psychische Unbestimmtheiten des sexuellen

(2) Diese Sicht berührt sich in mancher Hinsicht mit der von *Philipp Lersch* (vgl. das entsprechende Kapitel in diesem Buche). Jedoch ist hier anstelle eines dort vielleicht zu großen biologischen Determinismus des Psychischen von einer nur relativen biologischen Bestimmtheit die Rede, aus der eine weitere Bestimmung der Geschlechter durch gesellschaftliche Rollennormierung und vor allem persönliche freie Entscheidung sich als möglich, notwendig und sinnvoll ergibt. Eine letzte Grundlegung verlangt eine umfassende Sinner-schließung des analogen Bewegungs- oder Aktcharakters von Wirklichkeit überhaupt, was über partielle phänomenologische Ansätze hinausgeht.

(3) Vgl. das Kapitel über *Franz v. Baader* in diesem Buche; ferner: *H. Beck*, Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas v. Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels, München 1965; *ders.*: Die rhythmische Struktur der Wirklichkeit, in: *Philosophia naturalis* 9 (1965) 485–504; sowie *ders.*: Analogia Trinitatis. Natur und Geschichte in Ausgliederung und Rückverbundenheit, in: *Zeitschr. f. Ganzheitsforschung* 25 (1981) 3–15.

(4) Nicht so sehr ist das Psychische „durch“ das Physische bestimmt (als handelte es sich um zwei vollständige Substanzen, die von außen her aufeinander einwirkten, wie die „psycho-physische Wechselwirkungstheorie“ es voraussetzt), sondern nach dem oben Gesagten ist besser zu formulieren: Das Psychische ist „im Sinne“ des Physischen bestimmt und strukturiert; denn beide sind (relativ verschiedene) Ausdrucks- und Vollzugskomponenten ein und derselben personalen Existenz (d. h. ein und desselben Bewegungssinnes einer zugrundeliegenden gemeinsamen Wirklichkeit).

Gegensatzes, Zwischenbildungen und Umkehrungen (wie Ipsismus, Homosexualität usw.) trotz eindeutiger biologischer Anlage in gradueller Abstufung auftreten können.

In Anbetracht dieser prinzipiell nur begrenzten Bestimmtheit (= „Disposition“) des Psychisch-Geistigen durch das Physische ist daher seine Fortbestimmung sowohl durch das jeweilige Individuum selbst als auch durch die Gesellschaft möglich und zur Ordnung, Existenzhaltung und kulturellen Entwicklung und Verwirklichung wohl auch notwendig; man spricht dann von sexuellen Verhaltensnormen oder allgemeiner von „Geschlechterrollen“, die das Individuum sich selbst gibt oder die ihm von der Gesellschaft auferlegt werden. Diese „nachträgliche“ geistige Normierung hat jedoch den ontologisch-anthropologischen Sinn des polaren Ergänzungsgegensatzes der Geschlechter aufzunehmen und zu berücksichtigen, der im Biologischen ausgedrückt ist. Gesellschaftliche Normierung ist dabei für das Individuum weder von absoluter noch von gar keiner, sondern von relativer und begrenzter Bedeutung und Verbindlichkeit; sie ist teils Hilfe und schützender Rahmen, teils sicher auch Verengung oder Verführung bei der Verwirklichung und weiteren Ausformung der eigenen Geschlechtsbestimmung, die das Individuum in persönlicher Verarbeitung letztlich nur selbst leisten kann – je in der Begegnung und Gemeinschaft mit dem andern Geschlecht. Die absolut verbindliche ethische Norm ist dabei stets die gegenseitige Ergänzung zu einem Ganzen, in dem der „nach außen“ und „nach innen“ gerichtete Bewegungssinn der Wirklichkeit in optimalen „Voll-zug“ kommt (5).

2. Sinnstruktur der Ehe

Verlangt eine volle Verwirklichung der geschlechtlichen Anlage des Menschen, der polaren Ergänzungsgegensätzlichkeit der Geschlechter, die Form der Ehe? Ist diese allein der ge-

(5) Im Gegensatz zu den scheinbar rein soziologisch argumentierenden Thesen *Helmut Schelskys* (vgl. das entsprechende Kapitel dieses Buches), bei denen jedoch die Anthropologie von *Arnold Gehlen* im Hintergrund steht, ist somit die Normierung des Sexualverhaltens durch die Gesellschaft nicht etwas dem Biologischen ganz und gar Äußerliches und Fremdes (eine „Überlagerung“), das jedoch um der Ordnung und Selbsterhaltung der Gesellschaft willen („moralisch“) in Kauf genommen werden müsse. So entspringe und entspreche die Ehe als Norm und Institution nicht dem biologischen Fundament des Sexualtriebes, sondern rein ökonomischen, juristischen, machtpolitischen, religiösen und anderen Motiven. In dieser Ansicht ist ein (zumindest methodischer) anthropologischer Dualismus des Physischen und Geistigen am Werke, der empirische Gegebenheiten der Biologie, Psychologie und Soziologie verabsolutiert und nicht auf den in ihnen sich ausdrückenden Sinn kritisch hinterfragt. Die genannten Bereiche sind in Wirklichkeit und ihrem Seinssinn nach nicht voneinander unabhängig, einander fremd und gegeneinander im Grunde selbständig, sondern die gemeinsame Grund-Wirklichkeit, die Identität der Person und ihr Bewegungssinn, umfaßt und kon-strukturiert sie von vornherein in der individuellen und sozialen Dimension. Hinter dem methodischen Dualismus bei *Schelsky/Gehlen* verbirgt sich freilich ein (unbedachter) metaphysischer Monismus, sofern hier das Geistig-Normative letztlich nur eine Funktion der biologischen Existenzhaltung der Gesellschaft darstellt. Durch Rückführung auf Kulturell-Geschichtliches und letztlich Biologisch-Evolutives, also auf Begrenztes und Bedingtes, wird aber der im Gewissen sich ausweisende unbedingte Anspruch des Ethischen verfehlt.

schlechtlichen Wesensstruktur des Menschen angemessen und damit im Dienste seiner Selbstverwirklichung als Geschlechtswesen nicht nur sinnvoll, sondern sogar ethisch gefordert?

Zunächst ist ein in dieser anthropologisch-ethischen Fragestellung überhaupt relevanter Begriff von „Ehe“ zu formulieren: Ehe kann nicht eine nur körperliche (oder nur seelische bzw. geistige) Gemeinschaft der Geschlechter heißen, sondern umfaßt die körperlich-seelisch-geistige Ganzheit des Menschen, d. h. sie bedeutet volle Lebensgemeinschaft. Ehe besagt somit eine dauernde Verbindung der Geschlechter zur gegenseitigen Ergänzung und Lebenshilfe und – gemäß der weiteren Sinnrichtung und Fruchtbarkeit der geschlechtlichen Anlage – zur körperlichen Zeugung, seelischen Beheimatung und geistigen Erziehung von Kindern. Nach Grundlegung dieses Begriffs von Ehe (= 1. Schritt) sind seine wesentlichen Merkmale zu entfalten: Ordnungsstruktur, d. h. Vorrangstellung des Mannes oder der Frau oder keines von beiden (= 2. Schritt), Personenzahl, d. h. Bipersonalität in einer „Einehe“ (nur ein Mann mit nur einer Frau) oder Multipersonalität in einer „Vielehe“ (= 3. Schritt), und Dauerhaftigkeit, d. h. die Frage der Auflösbarkeit (= 4. Schritt). (Eine noch darüber hinausgehende Erhellung der Sinnstruktur von Ehe und Füllung ihres Begriffs ergibt sich freilich erst aus den späteren Abschnitten über die Fragen der nicht-ehelichen Sexualbetätigung, der sexuellen Enthaltung und einer natürlichen Anlage der Ehe auf die Familie, womit auch die ethische Frage einer „Familienplanung“ bzw. „Geburtenkontrolle“ erreicht ist.)

2.1. Eheliche Liebe als Verwirklichung der polaren Anlage

Der entwickelte Begriff der polaren körperlich-seelisch-geistigen Struktur menschlicher Sexualanlage beinhaltet den wesentlichen Aspekt der Spannung, d. h. einer Ergänzungsfähigkeit und Ergänzungsbedürftigkeit durch den jeweils anderen „Pol“. Diese Spannung löst eine Dynamik, eine nach Vereinigung strebende Bewegung aus. Ihre Aktualisierung heißt „personale Geschlechterliebe“, die gemäß der Ganzheit des Menschen eine körperliche („Sexus“), seelische („Eros“) und geistige („Agape“, „Caritas“, „Güte“, „Entschiedenheit“, „Verantwortlichkeit“ usw.) Komponente hat (6). Diese Liebe ist somit das Leben der Ehe, der formende und tragende Grund einer dauerhaften Bindung und Gemeinschaft.

Das Problem und zugleich die Aufgabe liegt darin, die körperliche, seelische und geistige Komponente der Liebe nicht isoliert, sondern integriert und sinnvoll proportioniert zu aktivieren. Wenn z. B. unter Liebe nur Sexus verstanden wird oder eine (vielleicht ästhetische) Passion ohne (letztlich ethische) Aktion und verantwortliche Entscheidung, so entschwindet der „Sinnlichkeit“ der menschliche Sinn, das seelisch-geistige Bedürfnis ist „frustriert“ und die Beziehung wird „schal“ – woran sich zeigt, daß der Sinn der Sinnlichkeit sich erst im Seelischen und Geistigen erfüllt. Wenn hingegen umgekehrt das Geistige sich nicht oder zu wenig ins Seelische und Körperliche löst, so erstarrt es leicht zu einer abstrakten Willenshaltung und die „Ehe“ verkümmert zum starren Ordnungsschema einer mit-menschlichen (?) Aktion ohne Passion –

(6) Vgl. auch *Andreas Nygren*, Eros und Agape, 2 Bde., Gütersloh 1955; *Victor Warnach*, Agape, Düsseldorf 1951; *Johannes B. Lotz*, Die drei Stufen der Liebe. Eros – Philia – Agape, Frankfurt 1971; *Helmut Kuhn*, Liebe. Geschichte eines Begriffs, München 1975.

woran sich zeigt, daß der Sinn auf eine „Ver-sinnlichung“ in der Sinnlichkeit angewiesen ist, soll er am Leben bleiben und Ethik sich nicht in ihr Gegenteil verkehren.

Hier tritt ein wesentliches Merkmal der Liebe hervor, ohne das jeder Ehe das Lebensfundament mangelt: Sie ist grundlegend nicht machbar, sondern ein Geschenk. Es hängt aber dann alles davon ab, was man selbst aus dem Geschenk macht, wie man es verarbeitet und darin annimmt; ebenso setzt die Offenheit für Mitmenschen, ohne die man für das Geschenk der Liebe gar nicht empfänglich ist, eine persönliche Bereitschaft des Willens voraus. Eine rein rationale Normethik hingegen, die gewissermaßen „von oben her“ das sexuelle und erotische Geschehen in Griff bekommen möchte, erweist sich vor der eigentlichen menschlichen Aufgabe als ohnmächtig, sofern sie sich für den Sinn der Begegnung nicht öffnet und dem Geschenk des Schicksals mißtraut. Daher bedeutet „Ethik der Liebe“ den Mut zu einem Vertrauen, das auf ein „Minimum an Einsicht in den Sinn“ ein „Maximum des Einsatzes“ wagt (7).

Auf diesem Hintergrund kann sich nun „Ehe“ als die ethische Sinnstruktur der Liebe bestimmen, in der die Verwirklichung der Geschlechterpolarität gelingt. Solches Lieben als „Voll-ziehen“ der „Ver-einigung“ und Leben der Einheit ereignet sich gemäß der menschlichen Leib-Seele-Geist-Ganzheit sowohl in dem und durch das Medium des Leibes als auch über ihm und darüber hinaus. Sofern das Sich-Vereinigen und Einander-sich-Mitteilen leiblich (= „leibhaftig“) geschieht, ist es wesentlich, daß man nicht so sehr seinen Leib als vielmehr sich selbst in seinem Leib gibt. Ebenso wenig bedeutet Liebe, nur seine Emotionen (Affekte und Gefühle), Gedanken und Worte geben, sondern sich selbst in diesen; das Maß und der Wert von Liebe bemißt sich danach, wieweit man selbst in dem ist, was man gibt – d. h. nach der Tiefe und Umfassungskraft der persönlichen Entscheidung. Solche Ver-leiblichung und Dar-körperung der per-sönlichen (= „durch-tönenden“) Hingabe bedeutet eine Kon-kretion und Ver-dichtung des Gegebenen zur intuitiven An-schauung und An-nahme, gefaßt und faß-lich im Ge-fäß der Stofflichkeit. Soweit das körperliche Geschehen nicht egozentrisch verkürzt (in der Angst ver-engt oder ver-krampft, oder gar in der bewußten Selbstverweigerung ver-kehrt) wird, dient z. B. der Kuß nicht primär der eigenen Selbsterfahrung („Lustgewinnung“), sondern dem Zuspruch von Liebe und der Vergewisserung; im physischen Hände-„druck“ können Freude, Dank, Be-kräftigung aus-„gedrückt“ und ein-„gedrückt“, also geistiger Sinn sinnlich fühlbar und wirk-lich mitgeteilt werden; ähnlich wird in der körperlichen Umarmung nicht nur der Körper umfaßt, sondern der Andere körperlich, d. h. der ganze Mensch leibhaftig – eingeschlossen etwa Not und Leid, Liebe und Treue, Positives und Negatives und alles, was er seelisch und geistig beinhaltet.

Der menschliche Wert des körperlichen Liebesaktes hängt also am seelisch-geistigen Inhalt, der über ihn hinausgeht. Dieser Inhalt ist das ganze Leben der Person, wie es durch den Alltag ausgebreitet ist und dabei teils gelingt, teils vielleicht scheitert. Somit läßt sich sagen: Körperliche Liebe, soll sie menschlich sein, will das Leben des Partners körperlich zusammengefaßt berühren, das auch durch die Zeit der Arbeit und vielleicht der räumlichen Trennung sich erstreckt. Sie will das gesamte Leben des Menschen „riechen“, „schmecken“, „essen“ und drängt zur „Ver-mählung“ der Person, zur Einheit im „Fleisch“ – was auch die stete Arbeit an sich selbst im Kampf mit kurzschlüssiger Selbst-sucht, mit Angst und Mißtrauen verlangt. Im an-

(7) Vgl. die analoge Definition des religiösen Glaubens in der Existenzphilosophie bei *Peter Wust*, *Ungewißheit und Wagnis*, München 1962, S. 299. Das vernünftige Wagnis hält zwischen ängstlichem Sicherheitsdenken und verantwortungsloser Leichtfertigkeit die kraftvolle sensible Mitte.

dem Falle bleibt das körperliche Geschehen menschlich leer – bis zur hohlen Attrappe, die die natürliche Erwartung von Sinnerfüllung ent-täuscht und in eine „aufgeklärte Resignation“ oder neurotische Entwicklung führen kann. Es zeigt sich: Personale Geschlechterliebe tendiert ihrer Wesensstruktur nach auf Geschlechtsgemeinschaft *und* Lebensgemeinschaft; in der ersteren will sie die Aussage der letzteren „zusammengefaltet“, in der letzteren die Aussage der ersteren „auseinandergefaltet“.

Damit aber erweist sich die Ehe als angemessene Form. Sie wird begründet durch den ausdrücklichen geistigen Entschluß zu solcher Geschlechts- und Lebensgemeinschaft, worin die Partner sich einander verbindlich zu-sprechen. Durch seine haltgebende Festigkeit gewinnen die seelische und die körperliche Komponente der Liebe den Raum menschlicher Geborgenheit, in dem sie sich entfalten können (8).

2.2. Ordnung

Wenn deshalb Ehe sich als sinnentsprechender Rahmen für die Verwirklichung und Erfüllung des Geschlechtergegensatzes in der Liebe bestimmt, so ist nun nach der entgegengesetzten Aufgabe von Mann und Frau hierin, nach dem „Wie“ ihrer Ergänzung in der Ehe zu fragen. Begründet sie eine entsprechende Ordnungsstruktur in der Ehe – eine Vorordnung des Mannes gegenüber der Frau oder der Frau gegenüber dem Mann?

Nach dem aufgewiesenen Charakter der Geschlechterpolarität hat beides ein gewisses Recht – jedoch auf verschiedenen Ebenen. Indem die Lebensbewegung des Mannes mehr objektivierend von innen nach außen gerichtet ist, ist er in sachlich-objektiver Hinsicht natürlicherweise eher der Stärkere, und es kommt ihm hier in der Regel die Führung zu; er ist das „Haupt“ der Ehe. Indem die Lebensbewegung der Frau mehr subjektivierend von außen nach innen gerichtet ist, ist sie in persönlich-subjektiver Hinsicht („im Seelischen“) von Natur aus die Stärkere, und es kommt ihr hier in der Regel die Führung zu; sie ist das „Herz“ der Ehe. Sofern aber jede Sammlung nach innen von einem Äußeren herkommt, das sie dann verinnerlicht, setzt sie die Bewegung der ausdrückenden Äußerung (und Ausbreitung) voraus (die allerdings von vornherein auf Rück-einbergung angelegt ist); in diesem Sinne „geht der Mann der Frau voraus“; d. h. sie hat ihn „vor sich“ und er sie „hinter sich“, und sie lebt von ihm her (aus ihm heraus) und er auf sie hin (in sie hinein).

Ein Verhältnis zum andern schließt nun aber ein Verhältnis zu sich selbst ein. Indem ich einen andern erfahre (weiß) oder liebe (will), erfahre (und weiß) oder liebe (und will) ich auch mich selbst als den, der jemanden erfährt und liebt; Selbst- und Dubewußtheit, Selbst- und Duliebe sind nicht zu trennen, eine bestimmte Form der einen bedeutet immer auch eine bestimmte

(8) Dies bedeutet, daß die Geschlechtsgemeinschaft im ganzen aus dem Habitus der Liebe heraus gelebt werden, aber nicht, daß jeder einzelne Akt eine vollkommene Aussage der Liebe sein muß. Der Kontext des Miteinander-Umgehens im Alltag gibt vielmehr den Schlüssel (= das „Interpretament“), wie der vielleicht menschlich sehr unvollkommene Akt letztlich zu deuten ist. Dann kann sich auch eine im Alltag etwa aufgestaute zwischenmenschliche Problematik und Spannung in einer zunächst gar nicht so tief gemeinten körperlichen Begegnung „ent-spannen“. Die Voraussetzung dürfte allerdings sein, daß die beiderseits zugrundeliegende geistige Einstellung sich nicht egozentrisch in bloßer „Lusttechnik“ erschöpft und verschließt.

Weise der andern, Bewußtheit wie Liebe beziehen sich in ihrem Inhalt notwendig auf eine umfassendere Wirklichkeit (9).

Also bedeutet wesensgemäße Geschlechterliebe: Die Geschlechter (erfahren, wissen und) lieben je sich selber in bezug auf den andern mit, indem sie den andern lieben. Indem der Mann die Frau liebt, liebt er auch sich selbst zur Frau hin und in die Frau hinein – er liebt sich nicht mehr, es sei denn in die Frau hinüber und in ihr. Indem die Frau den Mann liebt, liebt sie auch sich selbst: von ihm her und in sich hinein. Er liebt die Frau, indem er in sie hineingeht, sie bestimmt und erfüllt – und sich selbst in dieser Lebensbewegung, „sich in ihr“ als seinem „Daseinsraum“. Sie liebt den Mann, indem sie ihn in sich hineinnimmt, „ihn in sich“ – und sich selbst als bestimmt und erfüllt von ihm. Beide lieben und verstehen sich nicht mehr ohne ihre Beziehung zum andern und ohne den andern. Die Liebe aber ist das Lebenselement der Ehe.

Diese Wesensstruktur der Geschlechterliebe und entsprechend der Ehe wird jedoch nur dann richtig verstanden und verwirklicht, wenn die Partner ihre Ebenbürtigkeit erkennen und anerkennen: Sie kommen darin überein, daß sie beide im Vollsinne Mensch sind und unterscheiden sich nur in der (reziproken) Weise, wie sie es sind; die Gemeinsamkeit des vollen Menschenwesens ist die Basis (und das Ziel) des Unterschiedes und der Ordnung. Andernfalls wird die („transzendente“) Vor- und Nachordnung zur („kategorialen“) Über- und Unterordnung pervertiert. Bei Minderbewertung und Unterdrückung der Frau durch den Mann (wie leicht in sog. „vaterrechtlichen Kulturen“) oder umgekehrt (manchmal in „mutterrechtlichen Kulturen“) schadet sich gerade der überbewertete Teil, weil er so ohne ebenbürtige Partnerschaft und Ergänzung und als Mensch kümmerlich bleibt. An die Stelle eines Dialogs der Liebe, in dem die Geschlechter sich gegenseitig voll anerkennen, tritt dann bei fortschreitender Zivilisation eine Dialektik mißtrauischer Selbstbehauptung. „Emanzipation“ wird dabei nicht erstrebt als „Freiheit füreinander und aufeinander hin“ im Bewußtsein des eigenen Wertes, sondern als „Freiheit voneinander weg und gegeneinander“ in einer Aggression der Angst um den eigenen Wert (10).

Am Zusammenhang wird deutlich, daß die im Geschlechtergegensatz wurzelnde Sinnstruktur von Liebe und Ehe immer nur begrenzt zu verwirklichen ist: nicht nur wegen menschlicher Unzulänglichkeit, sondern auch weil der Geschlechtergegensatz in seiner Sinnstruktur selbst etwas nur Begrenztes darstellt und nur begrenzt ausgeprägt sein kann. Ein Mensch als „absoluter Mann“ (bzw. „absolute Frau“), der keine Ähnlichkeit mit dem Gegengeschlecht aufweisen würde, wäre ein Unmensch. Zu unterscheiden sind also das Prinzip (= der „Idealtyp“?) des Mannseins (bzw. Frauseins) und der konkrete Mensch. Auch der Mann vollzieht die Bewegung

(9) Die Forderung der „Selbstlosigkeit“ bei wahrer Duliebe besagt nur, daß der andere nicht nur um der Selbststeigerung willen (als bloßes „Mittel“ zu diesem Zweck) geliebt werden solle, sondern als echtes Ziel zu betrachten ist. Dabei aber hat man auch sich selbst zu lieben (zu wollen und zu bejahen): eben gerade als den, der den andern als echtes Ziel will. Natürlicherweise geht die direkte Intention auf den andern, die Begleitintention aber notwendig auf sich selbst; erst in nachträglicher ausdrücklicher Reflexion kann die direkte und primäre Aufmerksamkeit und Absicht sich auf die eigene Person richten und die andere dabei in den Hintergrund oder an die zweite Stelle treten. Eine Störung des Verhältnisses zu sich selbst (indem man sich direkt, ohne den „Durchgang durch den andern“ will) bedeutet daher immer auch eine Störung des Verhältnisses zum andern; und eine Störung des Verhältnisses zum andern (indem man ihn nur indirekt, um des eigenen Vorteils willen liebt) immer auch eine Störung des Verhältnisses zu sich selbst (man verliert die Freiheit und den Abstand sich selbst gegenüber, zieht im letzten keinen „Vorteil“ für sich).

(10) Vgl. das Kapitel über die Unterdrückung der Frau durch den Mann (*Simone de Beauvoir*) und des Mannes durch die Frau (*Esther Vilar*) in diesem Buch.

„in sich hinein“ und die Frau die Bewegung „aus sich heraus“ – wenn auch in umgekehrter Akzentuierung (wobei, wie bemerkt, die physische und psychisch-geistige Sphäre bis zu einem gewissen Grad auseinanderfallen oder sich umkehren können).

Läßt sich also aus der Vorordnung des Mannes gegenüber der Frau auf der objektiv-sachlichen Ebene, die ihm aufgrund seines Mannseins zukommt, ein Naturrecht ableiten, das die Frau ethisch zum Gehorsam verpflichten würde – ebenso wie aus der Vorordnung der Frau in der subjektiv-persönlichen Sphäre eine entsprechende Verpflichtung des Mannes? Die Antwort muß lauten: soweit das Mannsein bzw. Frausein in der konkreten Person ausgeprägt ist. Da dies aber immer nur begrenzt der Fall und nur begrenzt sinnvoll ist, läßt sich ein Rechtsanspruch im Konkreten nur begrenzt ableiten und auch nicht ohne Beziehung zu der konkreten Anlage und Fähigkeit des jeweiligen Partners. Die übergeordnete ethische Norm ist stets die gegen-seitige Ergänzung zur Lebensfähigkeit der Verbindung, wobei die Partner unter Berücksichtigung aller Umstände ihre individuellen Möglichkeiten einzubringen haben. Um es an einem drastischen Beispiel zu sagen: Wenn aufgrund der individuellen Fähigkeiten oder der gegebenen Umstände in einer Ehe und Familie die Frau im beruflichen Daseinskampf nach außen die Lebensbedingungen sichert und der Mann nach innen den Haushalt und die Kleinkinder versorgt, so ist dies zwar nicht gerade geschlechterspezifisch, wohl aber in der konkreten Situation menschlich gefordert und dient der beiderseitigen Selbstverwirklichung. Die in der Geschichte wechselnden Ausformungen von allgemeinen „Geschlechterrollen“ in der Gesellschaft, die festlegen, welches Verhalten dem Manne und welches der Frau ansteht, können dabei förderlich oder hinderlich sein; sie sind zwar als Bedingung des Handelns ernst zu nehmen, letztlich aber – als wiederum nur bedingte Bedingung – auf das Grundlegend-Menschliche und unbedingt Geforderte hin zu transzendieren.

Einerseits also wird man durchaus von Rechten und Pflichten sprechen können, die im Spezifikum des Mann- und Frauseins wurzeln und generell von einer entsprechenden „naturrechtlichen“ Ordnungsstruktur der Ehe. Andererseits aber hat ihre Konkretion (nicht: abstrakte Applikation!) die individuellen und situativen Gegebenheiten aufzunehmen und dabei vielfältige Abwandlungen (bis zu Umkehrungen) zu erfahren. Im Grenzfalle wird man sich für das in Anbetracht des Ganzen und aller Beteiligten geringstmögliche Übel zu entscheiden haben. Wesentlich bleibt, in welcher Form die geschlechtsspezifischen Rechte geltend gemacht werden und eine geistig dimensionierte Liebe das eigene Wohl in Abhängigkeit vom Wohl des Partners und in Einheit mit ihm sieht. Dann aber wird sich „Ordnung“ aus der Liebe grundlegend von selbst ergeben; die Aufgabe lautet dann weniger, Ordnung „durchzusetzen“, als vielmehr, sie „zuzulassen“.

2.3. Bipersonalität

Ordnung als Ausdruck der Sinnstruktur der Ehe verwirklicht sich in Personen. Aus wievielen Personen kann eine Ehe sinnvoll sich bilden? Vier Antworten sind logisch denkbar: aus einem Mann mit gleichzeitig mehreren Frauen (= institutionalisierte Polygamie, „Vielweiberei“), aus einer Frau mit gleichzeitig mehreren Männern (= institutionalisierte Polyandrie, „Vielmänner“).

rei“), aus beliebig vielen Männern mit beliebig vielen Frauen („Gruppenehe“ in vollem Sinne), aus nur einem Mann und nur einer Frau („Bi-personalität“ bzw. „Einehe“; demgegenüber bezeichnen die ersten drei Antworten verschiedene Variationen von „Multipersonalität“ bzw. „Vielehe“).

Während Polygamie vielfach in „vaterrechtlichen Kulturen“ auftritt und dort Ausdruck der Herrschaft des Mannes und Minderwertung der Frau ist – sie wird wie eine Sache als sein Besitz angesehen –, kehrt sich bei der Polyandrie in „mutterrechtlichen Kulturen“ das Verhältnis vielfach nur um. Die „zivilisierten“ und „aufgeklärten“ Kulturen, insbesondere unter dem Einfluß des Christentums, entwickelten ein Bewußtsein der Gleichwertigkeit und Ebenbürtigkeit und daraus der Gleichberechtigung von Mann und Frau, fundiert im gemeinsamen vollen Menschsein. Dies führte zunächst und offiziell zur Anerkennung nur der Einehe, wenngleich inoffiziell auch Polygamie und (wenn auch erst später) Polyandrie weitverbreitet sind und stillschweigend toleriert werden. Auf der Idee der Gleichberechtigung und gegenseitigen Emanzipationsbestrebungen basiert auch das Experiment der „Gruppenehe“, die teilweise bereits (z. B. in den skandinavischen Ländern) offizielle Anerkennung in der Gesellschaft fordert.

Zur ethischen Beurteilung ist von der Ganzheit des Menschen auszugehen. Die seelisch-geistige Dimension (insbesondere die Selbstverantwortlichkeit) ist dort nicht anerkannt, wo ein „Partner“ als bloße Sache und Objekt der Selbsterfahrung und Selbstbestätigung des andern fungiert. Dies gilt nicht nur bei gesellschaftlichen Zwangsformen, sondern auch dort, wo eine Person aus eigenem Entschluß heraus mehreren gehören und sich zur Verfügung stellen will – in der freiwilligen Polygamie der Mann mehreren Frauen, in der freiwilligen Polyandrie die Frau mehreren Männern, in der Gruppenehe beides gleichzeitig. Denn wenn man freiwillig sich an mehrere körperlich gleichzeitig hingibt und bindet – in einem sexuellen Kommunismus –, so liquidiert man selbst seine individuelle und unverletzliche Integrität und macht sich zur allgemeinen Konsumware; die dabei beabsichtigte Selbsterfahrung mag eine große Variationsbreite rein körperlicher Möglichkeiten bringen – sie ist gebrochen durch die Erfahrung der beliebigen Auswechselbarkeit der eigenen Person für den anderen.

Nun könnte man versucht sein, mit Blick auf die Begrenztheit des Menschen zu argumentieren: Weil ein einziger Partner infolge seiner Endlichkeit nur begrenzte Erfüllung zu schenken vermag, könnte bei gleichzeitiger Verbindung mit mehreren der eine das vermitteln, was die andern nicht besitzen (z. B. der erste eine vollkommenere körperliche, der zweite seelische, der dritte geistige Ergänzung), so daß man nun „ganzheitlicher“ bereichert wäre. Allein, auch hier würde der Mensch als bloßes Mittel für Zwecke gebraucht – wenn auch vielleicht mit eigenem Einverständnis – und so in seiner persönlichen Würde und Integrität ignoriert. Ein derart egozentrisches Denken erschließt sich nicht dem andern um seiner selbst willen und erreicht so auch nicht die Ebene einer im Vollsinn menschlichen Ergänzung und Partnerschaft – womit im letzten gerade auch der eigenen Person nicht gedient ist.

Ist der Körper die Verkörperung und der Wesensausdruck der ganzen Person, so gibt sich in der körperlichen Hingabe der ganze Mensch. Die körperliche Beziehung gewinnt deshalb ihren eigentlichen menschlichen Sinn erst, indem sie vermittelndes Medium einer wesenhaften Beziehung und Vereinigung sein darf. Das Wesen des Menschen aber ist nicht teilbar. Um im Bilde zu sprechen: Die Verbindung eines Mannes mit mehreren Frauen gliche einer Quelle, die sich nach mehreren Seiten zerteilt, die Verbindung einer Frau mit mehreren Männern einem Land, das von vielen Flüssen und in jeweils völlig verschiedener Richtung bestimmt wird.

Die Einheit der Person verlangt die Gemeinsamkeit des ganzen Lebens mit nur einem Partner. Dieser Ausschließlichkeitsanspruch drückt sich in einer natürlichen „Eifer-sucht“ aus, die sich in ihrem Charakter von einer egozentrischen (und dann leicht „krankhaften“) Haltung unterscheidet. Denn es geht ihr nicht um den „Besitz“ des anderen, sondern um die volle Möglichkeit des gegenseitigen Vertrauens und Austauschs und darin der Verwirklichung der Liebe.

Solche „Einehe“ schließt jedoch gleichzeitige seelische und freundschaftliche Beziehungen zu mehreren Personen des andern Geschlechts keineswegs aus, sondern gibt ihnen geradezu erst die Basis der Freiheit, die in der Geborgenheit beim Ehepartner und dem Getragensein durch die gegenseitige Liebe zu finden ist – wie umgekehrt solche Beziehungen durchaus positiv auf die Ehe zurückwirken können. Die Voraussetzung ist allerdings, daß sie von wesentlich anderer Art sind als die Beziehung zum Ehepartner, dem man verbindlich sich zugesprochen hat. Die Liebe zu ihm (und sein Vertrauen) muß vielmehr das Maß abgeben. Solche Beziehungen mögen unversehens zu einer Herausforderung an die Wahrheit der Ehe (und der Ehepartner zueinander) werden – jedoch existentielle Wahrheit kann sich in der Be-währung vertiefen und bedarf einer fortgesetzten Weiterentwicklung der anfänglichen Entscheidung zu immer umfassenderer Entschiedenheit der gegenseitigen Zuwendung, Annahme und Einbergung. Die Kraft zu solcher Offenheit und Liebe kommt freilich nicht aus bloßer Angst und Absicherungstendenz, auch nicht aus verantwortungsloser Erlebnissgier, sondern aus dem vernünftigen Wagnis einer Hingabe an den Sinn (11).

2.4. Dauerhaftigkeit

Ehe als die in Verantwortung vollzogene körperlich-seelisch-geistige Lebensgemeinschaft der Geschlechter umfaßt aus ihrem vollen menschlichen Sinn heraus gleichzeitig nur zwei Personen. Ist dieser Ausschließlichkeitscharakter auch zeitlich zu sehen, die Verbundenheit also von solcher Absolutheit, daß eine spätere „Ablösung“ des einen Ehepartners durch einen anderen bzw. eine Trennung und Wiederverheiratung nicht dem Sinn von „Ehe“ entspricht? Damit ist in radikaler Form die Frage gestellt, ob und in welchem Grade „Ehe“ eine dauerhafte („eherne“) Verbindung zu sein hat.

Zunächst sind drei Antworten denkbar: 1. Die Ehe ist aus ihrem Wesen heraus auflöslich; wenn man sie ihrem Wesen gemäß lebt, so überlebt sie sich nach einer gewissen Zeit von selbst, führt sie natürlicherweise zu ihrer Auflösung. 2. Die Ehe ist aus ihrem Wesen heraus nicht auflöslich; sie schließt wesenhaft und unter allen Umständen eine spätere Trennung und anderweitige Wiederverheiratung aus. 3. Die Ehe ist nicht aus ihrem Wesen heraus auflöslich; in ihrem Wesen selbst, wenn es sinnentsprechend gelebt wird, liegt nie ein Grund zur Trennung, aber es läßt sich nicht ausschließen, daß eines Tages schwerwiegende Umstände hinzukommen, die

(11) Vgl. Anm. (7) in Abschn. 2.1. – Wesentlich ist, daß alle auftretenden Probleme, die die Ehe belasten, als auch den Ehepartner betreffend erkannt und mit ihm entsprechend kommuniziert werden. Dabei gibt wiederum die Liebe das Maß und die Form ab. Sie befähigt zu einer einfühlsamen Klugheit, die zwischen Ängstlichkeit und Rücksichtslosigkeit den Ehepartner ernsthaft anspricht und anfordert und auf ihn setzt.

eine Trennung rechtfertigen. Die drei Antworten verhalten sich wie These – Antithese – Synthese (12).

Die Argumentation, die eine Lösung anbahnen kann, hat davon auszugehen, daß Ehe ein unverkürztes Leben der Liebe und Gemeinschaft der Geschlechter ermöglichen soll. Nun wird eine Ehe durch die verbindlich ausgedrückte Entscheidung für einen Partner begründet. Diese aber empfängt ihre Spezifikation durch das menschliche Sein des Partners, auf das sie sich richtet; eine sich einem Menschen ganz zusprechende Hingabe wird wesentlich bestimmt und geprägt von ihm. Sofern also dieser in seinem Wesen vergänglich ist, enthält auch die Liebe, die die Ehe trägt, einen Grund der Vergänglichkeit. Dies trifft für die sinnliche Komponente der menschlichen Liebe zu, die an der vergänglichen sinnenfälligen Erscheinung des Partners hängt. Nicht aber gilt das für die seelische und geistige Komponente der Liebe, die aus dessen seelischer und geistiger Tiefe lebt. Denn deren Bestimmung ist es nicht, mit den Jahren zu verfallen, sondern zu reifen und sich (auch durch das gemeinsam getragene Leben) an Wert zu füllen, so daß der Anlaß der Liebe eher noch steigt. Diese Sinnbestimmung der ehelichen Liebe begründet daher ein lebenslanges Wachstum, und sofern die Ehe ihr gemäß gelebt wird, besteht kein Grund zu ihrer Auflösung. Die Entscheidung für den Partner als Ganzen richtet sich vielmehr von vornherein durch die sinnenfällige Hülle hindurch auf dessen in diesem Sinne unvergänglichen und auf lebenslange gemeinschaftliche Entfaltung und Verwirklichung angelegten Personkern (13).

Das geschieht zumindest einschlußweise, jedoch nicht notwendig und nicht immer ausdrücklich und reflektiert bewußt ; es mag sein, daß diese existentielle Bedeutung und Tragweite der Entscheidung erst in dem Maße zu vollerm Bewußtsein erwacht, als sie in fortschreitender Entschiedenheit der ganzen Person sich realisiert und bewahrheitet. Es zeigt sich hier, daß solche Unauflöslichkeit der Ehe nicht in erster Linie eine zeitliche, sondern eine existentielle Kategorie ist; die zeitliche Dauer ergibt sich erst aus ihr.

Wenn die Entscheidung freilich von vornherein nicht (wenigstens unausdrücklich) in diese Mitte zielt und den Partner nicht als Person und als Ganzes meint, sondern nur als Sexualobjekt oder als Mittel der eigenen wirtschaftlichen Versorgung und Absicherung oder des sozialen Pre-

(12) Der logische Unterschied zwischen der zweiten und der dritten Aussage liegt in der Stellung des Ausdrucks „nicht“: Im zweiten Satz steht er im Prädikat; d. h. die Nicht-Auflösbarkeit wird vom „Ehe-Wesen“ ausgesagt. Im dritten Satz hingegen steht er bei der Kopula; die Auflösbarkeit wird nicht ausgesagt. Genauer: Sie wird in der einen Hinsicht (nämlich was die konkrete Wirklichkeit und Verwirklichung der Ehe anlangt) direkt offengelassen und indirekt behauptet oder poniert, in einer andern Hinsicht aber zugleich bestritten oder negiert (nämlich was den Grund einer solchen Auflösung anlangt, der dann nicht im Wesen der Ehe als Ehe liegen kann). – Somit vollzieht der dritte Satz eine „logische Synthese“ oder „Aufhebung“ der beiden ersten Sätze: Es wird der verborgene Gesichtspunkt, unter dem sie sich vereinbaren lassen, herausgehoben und festgehalten, das offenkundig sich Widersprechende fallengelassen und so die Sicht zu einem umfassenderen und differenzierteren Standort „hinaufgehoben“ und vermittelt.

(13) Die Bedeutung der äußeren sinnenfälligen Erscheinung des Partners und seines inneren seelisch-geistigen Wesens für die Liebe kehrt sich mit dem Wachstum der persönlichen Verbundenheit und Lebensgemeinschaft um. Während zu Anfang vielfach das Äußere im Vordergrund der Beachtung steht (und z. B. körperliche Mängel als störend empfunden werden), geht das Interesse später direkt auf den inneren Charakter, und das Äußere wird zu etwas nur Äußerlichem; das Innere tritt heraus, und das Äußere tritt zurück. Auch hier erweist sich der zugrundeliegende Seinsrhythmus: Die Liebe ist zunächst akzentuiert nach außen gewendet und verinnerlicht sich dann im Gang des Lebens (sofern sie sinn-gemäß gelebt wird); der geistig-personale Sinn geht in die Sinn-lichkeit hinaus und diese in ihn hinein. Die sinnliche Komponente der Liebe – und die Geschlechtergemeinschaft, sofern sie nur auf diese gegründet ist – stirbt; die seelisch-geistige aber kann und soll sich gerade in diesem Prozeß mehr gewinnen und vertiefen.

stiegegewinns, so liegt der menschlichen Wahrheit nach und vor Gott überhaupt keine Ehe vor; es mag sich höchstens um eine „Scheinehe“ handeln. Man kann deshalb auch nicht von der „Unauflöslichkeit“ einer solchen Beziehung sprechen. Vielmehr ist selbstkritisch bewußt zu machen, daß der klar gewollte Ausschluß des Ganzen und jeglicher Verbindlichkeit in der Abspaltung von bloßen Teilaspekten die Wahrheit des Menschseins unterdrückt und daher die Persönlichkeit desintegriert und ihrem Sinn und der Verantwortung widerspricht; mit der Bewußtwerdung einer derartigen Verbindung als Fehlhaltung ergibt sich als einzig sinnvolle und verantwortbare Alternative, sie entweder in eine volle Ehe zu reintegrieren oder aufzulösen.

Immerhin aber gehört auch die leibliche Existenz und Lebensgemeinschaft wesentlich zur Ganzheit des Menschen und der Ehe, weshalb diese mit dem Tode beendet ist und eine nachfolgende Wiederverheiratung nicht in Widerspruch zu ihrem Sinn stünde. Eine solche muß die Verbundenheit mit dem ersten Ehepartner über den Tod hinaus jedoch einbeziehen, sofern sie ein Strukturelement der Persönlichkeit geworden ist – eine manchmal vielleicht nicht problemlose Aufgabe, wenn dadurch die volle Zuwendung zum neuen Partner zunächst noch beeinträchtigt ist, bis sie dann in der Verarbeitung umso „gefüllter“ möglich wird.

So zeigt sich unter verschiedenen Blickrichtungen, daß Ehe als im Vollsinn menschliche Gemeinschaft der Geschlechter weder eine nur geschichtlich und „kulturell“ bedingte gesellschaftliche Zwangsform bedeutet, noch ein „Patentrezept“ zur Befriedigung individueller subjektiver Glücksbedürfnisse, sondern eine menschliche Aufgabe; das Geschenk und die Gabe der beglückenden und erfüllenden gegenseitigen Ergänzung bleibt immer auch Aufgabe – die nur begrenzt zu verwirklichen ist. Die Ehe ist umso „besser“ und dauerhafter, je tiefer und umfassender die Partner im ek-sistentiellen Wagnis aus sich heraus und aufeinander zugehen, und in fortschreitender Entscheidung sich (gerade auch in ihren Unzulänglichkeiten!) akzeptieren und einbergen. Enttäuschte subjektive Erwartung und Leid sind dann nicht notwendig Anlaß der Trennung, sondern einer tieferen und realistischeren gegenseitigen Annahme und persönlichen Reifung. Treue und Festigkeit des Zueinanderstehens erwachsen nicht als mechanische Anwendung anonymer Verhaltensnormen, sondern als angemessene Antwort (Verantwortung) auf den Anspruch, der im Wert des Menschseins des Partners liegt. Treue als persönliche Wertantwort ist eine permanente Leistung des Sich-Trauens (= fortgesetzter „Trauung“) und mutigen An-vertrauens (14). Wahrheit erweist sich als Fundament und Inhalt, Liebe als Motiv und formende Kraft einer dauerhaften Ehe. Daraus bildet sich der Umgangsstil einer kommunikativen Klugheit, der weder die eigene Sicht der Wahrheit rücksichtslos mitteilt – Wahrheit ohne Liebe bedeutete eine sehr einseitige „Wahrheit“ –, noch aus einer ängstlichen (und daher falschen) Rücksichtnahme die eigene Überzeugung unterdrückt – Liebe ohne Wahrheit wäre keine „wahre Liebe“ (15).

Da also der die Ehe begründende und tragende Wille sich auf den bleibenden Wert des geliebten Menschen als Menschen richtet, entspricht dem Sinn der Ehe eine Dauer für das ganze Leben, was bereits von vornherein zumindest unausdrücklich mitgewollt wird. Diese Endgültig-

(14) Vgl. auch die aufschlußreiche Bezüglichkeit der Worte: „loben“, „ge-loben“, „sich ver-loben“, bei denen das jeweils nachfolgende die Bedeutung des einfacheren vorangehenden offenbar ursprünglich enthält und weiterführt.

(15) Diese Forderung nach der Einheit von Klugheit und Wahrhaftigkeit läßt sich auf die Formel bringen: Nicht alles, was man für wahr hält, soll man sagen; aber alles, was man sagt, soll man zuerst für wahr halten. Auch die Wahrheit hat ihren Kairós – der sich allerdings kaum ohne die eigene wache Bereitschaft fügt.

keit der Entscheidung ist aber nicht nur im Hinblick auf den geliebten Partner, sondern auch im Hinblick auf die eigene Selbstverwirklichung angemessen. Denn wenn die Entscheidung für einen Partner von vornherein die Absicht einschließt, ihn bei auftretenden Schwierigkeiten gegen einen anderen auszuwechseln und sich andere Möglichkeiten offenzuhalten, so bewegt man sich in keine der Möglichkeiten ganz hinein, sondern verhält sich zwischen ihnen; es kann nicht zu ganzer Hingabe und Verwirklichung der eigenen Person in der mit einem bestimmten Partner eröffneten Richtung kommen. Man selbst tritt aus seinen Möglichkeiten nie ganz in die Wirklichkeit heraus (läßt sich nicht endgültig mit ihr ein); aber auch der andere wird sich nie ganz geben und aus sich hervorkommen, da er fürchten muß, dann fallen gelassen zu werden. So aber gelangen beide nicht mit der vollen Tiefe der Wirklichkeit in Berührung – weder der eigenen noch der des andern. Der Grund solch letzter Unentschiedenheit ist eine mißtrauische Angst gegenüber dem unbekannten Schicksal, das aus dem Partner und der Ehe auf den Menschen zukommt – eine Perspektive, die nochmals den metaphysischen Hintergrund des Problems aufreißt.

Damit zeichnet sich nun aber *folgendes Ergebnis* zur Frage nach der Dauerhaftigkeit ab: Die erste der eingangs formulierten drei Antworten trifft auf die „Scheinehe“ zu: Diese widerspricht dem Sinn personaler Geschlechtergemeinschaft und löst sich, wenn sie ihrer Natur gemäß gelebt wird, in der Regel auch von selber auf (d. h. der Schein löst sich auf und die zugrundeliegende Wahrheit, die menschliche Beziehungslosigkeit, tritt hervor). Bei einer wahren Ehe schließt die volle menschliche Liebe, die sich im Ehwillen artikuliert, das gesamte Leben und damit die gesamte Lebenszeit ein. Soweit die Partner sie sinnentsprechend verwirklichen, verliert die Bindung nicht, sondern gewinnt an Wahrheit, Tiefe und Realitätsbezug. Sie bleibt aber eine Aufgabe, an der der Mensch im Grenzfalle auch scheitern kann. Gegenüber der Aufrechterhaltung mag dann eine Lösung und später vielleicht anderweitige Neubindung als das geringere Übel erscheinen; diese ist aber kaum verantwortbar, wenn sie sich nicht als der einzig mögliche Weg darstellt, noch größere Übel zu verhindern.

So ergibt sich in ethischer Betrachtung nicht eine absolute, sondern nur relative Unauflöslichkeit der Ehe. Man kann nicht behaupten, sie bedeute einen absoluten Höchstwert, der unter keinen Umständen mit noch zentraleren Werten (z. B. der Personwürde) in Kollision kommen könne. Anstatt der zweiten Alternative („aus sich heraus nicht lösbar“) drückt also die dritte („nicht aus sich heraus lösbar“) die Sinnstellung der Ehe differenzierter und zutreffender aus.

Bevor man sich allerdings bei „Zerrüttung“ einer mit aufrichtigem Willen eingegangenen Ehe entschließt, die ursprünglich endgültig gemeinte und als endgültig getroffene Lebensentscheidung für den Partner zu widerrufen, sind alle Möglichkeiten der Heilung auszuschöpfen – z. B. durch eine Form von Trennung ohne Flucht in einen anderen Eheversuch, um so Abstand zu gewinnen und sich im Ursprünglichen und Wesenhaften wiederzufinden (16).

(16) Die katholische Kirche, so scheint es zunächst, vertritt die zweite Alternative, da die kirchlichen Ehegerichte nicht eine gültige Ehe zu trennen, sondern nur festzustellen haben, ob (etwa der eigentliche Ehwille von vornherein fehlte und so) überhaupt eine gültige Ehe vorliegt. Jedoch kennt sie eine Ausnahme: Unter der Bedingung, daß der eine Partner der christlichen, der andere aber einer nicht-christlichen (oder gar keiner) Religionsgemeinschaft angehört und dadurch für den ersteren eine Gefährdung seines (oder gar keiner) Religionsgemeinschaft entsteht, hält sie eine gültig geschlossene und nach dem Naturrecht gültige Ehe für auflösbar: „Privilegium Paulinum et Petrinum“; vgl. den ganzen Zusammenhang von CIC can. 1118–1127. Das sog. „Privilegium Paulinum“ besagt: Die legitime Ehe unter Nichtgetauften, sc. auch die vollzogene, wird aufgelöst zum Schutz des Glaubens („solvitur in favorem fidei ex privilegio Paulino“), wenn ein Teil nach der Hoch-

3. Nicht-eheliche Sexualbetätigung

„Ehe“ ist somit die der Leib-Seele-Geist-Struktur angemessene Form der Selbstverwirklichung des Menschen als Geschlechtswesen. Allein die Sexualanlage ist von Natur aus nicht so eindeutig bestimmt, daß nur die Ehe als Rahmen ihrer Betätigung möglich wäre – weshalb Ehe stets eine kontinuierliche, ethisch bedeutsame Selbstbestimmung und Entscheidung aus der Mitte des Geistes erfordert. Die Frage ist nun, wie andere Formen der Sexualbetätigung ethisch einzuordnen und zu werten sind. Dabei wird sich der Begriff der Ehe in seinem menschlichen Sinngehalt noch weiter abgrenzen und vertiefen.

Die nicht-eheliche Sexualbetätigung läßt sich theoretisch gliedern in solche Formen, die zur Ehe hin offen sind (oder sie jedenfalls nicht ausschließen wollen), und solche, die zu ihr eine grundsätzliche Alternative bedeuten – obwohl „in der Praxis“ die Übergänge fließend sein mögen, da die individuelle Charakterentwicklung nie absolut festzulegen ist. Zu den ersteren gehören die „vor-“ und „außerehelichen“ Beziehungen; sie erwähnen die „Ehe“ sogar in ihrem Begriff. Der sexuelle „Ipsismus“ (bzw. die „Onanie“ oder „Masturbation“) nimmt eine Mittelstellung ein, während die „Homosexualität“ zu den letzteren Formen zählt. Dieser zunehmende Abstand zur Ehe soll auch die Reihenfolge der Betrachtung bestimmen.

zeit Christ wird (vgl. 1 Kor 7, 12) und der nichtgetaufte Eheteil ein friedliches Zusammenleben verweigert (can. 1121). Ferner beansprucht die Kirche die Befugnis, durch päpstlichen Gnadenerweis („Privilegium Petrinum“) in ähnlichen Fällen unter gewissen Bedingungen eine an sich gültige Ehe aufzulösen, wenn das Wohl des Glaubens (*favor fidei*) dies erfordert (vgl. can. 1119, 1120 § 2, 1125; zum ganzen: *Eduard Eichmann – Klaus Mörsdorf*, Lehrbuch des Kirchenrechts aufgrund des Codex Juris Canonici, Bd. II, München – Paderborn – Wien 10. Aufl. 1958, S. 270–271). Zwar wird hier geltend gemacht, daß der Heilsbezug des christlichen Glaubens über allen natürlichen Bindungen stehe und daher im Ausnahmefalle diese lösen könne. Wenn aber unter irgendeiner Bedingung eine Ausnahme möglich ist, so wird die Ehe faktisch doch nicht als ein unantastbarer Höchstwert mit ethisch absoluter Unauflöslichkeit angesehen, was die dritte Alternative ausdrückt.

Es wäre der Diskussion wert, ob dann eine Auflösung nicht auch unter anderen Bedingungen in Betracht kommt, die gleichermaßen das Heil bzw. die Integrität und Würde der Person gefährden: wie etwa bei einer Perversion der Liebe in tief eingefleischtem Haß und seelisch-geistigem Zerstörungswillen oder totale Entfremdung, Gleichgültigkeit und Verachtung. Ist hier – vielleicht durch ein unentwirrbares Geflecht von persönlicher Schuld, Außeneinflüssen und Veranlagung – jeglicher Ehewille und damit die Bereitschaft zur Versöhnung und die natürliche Fähigkeit zur Heilung erloschen, so wird man kaum noch sinnvoll von einer „gültigen Ehe“ sprechen können.

Wurde die Ehe „in Wahrheit“ (und so „vor“ und „durch“ Gott) geschlossen, so gilt freilich, daß sie ihrem Sinne nach nicht getrennt werden darf („Was Gott geschlossen hat, soll der Mensch nicht trennen“); aber die Trennung findet hier im Grunde nicht erst am Ende durch eine öffentliche Erklärung statt, sondern durch ausdrückliche Entscheidung im Zuge jener inneren Entwicklung. Die kirchliche Gesetzgebung und der äußere juristische Absicherungswille der „rechten Ordnung“ kommen hier immer schon zu spät – was sich auch darin zeigt, daß bei der späteren Feststellung, die Ehe – d. h. ein eigentlicher Ehewille – habe „nie bestanden“, leicht Wahrheit und Wahrhaftigkeit manipuliert werden. Nicht ein Sicherungsstreben vor dem Hintergrunde der Angst, sondern der aus einem metaphysischen Vertrauen mögliche Mut zur Anerkennung der menschlichen Endlichkeit und Fehlbarkeit gibt der Liebe als unerzwingbarem Geschenk und damit der Ehe als Ordnung eine Chance.

3.1. Vor- und außerehelicher Verkehr

Von vorehelichen Sexualbeziehungen kann im strengen Sinn des Wortes nur die Rede sein, wenn sie sich auf das entgegengesetzte Geschlecht richten – homosexuelle Beziehungen vor der Ehe fallen nicht unter diesen Begriff – und später eine Ehe mit diesem oder einem anderen Partner folgt.

Für die ethische Wertung ist maßgebend, ob (bzw. in welchem Grade) die persönliche Motivation egozentrisch ist oder eine aufrichtige Hingabe an das Du geschieht.

Im ersteren Falle geht das Interesse primär auf „Selbsterfahrung“ und „Selbstbestätigung“. Die menschlichen Probleme des Partners werden bewußt ausgeklammert; er bleibt als Mensch gleichgültig und dient lediglich als später beliebig auswechselbares Objekt und Mittel, die eigenen sexuellen und erotischen Möglichkeiten kennenzulernen (bzw. sich selbst in seiner Wirkung, Macht und Eitelkeit zu genießen). Diese Einstellung – auch und gerade, wenn sie in gegenseitigem Einverständnis geschieht – mißachtet und verletzt die Ganzheit der Person und widerspricht daher dem menschlichen Sinn der sexuellen Anlage.

Wenn hingegen die eigene Person und Selbsterfahrung höchstens in zweiter Linie mitgemeint, das eigentliche Thema aber der Partner ist, dem die volle und aufrichtige Hinwendung und Liebe gilt, so schließt dies die Bereitschaft zur uneingeschränkten Verantwortung ein; die Beziehung ist menschlich verbindlich, und es fragt sich, ob hier nicht im Grunde bereits das Wesentliche einer Ehe vorliegt.

Am Wesen der Ehe tritt hier der Unterschied hervor zwischen ihrem eigentlichen menschlichen Kern (d. h. ihrer „existentiellen Wahrheit“) und ihrer Erscheinung und Anerkennung in den Ordnungs- und Aufbaustrukturen der Gesellschaft (d. h. ihrer öffentlichen Erklärung vor dem Vertreter des Gesetzes). Der erstere besteht, wie oben entwickelt wurde, in der ausgedrückten Entscheidung und Entschiedenheit, sich gegenseitig als Mensch voll anzunehmen und einander zuzusprechen (zu „ge-hören“), also das Leben miteinander zu teilen; durch einen solchen Liebes-Entschluß wird Ehe begründet und getragen. Die letztere hingegen ist nicht der innere schließende Grund, sondern nur die äußere Bedingung, unter der sie geschlossen werden darf.

Diese Bedingung ist gewiß schwerwiegend und muß daher in der Regel erfüllt sein: Denn die Ehe bedarf des Schutzes und der Berücksichtigung seitens der Gesellschaft (z. B. in der Anerkennung einer Sorgepflicht für den Partner, der Wohnungs- und Finanzgesetzgebung usw.); das Ehepaar hat Rechte für sich in Anspruch zu nehmen – was freilich auch umgekehrt die Pflicht einschließt, einen wie auch immer bestimmten Beitrag zum Wohl der Öffentlichkeit zu leisten. Eine Ehe muß daher im allgemeinen als Glied der Gesellschaft öffentlich erkennbar sein. Aber immerhin – es handelt sich hier nicht um den konstituierenden Grund, sondern nur um eine (wenn auch wichtige) Bedingung, die daher bei hinreichend schwerwiegenden Umständen aufgeschoben werden bzw. im Grenzfalle auch endgültig unterbleiben könnte. Wenn etwa eine menschliche Beziehung aus ihrem inneren Sinn heraus eine (vielleicht unaufschiebbare?) Lebensgemeinschaft verlangt, andererseits aber die äußeren Verhältnisse (z. B. Vorurteile gegen Heirat in eine andere Gesellschaftsschicht) eine Bekanntgabe nicht gestatten, so wäre die Ehe zu vollziehen und der Verzicht auf öffentliche Anerkennung als das unvermeidliche geringere Übel in Kauf zu nehmen.

Es ist sogar zu fragen, ob der verantwortliche geistige Akt, durch den die Partner sich einander zueigen geben, notwendig zuerst in einer verbalen Form ausgedrückt wird – obwohl dies im Hinblick auf die Klarheit und Eindeutigkeit zu wünschen ist. Es ist auch denkbar, daß dies durch intensive körperliche Begegnung oder einen Geschlechtsakt geschieht, in dem die Partner sich intuitiv erfassen und non-verbal einander verbindlich zusprechen – was vielleicht erst im nachhinein ins begrifflich artikulierbare Bewußtsein tritt und dann auch in dieser Form kommuniziert wird. Das Wesentliche ist stets die aufrichtige (und daher zur Konsequenz bereite) Beziehung zum Partner in seiner menschlichen Ganzheit; gerade dies aber, d. h. die Berücksichtigung der Umstände und der Konsequenzen, läßt eine vorherige Überlegung und Entscheidung in der verbalen Kommunikation als den allgemein angemesseneren Weg erscheinen.

Anders liegen die Voraussetzungen, wenn Partner so zusammenleben, daß sie sich einerseits gegenseitig nicht als bloßes Sexualobjekt dienen wollen, andererseits aber auch – jedenfalls zunächst – bewußt keine endgültige Bindung eingehen. Eine solche „Ehe auf Zeit oder auf Probe“ soll eine tiefere gegenseitige Kenntnis vermitteln und so vielleicht eines Tages zu einer vollen Entscheidung füreinander befähigen oder aber zur Einsicht in deren Unmöglichkeit führen; jedenfalls bedeute eine solche Form gegenüber einer vorschnellen endgültigen Bindung das geringere Risiko. Dieser z. B. bei Studenten teilweise aufkommende Trend führt jedoch in eine seelische Überforderung durch den Zwang zu permanenter „partnerschaftlicher Höchstleistung“: Denn im Maße sich durch die Geschlechtsgemeinschaft die menschliche Bindung vertieft, wächst die Angst vor der stets ohne weiteres möglichen Trennung und Einsamkeit, weil im letzten alles unverbindlich bleibt. Der menschliche Charakter, auf den zu bauen wäre, zeigt sich nicht primär und nicht erst im Sexualverhalten, und die Gewähr, daß die seelische Übereinstimmung künftigen Belastungen standhalten wird, ist nie gegeben, so daß die Zeitdauer des Zusammenlebens an der Grundsituation nichts ändert. Worauf wartet man noch? Für den „Ernstfall“ kann man sich durch „Vorübung“ nicht absichern – man kann ihn nur wagen und leben. Der Mangel an Mut, sich endgültig auf einen Menschen und die Gemeinschaft mit ihm einzulassen, könnte Ausdruck metaphysischer Daseinsangst oder Schicksalsmißtrauens sein. Wenn aber die Angst zu Unentschiedenheit führt und diese gerade die Angst erzeugt – läge dann nicht die konsequente Umkehr des Teufelskreises darin, sein Leben durch eine aktive Entscheidung selbst in die Hand zu nehmen und – zu leben (17)?

Oder darf man in einigen Fällen davon ausgehen, daß die Entscheidung im stillen längst getroffen wurde und manche sogenannten „wilden Beziehungen“, die vor dem Gesetz nicht als Ehen gelten, in Wahrheit solche sind? – wie umgekehrt vielleicht nicht wenige vor dem Gesetz erklärte Ehen von ihrem mangelnden menschlichen Fundament her als bloße Scheinehen und – jetzt im strengen Sinn des Wortes – „wilde“ und unwürdige Verhältnisse zu bezeichnen sind! Allerdings darf das letztere nicht als Vorwand für eine grundsätzliche Mißachtung der gesellschaftlichen Ebene dienen, hinter dem sich leicht ein selbstbetrügerischer Individualismus verbirgt, der nur in die volle Verantwortlichkeit einzutreten sich scheut.

(17) Gesellschafts- und zeitkritisch gegenüber den genannten Trends läßt sich an den Kultursinn der „Verlobungszeit“ erinnern. Sie verbindet mit der erklärten Absicht der Ehe sexuelle Karenz und Zurückhaltung, um so eine menschliche und charakterliche Erprobung und Püfung zu ermöglichen, die der endgültigen Entscheidung nichts vorwegnimmt. Analogien wären z. B. in Tischsitten zu sehen, die den materiellen Vollzug des Mahles erst gestatten, nachdem die geistige Gemeinschaft zwischen den Tischpartnern im Gespräch hinreichend hergestellt ist. (Vgl. auch entsprechende Riten bei „Naturvölkern“.)

Ähnliches gilt für sogenannte „außereheliche“ Sexualbeziehungen. Sofern eine aufrichtige Ehe als bipersonale ganzheitliche Lebensgemeinschaft vorliegt, dürften sie schwer mit ihr vereinbar sein. Es ist jedoch durchaus denkbar, daß auch hier Sein und Schein sich je umgekehrt verhalten. So war es früher in gewissen Fürstenhäusern üblich, aus reiner Staatsraison eine „Ehe“ einzugehen und sich nebenher Mätressen zu halten; möglicherweise kam in manchen Fällen die letztere Verbindung mehr als die erstere einer wahren Ehe nahe. Bis heute dürften die Verhältnisse ähnlich liegen, doch nicht nur in Fürstenhäusern und nicht nur aus „Staatsraison“. Die Frage ist immer, ob bei nebeneinander laufenden „Beziehungen“, bei denen die eine das „bringt“ was die andere „vorenthält“ und die sich so gegenseitig „ergänzen“, man letztlich nicht auch sich selbst betrügt. Wäre es nicht „vernünftiger“, „alles auf eine Karte zu setzen“, sich in eine ungeteilt zu investieren und voll und ganz zu riskieren? Im Gegensatz zu einem Hardspiel setzt ja die Ehe nicht auf den blinden Zufall, sondern im vernünftigen Wagnis des Vertrauens auf die Person, was umso mehr Kräfte entbindet, je ernsthafter es geschieht und je mehr es „zu-mutet“.

3.2. Ipsismus („Onanie“)

Unter sexuellem Ipsismus (Selbstbefriedigung, Autismus, Masturbation, früher meist mit dem irreführenden Ausdruck Onanie bezeichnet) versteht man eine Sexualbetätigung ohne Partner, bzw. bei der die eigene Person als Partner und der eigene Körper als Objekt der Lust fungieren. Zur ethischen Beurteilung sind zunächst der objektive Ausdruckssinn und die subjektive Absicht des autistischen Aktes zu unterscheiden.

„Objektiv“, d. h. seiner anthropologischen Struktur nach gesehen, ist der Mensch als Geist-Seele-Leib-Einheit direkt und primär auf den Mit-Menschen bezogen und erst mitfolgend – im Begleitbewußtsein – auf sich selbst. Ich erfahre mich zunächst immer nur, indem ich andere und anderes erfahre, und richte erst jeweils im nachhinein die Aufmerksamkeit und Absicht in ausdrücklicher Re-flexion auf mich selbst; nach der Wesensstruktur des geistigen Lebens ist stets das Hauptthema der (und das) Andere, die eigene Person das Begleitthema. Aufgrund der Einheit des Geistig-Seelischen mit dem Leiblichen gilt dies auch für die sexuelle Anlage; diese ist Ausdruck der wesenhaften Hinordnung auf das Du und erst darin – begleitend – auch für mich selbst da (als Medium der Selbsterfahrung). Sexualität bedeutet immer eine Form der Selbsterfahrung – von ihrer Wesensanlage und Sinnstruktur her, aber auf der Grundlage und im Rahmen der Duerfahrung. Der Mensch erfährt sich als Mann oder Frau in der ihn – als Mann oder Frau anfordernden und bestätigenden – Beziehung zum andern Geschlecht. Damit erweist sich der Ipsismus als eine objektive Perversion der natürlichen Ausrichtung: der Akt will von vornherein nicht das Du, auf das er aus seiner Natur heraus primär angelegt wäre, sondern wird ausschließlich zum Eigengenuß auf das eigene Ich um-gebogen („per-vertiert“).

Diese objektive Sinnverkehrung ist jedoch nicht immer auch subjektiv voll bewußt und beabsichtigt. Ja man wird sogar sagen müssen, daß der Mensch als Leib-Geist-Einheit sich aus anfänglicher relativer Unbestimmtheit in der individuellen Entwicklung zur volleren Selbstbestimmung aufgegeben ist, also erst allmählich zum Sinn seiner körperlichen Anlagen erwacht,

ihren sinn-entsprechenden Gebrauch erlernt und so sie sich aneignet. So muß das Kind z. B. erst essen lernen – in einem Prozeß von „Erfahrung und Irrtum“, in dem es auch ungeeignete Gegenstände in den Mund nimmt. Ähnlich erkundet und erprobt es wie im Spiel mit sich selbst das Laufen, das Sprechen und auch seine Fähigkeit zur Sexualität. Solche frühkindliche (oder auch vielfach spätere jugendliche) Onanie dient dann nicht dem Ausschluß, sondern dem Finden des Sinnes von Sexualität. Allerdings ist es keineswegs sicher, daß der Mensch dabei sich in seiner Du-Fähigkeit auch tatsächlich findet. Denn diese wird ja so gerade nicht geübt und positiv entwickelt; es ist vielmehr die Gefahr zu sehen, daß man sich auf sich selbst fixiert und in diesem Habitus stehen bleibt. Es dürfte dann nicht immer leicht sein, sich aus der sinnlichen Verhaftung ans eigene Ich wieder zu lösen und für ein Du ansprechbar zu werden. Das Leiden an der selbstgeschaffenen Isolation, wenn es nicht durch den „Teufelskreis“ der „Selbst-befriedigung“ immer nur kurz-schlüssig verdeckt, sondern voll zugelassen wird, könnte dazu disponieren. Oft gelingt die Öffnung auch zeitlebens nur begrenzt, indem der Mensch mit einem Teil seiner Lebensenergie (= „Libido“ im Sinne von C. G. Jung) in sich selbst „ver-liebt“ bleibt. Es handelt sich daher um eine Form von „Selbsterfahrung“, die für die Entwicklung des Sinnes von (und „für“) Sexualität nicht notwendig oder gar erstrebenswert, sondern höchst problematisch ist – mag dieser Weg auch in einer sehr großen Zahl von Fällen faktisch gegangen werden (18).

Jedenfalls macht es einen wesentlichen Unterschied, ob Onanie im konkreten Falle aus einem Nicht-, Noch-nicht- oder Noch-nicht-genügend-Sehen-und-Bejahen der eigenen Anlage auf das Du erwächst, oder aber aus einem bewußten Nein, einer ausdrücklichen Verweigerung der Bereitschaft zur Selbsthingabe. Ersteres bedeutet entweder ein Defizit an Sinnverständnis oder eine persönliche Schwäche, letzteres aber eine direkte Negation von Sinn. Die in der sexuellen Anlage grundgelegte Abhängigkeit vom anderen Geschlecht und von Mitmenschen, die Betroffbarkeit durch das Schicksal und das Glück und Leid der Liebe wird dann nicht nur nicht verwirklicht, sondern gewollt negiert und in bloße Abhängigkeit von der eigenen Person umgebogen (per-vertiert): zu einer Haltung des selbst-genügsamen Selbst-genusses. Freilich ist auch hier das Mitspielen von Angst vor dem Du nicht auszuschließen, was die Freiheit und Selbstverantwortlichkeit einengt, jedoch kaum völlig ausschaltet. Wesentlich ist die Unterscheidung zwischen gelegentlichen einzelnen Akten und einer Dauerhaltung bzw. der in ihr zum Ausdruck kommenden geistigen Einstellung. Zwar ist das gelegentliche Abweichen von einer im Grunde positiven Haltung für sich gesehen wohl ein relativ geringes Übel, doch kann es eine negative Grundentscheidung allmählich anbahnen; und ebenso umgekehrt: Bei einer Gesamtverfassung der Angst, des Mißtrauens oder der Negation verbessert jede positive Einzelentscheidung die Chance eines allmählichen Durchbruchs zu neuer Identität und Freiheit. Es erweist sich dann wiederum als die existentielle Möglichkeit und Aufgabe des Menschen das Wagnis des Vertrauens: in einem Maximum des Einsatzes auf wenigstens ein Minimum der Einsicht in den Sinn.

(18) Statistiken sprechen teilweise von 90 Prozent der männlichen und 50 Prozent der weiblichen Jugendlichen. Dabei sind die Zahlen aber schwankend und sicher auch soziale Einflüsse zu berücksichtigen. – Wegen ihrer großen Verbreitung, besonders als Übergangsphase in der psychischen Entwicklung, wird Onanie unter entwicklungs- und sozialpsychologischem Gesichtspunkt nicht als „Perversion“ bezeichnet. Als Norm dient dann der statistische Durchschnitt von „Erfahrungstatsachen“. Unter anthropologisch-ethischem Gesichtspunkt aber ist die Norm der Sinn, der sich aus der Analyse der gesamtmenschlichen Wesensstruktur und Anlage ergibt. Während also unter dem ersten Gesichtspunkt der Maßstab des Richtigen immer das ist, was die Mehrheit tut, ist es unter letzterem gerade die Frage, ob die Menschheit in ihrer Mehrzahl immer richtig und sinnvoll handelt (bzw. in gewissen Bereichen ihres praktischen Verhaltens nicht für Sinn-ver-kehrungen anfällig ist).

3.3. Homosexualität

Ähnlich ist bei Homosexualität – der Geschlechts- oder manchmal auch Lebensgemeinschaft mit einem Partner des gleichen Geschlechts – zwischen der „objektiven“ und der „subjektiven“ Ebene zu unterscheiden.

Das objektive Geschehen verkehrt (per-vertiert) den polaren Ergänzungs-Sinn der geschlechtlichen Anlage, die auf das entgegengesetzte Geschlecht ausgerichtet ist. Es sind hier wesentliche, in der Leib-Geist-Struktur des Menschen fundierte Eigenschaften der Betätigung und Verwirklichung des Menschseins ausgeschlossen (siehe 1.3.). Dies zeigt sich gerade daran, daß eine intensivere gleichgeschlechtliche (homo-sexuelle) Beziehung ohne eine wenigstens unzulängliche Nachahmung der gegengeschlechtlichen (hetero-sexuellen) Beziehung in der Regel nicht auskommt und so den Selbstwiderspruch an ihrer eigenen Natur – ihre „Wider-natürlichkeit“ – demonstriert. Bei der Verbindung zwischen zwei Männern übernimmt dann der eine die „Rolle“ des Mannes, der andere die der Frau; bei der Verbindung zwischen Frauen verteilen sich die Rollen ebenso. Bei der ersteren Art verwirklicht sich jedoch der „Mann“ nicht im vollen und eigentlichen Sinne als Mann – denn seine „Partnerin“ ist ja ein Mann. Bei der letzteren Art von Verbindung gilt dasselbe entsprechend.

In keinem der Fälle identifiziert sich der Mensch mit seiner Natur; er nimmt sich als Mann oder als Frau nicht an. Er bleibt anthropologisch ein Torso, versucht die Funktion in Widerspruch zur Struktur zu setzen – was allerdings immer nur begrenzt möglich ist, weil die Funktion ihr natürliches Fundament eben in der Struktur hat, deren Funktion sie ist. (Eine weibliche Struktur kann nur begrenzt männlich und ein Mann nur begrenzt weiblich „funktionieren“.) Andernfalls wäre die Identität völlig vernichtet und unbestimmt.

Immerhin zeigt sich an der grundsätzlichen Möglichkeit, ja faktischen Häufigkeit von Homosexualität – bei sehr vielen Menschen (und auch bei heterosexuellen Beziehungen) ist sie bis zu einem gewissen Grad ausgebildet oder wenigstens unterschwellig vorhanden – eine relative Unbestimmtheit (bzw. nur relative Bestimmtheit) der natürlichen Anlage. Dies ist anthropologischer Ausdruck der relativen Distanz und Transzendenz des geistig-seelischen Ich gegenüber seiner eigenen leiblichen Natur. Sexualität ist so gegeben, daß sie darin mehr noch aufgegeben bleibt – in der kreativen Spannung und dem Spielraum der Selbstbestimmung und Selbstidentifizierung als Anerkennung und Verwirklichung von Sinn in der Sinnlichkeit.

Somit hebt sich gegenüber der objektiven und in der körperlichen Struktur ausgedrückten Hinordnung auf das andere Geschlecht die subjektive psychische Neigung und geistige Entscheidung ab. Wo diese jener nicht entspricht, liegt entweder eine Unbestimmtheit bzw. Widersprüchlichkeit in der Veranlagung vor (erblich bedingte Homosexualität?), oder es handelt sich um ein biotisches bzw. psychisches Entwicklungsstadium, in dem der Mensch sich in besonderer Weise aufgegeben ist und sich zu finden und zu entscheiden hat (bestimmte Phasen der Pubertät), oder aber um eine Gewohnheit und Einstellung, die aus negativen Erfahrungen mit dem anderen Geschlecht erwachsen ist.

Hier ist – ähnlich wie im Zusammenhang des Ipsismus – beim einzelnen Akt wie beim Habitus zu unterscheiden zwischen dem Nicht- bzw. Noch-nicht-klar-Sehen-und-Bejahen der Ausrichtung auf das andere Geschlecht und einem ausdrücklichen Nein der Selbstverweigerung; letzteres etwa aus Lust an der Negation einer objektiv angelegten Sinnordnung, um keine for-

dernden Abhängigkeiten anzuerkennen und sich „nur auf sich selbst“ zu stellen. Bei „Homosexualität aus Enttäuschung an Heterosexualität“ wäre im Einzelfall zu fragen, wieweit es sich nur um eine Fixierung auf einem „pubertären Stadium“ der Unbestimmtheit bzw. der sexuellen Suche handelt (also um ein Noch-nicht-Finden) oder um eine klare negative Entscheidung, bzw. wieweit das eine in das andere übergeht. Die Angst vor Wiederholung der Enttäuschung aufgrund vielleicht sehr hoher Ergänzungserwartung durch das andere Geschlecht, die Flucht vor der Verantwortung angesichts der starken Forderung und Verbindlichkeit gegengeschlechtlicher Liebe, der egozentrische Wille einer „all-seitigen“ Erfahrung eigener Möglichkeiten mögen sich hier durchdringen (19).

4. Sexuelle Enthaltung

Sexualität stellte sich als eine wesentliche Dimension der Sinn- und Selbstverwirklichung dar, die in der Wesensstruktur des Menschen vorgezeichnet ist. Eine weitere Frage lautet nun, wie tief und zentral sie das Menschsein kennzeichnet, d. h. ob sexuelle Betätigung für ein sinnerfülltes Dasein unverzichtbar ist oder ob der Verzicht unter Umständen sinnvoll oder gar geboten sein kann.

Das Thema gliedert sich in drei Teilaspekte: die Frage 1. nach dem grundsätzlichen Verzicht auf Ehe und überhaupt jede Art von sexueller Betätigung, 2. nach Enthaltung bis zur Ehe und 3. nach zeitweiliger Enthaltung auch in der Ehe.

4.1. Grundsätzlicher Verzicht

Unter den persönlichen Motiven, die in zahlreichen Fällen einen Verzicht auf sexuelle Betätigung und Ehe bedingen, sind zunächst solche auszugliedern, die nicht in einer umfassenden Sinnstruktur der Wirklichkeit gründen. Wenn sexuelle Anlage und innerer Antrieb nur schwach ausgebildet sind oder die äußeren Umstände keine Gelegenheit bieten, so mag ein Verzicht nicht schwerfallen und auch sinnvoll sein. Schwieriger ist das Problem, wenn beides vorhanden ist, aber individuelle oder soziale Hindernisse entgegenstehen; körperliche oder seelische Erkan-

(19) In dieser Perspektive läßt sich auch die sog. „Sodomie“ oder „Bestialität“ sehen, d. i. die sexuelle Verbindung von Menschen mit Tieren. Was sich objektiv als eine Sinnverkehrung der auf ebenbürtige persönliche Partnerschaft und Ergänzung gerichteten sexuellen Anlage zeigt, kann subjektiv in verschiedenen Motiven gründen, von der Abirrung der Gefühle aus Einsamkeit oder zwischenmenschlichen Enttäuschungen bis zur Lust an der Negation. Dabei mag der Grad der Verantwortlichkeit bzw. persönlichen Schuld, d. h. der Bewußtheit des Widersinns und der freien Identifikation mit ihm, im Einzelfalle von außen her schwer zu beurteilen sein.

kung, Blutsverwandtschaft mit dem geliebten Menschen, wirtschaftlich, sozial oder familiär ungünstige Verhältnisse, auch geschriebene oder ungeschriebene Gesetze können einen Verzicht gegen Wunsch und Neigung erzwingen bzw. bei einer verantwortlichen Abwägung als das geringere Übel erscheinen lassen. Wird dies aber nicht voll akzeptiert, so können Ressentiments gegenüber der Gesellschaft, den Verhältnissen oder dem Schicksal, Neid und Haß gegenüber begünstigteren Mitmenschen aufkommen, was ein negativ-zerstörerisches oder zumindest widersprüchliches Verhältnis zu sich selbst oftmals einschließt. Es resultieren dann Ideologien einer generellen Abwertung bis zur „Verteufelung“ der Sexualität, die meist als Ausgeburt von Angst und Enttäuschung, Verzweiflung, Rache und ähnlichen Frustrations- und Kompensationsaffekten entlarvt werden können. Wiederum dürften sich im Einzelfalle berechnete Motive der Gesellschaftskritik mit mangelnder Aufarbeitung persönlicher Probleme durchdringen (was das ethische Urteil der eigenen Verantwortung zwar kompliziert, aber nicht aufhebt).

Der Verzicht ist dann einsichtig sinnvoll und gefordert, wenn durch sexuelle Betätigung der menschliche Sinn von Sexualität nicht verwirklicht, sondern verletzt und zerstört würde; solche Aktualisierung der Sinnlichkeit ist dann nicht eine Versinnlichung von Sinn, sondern des Widersinns. So kann eine rein egozentrische Einstellung, die den Partner und auch den eigenen Körper als bloßes Genußobjekt konsumiert, gerade hier in ihrem Widersinn sinnlich erfahren werden. Auch eine Verbindung nur zum Zwecke der Zeugung von Nachkommen degradiert Sexualität zu einem rein technischen Instrument und mißachtet in sinnlich erfahrbarer Weise die grundlegende Forderung gegenseitiger Liebe; wo sie fehlt, ist daher der Verzicht angebracht. Ein lebenslanger Verzicht erscheint somit angemessen, wenn man keinen Partner findet, dem man sich in voll-menschlicher Hingabe und endgültiger Lebensgemeinschaft gegenseitig anvertrauen und zusprechen möchte; die Entscheidung zur Enthaltung ist dann Ausdruck der Achtung und Wertschätzung von Sexualität und Ehe als Dimension voll-menschlicher Sinnverwirklichung. Der billige Selbstverkauf um jeden Preis bedeutet demgegenüber die Preisgabe und den Ausverkauf einer wesentlichen Ebene menschlichen Daseins und verunmöglicht so gerade die menschliche Erfüllung und Verwirklichung, die durch die Sexualität erstrebt wird.

Eine grundsätzliche Entscheidung zur Ehelosigkeit kann auch im vorhinein gerechtfertigt sein, wenn man sich in den Dienst einer noch wesentlicheren Aufgabe stellen möchte, die ihrer Natur nach oder aufgrund der Umstände die Ehe ausschließt. So könnte die Bindung an den Ehepartner (bzw. die Sorgepflicht für die Familie) u. U. eine Behinderung der freien Verfügbarkeit für die Aufgabe und der totalen Hingabe an sie darstellen; der Verzicht wäre dann als das geringere Übel und als der in der gegebenen Situation einzig mögliche Weg zu akzeptieren. Die ethischen Fragen müssen stets lauten, ob tatsächlich und warum die Aufgabe den Verzicht verlangt; ob die Aufgabe auch für die betreffende Person eine Ehe derart an Wert übertrifft, daß um ihretwillen der Verzicht gerechtfertigt erscheint; und: ob die Intensität und Entschiedenheit der eigenen Hingabe an die Aufgabe den Verzicht wird tragen können.

Unter diesen Voraussetzungen aber bedeutet die Existenz und das Leben von Personen, die bewußt auf Ehe und sexuelle Betätigung verzichten, eine nicht zu unterschätzende Hilfe für die Ehen und die Aufwertung der Sexualität in der Gesellschaft. Denn sie demonstrieren, daß menschliche Existenz auf diese Weise sinnvoll sein kann und auch bei Ehe und sexueller Sinnlichkeit die Hingabe an den Sinn das Wichtigste ist. Wenn der Sinn, dem Sinnlichkeit dienen und den sie erfahren möchte, u. U. den Verzicht auf Sinnlichkeit verlangt – dann ist Sinnlichkeit stets so zu leben, daß der Mensch nicht in ihr unter-, sondern über sie hinausgeht. Solche „An-

näherung durch Abstand“ (20) schenkt der Geschlechtsgemeinschaft menschliche Geborgenheit und darin Befreiung von Angst und geistige Ermutigung. Auch Zeiten der Entbehrung werden im Blick auf Menschen, die den Verzicht auf sich genommen haben, menschlich besser bewältigt. Es ist wesentlich, diesen sozialen Dienst bei der Entscheidung zur Ehelosigkeit mitzusehen.

Hier tritt gleichzeitig hervor, daß der Verzicht auf Ehe und sexuelle Betätigung keineswegs den Verzicht auf jede Verwirklichung der sexuellen Anlage und die Verleugnung des eigenen Mann- oder Frauseins bedeutet, sondern im Gegenteil die Wahrung und Stärkung ihrer menschlichen Integrität. Der Mann, der sich selbst beherrscht und als „Herr“ vor sich und anderen steht, ist dann kein selbstherrlicher und eitler Hagestolz, wenn dies in Anerkennung von Sinn und aus der Kraft der Hingabe geschieht. Ähnlich dürfte die Frau, die sich nicht die Erfüllung selbst vorwegnimmt, sondern sich für den Dienst am Sinn offen und empfänglich hält, an weiblicher Ausstrahlung eher gewinnen. Verwirklichung und Wirkintensität von Männlichkeit und Weiblichkeit geschieht dann aus der Mitte des Geistes gerade durch den körperlichen Verzicht (21).

An diesem Zusammenhang zeigt sich auch, daß die Aufgabe der Geschlechter aneinander nicht erst mit der engeren Beziehung oder Bindung beginnt (oder sich gar in ihr erschöpft), sondern sich grundsätzlich auf die allgemeine gesellschaftliche Öffentlichkeit erstreckt. Jeder Mann wirkt notwendig und bereits „unwillkürlich“ auf jede Frau und wird von ihr beurteilt (und umgekehrt) – sowohl bei der flüchtigen, vielleicht kaum ausdrücklich wahrgenommenen unmittelbaren Begegnung als auch z. B. über „Massenmedien“. Die Geschlechter partizipieren in einem großen offenen Rahmen aneinander; jeder Mensch trägt durch die Weise, wie er sich als Mann oder Frau gibt, zum öffentlichen Bild der Geschlechter bei und nimmt so an der bildenden Aufgabe und erzieherischen Verantwortung von allen für alle unentrinnbar teil. Die allgemeinen ästhetischen Kategorien von Kleidung und Mode, Chic, Charme, Sex-Appeal, ja Mimik und Gestik, sind so von höchster sozialetischer Bedeutung.

Welche Legitimität hat hier der Begriff der „Scham“? Die körperliche „Intimsphäre“ hat daher ihren Namen, weil sie die innerste Ergänzungsfähigkeit und -bedürftigkeit durch Liebe und Anerkennung leibhaftig ausdrückt. Man ist deshalb hier „äußerst“ empfindlich und betreffbar. Eine Entbergung dieser Sphäre ist dann ein Wagnis, wenn die einbergende Achtung der Ganzheit und Integrität des Menschen durch die Gegenseite nicht sicher erwartet werden kann. Wird diese durch die Umstände stark herausgefordert, so kann „Nacktheit“ ein besonderer Ausdruck des Vertrauens (und darin ein Geschenk) bedeuten; dieses beschämt, wenn die angemessene Antwort nicht gegeben wird (die Gegenseite sie also „schuldig“ bleibt). Wenn jedoch die Entbergung von vornherein eine Überforderung der Gegenseite darstellt, so bedeutet sie „Preisgabe“ und personalen Abstandsverlust, der durch ein Gefühl der Scham (Schutzlosig-

(20) Vgl. das gleichnamige Werk von *Hans André*, Salzburg 1957, auf das bereits verwiesen wurde.

(21) Auch hier zeigt sich die relative Überlegenheit und bestimmende Macht der Sinn-Wirklichkeit des Geistes (– seine transzendierende Immanenz und Tiefe –) gegenüber der relativ unbestimmten sinnlichen Natur: Diese wird durch die geistige Sinn-Erfahrung, Sinn-Bejahung und Sinn-Verwirklichung in ihrer Sinnlichkeit geöffnet, geweckt und geprägt – oder auch durch mangelnde geistige Sinnorientierung und Führung verführt und verstimmt, bzw. durch mangelnde geistige Entscheidung und Bestimmung verstimmt. Eine so verwahrloste Sinnlichkeit gibt dann ihrerseits wiederum eine schlechte Disposition für geistige Sinnerfahrung und Entscheidung. – Die Gegensatz-Einheit „Mensch“ verwirklicht (oder verfehlt) sich in einem „Regelkreis der Wechselwirkung“ bzw. einer „kybernetischen Spirale“.

keit) angezeigt wird; sofern solche Überforderung allerdings bewußt gewollt und die Integrität des Menschen mißachtet wird, läßt sich legitim von Schamlosigkeit sprechen, dem Ausfall oder der Unterdrückung schützender Empfindsamkeit und Emotionalität. Dieser ursprüngliche und unmittelbar anthropologische und ethische Sinn von „Scham“ wird durch erzieherische und gesellschaftliche Einflüsse entweder sinn-gemäß entwickelt oder sinn-widrig ver-bildet und ver-fremdet; im ersteren Falle wird die Identität und Selbstfindung der Person gefördert, im letzteren aber erschwert, was zu entsprechender Selbsterziehung und auch zu konstruktiver Gesellschaftskritik Anlaß gibt.

4.2. Enthaltung vor der Ehe

Im vorangegangenen Zusammenhang über den „vorehelichen Verkehr“ und nun über eine differenzierte Wertung des „grundsätzlichen Verzichts“ wurden auch bereits Ansätze zu einer Wertung von „Enthaltsamkeit vor der Ehe“ sichtbar, die lediglich noch in einigen Punkten zu vertiefen sind.

Um die durch persönliche wie gesellschaftliche Interessen belastete Fragestellung zu verdeutlichen, ist zunächst der hier zugrundegelegte Begriff von Ehe nochmals klar herauszustellen. Nach den gewonnenen philosophisch-anthropologischen Analysen hat „Ehe“ sowohl eine individuelle als auch eine soziale Seite, wobei die erstere die letztere grundlegt: Sie wird in ihrer menschlichen Wahrheit durch die persönliche Entscheidung der Partner begründet, einander in dauernder Lebens- und Geschlechtsgemeinschaft voll anzugehören; die Erklärung, in der sie sich einander so verbindlich zusprechen, hat wegen der Bedeutung für die Gesellschaft in der Regel vor deren legitimierten Vertretern zu erfolgen. Muß das letztere aus hinreichend schweren Gründen zunächst unterbleiben, so handelt es sich um eine „voreheliche Beziehung“ nur in den Augen der Öffentlichkeit (= dem „gesellschaftlichen Schein“ nach), nicht aber in Wahrheit (= dem „menschlichen Sein“ nach), da die Ehe durch den ausgetauschten Entschluß der Partner ja in ihrem Wesen bereits begründet wurde. Umgekehrt könnte man, wenn der öffentlichen Erklärung die menschliche Grundlage noch fehlt, indem der Entschluß sich noch gar nicht auf die volle gegenseitige Annahme als Mensch richtet (und insofern noch gar kein eigentlicher „Ehe“-Wille besteht), von einer vorehelichen Beziehung sprechen: zwar nicht in den Augen der Öffentlichkeit, wohl aber in Wahrheit. Die Unterscheidung dieses existentiellen Begriffs von Ehe gegenüber dem nur soziologischen ist für die Fragestellung der vorehelichen Sexualbeziehung bzw. -enthaltung grundlegend – wenn auch auf die Gefahr des existentiellen Selbstbetrugs bei Abtrennung und Abwertung der sozialen Verbindlichkeit hinzuweisen ist.

Die existentiell-ethische Frage lautet demnach, ob eine Geschlechtsgemeinschaft, in der die Partner sich bewußt noch nicht endgültig füreinander entschieden haben – die also weder im soziologischen noch im existentiellen Sinne eine Ehe ist –, zur Vorbereitung und Erleichterung einer solchen Entscheidung dienen und somit Ausdruck echter Partnerschaft sein kann. Ausgeschaltet wird dabei eine bloße „Konsumethik“, in der die Partner als reine Objekte ihrer egozentrischen Bedürfnisse sich gegenseitig nur gebrauchen.

Zunächst ist zu sehen, daß die Erkenntnis des Charakters eines Menschen und des Wertes sei-

ner Liebe – also die Erkenntnis, die Grundlage der Entscheidung sein soll – nicht primär durch den geschlechtlichen Vollzug gestiftet wird, sondern anderer Natur ist. Im Gegenteil, eine vor-schnelle geschlechtliche Bindung kann bei aufkommender Erkenntnis der menschlichen Un-möglichkeit einer dauernden und endgültigen Lebensgemeinschaft die Trennung wesentlich er-schweren und so die Freiheit beeinträchtigen. So erhebt sich die Frage, ob nicht die bewußte Entscheidung zur sexuellen Enthaltung den angemessenen Ausdruck einer verantwortlichen Partnerschaft vor der Ehe in gegenseitiger Achtung darstellt. Die Liebe und ihre menschliche Wahrheit kann sich so in anderer Weise be-währen. Man wird sogar sagen können, daß Enthaltung allein aus solcher Einsicht sinnvoll und nicht ohne die Kraft der Liebe zu leben ist. Die kör-perliche Hingabe soll dann in ihrem Aussagewert nicht durch Halbheiten und Unentschieden-heit oder durch Absichten verstellt werden, sondern dem ganzheitlichen Ja vorbehalten bleiben – als Versinnlichung von einem in der Tendenz uneingeschränkten Sinn.

4.3. Enthaltung in der Ehe

Wenn Ehe als ganzheitliche Lebensgemeinschaft verstanden wird, die aus der vollen gegensei-tigen Annahme als Mensch und aus der Verantwortung füreinander lebt, so ist Sexualität in ihr dem gesamt menschlichen Wohl unter- und eingeordnet. Wenn daher dieses eine sexuelle Ent-haltung verlangt, etwa wegen körperlicher oder seelischer Unpäßlichkeit eines der Partner, so entspricht solche Selbstbeherrschung und Rücksicht der ehelichen Liebe – und ist auch aus ihrer Kraft heraus möglich, ja stellt eine Bewährung und bedeutsame Chance der persönlichen Rei-fung dar. Die sexuelle Potenz der Partner und ihre Verwirklichung wird dadurch nicht etwa notwendig geschwächt, sondern im Gegenteil durch die so wachsende gegenseitige menschliche Wertschätzung und Zuneigung noch potenziert und in ihrem Aussage- und Lebenswert gesteigert.

Wenn aber die Liebe in der entsprechenden Situation nicht zur erforderlichen Einfühlung und Verzichtsbereitschaft befähigt, sondern als Egoismus, Teilnahmslosigkeit und Schwäche entlarvt wird, so kann diese (Zer-)Störung von Sinn sich künftig auch in einer (Zer-)Störung der Sinn-lichkeit offenbaren. Menschliches Versagen bedeutet in jedem Fall eine zu neuer Entscheidung und Entschiedenheit herausfordernde Krise, so daß man sich entweder einander entfremdet oder aber tiefer annimmt und einbirgt. Auch kann – wenn die Persönlichkeit nicht vollkommen integriert ist (was meist der Fall sein dürfte) und den Verzicht nicht vollends zu leisten vermag – die „Not-Onanie“ gegenüber solcher Verletzung der Liebe als das noch geringere Übel erschei-nen (22).

(22) Ob in diesem Falle auch außereheliche Sexualbeziehungen als das geringere Übel akzeptabel sind, ist unter ethischem Gesichtspunkt fraglich (obwohl eine solche „Notlösung“ weithin praktiziert wird). Denn entweder die dritte Person wird als bloßes Mittel oder Objekt gebraucht – was (auch bei deren Einverständ-nis!) der Menschenwürde nicht entspricht; oder aber es entsteht eine seelische Bindung – was die Ehe noch mehr gefährdet. – Gegenüber einer solchen „Außenbeziehung“ stellt Onanie wohl das geringere Übel dar. Zwar entspricht sie weniger dem geschlechtlichen Bedürfnis, das ja auf einen Partner angelegt ist. Anderer-seits aber zeitigt sie nicht die genannten weitergehenden Folgen, sondern bringt nur die Not einer Selbstver-haftung noch stärker zum Ausdruck, die trotz der Liebe zum Partner auf die Sexualbetätigung nicht völlig verzichten kann.

Die Achtung gegenüber dem andern wie sich selbst verlangt in jedem Fall, daß sich die Partner in ihrer beiderseitigen Not einander darstellen und im Maße des Möglichen zur Sprache bringen, so daß die Liebe vielleicht doch noch eine Lösung finden kann. Sehr schwer allerdings könnte die Belastung werden, wenn es sich nicht nur um eine zeitweilige und vorübergehende Indisposition, sondern um dauernde und bleibende Unmöglichkeit der körperlichen Gemeinschaft handelt, etwa bei fortschreitender physischer oder psychischer Erkrankung. Einerseits kann man in solcher Herausforderung durch das Schicksal auch ein besonderes Angebot zu tieferem und geläutertem Menschentum sehen (was zudem für andere eine mögliche Hilfe bedeutet, wie im Zusammenhang des „grundsätzlichen Verzichts“ hervortrat). Sofern andererseits aber die Ehe wesentlich auch als Geschlechtsgemeinschaft eingegangen wurde, könnte nun die Frage nach ihrer notwendigen Dauerhaftigkeit und Unauflöslichkeit mit einer die menschlichen Kräfte fast überfordernden Radikalität aufbrechen. Der Entschluß, den Partner in dieser unvorhersehbaren Lebenslage nicht zu verlassen, sondern sie in Treue mit ihm durchzutragen, dürfte aus einer religiösen Motivation zu verwirklichen sein.

5. Ehe und Familie

Sexualität ist ihrer anthropologischen Anlage nach nicht Selbstzweck, sondern dient einer umfassenderen Verwirklichung des Menschseins; im Grenzfalle muß sie sogar, wie sich gezeigt hat, um dieser ihrer tieferen menschlichen Wahrheit willen zurückgenommen werden.

Sexualität ist Medium der Selbstüberschreitung des Menschen und erfüllt sich erst, indem diese gelingt. Der Mensch bewegt sich in der geschlechtlichen Liebe aus sich heraus und in den Partner hinein (und er erleidet dies zugleich auch in der Leidenschaft, in der Aktion und Passion eins sind): der Mann, indem er sich in die Frau hinüber entäußert; die Frau, indem sie ihn in sich aufnimmt und sich ihm hingibt; und beide, indem sie durch das Schicksal, auf das sie sich mit ihrer Liebe und Lebensgemeinschaft in einem vertrauenden Wagnis einlassen, sich selbst und ihren je eigenen Vorstellungen entrissen werden, um sich daraus ganz anders zu finden und zu gewinnen.

In dieser Perspektive soll sich nun zeigen, daß Sexualität und Geschlechtsgemeinschaft aus ihrer gesamt menschlichen Natur und Wesensstruktur heraus darauf angelegt sind, sich in Zeugung und Generationsgemeinschaft zu übersteigen und in einer übergreifenderen Wirklichkeit zu erfüllen. Darin liegt nicht nur – 1. – eine natürliche Hinordnung der Ehe auf das Kind, sondern auch – 2. – des Kindes auf die Ehe seiner Eltern; diese Thematik setzt sich fort – 3. – im Bereich der Erziehung als Anspruch der Eltern und Antwort des Kindes. So verwirklicht sich – 4. – das Wesen der Familie in einem Gefüge wechselseitiger Liebesbeziehungen, woraus sich – 5. – eine vertiefende Bestätigung der Sinnstruktur der Ehe durch die der Familie ergibt.

5.1. Anlage der Ehe auf das Kind?

Die menschliche Liebe als verwirklichende Grundlage der Ehe erstrebt die gegenseitige Schenkung und Vereinigung der Partner, ihre Teilhabe aneinander in der Einheit eines gemeinsamen Lebens. Sie liegt zunächst in der gegenseitigen Ergänzung und Lebenshilfe, zielt jedoch von ihrer anthropologischen Anlage und Möglichkeit her darüber hinaus auf Zeugung und Erziehung von Kindern. Denn das Ziel der Liebe, die Einheit der Partner, wird im Kinde fruchtbar, faßt in ihm eigenen Stand und wird substantiell, d. h. selbstständige Person. Das Kind ist der Zusammenfluß des Lebens und Wesens der Partner in einer neuen Person, ihre personifizierte Einheit; deshalb eignet ihm eine Wesensähnlichkeit zu beiden Eltern.

In ihm haben sie tiefer aneinander teil. Es besitzt für sie Offenbarungscharakter: Der eine Partner lernt etwa bisher undeutliche oder unverständliche Wesenszüge des anderen, die am Kinde nun deutlicher hervortreten mögen, besser verstehen, akzeptieren und einbergen. So schenkt die Frau dem Mann nicht nur das Kind, sondern sich selbst im Kind, nun vermischt mit dem Wesen des Mannes; oder: sie schenkt dem Mann sein eigenes Wesen neu, vermischt mit ihrem Wesen. Indem sich die Partner im gemeinsamen Kinde einander tiefer öffnen und schenken, sind sie in ihm tiefer miteinander verbunden. Soweit dieses ontische Verbunden-Sein ins Bewußt-Sein aufgenommen, mit dem Herzen gefühlt und frei akzeptiert wird, kann daher das Kind in Krisenzeiten die Ehe neu motivieren (– oder sogar als „Ehe-Kitt“ fungieren). Bei einer reinen „Instrumentalisierung“ des Kindes allerdings, seinem Einsatz als bloßes Mittel zu diesem Zweck durch den einen Partner, müßte der andere jedoch die volle Liebe vermissen und sich innerlich widersetzen.

Dieses sichtbar werdende „Glücken“ der Gemeinschaft und Einheit der Eltern durch das Kind ist nun aber weitgehend in dessen Freiheit gestellt: Was es aus seinem von den Eltern empfangenen Leben und Wesen hervorbringt, hängt weitgehend von ihm selbst ab. Es trägt in sich den Gegensatz beider Eltern als eine Spannung, die es in sich zum fruchtbaren Austrag bringen muß – und hat damit eine eigenschöpferische Aufgabe auch an der Einheit und Ehe seiner Eltern. Durch die Weise seiner Entwicklung und Reifung spiegelt es den Eltern ihr Leben zurück – und die Eltern sind auf die Kritik, Bestätigung und Ermutigung angewiesen, die darin liegen kann. Die Entwicklung und Reifung des Kindes ist also nicht nur ein anonym naturgesetzliches, sondern ein interpersonal gerichtetes Geschehen, in dem das Kind den Eltern für das Leben dankt – ein Kreislauf des Empfanges und Zurück-Schenkens, der die ganze Person in ihren bewußten und unbewußten Schichten umfaßt und das Gelingen der Liebe bedeutet (23).

So gesehen zeigt sich die Ehe ihrer Wesens- und Sinnstruktur nach auf das Kind und die Familie angelegt. Das Streben der ehelichen Liebe nach verbindlicher Gemeinsamkeit des Lebens kann sich grundlegend verwirklichen und erfüllen in der gegenseitigen Ergänzung und Lebenshilfe der Partner (= 1. „Sinn der Ehe“), darüber hinaus aber zu noch vollerer Wirklichkeit kommen (= sich „ver-voll-kommen“) durch die Zeugung und Erziehung von Kindern (= 2. „Sinn der Ehe“). Genauer gesprochen handelt es sich nicht um einen 2-fachen Sinn,

(23) Vgl. den sprachlichen Doppelsinn von „Reifen“: das Reifen (= das körperlich-seelisch-geistige Wachstum); der Reifen (= das Rad bzw. die Kreisbewegung). – Dazu auch: *Gustav Siewerth*, *Metaphysik der Kindheit*, Einsiedeln 1957, S. 111ff.; ferner: *ders.*, *Wagnis und Bewahrung. Zur metaphysischen Begründung des erzieherischen Auftrags*, Düsseldorf 1958.

sondern um 2 Verwirklichungsstufen ein und desselben Sinnes der Ehe: der Einheit der Partner.

Daß die mit den Kindern heraufkommenden Probleme das Gelingen der Ehe auch gefährden können, wurde bereits angedeutet. Darin liegt eine Herausforderung, die mit der Wesensanlage der Ehe auf das Kind gegeben ist; indem sich die Eltern dieser Herausforderung stellen und ihr zu entsprechen suchen, gewinnen sie jedoch die Chance zur Vertiefung der Einheit ihrer Ehe. Die „Be-währung“ am Kind und durch das Kind bedeutet eine vollere Bewahrheitung der Ehe; die Familie ist so die voll-kommenere Wahrheit der Ehe. Die bloße Ehe ist in diesem Sinn ein „δυνάμει ὄν“, sie ist „in potentia“ zur Familie hin; die Familie dann die volle „ἐνέργεια“ der Ehe, Ehe vollends „in actu“.

Gegenüber einer kurzschlüssig-egozentrischen (bzw. vordergründig-technischen) Betrachtungsweise zeigt sich, daß durch die Ausweitung der Ehe zur Familie den tieferen Belangen des Ich der Ehepartner und ihrer Selbstverwirklichung gedient ist, sofern die gemeinsame Liebe und Verantwortung gegenüber dem Kind über die Gefahr eines bloßen „Egoismus zu zweit“ hinausträgt. Durch das Kind als Glück und Aufgabe in ihrer Mitte werden die Partner dem kleineren Genuß einer in sich abgeschlossenen Zweisamkeit entrissen, um im Durchgang durch solche Bewährung sich als Ehepaar tiefer zu finden. Das Kind bedeutet – vom Sinn her gesehen – nicht einen bloß äußerlichen Zusatz oder ein lästiges Anhängsel der Ehe, sondern gerade durch die Belastung und Erprobung, die es für die Ehe darstellt, die Aufgabe und Möglichkeit einer Vermittlung der Ehe zu sich selbst.

Mit dem Kind wird die Ehe aber nicht nur in und für sich selber fruchtbar, sondern auch für den weiteren mitmenschlichen Zusammenhang. Die physische und kulturelle Fortentwicklung der Menschheit und Gesellschaft wäre anders nicht zu sichern. Da die konkrete Ehe sich diesem Zusammenhang – eingeschlossen den juridischen und wirtschaftlichen Grundlagen, die die Öffentlichkeit für sie bereitzustellen hat – letztlich selbst verdankt, kommt hier eine umfassende soziale Verpflichtung und Verantwortung der Ehe in den Blick, mit deren Annahme sie erst ihren vollen Realitätsbezug erreicht.

Nicht zuletzt unter diesem Aspekt ist heute auch das Problem der Familienplanung und Geburtenkontrolle zu sehen. Es ist sehr komplex. Denn einerseits sind die Partner im Hinblick auf ihre individuellen und sozialen Verhältnisse oft nur begrenzt belastbar, so daß Geburtenstopp angebracht erscheint. Andererseits aber bedarf die Ehe gerade im Hinblick auf dieselben Zusammenhänge, wie dargestellt, der (begrenzten) Belastung (24).

5.2. Anlage des Kindes auf die Ehe der Eltern?

Läßt sich diese Blickrichtung auch umkehren, d. h.: Schließt die Hinordnung der Ehe auf das Kind auch die des Kindes auf seine Eltern (und auf deren Ehe) ein? Oder sind die leiblichen Eltern ohne weiteres durch andere „Bezugspersonen“ auszuwechseln und vollkommen zu ersetzen?

(24) Siehe das nächste Kapitel: „Familienplanung und Geburtenkontrolle als Problem ethischer Verantwortung.“

Als „ur-sprünglicher“ Seinssinn und „ontologische Aufgabe“ des Kindes zeigte sich die Vollendung der Liebes- und Lebenseinheit seiner Eltern (25). Daher ist diese der angemessene Ort, an dem es Bestätigung und Geborgenheit seines Daseins erfahren kann. Es lebt aus der Erfahrung, daß die Eltern ihre gegenseitige Liebe zueinander durch seine Person vollenden und erfüllen möchten und das Gelingen dieses Wunsches von ihm selbst, seinem freien Ja, wesentlich abhängt. Es fühlt sich dann von der gegenseitigen Liebe der Eltern her in seinem Selbstsein intendiert, d. h. „von Grund auf“ ernst genommen, da es eben durch sein Dasein und die eigenständige Entwicklung seines Lebens diese zu beglücken vermag. So erwächst das Ja des Kindes zum eigenen Leben und zu den Eltern aus der Liebe der Eltern zueinander.

In dem Maße, in dem das Kind sich selbst annimmt und positiv entwickelt, ermutigt es die Liebe seiner Eltern zueinander, sei es auch teilweise in Form einer konstruktiven Kritik. Es gestaltet so an deren Ehe mit. Sofern die Eltern aber sich gegenseitig nicht akzeptieren, fehlt ihnen die Grundlage, ihre Liebe durch das Kind vollenden zu wollen, und diesem so der Sinn-Ort. Indem das Kind dies empfindet, gerät es von seinem elterlichen Ursprung her in einen existentiellen Zweifel an sich selbst, was seine seelisch-geistige Selbstfindung schwerstens behindern und Ursache einer Fehlentwicklung sein kann, die „Böses mit Bösem“ vergilt. Eine solche Fehlform ergibt sich etwa, wenn das Kind für einen Elternteil die Funktion zu erfüllen hat, als Ersatz für die vermißte Liebe des andern Ehepartners zu dienen, oder gar unbewußt dessen Rolle übernehmen soll (z. B. die Tochter die der Ehefrau, der Sohn die des Ehemannes). Das Kind ist überfordert, wird nicht ins eigene Sein freigegeben und „rächt sich“, indem es entweder sich verhärtet oder verweichlicht – Auswirkung und kritische Rückspiegelung eines Mißverhältnisses zwischen seinen Eltern. Eine wenn auch noch so minimale Liebe zum gemeinsamen Kind könnte dann die Eltern zu einer Neubesinnung auf ihr gegenseitiges Verhältnis motivieren (26).

Aus dieser vielschichtigen Aufgabe der Wirklichkeit des Kindes an der Ehe seiner Eltern geht hervor, daß und wie das Kind wesentlich auf seine Eltern und deren Ehe angelegt und hingerichtet ist. Im Grenzfall allerdings, in dem die Ehe unwiederbringlich zerrüttet erscheint, dürfte eine „Expatriierung“ des Kindes, seine Zuordnung zu anderen Bezugspersonen die einzig noch verantwortbare Lösung (wenn auch oft nur das geringere Übel) darstellen. Entsprechend kann in der Bereitschaft zu einer Adoption soziale Offenheit und Verantwortung zum Ausdruck kommen, die auch für die Ehe der Adoptiveltern von Bedeutung ist.

(25) Wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, bedeutet dies nicht eine Einschränkung oder Relativierung (oder gar „Instrumentalisierung“) des Menschseins des Kindes; gerade in der Beziehung zu den Eltern ist das Kind grundlegend auch für sich selbst und für andere da; und die unbedingte Lebensaufgabe des Menschen besagt letztlich einen Bezug zum Unbedingten. Eben dieses essentielle Strukturgefüge aber entwickelt sich in der Antwort des Kindes auf den Lebenszuspruch der Eltern.

(26) Man vgl. hier die verwandten Bedeutungen des Wortes „Gericht“: 1. die positiv-aufbauende von „Nahrung“; 2. die negativ-richterliche bis zur „Verurteilung“; 3. die (scheinbar) neutrale von „Ausrichtung“, die beides einschließt. In diesem 3-fachen Sinne ist das Kind stets das „Gericht“ der Liebe und Ehe seiner Eltern.

5.3. Erzieherischer Anspruch der Eltern und Antwort des Kindes

Der Mensch ist eine (relative) körperlich-psychisch-geistige Einheit; mit seiner physischen Existenz ist auch eine entsprechende psychisch-geistige grundgelegt. Daher betrifft die Zeugung den ganzen Menschen und bedeutet Bildung und Erziehung nur eine angemessene Fortsetzung und Vollendung der physischen Zeugung (= „geistige Zeugung“). Wenn aber der Mensch für sein Handeln verantwortlich ist, so erstreckt sich die Verantwortung für die Zeugung von Kindern auch auf deren Erziehung – eine Aufgabe, die somit von Natur aus den Eltern zusteht und nur im Grenzfalle ihrer absoluten Unfähigkeit oder Unmündigkeit von anderen (oder dem Staat) übernommen werden darf (27).

Solche Verantwortung, Aufgabe und Pflicht, aus der die Eltern im Regelfalle nicht zu entlassen sind, begründet auch ein Recht und einen Anspruch. Er ist in seiner anthropologisch-ethischen Grunddimension nicht Ausdruck eines selbstherrlichen Verfügungswillens über eine andere Person (wenn ein solcher auch in manchen Fällen noch verfälschend hinzukommen mag), sondern des Dienstes am Sinn. Soweit dieser Anspruch aus dem Sinn kommt und sich ihm zur Verfügung stellt, darf er auch auf eine sinn-entsprechende Antwort des Kindes hoffen.

Erziehung ist so der mit dem biologischen Akt begonnene und nun auf seelisch-geistiger Ebene fort-gesetzte Lebens-Zuspruch an das Kind. Die in der Lebensbejahung der Eltern wirk-samen Sinnwerte der Liebe und Freude (wie auch der Offenheit, Tapferkeit u. a.) teilen sich dem Kinde „über-zeugend“ mit. In der Er-ziehung läßt es sich vom Anspruch solcher Werte „em-por-ziehen“, und es bildet sie im Bildungsprozeß in seiner eigenen Persönlichkeit „nach“ (und auf seine eigene Weise „ab“). „Erziehung durch die Eltern“ wird dann zur Motivation und Hilfe für Selbsterziehung, „Bildung als geistige Fortsetzung der Zeugung“ zur spontanen Selbstbildung und „Selbstausscheidung“, womit der junge Mensch sich von den Eltern her immer mehr in eigene Kraft und Verantwortung übernimmt. Die erzieherischen Bemühungen der Eltern – Ermahnung, Anerkennung, Strafe, Belohnung usw. (28). – werden insoweit Erfolg haben können, als sie nicht primär als Ausdruck unreflektierter gesellschaftlicher Konventionen, ängstlicher Selbstabsicherung oder anderer vordergründiger Absichten empfunden werden, sondern einer überzeugenden menschlichen Wirklichkeit; nur Wirk-lichkeit „wirkt“. „Autori-tät“ (als „Urheberschaft“, „Zeugenschaft“) und „Gehorsam“ (als „Horchen“ und „Bejahen“) sind korrelativ – eben wie ihre Perversionen, die autoritär-überhebliche Attitüde und die ängst-liche Unterwerfung und Anpassung.

Da nun aber die Eltern auf ihren Erziehungserfolg angewiesen sind, bleiben sie durch ihr Kind stets pro-voziert und veranlaßt, an sich und ihrer Ehe, an der Überzeugungskraft ihrer eigenen

(27) Maßnahmen von seiten anderer oder des Staates kommt im Normalfalle nicht die Funktion zu, den Eltern ihre Verantwortung abzunehmen (und sie so zu entmündigen), sondern ihnen bei deren Ausübung behilflich zu sein, sie zu unterstützen und zu ergänzen. Ebenso folgt aber auch auf seiten der Eltern die Pflicht, solche Hilfen und Angebote im Interesse der Kinder in Anspruch zu nehmen und durch permanente Weiterbildung und Selbsterziehung die Voraussetzungen für die eigene Wahrnehmung der Erziehungsverantwortung zu verbessern.

(28) Zu weiteren Fragen nach Wesen und Sinnzusammenhang von Vor-bild und Bei-spiel, Lob und Tadel wie grundsätzlich nach der Ver-mittlung von Erziehung und Bildung durch die „Erziehungsmittel“ vgl.: H. Beck (Hrsg.), Philosophie der Erziehung. Freiburg – Basel – Wien 1979; dort insbes.: Philosophische Grundlegung zu Begriff und Sinn von „Erziehungsmitteln“, S. 196–203.

Wirklichkeit zu arbeiten; sie werden durch ihr Kind selbst weiter erzogen. Es schließt sich der „Regel-Kreis“, der „Dia-Lógos“ von Anspruch und Antwort.

Somit erwächst und vermittelt sich der erzieherische Dialog mit dem Kind aus dem ehelichen Dialog mit dem Lebenspartner, d. h. allgemeiner: der Dialog zwischen den Generationen aus dem zwischen den Geschlechtern. Der eine ist in seiner Sinnstruktur nicht isoliert vom andern zu verstehen und zu verwirklichen. Dieser Dialog ist in jeder persönlichen Begegnung und Beziehung, in der er sich ereignet, aber auch die Verwirklichung von Möglichkeiten, die die umgreifendere Gesellschaft durch ihre Strukturen und Institutionen (z. B. ihre Gesetzgebung und ihre Sprache) bereitstellt. Daher schließt die Verantwortung für den je persönlichen Lebensbereich eine Mitverantwortung für die Gesellschaft und unsere gesamte Kultur ein. Auch die Kinder und Jugendlichen wachsen wie von selbst in diese umfassendere öffentliche Verantwortung und Mündigkeit hinein, wenn sie Gelegenheit erhalten, entsprechend am engagierten Gespräch zwischen den Eltern teilzunehmen und so an den Argumentationen und elterlichen Entscheidungen selbst mitzuwirken, von denen sie dann betroffen sind: Die Familie wird zur Vorschule einer lebendigen Demokratie, in der jeder im Maße seiner Verständigkeit und Einsatzbereitschaft mitzubestimmen hat (29).

5.4. Familie als Gefüge von Liebesbeziehungen

Wie bei der Ehe die eheliche Liebe, so ist auch bei der Familie die familiäre Liebe deren eigentliches Leben und grundlegende Wirklichkeit. Zur weiteren Erhellung der vitalen und ethischen Dimensionen der Familie ist daher die spezifische Struktur dieser Liebe vertiefend zusammenzufassen.

Sie konstituiert sich gewissermaßen aus zwei Koordinaten: der Liebe zwischen den Eltern als Ehepartnern (d. h. der verbindlichen Vollform personaler Geschlechterliebe) und der Liebe zwischen Eltern und Kindern (d. h. der Urform der Generationsbeziehung). Die erstere fundiert die letztere, mit der letzteren aber erreicht die Familie ihr eigentliches Spezifikum. Deshalb ist diese zunächst differenzierter zu sehen.

Sie besteht in der schenkenden und empfangenden Liebe der Eltern zu den Kindern und der schenkenden und empfangenden Liebe der Kinder zu den Eltern. Die Eltern schenken den Kindern das Leben und – soweit sie durch die Liebe entsprechend motiviert sind – alles Erforderliche und Förderliche zu ihrer physischen Erhaltung (Nahrung, Kleidung, Wohnung) und seelisch-geistigen Entfaltung (Bildung und Erziehung), die Kinder den Eltern dann Erfüllung, Erweiterung und Vertiefung ihrer Ehe, ihres Menschseins und Lebenshorizontes (nicht nur durch die herausfordernde Aufgabe, die sie für die Eltern bedeuten, sondern grundlegender noch durch das entgegengebrachte Vertrauen). Dabei tritt die Rolle beider Elternteile gemäß der polar entgegengesetzten anthropologischen Struktur des Mannes und der Frau verschieden in Erscheinung (30).

(29) Zu den Problemen, aber auch den möglichen Hilfen dieser Sicht vgl.: *Thomas Gordon*, Familienkonferenz. Hamburg 1974; und *H. Beck*, Machtkampf der Generationen? Frankfurt 1973.

(30) Vgl. 1.1–1.3. – Die dort gegebenen Begründungen wie Differenzierungen sind im folgenden stets im Auge zu behalten.

Dem Vater und der väterlichen Liebe kommt akzentuierter die Fähigkeit und Aufgabe der objektivierenden und distanzierenden Ordnung des Lebens der Familie und des Schutzes nach außen zu; der Mutter und der mütterlichen Liebe die der vermittelnden Pflege und Verinnerlichung. Wenn die erstere sich aber nicht durch die letztere mitbestimmen läßt, kann sie „zu hart“ („abstrakt“, „lebensfern“) erscheinen und entsprechend die letztere „zu weich“, wenn die erstere nicht „hinter ihr“ steht und sie „trägt“. Beides ist dem Kind nicht zuträglich, jeder Elternteil ist für sich überfordert. Das Kind bedarf zu seiner Entwicklung der entschiedenen gegenseitigen Liebe seiner Eltern als Ehepartner, in der sie sich bestimmen und ergänzen.

Hier zeigt sich zugleich deutlicher, wie das Kind die eheliche Liebe seiner Eltern zueinander als seine eigene Lebens- und Entfaltungsgrundlage braucht und herausfordert – und inwiefern durch das Kind somit der Ehe der Eltern selbst gedient wird. Also hat die menschliche Liebe zwar verschiedene (kategoriale) Ausprägungen anzunehmen, dabei aber stets ihre (transzendente) Einheit als Liebe zu wahren. Daraus ergibt sich, daß die eheliche Liebe der Partner, wenn sie um die Dimension der Liebe zum gemeinsamen Kind geweitet ist, eine menschlich reifere und gefülltere Form erreichen kann; er vermag in seiner Gattenliebe ein väterliches, sie in der ihren ein mütterliches Element zu integrieren, sofern der Partner jeweils dessen bedarf. Das Gefüge der gegenseitig aneinander partizipierenden Liebesbeziehungen erscheint wie eine analog gemeinsame Lebensenergie der Familie, gewissermaßen eine ganzheitliche plastische Einheit, in der alle mit-sprechen und zusammen-ge-„hören“ und aus der jedes Glied nach seinen wechselnden Notwendigkeiten schöpft und in die jedes nach seinen Möglichkeiten zu investieren hat. Insoweit sie sich aus der Kraft solcher „Regelkreis-Energie“ im multilateralen Dialog einander ergänzungsbereit zur Verfügung stellen, wird das Gefüge der Familie zusammenstimmen oder aber „aus den Fugen“ gehen.

So geht eine in der Methode zunächst mehr abstrakt-statisch angelegte Strukturanalyse der Liebe in eine konkret-dynamische über, in der nun die Bedeutung der Familie für die Ehe sich weiter profilieren kann. Die Liebe zwischen den Ehepartnern ist der Ursprung und in gewissem Sinne auch das Ziel der Familie. Die Ehe öffnet und überschreitet sich im Kinde in ihrer eigenen Mitte, und sie schließt sich, wenn die Kinder in volle Selbständigkeit gelangt sind, wieder in sich selbst. Sie kehrt dann in ihre ursprüngliche reine Zweisamkeit zurück, worin die Partner nun in „Nacharbeitung der gemeinsamen Familienerfahrung“ tiefer sich gegenseitig finden können. Im Durchgang durch die Familie vermittelt die eheliche Liebe sich vollends zu sich selbst, erlangt sie durch diese Bewährungsprobe ihre Bewahrheitung und volle Wahrheit, oder aber – bei ungenügendem persönlichen Einsatz – sie zerbricht. Die eheliche Liebe erweist sich so gegenüber der familiären als die grundlegende und eigentlichere Wahrheit, die der Mensch nicht nur aufzunehmen, sondern selbst erst noch vollends hervorzubringen hat; er verhält sich zu ihr rezeptiv-produktiv, d. h. in einer rezeptiv-hörenden und hin-hörenden („ge-horsamen“) Kreativität. Die Ehe geht dann der Familie nicht nur voraus, sondern ist auch darauf angelegt, über sie hinauszugehen.

5.5. Bestätigung der Sinnstruktur der Ehe durch die der Familie

Die Ehe bedeutet für die Familie die Grundlage; die Familie für die Ehe die weitergehende Sinnverwirklichung. Damit aber wird die Ehe durch die Familie in ihrer Sinnstruktur herausgefordert und bestätigt. Als erstes Element dieser Struktur wurde die „Ordnung“ sichtbar (vgl. 2.3). Fehlt sie, so entbehrt das Kind die haltgebende Orientierung; ist sie zu starr, so den Freiraum für eigene Initiative. In beiden Fällen ist die nachfolgende Fehlentwicklung des Kindes eine Frucht und kritische Spiegelung einer Fehlentwicklung der Ehe und eine Herausforderung an die Eltern zu neuer Auseinandersetzung mit ihrer Ehe – eine Herausforderung der Liebe und Verantwortung gegenüber dem Kind.

Als zweites Strukturelement der Ehe zeigte sich die „Bipersonalität“ (vgl. 2.3). Wenn bei einer Verbindung der Mutter gleichzeitig mit mehreren Männern sich die Vaterschaft nicht eindeutig feststellen läßt, so auch nicht die entsprechende Zuständigkeit und Verantwortung für das Kind. Ähnlich: Wenn bei einer Verbindung mit gleichzeitig mehreren Frauen der Vater „geteilt“ ist, so mangelt der Liebe der Mutter zu ihrem Kind der notwendige Hintergrund und Rückhalt. In beiden Fällen wird dem Kind die Geborgenheit vorenthalten, die die Grundlage einer freien Selbstentfaltung bedeutete. Sie wird auch ständig weiter belastet durch Rivalitäten in der „Gruppenehe“ der Eltern, und es droht die (dann fast unvermeidliche) Gefahr, daß das Kind als „Ersatz“ für die entbehrte Partnerliebe eines Elternteils fungieren muß.

Als drittes Moment in der Sinnstruktur der Ehe zeigte sich ihre „Dauerhaftigkeit“ (vgl. 2.4). Bei einer Auflösung der Ehe seiner Eltern verliert das Kind seinen „Sinn-Ort“ (vgl. 5.2); es ist in seiner Liebe gespalten zwischen beiden Eltern; die Rolle einer „Ersatzfunktion“ für den ehemaligen Ehepartner ist ihm möglicherweise ebenfalls zugedacht; statt der „inneren Wohnung“ in einer verbindlichen Liebesgemeinschaft der Eltern wird es dann mit einer äußerlichen „Verwöhnung“ abgespeist; seine Erziehung und Bildung ist mit besonderen Problemen belastet.

Nicht, als könnten diese negativen Folgen für das Kind die primäre Begründung für die betrachtete Sinnstruktur der Ehe abgeben. Sie käme, da eine Ehe auch ohne Kinder schon konstituiert und sinnvoll sein kann, für sich allein immer schon zu spät. Doch liegt wegen der dargestellten strukturellen Anlage der Ehe auf das Kind in diesen Übeln eine wesenhafte Bestätigung für die Sinnstruktur der Ehe.

Eine philosophische Ethik der Ehe und der nicht-ehelichen Sexualität kann sich nicht in der Aufstellung (und Begründung) von bloßen sittlichen Forderungen erschöpfen, ja nicht einmal darin ihre alleinige Hauptaufgabe sehen. Sondern sie hat – grundlegender noch – auch die Kraftquellen ihrer Erfüllung aufzuzeigen. Diese aber liegen in einer anthropologisch sinngerechten Liebe, in der zutiefst die Wirklichkeit des Guten besteht.

14. Kapitel

Familienplanung und Geburtenkontrolle als Problem der Verantwortung

1. Das Problem

- 1.1. Begriff und aktuelle Bedeutung der Familienplanung
- 1.2. Die ethische Fragestellung

2. Die medizinischen Möglichkeiten der Geburtenkontrolle

- 2.1. Abtreibung
- 2.2. Empfängnisverhütung
 - 2.2.1. durch „periodische Enthaltbarkeit“
 - 2.2.2. durch direkten technischen Eingriff
- 2.3. Technische Menschenherstellung
 - 2.3.1. durch künstliche Besamung
 - 2.3.2. durch Programmierung der Erbstruktur und Steuerung der Entwicklungsfunktionen

3. Die ethische Bewertung der medizinischen Möglichkeiten

- 3.1. Ethische Bewertung der Abtreibung
 - 3.1.1. Befruchtete Eizelle und Embryo – schon ein Mensch?
 - 3.1.2. Ethische Leitlinien der Beurteilung
 - 3.1.3. Konkretion des Ethischen im Juridischen und Politischen
 - 3.1.4. Aktuelle Geschichte des Abtreibungsverbots in der BRD
 - 3.1.5. Konstruktive ethische Kritik dieser Rechtsentwicklung
- 3.2. Ethische Bewertung der Empfängnisverhütung
 - 3.2.1. Die 4 möglichen Standpunkte
 - 3.2.2. Zum Sinn menschlicher Sexualität
 - 3.2.3. Konsequenz für den „Regelfall“
 - 3.2.4. Konsequenz für den „Grenzfall“
 - 3.2.5. Wertung der periodischen Enthaltbarkeit
 - 3.2.6. Wertung des direkten technischen Eingriffs
 - 3.2.7. Zusammenfassende Beurteilung der 4 möglichen Standpunkte
- 3.3. Ethische Bewertung der technischen Menschenherstellung

4. Wertmaßstäbe ehelicher Gewissensbildung

1. Das Problem

1.1. Begriff und aktuelle Bedeutung der Familienplanung

Wir leben im Zeitalter der Technik – und das heißt wesentlich: der Rationalisierung und Planung des Lebens. Der Mensch überläßt die Entwicklung der Dinge nicht mehr unkontrollierten Umständen und Faktoren, sondern sucht sie nach klaren Vorstellungen der Zweckmäßigkeit selbst in die Hand zu nehmen und bewußt zu gestalten (1).

Dies gilt auch für den intimsten Lebensbereich, für Ehe und Familie. Man möchte die Familie „planen“, d. h. die Zeugung von Kindern nicht der anonymen „Natur“ oder dem blinden „Zufall“ überantworten, sondern selbst bestimmen, wann, wie viele (und künftig auch: welche) Kinder entstehen sollen, indem man zweckmäßige Mittel und Maßnahmen ergreift, um die Geburten zu kontrollieren; die moderne Technik bietet dazu laufend perfektere Möglichkeiten an. Die enorme Verbreitung und Aktualität von Familienplanung und Geburtenkontrolle scheint aber nicht allein in einem subjektiven Verfügungs- oder auch Genußwillen zu gründen, sondern in einer objektiven Notwendigkeit, die aus der Technisierung der Kultur und Änderung der menschlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse kommt, nämlich vor allem (1.) in den generellen Lebensumständen und (2.) in der besonderen bevölkerungspolitischen Situation:

1.1.1. Unter den heutigen Lebensbedingungen erscheint es immer schwieriger, anstrengender und verantwortungsreicher, Kinder zu haben und aufzuziehen. Das wird deutlich, wenn man die höheren Lebensansprüche der Jugendlichen wie der Eltern im wirtschaftlichen und sozialen Bereich und die steigenden Anforderungen in Bildung, Ausbildung und Leistung bedenkt, die durch die Struktur unserer Gesellschaft begründet sind. Dabei geht die biologische und psychologische Vitalität der Eltern infolge der im technisierten Lebensrhythmus zunehmenden nervlichen Belastung stetig zurück. Außerdem bedrängt die Frage, ob es angesichts der wachsenden Bedrohung unserer Zukunft durch technische Massenvernichtungsmittel und der zunehmenden geistigen und seelischen Gefahren überhaupt noch zu verantworten ist, Kinder in die Welt zu setzen.

1.1.2. Hinzu kommt der bevölkerungspolitische Gesichtspunkt. Nach Schätzungen der UNO wird sich die Zahl der Menschen bis zum Jahre 2000 etwa verdoppeln und dann ca. 6 Milliarden betragen. Bei solch explosionsartiger Vermehrung der Erdbevölkerung steigert sich die Ernährungsfrage zum Weltproblem Nr. 1; die agrarwirtschaftlichen Möglichkeiten reichen nicht mehr aus, und der Lebensraum wird zu klein. Sicher läßt sich durch proportionsgerechtere Verteilung über die Erde bzw. bessere politische und soziale Gliederung und Kooperation der Menschheit und durch fortentwickelte Technik der Nahrungsmittelherstellung der Krise entgegenwirken. Allein es bleibt fraglich, ob Maßnahmen dieser Art genügen, denn aufgrund der ver-

(1) Allgemein zur Situation des technischen Zeitalters und der zu erwartenden Entwicklung und ihren Problemen und Aufgaben vgl. *H. Beck, Kulturphilosophie der Technik. Perspektiven zu Technik – Menschheit – Zukunft*, Trier 1979.

vollkommenen technischen Möglichkeiten der Medizin sinkt gleichzeitig die Kindersterblichkeit und steigt die Lebenserwartung. In Indien, dem am stärksten durch Hunger bedrohten Land, wuchs die Bevölkerung z. B. in einem Zeitraum von 6 Jahren (zwischen der Volkszählung von 1961 und der amtlichen Berechnung vom 30. 4. 1967) von 438 auf 509 Millionen, also um 71 Millionen Menschen; das bedeutet einen monatlichen Zuwachs von etwa 1 Million. In Indien, Japan und immer mehr Ländern sind daher staatliche Programme und Hilfen zur Geburtenkontrolle entwickelt worden, eine „Internationale Gesellschaft für geplante Elternschaft“ wurde gegründet, und in Japan steht ein Gesetz zur Diskussion, wonach Ehepaare nur noch gegen eine von Fall zu Fall ausdrücklich zu erteilende staatliche Erlaubnis einem Kind das Leben schenken dürfen (2).

Demgegenüber verzeichnen allerdings die hochindustrialisierten Länder Europas, voran die Bundesrepublik Deutschland, in den letzten Jahren einen enormen Geburtenrückgang, so daß die kollektive Praxis der Geburtenkontrolle hier allmählich zu einem völkischen Selbstmord wird (3). Innere Existenzfragen (z. B.: Wer soll in einigen Jahren denn die Renten bezahlen?) und die Gefahr einer Überrundung durch andere Völker und Kontinente lassen daher hier eine Neubesinnung noch in anderer Richtung geboten erscheinen.

Die Überlebensfrage – und in ihrem Zusammenhang das Problem der Geburtenkontrolle – ist sehr komplex. Sie betrifft nicht nur die physische, sondern auch die geistige und moralische Vitalität und die gesamte Lebenseinstellung. Dazu gehört grundlegend die Bereitschaft, Verantwortung zu übernehmen. Wie aus der Betrachtung des wesenhaften Sinnzusammenhangs von Ehe und Familie (vgl. Kap. 13.5.) deutlich wurde, bedürfen nicht nur die Gesellschaft und die Menschheit zu ihrer kollektiven Erhaltung, sondern auch die konkrete Ehe und das einzelne In-

(2) *Zur Dokumentation:* Demographic Yearbook – Annuaire Démographique. Ed.: Department of International Economic and Social Affairs. Statistical Office. – Département des affaires économique et sociales internationales. Bureau de statistique, United Nations, New York. Vgl. vor allem Vol. 27 (1975), New York 1976; Special topic: Natality statistics – Sujet special: Statistiques de la natalité. Vgl. ferner bereits T. J. Samuel, Population Control in Japan: Lessons for India, in: Eugenics Review 58 (1966) 15–22; J. M. Stycos, Population and Family Planning. Programs in Newly Developing Countries. (The Voice of America. The Population of the World Series, nr. 5 [New York 1964], S. 9); H. F. Dorn, World Population Growth: An international Dilemma, in: S. Mudd (Hrsg.), The Population Crisis and the Use of World Resources (World Academy of Art and Science, nr. 2 [Den Haag 1964], S. 47). – *Zur Diskussion z. B.:* Fritz Baade, Welternährungswirtschaft, Hamburg 1956; ders., Der Wettlauf zum Jahre 2000. Unsere Zukunft: Ein Paradies oder die Selbstvernichtung der Menschheit, Oldenburg – Hamburg 1964; ders., . . . denn sie sollen satt werden, Oldenburg – Hamburg 1964; J. D. Bernal, Die Wissenschaft in der Geschichte, Darmstadt 1964; Ch. G. Darwin, Can Man Control His Numbers? in: S. Tax (Hrsg.), Evolution after Darwin, Bd. II, Chicago 1960; Wilhelm Fucks, Formeln zur Macht, Stuttgart 1965; D. Gabor, Die Menschheit morgen, Bern – München 1965; J. Huxley, Essays of a Humanist, London 1964; Bodo Manstein, Liebe und Hunger. Die Urtriebe im Lichte der Zukunft, München – Basel – Wien 1967; Paul Overhage, Experiment Menschheit. Die Steuerung der menschlichen Evolution, Frankfurt 1969; ders., Das biologische Risiko künstlicher Geburtenbeschränkung, in: Theol. u. Philos. 45 (1970) 75–94. – Vgl. auch die Mitteilungen der Deutschen Akademie für Bevölkerungs-Wissenschaft an der Universität Hamburg.

(3) *Zur Dokumentation:* Statistisches Jahrbuch für die Bundesrepublik Deutschland. Hrsg. vom Statistischen Bundesamt Wiesbaden, Stuttgart – Mainz; Statistisches Jahrbuch für Bayern. Hrsg. vom Bayerischen Statistischen Landesamt München. – *Zur Diskussion:* Bevölkerungswachstum und -entwicklung in der Bundesrepublik Deutschland, Stuttgart 1973 (Schr. d. Bundesministeriums des Inneren, 3); Richard Olechowsky (Hrsg.), Geburtenrückgang – besorgniserregend oder begrüßenswert? Wien – Freiburg – Basel 1980; Clemens Geißler, Ohne Kinder keine Zukunft. Daten und Tendenzen der Bevölkerungsentwicklung, in: Das soziale Seminar. Informationen, Münster, Dez. 1979; H. Schubnell, Entwicklung unserer Bevölkerung, in: Die Gesellschaft der nächsten Generation, München 1966; Oskar Springer, Ein Alarmzeichen (Zum Problem des Geburtenrückgangs in den Industrienationen und in der Bundesrepublik Deutschland), in: Der Staatsbürger, München, Februar 1976/Nr. 2, S. 1–5.

dividuum zu ihrer persönlichen und ethischen Entwicklung einer gewissen Belastung und Herausforderung durch Verantwortung für andere. Doch ist hier wie dort die angedeutete Grenze der psycho-physischen Belastbarkeit zu sehen. Somit stellt Geburtenkontrolle heute ein ebenso dringliches wie vielschichtiges existentielles Problem dar.

1.2. Die ethische Fragestellung

Damit zeigt sich bereits die ethische Dimension: Familienplanung bzw. Geburtenkontrolle ist nicht nur eine Sache vordergründiger Zweckmäßigkeit oder gar des willkürlichen Beliebens, sondern sie betrifft den Menschen in der Selbstverantwortlichkeit für sein Handeln, d. h. in seinem Wert als sittliches Wesen. Das ethische und das existentielle Problem zeigen sich hier immer deutlicher als eins: Ist der Mensch nicht bereit, die ethischen Sinnwerte der Verantwortung, wie der Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit und Liebe ernst zu nehmen, so verwirkt er seine kollektive und individuelle Zukunft.

Dieser Zusammenhang macht das Thema zu einem politischen, religiösen, weltanschaulichen und ideologischen Kampffeld ersten Ranges. Die öffentliche Diskussion betrifft vor allem die beiden heute wichtigsten Grundformen der Geburtenkontrolle, die Abtreibung und Empfängnisverhütung, und die heraufkommende Möglichkeit einer technischen Menschenherstellung.

So befaßt sich mit dem Problem der Abtreibung auf weltweiter Ebene z. B. die UNO bzw. die Weltgesundheitsorganisation; innenpolitisch wurde es bei einigen Ländern, z. B. der Bundesrepublik Deutschland, zu einem Hauptthema der Auseinandersetzung zwischen den Parteien (4). Hier ist grundlegend philosophische Ethik angefordert, die in konstruktiver Distanz zu weltanschaulichen Vorentscheidungen die Sinnfrage von der Sache selbst her stellt.

Das Problem der Abtreibung tangiert über die Ebene der Politik hinaus auch die der Religion. Dies gilt ebenso für das Problem der Empfängnisverhütung. Z. B. hat in der katholischen Kirche vor einigen Jahren die Papstencyklika „*Humanae Vitae*“ (1968) eine weltweite heftige Diskussion ausgelöst. Denn dort wird die geschlechtliche Begegnung nur dann sittlich gut geheißen, wenn die Empfängnis eines Kindes nicht durch einen direkten technischen Eingriff ausgeschlossen wird, der Akt also prinzipiell „für das Kind offen bleibt“; dies allein entspreche dem natürlichen Sinn des biologisch auf Zeugung hingerichteten sexuellen Vollzugs und damit der Natur und Würde des Menschen. Über die sachliche Begründung der These hinaus wurde dabei das „autoritäre Vorgehen“ des Papstes als problematisch empfunden. Für die Sachfrage erwies sich jedenfalls ihre Verquickung mit der Autoritätsfrage nicht unbedingt klärend, sondern die erstere ist vielmehr auch unabhängig von letzterer und überhaupt von jeder religiösen Vorentscheidung zu stellen, d. h.: primär nicht als moral-theologisches, sondern als moral-philosophisches Problem. Denn die legitime philosophische Methode bildet allein das von der Erfahrung ausgehende sinn-erfragende Denken.

(4) Vgl. auch die Bemerkungen zur staatlichen Gesetzgebung und Rechtsprechung unter 3.1.4.

2. Die medizinischen Möglichkeiten der Geburtenkontrolle

Als Grundlage der ethisch-philosophischen Aussagen zur Geburtenkontrolle sind zunächst deren wichtigste moderne medizinische Möglichkeiten kurz darzustellen. Sie lassen sich in 3 Gruppen ordnen, nämlich Maßnahmen 1. der „Abtreibung“, 2. der „Empfängnisverhütung“, und 3. (neuerdings und in Zukunft noch bedeutsamer) auch der „technischen Menschenproduktion“.

2.1. Die „Abtreibung“

Sie läßt sich definieren als die (Entfernung und dabei geschehende) Tötung der befruchteten Eizelle oder des Embryos. „Abtreibung“ oder „Schwangerschaftsunterbrechung“ wird hier im Sinne der von den meisten Biologen geteilten Definition von „Schwangerschaft“ verstanden, wonach diese die „Zeit vom Tag des befruchtenden Beischlafes bis zum Tag der Geburt“ bezeichnet (5). (Im nicht auszuschließenden Grenzfall einer „Jungfernzeugung“ wäre ein der Befruchtung „gleichwertiger“ biologischer Vorgang vor auszusetzen, der die Eizelle zur Embryonalentwicklung innerlich befähigt.) – Mit dieser rein naturwissenschaftlich-biologischen Festsetzung ist noch keine Entscheidung über die (philosophisch-anthropologische) Frage getroffen, ob die befruchtete Eizelle bzw. der daraus sich entwickelnde Embryo schon ein (anfänglicher) Mensch ist; darüber später (unter 3.1.1.).

Die äußere Voraussetzung für die Entwicklung der befruchteten Eizelle zum Embryo bildet ihre Einnistung („Nidation“) in der Wand der Gebärmutter (= des „Uterus“). Bis zur Einnistung, die etwa am 7. Tag nach der Befruchtung einsetzt, läßt sich die Abtreibung heute relativ leicht durch sog. „Nidationshemmer“ erreichen, d. h. vor allem entweder (a) durch eine einmalige entsprechende hohe Hormongabe, die den Abgang vor der Einnistung bewirkt (= „Pille II“, „Pille danach“), oder (b) durch vorherige Einführung einer bleibenden „Spirale“ oder „Schleife“ (= „Intrauterin-Pessar“, IUCD), die die Einnistung verhindert, indem nun die Gebärmutter sich gewissermaßen „schon besetzt“ empfindet und ihre Schleimhaut keine befruchtete Eizelle mehr annimmt.

Mit abgeschlossener Einnistung (Ende der 2. Woche, ca. 12. Tag nach Befruchtung) setzt die Ausgliederung und Entwicklung zum Embryo ein (Organogenese, zunächst als Plazentation) (6). Von da an wird eine Abtreibung fortschreitend schwieriger und auch gefährlicher.

(5) Vgl. W. Pschyrembel, *Klinisches Wörterbuch*, Berlin 1969, S. 1102.

(6) Vgl. z. B.: A. P. Dyban, *Grundriß der pathologischen Embryologie des Menschen*, Jena 1962, S. 65; auch C. Stern, *Grundlagen der Humangenetik*, Stuttgart 1968.

2.2. Die „Empfängnisverhütung“

Darunter sind all diejenigen Maßnahmen zu verstehen, die nicht erst die befruchtete Eizelle oder den aus ihr sich entwickelnden Embryo abtreiben, sondern schon vorher eine Befruchtung oder „Empfängnis“ überhaupt verhindern. Sie lassen sich hauptsächlich in 2 Gruppen gliedern: 1. die „periodische Enthaltbarkeit“ und 2. den „direkten technischen Eingriff“.

2.2.1. Bei „*periodischer Enthaltbarkeit*“ wird der Geschlechtsverkehr zumindest an den Tagen unterlassen, an denen die Frau nach ihrem natürlichen biologischen Rhythmus zur Empfängnis fähig ist. Zur Feststellung der „empfangnisfreien Tage“ bedient man sich entweder der Vorausberechnung durch die nach ihren Entdeckern Knaus und Ogino benannte „*Kalendermethode*“: eine gewisse Zeitspanne vor der nächsten zu erwartenden Monatsregel ist die Frau unfruchtbar; oder der Messung der Körpertemperatur im Sinne der „*sympto-thermischen Methode*“: 3 Tage nach dem „Eisprung“, dessen Eintreten man durch einen Temperaturanstieg um ca. 0,5 Grad erkennt, beginnt die unfruchtbare Zeitspanne. Die letztere Methode ist moderner und sicherer als die erstere, und es ist auf alle Fälle falsch, bei der „Empfängnisverhütung durch periodische Enthaltbarkeit“ ausschließlich das Feststellungsverfahren nach Knaus und Ogino ins Auge zu fassen (7).

2.2.2. Der „*direkte technische Eingriff*“ paßt sich nicht, wie die „periodische Enthaltbarkeit“, an den natürlichen biologischen Rhythmus der Frau an, sondern greift durch technische Mittel in das natürliche biologische Geschehen ein. Neben der dauernden Unfruchtbarmachung des Mannes oder der Frau durch „Sterilisation“ (oder gar „Kastration“) unterscheidet man *mechanische* (Kondom bzw. Pessar), *chemische* (vor allem die „Pille I“) und *biologische* Maßnahmen. Im Unterschied zur „Pille II“ ist die „Pille I“ kein Nidations-, sondern ein Ovulationshemmer; d. h. sie verhindert nicht erst die Einnistung (Nidation) des befruchteten Eis, sondern schon die Befruchtung selbst, indem sie durch ihren Hormongehalt Eireifung und Eisprung (Ovulation) unterdrückt, so daß überhaupt kein Ei zur Befruchtung bereitgestellt wird. Unter den *biologischen* Maßnahmen sind vor allem die (noch im Anfangsstadium begriffenen) Experimente zu erwähnen, durch homöopathische Gaben die Hormon- und Triebstruktur zu steuern und dabei eine maximale Naturgemäßheit zu wahren; insofern steht diese Methode in ihrer Intention der unter 2.2.1. genannten nahe (8).

(7) Vgl. K. W. Döring, Empfängnisverhütung, Stuttgart 31967; auch: R. Kepp – H. Koester, Empfängnisverhütung aus Verantwortung, Stuttgart 1968, Vgl. ferner die spezielle Bibliographie am Schluß dieses Kapitels.

(8) Vgl. E. Sievers, Wege zur naturgemäßerer Empfängnisregelung, Würzburg 1970, S. 130–160. – Zu den hier nicht weiter ausgeführten empfängnisverhütenden Methoden des „Coitus interruptus“ und der „Sterilisation“ vgl. Anm. 28 und 29.

2.3. Die „technische Menschenherstellung“

Damit sind alle heute bereits anlaufenden Versuche gemeint, das menschliche Keimmaterial technisch in Griff zu nehmen und so grundlegende Verhaltenseigenschaften des künftigen Menschen im Vorhinein festzulegen. Sie lassen sich in zwei Gruppen gliedern: 1. die „künstliche Besamung“, 2. die „Umprogrammierung der Erbstruktur“ und die „Steuerung (bzw. Umsteuerung) der Entwicklungsfunktionen“.

2.3.1. Unter „*künstlicher Besamung* (bzw. Befruchtung)“ versteht man die Vereinigung einer männlichen Samenzelle und einer weiblichen Eizelle, die nicht durch eine natürliche geschlechtliche Begegnung von Mann und Frau, sondern durch künstliche Übertragung des Samens in die Gebärmutter bewirkt wird. Da durch das Atom- und Molekulargefüge der Gene und Chromosomen der befruchteten Eizelle grundlegende Verhaltenseigenschaften des entstehenden Menschen bereits festgelegt sind, so scheint es prinzipiell möglich, die Eizelle mit Samenzellen von solcher Genstruktur zusammenzuführen, daß das Entstehen eines Menschen mit der gewünschten Anlagenkombination wahrscheinlich wird. Wünscht die Frau also ein Kind mit ganz bestimmten Eigenschaften, so begibt sie sich künftig zur „Samenbank“ und sucht sich den entsprechenden männlichen Samen aus, den sie dann auf sich übertragen läßt.

2.3.2. Einen wesentlichen Schritt weiter geht die technische „*Umprogrammierung der Erbstruktur*“. Durch gezielten Beschuß mit Elementarteilchen wird das Atomgefüge der Gene so verändert, daß genau diejenige Struktur entsteht, die den gewünschten Verhaltensanlagen des künftigen Menschen entspricht bzw. sie bedingt. Auch die geistigen Eigenschaften des Menschen hängen von seiner biologischen Gen-Konstitution ab – was die Freiheit des Willens nicht aufhebt, sondern nur einschränkt und eine gewisse Grundform, ein „Rahmenprogramm“ des Verhaltens vorgibt, das der Betreffende dann in persönlicher Lebensauseinandersetzung und Freiheit realisieren und für sich näher ausgestalten und konkretisieren kann. Da nun den Genen die „Erbstruktur“ entspricht und das Insgesamt der erblich festliegenden Eigenschaften die Art des Lebens definiert, so hofft man auf diesem Wege technisch eine neue Art Mensch erzeugen zu können, die genau diejenigen biologischen und geistigen Grundverhaltenseigenschaften besitzt, die man ihrer genetischen Struktur „einprogrammiert“ hat.

Nachdem mit der Befruchtung der Eizelle die genetische Struktur konstituiert ist, besteht auch noch die weitere Möglichkeit, die nun einsetzenden *Entwicklungsfunktionen* durch technisch hinzugesetzte Bedingungen zu beeinflussen und so zu „steuern“. Bekannt geworden sind z. B. schon vor Jahren die Experimente von D. Petruzzi/Bologna, der die menschliche Eizelle außerhalb ihres natürlichen Ortes, gewissermaßen „in der Retorte“, zur Befruchtung brachte und den Embryo auf einem mit Nährflüssigkeit getränkten Schwamm unter gezielt variierten Umständen sich entwickeln ließ (bis zu einem Alter von 9 Wochen) (9).

Die technische „Menschenherstellung“ und „Manipulation der menschlichen Evolution“ mag in all ihren Formen noch sehr im tastenden Anfangsstadium sein; sie überschreitet auch radikal den Rahmen der Familienplanung und Geburtenkontrolle im traditionellen Verständnis,

(9) Vgl. Fernsehsendung ARD am 23. 9. 1968.

weil hiermit die Bedeutung der Sexualität, der Geschlechter und ihrer Begegnung und Gemeinschaft in Ehe und Familie für den Ursprung des Menschen überhaupt in Frage gestellt erscheint. Aber sie tritt durch die rasante Entwicklung der Technik immer deutlicher für den Menschen als reale Möglichkeit in Erscheinung, seinen Nachwuchs zu planen und steigert noch das grundsätzliche ethische Problem der Verantwortung und Verantwortbarkeit, das ihm aufgegeben ist.

3. Zur ethischen Bewertung der medizinisch-technischen Möglichkeiten

3.1. Ethische Bewertung der Abtreibung

Die ethische Bewertung der Abtreibung hängt davon ab, ob bzw. ab wann die befruchtete Eizelle und der sich aus ihr entwickelnde Embryo im Vollsinne als Mensch, d. h. als individuelle menschliche Person anzusprechen sind; deshalb ist diese anthropologische Frage der ethischen vorgelagert.

3.1.1. *Befruchtete Eizelle und Embryo – schon ein Mensch?*

Hier sind vor allem zwei entgegengesetzte Deutungen gegeneinander abzuwägen. Die eine unterscheidet zwischen „menschlichem Leben“ und „Leben des Menschen“ und spricht der befruchteten Eizelle wohl das erstere, aber noch nicht das letztere zu – ähnlich wie etwa auch einer menschlichen Hand; d. h. es handele sich noch nicht um einen ganzen Menschen. Denn zum vollen Menschsein gehöre Individualität und Personalität. Erstere liege aber so lange noch nicht eindeutig fest, als eine Teilung der befruchteten Eizelle im Sinne der Zwillings- oder Mehrlingsbildung biologisch möglich erscheint, d. h. bis zum Abschluß der Einnistung in der 2. Hälfte der 2. Woche (ca. 12. Tag) (10). Letztere sei so lange nicht gegeben, als die biologische Voraussetzung jeder geistigen Tätigkeit, nämlich das Großhirn fehlt, dessen morphologische Bildung in der Grundanlage nicht vor der 3. Woche (ca. 15. Tag nach Befruchtung) beginnt und im wesentlichen mit dem 40. Tag abgeschlossen ist (11). Deshalb könne im Hinblick auf die zum vollen Menschsein gehörige Individualität und Personalität auf keinen Fall vor Abschluß der 2. Woche vom „Leben eines Menschen“ die Rede sein (12).

(10) Vgl. die Ausführungen unter 2.1.

(11) Vgl. F. E. Lehmann, in: Handb. allg. Pathol. VI/1, Berlin 1955, S. 6, und D. Stark, Embryologie, Stuttgart 1965, S. 368. Mit fortschreitender Ausbildung der Großhirnstruktur wird auch eine Differenzierung der Funktionen möglich; so konnte man ab sechs Wochen (nach Befruchtung) erste Hirnströme und im sechsten Monat Reaktionen auf akustische Signale feststellen. (Nachweise zit. bei W. Ruff, Individualität und Personalität im embryonalen Werden, in: Theol. u. Philos. 45 [1970] 50.)

(12) Zu dieser Ansicht neigt z. B. W. Ruff im genannten Aufsatz.

Die entgegengesetzte Auffassung unterscheidet zwischen dem Menschsein selbst und seinem Entwicklungsgrad (zwischen dem, „*was*“ der Mensch ist, und der Weise, „*wie*“ er das ist, was er ist, bzw. wie es in Erscheinung tritt) und spricht der befruchteten Eizelle wohl schon das ganze Menschsein zu, jedoch erst in einem so minimalen Grad, daß es noch nicht mit den Sinnen wahrnehmbar ist – wohl aber aus gewissen Indizien mit dem Verstand schon als vorhanden erschlossen werden kann. Ein solches Indiz sei vor allem in der Tatsache zu erblicken, daß mit der Befruchtung (bzw. im Grenzfalle einer „Jungfernzeugung“: mit der entsprechenden „Affektion“) bereits alle inneren Bedingungen konstituiert sind, die zur Entwicklung bis zum ausgewachsenen Menschen befähigen: Die im Chromosomensatz gegebene Erbstruktur, der „genetische Code“, enthält bereits sämtliche Informationen, die für die Steuerung des Entwicklungsprozesses bis hin zum vollausgereiften Erwachsenenstadium notwendig sind. Daher legt sich der Schluß nahe: Der „genetische Code“ repräsentiert schon das ganze Menschsein „im Keime“, er enthält das den ganzen Werdeprozeß bis zum vollentwickelten Menschen hin steuernde „Formprinzip“. Da die Zellteilung und Embryonalentwicklung von Anfang an so erfolgt, daß die Ausbildung von geist-geeigneten Organen und Funktionen (Großhirn, menschliche Hand, aufrechter Gang) möglich wird, ja, da der gesamte Prozeß von Anfang an auf deren Ausbildung hingerichtet ist, so muß das auf Geisteignung und Geistfunktion hinformende Prinzip von Anfang an enthalten sein. *Das heißt aber:* Der Geist selbst drückt sich schon von Anfang an formend und steuernd aus, er ist schon wirkend und daher wirk-lich da; die individuelle geistige Person formt sich heraus (und es kann nichts „herauskommen“, was nicht „drin“ ist). Nach der Befruchtung kommt von außen kein weiteres, die Form des Lebewesens begründendes Prinzip mehr hinzu; alle weiteren Einflüsse der biologischen Umgebung, die die Einnistung in der Uterusschleimhaut, die Ausbildung der Gehirnanlage und schließlich die Geburt ermöglichen, sind nur äußere Bedingungen der Entwicklung, konstituieren oder verändern aber nicht das im „genetischen Code“ zum Ausdruck kommende „innere Wesen“ des sich Entwickelnden selbst.

Gegenüber dem Argument der erstgenannten entgegengesetzten Auffassung, bis zur Einnistung liege die Individualität noch nicht eindeutig vor (und damit noch kein eigentlicher Mensch), könnte man von da aus ins Feld führen, daß sie zwar noch nicht *in wahrnehmbarer Weise* vorliegt, man daraus aber nicht den Schluß ziehen darf, daß sie nicht real enthalten ist (es sei denn, man bekennt sich zum erkenntnistheoretischen Positivismus oder zu dem unbeweisbaren Standpunkt, daß es nur das gibt oder geben kann, was mit den Sinnen wahrnehmbar ist). Ja, es legt sich im Ausgang von der Erfahrung sogar der umgekehrte Schluß nahe: Denn der innere Grund, warum von den befruchteten Eizellen die einen sich im Sinne der Zwillings- oder Mehrlingsbildung teilen, die anderen aber nicht, kann doch nur darin liegen, daß eben in den ersteren eine mehrfache Individualität angelegt ist, in den letzteren hingegen nicht. (Umwelteinflüsse können auch hier nur als äußere, auslösende bzw. hindernde Bedingungen, nicht aber als innere Konstituentien fungieren.)

Ebensowenig kann aus dieser Sicht das Argument durchschlagen, der menschliche Geist (und damit die Person) existiere nicht, bevor mit der Großhirnanlage die biologische Voraussetzung für geistige Funktionen gebildet sei. Denn einmal läßt sich das Großhirn nur als die biologische Bedingung für die *Ausübung* gewisser geistiger Funktionen, wohl kaum aber als „das innere Wesen und Sein des Geistes selbst“ auffassen, letzteres kann also durchaus schon vor ersterem bestehen; und sodann setzt die Bildung des Großhirns (die bereits von der befruchteten Eizelle her lt. genetischer Information vorgesehen und angesteuert ist) schon den „auf Geist hinfor-

menden Geist“ *voraus*, d. h. „Großhirnformung“ ist bereits ein geistbestimmtes Ereignis, eine im Grunde geistige Funktion!

Aus den dargelegten Gründen heraus scheint diese Auffassung mehr für sich zu haben als die erstgenannte; sie ist wohl die wahrscheinlichere. Jedoch auch dann muß man die Frage stellen, ob die Tatsache, daß ein sehr großer Teil befruchteter Eizellen schon vor der Einnistung oder auch später wieder zugrunde geht (manche sprechen von ca. 50 Prozent!), nur mit der Abwesenheit fördernder bzw. Anwesenheit hindernder äußerer Bedingungen zu erklären ist. Könnte nicht der Grund für den „Untergang“ oftmals auch darin liegen, daß eben die Befruchtung nicht *hinreichend* geglückt ist und keinen *hinreichenden* Erfolg hatte, d. h. trotz der irgendwie stattgefundenen Verschmelzung von Ei- und Samenzelle kein neues entsprechendes Formprinzip, kein neuer Mensch zustandekam? Wenn man aber aus der äußerlich stattgefundenen Verschmelzung noch nicht mit Sicherheit auf ihren „inneren Erfolg“ schließen kann, sondern dies erst im Rückschluß von einem späteren Entwicklungsstadium her möglich ist, so nähert sich die 2. Auffassung in ihrer Konsequenz der 1. wieder etwas an. Der Unterschied könnte dann noch darin liegen, daß man nach der 2. Auffassung bis zum Ende der 2. Woche nach der Befruchtung (vollzogener Einnistung und Grundanlage des Großhirns) noch nicht sicher sein kann, ob ein neuer Mensch zugrundeliegt, während man nach der 1. sicher sagen kann, daß noch kein Mensch vorliegt. Dies ist für die ethische Beurteilung der Abtreibung von Bedeutung.

3.1.2. *Ethische Leitlinien der Beurteilung*

Unter ethischem Gesichtspunkt verschieden zu beurteilen ist vor allem die Abtreibung 1. nach und 2. vor der vollendeten 2. Woche; denn gemäß beiden Auffassungen handelt es sich im ersteren Falle mit einiger Gewißheit dabei um die Tötung eines Menschen.

3.1.2.1. Unter welchen Voraussetzungen aber kann die Vernichtung eines Menschenlebens ethisch gerechtfertigt erscheinen, nachdem das „Recht auf Leben“ doch zu den „Grundrechten“ eines jeden Menschen gehört? Nach einem einsichtigen ethischen Grundsatz ist es nur dann zu verantworten, ein Übel zuzulassen oder zu bewirken, wenn dies das einzige Mittel scheint, ein noch größeres Übel zu verhindern. Was aber könnte ein noch größeres Übel darstellen als der Tod, bzw. einen noch höheren Wert als ein Menschenleben?

Sicher wird man sagen dürfen, daß etwa der wirtschaftlich-soziale oder auch der gesundheitliche „Wohlstand“ der Eltern kein höherer Wert ist als ein ganzes Menschenleben und daher ein Antasten des Lebensrechtes des neuen Menschen nicht rechtfertigt.

Schwieriger ist die Situation, wenn bei fortgeschrittenerem Entwicklungsstadium des Embryos der Arzt die Prognose stellt, daß aufgrund der anatomischen Verhältnisse wohl das Kind, aber nicht die Mutter die Geburt überleben wird. Ist dann nicht das Leben der Mutter als wertvoller zu erachten, gerade auch im Hinblick auf deren Notwendigkeit für die übrige Familie? Dem läßt sich jedoch entgegenhalten, daß gar nicht ausgemacht ist, ob der kommende Mensch nicht später für die menschliche Gesellschaft im ganzen noch weit Bedeutsameres leisten würde – z. B. als Arzt, Wissenschaftler oder Politiker; man darf aber den Horizont der Beurteilung nicht auf die unmittelbare Umgebung und Gegenwart einengen. Außerdem: Erschöpft sich der Wert eines Menschen völlig in dem Nutzen, den er für andere hat? – Bedeutet es nicht eine An-

maßung, über den Wert eines Daseins letztgültig zu befinden und über das Leben eines anderen von sich aus zu verfügen? Trotzdem bleibt freilich das Argument bestehen, daß jedenfalls im Augenblick der möglichen Tötung durch Abtreibung der Grad des kindlichen Lebens den des Lebens der Mutter noch nicht erreicht hat und auch noch nicht einmal feststeht, ob es ihn (bzw. ein entsprechendes Alter) überhaupt erreichen wird. Die Frage lautet jedoch: Wenn der Mensch offenbar in seinem Wesen darauf angelegt ist, einst selbst über sich zu verfügen – bedeutet es dann nicht einen grundsätzlichen Verstoß gegen den Wesenssinn des Menschen, wenn über ihn von außen her wie über ein bloßes Objekt verfügt wird? Die Konsequenz der Antwort ist auch für andere Probleme (Recht auf Tötung auch von krankem oder „lebensunwertem“ Leben) bewußt zu machen.

Nicht zwar unbedingt in psychologischer, wohl aber in ethischer Hinsicht leichter mag die Entscheidung fallen, wenn nach ärztlicher Prognose Kind und Mutter zusammen sterben werden, falls das Kind nicht vorher durch direkten Eingriff getötet wird („Kraniotomie“). Da das Kind hier in keinem Falle zu retten ist, stellt seine Tötung, um wenigstens das Leben der Mutter zu erhalten, wohl das geringere Übel dar.

3.1.2.2. Soll die Abtreibung hingegen noch vor Ende der 2. Woche erfolgen, so handelt es sich mit Sicherheit noch nicht (= 1. anthropologische Auffassung) bzw. noch nicht mit Sicherheit (= 2. anthropologische Auffassung) um Tötung eines Menschenlebens (vgl. 3.1.1.)

Doch bleibt auch die Tötung einer befruchteten Eizelle, die mit Sicherheit noch kein Mensch ist, ein Übel, da ja verhindert wird, daß ein bereits real vorbereiteter und fertig angelegter Mensch ins Dasein tritt. Immerhin bedeutet die Vernichtung einer solchen bloßen Anlage ein wesentlich geringeres Übel als die Vernichtung eines Menschen und kann, sofern hinreichend schwerwiegende Gründe vorliegen, moralisch verantwortbar erscheinen. Ein solcher Grund könnte z. B. in einer Gefährdung des *personalen* Lebens der Mutter durch extreme psychische Belastung (etwa nach einer Vergewaltigung) liegen. Doch dürfte im Sinne des Prinzips vom geringstmöglichen Übel nur dann eine Abtreibung in Frage kommen, wenn eine vorherige Empfängnisverhütung durch geeignete Maßnahmen ausgeschlossen ist (13).

Wenn jedoch lediglich noch keine hinreichende Gewißheit besteht und sich nicht ausschließen läßt, ob der Keim in diesem Stadium bereits ein Mensch ist (gemäß der 2., wahrscheinlicheren anthropologischen These, vgl. 3.1.1.), so verändert dies die Grundlage der Gewissensentscheidung. Zunächst wird man vom ethischen und erkenntnistheoretischen Standpunkt aus sagen müssen, daß eine ungewisse (oder weniger gewisse) Erkenntnis bzw. Annahme nicht im selben Maße bindet wie eine hinreichend gewisse. Also, könnte man meinen, dürfte auch hier nicht ein absolutes Nein zur Abtreibung schon in jenem Stadium, sondern ein situationsbezogenes Abwägen der Übel angebracht sein. Doch wird man sich dann mit der Frage auseinanderzusetzen haben, ob es nicht ehrlicher ist, mit dem Eingriff zu warten, bis sich klar herausgestellt hat, daß es sich nicht um einen werdenden Menschen handelt; denn dann setzt man sich nicht der Gefahr einer leichtfertigen (oder „fahrlässigen“) Tötung aus.

(13) Vgl. auch W. Ruff, a. a. O., S. 58; und Franz Böckle, in: Ärztl. Praxis 20 (1968) 2621. – Das abgetriebene Gebilde ist nach der gegebenen Voraussetzung in diesem Falle noch kein Mensch, wohl aber die vollständig konstituierte Anlagestruktur eines Menschen.

3.1.3. Konkretisierung des Ethischen im Juridischen und Politischen

Die weitere Ausarbeitung der ethischen Kriterien hat nun die Diskussion zu berücksichtigen, die in den letzten Jahren im politischen Bereich und vor allem durch Gesetzgebung und Rechtsprechung in Gang gekommen ist.

Wegen seiner elementaren Bedeutung für die Gesellschaft, ja die physische und geistig-moralische Zukunft der Menschheit (vgl. 1.1. und 1.2.) fällt das Problem der Abtreibung notwendig in diesen Bereich. Die Aufgabe der Politik besteht darin, die gesellschaftlichen Verhältnisse so zu ordnen (und gegebenenfalls zu verändern), daß die Verwirklichung des Guten – d. h. ein ethisch sinnvolles und verantwortbares Leben – ermöglicht und begünstigt wird. Dies geschieht wesentlich durch Gesetzgebung und Rechtsprechung. Ethische Forderungen, die für das Gemeinwohl von Bedeutung sind, bedürfen daher einer allgemein verbindlichen „Positivierung“ und einer „Sanktionierung“ durch Gesellschaft und Staat. Die Rechtssetzungen (= „positiven Gesetze“) des Staates haben in ethischen Erfordernissen, die das Gemeinwohl betreffen, d. h. in der Sinnstruktur der menschlichen Natur, das letzte Fundament und Maß ihrer Berechtigung: Das „positive Recht“ muß dem „Naturrecht“ – allgemeiner: der juristische Bereich dem ethischen – dienen.

Eine Handlung ist also dann – und nur dann – durch ein staatliches Gesetz zu verbieten und strafrechtlich zu verfolgen, wenn außer ihrer erkennbaren moralischen Schlechtigkeit noch zwei weitere Bedingungen hinzutreten: 1. Sie muß offenkundig eine schwere Gefährdung des physischen oder geistig-moralischen Gemeinwohls darstellen, und 2.: Es muß aufgrund der allgemeinen Verhältnisse (wie etwa der „öffentlichen Bewußtseinslage“) einige Aussicht bestehen, daß das Gesetz zum gewünschten Erfolg beiträgt und nicht den gegenteiligen Effekt oder gar noch größeres Übel bewirkt (= Erfordernis der „gesetzgeberischen Klugheit“). Dies gilt insbesondere auch für die jeweilige (z. B. „harte“ oder „weiche“) Form des Gesetzes. Auf keinen Fall jedoch genügen gesetzgeberische Maßnahmen für sich allein; sie müssen unter allen Umständen durch öffentliche Anstrengungen der Aufklärung und ethischen Bewußtseinsbildung sowie weitere soziale Hilfen flankiert werden.

Diese politische Perspektive der Verwirklichung des Guten geht zwar über die rein ethische hinaus, bleibt aber für sie relevant, weil sie die ethisch-existentielle Problematik auf allgemeiner und öffentlicher Ebene aktualisiert und konkretisiert. So soll nun das politisch-ethische Problem der Abtreibung am Beispiel der jüngsten Entwicklung der Verhältnisse in der Bundesrepublik Deutschland noch konkreter skizziert und diskutiert werden (14).

3.1.4. Aktuelle Geschichte des Abtreibungsverbots in der BRD

Es lassen sich – grob gesprochen – drei Etappen unterscheiden:

1. *Etappe: Prinzipielles Verbot.* § 218 StGB vom 15. Mai 1871 (RGBl. S. 127) stellt Abtrei-

(14) Seit der staatlichen Liberalisierung der Abtreibung durch die Reform des § 218 StGB am 18. Mai 1976 ist kaum so sehr eine erhoffte Abnahme der Zahl der illegalen Abtreibungen (für die es nach wie vor Motive gibt) zu verzeichnen, als vielmehr eine enorme Zunahme der legalen. – Veröffentlichte Zahlen über Abtreibung z. B. 1978: a) vom Statistischen Bundesamt Wiesbaden: 73.548 legale Abtreibungen, b) nach den „Münchener ärztlichen Nachrichten“, dem Organ des Kreisverbandes der Münchener Ärzte, vermutlich etwa 180.000. Die Differenz zu dem vom Statistischen Bundesamt erstellten Zahlenmaterial wird darauf zurückgeführt, daß die Ärzte der Meldepflicht nur sehr unvollständig nachkommen.

bung schlechthin unter Strafe. Auf dem Wege der Rechtspraxis trat allerdings in den zwanziger Jahren durch entsprechende Auslegung eine Auflockerung ein, sofern nun im Falle einer direkten Bedrohung des Lebens der Mutter durch das ungeborene Kind (= „*medizinische Indikation*“) eine Abtreibung zwar nicht für gerechtfertigt erklärt, wohl aber auf ihre strafrechtliche Verfolgung verzichtet wurde (sog. „*übergesetzlicher Notstand*“ im Sinne einer „*Abwägung der Rechtsgüter*“).

2. *Etappe: Einführung der „Fristenlösung“*: Am 18. Juni 1974 wurde vom Deutschen Bundestag das sogenannte „5. Strafrechtsreformgesetz“ beschlossen, das Abtreibung innerhalb der ersten drei Monate für straffrei erklärte (= „*Fristenlösung*“); es erlegte der Mutter lediglich die Verpflichtung auf, vorher eine Beratungsstelle aufzusuchen. Diese Phase wurde beendet durch den Beschluß des Bundesverfassungsgerichts vom 25. Februar 1975 (BGBl. I, 625), das die Fristenlösung für verfassungswidrig erklärte: Sie „lasse Ausnahmen von der Strafbarkeit der Abtreibung auch dann zu, wenn keine Gründe vorliegen, die vor der Wertordnung des Grundgesetzes Bestand haben“.

3. *Etappe: Liberalisierung der Abtreibung (im Sinne einer gegenüber der 1. Etappe erweiterten „Indikationslösung“)*. Am 18. Mai 1976 erhielt der § 218 StGB mit dem sogenannten „15. Strafrechtsänderungsgesetz“ (BGBl. I, 1213) vom Deutschen Bundestag eine neue Fassung. Danach ist Abtreibung von vornherein straffrei, wenn eine der folgenden vier „*Indikationen*“ vorliegt:

- a) Durch die Schwangerschaft bedingte Gefährdung des Lebens der Mutter; dieses umfaßt auch die physische und die psychische Gesundheit (= „*erweiterte medizinische Indikation*“ unter Einbeziehung der „*psychischen Indikation*“ – z. B. Angst vor den Belastungen der Schwangerschaft und Kinderaufzucht bis zur Neigung zu Depressionen mit Selbstmordgefahr). Eine verwandte Situation kann vorliegen, wenn die Schwangere „fast noch ein Kind“ (d. h. unter 16 Jahren alt) ist und so die psychischen Voraussetzungen zur Mutterschaft nicht besitzt (= „*kindliche Indikation*“ bei der Mutter, also in einem uneigentlichen Sinn).
- b) Gefährdung bzw. schwere Beeinträchtigung des Lebens des Kindes; dieses umfaßt auch die psychisch-geistige Komponente (= in der Diskussion oft als „*kindliche Indikation*“ – im eigentlichen Sinn – bezeichnet, in der auch die „*eugenische Indikation*“, die sich auf zu erwartende schwere Erbschäden bezieht, enthalten ist).
- c) Schwere Verletzung des sexuellen Selbstbestimmungsrechts und damit der personalen Integrität der Frau (z. B. durch Vergewaltigung) – was auch den Aspekt der Dauer hat, da die Mutter durch die Existenz des Kindes ständig an den Vorgang erinnert wird (= „*kriminologische Indikation*“, manchmal mit dem mißverständlichen Ausdruck „*ethische Indikation*“ bezeichnet).
- d) Notlage der Mutter, die sich sowohl auf ihre innere körperliche und seelisch-geistige Gesundheit beziehen kann (= *noch mehr erweiterte medizinische und individual-psychologische Indikation*) als auch auf ihre äußere Lage in der Gesellschaft, sofern sie für die Person entsprechende Konsequenzen hat (= in der Diskussion vielfach als „*soziale Indikation*“ bezeichnet. Diese umfaßt dann die sogenannte „*sozial-psychologische*“ und die „*sozial-wirtschaftliche*“ Indikation. Die erstere meint eine „nicht zumutbare“ psychische Belastung, indem die Mutter z. B. in ihrer Berufsausbildung behindert oder durch moralische Vorurteile von ihrer Familie und der Gesellschaft abgelehnt würde. Die letztere meint „unzumutbare“ wirtschaftliche Nachteile, die der Mutter durch die Geburt entstünden). Besonders diese

„Notlage-Indikation“ erscheint infolge ihrer relativen Unbestimmtheit sehr weit auslegbar und dehnbar (15).

3.1.5. Konstruktive ethische Kritik dieser Rechtsentwicklung

Sofern das politische Problem in seiner Komplexität über das ethische hinausgeht (vgl. 3.1.3.), können hier nur einige fundamentale Gesichtspunkte aufgezeigt werden, die die prinzipiellen ethischen Erwägungen zur Abtreibung (vgl. 3.1.2.) anwenden und gesellschaftskritisch fruchtbar machen. Die kritisierbare Tendenz der dargestellten rechtsgeschichtlichen Entwicklung liegt darin, daß sie das (so verstandene) „Persönlichkeitsrecht“ der Mutter dem „Lebensrecht“ des Kindes überordnet und so das Leben des Menschen nicht mehr unbedingt achtet, sondern als Mittel gewissen Zwecken dienstbar macht. Es wird seine Zerstörung erlaubt, sobald es der Verwirklichung vielleicht hoher, aber doch nur relativer Werte im Wege steht.

3.1.5.1. Am krassen dürfte dies bei der „Fristenlösung“ und der „Notlage-Indikation“ hervortreten. Nicht nur die physische und psychische Gesundheit, sondern auch die soziale und wirtschaftliche Entwicklung (bzw. eine hier befriedigende Lebenslage) werden zu Lebenszweck-

(15) Zur Dokumentation: § 218a StGB führt im Sinne einer „medizinisch(-sozialen) Indikation“ aus, daß Schwangerschaftsabbruch „... angezeigt ist, um eine Gefahr für das Leben oder die Gefahr einer schwerwiegenden Beeinträchtigung des körperlichen oder seelischen Gesundheitszustandes der Schwangeren abzuwenden, und die Gefahr nicht auf andere für sie zumutbare Weise abgewendet werden kann“; im Sinne einer „kindlichen (eugenischen) Indikation“: „... wenn dringende Gründe für die Annahme sprechen, daß das Kind infolge einer Erbanlage oder schädlicher Einflüsse vor der Geburt an einer nicht behebbaren Schädigung seines Gesundheitszustandes leiden würde, die so schwer wiegt, daß von der Schwangeren die Fortsetzung der Schwangerschaft nicht verlangt werden kann“; im Sinne einer „Notlagenindikation“ „... der Abbruch der Schwangerschaft sonst angezeigt ist, um von der Schwangeren die Gefahr einer Notlage abzuwenden, die a) so schwer wiegt, daß von der Schwangeren die Fortsetzung der Schwangerschaft nicht verlangt werden kann, und b) nicht auf andere für die Schwangere zumutbare Weise abgewendet werden kann“.

Fristenlösung oder weitergehende Indikationslösung besteht auch in Österreich, England (hier allerdings dzt. Diskussion über Einschränkungen), Dänemark, Schweden, Frankreich, Italien, faktische Nichtverfolgungspraxis in den Niederlanden. Speziell zur Situation in Österreich vgl. z. B. Rainer Münz, Brauchen wir eine Abtreibungs-Statistik? Zur Forderung nach Einführung einer Meldepflicht für Schwangerschaftsabbrüche, in: Journal für angewandte Sozialforschung 20 (1980), S. 26–39; Richard Olechowski (Hrsg.), Geburtenrückgang – besorgniserregend oder begrüßenswert? Wien – Freiburg – Basel 1980; vgl. ferner Marlene Brinkmann, Erfahrungen aus der Praxis der Schwangerschaftskonfliktberatung. Schutz des Lebens – ein gesellschaftliches Problem, in: Das soziale Seminar, Informationen 5/80 (1980) 1–3; Elisabeth Backhaus, Zur Rechtslage des Schwangerschaftsabbruches nach § 218. Das ungeborene Kind ist nicht geschützt, in: ibw-Journal 18 (1980), S. 110–112; nach der Darstellung der Argumente für den Schwangerschaftsabbruch, insbesondere für die soziale Indikation, heißt es ebd., S. 112: „Wenn solche Gründe zur Rechtfertigung der Tötung ungeborener Menschen ausreichen, sollte darüber nachgedacht werden, wie leicht sich ähnliche Rechtfertigungsgründe für die Tötung geborener Menschen finden lassen würden. Das ungeborene menschliche Leben hat ja, wie das Bundesverfassungsgericht in seinem Urteil vom 18. Juni 1974 sagt, die gleiche Wertqualität wie der geborene Mensch. Könnte nicht eine ähnliche ‚Konfliktsituation‘ und ‚unzumutbare Belastung‘ für eine junge Familie durch die Betreuung anderer Familienangehöriger entstehen (z. B. durch ein unheilbar krankes Kind oder alte, geistig zurückgetretene Eltern)? Wäre nicht ebenso leicht wie bei der Regelung des Schwangerschaftsabbruches ein Interesse der Allgemeinheit an einer kunstgerechten Beendigung des Lebens durch einen Arzt und den dazu erforderlichen sozialen Maßnahmen geltend zu machen, aufgrund dessen die Euthanasie von dem ‚Makel des Illegalen‘ zu befreien wäre?“

ken erklärt, die höher stehen als das Leben; sobald es ihnen nicht mehr dienen kann oder sie gar behindert, wird es vernichtet: Das Leben selbst ist zum bloßen Lebensmittel geworden.

Man wird daher „Notlage“ nicht mit ethischer Berechtigung als Indikation für Abtreibung, wohl aber für geeignete Empfängnisverhütung ansprechen dürfen. Die Aufgabe des Staates liegt somit in der Ermöglichung nicht von Abtreibung, sondern von positiven sozialen Hilfen. Solche können sich vom finanziellen und administrativen Sektor (Kindergeld, Kindergärten, Berufsausbildungsstipendien für Mütter etc.) bis zu entsprechender Aufklärung über Verhütungsmöglichkeiten und ethischer Bewußtseinsbildung erstrecken. In dem Zusammenhang wären auch berechnete Aspekte der Frauenemanzipationsbestrebungen ernster zu nehmen (gerechtere Wertung der Frau in Beruf und Arbeit, gesellschaftliche Achtung lediger Mütter und unehelicher Kinder usw.) (16). Es sollte nicht der Eindruck entstehen, daß der Staat sich durch Liberalisierung der Abtreibung diesen Verpflichtungen entziehen möchte.

3.1.5.2. Schwerer ins Gewicht fällt wohl das Motiv zur Abtreibung nach Vergewaltigung (also bei „krimineller Indikation“); denn die psychisch-geistige Integrität des personalen Lebens, die hier extrem belastet sein kann, steht im Rang höher als der bei „Notlage-Indikation“ intendierte Wert. Doch soll hier das ungeborene Kind für eine Schuld büßen, die es nicht begangen hat, womit letztlich das Menschenleben ebenfalls instrumentalisiert wird.

Die hier statt einer Legalisierung des Schwangerschaftsabbruchs mögliche positive Hilfe durch den Staat läge z. B. darin, der Frau (zwar nicht die physische, wohl aber) die juridische Mutterschaft (d. h. die Verantwortung für das Kind) abzunehmen und das Kind in eigenen Fürsorgeheimen unterzubringen oder aber an Adoptiveltern zu vermitteln.

Gewiß wird in allen indizierten Fällen einer „Notlage“ oder „Vergewaltigung“ durch das Gesetz niemand zur Abtreibung gezwungen; doch die Möglichkeit, das Menschenleben dergestalt als bloßes Objekt und Mittel zum Zweck zu gebrauchen, wird nun „von Rechts wegen“ gebilligt und offiziell jedem eingeräumt. Damit erscheinen aber der Sinn und die Daseinsaufgabe des Staates, das Gemeinwohl zu schützen, ins Gegenteil verkehrt.

Es zeigt sich, wie eine liberalistische und unbegrenzt „pluralistische“ Auffassung von Freiheit und Demokratie bzw. der darin auch zum Ausdruck kommende weltanschaulich-erkenntnistheoretische Skeptizismus, man könne das Wesen und den Daseinssinn des Menschen wie der Wirklichkeit überhaupt nicht allgemeinverbindlich erkennen, selbst einen weltanschaulichen Standpunkt ausdrückt, der Allgemeinverbindlichkeit beansprucht (17).

(16) Betty Friedan, *Der Weiblichkeitswahn oder die Selbstbefreiung der Frau*, ein Emanzipationskonzept, Reinbek – Hamburg 1970; Elisabeth Dessai, *Hat der Mann versagt? Streitschrift für eine weibliche(re) Gesellschaft*, Reinbek – Hamburg 1972; ferner: Helge Pross, *Abtreibung. Motive und Bedenken*, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1971; Harald Pawlowski, *Krieg gegen die Kinder? Für und wider die Abtreibung*, Limburg 1971; Christa Becker, *Problem 218*, Frankfurt 1972. Vgl. auch die Darstellung und Diskussion der Emanzipationsproblematik bei Simone de Beauvoir und Esther Vilar in Kap. 11 dieses Buches.

(17) Die unbewußte und ungewollt selbstzerstörerische Ironie dieses liberalistisch-relativistischen (bzw. skeptizistischen) Standpunktes zeigt sich z. B. auch in einer Äußerung von Sabine Lietzmann in der FAZ vom 9. 2. 1973, in der Entscheidungen des Obersten Amerikanischen Gerichtshofs (Supreme Court) zugunsten der Abtreibung gutgeheißen werden: „Ein Tabu ist gebrochen worden, mit Ammenmärchen wurde aufgeräumt, und für abertausend Frauen – und ebensoviele unerwünschte Kinder – ist eine Kette von Ängsten und Demütigungen zu Ende. Zur Beruhigung der aufgebrachten Fötus-Freunde wird darauf hingewiesen, daß das Gericht Abtreibung nicht gefordert, sondern lediglich gestattet hat. Die Entscheidung liegt noch immer bei der Frau.“ Die Konsequenz: Wie schade, daß der Mutter der Verfasserin die Abtreibung nicht gestattet war!

3.1.5.3. Anders liegen die Voraussetzungen allerdings, wenn das Kind während der Schwangerschaft unmittelbar das Leben der Mutter (zwar unverschuldet, aber doch faktisch) bedroht. Denn dann stehen nicht Werte verschiedener, sondern wesentlich gleicher Rangstufe in Konkurrenz – wenn man von dem vielleicht relativ verschiedenen (augenblicklichen oder späteren; vgl. 3.1.2.1.) Nutzwert des Lebens der Mutter bzw. des Kindes für die Gemeinschaft absieht, sondern allein die grundsätzliche Gleichrangigkeit des Menschenwesens in Betracht zieht. Die Mutter befindet sich dann in einer ähnlichen Lage wie jemand, der von einem für sein Handeln nicht verantwortlichen Menschen (z. B. einem geistig Unzurechnungsfähigen) lebensgefährlich angegriffen wird; obwohl der andere nicht durch persönliche Schuld sein Lebensrecht verwirkt, dürfte seine Tötung – wenn sie im Grenzfall das einzige Mittel ist, um das eigene Leben zu retten – als eine Art von „Notwehr“ ethisch verantwortbar erscheinen. Entsprechend ließ die traditionelle Rechtsprechung der BRD bei analoger „*medizinischer Indikation*“ die Abtreibung zu (vgl. die „1. Entwicklungsetappe“).

Es bestätigt sich, daß die Freiheit etwas Notwendiges zur Voraussetzung hat, und der Pluralismus gegenseitiger Anerkennung etwas Allgemeinverbindliches und Nicht-Pluralistisches: die Sicht der unverfügbaren Würde des Menschenwesens. Ihre umfassende Herausarbeitung und Begründung durch philosophische Reflexion kann ethische Sinnkriterien für die individuelle und die juristische und politische Praxis liefern. So leistet philosophische Besinnung einen fundamentalen Beitrag zum Fortbestand und zur Verbesserung unseres Gemeinwesens, da sie nicht nur Mängel bloßlegt, sondern gleichzeitig Wege zu ihrer Überwindung aufweist – worin das Wesen konstruktiver Kritik besteht. Sie ist in der gegenwärtigen existentiellen Krise maximal gefordert (18).

3.2. Zur ethischen Bewertung der Empfängnisverhütung

Die ethische Beurteilung der Empfängnisverhütung steht von vornherein unter anderen Voraussetzungen als die der Abtreibung, da vor der Befruchtung oder Empfängnis weder ein Mensch noch eine fertig konstituierte und entwicklungsbereite Anlage eines Menschen vorliegt. Die Ei- und Samenzellen besitzen jedoch (schon vor ihrer Verschmelzung) eine natürliche Hinrichtung auf die Hervorbringung eines Menschen, was entsprechend für den Geschlechtsakt selbst gilt, der ihre Begegnung und Verschmelzung ermöglicht. Daher muß die Frage nach der sittlichen Verantwortbarkeit der Empfängnisverhütung lauten, ob es nicht dem natürlichen Sinn der Geschlechtszellen und vor allem des Geschlechtsaktes selbst widerspricht, wenn dieser so ausgeführt wird, daß man dabei bewußt die Zeugung eines Menschen ausschließt. Die ethische Frage betrifft jedoch primär nicht die Geschlechtszellen, die gewissermaßen nur als „Materialfaktoren“ und „natürliche Werkzeuge“ der Zeugung fungieren, sondern den Geschlechtsakt als menschliche Handlung. Widerspricht Empfängnisverhütung also dem natürlichen Sinn des Geschlechtsaktes und damit im Grunde der menschlichen Natur selbst, ihrer Sinnstruktur und Würde, oder unter welchen Voraussetzungen trifft das nicht zu?

(18) Zur weiteren Auseinandersetzung über § 218 StGB vgl. die spezielle Bibliographie am Schluß dieses Buches.

3.2.1. Als mögliche Antworten zeichnen sich vier Standpunkte ab:

1. Der Sexualakt ist nur dann sinnvoll und menschenwürdig, wenn eine ausdrückliche Zeugungsabsicht besteht (= alte „rigoristische“ Auffassung).
2. Er ist nur dann sinnentsprechend, wenn Fortpflanzung wenigstens nicht ausdrücklich ausgeschlossen wird – es sei denn auf eine Weise, die sich den biologischen Naturgesetzen anpaßt und so die Natur nicht verletzt. In diesem Sinne kommt als Methode die „periodische Enthaltbarkeit“ (vgl. 2.2.1.) in Frage. Ihre Anwendung ist jedoch sittlich nur dann gerechtfertigt, wenn entsprechend schwerwiegende Gründe (z. B. gesundheitlicher oder sozialer Art) die Verhinderung einer Empfängnis notwendig erscheinen lassen (= Auffassung der unter 1.2.1. erwähnten Papstencyklika „*Humanae Vitae*“).
3. Auch technische Hilfsmittel dürfen eingesetzt werden (vgl. 2.2.2.), wenn entsprechend schwerwiegende Gründe gegen das Entstehen eines Kindes bestehen und gewisse Bedingungen erfüllt sind; eine durch solche Mittel bewirkte Veränderung oder Verletzung der biologischen Natur ist dann in Kauf zu nehmen (= Auffassung einer „Verantwortungsethik“ nach Maßgabe des geringstmöglichen Übels).
4. Technische Möglichkeiten (im Sinne von 2.2.2.) dürfen auch dann in Anspruch genommen werden, wenn keine schwerwiegenden Gründe der genannten Art vorliegen; denn der Mensch ist souveräner Herr seiner selbst, und es entspricht dieser seiner Würde, jederzeit absolut frei zu bestimmen, wann, welche und wie viele Kinder er will (= modernste, von manchen als „laxistisch“ bezeichnete Auffassung).

Um jene vier möglichen Standpunkte zu beurteilen und zu entscheiden, welches Verhalten dem Sinn der menschlichen Sexualität entspricht, ist zuerst grundlegend nach diesem Sinn selbst zu fragen. Dazu sind einige an früherer Stelle (vgl. schon Kapitel 1 und 2, vor allem aber 13) ausführlicher entwickelte Zusammenhänge aufzugreifen und unter dem hier verlangten Gesichtspunkt fortzuführen.

3.2.2. Zum Sinn menschlicher Sexualität

Zunächst läßt sich nicht leugnen, daß Sexualität der Fortpflanzung und so der Arterhaltung dient; darin kommt die menschliche mit der tierischen und pflanzlichen Sexualität überein. Ja man kann sogar sagen: Weil zur Arterhaltung Fortpflanzung notwendig ist und diese am besten durch Sexualität erreicht wird (19), entwickelt sich in der Natur überhaupt Sexualität. Auf Fortpflanzung ist Sexualität ihrer ganzen natürlichen Struktur nach angelegt, und in ihr ist somit ihr erster und fundamentalster biologischer, ja kosmologischer Sinn zu erblicken.

Doch der biologisch-kosmologische Sinn erschöpft sich keineswegs in der Erhaltung (und Emporwandlung) der Art, sondern betrifft auch das einzelne Individuum als solches. Sexualität bedeutet nämlich die Möglichkeit intensivsten Selbstausdrucks und höchster Selbststeigerung

(19) Die geschlechtliche Fortpflanzung ist gegenüber der ungeschlechtlichen nicht nur der sicherere, sondern auch der vollkommene Weg, da sie mehr Kombinationsvarianten des Keimmaterials und so die Möglichkeit einer Regeneration (z. B. Rezession von Erbkrankheiten im Sinne *Gregor Mendels*), ja Verbesserung und weiteren Emporwandlung des Lebens der Art schafft (vgl. 1. Kap. dieses Buches). Die „Jungferzeugung“ ist ein (beim Menschen höchst seltener) Fall einer ungeschlechtlichen Fortpflanzung.

des Individuums im Akt der Zeugung. Auch darin kommt der Mensch mit dem Tier und sogar der Pflanze überein (20). Doch wäre es sicher falsch, die „Individualbedeutung“ und die „Artbedeutung“ der Sexualität als Antithesen gegeneinander auszuspielen; denn gerade in der Ausübung der artdienlichen Funktion der Zeugung und *durch* sie erfährt das Individuum seine Selbstverwirklichung. Allerdings spricht vieles dafür, daß die „Individualbedeutung“ der Sexualität ihrer „Artbedeutung“ beim Tier nur „nebengeordnet“ und bei der Pflanze sogar „untergeordnet“ ist – wenn man den morphologischen Ort des Sexualorgans innerhalb der Struktur des Individuums als Wesensausdruck interpretieren darf (beim Tier „hinten“, bei der Pflanze „oben“) (21).

Beim Menschen hingegen erscheint die Individualbedeutung der Sexualität ihrer Artbedeutung entschieden übergeordnet. Das Spezifische der menschlichen Sexualität im wesentlichen Unterschied zur tierischen und pflanzlichen liegt darin, daß sie Ausdruck der seelischen und geistigen Wesenstiefe der individuellen Person zu sein vermag, Ausdruck und Darkörperung (Verleiblichung) der seelisch-geistig dimensionierten persönlichen Liebeszuwendung von Mensch zu Mensch. Doch auch hier wäre es falsch, beide Bedeutungsebenen – die „allgemeine“ biologische Zeugungs- und Arterhaltungsfunktion und die „persönliche“ geistig-seelische Ausdrucksfunktion – antithetisch gegeneinander auszuspielen. Denn in und aufgrund der Einheit des Körperlichen, Seelischen und Geistigen im einen und selben Menschen-Wesen geschieht mit dem körperlichen Erguß auch die seelisch-geistige Selbsthingabe und „Selbstentäußerung“ in das Du hinein; das voll-menschliche Aus-sich-heraus-Treten und Verschmelzen mit dem andern hat eine körperliche und eine seelisch-geistige Komponente. In höchster Selbststeigerung überschreiten und entgrenzen sich beide Partner in eine neue Einheit, die im gemeinsamen Kind eine persönliche und leibhaftige Gestalt annimmt. Freilich muß man sagen, daß die anthropologische Sinnrichtung der Begegnung wohl selten in dieser Vollform auch subjektiv bewußt und gewollt wird. Auf jeden Fall aber bedeutete es eine grobe Verkürzung der anthropologischen Struktur, den Akt als bloßes Mittel zum Zweck der arterhaltenden Fortpflanzung oder des egozentrischen Lustgewinns aufzufassen; in beiden Fällen werden der Akt und letztlich auch der Mitmensch zur reinen Sache („Fortpflanzungsmittel“ bzw. „Lustobjekt“) degradiert, und das Geschehen wird seines tieferen und menschlich erfüllenderen Hingabecharakters beraubt (22). Es wäre

(20) Beides wird im allgemeinen viel zu wenig beachtet. Zur Brunstzeit vollführen z. B. die Vögel ihren Hochgesang und zeigt der Hirsch seine stattlichste Erscheinung und gespannteste Bewegungsform. Vgl. 2. Kap. dieses Buches; ferner die Ausführungen bei A. Portmann über den „periodischen Ausdruck“ in: Das Tier als soziales Wesen, Zürich 1953, und in: Die Tiergestalt. Studien über die Bedeutung der tierischen Erscheinung, Freiburg 1965. Auch Pflanzen erreichen in dem Lebensalter bzw. der Jahreszeit der Fortpflanzung ihre schönste Gestalt und im Sexualorgan, der Blüte, ihre höchste „individuelle“ Prachtentfaltung. Vgl. zum Zusammenhang vor allem Hans André, Vom Sinnreich des Lebens, Salzburg 1952, und Armin Müller, Das Problem der Ganzheit in der Biologie, München 1967.

(21) Vgl. auch hierzu Kap. 1 und 2; ferner die in Anm. 20 zitierten Werke von H. André und A. Müller. Über Hans André, dessen philosophische Auslegung der Natur in dem weiteren, auch anthropologisch sehr bedeutsamen Werk „Annäherung durch Abstand“, Salzburg 1957, gipfelte, vgl. allgemein von H. Beck, Natur – Geschichte – Mysterium. Die Materie als Vermittlungsgrund der Seinsereignung im Denken von Hans André, in: Salzburger Jahrb. f. Philos. 12/13 (1968/69) 95–127.

(22) Dies ist vor allem auch gegenüber der psychoanalytischen Sicht der Sexualität bei Sigmund Freud zu betonen. Bei der tiefenpsychologischen Interpretation von C. G. Jung ist jedoch der gegenseitige menschliche Ergänzungs-Sinn von Mann und Frau bereits gesehen, wenngleich hier die sexuelle Begegnung zu einseitig durch anonyme kollektiv-unbewußte Verhaltensmuster (= „Archetypen“) determiniert und – obwohl Freiheit nicht absolut ausgeschlossen wird – noch nicht in die volle personale Ausdrucksdimension freigegeben erscheint. Vgl. Kap. 3, 4 und 13.

vielmehr eine wichtige Erziehungsaufgabe, das sexuelle Zusammen-Spiel in gegenseitiger Ergänzung als Dialog der Liebe zu erlernen und als hohe menschliche Kunst moralisch aufzuwerten. Gerade das spezifisch Menschliche menschlicher Sexualität, das in gegenseitiger Rücksichtnahme und Achtung zu übende freie Spiel der Liebe, hebt auch das Erleben über das rein Triebhafte hinaus in den geistigen Raum der Freude und Dankbarkeit und vertieft die bloße körperliche Funktionslust zur Du-bezogenen Lebens- und Daseinslust, die in sich einen Zugang zum Göttlichen bedeuten kann (vgl. Kap. 6, 7, 8).

Wenngleich also beim menschlichen Sexualakt die körperlich-biologische Zeugungsfunktion und die seelisch-geistige Ausdrucksfunktion der Liebe eine ursprüngliche Sinn-Einheit bilden, so ist die letztere Komponente doch als das spezifisch Menschliche gegenüber der ersteren eindeutig das (relativ) Höhere. Es entspricht aber der Natur des (relativ) Niedrigeren, dem (relativ) Höheren zu dienen. Im „*Normal- oder Regelfall*“ geschieht dies, indem man das (relativ) Niedere um das (relativ) Höheren willen wahr und verwirklicht; im (vielleicht häufigen) „*Grenzfalle*“ hingegen, in dem keine andere Möglichkeit besteht, muß das im Seinsrang Niedrigere (bzw. weniger Wichtige) um der Erhaltung des höheren Ganzen willen ausgeschaltet werden. Das ist nun näher darzulegen.

3.2.3. Konsequenz für den „Regelfall“

Dem Liebes- und Ergänzungssinn der sexuellen Partnerschaft ist „von Natur aus“ mit der Zeugung eines Kindes gedient. Denn die in der Liebe angestrebte Vereinigung des Lebens vollendet sich im gemeinsamen Kinde: Das Kind ist der volle „Lebens-Zusammen-Guß“, die gelungene leibhaftige Wesens-Einheit der Gatten als neue selbständige Person; es trägt das Leben *beider* in sich und ist daher beiden im Wesen ähnlich. Deshalb können sich die Gatten im gemeinsamen Kinde gegenseitig tiefer erkennen, verstehen, bejahen und einbergen. Sie werden ihres gemeinsamen Lebens und seiner Möglichkeiten in neuer Ursprünglichkeit inne und können sich daran geistig und seelisch, ja sogar biologisch erneuern. So ist das Kind eine gemeinsame Bestätigung und Ermutigung, ein gegenseitiges Geschenk, das zu dankbarem Vertrauen und neuer Lebensfreude öffnet und darin die Gatten tiefer zusammenbindet. Diese geistig-seelische Bindung kann sich durch die gemeinsame Verantwortung für das gemeinsame Kind vertiefen und beide Gatten noch mehr über sich hinausführen.

So betrifft die Nichtentfaltung der menschlichen Anlage zur Vater- und Mutterschaft auch die Liebesgemeinschaft der Partner selbst und bedeutet die Ausschaltung der biologischen Zeugungsfunktion von sich aus den Verlust einer wesentlichen Möglichkeit persönlicher und menschlicher Erfahrung und Entfaltung und charakterlicher Reifung. Man wird daher sagen dürfen, daß jedenfalls von der anthropologischen Grundstruktur, von der Grundanlage des Menschseins her dem höheren geistig-seelischen Sinn der Sexualität durch die Verwirklichung ihres „niedrigeren“ biologischen Sinnes der Zeugung und Fortpflanzung gedient ist.

Dieser grundsätzliche Zusammenhang gilt jedoch im Hinblick auf die mit dem Kinde gegebene Belastung und die natürliche Belastbarkeitsgrenze der Eltern für die konkrete Situation immer nur begrenzt bzw. ist nur begrenzt realisierbar. Daher ist der „Normal- oder Regelfall“ durch den zahlenmäßig vielleicht sehr häufigen „Grenzfall“ zu ergänzen, in dem gerade um ei-

nes noch wichtigeren oder höheren Wertes, z. B. des höheren Ganzen der ehelichen Liebesgemeinschaft willen, die Zeugung eines Kindes ausgeschlossen werden muß (23).

3.2.4. Konsequenz für den „Grenzfall“

Dieser Grenzfall erscheint nur gegeben, wenn zwei Bedingungen erfüllt sind:

3.2.4.1. Es muß sich um eine Situation handeln, in der ein Kind (oder weiteres Kind) nicht zu verantworten ist – etwa aufgrund mangelnder Gesundheit der Frau, oder sozialer Mißstände in der Familie, die eine angemessene Erziehung des Kindes nicht gewährleisten, oder unzureichender wirtschaftlicher Verhältnisse; auch politische und bevölkerungspolitische Gesichtspunkte (vgl. 1.1.1. und 1.1.2.) können hier in Betracht kommen.

In solcher Situation fehlen vielfach die notwendigen und angemessenen Existenzbedingungen für das Kind, so daß die Zeugung dem Kinde selbst nicht zum Guten gereichte und nicht in seinem eigenen berechtigten Interesse läge. Unter dieser Voraussetzung widerspricht die Ausführung des Aktes direkt auch seinem *biologischen*, auf das Kind gerichteten Sinn; denn der biologische Zeugungsvorgang hat ja dem *ganzen* hervorzubringenden Menschen zu dienen (24).

3.2.4.2. Sobald also Umstände der genannten Art sich einstellen, erscheint der Ausschluß einer Zeugung nicht nur vertretbar, sondern geboten. Gleichzeitig aber kann die Ausübung oder Fortsetzung der körperlichen Gemeinschaft bei einer konkreten Ehe im Hinblick auf seelisch-geistige Werte, d. h. die Erhaltung, weitere Entfaltung und Vertiefung der ehelichen Liebe und der ganzen Persönlichkeit des Menschen angemessen und notwendig sein. Zwar sind Fälle nicht auszuschließen, in denen gerade der aus dem Gedanken der Verantwortung und der Liebe her-

(23) Das hier in Erscheinung tretende ethische Prinzip ist von sehr großer Tragweite. An einem völlig anderen Beispiel möge das deutlicher hervortreten: Ein bloßes Organ wie z. B. die Hand ist im Vergleich zum ganzen Organismus entschieden das Untergeordnete und weniger Wichtige. Von Natur aus und im Regelfalle dient sie dem Organismus, indem sie sich in ihrer Funktion möglichst entwickelt und übt; im Grenzfall, wenn sie ihn (etwa durch eine unheilbare Krebsentzündung) gefährdet, dient sie ihm nur so, indem sie operativ entfernt wird. Also: *In jedem Falle* entspricht es dem Sinn des (relativ) geringeren Bereichs, dem (relativ) höheren bzw. dem umfassenderen Ganzen zu dienen; im *Regelfalle* geschieht dies, indem er um des letzteren willen verwirklicht wird; im *Grenzfall* hingegen, so er ihm anders nicht dienen kann, muß sein Verlust in Kauf genommen werden – dies entspricht dann (und *nur* dann!) seinem eigenen, auf das Höhere und Ganze bezogenen Sinn. – Weitere Aspekte zum Begründungszusammenhang von objektiven Werten überhaupt, zu der prinzipiellen Möglichkeit einer situationsbedingten Kollision niedrigerer Werte mit höheren und der darin wurzelnden Problematik allgemeinverbindlicher ethischer Normen sind erörtert bei H. Beck, Wahrheit und Geschichte. Zur Frage der Absolutheit oder Relativität ethischer Werte und Normen, in: Salzburger Jahrbuch für Philosophie 14 (1970) 253–271.

(24) Dieser Gesichtspunkt wird besonders betont in dem kritisch-konstruktiven Beitrag von P. Knauer, Überlegungen zur moraltheologischen Prinzipienlehre der Enzyklika „Humanae Vitae“, in: Theol. u. Philos. 45 (1970) 60–74. – Doch ist zu sehen, daß der Akt nicht *nur* der Zeugung bzw. dem Kinde zu dienen hat und deshalb auch dann die Zeugung auszuschließen ist, wenn sie nicht dem Kind, sondern nur den Eltern eine unzumutbare Belastung zufügen würde; denn auch dann widerspricht die Ausführung des Aktes seinem (umfassenderen) Sinn. In praxi wird sich freilich beides meist nicht trennen lassen und eine Schädigung der Eltern sich auch für das Kind negativ auswirken; allein es sind auch hier („positive“) Grenzfälle nicht auszuschließen, in denen die Belastung etwa gerade noch für das mögliche Kind (für das anderweitig, z. B. durch Verwandte, gesorgt werden könnte), aber nicht mehr für die Eltern tragbar wäre (z. B. aus gesundheitlichen oder sozialen Gründen), und deshalb beide Gesichtspunkte auseinanderzuhalten.

aus erfolgte völlige Verzicht auf den körperlichen Vollzug eine Vertiefung der seelisch-geistigen Gemeinschaft und Reifung des Charakters bewirkte (25). Doch dürften dies Ausnahmen bleiben, da für den Menschen aufgrund seiner wesenhaften Geist-Seele-Leib-Einheit der körperliche Ausdruck und Vollzug der Liebe das Naturgemäße darstellt. Weil es aber ebenso der Sinnstruktur der menschlichen Natur entspricht, dabei den seelisch-geistigen Gehalt, ohne den der körperliche Vollzug hohl und unmenschlich würde, gegenüber seiner körperlichen Ausdrucksform als das noch Wesentlichere zu betrachten, so haben diese Ausnahmen gerade für die Allgemeinheit einen unentbehrlichen Sinn, da sie die Priorität des Seelisch-Geistigen vor Augen führen und so auf die rechte Wertordnung bei der körperlichen Begegnung hinweisen. Trotzdem wäre es unangemessen und sogar naturwidrig, bei auszuschließender Zeugung generell und prinzipiell den Verzicht auf die Geschlechtsgemeinschaft zu fordern.

Also ergibt sich: Unter der Bedingung, daß in der konkreten Situation einer Ehe 1. die Zeugung eines Kindes nicht zu verantworten ist (aus welchen hinreichend schwerwiegenden Gründen auch immer), und 2. der körperliche Vollzug im Hinblick auf das höhere und umfassendere Ganze der ehelichen Liebe und der menschlichen Persönlichkeit notwendig und angemessen ist (was wohl die Regel bedeutet), dürfte und sollte die Geschlechtsgemeinschaft ausgeübt werden, jedoch in einer Weise, die den biologischen Zeugungseffekt ausschließt.

Damit stellt sich aber sofort die Frage nach den ethisch in Betracht kommenden Maßnahmen der Empfängnisverhütung. Nachdem die Methode der „periodischen Enthaltksamkeit“ den Anspruch erhebt, im Vergleich zum „technischen Eingriff“ das naturgemäßere Verfahren und so das geringere Übel zu sein (vgl. 3.2.1. und 2.2.), ist zunächst sie zu untersuchen.

3.2.5. Wertung der „periodischen Enthaltksamkeit“

Gegenüber dem zweifellosen Positivum einer besseren Angepaßtheit an die biologische Natur treten vor allem drei Negative hervor, die ihre Brauchbarkeit zumindest erheblich einschränken, wenn nicht weithin überhaupt in Frage stellen:

3.2.5.1. Sie scheint in vielen Fällen *keine hinreichende Sicherheit* zu bieten. Will man die „unfruchtbaren Tage“ der Frau nach der „Kalendermethode“ („Knaus-Ogino“) vorausbestimmen, so ist zu berücksichtigen, daß bei den meisten Frauen die „Unregelmäßigkeit der Regel“ die Regel ist. Aber auch die Feststellung durch „Temperaturmessung“ hat mit Unsicherheitsfaktoren zu rechnen (z. B. möglichen anderen Ursachen für den Anstieg der Körpertemperatur).

3.2.5.2. Der Anspruch der *Naturgemäßheit* der „periodischen Enthaltksamkeit“ wird fragwürdig, sobald man nicht nur die biologische, sondern auch die seelische Komponente der menschlichen Natur ins Auge faßt. Denn aufgrund der Einheit beider ist im allgemeinen dann das größte seelische Bedürfnis nach körperlicher Vereinigung zu erwarten, wenn auch biolo-

(25) Beispiele etwa bei: B. und A. Vincent, Ehefreude und Kinderzahl – Menschliche Erfahrungen und ärztliche Winke. Dt. Luzern 1964.

gisch eine Empfängnisbereitschaft besteht (26). Die Methode verbietet aber gerade dann den Verkehr und läßt ihn nur für die Zeiten zu, in denen die Frau aufgrund ihrer biologischen Unfruchtbarkeit ein geringeres oder gar kein seelisches Verlangen danach verspürt.

Außerdem wird es vielfach als der seelischen Natur des Menschen widersprechend empfunden, „nach Kalender bzw. Thermometer“ verkehren zu sollen (und es fragt sich, ob solches Vorgehen der Vernunft entspricht, die ja nicht nur den biologischen Zweck, sondern auch die Psyche zu berücksichtigen hat).

3.2.5.3. Hinzu kommt noch eine offenbar nicht ganz auszuschließende *Gefahr der Mißbildung für das etwa entstehende Kind*. Denn im Falle eines Irrtums bei der Bestimmung des Ovulationstermins könnten überalterte Geschlechtszellen, deren Chromosomen schon geschädigt sind, zur Vereinigung kommen. (D. h.: in der 1. Zyklushälfte könnte eine überalterte Samenzelle eine normale vitale Eizelle befruchten, in der 2. Zyklushälfte eine vitale Samenzelle auf eine bereits überalterte Eizelle treffen. Die Eizelle hat ja nur eine maximale Lebensdauer von 48 Stunden und – nach neuesten Anschauungen – eine normale Befruchtungsfähigkeit von 6 Stunden; die Samenzelle bleibt nur 36 Stunden befruchtungsfähig [27].)

Die aufgeführten drei Gesichtspunkte lassen an der generellen Brauchbarkeit, Naturgemäßheit und ethischen Verantwortbarkeit dieser Methode doch erhebliche Zweifel aufkommen, und so wird man, wenn die unter 3.2.4. geschilderten Voraussetzungen gegeben sind, technische Maßnahmen in Betracht zu ziehen haben (im Sinne von 2.2.2.; vgl. auch 3.2.1.) (28).

3.2.6. Wertung des „technischen Eingriffs“

Damit ist die ethische Berechtigung direkter technischer Medien im Prinzip schon gegeben. Eine mögliche Beeinträchtigung des physischen Geschehens oder der biologischen Natur ist dann als das geringere Übel in Kauf zu nehmen.

Die entscheidende ethische Frage bei der Wahl des Mittels lautet, welches unter Berücksichtigung aller konkreten Umstände und bei hinreichender Wirksicherheit den leichtestmöglichen Eingriff und so das relativ geringste Übel bedeutet. Denn so wie man im Krankheitsfall nicht

(26) Diese aufgrund der anthropologischen Struktur von vornherein zu erwartende Entsprechung von biologischer und psychologischer Bereitschaft wird auch durch die Erfahrung bestätigt: Zwischen dem 22. und 28. Tag nach Beginn der letzten Periode ist die Frau (nach *Knaus-Ogino*) biologisch nicht empfängnisbereit; und zwischen dem 14. Tag (Eisprung) und dem 28. Tag zeigt sie nach den Erfahrungsstatistiken auch eine nur geringe seelische Bereitschaft zum Geschlechtsverkehr, was als Wirkung des „Corpus luteum“-Hormons gedeutet werden kann, welches diesen Zeitraum biologisch regiert.

(27) Vgl. *Praxis aurea* 4, Nr. 36 (1968) 2–3. Nach dem dort gegebenen Bericht sucht der Gynäkologe *Raymond G. Cross*, Dublin, diese zunächst im Tierversuch gewonnene Theorie an Hand von Mißbildungsstatistiken auch auf menschliche Verhältnisse zu übertragen, wobei ihm zahlreiche namhafte Wissenschaftler zustimmen. „*C. Sirtori*, Mailand, zählt sogar den Mongolismus noch zu den möglichen Mißbildungen als Folge jenes Zusammentreffens ungleich alter Gameten.“

(28) Hier läßt sich eine Bemerkung auch zu der häufig praktizierten Empfängnisverhütung durch „*Coitus interruptus*“ anfügen, die lediglich darin besteht, daß der Mann sich unmittelbar vor dem Erguß zurücknimmt. Abgesehen von der unzureichenden Sicherheit dieser Methode – es läßt sich nie absolut ausschließen, daß bereits „vorher“ Spermien austreten – hat sie den ethisch relevanten Nachteil, daß hier die Natur der Partner, die sich bereits entsprechend eingestellt hat, unmittelbar vor dem Höhepunkt „frustriert“ wird. – Auch hier ist unter Berücksichtigung aller Umstände und sonstigen Möglichkeiten nach dem geringsten Übel zu fragen.

gleich eine Operation vornehmen läßt, wenn medikamentöse Behandlung auch zum Ziele führt, so wird man auch hier von Fall zu Fall überlegen müssen, welcher Eingriff aufs Ganze gesehen am wenigsten schadet: Das kann im einen Fall die „periodische Enthaltbarkeit“ sein, im andern eine mechanische, im dritten eine chemisch-biologische Maßnahme. Denn die Achtung vor der menschlichen Natur fordert, daß sie nur insoweit als unbedingt notwendig angetastet werde, d. h. als es zur Erhaltung oder Entfaltung ihrer noch wichtigeren Wertdimensionen unumgänglich ist (29).

Bei der Abwägung der Übel ist zu berücksichtigen, daß an der „Pille I“ (= hormonalen Ovulationshemmung) zwar bisher noch keine gefährlichen Nebenwirkungen eindeutig festgestellt wurden, es sich aber nicht ausschließen läßt, daß durch die konstante Umsteuerung der Körperfunktionen mit der Zeit tiefgreifende Veränderungen im Steuerungssystem, d. h. vor allem im Gehirn und Zentralnervensystem, bewirkt werden, die die Sexualität in ihrer Funktion und Struktur, den gesamten Organismus und die Psyche betreffen und vielleicht erst nach Jahrzehnten oder bei späteren Generationen hervortreten. Zwar bindet eine derartige Eventualität nicht im selben Maße wie eine sichere Erkenntnis, doch kann sie von einer allzu leichtfertigen Einstellung abhalten und zu einem kritischeren und wacheren Verantwortungsbewußtsein beitragen.

3.2.7. Zusammenfassende Beurteilung der vier möglichen Standpunkte

Auf die Frage nach der ethischen Verantwortbarkeit von Empfängnisverhütung, die am menschlichen Sinn der Sexualität zu messen ist, wurden eingangs (3.2.1.) vier Antwortmöglichkeiten entwickelt, zwischen denen sich nun eine Entscheidung treffen läßt.

3.2.7.1. Die alte rigoristische Auffassung, der Sexualakt sei nur dann sinnvoll und menschenwürdig, wenn eine ausdrückliche Zeugungsabsicht besteht, geht von der Voraussetzung aus, daß der Sinn von Sexualität ausschließlich in der artnerhaltenden Fortpflanzung liegt; sie berücksichtigt nicht den individuellen Ausdrucks- und Entfaltungssinn und insbesondere dessen seelisch-geistige Dimension, die gerade für die menschliche Sexualität spezifisch ist. D. h.: Der menschliche Sexualakt kann von seiner persönlichen Liebes- und Ergänzungsfunktion her auch dann sinnvoll sein, wenn keine Zeugungsabsicht besteht.

3.2.7.2. Die zweite Auffassung, die fordert, daß der biologische Fortpflanzungssinn unter allen Umständen respektiert und wenigstens nicht durch einen direkten technischen Eingriff frustriert werden dürfe, berücksichtigt nicht, daß speziell beim Menschen der persönliche Liebes- und Ergänzungssinn noch höher steht. D. h.: Die biologische Sinnstruktur ist kein absoluter Wert und muß im vielleicht häufigen Grenzfalle um des übergeordneten Ganzen des Menschen und seiner Liebe willen geopfert werden.

(29) Dies muß auch als das ethische Sinnkriterium für eine evtl. Entscheidung zur *Sterilisation* (= Unterbindung der Samenleiter oder Eileiter) zum Zweck der Empfängnisverhütung angesehen werden. – *Hippokrates*, der Vater der ärztlichen Ethik, stellte unter diesem Gesichtspunkt die ärztlichen Hilfeleistungen in die Reihenfolge: Verba – Herba – Lapides. D. h.: zuerst ist das Wort, die ärztliche Beratung (und dementsprechende Umstellung der Lebensweise) zu versuchen; ist klar, daß dies nicht ausreicht, so ist zu heilsamen Blättern, zur Arznei, zu greifen; und erst wenn später (oder auch schon von vornherein) deutlich wird, daß auch dieser Weg nicht zum Erfolg führt, tritt das Messer in sein Recht. – Vgl. auch E. Sievers, *Natur als Weg*, Köln 1966, und dazu die Rez. von H. Beck, in: *Salzb. Jahrb. f. Philos.* 12/13 (1968/69) 446–450.

3.2.7.3. Damit ergibt sich aber im Sinne der dritten Auffassung, daß nicht nur die „periodische Enthaltbarkeit“, sondern mindestens ebenso der „direkte technische Eingriff“ zur Empfängnisverhütung in Betracht kommt, sofern man dabei bestrebt ist, das in der jeweiligen Situation *aufs Ganze gesehen* geringstmögliche Übel zu verursachen.

3.2.7.4. Demgegenüber zeigt die vierte Auffassung, wonach der Mensch, auch ohne daß es um höherer Werte willen unbedingt nötig wäre, jederzeit durch technischen Eingriff in die biologische Struktur den Zeugungseffekt ausschließen dürfe, keinerlei Achtung vor dem Sinngelänge der biologischen Natur und stellt damit keine ethisch verantwortbare Haltung dar. Sie degradiert die eigene biologische Seinsdimension zum bloßen Objekt der Willkür und Mittel subjektiv beliebiger Zwecke und berücksichtigt nicht, daß die biologische Ordnung zwar gegenüber der seelisch-geistigen einen relativ niedrigeren, aber doch immerhin realen Sinnwert beinhaltet, der nicht zuletzt gerade für die höhere, die seelisch-geistige Wirklichkeit des Menschen Bedeutung hat und deren natürliches Fundament darstellt. (Dies begründet ja den unter 3.2.3. beschriebenen „Normal- oder Regelfall“.) Die Seinswürde auch des relativ Niedrigeren ist deshalb nicht ohne hinreichend schwerwiegenden Grund anzutasten – andernfalls werden negative Folgen für das Höhere und Ganze, dem es seiner natürlichen Sinnstruktur nach dient, auf die Dauer kaum ausbleiben, wie nicht zuletzt das psycho-somatische Krankheitsbild unserer Gesellschaft und ihre in der Psychotherapie zutage tretende neurotische Situation bestätigen.

Somit ist der an dritter Stelle aufgeführten Auffassung einer „*Verantwortungsethik nach Maßgabe des geringstmöglichen Übels*“ der Vorzug zu geben; sie erscheint als die am besten differenzierte und ausgewogene und daher als die angemessenste Antwort auf die Frage nach der moralischen Bedeutung und Vertretbarkeit der Geburtenkontrolle durch Empfängnisverhütung.

3.3. Ethische Bewertung der „technischen Menschenherstellung“

Die Geburtenkontrolle durch „technische Menschenherstellung“ (vgl. 2.3.) geht so entscheidend über die traditionellen Methoden „Abtreibung“ und „Empfängnisverhütung“ hinaus, daß mit ihr die Bedeutung der Sexualität für die Fortpflanzung (also Arterhaltung und Artweiterentwicklung), die ja ursprünglich ihre erste und grundlegendste – wenn auch nicht höchste – Bedeutung war (vgl. 3.2.2.), weitgehend überhaupt entbehrlich wird. Diese radikale Trennung von Sexualität und Fortpflanzung scheint in ethischer Sicht zwei Vorteile zu bringen: 1., so könnte man sagen, wird die Sexualität und sexuelle Begegnung von der biologischen Notwendigkeit der Arterhaltung entlastet und völlig frei für ihren höheren seelisch-geistigen Sinn verfügbar, der Persönlichkeit als Medium des Ausdrucks und der Entfaltung im Liebes-Spiel zu dienen. 2. wird die Fortpflanzung selbst weitgehend den unkontrollierbaren Zufälligkeiten, Unfalls- und Fehlerquellen sowie überhaupt der nicht optimalen Struktur der naturhaften biologischen Vorgänge entzogen und in die Macht, Freiheit und Verantwortung des menschlichen Geistes übernommen. Beides scheint in der geschichtlichen Sinnlinie einer Höherentwicklung der Menschheit zu liegen (30).

(30) Vgl. Anm. 2, *Paul Overhage*, und weitere Literaturangaben in der speziellen Bibliographie am Schluß dieses Buches sowie die entsprechenden Ausführungen des 1. Kapitels.

3.3.1. Es fragt sich jedoch, was zunächst den ersten Gesichtspunkt anbelangt, ob eine Trennung der Sexualität bzw. ihrer seelisch-geistigen Komponente vom Fortpflanzungsbezug, die uns nur für den Grenzfall (3.2.4.) gerechtfertigt schien, derart zum Prinzip erhoben werden darf, ohne daß gerade das Seelisch-Geistige und der ganze Mensch aufs schwerste betroffen würden. Denn wie in der Betrachtung zum menschlichen Sinn der Sexualität (3.2.2.) und dem daraus sich ergebenden „Regelfall“ (3.2.3.) hervortrat, kann sich gerade der in der Gattenliebe geschehende und gesteigerte Persönlichkeitsausdruck im gemeinsamen Kinde vollenden. Die prinzipielle Ablösung der Zeugungsfunktion würde daher ein prinzipielles Nein zu einer wesentlichen menschlich-dialogischen Wertdimension bedeuten, so daß im letzten gerade dem seelisch-geistigen Wert geschadet wird, dem jene Abtrennung dienen soll.

Dies ist besonders auch im Hinblick auf die „künstliche Besamung“ (2.3.1.) von Bedeutung, sofern der Same nicht von dem mit der Frau in Liebes- und Lebensgemeinschaft verbundenen Mann kommt. Denn dann ist das Kind nicht Ausdruck und Vertiefung einer persönlichen mitmenschlichen Beziehung, und die Mutter läuft Gefahr, ihr Kind unbewußt als „Ersatz“ für den Mann aufzufassen, was sowohl für sie selbst als auch für das Kind eine Fehlentwicklung zur Folge hätte. (Vgl. 13. Kap., 5.5.)

3.3.2. Damit ist schon der zweite Gesichtspunkt berührt, der behauptet, daß so auch für den Nachwuchs und die Fortentwicklung der Menschheit besser gesorgt werden könne. Das erschien bereits bei der „künstlichen Besamung“ sehr problematisch; selbst wenn durch freie Samenwahl eine biologische „Verbesserung“ der genetischen Kombination erzielt würde, so wäre das heranwachsende Kind doch schwersten seelischen Belastungen ausgesetzt. Noch deutlicher ist im Hinblick auf die „Umprogrammierung der Erbstruktur“ und die „Steuerung der Entwicklungsfunktionen“ (2.3.2.) zu sagen: Die Entwicklung eines Menschen ist schon von den ersten biologischen Anfängen her kein anonymer und autonomer naturgesetzlicher Prozeß, sondern ein sozialer Vorgang, der sich als lebendiger Austausch zwischen zwei menschlichen Individuen aufbaut und bald von der *menschlichen* Wärme der Mutter durchfühlt wird, indem sie in eine liebende und hegende innere Zwiesprache mit dem Kind eintritt. Fällt diese aus (bei einer Befruchtung und Entwicklung außerhalb der Mutter), so können schwerste Entwicklungsstörungen erwartet werden, die möglicherweise nicht nur die Psyche, sondern bereits das biologische Geschehen betreffen. Aber auch wenn die technische Programmierung der Genstruktur und Steuerung des Entwicklungsprozesses innerhalb der Mutter erfolgt, so dürfte es für diese doch schwer sein, das entstehende Kind als Fortsetzung *ihres* Lebens, als *ihr* natureigenes Kind zu betrachten.

Es kommt noch hinzu, daß man keineswegs sicher sein kann, im Griff nach der Struktur und nach der Funktion des Keimes eine Verbesserung und nicht eine Verschlechterung oder gar Mißbildung und Perversion zu provozieren, da die wissenschaftliche Erkenntnis immer unvollkommen und hinter der Wirklichkeit zurückbleiben wird; sehr viele Experimente werden auf jeden Fall scheitern. Damit aber wird die entscheidende Frage sichtbar: Ist es überhaupt ethisch verantwortbar, den Menschen wie eine Sache zu behandeln und über ihn wie über ein bloßes Objekt zu verfügen? Es ist dieselbe Frage, die bereits bei der ethischen Diskussion der Abtreibung relevant wurde (3.1.2.1.), und die Konsequenzen erscheinen unabsehbar.

Damit soll nicht gesagt sein, daß jegliche Manipulation an der menschlichen Keimsubstanz prinzipiell als widernatürlich und unethisch abzulehnen ist. Sondern die Forderung kann zu-

nächst nur lauten, die wahrscheinlichen oder möglichen Erfolge zu den aufgewiesenen Gefahren ins Verhältnis zu setzen und sich daraus das Ausmaß der Verantwortung grundsätzlich bewußt zu machen. (Im Grenzfalle einer sonst zu erwartenden schweren Mißbildung z. B. könnte eine technische „Korrektur“ der Genstruktur bzw. Umsteuerung der Entwicklungsfunktion u. U. verantwortbar erscheinen.) Worauf es vor allem heute im Prozeß der rasanten Steigerung der technischen Macht ankommt, ist die Bildung eines entsprechenden Verantwortungsbewußtseins in der Wachheit für die wahren Proportionen der auf dem Spiele stehenden Werte.

4. Wertmaßstäbe ehelicher Gewissensbildung

Der Ort, für den dies besonders gilt und an dem es vor allem geübt werden muß, ist aber die Ehe – jedenfalls, sofern Geburtenkontrolle primär unter dem Aspekt der „Familienplanung“ geschieht (d. h. sofern man von gewissen mit der „technischen Menschenherstellung“ auf uns zukommenden Möglichkeiten absieht; doch auch diese dürften soziologisch in Beziehung zu Ehe, Familie und Familienplanung bleiben). Daher liegt ein entscheidender Akzent der sich stellenden Aufgabe für die Gesellschaft und den einzelnen in einer „ehelichen Gewissensbildung“. Was aber sind nach dem Vorangegangenen die Wertmaßstäbe, an denen sich das Gewissen dabei orientieren kann?

Eine grundlegende Wertforderung lautet: Anerkennung und Achtung des Menschen. Dem widerspricht es, ihn zur bloßen Sache gesellschaftlicher oder individueller Interessen zu machen. Wenn der Mensch als Subjekt darauf angelegt ist, in eigener Verantwortung sich selbst zu bestimmen und in Freiheit sich zu ändern hin im Dialog auszusagen und zu schenken, so bedeutet es einen Verstoß gegen die Sinnstruktur des Menschseins, ihn wie ein bloßes Objekt zu betrachten und über ihn von außen her zu verfügen. Dies ist im Prinzip bereits der Fall bei der „technischen Menschenherstellung“ und der Abtreibung, sofern es sich hier mit einiger Gewißheit schon um einen anfänglichen Menschen handelt. Noch eindeutiger aber bekundet sich diese Haltung der Menschennichtachtung, wenn der Partner als Du völlig gleichgültig ist und lediglich als bloßes Mittel für Zwecke gebraucht wird, etwa zur Fortpflanzung (wie bei gewissen Umständen der „künstlichen Besamung“, aber auch bei einer nur zum Zwecke der Nachkommenzeugung eingegangenen Ehe), oder zur rein ichbezogenen Lustgewinnung und „Selbsterfahrung“ oder gar zur Machterfahrung über andere. Der Geschlechtsakt ohne persönliche Beziehung schändet den Menschen und ist wahrer Liebe und Achtung geradezu entgegengesetzt. Selbst wenn beide Teile freiwillig zu einem bloßen Konsum ihres Körpers „ja“ sagen, so ist damit doch die Frage nicht beantwortet, ob es nicht der Einheit des Menschen widerspricht, den Körper wie eine von der Person getrennte „Sache“ oder bloßes Gebrauchsobjekt zu benutzen.

Man anerkennt den Menschen, indem man das Körperliche als Ausdruck des Seelisch-Geistigen achtet. D. h. der anthropologische Sinn der Sexualität fordert, daß man den Geschlechtsakt als eine das Du meinende Aussage vollzieht, als Ausdruck der Bejahung und Liebe des andern als

Menschen. Der im Geistigen gründende dialogische Charakter der menschlichen Person hat sich auch im körperlichen Bereich zu verwirklichen und zu entfalten und so die Sexualität zu „humanisieren“. Allein so kann diese ein Medium menschlicher Ichverwirklichung sein, die sich in der teilnehmenden „Verantwortung“ für das Du ereignet. Denn der Mensch erfährt seinen Wert primär nicht in dem, was er sich selber nimmt, sondern was er andern zu sagen und zu geben hat und andern bedeutet. – Es gehört damit zur Aufgabe ehelicher Gewissensbildung, die dialogische Bedeutung des Körpers bewußt zu machen. Diese kommt in der Bestimmung zum Ausdruck: Der Körper ist Aussageorgan der Person und ihrer Liebe zum andern hin und zugleich Aufnahmeorgan für die vom Partner her erfahrene Aussage und Liebe; er ist „Darkörpermöglichkeit“ der dem Partner zu schenkenden und der von ihm zu empfangenden Liebe, die den *ganzen* Menschen anerkennt und ihn so einbirgt. „Sinnlichkeit“ (von ahd. „Sin“ = Weg) bedeutet daher ursprünglich nichts anderes als die aktivierte Struktur und Funktion der Sinne, durch die der Sinn des Seins hereinkommt und aufgenommen wird.

In die Achtung der Person ist also die Achtung ihres Körpers (als „Verkörperung“ der Person) miteinzubeziehen. Dabei muß aber die Rangfolge und Proportion der Werte des Geistig-Seelisch-Körperlichen berücksichtigt werden: Zwischen dem Extrem, den Körper und seine biologische Zeugungsfunktion zu mystifizieren und als absoluten Wert anzusehen, der unter keinen Umständen angetastet werden darf, und dem Gegenextrem, ihn als bloßes Nutzmittel aufzufassen, mit dem man nach Belieben verfahren dürfe, ist die rechte Mitte zu finden, die innerhalb der Verantwortung für das Ganze der Person die Verantwortung für den Körper wahrnimmt.

Vertiefende Zusammenfassung

Die Methoden und Inhalte einer philosophischen Erschließung von Sinn und Sinnverwirklichung der Sexualität

In der Einleitung wurden Fragestellung, Gliederung und Methode der philosophischen Anthropologie und Ethik der Sexualität formuliert. Sie haben sich in der Auswertung empirischer Gegebenheiten und in der Auseinandersetzung mit ideologischen Einflüssen durch die einzelnen Kapitel schrittweise entfaltet und verwirklicht. Die so gewonnenen Ergebnisse zu Sinn und Sinnverwirklichung von menschlicher Sexualität lassen sich unter einigen selektierenden Akzentuierungen zusammenfassen.

Da sich die Inhalte durch die Methoden vermitteln, diese aber an den Inhalten bewähren mußten, sind solche zusammenfassend-vertiefenden Gesichtspunkte 1. zu den Methoden und 2. zu den Inhalten abschließend herauszustellen.

1. Die Methoden

Zunächst ist der erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Unterschied von Einzelwissenschaften und Philosophie zu beachten. Erstere – d. h. hier vor allem: Biologie, Psychologie und Soziologie – fragen, wie Sexualität im Bereich der Erfahrung strukturiert ist und gesetzmäßig „funktioniert“. Das Interesse an solchem Funktionswissen kann rein technisch sein: Erlernung, Perfektionierung oder Manipulierung der Funktionen etwa zum Zweck der Erlebnisvariation oder der Konsum- und Machtsteigerung. Dabei aber bricht das existentielle Problem auf, ob und wann solches Erkenntnisinteresse nicht sich dem Menschen entfremdet und ihn in seiner Ganzheit zerstört. Deshalb ist ein Erkenntnisansatz notwendig, der alles partikuläre und isolierbare Funktionswissen integriert und zugleich übersteigt: durch die Frage, was Sexualität eigentlich „ist“ und „soll“. Dieser philosophische Ansatz geht bereits unausdrücklich in jede einzelwissenschaftliche Fragestellung als Grundlage ein: Denn man könnte überhaupt nicht von „Sexual“-funktionen sprechen ohne ein wenigstens unreflektiertes Vorverständnis dessen, was Sexualität ist und bedeutet; das „Wie“ („Wie ist und funktioniert . . . ?“) ist notwendig ein Wie von „et-was“ („Was ist . . . ?“). Aufgabe der Philosophie ist daher die ausdrückliche Re-

flexion dieser inneren Grundlage allen einzelwissenschaftlichen Fragens, die Thematisierung von Wesen und Sinn von Sexualität.

Der philosophische Erkenntnisweg läuft somit von einem Vor-begriff von Sexualität, der allen empirischen Teil-Funktionsanalysen schon vorausgeht, zu einem (relativen) Voll-begriff, der sie vollends einordnet und so im ganzen und letzten wertet. Philosophie durchläuft damit die Erfahrungswissenschaften: Sie beginnt bereits vor ihnen, an der vor-wissenschaftlichen Erfahrung, die sie in ihrer Bedeutung zu verstehen sucht, hat dann der Differenzierung der Einzelwissenschaften zu entsprechen, und voll-endet sich in einer nach-wissenschaftlichen „Erfahrung“, d. h. einer rational vermittelten Schau der Wirklichkeit im ganzen und letzten.

Diesem theoretischen Aspekt entspricht eine praktische Notwendigkeit. Die Aufgabe einer menschlichen Integration und Bewältigung der Funktionen bezieht sich nämlich nicht primär auf die Erscheinungen, sondern auf das Ganze: Nicht die Erscheinung des Menschen ist zu erziehen, sondern der Mensch, d. h. nicht das, was *an ihm* empirisch feststellbar ist – wie die Funktionen –, sondern *er selbst* in seinem ganzen Sein und Wesen. Das Sein und Wesen erscheint nun zwar in den Funktionen, aber übersteigt sie zugleich; denn der Funktionen sind viele, der Mensch aber ist jeweils einer. Also verlangt gerade die praktische Aufgabe, insbesondere die Sexualpädagogik, ein tieferes Verstehen und Auf-schließen der wissenschaftlich fixierbaren Erscheinungen im Rück-schluß auf ihren umfassenderen Grund, d. h. eine philosophische Erkenntnisbemühung, die die Fragestellungen von Biologie, Psychologie und Soziologie vom Grundansatz her beachtet und zugleich übersteigt.

Wie sich also unter theoretischem und praktischem Aspekt zeigt, erschöpft sich die tragende philosophische Methode nicht in einer Erfassung der Erfahrung – weder einer bloßen Beschreibung ihrer Sinnstruktur (= „Phänomenologie“), noch ihrer „induktiven Verallgemeinerung“, auch nicht in ihrer deduktiven Explikation aus vorgefaßten Entwürfen; sondern sie hat die Erfahrungsgegebenheiten schrittweise zu „er-gründen“. Da die Erfahrung etwas vielfältig Bedingtes ist, ist nach ihren Bedingungen (= den „Bedingungen ihrer Möglichkeit“) zu fragen. Diese sind objektiver und subjektiver Art. Inhalt und Form der Erfahrung sind die Wirkung einer Objekt und Subjekt umfassenden zugrunde liegenden Wirk-lichkeit. Im Ausgang von der Erfahrung, also den Wirkungen, ist auf ihren Grund, d. h. die zu-grunde liegende umfassende Wirklichkeit rück-zuschließen.

Dabei sind die Fähigkeiten des Sehens und des Denkens angefordert, d. h. eine intuitive und eine logisch-rationale Komponente geistigen Erkennens. Da das unmittelbare intuitive Erfassen der Wirklichkeit, das am Anfang steht, nur einen verhältnismäßig schwachen Grad erreicht, ist es der nachfolgenden rationalen Verarbeitung fähig und bedürftig. Diese zielt auf ein besseres, d. h. durch kritisches Denken diszipliniertes und vervollkommnetes Sehen und letztlich eine rational durchdifferenzierte und gesicherte „Schau“ der Wirklichkeit.

Die Wirklichkeit nun, auf die solche – die Erfahrung er-gründende – philosophische Erkenntnis abhebt, umfaßt sowohl den objektiven als auch den subjektiven Grund der Erfahrung. Der objektive ist der jeweilige wirk-liche Gegenstand der Erfahrung, der in ihr sich aus-wirkt und aus-drückt; der subjektive aber das erkennende Subjekt selbst in seiner allgemeinen Verfassung, Aufnahmefähigkeit und Bereitschaft. Zwar liegt die objektive Wirklichkeit grundlegend schon ihrem Erkanntwerden durch das Subjekt (ihrem „Objekt-Sein“ für ein „Subjekt“) voraus. Sonst könnte sie nicht auf das Subjekt wirken; nur weil sie grundlegend „in sich selbst“ ist, kann sie auch „für ein Subjekt“ sein. Jedoch erst in ihrer Wirkung ist sie voll-kommener wirk-

lich: Je nach der Bereitschaft des Subjekts, sich ihr zur Verfügung zu stellen, kommt sie in ihm voller zu sich (Identität) oder von sich ab (Entfremdung). Also: Für die Wirklichkeit von Sexualität ist es keineswegs gleichgültig, wie offen oder verschlossen man sich ihr gegenüber verhält.

Zwar hat jede Erkenntnisabsicht direkt „auf die Sache“ zu gehen. Jedoch ist eben darum auch die Erkenntnisabsicht selbst und ihre wirkliche Einstellung auf die Sache zu kontrollieren. Erkenntnis des „Seienden als solchen“ (konkrete Ontologie) verlangt kontinuierliche erkenntnis-selbst-kritische Begleitreflexion. Die „objektiven“ Ergebnisse der Einzelwissenschaften (hier also insbesondere der Biologie, der Psychologie und der Soziologie) sind mitbedingt von den individuellen und gesellschaftlichen „subjektiven“ Interessen, die die Wahrheit fördern, aber auch verdecken und verfälschen können (wobei das theoretische und das praktische Interesse aufgrund der Einheit des Menschen zueinander in Wechselbeziehung stehen). Deshalb setzt die philosophische Bewertung dieser Ergebnisse eine ideologiekritische Wachheit voraus (1).

Diesem Sinnverhalt suchte die Anlage des Buches durch eine wechselseitige Zuordnung von theoretischer und praktischer Philosophie Rechnung zu tragen. Die theoretische Frage nach dem menschlichen Sinn von Sexualität (mit Schwerpunkt: Sexualanthropologie) in den drei er-

(1) *Zur Geschichte der Bewußtwerdung des Gegensatzes Objekt-Subjekt in seiner Bedeutung für die Konstitution der Erkenntnis:* In der magisch-mythischen Vorzeit war der Gegensatz noch kaum hervorgetreten und Erkenntnis eine fast unmittelbare Einheit des Erkennenden mit der Wirklichkeit. Ein erstes Bewußtsein, daß Erkenntnis nicht nur die naive Hinwendung zum „Objekt in sich“, sondern zu ihrer Sicherung auch die Beachtung der subjektiven Bedingungen verlangt, kam schon in Antike und Mittelalter auf. Man vgl. etwa den extremen „Homo-mensura-Satz“ bei dem griechischen Sophisten Protagoras: „Alles Dinge Maß ist der Mensch, der seienden, daß (wie) sie sind, der nicht seienden, daß (wie) sie nicht sind. – Sein ist gleich jemandem Erscheinen“ (Fr. 1; Übers. Diels-Kranz); d. h. die Organisation und Verfassung der Erkenntniskräfte ist das Maß dessen, was als seiend oder nichtseiend erscheint. Oder den bekannten Satz bei Thomas von Aquin: „Quidquid recipitur, recipitur secundum modum recipientis“ (S. Th. I, 84, 1).

Jedoch die systematische Herauskehrung der subjektiven Erkenntnisbedingungen begann erst in der Neuzeit mit der kritischen „Transzendentalphilosophie“ Immanuel Kants und seiner Schule, die eine „kopernikanische Wende in der Erkenntnistheorie“ einleitete: Der wesentliche Gehalt der Erkenntnis wurde nun zunächst überhaupt nicht mehr als Darstellung und Ausdruck einer Sinnstruktur der objektiven Wirklichkeit angesehen, sondern nur noch einer angelegten Sinnstruktur der subjektiven Vernunft; diese galt jetzt als der alleinige Grund wesenhafter Erkenntnis, indem sie mit den in ihr von vornherein (= „a priori“) bereitliegenden Sinnstrukturen und Auffassungsformen (= ihren Grund-Begriffen) die von außen hereinwirkende Wirklichkeit geistig „in Griff“ nahm. Kant forschte somit nach den Grund-formen der Auffassung von Wirk-lichkeit, die alle empirischen Einzelerkenntnisse übersteigen (trans-zendieren) und allen Subjekten einheitlich gemeinsam sind: „Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll, beschäftigt“ (Kritik der reinen Vernunft B 25).

In der Folgezeit traten an die Stelle der streng allgemeinen und notwendigen Erkenntnisformen und ihres unveränderlichen transzendentalen Subjekts die vielfältigen logischen Verständnisformen der Sprache als Ausdruck einer zugrundeliegenden wechselnden Gesellschaftsstruktur und ihrer Interessenlage, im sog. „wissenschaftstheoretischen Positivismus“ der Wiener Schule und seinen Derivaten, wie dem „sprachlogischen Empirismus“ (Ludwig Wittgenstein), dem „kritischen Rationalismus“ (Karl Popper) und der „funktionalistischen Systemtheorie der Gesellschaft“ (Niklas Luhmann). Der Erkenntnis wird jetzt die „positive Funktion“ zugeschrieben, die hereinwirkende Wirklichkeit im Sinn des Interesses der Gesellschaft zu ver-arbeiten und so deren Struktur und System, Erhaltung und Weiterentwicklung zu dienen. Gegenüber einer naiven technischen Funktionalisierung der Erkenntnis im Dienste subjektiver Interessen weist aber dann die sog. „Kritische Theorie“ der Frankfurter Schule (= eine dialektische Philosophie auf der Grundlage des Marxismus: Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Jürgen Habermas) darauf hin, daß solche Interessen sehr wohl partikuläre Macht- und Herrschaftsinteressen sein können und regt so zu einer weitergehenden kritischen Hinterfragung an: nicht nur der „objektiven Inhalte der Erkenntnis“, sondern gerade der zugrundeliegenden und für ihre Strukturierung maßgeblichen „subjektiven Bedingungen ihres Zustandekommens“. (Vgl. die Dokumentation: Th. W. Adorno u. a., Der Positivismusstreit in der deutschen Sozio-

sten Hauptteilen geschah immer auch schon im Vorblick auf die praktische Frage nach der Sinnverwirklichung (mit Schwerpunkt: Sexualethik); bei deren ausdrücklicher Thematisierung in den beiden letzten Hauptteilen aber blieb die theoretische Frage nach dem Sinn selbst, der hier zur vollen Verwirklichung gelangen und dessen Verfehlung kritisiert werden soll, maßgebend im Hintergrund.

Die tragende philosophische Methode war daher die integrale Einheit mehrerer Methoden (die sich erst nachträglich und nur begrenzt trennen lassen): der phänomenologischen, der faktorenanalytischen, der interpretierend-synthetischen, der „objektiv“ und „subjektiv“ transzendental-rationalen sowie der ideologiekritischen, wobei sich der „theoretische“ und der „praktische“ Ansatz gegenseitig erhellten. Diese differenzierbare ursprüngliche methodologische Einheit könnte eine „*ontologische Hermeneutik*“ heißen. Vorausgesetzt wurde ein Gesamt-Lebenszusammenhang, in dem sich ein gewisses praktisches (und darin eingeschlossen auch unausdrücklich-theoretisches) Vorverständnis von Sexualität vorfindet. Aus diesem Horizont waren – in strukturgerechter Ordnungsfolge – durch die Begegnung und Auseinandersetzung mit einschlägigen Deutungen wesentliche Seinsaspekte der Sexualität zu bestimmen. So sollte sich im methodisch-systematischen Ausgang von der Erfahrung die zugrundeliegende umfassendere Wirklichkeit dem Verständnis erschließen (2).

logie, Neuwied-Berlin ³1971; dazu auch: *Heinrich Beck*, Der Positivismusstreit, in: *H. Rombach* (Hrsg.), Wissenschaftstheorie (2 Bde.), Bd. I, 41–49, Freiburg – Basel – Wien 1974; und *ders.*: Wissenschaftstheoretischer Positivismus und philosophische Gottesfrage, in: Kongreßakten 4. Internationaler Philosophenkongreß in Curitiba/Brasil, Rio de Janeiro 1978.)

Es fragt sich allerdings, ob die im Geiste eines Humanismus beabsichtigte Wissenschafts- und Gesellschaftskritik nicht in ihr Gegenteil umschlagen muß, wenn nicht verhindert wird, daß an die Stelle „partikulärer Interessen einer herrschenden Gesellschaftsschicht“ lediglich ein totalitäres Herrschaftsinteresse des Gesamtkollektivs der Menschheit über die Gesamtwirklichkeit tritt. Die in der Verfassung unserer technischen Kultur liegende Gefahr eines solchen Erkenntnistitanismus – Ausgeburten von Angst und Selbstabsicherungsstreben – läßt sich kaum überwinden, ohne daß der Mensch in noch weitergehender Selbstkritik die Einseitigkeit einer lediglich an seinen eigenen (partikulären oder kollektiven) subjektiven Bedürfnissen orientierten Erkenntnisauffassung erkennt, sich den Sinngehalten der ihm gegenüberstehenden (objektiven) Wirklichkeit erneut öffnet und sich der Objekt und Subjekt übergreifenden Wirklichkeit bis in ihren absoluten Grund hinein unbegrenzt zur Verfügung stellt und hingibt. Ein solcher Akt des Vertrauens bedeutet nach *Peter Wust* ein vernünftiges Wagnis, das „auf ein Minimum an Einsicht in den Sinn“ „ein Maximum des persönlichen Einsatzes“ wagt. (Sinngemäß: Ungewißheit und Wagnis 299, München ⁷1962); zum Ganzen auch: *H. Beck*, Die Sinnfrage in der gegenwärtigen Philosophie, in: *Wiener Jahrb. f. Philos.* 11 (1978) 98–110, und in: *Bamberger Hochschulschriften* 3 (1979) 9–19.

(2) Die Methodenbezeichnung „Hermeneutik“ weist auf den griechischen Götterboten Hermes hin, der den Sinn der Götter, d. h. einen den Dingen vom Göttlichen her zukommenden Sinn überbringt und so eine grundaufschürfende Sinnauslegung und Verständnisverarbeitung der Welt vermittelt. Der Ausdruck wurde in neuerer Zeit von Vertretern der sog. Lebensphilosophie, Phänomenologie, Existenzphilosophie und dialektischen Philosophie verwendet, darf jedoch mit dem dortigen Gebrauch hier nicht ohne weiteres gleichgesetzt werden. Heideggers „Seinshermeneutik“ z. B. „ver-endet“ bereits an den Phänomenen, die er nicht durch logisch rück-schließendes Denken in ihrem übersteigenden Grund auf-schließt. Der Ausdruck „Onto-logie“ hat entsprechend bei ihm eine abwertende Bedeutung: sie sei der Versuch des Denkens, sich durch „Vergegenständlichung“ und „Verdinglichung“ des Seienden „logisch zu bemächtigen“ – womit er der Tradition *Kants* folgt, nach der „Ontologie“ nichts anderes als eine unstatthafte, den Erfahrungsbereich transzendierende Gewinnung synthetischer Erkenntnisse aus reinen Begriffen (vgl. Kritik der reinen Vernunft A 295–298, 301f., 338f., 671, 701f., 735f.; B 352–354, 357f., 396, 699, 729f., 763f. u. ö.) bedeutet. Die „Seinshermeneutik“ *Heideggers* möchte sich insofern nicht „onto-logisch“ nennen, ja überhaupt auf logisch schließendes Denken verzichten, weil dieses das Seiende nur in vorgeformte Begriffe einschließen und so „der Herrschaft des Denkens unterwerfen“ wolle. (Vgl. etwa auch: Was ist Metaphysik?, Bonn 1930, S. 12 und 22; Der Satz vom Grund, Pfullingen ⁴1971, S. 198; Die Frage nach der Technik, in: Vorträge und Aufsätze, Bd. 1, Pfullingen ³1967, S. 5–36; Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik, in: Identität

Dieser methodische Ansatz erwies sich schrittweise an den Inhalten, die durch ihn erbracht wurden. Die Reflexionen der *theoretischen Philosophie* hatten dabei vor allem biologische und psychologische, die der *praktischen Philosophie* soziologische und ideologiekritische Aspekte zu integrieren – ohne daß sich beides säuberlich trennen ließe. Die Reflexionsbewegungen begannen jeweils „außen“ (bzw. „unten“) am Phänomen und suchten von da zum „inneren“ (bzw. „höheren“ und „umfassenderen“) Grund vorzudringen. Die erstere gliederte sich in drei, die letztere in zwei Hauptteile.

Sexualität begegnet dem theoretischen Blick zunächst als biologisch-kosmologisches Ereignis – woraus sich ein erster philosophischer Zugang zu ihrem Wesen und Sinn eröffnete (in dem schon das Ganze der späteren Aussagen des Buches „im Entwurf“ und „in der Tendenz“ sichtbar wurde): im 1. *Hauptteil*. Die Frage nach dem unmittelbaren Grund, der sich in der physischen Erscheinung ausdrückt, erschloß einen psychologisch-anthropologischen Zugang: im 2. *Hauptteil*. Die Frage aber nach dem letzten Grund, der das physische und psychische Gesamtphänomen der Sexualität erklärt, führte in die Dimension des Meta-physischen: im 3. *Hauptteil*.

Ähnlich begann die Intention der praktischen Philosophie zunächst mit den empirischen – d. h. hier: den soziologisch faßbaren – Gegebenheiten, die sie ideologiekritisch, also zumindest indirekt-positiv, zu durchdringen suchte: im 4. *Hauptteil*. Von da aus arbeitete sich die „ontologische Hermeneutik“, nun direkt und systematisch mit konstruktiv-positiver Zielsetzung, in die ethisch-existentielle Dimension der Verwirklichung „sexuell-sinnlicher Sinnwirklichkeit“ vor: im 5. *Hauptteil*.

2. Die Inhalte

Der erste *Hauptteil* gliedert sich in zwei Kapitel. Denn Sexualität als zunächst physisch-materielle Wirklichkeit hat einen doppelten Aspekt: den sozialen und den individuellen. Sie ist Medium der Fortpflanzung und hat daher Bedeutung für die Erhaltung und Entfaltung der Art; und sie ist Medium der Selbsthingabe und hat daher Bedeutung für die Darstellung und Steigerung des individuellen Lebens.

Unter dem ersten Aspekt zeigt Sexualität unmittelbar kosmischen Charakter. Sie findet sich nicht erst beim Menschen, sondern bereits auf der Ebene des Tierischen und Pflanzlichen; sie ist

und Differenz, Pfullingen 1957, bes. S. 65). Damit aber schüttet er „das Kind mit dem Bade“ aus – und sägt letztlich auch „den eigenen Ast“ ab, auf dem er sitzt. Sicher ist dem rein technisch-rationalistischen Verfügenwollen eines Denkens, das mit der Entwicklung der naturwissenschaftlich-technischen Kultur seit Beginn der Neuzeit heraufkam, kritisch zu begegnen. Dies kann jedoch wiederum nur durch Denken geschehen – ein Denken, das die herein-wirkende Wirklichkeit nicht „überformen“, sondern auf-nehmen und aus-sagen will und daher nicht ein-schließt, sondern auf-schließt (und dessen „Logik“ dabei dem „Logos“, d. h. der sich zeigenden Sinnstruktur des Seins selbst folgt). Sollen Kants (und Heideggers) Aussagen etwa auch nur eine „logische Überformung und Bemächtigung“ der Wirklichkeit darstellen?

ein Ereignis der Evolution. Bei den niederen Formen der Pflanzen geschieht die Fortpflanzung noch in ungeschlechtlicher Weise – so durch Sporen –, bei den höheren schon durch Sexualität. Diese zeigt also gegenüber jener eine höhere Form des Lebens an. Sie besteht in der Begegnung und Verschmelzung einer männlichen Samen- und einer weiblichen Eizelle (= biologische Definition der geschlechtlichen Fortpflanzung). Solche „Sozialität“ macht also das spezifisch „Höhere“ dieser Art von Fortpflanzung aus. Sie hat gegenüber der ungeschlechtlichen Form den Vorzug einer größeren Variationsbreite des Lebens, indem sie eine Vielfalt von Möglichkeiten der Kombination von Erbanlagen bereitstellt, was der Sicherung gesunder Arterhaltung (durch „Hinausmenden“ erblicher Erkrankungen) und der Verbesserung und Emporwandlung der Art dient. Jedes Individuum bedeutet somit eine individuelle Abwandlung der Art und jede solche „Kontinuation“ der Art die Ermöglichung ihrer „Evolution“. Diese liegt also in der Sinnrichtung von Sexualität; um ihretwillen wurde Sexualität offenbar in der Linie der Evolution allererst hervorgebracht.

Der beschriebene Sinn von Sexualität für die Art vermittelt sich aber durch ihren biologischen Sinn für das einzelne Individuum, der ihm somit vorgelagert ist. Für das Individuum bedeutet Sexualität eine äußerste Steigerung seines physischen Lebens. Die Pflanze entfaltet in ihrem Geschlechtsorgan, der Blüte, ihre größte Pracht; die Vögel vollführen in der Zeit ihrer sexuellen Bereitschaft ihren Hochgesang, und die Hirsche präsentieren sich zur Brunftzeit in höchster Kraft. Indem das Individuum zur Zeugung sich an den Sexualpartner hingibt und sich zu ihm hin (bzw. in ihn hinein) übersteigt, kommt es maximal aus sich heraus, drückt es sich aus und stellt es sich dar. Die intensivste Selbststeigerung und Selbstverwirklichung der individuellen physischen Natur geschieht in der physischen Selbstüberschreitung. Sexualität ist somit Medium der Transzendenz 1. zum andern Geschlecht (mit Richtungsakzent vom Mann zur Frau) und dadurch 2. zur nächsten Generation, 3. aber – durch beides hindurch – zu einem schöpferischen Lebensgrund, aus dem her neues Leben empfangen wird (was in die Dimension des Metaphysischen verweist).

Noch mehr gilt dies, wenn das Leben sich im Vollsinn erlebt und seiner selbst bewußt wird – womit die psychologisch-anthropologische Ebene, das spezifisch Menschliche erreicht ist (*zweiter Hauptteil*). Sexualität stellt sich dann primär dar entweder als Trieb nach Lust (so in der „psycho-analytischen“ Betrachtung bei S. Freud, 3. Kapitel), oder als „Urbild“ („Archetyp“) auf dem kollektiven Grund des Unbewußten (so in der „Tiefenpsychologie“ bei C. G. Jung, 4. Kapitel), oder aber als ein übergreifender analoger Entsprechungszusammenhang von physischer und psychischer Struktur (so in der phänomenologischen Anthropologie bei Ph. Lersch, 5. Kapitel).

Die funktionsanalytische Methode Freuds sieht Sexualität als Trieb nach Lustgewinn, der jeden Menschen von Grund her leitet und einer der stärksten Motoren seines Erlebens und Handelns ist. Um zum Ziel zu kommen, kann er teilweise schwer durchschaubare Wege gehen und z. B. im Falle seiner Verdrängung neurotische Symptome erzeugen. Gegen eine Übermächtigkeit durch ihn sucht das Ich sich zu schützen, indem es die sexuellen Triebenergien verfeinert („sublimiert“) und in geistige Kulturleistungen umsetzt. Dies geschieht mittels der moralischen Verhaltensnormen der Gesellschaft (= dem „Über-Ich“), die durch Erziehung zum Zweck der Triebverdrängung der individuellen Psyche einprogrammiert werden und sich in ihr gegebenenfalls als „schlechtes Gewissen“ zur Geltung bringen. Gemäß diesen Normen gilt der Mensch

dann als „erzogen“, wenn er den Lusttrieb vollkommen in den Dienst der Fortpflanzung, also der Erhaltung der menschlichen Gesellschaft gestellt hat und ihm so einen höheren überindividuellen Sinn, eine sittlich-kulturelle Ordnung und „Veredelung“ zuteil werden läßt. Dies aber muß der von Natur aus unbestimmte und unbegrenzt freie Lusttrieb als widernatürliche Einingung, Verfremdung und Vergewaltigung empfinden, gegen die er sich auflehnt, so daß ein antagonistischer Widerstreit „zwischen Sittlichkeit und Sinnlichkeit“ den Menschen aus seinem Wesen heraus notwendig kennzeichnet.

Die sich „ganzheitlicher“ verstehende Tiefenpsychologie Jungs kritisiert diesen Ansatz als zu eng und vordergründig: Der Lusttrieb ist nicht nach naturwissenschaftlicher Manier rein funktionalistisch isolierbar wie ein selbständiger Faktor mit eigener Gesetzlichkeit und Entwicklungsgeschichte aufzufassen, sondern Sexualität ist in die Gesamtstruktur der Psyche integriert zu sehen. Sie ist Ausdruck der seelischen Anlage des Menschen auf gegenseitige Ergänzung, d. h. einer Spannung von polaren Gegensätzen, die Kreativität bedeutet. In der Tiefe der Seele sind entsprechende „Urbilder“ („Archetypen“) angelegt, die als unbewußte „Verhaltensmuster“ das individuelle Leben steuern: In jedem Mann lebt das ihn ergänzende Gegenbild der Frau, in jeder Frau das sie ergänzende Suchbild des Mannes, das die Partnerwahl leitet. Der „männliche Geist“ („animus“) und die „weibliche Seele“ („anima“) bedürfen einander, um sich zur Ganzheit des Menschen zu ergänzen. Ihre anlagebedingte polare Spannung und Dynamik liegt aller individuellen Erfahrung schon voraus – diese erst ermöglichend. In ihr sind vielmehr Urerfahrungen der Menschheit niedergelegt, die sich zu Urbildern des Heils und des Unheils, des Göttlichen und der Verheißung, wie des Bösen, der Gefährdung und der Zerstörung verdichteten und den Inhalt des „Kollektiven Unbewußten“ aller Menschen bestimmen. Es drückt sich in der Symbolsprache der Träume, der Märchen und der Bräuche aus, und der Mensch findet seine Individualität durch den Anschluß an diese seine Urgründe.

Doch hier erhebt sich die Frage, ob so der Mensch nicht als bloßer Spielball unbewußt determinierender Mächte erscheint und der wesentlich zur individuellen Selbstverwirklichung gehörende Aspekt der Verantwortung und bewußten freien Entscheidung verdrängt wird. Diesen stellt nun die phänomenologische Methode Lerschs in den Mittelpunkt, indem sie Sexualität aus einer bloß unbewußten seelischen Struktur heraushebt und in einem psychisch-physischen Ausdrucks- und Entsprechungsverhältnis vor das Bewußtsein und die freie selbstverantwortliche Entscheidung treten läßt. Der Körper des Mannes ist in Morphologie und Physiologie exzentrisch angelegt: in den Extremitäten betont, in der Sexualfunktion nach außen gerichtet. Dem entspricht seine seelisch-geistige Anlage: zur rational abstrakten Sachlichkeit und Objektivität, zum aktiv gestaltenden Ausgriff in die Welt. Der Körper der Frau hingegen ist in Struktur und Funktion konzentrisch angelegt: in der Leibesmitte betont, in der Sexualfunktion nach innen (auf „aktives Empfangen“) gerichtet. Entsprechend geht ihre seelisch-geistige Anlage mehr auf ein in der Hingabe Sich-bestimmen-und-erschließen-Lassen; der Lebensakzent ist nicht so sehr objektivierend und „fest-stellend“ als vielmehr subjektivierend und wertend, weniger analysierend als ganzheitlich erlebend. In dieser Entsprechung, Analogie und Widerspiegelung des Biologischen im Psychologischen (und umgekehrt) ist das anthropologische Gesamtphänomen der Geschlechterpolarität zu erblicken. Es steht dem Menschen zur freien verantwortlichen Verfügung.

Abgesehen davon, daß der Einfluß sozio-kultureller Faktoren auf die Geschlechterrollen wohl noch mehr berücksichtigt werden muß (vgl. den 4. Hauptteil), stellt sich aber hier die Fra-

ge, ob auf dieser Ebene der Betrachtung schon die volle Bedeutungstiefe der menschlichen Sexualität ausgeleuchtet ist. Im Gegensatz zu psycho-technischen Interessen der Neuzeit, die primär auf die biologische, psychologische und soziologische Verfügbarkeit der Wirklichkeit ausgerichtet sind, sehen frühere Philosophen in den vorder-gründigen Phänomenen die Andeutung eines hinter-gründigen Sinnes. Um nicht der Einseitigkeit einer Zeitperspektive zu verfallen, muß sich daher eine theoretische Philosophie, die von vornherein für die Gesamtwirklichkeit offen sein will, solchen meta-physischen Deutungen der psycho-physischen Erscheinungen stellen (*dritter Hauptteil*). Dieses Gespräch kann mit der Antike beginnen (Plato, Die Idee der Liebe: 6. Kapitel), zum christlichen Mittelalter fortschreiten (Hildegard von Bingen, Sexualität als Schöpfungssymbol: 7. Kapitel) und in einer neuzeitlich-spekulativen Sicht ausmünden (Franz von Baader, Sexualität zwischen Trinitätsteilhabe und Urschuld: 8. Kapitel).

Nach Platon erstrebt der Mensch – zumindest unbewußt – in all seinem Verhalten durch den Eros, der ihn dabei bewegt und von Stufe zu Stufe emporzieht, Anteil am Ewigen und Göttlichen. Dies gilt grundlegend bereits für die körperliche Zeugung, durch die er sein Leben weiterzugeben und so in den Nachkommen fortzuleben sucht – womit er (wenigstens schattenhaft) an der Unsterblichkeit teilhat und das Ewige und Göttliche auf der biologischen Ebene nachbildet. Indem er die Zeugung in der Herrlichkeit der körperlichen Begegnung und Erfahrung ersehnt, erlebt er jedoch auch schmerzlich die Begrenztheit, Hinfälligkeit und Vergänglichkeit aller sinnenfälligen Schönheit und Erscheinung und aller auf diese gerichteten sinnlichen Liebe. So trägt ihn die Liebe zum Schönen und Guten, das Verlangen nach Gültigem und Beständigem über alles Körperliche und Vergängliche hinaus und hinüber zu einem göttlichen Urbild aller Liebe, einem sich verströmenden Ur-Guten und Ur-Schönen, an dem alles Viele und Vergängliche nur eben ab-bildlich teilhat und das in allem lockend und faszinierend durchtönt und durchscheint. Der Eros reißt den Menschen auf und über sich hinaus – erfüllt ihn aber zunächst nicht. Um sich dem Ewigen weiter anzunähern, muß der Mensch vielmehr im politischen Engagement sich auch anderen Aspekten der Idee der Liebe, des Guten und der Gerechtigkeit angleichen und so das Göttliche universell präsent machen (3). Dies geschieht grundlegend durch den „pädagogischen Eros“, die Kraft zur geistigen Zeugung: denn durch Erziehung werden der Jugend sittliche Tugenden wie Tapferkeit und Hochherzigkeit als ein Abglanz des Göttlichen eingezeugt.

Einen Schritt weiter in der metaphysischen Auslegung geht die christliche Mystikerin Hildegard v. Bingen, für die Sexualität zum naturalen und personalen Schöpfungssymbol überhaupt wird: Sexualität ist Sinn-bild des Schöpfungs- und Heilshandelns Gottes an der Welt und damit Ort und Medium der Gottesbegegnung. Während in der Antike bei Platon die Gottheit noch mehr unpersönlich-anonymen Charakter trägt, offenbart sie sich nach christlichem Verständnis als personales Sein, das in Schöpfung und Erlösung den Menschen persönlich meint und anruft – was sich in der Struktur der ganzen Schöpfung symbolisch ausdrückt. Die essentielle Offenheit und Empfänglichkeit des Weiblichen für das Männliche, der Frau für den Mann ist zutiefst, kosmisch gesehen, „personale Zuspitzung“ der Aufnahmebereitschaft des gesamten Weltenstoffes für die Ein- und Herausformung der verschiedenen Formen des Seins und des Lebens im Prozeß der Evolution; vgl. die Verwandtschaft der Worte „Mater“ und „Materia“. Ähnlich verweist das Handeln des Mannes an der Frau auf den einzeugenden und aufschließenden

(3) Also nicht erst Ludwig Feuerbach verbindet die Sphäre des Sexuell-Sinnlichen mit der des Sozial-Sittlichen. Beide, das Intime und Tiefe, und das Öffentliche und Politische, sind nur die beiden notwendigen Komponenten ein und derselben umfassenden Liebe und Sehnsucht der Religion.

Schöpfergott, der in seiner schöpferischen Liebe die Welt umfängt und zuinnerst durchdringt und mit Leben befruchtet. So leitet der Sinn der Geschlechterbegegnung hin zur Gottesbegegnung: Erstere ist eine Vor-bildung und Vor-ahnung der letzteren, letztere aber die Erfüllung der ersteren. Weil aber so in seiner geschlechtlichen Anlage der Mensch am höchsten über sich hinaushofft, ist er hier auch am tiefsten verwundbar. Deshalb wird die egozentrische Abkehr des Menschen vom Liebes-Sinn der Schöpfung gerade in seiner sexuellen Verwirrung am empfindlichsten spürbar, und die Heilshoffnung vom sexuellen Erfahrungsbereich her am stärksten motiviert (4).

Wohl noch abgründiger – sicher auch in der Problematik – sieht Franz v. Baader (ein Zeitgenosse Schellings und Hegels, mit denen er sich kritisch auseinandersetzte) die Sexualität in Gott verankert. Nach ihm ist die Schöpfung, gerade auch in ihrer sexuellen Struktur, Abbild und Offenbarung der trinitarischen Wirklichkeit Gottes. Gott spricht sich in sich selbst aus – zeugt als „Vater“ den „Sohn“ – in der Liebeslust des „Hl. Geistes“. In diesen zeitlosen innertrinitarischen Prozeß ist die zeitliche Schöpfung der Welt und des Menschen eingebettet, die daher vom Geist und von der Be-geisterung der göttlichen Liebe durchwirkt ist. Die Erfahrung menschlicher Zeugungslust und -sehnsucht kann daher den Zugang zum unermesslichen trinitarischen Geheimnis Gottes erschließen und in tiefster Seinserfahrung beglückenden Anteil an ihm geben. Die Abkehr des Menschen von seinem innersten göttlichen Grund läßt jedoch die Sinnlichkeit zu einer sinnleeren Triebmechanik verkümmern, die bei aller technischen Perfektion etwas dem Menschen Äußerliches und für ihn Unbefriedigendes und auch geistig Unschöpferisches bleibt. Diese Frustration läßt sich nur durch einen Neuaufbruch in die meta-physische Tiefe der physischen Wirklichkeit überwinden.

So entspricht der geschichtlichen Abfolge der metaphysischen Betrachtungen im 3. Hauptteil des Buches zugleich eine systematische und in die Tiefe gerichtete: Auf die unpersönliche bzw. vorpersonale Sicht in der Antike folgt eine beginnende Auffassung von Sexualität als Ich-Du-Relation im Mittelalter, die in der Neuzeit in einer entsprechenden Relationsstruktur im Innern des absoluten Seinsgrundes selbst fundiert wird. Das Substanzdenken wird immer mehr in ein Relationsdenken „aufgehoben“. Damit aber ist bereits von der Fragestellung der theoretischen Philosophie her (in den drei ersten Hauptteilen: dem naturphilosophischen, dem anthropologischen und dem metaphysischen) die Fragestellung der praktischen Philosophie angebahnt, die mit konstruktiv-kritischer Sozialphilosophie beginnt (im *vierten Hauptteil*). Zunächst folgt einer Erörterung der empiristisch-positivistischen Soziologie der Sexualität bei Helmut Schelsky

(4) Eine solche Per-version zeigt sich z. B. an, wenn die Gott-Ebenbildlichkeit nur des Mannes, nicht aber auch der Frau gesehen wird, oder wenn der Mann in der Geschichte seinen symbolhaften Gottbezug mißbraucht, um die Frau zu unterjochen – was den Durch-blick auf Gottes schöpferische Liebe verstellt. (Vgl. die „gesellschaftliche Funktionalisierung“ von Religion und Gottesidee zum ideologischen Machtinstrument der sexuellen Unterdrückung etwa nach *Simone de Beauvoir*, Kap. 11). Ebenso, wenn die Frau ihre naturale Fähigkeit wesenhaften Empfangens auf ein bloßes Fangen und Sich-ver-fangen des Partners absteckt, so dürfte dies eine korrespondierende Verfälschung bedeuten, die eine „geschichtlich wirksame Unheilssymbolik“ zeitigte (ebda.; vgl. auch Motive bei *G. G. Jung* und *F. Baader*). – Diese und andere Interessen sowie das Aufkommen einer empirisch-funktionalistischen und naturwissenschaftlich-technischen Denkweise in der Neuzeit haben den Zugang zu einer solchen „Realsymbolik“ für den modernen Menschen sehr erschwert und Sexualität in vorwiegend quantitativer Betrachtungsweise weithin zu einer bloßen Nutzfunktion werden lassen; doch bricht mit der Erfahrung, daß Sexualität auf diese Weise schnell sich ver-nutzt und menschlich kaum noch irgend etwas sagt, ein neuer Sinn für das „Qualitative im Quantitativen“ auf, wie sich auch in einer verstärkten Beschäftigung mit *Hildegard v. Bingen* dokumentiert.

(9. Kapitel), dann der neo-marxistischen Ideologiekritik bei Herbert Marcuse unter Einbeziehung von Wilhelm Reich (10. Kapitel) und schließlich der Theorie gegenseitiger Unterdrückung und Ausbeutung der Geschlechter bei Simone de Beauvoir und Esther Vilar (11. Kapitel).

Schelskys Absicht ist die Beschreibung von Sexualität als eines gesellschaftlichen Phänomens, d. h. der gesellschaftlichen Verfassung der Sexualität und der sexuellen Verfassung der Gesellschaft: Wie lebt der Mensch faktisch seine Sexualität und wie formt sich dadurch die Gesellschaft? Er kommt zu dem Ergebnis, daß man die sexuellen Verhaltensnormen im Laufe der Geschichte stets nach Nützlichkeitsgesichtspunkten und Machtinteressen aufstellte und abwandelte. So wurde nach dem allgemeinen Moralkodex der Gesellschaft sexuelle Betätigung meist nur dann gutgeheißen, wenn sie sich in den Dienst der Fortpflanzung stellte und so der Erhaltung der Gesellschaft nützte. Deshalb wurde z. B. homosexuelles Verhalten als a-moralisch oder widernatürlich verurteilt. M. a. W.: Die Gesellschaft schafft sich durch die von ihr aufgestellten Normen ihre Ab-normen und Perversen selbst. Ähnlich entspringt die lange währende moralische Unterdrückung außer- oder vorehelicher Sexualbeziehungen dem Interesse der Gesellschaft an klar geordneten rechtlichen Verhältnissen und überschaubaren und kontrollierbaren Strukturen. Das Inzestverbot läßt sich ebenfalls aus einem vitalen Selbsterhaltungsinteresse der Gesellschaft erklären. Demgegenüber haben zu allen Zeiten die Mächtigen für sich stillschweigend Privilegien in Anspruch genommen und z. B. die Inzestverbote ignoriert. Die sexuellen Rollen sind daher nicht so sehr, wie Lersch meinte (Kap. 5), durch eine Entsprechung des Psychischen und des Physischen festgelegt, sondern mehr durch die geschichtlich gewordenen Erwartungen und Normen der Gesellschaft; sie sind weniger biologisch als vielmehr sozio-kulturell bedingt. Die Wahrheit liegt jedoch nicht in einem Entweder-Oder, sondern einer kritischen Synthese der Methoden Lerschs und Schelskys und ihrer Ergebnisse, wie sich im Zuge der vollen „ontologischen Hermeneutik“ zeigte (vgl. auch Kap. 13, 1). Insbesondere sind unbedingte moralische Sinnforderungen, wie z. B. die nach gegenseitiger Aufrichtigkeit, nicht durch Rückführung lediglich auf Interessen der Gesellschaft zu begründen; diese sind vielmehr an jenen zu messen (und erhalten auch nur so letztlich ihre hinreichende faktische Wirksamkeit).

Herbert Marcuse geht in der ideologischen Analyse und Reduktion der gesellschaftlichen Sexualmoral einen Schritt weiter, indem er die psychoanalytische Triebverdrängungstheorie von S. Freud mit der marxistischen Gesellschaftskritik zu verbinden sucht. Er sieht die Gesellschaft gespalten in eine Klasse der Privilegierten und Besitzenden, die dem „Lustprinzip“ leben kann, und eine Klasse der Unterdrückten und Ausgebeuteten, die vom „Leistungsprinzip“ bestimmt wird. Die erstere sorgt durch ihre moralischen Verbote dafür, daß die letztere ihre Sexualität nicht frei auslebt und genießt, sondern ihre sexuellen Energien verdrängt bzw. in sozio-kulturelle Leistungen umsetzt, in deren Genuß dann die erstere kommt. Marcuse gelangt zu der sexual-sozial-revolutionären Forderung einer sexuellen Emanzipation im Zuge der sozialen Emanzipation, um so durch die gleiche Verteilung von Lust und Last eine maximale Lust für eine maximale Menge von Menschen zu erreichen (Erotisierung der Gesellschaft durch Sozialisierung der Sexualität). Sofern er jedoch dabei mit Freud die psychische Dimension von Sexualität auf einen isolierbaren Lusttrieb reduziert, bleibt hier die Frage nach dem Sinn der Lust und ihrer Integration innerhalb der Ganzheit des Menschen offen. Sofern er mit Schelsky (und Marx) die moralischen Maßstäbe undifferenziert lediglich auf variable gesellschaftliche Bedingungen zurückführt, vermag er das Problem der Begründung unbedingt verbindlicher Sinnforderungen (und damit einer notwendigen Veränderung der gesellschaftlichen Sexualität!) nicht zu lösen.

Nach Simone de Beauvoir und Esther Vilar wird demgegenüber Sexualität in der Gesellschaft nicht erst durch sozio-ökonomische, sondern viel ursprünglicher durch eigentlich sexuelle Bedingungen unterdrückt – womit sich die sexuelle Dialektik der Gesellschaft noch verschärft. Nach der erstgenannten Autorin wird die Frau vom Mann, nach der letzteren der Mann von der Frau manipuliert und ausgebeutet. Die erstere These weist auf entsprechende „Kulturerscheinungen“ unserer Gesellschaft hin, die den Mann als das eigentlich handelnde „Subjekt“, die Frau aber als sein bloß passives „Objekt“ darstellen; in der Geltung der Öffentlichkeit, der Berufe und der Erziehung steht sie hinter ihm zurück; selbst Gott ist ein „Herr“ und die höchste Steigerung des Schönen und Guten ist das „Herr-liche“, wie die Kulturmacht der Sprache suggeriert. Die Antithese sieht jedoch in der objektiven und physischen Stärke und Herrschaft des Mannes nur eine Verhüllung und Kaschierung seiner subjektiven und psychischen Schwäche und Knechtung durch die Frau: Diese nutzt ihre äußere Unterlegenheit und Hilfsbedürftigkeit – ja pflegt gezielt ihre Unmündigkeit –, um sich seiner als Instrument ihrer Absichten und Machtinteressen zu bedienen; sie verfügt über die sublimeren und unauffälligeren Methoden. Die Beendigung der Misere und Überwindung der gegenseitigen Unterjochungstendenz in einer echten Synthese kann – so fordern These und Antithese – letztlich nicht in der Vergeltung durch bloße Umkehrung (oder nun Gegenseitigkeit) der Versklavung bestehen, sondern in einer Aufhebung solcher Absichten überhaupt durch Anerkennung des Partners und Bereitschaft zur Hingabe – worin der legitime Sinn von „Emanzipation“ bestünde (5).

Mit solcher konstruktiv-kritischer Sozialphilosophie (im 4. Hauptteil) ist aber – gewissermaßen indirekt – der Einstieg in die existentiell-ethische Fragestellung gewonnen (im *fünften Hauptteil*). Sie wird nun direkt in Angriff genommen mit der Sicht Kierkegaards von Liebe und Ehe als existentieller Entscheidung (12. Kapitel), daraus einer systematischen Ethik der Ehe und der nicht-ehelichen Sexualität (13. Kapitel) und abschließend dem Problem der ethischen Verantwortung in „Familienplanung“ und „Geburtenkontrolle“ (14. Kapitel).

Nach Kierkegaard kann der Mensch sich nur dann gewinnen, wenn er sich in einer Entscheidung wagt und an einen Partner bindet. Denn damit wählt er sich selbst in einer seiner Möglichkeiten. Indem er sich auf einen andern Menschen wirklich einläßt, tritt er aus dem Zustand bloßer Möglichkeiten heraus und verwirklicht sich; indem er zu ihm hin wahr wird, überwindet er den Zustand der Unbestimmtheit und bestimmt sich. Er wandelt sich zur eindeutigen Existenz. Das heißt dann Verantwortung: auf den existentiellen Anspruch und Anruf eines Du mit der ganzen eigenen Person antworten und sich selbst ihm zu-sprechen. Solange der Mensch rein „ästhetisch“ lebt, d. h. nur Interesse für „das Schöne an ihm“ aufbringt und es egozentrisch genießt, sich ihm als Mensch aber nicht stellt, erlangt er keine sittliche Identität. Dies kommt als eine „existentielle Angst“ zu Bewußtsein, sich selbst zu vergeuden und zu verlieren. In ihr erfährt er einen unbedingten Anspruch: Stelle Dich! – nicht: wenn es von Vorteil, angenehm oder genußreich ist, sondern: un-bedingt! Solche Unbedingtheit kann aber nicht in einer selbst nur wiederum bedingten Wirklichkeit gründen, sondern sie bedeutet die Gegenwart des schlechthin Unbedingten und Göttlichen. Verantwortung profiliert sich so als Verantwortung *für* sich und den andern *vor* Gott; im endlichen Du-Sagen zum Mit-Menschen ereignet sich ein un-endliches

(5) Zur anthropologisch-ethischen Begründung und Zuordnung eines Vorrangs des Mannes im äußeren, der Frau im inneren Bereich im Sinne gegenseitiger Ergänzung vgl. auch Kapitel 13.1.

Wahrwerden als Hingabe an Gott. Ehe wird dann bejaht nicht als bloße wirtschaftliche Nutz- oder Sicherheitseinrichtung, gesellschaftliche Konvention oder Zwangsnorm des „guten Rufes“, sondern als konsequente freie Entscheidung aufrichtiger Liebe. So erreicht der menschliche Sinn von Sexualität als Ausdrucks- und Vollzugsmedium der Selbstübersteigung in der Hingabe an das Du den vollen Raum seiner Verwirklichung.

Auf der Grundlage dialogisch strukturierter Verantwortung läßt sich eine systematisch durchgegliederte Ethik der Ehe und der nicht-ehelichen Sexualität aufbauen. Wenn die Geschlechterpolarität des Leib-Geist-Wesens Mensch in der Liebe ihre Verwirklichung findet, so ergibt sich als erstes die Frage nach der Verbindlichkeit dieser Liebe. Sie führt zu einer Erhellung des Begriffs und der Sinnstruktur von „Ehe“ und einer Wertung von „nicht-ehelicher“ Sexualbetätigung wie von „sexueller Enthaltung“. Daran schließt sich die Frage nach dem Verhältnis des partnerschaftlichen und des generativen Sinnes von sexueller Liebe bzw. von Ehe und Familie (und überhaupt des Geschlechts- und des Generationsbezugs). Als anthropologische Orientierungs- und Entscheidungsgrundlage der ethischen Verwirklichungsaufgaben von Sexualität erweist sich der Befund, daß der geistige Sinn einer Beziehung in die leibliche Sinnlichkeit zwar eingeht, in ihr aber nicht untergeht. Er ist darauf angelegt, sich durch sie zu vermitteln; das schließt aber nicht aus, daß auch ein Verzicht dem menschlichen Sinn von Sinnlichkeit entsprechen kann. Eine prinzipielle „Angst- und Askese-Ethik“, die die leibliche Abhängigkeit nicht akzeptiert und autonomer Geist sein möchte, geht ebenso an der Ganzheit des Menschen vorbei wie eine prinzipielle „Konsum- und Lust-Ethik“, die den Menschen zum Spielball von Bedürfnissen degradiert. Sowohl die spiritualistische Überheblichkeit als auch die materialistische Reduktion des Menschen entspringen letztlich einer dualistisch-dialektischen Ontologie und Anthropologie und verkennen die wahre Natur der Liebe, durch die allein er im Vollsinn wirklich sein kann.

Wenn diese Liebe sich in der Zeugung von Kindern ausdrücken möchte, die aber bei allem Positiven, das sie in sich, für die Eltern und für die Gesellschaft bedeuten, doch auch eine Belastung, ja Gefährdung darstellen können, so erhebt sich hier das ethische Problem der Familienplanung und Geburtenkontrolle. Einerseits bedarf die Ehe (wie übrigens auch die Gesellschaft) einer entsprechenden Belastung durch Übernahme von Verantwortung, andererseits ist aber auch die Grenze der Belastbarkeit zu sehen, die besonders durch die Lebensbedingungen der technisierten Kultur mitbestimmt ist. Wenn somit unter gewissen Voraussetzungen Geburtenkontrolle ethisch angebracht erscheint, so ergibt sich die Frage nach der Wertung ihrer beiden Hauptformen, der Abtreibung und der Empfängnisverhütung. Sofern die erstere als Tötung eines Menschen zu identifizieren ist, kommt das Problem der „Fristenlösung“ wie der verschiedenen „Indikationen“ vor den differenzierend-kritischen Blick. Demgegenüber steht bei Empfängnisverhütung nicht die Frage der Tötung, sondern des „Zeugungssinnes“ von Sexualität zur Diskussion. Wann – und in welchen Formen – ist seine Unterbindung im Dienste einer noch höheren und umfassenderen Sinnbestimmung von menschlicher Sexualität erlaubt oder geboten? Hier wie dort zielt die Frage letztlich stets auf das Entscheidungskriterium, wonach die Zulassung oder Zufügung eines Übels als der einzig mögliche Weg zur Verhinderung noch größerer Übel zu verantworten ist – wobei der Mensch niemals als bloßes Mittel für Zwecke mißbraucht werden darf.

Im Rückblick auf die inhaltlichen Ergebnisse einer „Anthropologie und Ethik der Sexualität“, die durch die Methode der „ontologischen Hermeneutik“ im Wechselbezug von Reflexio-

nen der „theoretischen“ und der „praktischen“ Philosophie vermittelt wurden, läßt sich somit folgender Gesamtaufbau erkennen: Die theoretisch-philosophische Fragestellung findet mit einem breiter angelegten biologisch-kosmologischen Ansatz (gewissermaßen einem naturphilosophischen „Vordergrund“) den ersten allgemeinen und grundlegenden Zugang (1. Hauptteil); sie hat dann in einem psychologisch-anthropologischen Ansatz (gewissermaßen einem anthropologischen „Mittelgrund“) ihren speziellen und „menschlich-spezifischen“ Schwerpunkt (2. Hauptteil); und sie vertieft sich in der Dimension zentraler letzter und umfassender Fragen (gewissermaßen einem „metaphysischen Hintergrund“: 3. Hauptteil). Die praktisch-philosophische Fragestellung findet ebenfalls mit der Reflexion empirischer, d. h. jetzt: gesellschaftlicher Gegebenheiten und Verhältnisse ihren Einstieg (d. h. mit dem sozialphilosophischen und ideologiekritischen Ansatz im 4. Hauptteil) und gelangt erst von da aus in ihre eigentliche Mitte, die existentiell-ethische Dimension (im 5. Hauptteil).

So sind die theoretische Frage nach dem Sinn von Sexualität und die praktische nach der Sinnverwirklichung nicht zu trennen; wo die eine im Vordergrund steht, wirkt die andere schon (bzw. noch) im Hintergrund. Nichts wäre kurzsichtiger, als gerade bei dieser menschlichen Kernproblematik „Theorie“ und „Praxis“ gegeneinander ausspielen zu wollen. Wenn man „praktiziert“ ohne Bewußtsein dessen, was das Praktizierte in seinem Wesen ist und bedeutet, so dient man nicht der Praxis; wenn man „theoretisiert“, ohne die Theorie auch praktisch ernst zu nehmen, so nicht der Theorie. In diesem Sinne gibt es nichts Praktischeres als eine gute Theorie (und nichts theoretisch Wichtigeres als eine gute Praxis). Erkenntnis der Wirklichkeit bewährt und bewahrheitet sich im Guten derart, daß das Gute nicht als die äußerliche Zutat zu einer im Grunde indifferenten und wertneutralen Realität erscheint, sondern als die Bedingung des Seins. Wird der Sinn des menschlichen Seins als eines Geschlechtswesens nicht erfaßt, so auch nicht respektiert und verwirklicht, sondern verfremdet und zerstört. Unsere Kultur stellt durch ihre rasant sich steigernden Möglichkeiten technischer Vervollkommenung oder Zerstörung den Menschen der Gegenwart und Zukunft vor die Entscheidung: entweder gut, d. h. sinnvoll zu sein, oder überhaupt nicht mehr zu sein.

Literaturhinweise zu den einzelnen Kapiteln

Das vorliegende Literaturverzeichnis versteht sich als Auswahlbibliographie, die zur vertiefenden Bearbeitung der behandelten Themen anregen möchte. Titel, die bereits in den Fußnoten der einzelnen Kapitel genannt sind, erscheinen hier in der Regel nicht mehr, es sei denn, es handelt sich um besonders repräsentative Werke.

Kap. 1: Sexualität als Medium der Fortpflanzung (Arterhaltung und Evolution) [Bernhard Dinkel]

Allgemeine Literatur zur Evolution:

- André, Hans*: Vgl. Bibliogr. zu Kap. 7: Vertief. und weiterf. Darstellungen.
- Ballauff, Theodor – Woltereck, Richard*: Das Problem des Lebendigen. Eine Übersicht über den Stand der Forschung, Bonn 1949.
- Bertalanffy, Ludwig von*: Das biologische Weltbild. Bd. 1: Die Stellung des Lebens in Natur und Wissenschaft, Bern 1949.
- Ders.*: Theoretische Biologie. 2 Bde., Berlin 1932/1942, ²Bern 1951.
- Ders. – Hausmann, R.*: Klassische und molekulare Genetik, Berlin – Heidelberg – New York ²1970.
- Campbell, Bernhard*: Entwicklung zum Menschen. Seine physischen wie seine Verhaltensanpassungen, Stuttgart – New York ²1979.
- Conrad-Martius, Hedwig*: Abstammungslehre, München 2., neubearb. Aufl. 1949.
- Dies.*: Der Selbstaufbau der Natur, München ²1961.
- Darwin, Charles*: On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured in the Struggle for Life, London 1859.
- Ders.*: The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex. 2 vol., London 1871.
- Ditfurth, Hoimar* (Hrsg.): Evolution. Ein Querschnitt der Forschung, Hamburg 1975.
- Dobzhansky, Theodosius*: Die Entwicklung zum Menschen. Evolution, Abstammung und Vererbung, Hamburg 1958.
- Ders.*: Genetics in the Evolutionary Process, New York – London 1970.
- Dzwilllo, M.*: Prinzipien der Evolution. Phylogenetik und Systematik, Stuttgart 1978.
- Erben, Heinrich*: Die Entwicklung der Lebewesen. Spielregeln der Evolution, München ²1976.
- Grassé Pierre*: Evolution, Stuttgart 1973 (= Allgemeine Biologie. 5 Bde., hrsg. v. P. Grassé, Bd. 5.)
- Haas, Adolf* (Hrsg.): Das stammesgeschichtliche Werden der Organismen und des Menschen, Bd. 1, Freiburg – Basel – Wien 1958.
- Hartmann, Nicolai*: Philosophie der Natur, Berlin 1950. [2. unveränd. Aufl. Berlin 1980.]
- Hass, Hans – Lange-Prollius, Horst*: Die Schöpfung geht weiter. Station Mensch im Strom des Lebens, Stuttgart 1978.
- Heberer, Gerhard*: Allgemeine Abstammungslehre, Göttingen 1949.
- Ders.*: – *Schwanitz, Franz* (Hrsg.): Hundert Jahre Evolutionsforschung. Das wissenschaftliche Vermächtnis Charles Darwins, Stuttgart 1960.
- Ders.*: (Hrsg.): Die Evolution der Organismen. 3 Bde., 3., völlig neu bearb. u. erw. Aufl., Stuttgart 1967–1974.

- Ders.* (Hrsg.): Der gerechtfertigte Haeckel, Stuttgart 1968.
- Kaplan, R. W.*: Der Ursprung des Lebens, Stuttgart 1972.
- Kurth, Gottfried* (Hrsg.): Evolution und Hominisation, Stuttgart 1961; 2., erw. u. erg. Aufl. 1968.
- Mayr, E.*: Evolution und die Vielfalt des Lebens. Aus d. Engl. v. *K. de Sousa Ferreira*, Berlin – Heidelberg – New York 1979.
- Mathes, Richard*: Evolution und Finalität, Meisenheim/Glan 1971. (Monogr. z. Naturphilos. 13.)
- Mynarek, Hubertus*: Der Mensch – Sinnziel der Weltentwicklung. Das Bild des Menschen in einem dynamischen Universum [H. Schell und Teilhard de Chardin], München – Paderborn – Wien 1967. [Bibliogr. S. 478–498.]
- Oparin, A. I.* Die Entstehung des Lebens auf der Erde. Aus d. Russ. Berlin 1947. [Orig. Moskau – Leningrad 1936.]
- Overhage, Paul*: Die Evolution des Lebendigen. Das Phänomen, Freiburg – Basel – Wien 1964. (Quaest. disp. 20/21.)
- Ders.*: Die Evolution des Lebendigen. Die Kausalität, Freiburg [u. a.] 1965. (Quaest. disp. 26/27.)
- Ders. – Rahner, Karl*: Das Problem der Hominisation. Über den biologischen Ursprung des Menschen, Freiburg [u. a.] 1961. (Quaest. disp. 12/13.)
- Portmann, Adolf*: Biologie und Geist, Zürich ²1956 u. Frankfurt 1968. (Suhrk. TB. 24.)
- Ders.*: Zoologie und das neue Bild vom Menschen. Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen, Hamburg ²1956.
- Preisinger, Werner*: Die Evolutionstheorie in der Sicht der Naturwissenschaft, der Religion und der Philosophie, 1976.
- Rensch, Bernhard*: Neuere Probleme der Abstammungslehre, Stuttgart ²1954; 3., durch e. Anhang erw. Aufl. u. d. T.: Die transspezifische Evolution, 1972.
- Ders.*: Das universale Weltbild. Evolution und Naturphilosophie, Frankfurt 1977. (Fischer-Büch. 6340.)
- Riedl, Rupert*: Die Ordnung des Lebendigen. Systembedingungen der Evolution, Hamburg 1975.
- Schwoerbel, Wolfgang*: Evolution – Strategie des Lebens (= Dynamische Biologie. Hrsg. v. *Weismann, Eberhard – Bertsch, Andreas*, Bd. 10), Ravensburg 1979.
- Simpson, G. G.*: Auf den Spuren des Lebens. Die Bedeutung der Evolution, Berlin 1957. [Orig.: The Meaning of Evolution. 2. ed. New Haven – London 1967.]
- Sänger-Bredt, Irene*: Die biologische Evolution. Vom Werden und Verfall der Menschheit, Stuttgart 1975.
- Teilhard de Chardin, Pierre*: Der Mensch im Kosmos. Aus d. Französ. v. *Othon Marbach*, München 1959. [Orig.: Le phénomène humain. Paris 1955.] [Dazu: *Baudey, Gérard-Henry*: Pierre Teilhard de Chardin. Bibliographie (1881–1972), Lille 1972. (Mémoires et travaux. 61.); *Jarque, Joan E.*: Bibliographie générale des Oeuvres et articles sur Pierre Teilhard de Chardin, Fribourg 1970. (Dokimion. 2.); *Polgár, Ladislau*: Internationale Teilhard-Bibliographie, 1955–1965, München 1965.]
- Weizsäcker, Carl Friedrich von*: Die Geschichte der Natur, Göttingen ²⁻⁷1956–1970. (Kl. Vandenh.-Reihe. 1/1a.)
- Wenzl, Aloys*: Die philosophischen Grenzfragen der modernen Naturwissenschaft, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1954.
- Wilder Smith, A. E.*: Die Naturwissenschaften kennen keine Evolution. Empirische und theoretische Einwände gegen die Evolutionstheorie, Basel – Stuttgart ²1978.
- Zimmermann, W.*: Evolution. Die Geschichte ihrer Probleme und Erkenntnisse, Freiburg – München 1953.
- Ders.*: Evolution und Naturphilosophie, Berlin 1969. (Erfahr. u. Denk. 29.)

Zur Sexualbiologie:

- Avers, Charlotte J.*: Sexualbiologie. Aus d. Amerik. v. I. Alvestad-Graebner, Stuttgart 1976. (UTB. 479.)
- Dröscher, Vitus B.*: Sie töten und sie lieben sich. Naturgeschichte sozialen Verhaltens. Partnerwahl. Paarungsverhalten. Partnerbindung bei Tieren und Menschen, Hamburg 1974 u. Reinbek b. Hamburg 1977. (rororo Sachb. 6998.)
- Ford, Clellan Stearns – Beach, Frank Ambrose*: Formen der Sexualität. Das Sexualverhalten bei Mensch und Tier. Aus d. Amerik. v. Wolfgang Schoene, Reinbek b. Hamburg 1971. (rororo Sachb. 8006/07.) [Orig.: Patterns of sexual behavior.]
- Eibl-Eibesfeld, Irenäus*: Liebe und Haß. Zur Naturgeschichte menschlicher Verhaltensweisen, München 1970 u. Frankfurt – Wien – Berlin 1971.
- Illies, Joachim*: Schöpfung, Scham und Menschenwürde. Betrachtungen eines Biologen zu Sexualität und Fortpflanzung, Kassel-Harleshausen 1977. [Vgl. auch Bibliogr. zu Kap. 13: Zur Anthropologie und Ethik der Sexualität.]
- Laviolette, Pierre – Grassé, Pierre P.*: Fortpflanzung und Sexualität, Stuttgart 1971. (Allg. Biol. Hrsg. v. P. P. Grassé, Bd. 2.)
- Meves, Christa – Illies, Joachim*: Lieben, was ist das? Ein Grenzgespräch zwischen Biologie und Psychologie, Freiburg – Basel – Wien ³1972, ⁵1973. (Herder-Büch. 362.)
- Morris, Desmond*: Liebe geht durch die Haut. Die Naturgeschichte des Intimverhaltens, München 1975. (Knaur TB. 3399.)
- Walter, Hubert*: Sexual- und Entwicklungsbiologie des Menschen, München (dtv WR. 4314.) u. Stuttgart (Thieme flex. TB.) 1978.
- Wickler, Wolfgang*: Sind wir Sünder? Naturgesetz der Ehe. Mit e. Einf. v. Konrad Lorenz. Zeichn. v. Hermann Kacher, München – Zürich 1972. (Knaur-TB. 291.)
- (o. N.): Sexualität. Biologie und Kultur der Geschlechterbeziehung, Reinbek b. Hamburg 1977. (rororo Sachb. 7081.)

Kap. 2: Sexualität als biologisch-individuelles Ausdrucksgeschehen [Erwin Schadel]

Allgemeine und einführende Darstellungen:

- André, Hans*: Vom Sinnreich des Lebens, Salzburg 1952 [Vgl. auch Bibliogr. zu Kap. 7: Vertief. und weiterf. Darstellungen.]
- Beck, Heinrich*: Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas v. Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels, München 1965.
- Ders.*: Anthropologischer Zugang zum Glauben. Eine rationale Meditation, Salzburg – München 1979.
- Ders.*: Der Gott der Weisen und Denker. Die philosophische Gottesfrage, Aschaffenburg ⁴1970.
- Ders.*: Kulturphilosophie der Technik. Perspektiven zu Technik – Menschheit – Zukunft, Trier 1979.
- Ders.*: Der Mensch in der Teilhabe an der Seinsordnung. Entwurf einer ontologisch orientierten Sozialphilosophie, in: Franz Pöggeler (Hrsg.), Innerlichkeit und Erziehung. In memoriam Gustav Siewerth, Freiburg – Basel – Wien 1964, S. 73 – 90.
- Ders.*: Die rhythmische Struktur der Wirklichkeit, in: Philosophia naturalis 9 (1966) 485–504.

- Conrad-Martius, Hedwig*: Die „Seele“ der Pflanzen. Biologisch-ontologische Betrachtungen, Breslau 1934. (Bücher der neuen Biol. und Anthropol. 11.)
- Hammer, Felix*: Leib und Geschlecht. Philosophische Perspektiven von Nietzsche bis Merleau-Ponty und phänomenologisch-systematischer Aufriß, Bonn 1974. (Abhh. zur Philos., Psychol. u. Pädag. 91.)
- Kiellmeyer, Carl Friedrich von*: Über das Verhältnis der organischen Kräfte untereinander in der Reihe der verschiedenen Organisationen, die Gesetze und Folgen dieser Verhältnisse. Eine Rede . . . Stuttgart 1793. Neuaufl. in: *Kiellmeyer, Gesammelte Schriften*, hrsg. v. *F.-H. Holler*, Berlin 1938.
- Money, John* [und] *Ehrhardt, Anke*: Männlich – Weiblich. Die Entstehung der Geschlechtsunterschiede, Reinbek 1975.
- Müller, Armin*: Probleme der Ganzheit in der Biologie, Freiburg – München 1967. [Rez.: *Arnulf Rieber*, in: *Salzb. Jahrb. f. Philos.* 14 (1970) 342f.]
- Ders.*: Das naturphilosophische Werk Teilhard de Chardins. Seine naturwissenschaftlichen Grundlagen und seine Bedeutung für eine natürliche Offenbarung, Freiburg – München 1964. [Rez.: *Arnulf Rieber*, in: *Salzb. Jahrb. f. Philos.* 15/16 (1971/72) 405–407.]

Studien zu den Begriffen „Individuum“, „Individualität“ und „Individuation“:

- Beck, Heinrich*: Das Individuationsprinzip bei Duns Scotus und Thomas von Aquin, in: *Salzb. Jahrb. f. Philos.* 8 (1964) 115–132.
- Bouchet, Henri*: Introduction à la philosophie de l'individu, Paris 1949.
- Glockner, Hermann*: Identität und Individualität, Wilhelmshaven 1952. (Wilhelmshavener Vortr. H. 5.)
- Häring, Theodor Lorenz*: Über Individualität in Natur- und Geisteswelt. Begriffliches und Tatsächliches, Leipzig – Berlin 1926. (Wissenschaft u. Hypothese. 30.)
- Löwith, Karl*: Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, München 1928. [Reprogr. Nachdr. Darmstadt 1969.]
- Medawer, Peter Brian*: Die Einmaligkeit des Individuums. [The uniqueness of the individual, dt.] Übers. v. *Kurt Simon*, Frankfurt/M. 1969. (Theorie. 2.)
- Müller-Freienfels, Richard*: Philosophie der Individualität, Leipzig 1921.
- Rieber, Arnulf*: Geschichtlichkeit des Daseins: Individualität und Selbstverwirklichung, in: *Heinrich Beck* (Hrsg.), *Philosophie der Erziehung*, Freiburg – Basel – Wien 1979, S. 155–162.
- Suárez, Francisco* [1548–1617]: Über die Individualität und das Individuationsprinzip. [De unitate individuali eiusque principio, lat. u. dt.] Hrsg., übers. u. mit Erl. vers. von *Rainer Specht*. 2 Bde., Hamburg 1976. (Philosoph. Bibl. 294 a.b.)

Studien zum Begriff „Ausdruck“:

- Bühler, Karl*: Ausdruckstheorie. Das System an der Geschichte aufgezeigt, Jena 1933.
- Douglas, Mary*: Ritual, Tabu und Körpersymbolik, Frankfurt/M. 1974.
- Eckstein, L.*: Die Sprache der menschlichen Leibeserscheinungen, Leipzig 1943.
- Fast, Julius*: Körpersprache, Reinbek 1971.
- Kirchhoff, Robert* (Hrsg.): Ausdruckspsychologie, Göttingen 1965. (Handbuch der Psychol. 5.)
- Klages, Ludwig*: Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck, Bonn 1964.
- Schefflen, A.*: Körpersprache und soziale Ordnung, Stuttgart 1976.
- Tormey, Alan*: The Concept of expression. A study in philosophical psychology and aesthetics, Princeton 1971.
- Wendland, Diether*: Ontologie des Ausdrucks. Versuch einer Grundlegung, Würzburg 1957. (Forschungen zur neueren Philos. und ihrer Gesch. N. F. 12.)

Studien zum Begriff „Polarität“:

- Bahm, Archie John*: Polarity, dialectic and organicity, Springfield (Ill.) 1970. (American lecture series. 783.)
- Garnier, Alberto Gustavo*: Teoria unitária do universo bipolar, São Paulo 1977.
- Klein, Fritz*: Logos und Bios. Die Zweiwertigkeit der Welt als Einheit und Fundament einer noetischen Weltanschauung, Witten 1929.
- Rauschenberg, Walther*: Das Weltgesetz der Polarität, Frankfurt am M. 1951.
- Silva Tarouca, Amadeo*: Philosophie der Polarität. Vorschau, Bekenntnis, systematischer Überblick, Graz – Wien 1955.
- Weinhandl, Ferdinand* [u. a.]: Polarität als Weltgesetz und Lebensprinzip, Mannheim 1974. (Abhh. der Humboldt-Ges. f. Wiss., Kunst und Bildung. 3.)

Studien zu „Rausch“, „Droge“, „Ekstase“ und „Orgasmus“:

- Arbmann, Ernst*: Ecstasy or religious trance in the experience of the extatics and from the psychological point of view. 2 Bde., Stockholm 1963–1968.
- Beck, Heinrich*: Rauschgift – Gefahr oder Erfüllung? Zu einem aktuellen Problem unserer Jugend und Gesellschaft, in: Pädagog. Welt 26 (1972) 467–479.
- Bremi, Willy* [u. a.]: Ekstase, Maß und Askese als Kulturfaktoren, Basel 1967. (Akad. Vortrr. gehalten an der Univ. Basel. 5.)
- Clark, Walter Houston*: Chemische Ekstase. Drogen und Religionen. Mit einer Einf. v. *Wilhelm Josef Revers*, übers. v. *Otto Lause*, Salzburg 1971. (Neues Forum. 12.)
- Eliade, Mircea*: Das Mysterium der Wiedergeburt. Initiationsriten, ihre kulturelle und religiöse Bedeutung, Zürich – Stuttgart 1961.
- Ders.*: Schamanismus und archaische Ekstasetechnik, Zürich – Stuttgart 1957.
- Gelpke, Rudolf*: Vom Rausch im Orient und Okzident, Stuttgart 1966.
- Huxley, Aldous*: Die Pforten der Wahrnehmung. Meine Erfahrung mit Meskalin, München 1954.
- Ders.*: Himmel und Hölle, München 1957.
- Jünger, Ernst*: Annäherungen. Droge und Rausch, Stuttgart 1970.
- Klages, Ludwig*: Vom kosmogonischen Eros, Bonn 1963.
- Langen, Dietrich*: Archaische Ekstase und asiatische Meditation mit ihren Beziehungen zum Abendland, Stuttgart 1963. (Schriftenreihe zur Theorie und Praxis der Psychotherapie. 3.)
- Newland, C. A.*: Abenteuer im Unbewußten. Das Experiment einer Frau mit der Droge LSD, München 1964.

Kap. 3: Sexualität als Trieb nach Lust (Sigmund Freud) [Erwin Schadel]

Bibliographien:

- Bentz, Hans W.*: Sigmund Freud in Übersetzungen, Frankfurt am Main 1961. (Weltlit. in Übersetzungen. R. I, Bd. 2.)
- Grinstein, Alexander*: Sigmund Freud's writings. A comprehensive bibliography, New York 1977.
- Meyer-Palmedo, Ingeborg*: Sigmund Freud-Konkordanz und -Gesamtbibliographie, 2 korr. Aufl. Frankfurt am Main. 1977.
- Dufresne, Roger*: Bibliographie des écrits de Freud en Français, allemand et anglais, Paris 1973.

Textausgaben:

- Freud, Sigmund*: Gesammelte Werke. Hrsg. v. *Anna Freud* [u. a.] 18 Bde. Frankfurt am Main. 1964–1968.
Ders.: Studienausgabe. Hrsg. v. *Alexander Mitscherlich, Angela Richards, James Strachey*. 10 Bde., Frankfurt am Main 1969–75. [Ergänzungsband: Frankfurt am Main 1975; Bd. 5, 1972: „Sexualleben“: verschiedene Einzelabhandlungen.]
Ders.: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie und verwandte Schriften. Ausgew. u. Nachw. v. *Alexander Mitscherlich*. Frankfurt am Main. 1961, 1976. (Fischer-TB. 6044.) [Vgl. dazu: *Steven Marcus*, Die „Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie“, in: *Psyche* 31 (1977) 540–560.]
Ders.: Three essays on the theory of sexuality. With an introd. essay by *Steven Marcus*. Transl. and newly ed. by *James Strachey*, New York 1975.
Ders.: La vie sexuelle. Introd. de *Jean Laplanche*. Trad. de l'allemand par *Denis Berger, Jean Laplanche* etc., 5^e éd. rev. et corr., Paris 1977.

Allgemeine und einführende Darstellungen:

- Jones, Ernest*: Das Leben und Werk von Sigmund Freud. Übers. v. *Katharine Jones*. Bde. 1–3, Bern–Stuttgart 1960–62.
Rütsche, Johannes: Freud in der französischen Philosophie. Bericht und Kommentar zu P. Ricoeur. Die Interpretation. Versuch über Freud, in: *Philosoph. Jahrb.* 78 (1971) 401–422.
Soveral, Eduardo Abranches de: A influência de Freud na mitologia sexual contemporânea. Ensaio sobre a gênese das ideologias, in: *Revista da Universidade catól. de Petrópolis* 3 (1976) 107–117.
Tramer, Friedrich: Friedrich Nietzsche und Sigmund Freud, in: *Jahrbuch f. Psychol., Psychotherapie und medizin. Anthropologie* 7 (1960) 325–350.

Studien zum Verhältnis zwischen Freud und Platon:

- Livet, P.*: Entre Platon et Freud: le travail du désir, in: *Les études philosoph.* nr. 1 (1976) 13–28.
Morgan, Douglas Neil: Love. Plato, the bible and Freud, Englewood Cliffs (N. J.) 1964.
Specht, Ernst-Konrad, Die psychoanalytische Theorie der Verliebtheit – und Platon, in: *Psyche* 31 (1977) 101–141.

Studien und Texte zum Verhältnis zwischen Freud und Jung:

- Freud, Sigmund – Jung, C. G.*: Briefwechsel. Hrsg. v. *William McGuire* u. *Wolfgang Sauerländer*, Frankfurt 1974.
Ders. – Abraham, Karl: Briefe 1907–1926, Frankfurt 1965.
Battke, Marion: Das Böse bei Sigmund Freud und C. G. Jung, Düsseldorf 1978. (Patmos-Pbck.) [Zugl. Phil. Diss. Tübingen.]
Bitter, Wilhelm (Hrsg.): Freud, Adler, Jung. Einführung in die Tiefenpsychologie für Theologen, Mediziner und Pädagogen, München 1972. (Kindler TB. 2091.)
Bühlmann, Rudolf: Zur Entwicklung des tiefenpsychologischen Begriffs der Projektion. Versuche einer historischen und begriffskritischen Analyse, dargestellt anhand der Werke von Sigmund Freud und Carl Gustav Jung, Zürich 1971. [Zugl. Phil. Diss. Zürich.]
Fetscher, Rolf: Grundlinien der Tiefenpsychologie von S. Freud und C. G. Jung in vergleichender Darstellung, Stuttgart-Bad Cannstatt 1978. (problemata. 69.)

- Horine, E. Field:* Zur Entstehung und zeitgenössischen Bedeutung des Gegensatzes Freud und Jung, in: C. G. Jung heute. Hrsg. v. d. Psychol. Ges. Basel, Stuttgart 1976, S. 24–48.
- Leeuw, P. J. van der:* Über die wissenschaftsgeschichtliche Bedeutung des Briefwechsels zwischen Freud und Jung, in: *Psyche* 31 (1977), S. 1021–1044.
- Sborowitz, Arie:* Freud, Jung und die Möglichkeit einer christlichen Psychotherapie, in: *Sborowitz, A.* (Hrsg.) in Verb. mit *Ernst Michel*, Der leidende Mensch. Personale Psychotherapie in anthropologischer Sicht, Darmstadt 1974, S. 62–105. (Wege d. Forsch. 10.)
- Glover, Edward:* Freud or Jung, New York 1950.
- Pokorny, Richard R.:* Grundzüge der Tiefenpsychologie. Freud – Adler – Jung, München 1977.
- Wiesenhütter, Eckart:* Freud und seine Kritiker, Darmstadt 1974. (Erträge d. Forsch. 24.) [U. a. über Jung, Fromm, Lersch, Gehlen, Schelsky.]
- Wyss, Hans A.:* Die Revolution des Bewußtseins. Freud, C. G. Jung und die Gegenwart, in: *Symbolon* 7 (1971) 167–189.

Studien zur kritischen Auseinandersetzung mit Freuds Theorien:

- Andersson, Sten:* Existens och sexualitet. En interaktionistisk tolkning av psykoanalysen, Göteborg 1977. (Monografier utg. av Sociolog. Inst. vid Göteborgs Univ. 14.) Diss.
- Andreae, Stefan:* Pastoraltheologische Aspekte der Lehre Sigmund Freuds von der Sublimierung der Sexualität, Kvelaer 1974. (Eichstätter Studien. N. F. 9.) [Hab.-Schr. Würzburg.]
- Beck, Heinrich:* Deutung des Bösen. Eine philosophiegeschichtliche und geschichtsphilosophische Erörterung, in: *Josef de Vries* und *Walter Brugger* (Hrsg.), Der Mensch vor dem Anspruch der Wahrheit und der Freiheit. Festgabe Johannes Baptist Lotz zum 70. Geb., Frankfurt am Main 1973, S. 135–150.
- Binswanger, Ludwig:* Mein Weg zu Freud, in: *Binswanger*, Der Mensch in der Psychiatrie, Pfullingen 1957, S. 37–61.
- Eicke, Dieter* (Hrsg.) Die Psychologie des 20. Jahrhunderts. Bd. 2: Freud und die Folgen (I), Zürich 1976.
- Erikson, Erik Homburger:* Identität und Lebenszyklus, Frankfurt am Main 1966.
- Ders.:* Kindheit und Gesellschaft, Stuttgart 1957.
- Gebsattel, Viktor E. v.:* Imago hominis. Beiträge zu einer personalen Anthropologie, Schweinfurt 1964.
- Ders.:* Prolegomena zu einer medizinischen Anthropologie, Berlin – Wien – Heidelberg – New York 1956.
- Glaser, Hermann:* Sigmund Freuds Zwanzigstes Jahrhundert. Seelenbilder einer Epoche. Materialien und Analysen, München – Wien 1976.
- Görres, Albert:* An den Grenzen der Psychoanalyse, München 1968.
- Ders.:* Methode und Erfahrungen der Psychoanalyse, München 1958.
- Grassé, Pierre-P.:* La défaite de l'amour ou le triomphe de Freud, Paris 1976.
- Lindinger, Helge:* Gott ist die Liebe. Ein Beitrag zum tiefenpsychologischen und theologischen Verständnis von Eros und Agape, in: *Evang. Theol.* 33 (1973) 164–181.
- Miss, Werner:* Sigmund Freuds Kritik am christlichen Liebesgebot als Herausforderung an den christlichen Glauben, Zürich 1976. Diss.
- Reinke-Köberer, Ellen K.:* Zur heutigen Diskussion der weiblichen Sexualität in der psychoanalytischen Bewegung, in: *Psyche* 32 (1978) 695–731. [Über den Kongreß „Freud and female sexuality“, London 1975.]
- Sander, Fred M.:* Ehe und Familie in Sigmund Freuds Schriften, in: *Familiendynamik* 3 (1978) 148–163.
- Scharfenberg, Joachim:* Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben, Göttingen 1968.
- Schneemann, N.:* Der Todestrieb – Aporie einer monistischen Anthropologie – Ausdruck des Scheiterns menschlicher Selbstverwirklichung, in: *Zeitschr. f. Psychother. u. mediz. Psychol.* 23 (1973) 224–233.

- Traub, Ulrich*: Der Eros bei S. Freud – und seine Bedeutung für die Freudsche Anthropologie, Tübingen 1975. Med. Diss.
- Windhoff-Héritier, Adrienne*: Sind die Frauen so, wie Freud sie sah? Bausteine zu einer neuen analytisch-sozialpsychologischen Theorie der weiblichen Psyche, Reinbek 1976.

Kap. 4: Sexualität und Archetypus (Carl Gustav Jung) [Bernhard Dinkel]

Bibliographien:

- Dambauer, Josef* (Hrsg.): Bibliographie der deutschsprachigen psychologischen Literatur. Bearb. vom Hrsg. Frankfurt 1: 1971 (1972) 42–43; 2: 1972 (1973) 51–53; 3: 1973 (1974) 66–68; 4: 1974 (1975) 68–69; 5: 1975 (1976) 52–53; 6: 1976 (1977) 47–48; 7: 1977 (1978) 69–71; 8: 1978 (1979) 70–72. [Enthält Primär- u. Sekundärliteratur.]
- Jacobi, Jolande*: Die Psychologie von C. G. Jung. Eine Einführung in das Gesamtwerk, mit einem Geleitwort v. C. G. Jung, Olten – Freiburg (1939); ⁶1972, [S. 265–302: chronologische Angaben über die Primärtexte und über die Gesammelten Werke (s. u.)]; ferner Zürich 1977 u. Frankfurt 1977. (Fischer-Büch. 6365.)
- Rode, Christian*: Jungs Hauptwerke. Eine chronologische Kurzdarstellung [mit der Inhaltsübersicht der Bände u. Sekundärlit.], in: Die Psychologie des 20. Jahrhunderts. Bd. 3: Freud und die Folgen (II), hrsg. v. Dieter Eicke, Zürich 1977, S. 670–680.
- Wehr, Gerhard*: C. G. Jung in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek b. Hamburg 1969, ⁸1978 (rowohlts monograph. 152.) [S. 146–151. Primär- und Sekundärlit.]

Primärtexte:

- Jung, Carl Gustav*: Gesammelte Werke. Hrsg. v. Marianne-Niehus Jung, Lena Hurwitz-Eisner, Franz Riklin, Dieter Baumann, Lilly Jung-Merker, Elisabeth Rüf. In 18 Bdn. Zürich – Stuttgart u. Olten – Freiburg, 1958ff.
- Ders.*: Briefe. Hrsg. v. Aniela Jaffé in Zsarb. mit Gerhard Adler. Aus d. Engl. u. Französ. v. Aniela Jaffé, Olten – Freiburg Bd. 1 (1906–1945) 1972; Bd. 2 (1946–1955) 1972; Bd. 3 (1956–1961) 1973.
- Ders.*: 100 Briefe. Eine Auswahl zu seinem 100. Geburtstag. Bes. v. Aniela Jaffé, Olten – Freiburg 1975.
- Ders.*: Erinnerungen, Träume, Gedanken. Aufgezeichnet u. hrsg. v. Aniela Jaffé, Zürich – Stuttgart 1963; Neuaufl. 1967.

Biographien:

- Bennet, E. A.*: C. G. Jung. Einblicke in Leben und Werk. Aus d. Engl. v. M. Borbely, Zürich 1963.
- Gottschalk, Herbert*: C. G. Jung, Berlin 1960.
- Jaffé, Aniela*: C. G. Jung, Bild und Wort, Olten – Freiburg 1977.
- Post, Laurens van der*: C. G. Jung, der Mensch und seine Geschichte. Übers. v. Gertie Siemsen, Berlin 1977. [Orig.: Jung and the story of our time.]

Stern, Paul J.: C. G. Jung. Prophet des Unbewußten. Eine Biographie. Aus d. Amerik. München – Zürich 1977. [Orig.: C. G. Jung, the haunted prophet.]
Ders.: C. G. Jung, München 1979.
Wehr, Gerhard: vgl. oben: Bibliographien.

Einführungen und Gesamtdarstellungen:

Cox, David: Analytische Psychologie. Eine Einführung in die Psychologie C. G. Jungs. Aus d. Engl. v. *Hildegard Schmid*, München 1977. [Orig.: Analytical psychology.]
Caruso, I. A.: Bios, Psyche, Person. Eine Einführung in die allgemeine Tiefenpsychologie, Freiburg 1957.
Dry, A. M.: The psychology of Jung. A critical interpretation, London 1962.
Evans, Richard: Gespräche mit C. G. Jung, Zürich 1967.
Fordham, Frieda: Eine Einführung in die Psychologie C. G. Jungs. Mit e. Geleitwort v. C. G. Jung. Aus d. Engl. v. *J. Meier-Fritsche*, Zürich 1959.
Frey-Wehrlin, C. T.: Die analytische (komplexe) Psychologie Jungs, in: Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. 3, S. 694–774.
Franz, Marie-Louise von: C. G. Jung. Sein Mythos in unserer Zeit, Frauenfeld – Bern 1972.
Hochheimer, Wolfgang: Die Psychologie von C. G. Jung, Bern 1966.
Jacobi, Jolande: vgl. oben: Bibliographien.
Dies.: Komplex, Archetyp, Symbol, Zürich 1945, 1957.
Jaffé, Aniela: Aus Leben und Werkstatt von C. G. Jung – Parapsychologie, Alchemie, Nationalsozialismus. Erinnerungen aus den letzten Jahren, Zürich 1968.
C.G. Jung-Institut (Hrsg.): Studien zur analytischen Psychologie C. G. Jungs. Festschrift z. 80. Geburtstag. 2 Bde. Zürich 1955.
Kranefeld, W. M.: Psychoanalyse, Psychoanalytische Psychologie (1930). 2. Aufl. u. d. T.: Therapeutische Psychologie, Berlin 1950.
Meier, Carl A.: Lehrbuch der komplexen Psychologie C. G. Jungs 4 Bde. Olten – Freiburg 1968/1974, ²1975/1975/1977.
Storr, Antony: C. G. Jung, München 1977.
Walder, P.: Mensch und Welt bei C. G. Jung. Die anthropologischen Grundlagen der komplexen Psychologie, Zürich 1953.
Wolff, Toni: Studien zu C. G. Jungs Psychologie, Zürich 1959.

Zur Archetypen-Lehre:

Balmer, Heinrich H.: Die Archetypenlehre von C. G. Jung. Eine Kritik, Berlin – Heidelberg – New York 1972. (Heidelb. Tb.er. 106.) [Zugleich Phil. Diss. Basel.]
Dieckmann, Hans: Träume als Sprache der Seele. Einführung in die Traumdeutung der analytischen Psychologie C. G. Jungs, Fellbach 1978. (Psychol. gesehen. 34.)
Feuerborn, Heinrich Jacob: Der Instinktbegriff und die Archetypen C. G. Jungs. Ein Beitrag zur Synthese zwischen Tierpsychologie und Psychologie des Menschen, in: *Heusser, Hans* (Hrsg.), Instinkte und Archetypen im Verhalten der Tiere und im Erleben des Menschen, Darmstadt 1976, S. 54–79. (Wege d. Forsch. 80.) [Ausz. aus: Biologia generalis 14 (1939) 456–470; 487–493; 501–504.]
Franz, Marie-Louise von: Spiegelungen der Seele. Projektion und innere Sammlung in der Psychologie C. G. Jungs, Stuttgart – Berlin 1978.
Fröbe-Kapteyn, Olga (Hrsg.): Zur Idee des Archetypischen. Studien für C. G. Jung, zum siebzigsten Geburtstag, Zürich 1945. (Eranos-Jahrb. 12.)

- Dies.*: Aus der Welt der Urbilder. Studien für C. G. Jung zum 75. Geburtstag, Zürich 1950. (Eranos-Jahrb. 18.)
- Hillman, James*: Pandaemonium der Bilder. C. G. Jungs Beitrag zum „Erkenne dich selbst“, in: Eranos 44 (1975) 415–452.
- Kadinsky, David*: Der Symbolbegriff bei C. G. Jung, in: *Analyt. Psychol.* 6 (1975) 1–11.
- Meier, Carl A.*: Traum und Symbol. Neuere Arbeiten zur analytischen Psychologie C.G. Jungs, Zürich 1963.
- Ders.*: Experiment und Symbol. Arbeiten zur komplexen Psychologie C. G. Jungs. Hrsg. v. *Elisabeth Rüf*, Olten – Freiburg 1975.
- Pontius, Anneliese A.*: Philosophischer Überblick über die Entwicklung von Jungs Begriff des objektiv Psychischen, in: *Zeitschr. f. analyt. Psychol. u. ihre Grenzgeb.* 2 (1971) 69–78.
- Seehausen, Alf*: Die Anwendbarkeit der Archetypenlehre C. G. Jungs in der physiologischen Traumforschung. Eine methodologische Untersuchung auf dem Hintergrund der Gestaltpsychologie, Münster 1972. (Med. Diss.) [Mschr.]
- Seifert, Friedrich – Seifert-Helwig, Rotraut*: Bilder und Urbilder, Erscheinungsformen des Archetyps, München – Basel 1965.

Zum Animus-Anima-Archetyp:

- Brunner, Cornelia*: Die Anima als Schicksalsproblem des Mannes, Zürich 1963. (Stud. aus d. C. G. Jung-Inst. 14.)
- Jung, Emma*: Ein Beitrag zum Problem des Animus, in: *Jung, C. G.* (Hrsg.), *Wirklichkeit der Seele*, Zürich 1934, 1947, S. 296ff.
- Dies.*: Animus und Anima. Zürich 1967.
- Schlegel, Leonhard*: Die Polarität der Psyche und ihre Interpretation (= Schlegel, *Grundriß der Tiefenpsychologie*, Bd. 4). Bern – München 1973.

Zum Individuationsprozeß:

- Bittner, Günther*: Der große und der kleine Gott. Überlegungen zur Differenzierung von C. G. Jungs Selbst-Struktur, in: *Analyt. Psychol.* 8 (1977) 204–215.
- Franz, Marie-Louise von*: Der Individuationsprozeß, in: *Der Mensch und seine Symbole*, Olten – Freiburg 1968, S. 160–229.
- Dies.*: Die Selbsterfahrung bei C. G. Jung, in *Böhme, Wolfgang* (Hrsg.), *Franz, M-L. v., Mann, Ulrich, und Heidland, Hans-Wolfgang*: C. G. Jung und die Theologen. Selbsterfahrung und Gotteserfahrung bei C. G. Jung, Stuttgart 1971, S. 25–45. (Radius-Projekte. 49.)
- Dies.*: Selbstverwirklichung in der Einzeltherapie von C. G. Jung, in: *Prax. d. Psychother.* 22 (1977) 193–200.
- Goldbrunner, Josef*: Individuation, die Tiefenpsychologie von C. G. Jung. Diss. 1940.
- Heun, H.*: Individualität und Kollektivität in der analytischen Psychologie C. G. Jungs, in: *Archiv f. angewandte Psychol.* 4 (1932).
- Jacobi, Jolande*: Der Weg zur Individuation, Zürich 1965.
- Dies.*: Symbole auf dem Weg der Reifung, in: *Der Mensch und seine Symbole*, Olten – Freiburg 1968, S. 274–303.
- Jaffé Aniela*: C. G. Jungs Auffassung einer Individuation der Menschheit, in: Eranos 43 (1974) 229–365.
- Kargl, Herbert*: Der Begriff des „Selbst“ in der Psychologie von C. G. Jung, *Victor Emil v. Gebattel, William James und Gordon W. Allport*. Phil. Diss. Salzburg 1974. [Mschr.]

- Meier, Carl A.*: Persönlichkeit. Der Individuationsprozeß im Lichte der Typologie C. G. Jungs, Olten – Freiburg 1977.
- Ders.*: Individuation und psychologische Typen, in: Zeitschr. f. analyt. Psychol. 1 (1970), und in: *Meier, C. A.*, Experiment und Symbol, Olten – Freiburg 1975, S. 193–211.
- Röthlisberger, Esther*: Individuation und Selbstwerdung. Interpretationen zu der Individuationslehre C. G. Jungs, Phil. Diss. Zürich 1978.
- Tenzler, Johannes*: Selbstfindung und Gotteserfahrung, Die Persönlichkeit C. G. Jungs und ihr zentraler Niederschlag in seiner „Komplexen Psychologie“, München – Paderborn – Wien 1975. (Abh. z. Philos. Psychol. Soziol. d. Relig. u. Ökumen. N. F. 31.)
- Wehr, Gerhard*: Der Begriff der Individuation bei Jung, in: Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. 3, Zürich 1977, S. 787–799.
- Zum Verhältnis Jung–Freud vgl. Bibliogr. zu Kap. 3.

Kap. 5: Phänomenologische Entsprechung von Leib und Psyche (Philipp Lersch) [Bernhard Dinkel]

Bibliographie:

- Lersch, Philipp*: Portrait, notice biographique et bibliographique, in: Rev. Psychol. appl. 12 (1962) 215–216.

Primärliteratur:

- Lersch, Philipp*: Lebensphilosophie der Gegenwart, Berlin 1932.
- Ders.*: Seele und Welt. Zur Frage nach der Eigenart des Seelischen, Leipzig 1941, ²1943.
- Ders.*: Vom Wesen der Geschlechter, [München –] Basel 1950, ⁴1971.
- Ders.*: Gesicht und Seele. Grundlinien einer mimetischen Diagnostik, [München –] Basel 1951, ⁷1971.
- Ders.*: Der Aufbau der Person, München ⁴1951, Berlin – Heidelberg ¹¹1970. 1. Aufl. u. d. T.: Der Aufbau des Charakters, Leipzig 1938.
- Ders.*: Der Mensch in der Gegenwart, München – Basel ²1955.
- Ders.*: Das Problem des Aspektes in der Psychologie, in: Jahrb. f. Psychol. u. Psychother. 1 (1953) 385–393.
- Ders.*: Zur Theorie des mimetischen Ausdrucks, in: Zeitschr. f. exp. angewandt. Psychol. 4 (1957) 409–419.
- Ders.*: Probleme und Ergebnisse der Sozialpsychologie, in: Schweiz. Zeitschr. Psychol. Anwend. 17 (1958) 1–21.
- Ders.*: Die anthropologische Wendung in der Psychologie, in: Jahrb. f. Psychol. u. Psychother. 5 (1958) 5–9.
- Ders.*: Der Mensch als soziales Wesen. Eine Einführung in die Sozialpsychologie, München 1964, Berlin – Heidelberg ²1965.
- Ders.*: Der Mensch als Schnittpunkt. Fragen der Psychologie und Anthropologie der Gegenwart, München 1969.
- Ders. – Thomae, Hans* (Hrsg.) [spätere Mitherausgeber *K. Gottschaldt* u. *F. Sander*]: Handbuch der Psychologie in 12 Bdn., Göttingen 1959ff. [vgl. vor allem Bd. III: Persönlichkeitsforschung und Persönlichkeitstheorie, Göttingen ²1960].

Sekundärliteratur zu Ph. Lersch:

- Arnold, Wilhelm*: Art.: Lersch, in: *Arnold, Wilhelm – Eysenck, Hans Jürgen – Meili, Richard* (Hrsg.): *Lexikon der Psychologie*. 3 Bde., Freiburg – Basel – Wien 1971–1972, ²1980, Bd. II, Sp. 1266–1267.
- Mathey, Franz Josef*: Der Beitrag von Lersch (= Zur Schichttheorie der Persönlichkeit, III: Schichtenlehre und Erlebnisanalyse, 2), in: *Lersch, Ph. – Thomae, H.* (Hrsg.), *Handbuch der Psychologie*, Bd. III, Göttingen ²1960, S. 458–460.
- Vetter, August*: Das menschliche Selbstverständnis bei Philipp Lersch, in: *Zeitschr. f. klin. Psychol. u. Psychother.* 20 (1970) 195–198.
- Zellinger, Eduard*: Das Bleibende im Werk von Philipp Lersch und die Wandlungen in den Grundlagen der neueren Psychologie, in: *Theol. u. Philos.* 47 (1972) 528–554.

Kap. 6: Die Idee der Liebe (Platon) [Erwin Schadel]

Bibliographien:

- Gigon, Olaf*: Platon, Bern 1950. (Bibliogr. Einff. in das Studium der Philos. 12.)
- McKirahan, Richard D.*: Plato and Socrates. A comprehensive bibliography 1958–1973, New York, London 1978 (Garland reference library of humanities, 78.) [4620 Titel].
- Prächter, Karl* (Hrsg.): Friedrich Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie. Bd. 1: Die Philosophie des Altertums. 12., erw. Aufl., Berlin 1926. [Reprogr. Nachdr. Basel–Stuttgart 1967.] [S. 67*–100*: Lit. über Platon.]
- Totok, Wilhelm*: Handbuch der Geschichte der Philosophie, I: Altertum, Frankfurt a. M. 1964. [S. 146–212: Lit. von und zu Platon.]
- [Vgl. ferner die laufenden bibliographischen Anzeigen in: *L'Année philologique* (Paris), *Bibliographie de la philosophie* (Paris), *Répertoire bibliographique de la philosophie* (Louvain) und *Philosopher's Index* (Ohio).]

Textausgaben:

- Platonis Opera*. T. I–V, rec. *Joannes Burnet*, Oxonii ²1905–13 [u. ö.].
- Platon*, Sämtliche Werke. Bde. 1–3, Heidelberg o. J. (Lambert-Schneider-Verl.)
- Platon*, Werke in acht Bänden. Hrsg. u. überarb. v. *Gunther Eigler* [u. a.], Darmstadt 1971ff. [Griech.-dt. Studienausg.; zum Teil reprogr. Nachdr.]
- Platon*, Das Gastmahl oder Von der Liebe. Übertr. u. eingel. v. *Kurt Hildebrandt*, Stuttgart 1976. (Reclams Univers.-Bibl. 927 [2.])
- Platon*, Gastmahl, griech.-dt. Übers. und erl. v. *Otto Apelt*. 2. Aufl. bearb. v. *Annemarie Capelle*. Mit ausführl. Literaturübers. v. *Paul Wilpert*, Hamburg 1973. (Philosoph. Bibl. 81.)

Allgemeine und einführende Darstellungen:

- Bormann, Karl*: Platon, Freiburg – München 1973.
- Friedländer, Paul*: Platon. Bde. 1–3. 2. erw. u. verb. Aufl., Berlin 1954–1960. [Über das „Symposion“ in Bd. 1, S. 1–28.]
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich*: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, II. Hrsg. v. *Eva Moldenhauer* u. *Karl Markus Michel*, Frankfurt a. M. 1971. (Theorie Werkausg. Bd. 19.) [S. 11–249 über Platon].
- Ders.*: Vorlesungen über Platon, 1825–1826. Unveröffentlichter Text. Hrsg., eingel. u. mit Anm. vers. v. *Jean-Louis Vieillard-Baron*, Frankfurt a. M. – Berlin – Wien 1979. (Ullstein Nr. 35014.)
- Hoffmann, Ernst*: Platon. Eine Einführung in sein Philosophieren, Reinbek 1961. (Rowohlts dt. Enzykl. 142.)
- Jaspers, Karl*: Platon, München 1976. (Ser. Piper. 147.)
- Natorp, Paul*: Platos Ideenlehre. Hamburg 1975. [Erstmals 1903 ersch.]
- Pfeil, Hans*: Das Platonische Menschenbild – aufgezeigt an Platons Mythen, Aschaffenburg 1963.

Studien zum Platonischen Eros-Begriff:

- Bötticher, Carl*: Eros und Erkenntnis bei Platon, in ihrer gegenseitigen Förderung und Ergänzung, Berlin 1894.
- Cacoullos, Ann R.*: The doctrine of eros in Plato, in: *Diotima* 1 (1973) 81–99.
- Gómez Muntán, José Luis*: La concepción platónica del amor según el „Lysis“, in: *Pensamiento* 22 (1966) 23–53.
- Gould, Thomas*: Platonic love, New York 1963.
- Hille, Hugo*: Über die platonische Lehre vom Eros, Liegnitz 1892.
- Hyland, Drew Alan*: ἔρως, ἐπιθυμία and φιλία in Plato, in: *Phronesis* 13 (1968) 32–46.
- Krüger, Gerhard*: Eros und Mythos bei Platon. Hrsg. v. *Richard Schäffler*, Frankfurt a. M. 1978 [= Einleitende Abh. aus: *Krüger*, Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens, Frankfurt a. M. 1973].
- Mach, Dominik*: Logos, Psyche und Eros im Werke Platons, in: *Zeitschr. f. Ganzheitsforschung* 15 (1971) 145–155.
- Mengel, Erich*: Eros, Wertverwirklichung und Dialektik in ihren Ansätzen bei Platon, Bern 1933. Diss.
- Rist, John Michael*: Eros and Psyche. Studies in Plato, Plotinus and Origen, Toronto 1964. (The Phoenix. Suppl. vol. 6.)
- Robin, Léon*: La theorie platoninne de l'amour, Paris 1933.
- Schiavone, Michele*: Il Problema dell' amore nel mondo greco, Milano 1965. (Pubbl. dell' Ist. di filos. dell' Univ. di Genova. 35.)
- Scholz, Heinrich*: Eros und Caritas. Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums, Halle 1929.
- Wolz, Henry G.*: Plato's discourse on love in the „Phaedrus“, in: *The Personalist* 46 (1965) 157–170.

Studien zum „Symposion“ speziell:

- Bossoulas, N. I.*: Démon socratique et éros créateur dans le Banquet de Platon, in: *Hellenica* 25 (1972) 56–77.
- Buchner, Hartmut*: Eros und Sein. Erörterungen zu Platons Symposion, Bonn 1965. Diss.

- Conford, Francis M.*: The doctrine of eros in Plato's „Symposium“, in: *Gregory Vlastos* (ed.), *Plato. A collection of critical essays*, II, London 1972, S. 119–131.
- Dover, K. J.*: Eros and Nomos (Plato, Symposium 182a–185c), in: *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London* 11 (1964) 31–42.
- Duncan, Roger*: Plato's Symposium. The cloven eros, in: *Southern Journ. of philos.* 15 (1977) 277–290.
- Edelstein, Ludwig*: The role of Eryximachus in Plato's Symposium, in: *Transactions and proceedings of the American Philol. Assoc.* 76 (1945) 85–103.
- Ficino, Marsilio* [1433–1499]: *Commentarium in Convivium Platonis de amore* [Textausgaben und Studien zu dieser Schrift sind zusammengestellt bei *Wilhelm Totok*, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, III: Renaissance, Frankfurt a. M. 1980, S. 158].
- Galli, Gallo*: Saggio sul Convito di Platone, in: *Galli*, *Due studi di filosofia greca*, Torino 1950, S. 58–98. [Dass. nochmals in:] *Galli*, *Socrate ed alcuni dialoghi platonici*, Torino 1958, S. 111–151.
- Hirschberger, Johannes*: Wert und Wissen im platonischen Symposion, in: *Philosoph. Jahrb.* 46 (1933) 201–227.
- Hoffmann, Ernst*: *Über Platons Symposion*, Heidelberg 1947.
- Hyland, Drew Alan*: *Eros and Philosophy: a study in Plato's „Symposion“*. Diss. Pennsylvania State Univ. 1965. [Mschr.]
- Janssens, Petrus Gerardus Maria Jozef*: *Hoofdbegrippen uit de Platonische dialogen Lysis en Symposion*, Maastricht 1935. Diss. Utrecht.
- Kerényi, Karoly*: *Der große Daimon des Symposion*, Amsterdam – Leipzig 1942. (*Albae Vigiliae*. H. 13.)
- Koch, Matthias Andreas*: *Die Rede des Sokrates in Platons Symposion und das Problem der Erotik*, Berlin 1886.
- Koller, Hermann*: *Die Komposition des platonischen Symposions*, Zürich 1948.
- Koutrouboussis, Georgios L.*: Interpretation der Aristophanesrede im Symposion Platons, in: *Platon* 20 (1968) 194–211.
- Kranz, Walter*: Diotima von Mantinea, in: *Hermes* 61 (1926) 437–477.
- Landmann, Michael*: Platons Traktat von den drei Unsterblichkeiten. Die Urzelle von Conv. 207a–212a, in: *Zeitschr. f. philosoph. Forschung* 10 (1956) 161–190.
- Markus, Robert Austin*: The dialectic of eros in Plato's „Symposium“, in: *Downside Review* 73 (1955) 219–230, [Dass. nochmals] in: *Gregory Vlastos* (ed.), *Plato. A collection of critical essays*, II, London 1972, S. 132–143.
- Moore, John David*: *The Symposium and Plato's development*. Diss. Stanford Univ. (Cal.) 1968.
- Neumann, Harry*: Diotima's concept of love, in: *American Journ. of philol.* 86 (1965) 33–59.
- Solmsen, Friedrich*: Parmenides and the description of perfect beauty in Plato's „Symposium“, in: *American Journ. of philol.* 92 (1971) 62–70.
- Stanley, Rosen*: *Plato's Symposium*, New Haven – London 1968.
- Vretska, Karl*: Zu Form und Aufbau von Platons Symposion, in: *Serta philologica Aenipontana* 1 (1962) 143–156. (*Innsbrucker Beitr. zur Kulturwissenschaft* 7/8 [1962] 143–156.)
- Wellmann, R. R.*: Eros and Education in Plato's Symposium, in: *Paedagogica historica* 9 (1969) 129–158.
- Wipperfurth, Jürgen*: Eros und Unsterblichkeit in der Diotima-Rede des Symposions, in: *Synusia*. Festgabe für Wolfgang Schadewaldt, Pfullingen 1965, S. 123–159.

Studien zu verschiedenen Einzelproblemen:

- Fink, Eugen*: *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*, Frankfurt a. M. 1970.
- Kuhn, Helmut*: *Sokrates. Ein Versuch über den Ursprung der Metaphysik*, München 1959.

Mainberger, Gonsalv: Die Seinsstufung als Methode der Metaphysik. Untersuchungen über „mehr oder weniger“ als Grundlage zu einem möglichen Gottesbeweis bei Platon und Aristoteles, Freiburg (Schw.) 1959. (Studia friburgensia. N. F. 24.)

Pieper, Josef: Begeisterung und göttlicher Wahnsinn. Über den Platonischen Dialog „Phaidros“, München 1962.

Szlezák, Thomas A.: Unsterblichkeit und Trichotomie der Seele im 10. Buch der Politeia, in: *Phronesis* 21 (1976) 31–58.

Waldenfels, Bernhard: Das sokratische Fragen. Aporie, Elenchos, Anamnesis, Meisenheim a. Gl. 1961. (Monogrr. zur philosoph. Forschung. Bd. 26.) [Diss. München 1959.]

Vergleichende Studien zur Platon-Freud-Beziehung: Vgl. oben die Bibliogr. zu Kap. 3.

Kap. 7: Sexualität als Schöpfungssymbol (Hildegard von Bingen) [Erwin Schadel]

Bibliographie:

Lauter, Werner: Hildegard: Bibliographie. Wegweiser zur Hildegard-Literatur, Alzey 1970.

Textausgaben:

Hildegardis Scivias. Ed. *Adelgundis Führkötter* collab. *Angela Carlevaris*. 2 vol., Turnholti 1978. (Corpus christianorum. Contin. mediaevalis 43, 43a.)

Hildegard von Bingen: Wisse die Wege. Scivias. Nach dem Originaltext des illuminierten Rupertsberger Kodex der Wiesbadener Landesbibliothek ins Deutsche übertr. und bearb. v. *Maura Böckeler*, Salzburg 1963.

Dies.: Briefwechsel. Nach den ältesten Hss. übers. u. nach den Quellen erl. v. *Adelgundis Führkötter*, Salzburg 1965.

Dies.: Geheimnis der Liebe. Bilder von des Menschen leibhaftiger Not und Seligkeit. Bearb. v. *Heinrich Schipperges*, Olten – Freiburg 1957.

Dies.: Gott ist am Werk. Aus dem Buch „De operatione Dei“ übers. und erl. v. *Heinrich Schipperges*, Olten – Freiburg 1958.

Dies.: Heilkunde. [Causae et curae, dt.] Das Buch von dem Grund und Wesen und der Heilung der Krankheiten. Nach den Quellen übers. und erl. v. *Heinrich Schipperges*, Salzburg 1957.

Dies.: Lieder. [Carmina, dt. u. lat.] Nach den Handschriften hrsg. v. *Prudentiana Barth, M. Immaculata Ritscher* u. *Joseph Schmidt-Görg*, Salzburg 1969.

Dies.: Der Mensch in der Verantwortung. Das Buch der Lebensverdienste. [Liber vitae meritorum, dt.] Nach den Quellen übers. u. erl. v. *Heinrich Schipperges*, Salzburg 1972.

Dies.: Mystische Texte der Gotteserfahrung. Hrsg. v. *Heinrich Schipperges*, Olten – Freiburg 1978.

Dies.: Naturkunde. Das Buch von dem inneren Wesen der verschiedenen Naturen in der Schöpfung. [Liber subtilitatum diversarum naturarum creaturarum, dt.] Nach den Quellen übers. u. erl. v. *Peter Riethe*, Salzburg 1974.

Dies.: Welt und Mensch. Das Buch „De operatione Dei“. Aus dem Genter Kodex übers. u. erl. v. *Heinrich Schipperges*, Salzburg 1965.

Allgemeine und einführende Darstellungen:

- Brück, Anton Philipp* (Hrsg.): Hildegard von Bingen, 1179–1979. Festschrift zum 800. Todestag der Heiligen, Mainz 1979. (Quellen u. Abhh. zur Mittelrhein. Kirchengesch. 33.).
- Eltz, Monika zu:* Hildegard, Freiburg – Basel – Wien 1963.
- Fischer, Hermann:* Die heilige Hildegard von Bingen, die erste deutsche Naturforscherin und Ärztin. Ihr Leben und Werk, München 1927.
- Führkötter, Adelgundis:* Hildegard von Bingen, Salzburg 1972.
- Dies.:* Hildegard von Bingen. Leben und Werk, in: *A. P. Brück* (Hrsg.), Hildegard von Bingen, Mainz 1979, S. 31–54.
- Herwegen, Ildefons:* Die heilige Hildegard im Lichte ihrer geschichtlichen Sendung, in: *Der kathol. Gedanke* 3 (1930) 15–30.
- Jürgensmeier, Friedhelm:* St. Hildegard „prophetissa teutonica“, in: *A. P. Brück* (Hrsg.), Hildegard von Bingen, Mainz 1979, S. 273–293.
- May, Johannes:* Die heilige Hildegard von Bingen, aus dem Orden des heiligen Benedikt. Ein Lebensbild, Kempten – München 1911.
- Müller, Gerhard:* Die heilige Hildegard im Kampf mit Häresien ihrer Zeit. Zur Auseinandersetzung mit den Katherern, in: *A. P. Brück* (Hrsg.), Hildegard von Bingen, Mainz 1979, S. 171–188.
- Rozumek, Angela:* Die sittliche Weltanschauung der hl. Hildegard von Bingen (1098–1179). Eine Darstellung der Ethik, des Liber vitae meritorum, Eichstätt 1934.
- Schipperges, Heinrich:* Anthropologische Aspekte im Weltbild Hildegards von Bingen, in: *Trierer theolog. Zeitschr.* 74 (1965) 151–165.
- Ders.:* Das Bild des Menschen bei Hildegard von Bingen. Beitrag zur philosophischen Anthropologie des 12. Jahrhunderts. Bonn 1952. [Diss.]
- Ders.:* Das Menschenbild Hildegards von Bingen. Die anthropologische Bedeutung von „Opus“ in ihrem Weltbild, Leipzig 1962 (Erfurter theol. Schriften 5).
- Ders.:* Menschenkunde und Heilkunst bei Hildegard von Bingen, in: *A. P. Brück* (Hrsg.), Hildegard von Bingen, Mainz 1979, S. 295–310.
- Ders.:* Das Schöne in der Welt Hildegards von Bingen, in: *Jahrb. f. Ästhetik u. allg. Kunstwiss.* 4 (1958/59) 83–139.
- Schmidt, Margot:* Hildegard von Bingen als Lehrerin des Glaubens. Speculum als Symbol des Transzendenten, in: *A. P. Brück* (Hrsg.), Hildegard von Bingen, Mainz 1979, S. 95–157.
- Ungrund, Magna:* Die metaphysische Anthropologie der hl. Hildegard von Bingen, Münster 1938. (Beitr. zur Gesch. des alten Mönchtums u. des Benediktinerordens 20.) [Diss.]
- Widmer, Bertha:* Heilsordnung und Zeitgeschehen in der Mystik Hildegards von Bingen, Basel – Stuttgart 1955. (Baseler Beitr. zur Geschichtswiss. 52.)

Vertiefende und weiterführende Darstellungen:

- André, Hans:* Annäherung durch Abstand. Der Begegnungsweg der Schöpfung, Salzburg 1957.
- Ders.:* Licht und Sein. Der ontologische Offenbarungssinn des Lichtes und der Schöpfungssinn der Evolution, Regensburg 1962.
- Ders.:* Natur und Mysterium. Schöpfungskosmologische Prolegomena heute, Einsiedeln 1959.
- Ders.:* Wunderbare Wirklichkeit – Majestät des Seins, Salzburg 1955.
- Beck, Heinrich* (Hrsg.): Hans André, Ereignismacht im Schönen. Vorbemerkungen zu einer Ontologie und Theologie des Ästhetischen, in: *Salzb. Jahrb. f. Philos.* 19 (1974) 283–314. [Dazu: *H. Beck*, Natur – Geschichte – Mysterium. Die Materie als Vermittlungsgrund der Seinsereignung im Denken von Hans André, ebd. 12/13 (1968/69) 95–131.]

Ders.: Das Menschenbild in zeitgenössischer Kunst, in: Bamberger Hochschulschriften 5 (1979) 77–82.
Pöckeler, Maura: Das große Zeichen. Die Frau als Symbol göttlicher Wirklichkeit, Salzburg 1941.

Studien zum Symbol-Begriff:

- Allean, René: La science des symboles. Contribution à l'étude des principes et des méthodes de la symbolique générale, Paris 1977.
Benoist, Luc: Signes, symboles et mythes, Paris 1977.
Cassirer, Ernst: Philosophie der symbolischen Formen. Bde. 1–3, Darmstadt 1977.
Ders.: Wesen und Wirkung des Symbolbegriffes, Darmstadt 1977.
Eliade, Mircea: Ewige Bilder und Sinnbilder. Vom unvergänglichen menschlichen Seelenraum, Olten – Freiburg 1958.
Forstner, Dorothea: Die Welt der Symbole, Innsbruck – Wien – München 1967.
Kaulbach, Friedrich: Philosophische Grundlegung zu einer wissenschaftlichen Symbolik, Meisenheim a. Gl. 1954. (Monogr. zur philosoph. Forschung 14.) [Zugl. Hab.-Schr. Braunschweig.]
Kirchgässner, Alfons: Welt als Symbol, Würzburg 1968.
Liebeschütz, Hans: Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen, Leipzig – Berlin 1930. (Studien der Bibl. Warburg 16.)
Lurker, Manfred (Hrsg.): Bibliographie zur Symbolik, Ikonographie und Mythologie, Bde. 1–12, Baden-Baden 1968–1979.
Ders.: Wörterbuch der Symbolik, Stuttgart 1979. (Kröners TB. 464.)
Rech, Photina: Inbild des Kosmos. Eine Symbolik der Schöpfung. 2 Bde., Salzburg – Freilassing 1966.
Schipperges, Heinrich: Historische Aspekte einer Symbolik des Leibes, in: Antaios 9 (1967) 166–180.
Schneider, Marius: Natur und Ursprung des Symbols, in: Zeitschr. f. Ganzheitsforschung 15 (1971) 6–26.
Sydow, Eckart von: Primitive Kunst und Psychologie. Eine Studie über die sexuelle Grundlage der bildenden Künste der Naturvölker, Leipzig 1927.

Kap. 8: Sexualität zwischen Trinitätsteilhabe und Urschuld (Franz von Baader) [Erwin Schadel]

Bibliographie:

Procesi Xella, Lidia: Baader. Rassegna storica degli studi (1786–1977), Bologna 1977 [1978].

Textausgaben:

- Baader, Franz Xaver von: Sämtliche Werke. Hrsg. v. Franz Hoffmann, Julius Hamburger [u. a.], 16 Bde., Leipzig 1951–1960. Reprogr. Nachdr. Aalen 1963. [Eine vollst. Inhaltsangabe dieser 16 Bde. bei Hanjo Sauer, Ferment der Vermittlung, Göttingen 1977, S. 153–159; zum Editionsunternehmen selbst vgl. H. Ulrici, in: Zeitschr. f. Philos. und phil. Kritik 22 (1852), S. 259–273, und F. Hoffmann, in: Athenäum 2 (1863) 203–231.]
Franz Baader und sein Kreis. Ein Briefwechsel. Ausgew. u. hrsg. v. Fritz Werle, Leipzig 1924.

- Baader, Franz von*: Über den Begriff der Zeit. Über den Zwiespalt des religiösen Glaubens und Wissens. Mit einer Einf. v. *Carl Einfert*, Darmstadt 1958. (Libelli 18.)
- Ders.*: Über Liebe, Ehe und Kunst. Aus den Schriften, Briefen und Tagebüchern, ausgew., eingel. u. m. Texthinweisen v. *Hans Grassl*, München 1953.
- Ders.*: Sätze aus der erotischen Philosophie und andere Schriften. Hrsg. v. *Gerd-Klaus Kaltenbrunner*, Frankfurt a. M. 1966. (Sammlung Insel. 19.)
- Ders.*: Vom Sinn der Gesellschaft. Schriften zur Sozial-Philosophie. Ausgew. u. hrsg. v. *Hans Adolf Fischer-Barnicol*, Köln 1966. (Hegner Bücherei [26].)

Allgemeine und einführende Darstellungen:

- Betanzos, Ramon James*: Franz v. Baader's philosophy of love. Diss. Michigan 1968. [Vgl. Dissertation abstr. 29, 8 (1968/69) 2631–2632.]
- Claassen, Johannes*: Franz von Baaders Leben und theosophische Werke als Inbegriff christlicher Philosophie. 2 Bde., Stuttgart 1886/87.
- Görtz, Heinz-Jürgen*: Franz von Baaders „anthropologischer Standpunkt“, Freiburg – München 1977. (Symposion. 56.)
- Grassl, Hans*: Franz von Baader und die Gegenwart. Eine Betrachtung, München 1967.
- Hartl, Friedrich*: Franz von Baader, Graz – Wien – Köln 1971.
- Helberger-Frobenius, Sebastian*: Macht und Gewalt in der Philosophie Franz von Baaders, Bonn 1969.
- Hemmerle, Klaus*: Franz von Baaders Weg philosophischer Gotteserkenntnis, in: *Philos. Jahrb.* 70 (1962/63) 271–294.
- Hoffmann, Franz*: Franz von Baader als Begründer der Philosophie der Zukunft, Leipzig 1856.
- Ders.*: Biographie Franz von Baaders, Leipzig 1857.
- Imle, F.*: Baaders theologische Erkenntnislehre, dargestellt an Hand der Vorlesungen über spekulative Dogmatik, in: *Philos. Jahrb.* 46 (1933) 464–478; 47 (1934) 65–83.
- Lambert, Willi*: Franz von Baaders Philosophie des Gebets. Ein Grundriß seines Denkens, Innsbruck – Wien – München 1978. (Innsbrucker theol. Studien. 2.)
- Lieb, Fritz*: Franz Baaders Jugendgeschichte. Die Frühentwicklung eines Romantikers, München 1926.
- Procesi Xella, Lidia*: La Dogmatica speculativa di Franz von Baader, in: *Filosofia* 27 (1976) 55–66.
- Dies.*: La Dogmatica speculativa de Franz von Baader, Torino 1977. (Premi „Domenica Borello“. 2.) [S. 63–77: Dialettica e eros religioso.]
- Rieber, Arnulf*: Sexualität und Liebe in ihrem Zusammenhang mit Schöpfung, Sündenfall und Erlösung bei Franz von Baader, in: *Salzb. Jahrb. f. Philos.* 14 (1970) 67–83.
- Rosenkranz, Karl*: Franz von Baaders Vorlesung über spekulative Dogmatik, in: *Jahrb. f. wiss. Kritik* 1 (1831) 382–391.
- Sauer, Hanjo*: Ferment der Vermittlung. Zum Theologiebegriff bei Franz von Baader, Göttingen 1977. (Studien zur Theol. u. Geistesgesch. des Neunzehnten Jahrhunderts 27.)
- Sauter, Johannes*: Die Sozialphilosophie Franz von Baaders, München 1926.
- Sedlmayr, Hans*: Der Gedanke der Mitte bei Franz von Baader, in: *Wirklichkeit der Mitte. Beitr. zu einer Strukturanthropologie. Festg. für August Vetter zum 80. Geburtstag.* Hrsg. v. *Johannes Tenzler*, München 1968, S. 309–318.
- Ders.*: Wahrheit und Erkenntnis nach Franz von Baader, in: *Wahrheit und Verkündigung. Festschr. Michael Schmaus.* Hrsg. v. *Leo Scheffczyk* [u. a.], München 1967, S. 97–112.
- Siegl, Josef*: Franz von Baader. Ein Bild seines Lebens und Wirkens, München 1957.
- Spreckelmeyer, Hermann*: Die philosophische Deutung des Sündenfalls bei Franz Baader, Würzburg 1938. (Abhh. z. Philos. u. Psych. der Rel. 43. 44.) [Zugl. Diss. Münster].

Vergleichende Studien:

- Baumgardt, David*: Franz von Baader und die philosophische Romantik, Halle 1927.
- Benz, Ernst*: Franz von Baader und der abendländische Nihilismus, in: *Archiv f. Philos.* 3 (1949) 29–52.
- Grassl, Hans*: Franz von Baader als Nachfahre der Alchemisten und Rosenkreuzer. Eine Skizze, in: *Antaios* 3 (1962) 330–341.
- Hoffmann, Franz*: Baader und Schelling, in: *Philosoph. Monatshefte* 2 (1868/69) 75–82.
- Ders.*: Franz von Baader im Verhältnis zu Spinoza, Leibniz, Kant, Jacobi, Fichte, Schelling, Hegel, Herbart, Leipzig 1851.
- Klamroth, Erich*: Die Weltanschauung Franz von Baaders in ihrem Gegensatz zu Kant, Berlin 1965. Diss.
- Lakebrink, Bernhard*: Hegels Einfluß auf die Religionsphilosophie Franz von Baaders, in: *Philosoph. Jahrb.* 72 (1964) 120–133.
- Przywara, Erich*: Platonismus. Platon – Baader – Franz Brentano, in: *Stimmen der Zeit* 14 (1928) 270–283.
- Sauter, Johannes*: Baader und Kant, Jena 1928.
- Steinbüchel, Theodor*: Romantisches Denken im Katholizismus mit besonderer Berücksichtigung der romantischen Philosophie Franz von Baaders, in: *Steinbüchel* (Hrsg.), *Romantik. Ein Zyklus Tübinger Vorlesungen*, Tübingen – Stuttgart 1948, S. 87–109.
- Susini, Eugène*: Franz von Baader et le romantisme mystique, Paris 1942. (*Bibl. d'hist. de la philos.* [9].)
- Wimmershoff, Heinrich*: Die Lehre vom Sündenfall in der Philosophie Schellings, Baaders und Friedrich Schlegels, Freiburg 1934. Diss.

Studien zum innergöttlichen Prozeß und zur trinitarischen Auffassung von Ehe und Sexualität:

- Brunner, August*: Dreifaltigkeit. Personale Zugänge zum Mysterium, Einsiedeln 1976. (Kriterien. 39.) [S. 26–29: „Schenken. Einheit von Selbstsein und Mitsein“.]
- Ebeling, Heinrich*: Meister Eckharts Mystik, Stuttgart 1941 [Repr. Aalen 1966] [S. 188–202: über „immanenztrinitarische Seelengeburt“ und „neuplatonisch-kosmologischen Emanationszirkel“.]
- Grassl, Hans*: Franz von Baaders Lehre vom Quaternar und die Dreieheitsspekulation seiner Zeitgenossen, München 1949. Diss. [Mschr.] [S. 77–124: Die ternarischen Zusammenhänge der Spekulativen Dogmatik.]
- Haubst, Rudolf*: Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues, Trier 1952. (Trierer theolog. Studien. 4.) [S. 162–171: über den Ternar „Fruchtbarkeit, Geburt, Liebe“.]
- Hemmerle, Klaus*: Franz Baaders philosophischer Gedanke der Schöpfung, Freiburg – München 1963. (Symposion 13.) [S. 88–90: Triplizität des Grundes; S. 101–116: Gottes dreifaltiges Selbstgeschehen.]
- Hoffmann, Franz*: Der immanente Lebensprozeß Gottes in seinen grundwesentlichsten Momenten und die Bildung, Verbildung, Umbildung und Unbildung des emanenten oder geschöpflichen Lebens nach Franz Baaders Lehre, in: *Theolog. Quartalschr.* 17 (1835) 299–345.
- Illies, Joachim*: Schöpfung und Evolution, Zürich 1979.
- Ders.*: Theologie der Sexualität. Die zweifache Herkunft der Liebe, Zürich 1981.
- Kaliba, Clemens*: Die Welt als Gleichnis des dreieinigen Gottes. Entwurf einer trinitarischen Ontologie, Salzburg 1952. (Wort u. Antwort. 4.)
- Klinger, Elmar*: Über den Begriff der trinitarischen Substanz, in: *Bijdragen. Tijdschr. voor filos. en theol.* 25 (1964) 64–83.
- McDonough, William K.*: The divine family. The Trinity and our life in God, New York 1963.
- Magerie, Bertrand de*: L'analogie familiale de la Trinité, in: *Science et esprit* 24 (1972) 77–92.
- Mayr, Franz K.*: Patriarchalisches Gottesverständnis? Historische Erwägungen zur Trinitätslehre, in: *Theolog. Quartalschr.* 152 (1972) 224–255.

- Ders.*: Trinität und Familie in *De trinitate* XII, in: *Rev. des études augustinienes* 18 (1972) 51–86.
- Ders.*: Trinitätstheologie und theologische Anthropologie, in: *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 68 (1971) 427–477.
- Rahner, Hugo*: Die Gottesgeburt, in: *Zeitschr. f. kath. Theol.* 59 (1935) 333–417.
- Schuler, Bertram*: Grundsätzliches zur Analogie zwischen der Familiengemeinschaft und der Dreifaltigkeit Gottes, in: *Theologie u. Glaube* 55 (1965) 393–398.
- Szabó, Titus*: *De Ss. Trinitate in creaturis refulgente doctrina S. Bonaventurae, Romae 1955.* (Bibl. Acad. cath. hungaricae. Secto philosophico-theolog. 1.) [S. 130: De perfectione imaginis in masculo et femina.]

Kap. 9: Positivistische Soziologie der Sexualität (Helmut Schelsky) [Bernhard Dinkel]

Helmut Schelsky: Primärliteratur:

- Schelsky, Helmut*: Soziologie der Sexualität. Über die Beziehung zwischen Geschlecht, Moral und Gesellschaft, Reinbek b. Hamburg 1955, ²¹1977.
- Ders.*: Die Sexualität des Menschen, Stuttgart 1968.
- Ders.*: Die skeptische Generation. Eine Soziologie der deutschen Jugend, Düsseldorf 1957 [und] Frankfurt – Berlin – Wien 1975.
- Ders.*: Wandlungen der deutschen Familie in der Gegenwart. Darstellung und Deutung einer empirisch-soziologischen Tatbestandsaufnahme, Stuttgart ⁵1967.
- Ders.* (Hrsg.): Zur Theorie der Institution, Köln ²1974.
- Ders.*: Der selbständige und der betreute Mensch. Politische Schriften und Kommentare, Stuttgart 1976 und Frankfurt – Berlin – Wien 1978.
- Ders.*: Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen, 2., erweit. Aufl., Köln 1975 [und] München 1977.
- Ders.*: Auf der Suche nach der Wirklichkeit, München 1979.
- Ders.*: Die Hoffnung Blochs. Kritik der marxistischen Existenzphilosophie eines Jugendbewegten, Stuttgart 1979.

Helmut Schelsky: Sekundärliteratur:

- Baier, Horst* (Hrsg.): Freiheit und Sachzwang. Beiträge zu Ehren Helmut Schelskys, Köln – Opladen 1977.
- Grube, Frank – Richter, Gerhard* (Hrsg.): Die Utopie der Konservativen. Antworten auf Helmut Schelskys konservatives Manifest, München 1974.

Arnold Gehlen: Primär- und Sekundärliteratur:

Vgl. Anm. 5 zum Haupttext des 9. Kapitels;
zusätzlich:

- Altmann, Rüdiger*: Brüder im Nichts? Zur Auseinandersetzung Jürgen Habermas' mit Arnold Gehlens Ethik, in: *Merkur* 24 (1970) 577–582.

- Forsthoff, Ernst – Hörstel, R.* (Hrsg.): Standorte im Zeitstrom. Festschrift f. Arnold Gehlen zum 70. Geburtstag am 29. Jänner 1974, Frankfurt 1974.
- Habermas, Jürgen*: Nachgeahmte Substantialität. Eine Auseinandersetzung mit Arnold Gehlens Ethik, in: *Merkur* 24 (1970), S. 313–327, und in: *Habermas, Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt 1971, 1973, S. 200–201. (Bibl. Suhrk. 265.)
- Hansen, J.*: Der Antriebsüberschuß des Menschen im Werk von Arnold Gehlen und Hans Bürger-Prinz – ein Vergleich, in: *Fortschr. Neurol. Psychiat.* 46 (1978) 382–391.
- Jansen, Peter*: Arnold Gehlen. Die Anthropologische Kategorienlehre, Bonn 1975. (Abh. z. Philos. Psychol. u. Päd. 106.)
- Jonas, Friedrich*: Die Institutionenlehre Gehlens, Tübingen 1966. (Soziale Forsch. u. Praxis. 24.)
- Lepenies, Wolf*: Handlung und Reflexion. Aspekte der Anthropologie Arnold Gehlens, in: *Soziale Welt* 18 (1967) 41–67.
- Ders.*: Anthropologie und Gesellschaftskritik. Zur Kontroverse Gehlen–Habermas, in: *Lepenies, W. – Nolte, Helmut*: Kritik der Anthropologie. Marx und Freud, Gehlen und Habermas über Aggression, München 1971, 1972, S. 77–103. (Reihe Hanser. 61.)
- Ottmann, Henning*: Arnold Gehlen in der Literatur. Bericht über einen fast noch unbekannten Autor, in: *Philos. Jahrb. d. Görres-Ges.* 86 (1979) 148–184.
- Samson, Lothar*: Triebstruktur und Ethik, in: *Philos. Rundschau* 19 (1972) 211–225.
- Schrenck-Notzing, C. v.*: Arnold Gehlen, in: *Criticon* 34 (1976).
- Wagner, F.*: Ethischer Pluralismus? Erwägungen zu Arnold Gehlens „Moral und Hypermoral“, in: *Zeitschr. f. Evang. Ethik* 18 (1974) 21–38.

Zur empirischen Sexualforschung:

- Vgl. Anm. 10 [= Kinsey-Reports] u. Anm. 13 [= zur Kontroverse Schelsky–Kinsey]: vgl. ferner Kap. 13, Abschn. 1 u. 2 und:
- Christensen, Harold T.*: Sexualverhalten und Moral. Eine kulturvergleichende Untersuchung, Reinbek b. Hamburg 1971.
- Giese, Hans* (Hrsg.): Mensch, Geschlecht, Gesellschaft. Geschlechtsleben in unserer Zeit, München 1968.
- Kentler, Helmut* (Hrsg.): Texte zur Sozio-Sexualität, Opladen 1973.
- Muchow, Hans Heinz*: Sexualreife und Sozialstruktur der Jugend, Reinbek b. Hamburg 1963.
- Taylor, Gordon Rattray*: Im Garten der Lüste. Herrschaft und Wandlungen der Sexualität. Einleitung v. *Alexander Mitscherlich*. Frankfurt 1970.

Kap. 10: Sexualität und Klassenkampf (Wilhelm Reich und Herbert Marcuse) [Bernhard Dinkel]

Wilhelm Reich: Primärliteratur:

- [Bibliographie:] *Büntig, Wolf E.*: Veröffentlichungen Wilhelm Reichs in chronologischer Reihenfolge, in: *Psychologie des 20. Jahrhunderts*. Bd. 3: Freud und die Folgen (II). Hrsg. v. *Dieter Eike*, Zürich 1977, S. 434.
- Reich, Wilhelm*: Die Funktion des Orgasmus. Zur Psychopathologie und zur Soziologie des Geschlechtslebens, Wien – Leipzig – Zürich 1927. Neuaufl. Amsterdam 1965.

- Ders.*: Über Charakteranalyse (1927). [Engl.: On Character analysis], in: *Fliess, R.* (ed.), *Psycho-analytic Reader*, London 1950; dt.: *Charakteranalyse*, Köln – Berlin 1970.
- Ders.* – *Fromm, Erich* – *Bernfeld, Siegfried*: *Dialektischer Materialismus und Psychoanalyse* (1929), in: *Studies on the Left* 6 (1966), und Berlin 1968.
- Ders.*: *Geschlechtsreife, Enthaltensamkeit, Ehemoral. Eine Kritik der bürgerlichen Sexualmoral*, Wien 1930.
- Ders.*: *Der Einbruch der Sexualmoral*, Berlin 1932. Neuveröffentl. u. d. T.: *Der Einbruch der sexuellen Zwangsmoral. Zur Geschichte der sexuellen Ökonomie*, Köln – Berlin 1972 und Frankfurt 1975 (Fischer-Büch. 6268).
- Ders.*: *Der sexuelle Kampf der Jugend*, Berlin 1932.
- Ders.*: *Charakteranalyse* (1933). Veränd. 3. Aufl., Köln 1970 und Frankfurt ⁴1976. (Fischer-Büch. 6755.)
- Ders.*: *Die Massenpsychologie des Faschismus*, Kopenhagen 1933; erweiter. u. geänd. Neuaufl. Köln 1971 und Frankfurt 1974. (Fischer-Büch. 6250.)
- Ders.* – *Du Teil, R.* – *Hahn, O.*: *Die Bione. Zur Entstehung des vegetativen Lebens*, Oslo 1938.
- Ders.*: *Die natürliche Organisation der Arbeit in der Arbeitsdemokratie*, Oslo 1939.
- Ders.*: *Weitere Probleme der Arbeitsdemokratie*, Rotterdam 1941.
- Ders.*: *The Function of the Orgasm* (1942). *Sex-Economic Problems of Biological Energy*. Bd. I des 2-bd-g. Werkes: *The Discovery of the Orgone*, New York 1942; dt.: *Die Funktion des Orgasmus. Die Entdeckung des Orgons*, Köln 1969 und Frankfurt ⁶1976. (Fischer-Büch. 6140.)
- Ders.*: *The Cancer Biopathy*. Bd. II des 2-bd-g. Werkes: *The Discovery of the Orgone*, New York 1948; dt.: *Der Krebs*, Köln 1974.
- Ders.*: *Die sexuelle Revolution. Zur charakterlichen Selbststeuerung des Menschen*, Frankfurt – Köln ⁸1971 und Frankfurt ⁶1976. (Fischer-Büch. 6093.)
- Ders.*, *Frühe Schriften*, Bd. I, Köln 1977.

Wilhelm Reich: Sekundärliteratur:

- Boadella, D.*: *Wilhelm Reich. The Evolution of his Work*, London 1973.
- Büntig, Wolf E.*: *Das Werk von Wilhelm Reich und seinen Nachfolgern*, in: *Psychologie des 20. Jahrhunderts*, Bd. 3, Zürich 1977, S. 383–425.
- Burian, Wilhelm*: *Psychoanalyse und Marxismus. Eine intellektuelle Biographie Wilhelm Reichs*, Frankfurt 1972.
- Dahmer, Helmut*: *Wilhelm Reichs Stellung zu Freud und Marx*, in: *Psyche* 26 (1972), S. 208–247, und u. d. T.: *Wilhelm Reich – Seine Stellung zu Freud und Marx*, in: *Gente, H.-P.* (Hrsg.), *Marxismus, Psychoanalyse, Sexpol.*, Bd. 2, Frankfurt 1972, S. 80–115.
- Fenichel, Otto*: *Rezension: Wilhelm Reich, Dialektischer Materialismus und Psychoanalyse* (1931), in: *Unter d. Banner d. Marxismus/Imago* 17 (1931), S. 132–137, und in: *Gente, H.-P.* (Hrsg.), *Marxismus, Psychoanalyse, Sexpol.*, Bd. 1, Frankfurt 1970, S. 31–36.
- Hellweger, Barbara*: *Wilhelm Reich. Leben und Werk*, Med. Diss. Tübingen 1976.
- Mitchell, Juliet*: *Psychoanalyse und Feminismus. Freud, Reich, Laing und die Frauenbewegung*. Aus d. Engl. v. *Brigitte Stein* u. *Holger Fliessbach*, Frankfurt 1976. [Orig.: *Psychoanalysis and feminism*.]
- Ollendorf-Reich, Ilse*: *Wilhelm Reich. Das Leben des großen Psychoanalytikers und Forschers, aufgezeichnet v. seiner Frau u. Mitarb. Vorwort v. A. S. Neill*. Aus d. Amerik. v. *Ilse Ollendorf-Reich*, München 1975. [Orig.: *Wilhelm Reich. A Personal Biography*, New York – London 1969.]
- Ollmann, Bertell*: *The Marxism of Wilhelm Reich*, in: *Howard, Dick – Klare, Karl L.* (Ed.): *The Unknown Dimension: European Marxism since Lenin*, New York 1972, S. 131ff.
- Palmier, J. M.*: *Wilhelm Reich. Essai sur la naissance du Freudomarxisme*, Paris 1969.
- Press, Howard*: *The Marxism and Anti-Marxism of Reich*, in: *Telos* 9 (1971) 65ff.

- Reich, Peter*: Der Traumvater. Meine Erinnerungen an Wilhelm Reich. Aus d. Amerikan. v. *Volker Bradke*, München – Gütersloh – Wien 1975. [Orig.: A Book of Dreams, London 1974.]
- Ritter, P.* (Ed.): Wilhelm Reich Memorial Volume, Nottingham 1958.
- Rycroft, Charles*: Wilhelm Reich. Aus d. Engl. v. *Rosmarie Bayerl*, München 1972 (dtv 847 Moderne Theoretiker). [Orig. London 1972.]
- Schroff, Manfred*: Das Leben und Werk von Wilhelm Reich, Phil. Diss. Mainz 1975.
- Sinelnikow, C.*: L'Œuvre de Wilhelm Reich, Paris 1970.

Herbert Marcuse: Primärliteratur:

- Marcuse, Herbert*: Eros und Zivilisation. Aus d. Amerikan. v. *Marianne v. Eckardt-Jaffé*, Stuttgart 1957 [Orig.: Eros and Civilisation, Boston 1955]. 2. Aufl. u. d. T.: Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud, Frankfurt 1967 (Bibl. Suhrk. 158).
- Ders.*: Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft. Aus d. Amerikan. v. *Alfred Schmid*, Neuwied – Berlin 1967. (Soziol. Texte. 40.) und 1980. [Orig.: One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society, Boston/Mass. 1964.]
- Ders.*: Kultur und Gesellschaft, 1. Bd., Frankfurt 1965, ⁹1970 (ed. suhrk. 101.), 2. Bd. 1966, ⁸1970. (ed. suhrk. 135.)
- Ders.*: Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft, Frankfurt 1968, ³1969. (ed. suhrk. 300.)
- Ders.*: Psychoanalyse und Politik, Frankfurt ⁴1969; darin u. a.: Trieblehre und Freiheit; dieser Abschnitt auch in: *Gente, H.-P.* (Hrsg.), Marxismus, Psychoanalyse, Sexpol., Bd. 2, Frankfurt 1972, S. 178–200.
- Ders.*: Versuch über die Befreiung. Aus d. Amerikan. v. *Helmut Reinicke* u. *Alfred Schmidt*, Frankfurt 1969. (ed. suhrk. 329.)
- Ders.*: Die Permanenz der Kunst. Wider eine bestimmte marxistische Ästhetik, München 1977. (Reihe Hanser 206.)
- Ders.*: Schriften. Auf 10 Bde. geplant, Frankfurt: Bd. 1, 1978. [Inhalt: Teil 1: Der deutsche Künstlerroman (= die bisher unveröff. Diss. Freiburg 1922). Teil 2: Frühe Aufsätze: Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus (1928); Über konkrete Philosophie (1929); Zum Problem der Dialektik I u. II (1930/31); Transzendentaler Marxismus? (1930); Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit (1931); Zur Auseinandersetzung mit Hans Freyers „Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft“ (1931); Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus (1932); Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs (1933).] – Bd. 2, 1979. [Inhalt: Aufsätze aus der „Zeitschrift für Sozialforschung“.] – Bd. 3, 1979 [Inhalt: Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud.]

Herbert Marcuse: Sekundärliteratur:

- Beck, Heinrich – Rieber, Arnulf*: Sexualtheorie und Ideologie. Zur Synthese der Psychoanalyse Sigmund Freuds und der Gesellschaftskritik des Marxismus, in: Salzbr. Jahrb. f. Philos. 21/22 (1976/77) 195–232.
- Breuer, Stefan*: Die Krise der Revolutionstheorie. Negative Vergesellschaftung und Arbeitsmetaphysik bei Herbert Marcuse, Frankfurt 1977.
- Eickhoff, Friedrich Wilhelm*: Über Herbert Marcuses Freudrezeption, in: Individuum und Gesellschaft. Familie, Schule, Politik, Strafvollzug. Hrsg. v. d. Stuttgarter Akad. f. Tiefenpsychol. u. analyt. Psychother., Stuttgart 1973, S. 133–146.
- Goldmann, Lucien*: Das Denken Herbert Marcuses, in: Soziale Welt 20 (1970) 257–273, und in: Kritik und Interpretation der Kritischen Theorie, Lollar/Gießen 1975, S. 193–209.

- Habermas, Jürgen* (Hrsg.): Antworten auf Herbert Marcuse. Zum 70. Geburtstag von Herbert Marcuse. Mit Beiträgen von *Alfred Schmidt, Wolfgang Fritz Haug, Claus Offe, Joachim Bergmann, Heide Berndt, Reimut Reiche* und *Paul Breines*, Frankfurt 1968. (ed. suhrk. 263.)
- Hereth, Michael*: Die totale Befreiung. Bemerkungen zur Spekulation H. Marcuses, in: Die neue Gesellschaft 15 (1968) 3–10, und in: Kritik und Interpretation der Kritischen Theorie, Lollar/Gießen 1975, S. 185–192.
- Holz, Hans Heinz*: Utopie und Anarchismus. Zur Kritik der kritischen Theorie Herbert Marcuses, Köln 1968.
- Holzhey, Helmut*: Psychoanalyse und Gesellschaft – Der Beitrag Herbert Marcuses, in: Psyche 24 (1970) 188–206, und in: Kritik und Interpretation der Kritischen Theorie, Lollar/Gießen 1975, S. 250–268.
- Jansohn, Heinz*: Herbert Marcuse. Philosophische Grundlagen seiner Gesellschaftskritik, 2., durchges. Aufl., Bonn 1974. (Conscientia. 4.)
- Kaltenbrunner, Gerd Klaus*: Der Denker Herbert Marcuse. I. Revolutionärer Eros, in: Merkur 21 (1967) 1078–1090, und in: Kritik und Interpretation der Kritischen Theorie, Lollar/Gießen 1975, S. 154–158.
- Kritik und Interpretation der Kritischen Theorie*. Über Adorno, Horkheimer, Marcuse, Benjamin, Habermas, Lollar/Gießen 1975.
- Lang, Eva Maria*: Herbert Marcuses kritischer Beitrag zur Psychoanalyse, Phil. Diss. Salzburg 1975. [Mschr.]
- Mattick, Paul*: Kritik an Herbert Marcuse. Der eindimensionale Mensch in der Klassengesellschaft, Frankfurt 1969.
- Motroschilowa, M. – Samoschkin, J.*: Marcuses Utopie der Antigesellschaft, Berlin und Frankfurt 1972. (Zur Kritik d. bürgerl. Ideol. 4.)
- Riedel, Manfred*: Der Denker Herbert Marcuse. II. Die Philosophie der „Weigerung“, in: Merkur 21 (1967) 1078–1090, und in: Kritik und Interpretation der Kritischen Theorie, S. 158–164.
- Rohrmoser, Günther*: Das Elend der kritischen Theorie. Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas, Freiburg 1970, ³1973.
- Steigerwald, Robert*: Herbert Marcuses „Dritter Weg“, Köln 1969.
- Zahn, Lothar*: Herbert Marcuses Apotheose der Negation, in: Philos. Rundschau 16 (1969) 165–184, und in: Kritik und Interpretation der Kritischen Theorie, S. 165–184.

Erich Fromm: Primärliteratur:

- [Bibliographie:] *Chrzanowski, Gerard*: Die wichtigsten Veröffentlichungen von Erich Fromm in chronologischer Reihenfolge, in: Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. 3, Zürich 1977, S. 508–509.
- Fromm, Erich*: Politik und Psychoanalyse, in: Psychoanal. Bewegung 3 (1931) 440–447.
- Ders.*: Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie, in: Zeitschr. f. Sozialforsch. 4 (1935) 365–397.
- Ders.*: The Art of Loving, New York 1956; dt. Die Kunst des Liebens, Stuttgart 1956, Frankfurt – Berlin – Wien 1980. (Ullstein-Buch. 35258.)
- Ders.*: Sigmund Freud's Mission, New York 1959; dt.: Sigmund Freuds Sendung. Frankfurt – Berlin – Wien 1961.
- Ders.*: Marx's Concept of Man, New York 1961; dt.: Das Menschenbild bei Marx, Frankfurt ⁴1972.
- Ders.*: The Application of Humanistic Psychoanalysis to Marx's Theory, in: *E. Fromm* (ed.): Socialist Humanism. An International Symposium, New York 1966, S. 288ff.
- Ders.*: Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie, Frankfurt 1970, ⁴1976. (ed. suhrk. 425.) [Darin vor allem: Marx' Beitrag zur Wissenschaft vom Menschen, S. 145–161, und: Die Krise der Psychoanalyse, S. 193–228.]

Ders.: *The Anatomy of Human Destructiveness*, Holt 1973; dt.: *Die Anatomie der menschlichen Destruktivität*, Stuttgart 1974.
 Ders.: *To have or to be*, New York – London 1976; dt.: *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*, Stuttgart 1976.
 Ders.: Gesamtausgabe in 10 Bdn. Hrsg. v. *Rainer Funk*, Stuttgart 1979ff.

Erich Fromm: Sekundärliteratur:

Beckmann, Otto: *Darstellung und Kritik der Werke Erich Fromms. Unter besonderer Berücksichtigung der Revision der psychoanalytischen Theorie*, Phil. Diss. Salzburg 1976. [Mschr.]
 Chrzanowski, Gerard: *Das psychoanalytische Werk von Karen Horney, Harry Stack Sullivan und Erich Fromm. Aus d. Amerikan. v. Rainer Bosch*, in: *Die Psychologie des 20. Jahrhunderts*, Bd. 3, Zürich 1977, S. 475–509, bes. S. 497–509.
 Dobrenkow, Wladimir I.: *Der Neofreudismus auf der Suche nach der „Wahrheit“. Zur Kritik der sozialphilosophischen Anschauungen Erich Fromms. Aus d. Russ. v. S. Wlassowa*, Frankfurt 1977. [Orig.: Neofrejdizm v poiskach „istiny“.]
 Evans, R. I.: *Dialogue with Erich Fromm*, New York 1966.
 Funk, Rainer: *Mut zum Menschen. Erich Fromms Denken und Werk, seine humanistische Religion und Ethik. Mit einem Nachwort v. Erich Fromm*, Stuttgart 1978. [Theol. Diss. Tübingen.]
 Landis, Bernard – Tauber, E. S. (Ed.): *In the Name of Life. Essays in Honor of Erich Fromm*, New York 1971.
 Reif, Adelbert (Hrsg.): *Erich Fromm. Materialien zu seinem Werk*, Wien – München – Zürich 1978.
 Schultz, Hans Jürgen: *Erich Fromm: Im Namen des Lebens. Ein Porträt im Gespräch mit Hans Jürgen Schultz*, Stuttgart 1974.

Aus der weiteren Literatur zum Verhältnis von historischem Materialismus/kritischer Gesellschaftstheorie und Psychoanalyse:

Adorno, Theodor W.: *Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie*, in: *Frankf. Beitr. z. Soziol.* Bd. 1, 1955; wieder abgedr. in: *Th. W. Adorno, Soziol. Schriften I* (= Adorno, Gesammelte Schriften 8), Frankfurt 1972, S. 42–85.
 Ders.: *Die revidierte Psychoanalyse*, in: *Sociologica II. Festschrift f. Max Horkheimer*, Frankfurt 1955, S. 94–112; wieder abgedr. in: *Th. W. Adorno, Soziol. Schriften I, a. a. O.*, S. 20–41.
 Apel, Karl-Otto: *Transformation der Philosophie. 2 Bde.* [2. Bd., Frankfurt 1976, S. 96–127: Szentistik, Hermeneutik, Ideologiekritik, Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Sicht, und S. 128–154: Wissenschaft als Emanzipation? Eine kritische Würdigung der Wissenschafts-Konzeption der „Kritischen Theorie“.]
 Althusser, Louis: *Freud und Marx. Die Psychoanalyse im historischen Materialismus. Aus d. Französ. v. Hanns Henning Ritter u. a.*, Berlin 1976. (Intern. marxist. Diskuss. 58.)
 Baier, Arthur: *Paradigmen sozialwissenschaftlicher Methodologie. Ein Versuch über Freud und Marx*, Phil. Diss. Wien 1972. [Mschr.]
 Brede, Karola: *Der Trieb als humanspezifische Kategorie. Alfred Lorenzers problematischer Beitrag zum Verhältnis von Interaktion und Trieb*, in: *Psyche* 30 (1976) 473–502.
 Brückner, Peter: *Marx, Freud*, in: *Gente, H.-P. (Hrsg.), Marxismus, Psychoanalyse, Sexpol.*, Bd. 2, Frankfurt 1972, S. 360–395.
 Dahmer, Helmut: *Libido und Gesellschaft. Studien über Freud und die Freudsche Linke*, Frankfurt 1973. (Lit. d. Psychoanal.) [zugleich Gesellschaftswiss. Diss. Frankfurt].

- Ders.*: Psychoanalyse und historischer Materialismus, in: Psychoanalyse als Sozialwissenschaft, Frankfurt 1971, S. 60–92.
- Foucault, Michel*: Sexualität und Wahrheit. Bd. 1: Der Wille zum Wissen. Aus d. Französ. v. *Ulrich Raulf* u. *Walter Seiter*, Frankfurt 1977. [Orig.: Histoire de la sexualité. 1: La volonté de savoir.]
- Gente, Hans-Peter* (Hrsg.): Marxismus, Psychoanalyse, Sexpol, Bd. 1, Frankfurt 1970 (= I). (Fischer-Büch. 6056.) und Bd. 2: Aktuelle Diskussion, 1982 (= II). (Fischer-Büch. 6072.) (Bibliogr. [II], S. 396–411).
- Goux, Jean-Joseph*: Freud, Marx. Ökonomie und Symbolik. Aus d. Französ., Frankfurt – Berlin – Wien 1975. (Ullstein-Buch 3134.) [Orig.: Freud, Marx.]
- Habermas, Jürgen*: Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort, Frankfurt 1973, III/10: Selbstreflexion als Wissenschaft. Freuds psychoanalytische Sinnkritik (S. 262–300), und III/11: Das szientistische Selbstmißverständnis der Metapsychologie. Zur Logik allgemeiner Interpretation (S. 300–332).
- Heinz, Rudolf*: Philosophie und Psychoanalyse. Einige sozialphilosophische Bemerkungen, in: Archiv f. Rechts- u. Sozialphilos. 58 (1972) 465–481.
- Hollitscher, Walter*: Sexualität und Revolution, Frankfurt 1973. (Marxist. TB. 55.)
- Holzkamp, Klaus*: Gesellschaftlichkeit des Individuums. Aufsätze 1974–1977, Köln 1978. (Stud. z. krit. Psychol. 3.)
- Horkheimer, Max*: Geschichte und Psychologie, in: Zeitschr. f. Sozialforsch. 1 (1932) 125ff., und in: *M. Horkheimer*, Kritische Theorie. Eine Dokumentation. Hrsg. v. Alfred Schmidt, Frankfurt 1968, Bd. 1, S. 9–30.
- Ders.*: Materialismus und Moral, in: Zeitschr. f. Sozialforsch. 2 (1933) 162ff., und in: *M. Horkheimer*, Kritische Theorie, a. a. O., S. 71–109.
- Horn, Klaus*: Psychoanalyse – Anpassungslehre oder kritische Theorie des Subjekts? in: *Gente, H.-P.* (Hrsg.), Marxismus, Psychoanalyse, Sexpol. Bd. 2, Frankfurt 1972, S. 116–159.
- Kalivoda, Robert*: Marx und Freud, in: Der Marxismus und die moderne geistige Wirklichkeit, Frankfurt 1970.
- Knapp, Guntram*: Der antimetaphysische Mensch. Darwin – Marx – Freud, Stuttgart 1973.
- Lacan, Jacques*: Schriften. Ausgew. u. hrsg. v. Norbert Haas. Aus d. Französ. v. *Rodolphe Gasché* u. a., Olten – Freiburg 1973. [Orig.: Ecrits, Paris 1966.]
- La Pointe, François H.*: Paul Ricoeur und seine Kritiker. Eine Bibliographie, in: Philos. Jahrb. d. Görres-Ges. 86 (1979) 340–356.
- Lepenies, Wolf – Nolte, Helmut*: Experimentelle Anthropologie und emanzipatorische Praxis. Überlegungen zu Marx und Freud, in: Archiv f. Rechts- u. Sozialphilos. 56 (1970) 61–121.
- Dies.*: Kritik der Anthropologie. Marx und Freud, Gehlen und Habermas über Aggression, München 1971. (Reihe Hanser 61.)
- Lorenzer, Alfred*: Sprachzerstörung und Rekonstruktion. Vorarbeiten zu einer Metatheorie der Psychoanalyse, Frankfurt 1970.
- Ders.*: Theorie des psychoanalytischen Verfahrens. Ein historisch-materialistischer Entwurf, Frankfurt 1974.
- Osborn, Reuben*: Freud and Marx. A Dialectical Study, London 1937. Veränd. Neuaufl., dt.: Marxismus und Psychoanalyse, Frankfurt 1970.
- Philibert, M.*: Ricoeur ou la liberté selon espérance. Paris 1971 (Philosophes de tous les temps 72).
- Reiche, Hartmut*: Sexualität und Klassenkampf. Zur Abwehr repressiver Entsublimierung, Frankfurt 1968, Frankfurt – Wien 1971.
- Ricoeur, Paul*: Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire, Paris 1948, ³1967.
- Ders.*: Die Interpretation. Ein Versuch über Freud. Aus d. Französ., Frankfurt 1969. [Orig.: Paris 1965.]
- Ders.*: Une interprétation philosophique de Freud, in: *Ricoeur*, Le conflit des interprétations. Essays herméneutiques, Paris 1969, S. 160–179.

- Ders.: *Phänomenologie der Schuld*. Bd. I: Die Fehlbarkeit des Menschen, Bd. II: Symbolik des Bösen. Aus d. Französ. v. *Maria Otto*, Freiburg 1971.
- Roazen, *Paul*: *Politik und Gesellschaft bei Sigmund Freud*. Aus d. Engl. v. *Hilde Weller*, Frankfurt 1974. [Orig.: *Freud. Political and social thought*.]
- Sandkühler, *Hans Jörg* (Hrsg.): *Psychoanalyse und Marxismus. Dokumente einer Kontroverse*. Bernfeld, Reich, Jurinetz, Sapir, Stoljarov, Frankfurt 1970.
- Schneider, *Michael*: *Neurose und Klassenkampf. Materialistische Kritik und Versuch einer emanzipatorischen Neubegründung der Psychoanalyse*, Reinbek b. Hamburg 1973.
- Wortis, *Joseph*: *Freud, Horney, Fromm and Others*, in: *Science and Society* 10 (1946) 176ff.
- Wyss, *Dieter*: *Marx und Freud. Ihr Verhältnis zur modernen Anthropologie*, Göttingen 1969. (Kleine Vandenhoeck-R. 309–311.)

Kap. 11: Die Unterdrückung und Ausbeutung der Frau durch den Mann (Simone de Beauvoir) und des Mannes durch die Frau (Esther Vilar) [Erwin Schadel]

Wörterbücher:

- Berghe, *Christian Louis van den*: *Dictionnaire des idées dans l'oeuvre de Simone de Beauvoir*, The Hague 1966. (Coll. *Dictionnaire des idées* 1.)
- Winn, *Ralph Bubrigh*: *A concis dictionary of existentialism*. Kierkegaard, Jaspers, Marcel, Heidegger, Sartre, de Beauvoir, New York 1960.

Textausgaben:

- Beauvoir, *Simone de*: *Alles in allem* [Tout compte fait], dt. Übers. v. *Eva Rechel-Mertens*, Reinbek 1974.
- Dies.: *Das Alter* [La vieillesse], dt. Übers. v. *Anjuta Aigner-Dünnwald* und *Ruth Henry*, Reinbek 1977.
- Dies.: *Das andere Geschlecht* [Le deuxième sexe], dt. Übers. v. *Eva Rechel-Mertens* u. *Fritz Mondford*, Reinbek 1976. (rororo. 6621.)
- Dies.: *In den besten Jahren* [La force de l'âge], dt. Übers. v. *Rolf Soellner*, Reinbek 1961.
- Dies.: *Der Lauf der Dinge* [La force des choses], dt. Übers. v. *Paul Bandisch*, Reinbek 1966.
- Dies.: *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris 1958. (Les essais. 26.)
- Dies.: *Ein sanfter Tod* [Une mort très douce], dt. Übers. v. *Paul Mayer*, Reinbek 1976.
- Dies.: *Soll man de Sade verbrennen? Drei Essays zur Moral des Existentialismus*, München 1964.
- Lilar, *Suzanne*: *Le malentendu du deuxième sexe*, Paris 1969.
- Sartre, *Jean-Paul*: *Das Sein und das Nichts* [L'être et le néant], dt.: Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Bearb., hrsg. u. übers. v. *Justus Streller*, Hamburg 1962.
- Vilar, *Esther*: *Der dressierte Mann*, München 1976. (dtv. 949.)
- Dies.: *Das Ende der Dressur. Modelle für eine neue Männlichkeit*, München 1977 [als Knauer-Tb. 560. München – Zürich 1978].
- Dies.: *Die Fünf-Stunden-Gesellschaft*, München 1978.
- Dies.: *Das polygame Geschlecht. Das Recht des Mannes auf zwei Frauen*, München 1976.

Allgemeine und einführende Darstellungen:

- Armogathe, Daniel*: „Le deuxième sexe“, Simone de Beauvoir. Analyse critique, Paris 1977. (Profil d'un oeuvre. 214.)
- Bebel, August*: Die Frau und der Sozialismus, 60. Aufl. Berlin-Ost 1962. [1. Aufl. 1885.]
- Cottrell, Robert D.*: Beauvoir, New York 1975.
- Jaccard, Annie-Claire*: Simone de Beauvoir, Zürich 1968. Diss.
- Lasocki, Anne-Marie*: Simone de Beauvoir ou L'entrepris d'écrire, La Haye 1971.
- Leighton, Jean Ueland*: The conception of woman in the works of Simone de Beauvoir, Diss. Case Western Reserve Univ. 1969. [Res.: Diss. abstr. 30 (1969/70) 3947.]
- Dies.*: Simone de Beauvoir on woman, London 1976.
- Loffredo, Susan Marie*: A portrait of the sexes. The masculine and the feminine in the novels of Simone de Beauvoir, Marguerite Duras and Christiane Rochefort, Diss. Princeton Univ. 1978. [Res.: Diss. abstr. 38 (1977/78) 7365–7366.]
- Moeller, Charles*: Simone de Beauvoir und die „Situation“ der Frau. Dortmund – Brackel 1959. (Dortmunder Vortr. 23.)
- Moubachir, Chantal*: Simone de Beauvoir ou Le souci de différence. Prés., choix de textes comportant un inédit biographie, bibliographie, Paris 1972. (Philosophes de tous les temps. 78.)
- O'Sullivan, Deborah Ann*: Janus and Narcissus. Woman's situation as depicted in „The Second Sex“, the work of fiction, and the autobiography of Simone de Beauvoir, Diss. Univ. of Arizona 1972. [Res.: Diss. abstr. 33 (1972/73) 1737.]
- Simons, Margaret Ann*: A phenomenology of oppression. A critical introduction to „Le deuxième sexe“ by Simone de Beauvoir. Diss. Purdue Univ. 1977. ([Res.: Diss. abstr. 38 (1977/78) 4888f.]
- Wasmund, Dagny*: Der „Skandal“ der Simone de Beauvoir. Probleme der Selbstverwirklichung im Existenzialismus, dargelegt an Romangestalten Simone de Beauvoirs, München 1963. (Münch. romanist. Arbeiten, H. 18.) Diss.

Studien zur Emanzipation und Sexualität der Frau:

- Barbach, Lonnie G.*: For Yourself. Die Erfüllung weiblicher Sexualität. Aus d. Amerikan. v. *William Thaler*, Frankfurt – Berlin – Wien 1977.
- Böhme, Karen*: Zum Selbstverständnis der Frau. Philosophische Aspekte der Frauenemanzipation, Meisenheim a. Gl. 1973. (Monogrr. zur philos. Forschung. 105.)
- Brogger, Suzanne*: . . . sondern erlöse uns von der Liebe. Stationen einer neuen Weiblichkeit, Düsseldorf 1978.
- Brownmiller, Susan*: Gegen unseren Willen. Vergewaltigung und Männerherrschaft. Aus d. Amerikan. v. *Ivonne Carroux*, Frankfurt 1978.
- Chesler, Phyllis*: Frauen, das verrückte Geschlecht? Mit einem Vorwort v. *Alice Schwarzer*. Dt. v. *Brigitte Stein*, Reinbek 1977. [Rez. der Ausg. v. 1974: *Ellen Katharina Reinke*, in: *Psyche* 30, 8 (1976) 763–766.]
- Clinebell, Charlotte H.*: Befreite Partnerschaft. Über die Emanzipation von Frau und Mann. Dt. übers. v. *Birgit Weidinger*, München 1975. (Leben lernen. 15.)
- Crüseman, Frank*: „. . . er aber soll dein Herr sein“ (Gen. 3, 16). Die Frau in der patriarchalischen Welt des Alten Testaments, in: *Crüseman, Hartwig Thyen* (Hrsg.): Als Mann und Frau geschaffen, Gelnhausen – Berlin – Stein/Mfr. 1978, S. 13–106. (Kennzeichen. 2.) [Bibliogr. S. 100–106.]
- Daly, Mary*: Kirche, Frau und Sexus, Olten – Freiburg 1970.
- Dessai, Elisabeth*: Hat der Mann versagt? Streitschrift für eine weibliche(re) Gesellschaft, Reinbek 1972.
- Eberhard, Ehrhard F. W.*: Feminismus und Kulturuntergang. Die erotischen Grundlagen der Frauenemanzipation, Wien 1927.

- Eicher, Wolf*: Die sexuelle Erlebnisfähigkeit und die Sexualstörungen der Frau. 2., neu bearb. u. erweit. Aufl., Stuttgart 1977.
- Fisher, Seymour*: Orgasmus – sexuelle Reaktionsfähigkeit der Frau. Aus d. Engl. v. *F. Straub, G. Saner*, Stuttgart 1976.
- Fleck, Lili*: Weiblicher Orgasmus, Begriffe und Tiefenpsychologie, München 1977. (Kindler-TB. 2170.)
- Friedan, Betty*: Der Weiblichkeitswahn oder: Die Mystifizierung der Frau, Reinbek 1970.
- Garritz, Joan*: Die sinnliche Frau. Aus d. Amerikan. v. Grete Grisenbach, Hamburg 1971 [u.] Reinbek 1973. (rororo. 1634.) [Orig.: The sensuous woman.]
- Gould, Carol Cirelle* [and] *Wartofsky, Marx William*: Woman and philosophy. Toward a theory of liberation, New York 1976.
- Gugel, Elisabeth*: Sexualität und Identität der Frau. Zur Kritik der psychoanalytischen Auffassung von der weiblichen Sexualität. Gießen 1975, ²1976. (Argum. 21.)
- Hays, Hoffmann R.*: Mythos Frau: Das gefährliche Geschlecht, Düsseldorf 1969 [u.] Frankfurt 1978. (Fischer-Büch. 3003.)
- Heiman, Julia – LoPiccolo, Leslie – LoPiccolo, Joseph*: Gelöst im Orgasmus. Entwicklung des sexuellen Selbst-Bewußtseins für Frauen. Vorwort v. *Werner Flach*. Aus d. Amerikan. v. *Monika Rosenkranz*, Frankfurt 1978.
- Hite, Shere*: Hite-Report. Das sexuelle Erleben der Frau, München 1977.
- Dies.*: Weibliche Sexualität. Von Frauen für Frauen, München 1978. (Goldmann-Sachb. 11195.)
- Irigaray, Luce*: Waren, Körper, Sprache. Der ver-rückte Diskurs der Frauen. Aus d. Französ. v. *Gerlinde Koch, Monika u. Hans J. Metzger, Jutta Kranz, Urser Rütt-Förster, Eva Meyer u. Heidi Paris*, Berlin 1976. (Intern. Marxist. Disk. 62.)
- Dies.*: Unbewußtes, Frauen, Psychoanalyse. Aus d. Französ. v. *Marése Deschamps, Gisa Mechel, Monika u. Hans J. Metzger, Gerlinde Hoch u. Eva Meyer*, Berlin 1977. (Intern. Marxist. Disk. 64.)
- Dies.*: Das Geschlecht, das nicht eins ist. Aus d. Französ. v. *Eva Meyer, Monika u. Hans J. Metzger, Vagt, Marése Deschamps, Gisa Mechel u. Urser Rütt-Förster*, Berlin 1979. (Intern. Marxist. Disk. 82.)
- Käser, Carla*: Die Lust, Frau zu sein, Berlin 1975. (Intern. Marxist. Disk. 55.)
- Käser, O. (Hrsg.)*: Die geschlechtsspezifischen Funktionen der Frau und ihre Störungen, Stuttgart 1969.
- Kunstmann, Antje*: Frauenemanzipation und Erziehung, Starnberg 1971.
- Merfeld, Mechthild*: Die Emanzipation der Frau in der sozialistischen Theorie und Praxis, Reinbek 1972.
- Millet, Kate*: Sexual politics, New York 1969, ²1970; dass. dt. u. d. T.: Die Tyrannei des Mannes in unserer Gesellschaft. Übers. v. *Ernestine Schlant*, München – Wien – Basel 1971. [Bibl. S. 423–430; auch als dtv. 973, München 1977.]
- Morgan, Elaine*: Der Mythos vom schwachen Geschlecht. Wie die Frauen wurden, was sie sind. Übers. v. *Jutta u. Theodor A. Kunst*, Frankfurt a. M. 1875. (Fischer-Bücherei 1604.)
- Lüthi, Kurt*: Gottes neue Eva. Wandlungen des Weiblichen, Stuttgart 1978.
- Rosenberg, Alfons*: Die Erhebung des Weiblichen. Ordnung und Aufstand der Frau in unserer Zeit, Olten – Freiburg i. B. 1959.
- Saviez, Monika – Wildt, Carola*: Mädchen zwischen Anpassung und Widerstand. Neue Ansätze zur feministischen Jugendarbeit, o. O. 1978.
- Sherfey, Mary J.*: Die Potenz der Frau. Wesen und Evolution der weiblichen Sexualität, Köln 1974.
- Sigusch, Volkmar*: Exzitation und Orgasmus bei der Frau. Physiologie der sexuellen Reaktion, Stuttgart 1970. (Beitr. z. Sexuallforsch. 48.)
- Soden, Kristine v. [und] Zipfel, Gaby*: 70 Jahre Frauenstudium. Frauen in der Wissenschaft, Köln 1979. (Kleine Bibl. 148.) [Bibliogr. S. 191–194.]
- Stein, Edith*: Die Frau – Ihre Aufgabe nach Natur und Gnade, Freiburg 1959.
- Sullerot, Evelyn*: Die Frau in der modernen Gesellschaft, München 1971.
- Thraede, Klaus*: Ärger mit der Freiheit. Die Bedeutung von Frauen in Theorie und Praxis der alten Kirche, in: *G. Scharffenroth, K. Thraede* (Hrsg.): „Freunde in Christus werden . . .“, Gelnhausen – Berlin – Stein/Mfr. 1977, S. 31–182. (Kennzeichen. 1.)

Kap. 12: Liebe und Ehe als existentielle Entscheidung (Sören Kierkegaard) [Bernhard Dinkel]

Bibliographien, Forschungsberichte:

- Fahrenbach, Helmut*: Die gegenwärtige Kierkegaard-Auslegung in der deutschsprachigen Literatur von 1948–1962, Tübingen 1962.
- Jolivet, Régis*: Kierkegaard. Übers. v. *Olof Gigon*, Bern 1948. (Bibliogr. Einführ. i. d. Studium d. Philos. 4.)
- Nielsen, Edith Ortmann – Thulstrup, Niels*: Søren Kierkegaard. Bidrag til en Bibliografi, Kopenhagen 1951.
- Theunissen, Michael*: Das Kierkegaardbild in der neueren Forschung und Deutung (1945–1957), in: Dt. Vierteljahresschr. f. Lit.-wiss. u. Geistesgesch. 32 (1958) 576–612, und in: *Schrey, Heinz-Horst* (Hrsg.), S. Kierkegaard, Darmstadt 1971, S. 324–384.

Werkausgaben:

- Samlede Vaerker. Udg. af *A. B. Drachmann, J. L. Heiberg* og *H. O. Lange*. 14 Bde., Kopenhagen 1901–1906; 2. Aufl., 15 Bde., 1920–1936.
- Gesammelte Werke. Übers., hrsg. u. mit Anm. vers. v. *Emanuel Hirsch* u. a., Düsseldorf – Köln 1950ff. (36 Abt.).
- Werke in 5 Bdn. In neuer Übertragung und mit Kommentar v. *Liselotte Richter*, Reinbek b. Hamburg 1960–1962.
- Werkausgabe in 2 Bdn. Hrsg. u. übers. v. *Emanuel Hirsch* u. *Hayo Gerdes*, Düsseldorf – Köln 1971.
- Die Tagebücher. Ausgew., neu geord. u. übers. v. *Hayo Gerdes*. 5 Bde., Düsseldorf – Köln 1963–1974.

Einschlägige Einzelausgaben:

- Entweder–Oder [= EO I u. II]. Hrsg. v. *Hermann Diem* u. *Walter Rest*, München 1975, ²1978. (dtv. WR. 6043.)
- Das Tagebuch des Verführers. Übers. v. *Heinrich Fauteck*, Heidelberg ³1973.
- Das Tagebuch des Verführers, Frankfurt 1979. (Insel-TB. 405.)
- Philosophische Brocken. Übers. v. *Emanuel Hirsch*, Frankfurt 1975. (stw. 147.)
- Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift. Übers. v. *Hermann Diem* u. *Walter Rest*, München 1976. (dtv. WR. 6064.)
- Die Leidenschaft des Religiösen. Eine Auswahl aus Kierkegaards Schriften und Tagebüchern. Übertr. u. eingel. v. *Liselotte Richter*, Stuttgart 1953. (Reclam UB. 7783/84.)

Biographien und allgemeine oder Gesamtdarstellungen:

- Diem, Hermann*: S. Kierkegaard. Eine Einführung, Göttingen 1964 (Kl. Vandenhoeck-R. 185/86).
- Fahrenbach, Helmut*: Kierkegaards existenzdialektische Ethik, Frankfurt 1968. (Philos. Abh. 28.)
- Gerdes, Hayo*: Sören Kierkegaard. Leben und Werk, Berlin – New York 1966. (Slg. Götschen. 1221.)
- Hirsch, Emanuel*: Wege zu Kierkegaard, Berlin 1969.
- Hohlenberg, Johannes*: Sören Kierkegaard, Basel 1949.
- Lowrie, Walter*: Das Leben Sören Kierkegaards. Übers. v. *Günther Sawatzki*, Düsseldorf – Köln 1955.
- Paulsen, Anna*: S. Kierkegaard. Deuter unserer Existenz, Hamburg 1955.

- Rohde, Peter B.*: S. Kierkegaard in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek b. Hamburg 1959 u. ö. (rororo monogrr. 28.) [S. 169–173: Bibliogr.]
- Schrempf, Christian*: S. Kierkegaard. Eine Biographie. 2 Bde., Jena 1927–1928.
- Schrey, Heinz-Horst* (Hrsg.): S. Kierkegaard, Darmstadt 1971. (Wege d. Forsch. 179.)
- Theunissen, Michael – Greve, Wilfried* (Hrsg.): Materialien zur Philosophie S. Kierkegaards, Frankfurt 1978. (stw. 241.)

Ausgewählte Monographien zur christparadoxen Gestalt seines Existenzdenkens:

- Bense, Max*: S. Kierkegaard. Leben im Geist, Hamburg 1941.
- Blass, Josef Leonhard*: Die Krise der Freiheit im Denken S. Kierkegaards. Untersuchungen zur Konstruktion der Subjektivität, Ratingen 1968.
- Diem, Hermann*: Philosophie und Christentum bei S. Kierkegaard, München 1929. (Forsch. z. Gesch. u. Lehre d. Protestant., 2, 1.)
- Ders.*: Die Existenzdialektik von S. Kierkegaard, Zollikon – Zürich 1950.
- Fischer, Friedrich Carl*: Existenz und Innerlichkeit. Eine Einführung in die Gedankenwelt S. Kierkegaards, München 1969.
- Fischer, Hermann*: Die Christologie des Paradoxes. Zur Herkunft und Bedeutung des Christusverständnisses Kierkegaards, Göttingen 1970.
- Fritzsche, Helmut*: Kierkegaards Kritik an der Christenheit, Stuttgart 1966. (Arb. z. Theol. 1, 27.)
- Gerdes, Hayo*: Das Christusverständnis des jungen Kierkegaard. Ein Beitrag zur Erläuterung des Paradox-Gedankens, Itzehoe 1962.
- Grau, Gerd-Günther*: Die Selbstauflösung des christlichen Glaubens. Eine religionsphilosophische Studie über Kierkegaard, Frankfurt 1963.
- Guardini, Romano*: Der Ausgangspunkt der Denkbewegung S. Kierkegaards, in: Hochland 24 (1927), S. 12–33; ferner in: R. Guardini, Unterscheidung des Christlichen. Gesammelte Schriften 1923–1963, Mainz 1963, S. 473–501 [und] in: *Schrey, H.-H.* (Hrsg.), S. Kierkegaard, Darmstadt 1971, S. 52–80.
- Haecker, Theodor*: Der Begriff der Wahrheit bei S. Kierkegaard, Innsbruck 1932, und in: *Haecker*, Opuscula, München 1949, S. 153–223.
- Ders.*: Der Buckel Kierkegaards. Geleitwort v. *Richard Seewald*, Zürich 1947.
- Hirsch, Emanuel*: Kierkegaard-Studien I–III, Gütersloh 1930–1933. (Stud. d. apolog. Sem. 31, 32, 36.)
- Holl, Jann*: Kierkegaards Konzeption des Selbst. Eine Untersuchung über die Voraussetzungen und Formen seines Denkens, Meisenheim/Glan 1972. (Monogrr. z. philos. Forsch. 81.)
- Hügli, Anton*: Die Erkenntnis der Subjektivität und die Objektivität des Erkennens bei S. Kierkegaard, Zürich 1973. (Basler Beitr. z. Philos. u. ihrer Gesch. 7.)
- Kühnhold, Christa*: Der Begriff des Sprunges und der Weg des Sprachdenkens. Eine Einführung in Kierkegaard, Berlin – New York 1975.
- Pieper, Annemarie*: Geschichte und Ewigkeit bei S. Kierkegaard. Das Leitproblem der pseudonymen Schriften, Meisenheim/Glan 1969. (Monogrr. z. philos. Forsch. 55.)
- Pivevic, Edo*: Ironie als Daseinsform bei S. Kierkegaard, Gütersloh 1960.
- Richter, Liselotte*: Der Begriff der Subjektivität bei Kierkegaard. Ein Beitrag zur christlichen Existenzdarstellung, Würzburg 1934.
- Rohrmoser, Günter*: Kierkegaard und das Problem der Subjektivität, in: Neue Zeitschr. f. system. Theol. u. Religionsphilos. 8 (1966) 289–310; ferner in: G. Rohrmoser, Emanzipation und Freiheit, München 1970, S. 156–196, und in: *Schrey, H.-H.* (Hrsg.), S. Kierkegaard, Darmstadt 1971, S. 400–427.
- Schäfer, Klaus*: Hermeneutische Ontologie in den Climacus-Schriften S. Kierkegaards, München 1968.
- Schmid, Heini*: Kritik der Existenz. Analysen zum Existenzdenken S. Kierkegaards, Zürich 1966.

- Schulz, Walter*: Existenz und System bei S. Kierkegaard, in: *Wesen und Wirklichkeit des Menschen*. Festschrift f. Helmuth Plessner, Göttingen 1957, S. 107–128; als selbständige Schrift Pfullingen 1967 (opuscula. 34); ferner in: *Schrey, H.-H.* (Hrsg.), *S. Kierkegaard*, Darmstadt 1971, S. 297–323, und in: *W. Schulz*: *Johann Gottlieb Fichte, S. Kierkegaard*, Pfullingen 1977, S. 33–69.
- Sök, Johannes*: *Die Anthropologie S. Kierkegaards*, Kopenhagen 1954.
- Theunissen, Michael*: *Der Begriff Ernst bei S. Kierkegaard*, Freiburg – München 1958, 1978. (Symposion. 1.)
- Vetter, August*: *Frömmigkeit als Leidenschaft. Eine Deutung Kierkegaards*, Freiburg – München 1963.
- Weisshaupt, Kurt*: *Die Zeitlichkeit der Wahrheit. Eine Untersuchung zum Wahrheitsbegriff S. Kierkegaards*, Freiburg – München 1973. (Symposion. 41.)
- Wilde, Frank-Eberhard*: *Kierkegaards Verständnis der Existenz*, Kopenhagen 1969. (Publ. of the Kierk. Society. 3.)

Spezielle Literatur zur Lehre von den Existenzstadien:

- Adorno, Theodor W.*: *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, Tübingen 1933; neue, um eine Beilage erweit. Aufl. Frankfurt 1962, ³1966, und hrsg. v. *Rolf Tiedemann*, Frankfurt 1979. (Adorno, *Gesammelte Schriften*. 2.)
- Anz, Wilhelm*: *Die religiöse Unterscheidung. Über das Verhältnis von Dichtung und Existenzdialektik bei S. Kierkegaard*, in: *Orbis Litterarum* 10 (1955) 5–17.
- Baas, F.*: *Das Ästhetische bei S. Kierkegaard in seinen Grundbestimmungen*, Phil. Diss. Heidelberg 1923.
- Bärthold, A.*: *Die Bedeutung der ästhetischen Schriften S. Kierkegaards*, Halle 1897.
- Boehlich, Walter*: *Kierkegaard als Verführer*, in: *Merkur* 7 (1953) 1075–1088.
- Bogen, James*: *Kierkegaard and the „Teleological Suspension of the Ethical“*, in: *Inquiry* 5 (1962) 305–317.
- Duncan, Elmer H.*: *Kierkegaards teleologische Suspension des Ethischen. Eine Studie über Ausnahmefälle*. Aus d. Amerikan. v. *Wilfried Greve*, in: *Theunissen, M. – Greve, W.* (Hrsg.), *Materialien zur Philosophie S. Kierkegaards*, Frankfurt 1978, S. 262–279.
- Friemond, Hans*: *Existenz in Liebe nach Kierkegaard*, Salzburg – München 1965. (Salzb. Stud. z. Philos. 6.)
- Geismar, Eduard*: *Das ethische Stadium bei S. Kierkegaard*, in: *Zeitschr. f. systemat. Theol.* 1 (1923/24) 227–300.
- Greve, Wilfried*: *Das erste Stadium der Existenz und seine Kritik. Zur Analyse des Ästhetischen in Kierkegaards „Entweder/Oder“*, in: *Theunissen, M. – Greve, W.* (Hrsg.), *Materialien zur Philosophie S. Kierkegaards*, Frankfurt 1978, S. 177–215.
- Hofe, Gerhard von*: *Die Romantikkritik S. Kierkegaards*, Frankfurt 1972. (Goethezeit. 6.)
- Janz, Kurt Paul*: *Kierkegaard und das Musikalische, dargestellt an seiner Auffassung von Mozarts „Don Juan“*, in: *Musikforschung* 10 (1957) 364–381.
- Lindström, V.*: *A contribution to the interpretation of Kierkegaard's book: The works of love*, in: *Studia theologica* 6 (1952/53) 1–29.
- Lögstrup, K. E.*: *Auseinandersetzung mit Kierkegaards Leben und Walten der Liebe*, in: *Studia theologica* 7 (1953/54) 86–103.
- Marcuse, Ludwig*: *S. Kierkegaard. Die Überwindung des romantischen Menschen*, in: *Die Dioscuren* 2 (1923) 194–237.
- Matura, O.*: *Die Ästhetik in der Existentialphilosophie S. Kierkegaards*, Wien 1933.
- Neumann, Johannes*: *Kierkegaards Liebeskonflikt. Nach Analyse der „Stadien auf dem Lebensweg“*, in: *Neumann, Studien zur tiefenpsychologischen Typenlehre II*, in: *Psyche* 2 (1949) 327–357.
- Ders.*: *S. Kierkegaards Individuationsprozeß nach seinen Tagebüchern*, in: *Zeitschr. f. Psychotherapie u. mediz. Psychol.* 2 (1952) 152–168.

- Müller, Johannes:* Die christliche Liebe nach S. Kierkegaard, in: Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 18 (1908) 47–59.
- Rehm, Walther:* Kierkegaard und der Verführer, München 1949.
- Ders.:* Kierkegaards Antigone, in: Dt. Vierteljahresschr. f. Lit. wiss. u. Geistesgesch. 28 (1954) 1–39 [und] in: W. Rehm, Begegnungen und Probleme. Studien zur deutschen Literaturgeschichte, Bern 1957 275–316.
- Tielsch, Elfriede:* Kierkegaard und die Phänomenologie der Ehe, in: Zeitschr. f. philos. Forsch. 11 (1957) 161–187.
- Thulstrup, Niel:* Les „Oeuvres de l'amour“ de Kierkegaard en regard du Nouveau Testament, in: Orbis Litterarum 10 (1955) 268–279.
- Soe, N. H.:* Der Quidam des Experiments als religiöser Typus, in: Orbis Litterarum 10 (1955) 259–267.

Kap. 13: Ethik der Ehe und der nicht-ehelichen Sexualität [Bernhard Dinkel]

Zur Anthropologie und Ethik der Sexualität (allgemein):

- Bodamer, Joachim:* Liebe und Eros in der modernen Welt, Hamburg 1958.
- Brauer, Joachim – Mehl, Heinz J. – Wrage, Karl H.:* Frau und Mann. Partnerschaft, Sexualität, Empfängnisregelung, Gütersloh 1976. (Siebenstern-Tb. 202.)
- Evola, Julius:* Metaphysik des Sexus. Dt. v. M. Schon u. H. Maier, Stuttgart 1962.
- Frieling, Heinrich:* Das Mysterium der Liebe. Sexus, Eros, Agape, Schaffhausen 1975.
- Gebattel, Viktor Emil von:* Allgemeine und medizinische Anthropologie des Geschlechtslebens, Stuttgart 1968.
- Gilson, Etienne:* La charité, in: E. Gilson, Saint Thomas moraliste, Paris ²1974, S. 251–265.
- Greeley, Andrew M.:* Erotische Kultur. Wert und Würde der Sexualität. Intimität und Partnerschaft, Graz ²1978.
- Groß, Alexander – Pfürtner, Stephan H.:* Sexualität und Gewissen, Mainz 1973.
- Huber, Richard:* Sexualität und Bewußtsein, Frankfurt 1971.
- Illies, Joachim:* Schöpfung, Scham und Menschenwürde. Betrachtungen eines Biologen zur Sexualität und Fortpflanzung, Kassel – Harleshausen 1977. [U. d. T.: Feigenblatt und Lorbeer. Unzeitgemäße Betrachtungen eines Biologen zur Sexualität und Fortpflanzung, Bremen 1971.]
- Keil, Siegfried:* Sexualität – Erkenntnisse und Maßstäbe, Stuttgart – Berlin 1966.
- Kellner, Erich (Hrsg.):* Sexualität ohne Tabu und christliche Moral, München 1970.
- Leist, Fritz:* Liebe und Geschlecht, Stuttgart 1961.
- Lepp, Ignace:* Psychoanalyse der Liebe. Aus d. Französ. v. Sigrid Martin, Würzburg u. Freiburg – Herder Wien ⁸1975. (Herder-Büch. 230.) [Orig.: Psychoanalyse et l'amour.]
- Prohaska, Leopold:* Geschlechtsgeheimnis und Erziehung. Psychologie und Anthropologie der Geschlechtlichkeit als Grundlage einer modernen Sexualpädagogik, Freiburg 1958.
- Reuss, Joseph Maria:* Geschlechtlichkeit und Liebe, Mainz 1961.
- Ringeling, Hermann:* Theologie und Sexualität – Das private Verhalten als Thema der Sexualethik, Gütersloh 1969.
- Rohrbach, Wilfried:* Humane Sexualität. Analyse der Problemzusammenhänge in der theologischen Sexualethik als Grundlage für sexualethische Entscheidungshilfen, Neunkirchen 1976.

Runkel, Gunter: Sexualität und Ideologien, Weinheim 1979.
Scharfenberg, Joachim: Reife und Sexualität. Versuch einer Hilfe zur sinnhaften Gestaltung der Sexualität, Gelnhausen 1967.
Scherer, Georg: Anthropologische Aspekte der Sexwelle, Essen 1970.
Siegmund, Georg: Die Natur der menschlichen Sexualität, Würzburg 1972, ³1973.
Ders.: Sexus und Kultur, Einsiedeln 1977.
Solov'ev, Vladimir: Der Sinn der Geschlechtsliebe. Aus d. Russ. v. *Vladimir Szylkarski*, Köln 1971. [Orig.: Smysl ljubvil.]
Suenens, Leo J.: Christliche Liebe und Sexualität. Aus d. Französ. v. *Ursula Volkmar*, Einsiedeln 1976.
Wojtyla, Karol: Liebe und Verantwortung. Aus d. Poln., München 1979.
Wrage, Karl Horst: Mann und Frau. Grundfragen der Geschlechterbeziehung, Gütersloh ⁶1969.

Vor- und außereheliche Sexualität:

Balz, Horst R.: Sexualität und christliche Existenz – zum ethischen Problem der vorehelichen Geschlechtsbeziehung, in: *Kerygma u. Dogma* 14 (1968) 263–306.
Bell, Robert R.: Voreheliche Sexualität, Reinbek b. Hamburg 1968.
Boeckle, Franz – Köhne, Josef: Geschlechtliche Beziehungen vor der Ehe, Mainz 1967.
Köhler, Walter: Intim vor der Ehe? Gießen ³1979. (ABCteam-TB. 3030.)
Schlegelberger, B.: Vor- und außerehelicher Geschlechtsverkehr. Die Stellung der katholischen Moraltheologie seit Alphons von Liguori, Remscheid 1970.
Sigusch, Volkmar – Schmidt, Günther: Jugendsexualität. Dokumentation einer Untersuchung, Stuttgart 1973.
Weiss, Rudolf (Hrsg.): Jugendsexualität. Forschungsergebnisse einer Untersuchung an über 2000 Schülern in Österreich über Sexualwissen, Einstellung zur Sexualität und Sexualverhalten, Innsbruck 1978.
Wolfe, Linda: Fremdgehen. Frauen und außereheliche Sexualität. Dt. Version v. *Helga Heller-Neumann*, München 1976. [Orig.: Playing around.]

Fehlformen der Sexualität: Aus der allgemeinen Literatur:

[Bibliographie:] *Josef Dambauer* (Hrsg.): Bibliographie der deutschsprachigen psychologischen Literatur, Frankfurt 1: 1971 (1972), S. 125–128; 2: 1972 (1973), S. 170–175; 3: 1973 (1974), S. 200–202; 4: 1974 (1975), S. 199–202; 5: 1975 (1976), S. 234–237; 6: 1976 (1977), S. 212–213; 7: 1977 (1978), o. A.; 8: 1978 (1979), o. A.
Bang, Ruth (Hrsg.): Sexuelle Fehlhaltungen. Ursachen, Erscheinungsformen und Möglichkeiten der Hilfe, München 1968.
Boss, Medard: Sinn und Gehalt der sexuellen Perversionen. Ein daseinsanalytischer Beitrag zur Psychopathologie des Phänomens der Liebe, München 1971, 1976. (Kindler-TB. 2080.)
Giese, Hans (Hrsg.): Die sexuelle Perversion, Frankfurt 1967.
Ders.: Zur Psychopathologie der Sexualität, Mit einer Einführung v. *Eberhard Schorsch*, Stuttgart 1973. (dtv-WR. 4143.)
Meves, Christa: Zur Sexualität befreit – zur Abartigkeit verführt, Hannover 1971.
Packard, Vance: Die sexuelle Verwirrung. Der Wandel in den Beziehungen der Geschlechter. Aus d. Amerikan. v. *Ulla Prümm* u. *Joachim Schulte*, München – Zürich 1972. (Knaur-TB. 274.) [Orig.: The sexual wilderness.]

Fehlformen der Sexualität: Homosexualität, lesbische Liebe:

- Bräutigam, Walter:* Formen der Homosexualität. Erscheinungsweisen, Ursachen, Behandlung, Rechtsprechung, Stuttgart 1967.
- Dannecker, Martin – Reiche, Reimut:* Der gewöhnliche Homosexuelle. Eine soziologische Untersuchung über männliche Homosexuelle in der Bundesrepublik, Frankfurt 1974, ²1975.
- Giese, Hans:* Der homosexuelle Mann in der Welt, Stuttgart 1958 und München 1972. (Kindler-TB. 2083.)
- Gottschalk, J. B. F. – Witte, B. S. – Grubben, J. L. (Hrsg.):* Kirche und Homosexualität, München – Freiburg 1973.
- Hohmann, Joachim S.:* Homosexualität und Subkultur, Lollar b. Gießen 1976. (Edit. 2000. 53.)
- Hoffmann, Martin:* Die Welt der Homosexuellen. Beschreibung einer diskriminierten Minderheit. Übers. v. *Günther Danehl*, Frankfurt 1971. [Orig.: *The gay world.*]
- Imielinski, Kazimierz:* Milieubedingte Entstehung der Homo- und Bisexualität. Eine Theorie der Geschlechtsorientierung, München 1970.
- Linnhoff, Ursula:* Weibliche Homosexualität zwischen Anpassung und Emanzipation, Köln 1976. (Pocket. 70.)
- Pittenger, Norman:* Zeit zur Verständigung. Plädoyer eines Christen zum Problem der Homosexualität. Dt. Übers. v. *Uwe Lassen*. Mit einem Geleitwort v. *Theodor Bovet*, Hamburg u. Zürich 1971. [Orig.: *Time for consent. A Christian's approach to homosexuality.*]
- Rattner, Josef:* Homosexualität. Psychoanalyse und Gruppentherapie, Olten – Freiburg 1973.
- Siegfried, Claus-Ferdinand:* Gesellschaft und Homosexualität. Beginn einer Auseinandersetzung. Visualisierung: *Günther Dimmer, Reinhard Schubert*, Gelnhausen – Berlin 1972.
- Socarides, Charles W.:* Der offen Homosexuelle. Aus d. Amerikan. v. *Nils Lindquist*. Vorwort v. *Tobias Brocher*, Frankfurt 1971. [Orig.: *The overt homosexual.*]
- Spijker, Antonius M. J. M. Hermann van de:* Die gleichgeschlechtliche Zuneigung, Homotropie: Homosexualität, Homoerotik, Homophilie – und die katholische Moraltheologie, Olten – Freiburg 1968.
- Wolff, Charlotte:* Psychologie der lesbischen Liebe. Eine empirische Studie der weiblichen Homosexualität. Aus d. Engl. v. *Christel Buschmann*, Reinbek b. Hamburg 1973. (rororo. 8040, Sexologie) [Orig.: *Love between women.*]

Fehlformen der Sexualität: Masturbation/Onanie/Ipsismus:

- Alsteens, A.:* Tabu im Reifungsprozeß. Masturbation – Symptom oder Vergehen? Luzern – München 1969.
- Gordon, David Cole:* Self-love: Liebe ohne Partner, nebst einer Theorie der Einswerdung, Wiesbaden 1971.
- Hunold, Günther:* Die Selbstbefriedigung der Frau. Fälle, Analysen, Kommentare, Flensburg 1974. (Stein-Phensen-Sex-Sachb. 13.)
- Jordi, A.:* Anthropologischer Beitrag zum Verständnis der männlichen Masturbation, Basel – New York 1969.

Zur Anthropologie und Ethik der Ehe (und Familie):

- Blanck, Rubin – Blanck, Gertrude:* Ehe und seelische Entwicklung. Aus d. Amerik. v. *Otto und Doris Goldschmidt*, Stuttgart 1978.
- Cheryl, Bernard – Schlaffer, Edit:* Die ganz gewöhnliche Gewalt in der Ehe. Texte zu einer Soziologie von Macht und Liebe, Reinbek 1978. (rororo aktuell. 4358.)

- Clinebell, Howard*: Reifezeugnis für die Ehe. Wachstumsorientierte Kommunikation in Ehe und Partnerschaft. Redakt. u. Einf. v. *Helmut Harsch*, aus d. Amerik. v. *Anna Sannwald*, München 1976.
- Dreikurs, Rudolf*: Die Ehe – eine Herausforderung. Aus d. Amerik. v. *Erik A. Blumenthal*, Stuttgart 1968, 41976.
- Duquesne, Albert-Frank*: Schöpfung und Zeugung. Philosophie und Mystik der Ehe, Düsseldorf 1955.
- Duss-von Werdt, Josef – Hauser, Georges*: Das Buch von Liebe und Ehe, 4. rev. Aufl., Olten – Freiburg 1977.
- Fischer, Jochen*: Die Lebensalter der Ehe, Hamburg 1965.
- Franke, Klaus*: Sexualität in der Ehe, Stuttgart 1972. (Ehepraxis. 5.)
- Gagern, Friedrich Freiherr von*: Eheliche Partnerschaft. Die Ehe als Lebens- und Geschlechtsgemeinschaft, München 13., neu überarb. Aufl. 1976.
- Garritz, Joan*: Die vollkommene Partnerschaft. Aus d. Amerik. v. *Inge Riedel*, Hamburg 1978.
- Gebattel, Viktor Emil von*: Eheliche Partnerschaft, München 1965.
- Gründel, Johannes*: Zur Zukunft der christlichen Ehe. Erwartungen – Konflikte – Orientierungshilfen, München 21979.
- Heigl-Evers, Anneliese – Heigl, Franz*: Geben und Nehmen in der Ehe. Eine tiefenpsychologische Studie, München 1975.
- Dies.*: Lieben und Geliebtwerden in der Ehe, München 21977. (Kindler – TB. 2118.)
- Heinen, Wilhelm*: Werden und Reifen des Menschen in Ehe und Familie, Münster 21978.
- Institut für Ehe- u. Familienwissenschaft, Zürich* (Hrsg.): Die Zukunft der Monogamie, Tübingen und Bern 1972. (Veröffentl. d. Inst. . . . 2.)
- Dass.*: Die Familie unter Druck. Familie – Wirtschaft, Gesellschaft, Zukunft, Zürich – Köln u. Zürich 1973. (bf Sachbuch 9.)
- Dass.*: Mann und Frau – schon Partner? Zur Emanzipation oder Eigenberechtigung von Mann und Frau, Zürich – Köln u. Zürich 1973. (bf Sachbuch 10.)
- Jäger, Alois – Pakesch, Erich* (Hrsg.): Wenn die Kinder erwachsen sind. Die Ehe in der nachfamilialen Phase, Innsbruck 1976.
- Kurzrock, Ruprecht* (Hrsg.): Die Institution der Ehe, Berlin 1979. (Forsch. u. Inform. 24.)
- Meves, Christa*: Ehe-Alphabet, Freiburg – Basel – Wien 71975. (Herder-Büch. 485.)
- Dies.*: Chancen und Krisen der modernen Ehe. Um unsere Grundwerte. Bearb. v. *Gerhard Naujokat*, Kassel – Harleshausen 1977.
- Michel, Ernst*: Ehe. Eine Anthropologie der Geschlechtsgemeinschaft, Stuttgart 21950.
- O'Neill, Nena – O'Neill, George*: Die offene Ehe. Konzept für einen neuen Typus der Monogamie, Reinbek 1975. (rororo Sachb. 689.)
- Prodóhl, Dominik*: Gelingen und Scheitern ehelicher Partnerschaft, Göttingen 1978.
- Rogers, Carl R.*: Partnerschule. Zusammenleben will gelernt sein. Aus d. Amerik. v. *Erika Nösbüsch*, München 1975.
- Ruthe, Reinhold*: Formen der Partnerschaft. Eine kleine Typologie der Ehe mit vielen Beispielen aus der Beratungspraxis, Freiburg – Basel – Wien 1979. (Herder-Büch. 701.).
- Scherer, Georg*: Ehe im Horizont des Seins. Zu einem neuen Verständnis der Sexualität, Essen 1967.
- Siegmund, Georg*: Warum heiraten? Die Ehe heute – Zweckgemeinschaft oder Lebensbindung, Stuttgart 1974.
- Tanner, Fritz*: Moderne Ehe – Bindung und Freiheit. Aus der Praxis des Beraters, München 21974.
- Taylor, Donald L.*: Die Ehe lernen. Aspekte und Dimensionen der Ehe und Eheberatung. Aus d. Amerik. v. *Margaret Flores s'Arcais*, Freiburg 1971.
- Timmons, Tim*: Ehe – nach Gottes Plan. Bern – München 1977. (Telos-Pb. 1113.)
- Tournier, Paul*: Verstehen und schenken. Wege zu einer glücklichen Partnerschaft, Freiburg – Basel – Wien 1976. (Herder-Büch. 577.)

Wilder-Smith, Arthur E. – Wilder-Smith, Beate: Kunst und Wissenschaft der Ehe, Neuhausen b. Stuttgart 1979. (Telos-Präsente 2117.)
Winter, Friedrich: Zehn Kapitel zur christlichen Ehe, München 1977.

Zur Sexualerziehung

Bibliographie: Grüninger, Werner (Hrsg.) unter Mitarb. v. *Wilhelm, Elisabeth*, zusammengest. u. komment. Redakt. v. *Christa Topfmeister*: Schriften und Unterrichtsmittel zur Geschlechtererziehung, 3., erweit. u. erg. Aufl., Stuttgart 1975.
Bibliographie: Herbst, Udo – Kerscher, Ignatz. Unter Mitarb. v. *Baurmann, Michael C., Bornemann, Ernest und Koch, Friedrich*: Bibliographie zur Sexualpädagogik. Teilweise komment. Lit.-Auswahl zur Sexualpädagogik u. angrenzender Gebiete aus d. Sicht sozialwissenschaftlicher Sexual-Forschung, Weinheim 1978.
Affemann, Rudolf: Sexualität im Leben junger Menschen. Ein Leitfaden der Geschlechtererziehung für Eltern und Lehrer, Freiburg – Basel – Wien 1978. (Herder-Büch. 661.)
Fricker, Roland – Lerch, Jakob: Zur Theorie der Sexualität und der Sexualerziehung, Weinheim 1976.
Meves, Christa: Ich will leben – Briefe an Martina. Probleme des Jugendalters, Kassel – Harleshausen 7–10. 1978.
Prohaska, Leopold (Hrsg.): Problematik der Geschlechtererziehung. [Beiträge von A. Vetter, H. Hunger, H. Asperer, L. Parncke, W. Wolf u. a.], Wien – München 1966.
Scharfenberg, Joachim: Reife und Sexualität. Versuch einer Hilfe zur sinnhaften Gestaltung der Sexualität, Gelnhausen 1977.

Kap. 14: Familienplanung und Geburtenkontrolle als Problem der Verantwortung [Bernhard Dinkel]

Zum bevölkerungspolitischen Aspekt:

Vgl. die in den Anm. 2 u. 3 zu diesem Kapitel zitierte Literatur; zusätzlich:
Cramer, Friedrich: Fortschritt durch Verzicht. Ist das biologische Wesen Mensch seiner Zukunft gewachsen? Frankfurt 1978. (Fischer-Büch. 3000.)
Heinrichs, J.: Hunger und Zukunft. Aspekte des Welternährungsproblems, Göttingen 1969. (Kl. Vandenhoeck-R. 302/303.)

Zur Geburtenkontrolle, spez. Empfängnisverhütung:

Beckmann, Joachim: Geburtenkontrolle als ethisches Problem, Stuttgart 1963.
Ders. – Gesenius, H. – Groeger, G. N.: Kirche und Geburtenregelung, Gütersloh 1963.
Blobel, Reiner – Flitner, Andreas – Tölle, Rainer: Familie und Geburtenregelung, München 1969.
Boeckle, Franz: Bulletin zur innerkirchlichen Diskussion um die Geburtenregelung, in: *Concilium* 1 (1965) 411–426.
Ders.: Grundlagen der moraltheologischen Beurteilung. Fragen der Geburtenregelung, in: *Schweiz. Rundschau* 64 (1965) 176–187.

- David, Jakob*: Zur Frage der Geburtenregelung, in: *Theol. d. Gegenwart* 7 (1964) 226–231.
- Döring, K. W.*: Empfängnisverhütung, Stuttgart ³1967.
- Fischer, Jochen*: Die Problematik der Geburtenregelung in der Diskussion der Kirche, Stuttgart 1965.
- Frahm, H.*: Empfängnisverhütung, Hamburg 1968.
- Gagern, Friedrich Freiherr von*: Geburtenregelung und Gewissensentscheid. Die bekanntgewordenen Dokumente der päpstlichen Ehekommission, München 1967.
- Georg, I. E.*: Ehe ohne Gewissensnot. Der Weg zu naturgetreuem Eheleben, Graz – Wien – Köln 1961.
- Gesenius, H.*: Empfängnisverhütung, München-Berlin 1959.
- Groeger, Guido N.*: Ehe und Empfängnisregelung. Verantwortliche Elternschaft, Nürnberg ⁴1966.
- Havemann, Ernest*: Die Geburtenkontrolle, Frankfurt 1968.
- Herder-Korrespondenz*: Kirchliche Ehemoral und Geburtenregelung (1965) 467–475.
- Hunold, G.*: Papst und Pille. Empfängnisregelung im Spiegel von Kirche und Welt, München 1969.
- Imle, Christine*: Motivation für die Ablehnung der Ovulationshemmer, Diss. Würzburg 1968.
- Kaufmann, Richard*: Die Pille. Bevölkerungsexplosion – Familienplanung – Geburtenregelung, Düsseldorf 1968.
- Kepp, R. – Koester, H.*: Familienplanung, Stuttgart 1968.
- Dies.*: Empfängnisverhütung aus Verantwortung, Stuttgart 1968.
- Dies.*: Empfängnisverhütung und Gesellschaft, Stuttgart 1969.
- Lestapis, Stanislas de*: Geburtenregelung – Geburtenkontrolle, Freiburg – Basel – Wien 1961.
- Löbsack, Theo*: Nur noch Wunschkinder? Geburtenkontrolle – Gebot der Vernunft, Düsseldorf – Wien 1963.
- Molinski, Waldemar*: Ehe, Eltern, Geburtenregelung, in: *Sacramentum Mundi. Theol. Lexikon f. d. Praxis*, Freiburg – Basel – Wien, Bd. 1, 1967, Sp. 961–998 u. 1022–1036; Bd. 2, 1968, Sp. 174–185.
- Noonan, J. T.*: Empfängnisverhütung. Geschichtliche Beurteilung in der katholischen Theologie und im kanonischen Recht, Mainz 1969.
- Pförtner, Stephan*: Geburtenregelung und Moraltheologie, in: *Freiburger Nachrichten* v. 20. 1. 1967.
- Roberts, Thomas (Hrsg.)*: Empfängnisverhütung in der christlichen Ehe. Mainz 1966.
- Rock, John*: Geburtenkontrolle. Vorschläge eines katholischen Arztes, Olten – Freiburg 1964.
- Rötzer, Josef*: Kinderzahl und Liebeshe. Ein Leitfaden zur Regelung der Empfängnis, 7. vollst. ern. Aufl., Wien 1972.
- Scherer, Georg*: Ehe, Empfängnisregelung, Naturrecht, Essen 1969.
- Weber, Leonhard*: Natur der Ehe und Geburtenregelung. Fragen der Geburtenregelung, in: *Schweiz. Rundschau* 64 (1965) 188–197.
- Wrage, Karl Horst*: Verantwortung in der Ehe. Intimgemeinschaft und Empfängnisverhütung, Gütersloh 1966, ²1969.

Zur Geburtenkontrolle, spez. Schwangerschaftsunterbrechung:

- Auclair, Marcelle*: Das tödliche Schweigen. Eine Umfrage über die Abtreibung, Olten – Freiburg 1964.
- Derbolowsky, Udo – Stephen, Eberhart*: Probleme bei der Abtreibung im Hinblick auf das Normenkontrollverfahren vor dem Bundesverfassungsgericht, in: *ibw-Journal. Informationsdienst d. Dt. Instit. f. Bildg. u. Wissen* 12 (1974) H. 8 1–3.
- Ehmke, Horst*: Die Fristenregelung und das Grundgesetz, Bonn 1975.
- Engisch, Karl*: Der Arzt an der Grenze des Lebens. Strafrechtliche Probleme des Lebensschutzes, Bonn 1973.
- Hepp, Hermann – Schmitt, Rudolf*: Zur Reform des § 218 StGB, München – Paderborn – Wien 1974.
- Heiss, H.*: Die Abortsituation in Europa und außereuropäischen Ländern, Stuttgart 1966.

- Horning, Gottfried: Schwangerschaftsunterbrechung. Aspekte und Konsequenzen, Gütersloh 1967.*
- Hofmann, Dieter (Hrsg.): Schwangerschaftsunterbrechung. Aktuelle Überlegungen zur Reform des § 218, Frankfurt 1974.*
- Jürgens, Hans W. – Pieper, Ursula: Demographische und sozialmedizinische Überlegungen zur Reform des § 218, Stuttgart 1975.*
- Lönning, Per: Abtreibung – Testfall der Sexualethik. Aus d. Engl. v. Lisa Laepple, Gießen 1976.*
- Marcks, Marie – Staeck, Klaus – Trappe, Gisela: Schwangerschaft und der neue § 218. Handbuch für Frauen. Abtreibung in der BRD: Praxis und Möglichkeiten, Köln 1976.*
- Pawlowski, Harald: Krieg gegen Kinder? Für und wider die Abtreibung, Limburg 1971.*
- Pross, Helge: Abtreibung. Motive und Bedenken, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1971.*
- Römhild, Paul: Mensch von Anfang an. Vom Seelenleben des Ungeborenen, Kassel – Harleshausen 1974.*
- Rüpke, Giselher: Schwangerschaftsabbruch und Grundgesetz. Eine Antwort auf das in der Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts vom 25. 2. 1975 ungelöste Verfassungsproblem. Nachwort v. Peter Schneider, Frankfurt 1975.*
- Stoll, Peter: Arzt und Schwangerschaftsabbruch. Überlegungen zur ärztlichen Ethik, in: Dt. Ärzteblatt (1980) 607–616.*
- Straelen, H. H. von: Abtreibung – Die große Entscheidung, Regensburg 1974.*
- Tallen, Hermann: Die Auseinandersetzung über § 218 StGB. Zu einem Konflikt zwischen der SPD und der katholischen Kirche, München – Paderborn – Wien 1977.*
- Tepperwein, Ingeborg: Praenatale Einwirkung als Tötung oder Körperverletzung, Tübingen 1973.*
- Wolff, Ulrich: Schwangerschaftsabbruch aus medizinischer Sicht, legal oder illegal, Berlin – New York 1973.*
- Die deutschen Bischöfe: Zur Neuregelung des § 218, v. 26. 1. 1976. Hrsg. v. Sekretariat d. Dt. Bischofskonf. Bonn.*

Zur technischen Menschenherstellung:

- Junge, Robert – Mundt, Hans Josef (Hrsg.): Das umstrittene Experiment: Der Mensch. Elemente der biologischen Revolution, Wien – Basel – München 1966.*
- Kaufmann, Richard: Die Menschenmacher. Die Zukunft des Menschen in einer biologisch gesteuerten Welt, Frankfurt 1964.*
- Munck, Eckehard: Biologische Revolution, Wien 1974. (Intern. Library – Wissen d. Welt.)*
- Overhage, Paul: Experiment Menschheit. Die Steuerung der menschlichen Evolution, Frankfurt ³1969.*
- Regau, Thomas: Menschen nach Maß. Werkstoff Mensch im Griff einer seelenlosen Wissenschaft, München 1965.*
- Taylor, Gordon Rattray: Die Biologische Zeitbombe. Aus d. Engl. v. Gert Kreibisch, Rudolf Süß u. Walter Adolf, Frankfurt 1969 und 1971, ⁸1978. (Fischer-Büch. 1213.) [Orig.: The Biological Time-Bomb London 1968.]*

PERSONENREGISTER

(Die *kursiv* gesetzte Zahl verweist auf den Anmerkungsteil)

- | | |
|--|---|
| Adam, R. 50 | Bandisch, P. 371 |
| Adler, G. 69, 72, 352 | Bang, R. 378 |
| Adolf, W. 383 | Barbach, L. G. 372 |
| Adorno, Th. W. 250, 333, 369, 376 | Barion, J. 8, 12, 198 |
| Affemann, R. 381 | Barth, P. 120, 359 |
| Aigner-Dünnwald, A. 371 | Barthold, A. 376 |
| Albert, H. 155 | Bash, K. W. 68 |
| Alby, J.-M. 58 | Battegay, R. 54 |
| Alleau, R. 361 | Battke, M. 350 |
| Alsteens, A. 379 | Baudelaire, Ch. 39 |
| Althusser, L. 369 | Baudey, G.-H. 346 |
| Altmann, R. 364 | Bauer, J. 270 |
| Ambrosius 102 | Baumann, D. 352 |
| Anders, G. 199 | Baumgart, D. 363 |
| Andersson, S. 351 | Baurmann, M. C. 381 |
| André, H. 29, 30, 35, 37, 127, 139, 144, 233, 292,
320, 345, 347, 360 | Beach, F. A. 170, 347 |
| Andreae, S. 351 | Beadle, G. u. M. 18 |
| Anz, W. 376 | Beauvoir, S. d. 11, 155, Kap. 11, 277, 317, 339, 340,
341, 371 |
| Apel, K.-O. 8, 369 | Bebel, A. 213, 372 |
| Apelt, O. 356 | Becher, W. 108 |
| Arbmann, E. 349 | Beck, H. 8, 10, 24, 27, 28, 29, 30, 34, 35, 39, 42, 43,
63, 78, 95, 97, 127, 129, 133, 136, 137, 144, 150,
169, 170, 183, 188, 196, 198, 199, 203, 241, 253,
262, 264, 266, 270, 272, 299, 300, 304, 320, 322,
325, 334, 347, 348, 349, 351, 360, 367 |
| Ardelt, E. 61 | Becker, Ch. 317 |
| Aristoteles 215, 270 | Beckmann, J. 381 |
| Armogathe, D. 213, 372 | Beckmann, O. 369 |
| Arnold, F. X. 124 | Bell, R. 378 |
| Arnold, W. 356 | Benedict, R. 155, 162 |
| Auclair, M. 382 | Bennet, E. A. 352 |
| Augustinus 67, 108, 139, 143 | Benoist, L. 361 |
| Avers, Ch. J. 347 | Bense, M. 375 |
| Baade, F. 305 | Bentz, H. W. 349 |
| Baader, F. X. v. 11, Kap. 8, 244, 272, 338, 339, 361,
362 | Benz, E. 132, 138, 363 |
| Baas, F. 376 | Berger, D. 350 |
| Bach, G. R. 61 | Berghe, Ch. L. v. d. 371 |
| Bachofen 181 | Bergler, E. 158 |
| Backhaus, E. 316 | Bergmann, J. 368 |
| Bahm, A. J. 349 | Bergson, H. 34, 174 |
| Baier, A. 369 | Bernal, J. D. 305 |
| Baier, H. 364 | Berndt, H. 172, 368 |
| Ballauf, Th. 36, 345 | Bernrath, K. 270 |
| Balmer, H. H. 65, 353 | |
| Balz, H. R. 378 | |

- Bertalanffy, L. v. 345
 Bertsch, A. 346
 Betanzos, R. J. 362
 Bierhoff-Alfermann, D. 162
 Bilz, R. 207
 Binswanger, L. 351
 Bitter, W. 350
 Bittner, G. 354
 Blanck, G. u. R. 379
 Blass, J. L. 375
 Bloch, E. 35, 40, 199
 Blumenthal, E. A. 380
 Boadella, D. 366
 Bocheński, J. M. 29
 Bodamer, J. 63, 377
 Böckeler, M. 120, 359
 Böckle, F. 313, 378, 381
 Böhler, D. 166
 Boehlich, W. 250, 376
 Böhme, J. 132, 135, 136, 137, 139, 151
 Böhme, K. 372
 Böhme, W. 354
 Böttcher, H. M. 130
 Bötticher, C. 357
 Bogen, J. 250, 376
 Bonaventura 139
 Boor, H. d. 124
 Bormann, K. 357
 Bornemann, E. 161, 381
 Bosch, R. 369
 Boss, M. 58, 378
 Bossoulas, N. J. 357
 Bouchet, H. 348
 Bovet, Th. 379
 Bräutigam, W. 379
 Brand, R. 12
 Brauer, J. 377
 Breines, P. 368
 Bremi, W. 349
 Bresch, C. 23
 Breuer, S. 367
 Brinkmann, M. 316
 Brocher, T. 379
 Brogger, S. 372
 Brownmiller, S. 372
 Brück, A. Ph. 120, 126, 360
 Brückner, P. 369
 Brugger, W. 63
 Brunner, A. 363
 Brunner, C. 70, 354
 Buber, M. 77, 260
 Buchbinder, H. 251
 Buchner, H. 357
 Bühler, K. 33, 348
 Bühlmann, R. 350
 Buntig, W. E. 172, 173, 175, 365, 366
 Bumke, O. 36
 Burckhardt, J. 67
 Burian, W. 366
 Burnet, J. 356
 Buser, R. 33, 94
 Buytendijk, F. J. J. 80, 94, 163
 Cacoullos, A. R. 357
 Calder, N. 19
 Campanella, Th. 139
 Campbell, B. 23, 345
 Campomanes, C. T. 33
 Capelle, A. 356
 Carlevaris, A. 120, 359
 Carus, C. G. 33, 37
 Caruso, J. A. 353
 Cassirer, E. 29, 121, 361
 Chasseguet-Smirgel 174, 208
 Cheryl, B. 379
 Chesler, Ph. 372
 Christensen, H. T. 365
 Chrzanowski, G. 368, 369
 Cicero 108
 Claassen, J. 362
 Claessens, D. 156
 Clark, W. H. 39, 349
 Climacus, J. 251
 Clinebell, Ch. H. 61, 372
 Clinebell, H. 380
 Comenius, J. A. 134, 139
 Comfort, A. 9
 Comte, A. 155
 Conford, F. M. 358
 Conrad-Martius, H. 345, 348
 Cottrell, R. D. 372
 Cox, D. 353
 Cramer, F. 381
 Cross, R. G. 324
 Crüsemann, F. 372
 Cusanus, N. 139

- Dahmer, H. 366, 369
 Daly, M. 124, 372
 Dambauer, J. 352, 378
 Danehl, G. 379
 Dannecker, M. 379
 Dante 69
 Dave, Ch. 52
 Darlington, C. D. 19
 Darwin, Ch. 19, 37, 305, 345
 David, J. 382
 Deleuze, G. 33
 Derbolowsky, U. 382
 Deschampes, M. 373
 Dessai, E. 235, 317, 372
 Deutsch, R. M. 61
 Dick, H. 366
 Dieckmann, H. 353
 Dilthey, W. 80, 93
 Diem, H. 251, 374, 375
 Diemer, A. 166
 Dimmer, G. 379
 Dinkel, B. 13
 Dionysius, A. 67
 Ditfurth, H. 345
 Dobrenkow, W. I. 369
 Döring, K. W. 308, 382
 Dorn, H. F. 305
 Dorn, V. 155
 Dose, K. 23
 Douglas, M. 348
 Dover, K. J. 358
 Drachmann, A. B. 374
 Dreikurs, R. 380
 Dreißen, J. 124
 Dröschner, V. B. 347
 Dry, A. M. 353
 Dufresne, R. 349
 Duncan, E. H. 250, 376
 Duncan, R. 358
 Duquesne, A.-F. 380
 Duss von Werdt, J. 380
 Dyban, A. P. 307
 Dzwillo, M. 345
 Ebbecke, U. 91
 Ebeling, H. 363
 Eberhard, E. F. W. 372
 Eckardt-Jaffé, M. v. 367
 Meister Eckhart 132, 134
 Eckstein, L. 348
 Edelstein, L. 358
 Ehmke, H. 382
 Ehrenfels, C. 80
 Ehrenstein, W. 94, 96
 Ehrhardt, A. A. 39, 91, 161
 Ehrlich, W. 34
 Eibl-Eibesfeld, I. 50, 207, 347
 Eicher, W. 373
 Eichmann, E. 284
 Eicke, D. 49, 50, 52, 54, 55, 56, 58, 73, 172, 173, 351, 365
 Eickhoff, F. W. 367
 Eifler, G. 81
 Eigen, M. 19
 Eigler, G. 356
 Einfert, C. 362
 Eliade, M. 38, 43, 349, 361
 Engels, F. 155, 181, 184, 185, 196, 199, 213
 Engisch, K. 382
 Erben, H. 345
 Erikson, E. H. 61, 351
 Eysenck, H. J. 356
 Evans, R. J. 353, 369
 Evola, J. 43, 377
 Fahrenbach, H. 374
 Fast, J. 348
 Fenickel, O. 366
 Fetscher, I. 155
 Fetscher, R. 350
 Feuerbach, L. 338
 Feuerborn, H. J. 353
 Ficino, M. 358
 Fink, E. 358
 Fischer, F. C. 375
 Fischer, H. 360, 375
 Fischer, J. 380, 382
 Fischer-Barnicol, H. A. 362
 Fisher, S. 373
 Flach, W. 373
 Fleck, L. 373
 Fliess, R. 366
 Fließ, W. 48
 Fliessbach, H. 366
 Flitner, A. 381
 Flores s'Arcais, M. 380

- Ford, C. S. 170, 347
 Fordham, F. 353
 Forsthoff, E. 365
 Forstner, D. 361
 le Fort, G. v. 125, 126
 Foucault, M. 370
 Frahm, H. 382
 Frank, H. 18
 Frank-Duquesne, A. 137, 139
 Franke, K. 380
 Franz M.-C. v. 65, 70, 71, 353, 354
 Frenzel, I. 168
 Freud, A. 47, 52, 350
 Freud, S. 11, Kap. 3, 65, 66, 67, 69, 72, 73, 74, 75, 76, 99, 106, 132, 149, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 179, 182, 183, 184, 187, 188, 191, 193, 194, 197, 203, 204, 209, 320, 336, 340, 350
 Frey, D. 130
 Frey, G. 29
 Frey-Wehrlin, C. T. 353
 Fricker, R. 381
 Friedan, B. 317, 373
 Friedländer, P. 347
 Frieling, H. 377
 Friemond, H. 250, 252, 255, 256, 258, 259, 260, 376
 Fritzsche, H. 375
 Fröbe-Kapteyn, O. 353
 Fromm, E. 9, 199, 368
 Führkötter, A. 120, 359, 360
 Fucks, W. 305
 Funk, R. 369

 Gabor, D. 305
 Gagern, F. E. Freiherr v. 61, 120, 380, 382
 Galbraith, J. K. 199
 Galli, G. 358
 Garnier, A. G. 349
 Garrity, J. 373, 380
 Gasché, R. 370
 Gebsattel, V. E. v. 63, 351, 377, 380
 Gehlen, A. 24, 155, 156, 166, 170, 273
 Geismar, E. 250, 376
 Geißler, C. 305
 Gelis, P. 156
 Gelpke, R. 39, 349
 Gente, H.-P. 196, 366, 367, 370
 Georg, I. E. 382
 Gerdes, H. 249, 374, 375

 Gesenius, H. 381, 382
 Giese, F. 133
 Giese, H. 365, 378, 379
 Gigon, O. 356
 Gilson, E. 377
 Glaser, H. 351
 Glaser, W. R. 156
 Glockner, H. 348
 Görres, A. 47, 351
 Görtz, H.-J. 132, 137, 362
 Goldbrunner, J. 65, 74, 354
 Goldmann, L. 367
 Goldschmidt, D. u. O. 379
 Gómez, M. J. L. 357
 Gordon, D. C. 379
 Gordon, Th. 300
 Gottschaldt, K. 355
 Gottschalk, H. 352
 Gottschalk, J. B. F. 379
 Gould, C. C. 373
 Gould, Th. 357
 Goux, J.-J. 370
 Grassé, P. P. 345, 347, 351
 Grassl, H. 132, 133, 362, 363
 Grau, G. G. 375
 Greeley, A. M. 377
 Greve, W. 250, 376
 Grinstein, A. 349
 Grisenbach, G. 373
 Groeger, G. N. 381, 382
 Groß, A. 377
 Grubben, J. L. 379
 Grube, F. 364
 Gründel, J. 380
 Grüninger, W. 381
 Gruha, A.-A. 161
 Grunberger 174
 Grunberger, B. 208
 Grunert, J. 52
 Gspann, J. C. 244
 Guardini, R. 172, 375
 Günther, G. 133
 Gugel, E. 373
 Gurdon, J. B. 18

 Haas, A. 345
 Habermas, J. 166, 172, 183, 196, 198, 333, 365, 368, 370

Hadot, P. 139
 Haecker, Th. 375
 Häring, Th. L. 348
 Hagemann-White, C. 156
 Hamburger, J. 361
 Hammer, F. 38, 348
 Hanisch, L. 57
 Hargasser, F. 156
 Hartl, F. 148, 362
 Hartmann, N. 17, 19, 22, 28, 80, 93, 96, 97, 345
 Hastenteufel, P. 13
 Haubst, R. 363
 Haug, W. F. 198, 368
 Hausen, J. 365
 Havemann, E. 382
 Hays, H. R. 373
 Heberer, G. 20, 345
 Hegel, G. W. F. 135, 138, 197, 198, 201, 202, 339, 357
 Heiberg, J. C. 374
 Heidland, H.-W. 354
 Heigl, F. 61, 380
 Heigl-Evers, A. 61, 380
 Heidegger, M. 183, 334, 335
 Heimann, J. 373
 Heimann, P. 52
 Heinen, W. 380
 Heinrichs, J. 381
 Heinz, R. 370
 Heiss, H. 382
 Heitmann, C. 42
 Helberger-Frobenius, S. 137, 362
 Helle, H. J. 158
 Hellweger, B. 366
 Helmholtz 174
 Hemmerle, K. 132, 133, 135, 137, 362, 363
 Hengstenberg, H.-E. 62
 Henry, R. 371
 Henseler, H. 54
 Hepp, H. 382
 Herbart 174
 Herbst, U. 381
 Herder-Korrespondenz 382
 Hereth, M. 368
 Hermann, F. 204
 Herra, R. A. 270
 Hervada, J. 183
 Herwegen, I. 120, 360

Hess, G. 73
 Heun, H. 354
 Heusser, H. 68
 Heyde, E. 29
 Heyer, G. R. 36
 Heyer, H. 13
 Hildebrandt, K. v. 104, 356
 Hildegard von Bingen 11, Kap. 7, 130, 131, 147, 149, 338, 339, 359
 Hille, H. 357
 Hillmann, G. 199
 Hillmann, J. 354
 Hippokrates 325
 Hirsch, E. 249, 374, 375
 Hirschberger, J. 358
 Hite, S. 373
 Hochheimer, W. 159, 353
 Hörstel, R. 365
 Hofe, G. v. 376
 Hoffmann, E. 357, 358
 Hoffmann, F. 361, 362, 363
 Hoffmann, M. 379
 Hoffmeister, J. 197
 Hofmann, D. 383
 Hohlenberg, J. 374
 Hohmann, J. S. 57, 379
 Holder, A. 56
 Holl, J. 375
 Holler, F.-H. 34, 348
 Hollitscher, W. 370
 Holz, H. H. 368
 Holzkamp, K. 370
 Holzhey, H. 368
 Horine, E. F. 351
 Horkheimer, M. 183, 199, 333, 370
 Horn, K. 370
 Horning, G. 383
 Huber, R. 377
 Hügli, A. 375
 Hunold, G. 379, 382
 Hurwitz-Eisner, L. 352
 Husserl, E. 27
 Huxley, A. 349
 Huxley, J. 305
 Hyland, D. A. 357, 358
 Illies, J. 25, 151, 347, 363, 377
 Imielinski, K. 379

Imle, Ch. 382
Imle, F. 133, 362
Irigary, L. 373
Israel, J. 240

Jacobi, J. 65, 68, 69, 70, 71, 74, 352, 353, 354
Jaccard, A.-C. 372
Jäger, A. 380
Jäger, W. 108
Jaffé, A. 65, 352, 353, 354
James, E. O. 130
Jansen, P. 365
Jansohn, H. 368
Jaspers, K. 357
Janssens, P. G. M. J. 358
Janz, K. P. 250, 376
Jennings, H. S. 36
Jolivet, R. 374
Jonas, F. 365
Jones, E. 52, 350
Jordi, A. 379
Jünger, E. 39, 349
Jürgens, H. W. 383
Jürgensmeier, F. 360
Jung, E. 65, 70, 354
Jung, C. G. 11, 48, Kap. 4, 99, 114, 143, 148, 288,
320, 336, 337, 339, 352, 353, 354
Jungk, R. 383
Jung-Merker, L. 352

Käser, C. 373
Käser, O. 373
Kadinsky, D. 354
Kaliba, C. 363
Kalivoda, R. 370
Kalmus, H. 21
Kaltenbrunner, G.-K. 362, 368
Kant, I. 144, 333, 334, 335
Kantorowicz, G. 174
Kaplan, R. W. 346
Kargl, H. 354
Karpel, M. 61
Kaufmann, R. 382, 383
Kaulbach, F. 361
Keil, S. 377
Kellner, E. 377
Kendrew, J. 18

Kentler, H. 50, 365
Kepp, R. 308, 382
Kerényi, K. 358
Kerscher, I. 381
Kielmeyer, C. F. v. 34, 348
Kierkegaard, S. 11, Kap. 12, 341, 374
Kinsey, A. 158
Kirchgässner, A. 361
Kirchhoff, R. 33, 94, 348
Klages, L. 33, 80, 93, 98, 348, 349
Klamroth, E. 363
Klare, K. L. 366
Klein, F. 349
Klinger, E. 363
Kluckhohn, C. 155
Kluge, F. 27
Knapp, G. 370
Knauer, P. 322
Koch, F. 381
Koch, G. 373
Koch, M. A. 358
Köhler, W. 378
Köhne, J. 378
Koepgen, G. 145
Koepcke, K. 81
Koester, H. 308, 382
Koller, H. 358
Korf, H. A. 81
Korn, K. 192
Koutrouboussis, G. L. 107, 358
Kranz, J. 373
Kranz, W. 358
Krause, G. 124
Kreibisch, G. 383
Krueger, F. 82, 94
Krüger, G. 357
Krone, H.-A. 13
Kruger, W. 158, 159
Kubie, L. S. 69
Kühnhold, Ch. 375
Kuhn, H. 275, 358
Kulenkampf, A. 156
Kunst, J. 373
Kunst, Th. A. 373
Kunstmann, A. 260, 373
Kurth, G. 346
Kurzrock, R. 380
Kutsch, Th. 172

- Lacan, J. 370
 Laepple, L. 383
 Laiblin, W. 66
 Lakebrink, B. 264, 363
 Lambert, W. 145, 362
 Landis, B. 369
 Landmann, M. 108, 358
 Lang, E. M. 368
 Lange, H. O. 374
 Langen, D. 349
 Lange-Prollius, H. 345
 Laplanche, J. 350
 La Pointe, F. H. 370
 Lasocki, A.-M. 372
 Lassen, U. 379
 Lause, O. 349
 Lauter, W. 120, 359
 Laviolette, P. 347
 Layard, J. 204
 Leeuw, P. J. v. d. 351
 Lehmann, F. E. 310
 Lehmann, G. 34
 Leighton, J. U. 372
 Leist, F. 377
 Lenin 198
 Lenk, K. 8
 Lepenies, W. 168, 365, 370
 Lepp, I. 377
 Lerch, J. 381
 Lersch, Ph 11, 33, 37, 41, Kap. 5, 272, 336, 340, 355
 Lestapis, St. d. 382
 Lewis, C. S. 6
 Lieb, F. 132, 362
 Liebschütz, H. 361
 Lietzmann, S. 317
 Lilar, S. 213, 371
 Lindinger, H. 351
 Lindquist, N. 379
 Lindström, V. 376
 Linnhoff, U. 379
 Livet, P. 59, 350
 Löbsack, Th. 382
 Lögstrup, K. E. 376
 Lönning, P. 383
 Löwith, K. 197, 348
 Loffredo, S. M. 372
 Lo Piccolo, L. 373
 Lo Piccolo, J. 373
 Lorenz, K. 347
 Lorenzer, A. 204, 370
 Lotz, J. B. 274
 Lowrie, W. 374
 Lüthi, K. 373
 Luhmann, N. 333
 Lukács, G. 197
 Lurker, M. 361
 Lutterbeck, A. 132
 Lutz, H. 158
 Mach, D. 357
 Magerie, B. d. 363
 Maier, H. 377
 Mainberger, G. 359
 Malinowski, B. 155, 162, 184, 185, 204
 Mann, U. 354
 Mans, C. P. 130
 Manstein, B. 305
 Marcks, M. 383
 Marcus, St. 47, 350
 Marcuse, H. 9, 11, 155, Kap. 10, 213, 231, 340, 367
 Marcuse, L. 376
 Markus, R. A. 358
 Marnitz, V. v. 9
 Martin, S. 377
 Martino, R. d. 9
 Marx, K. 9, 39, 155, 172, 182, 183, 184, 196, 198, 199, 340
 Maslow, A. 61
 Mathes, R. 346
 Mathey, F. J. 356
 Matlick, P. 368
 May, J. 360
 Mayer, P. 371
 Mayr, E. 20, 346
 Mayr, F. K. 149, 363, 364
 Mc Donough, W. K. 363
 Mc Guire, W. 350
 Mc Kirahan, R. D. 356
 Mead, M. 155, 162, 204
 Mechel, G. 373
 Medawar, P. B. 34, 348
 Mehl, H. J. 377
 Meier, C. A. 74, 353, 354, 355
 Meier-Fritsche, J. 353
 Meili, R. 356
 Mendel, G. 319

- Mengel, E. 357
 Merfeld, M. 260, 373
 Metzger, M. 373
 Metzger, H. J. 373
 Meves, Ch. 8, 347, 378, 380, 381
 Meyer, E. 373
 Meyer-Palmedo, I. 349
 Michel, E. 380
 Michel, K. M. 357
 Mill, J. St. 213
 Millet, K. 213, 216, 217, 373
 Milton, J. 134
 Miss, W. 351
 Mitchell, J. 366
 Mitscherlich, A. 47, 350, 365
 Mitzka, W. 27
 Moeller, Ch. 372
 Mörsdorf, K. 288
 Möslang, A. 28
 Moldenhauer, E. 357
 Molinski, W. 382
 Mondford, F. 371
 Money, J. 39, 91, 161, 348
 Montaigne 215
 Moore, J. D. 358
 Morgan, D. N. 59, 181, 350
 Morgan, E. 373
 Morris, D. 347
 Motroschilowa, M. 368
 Moubachir, Ch. 372
 Mozart, W. A. 253
 Muchow, H. H. 365
 Mudd, S. 305
 Mühlen, H. 42
 Müller, A. 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 142, 320, 348
 Müller-Freienfels, R. 34, 348
 Müller, G. 126, 360
 Müller, J. 377
 Münz, R. 316
 Munck, E. 383
 Mundt, H. J. 383
 Munk, A. 50
 Mynarek, H. 346

 Natorp, P. 357
 Neill, A. S. 366
 Neuberger, A. 192

 Neumann, E. 65, 130, 149
 Neumann, H. 109, 358
 Neumann, J. 250, 376
 Newald, R. 124
 Newland, C. A. 349
 Niehus-Jung, M. 352
 Nielsen, E. O. 374
 Nietzsche, F. 38, 51, 199, 231
 Nink, C. 27
 Nitzsckke, B. 49
 Nobis, H. M. 19
 Nösbusch, E. 380
 Nolte, H. 168, 365, 370
 Noonan, J. T. 382
 Nygren, A. 132, 274

 Oetlinger F. Ch. 132
 Offe, C. 368
 Olechowsky, R. 305, 316
 Ollendorf-Reich, I. 173, 366
 Ollmann, B. 366
 O'Neill, N. u. G. 380
 Oparin, A. J. 346
 Origenes 108, 134
 Osborn, R. 370
 O'Sullivan, D. A. 372
 Ottmann, H. 365
 Otto, M. 371
 Overhage, P. 305, 326, 346, 383
 Ovidius, N. 9

 Packard, V. 8, 192, 378
 Pakesch, E. 380
 Palmier, J. M. 366
 Papsthart, A. 13
 Paris, H. 373
 Pascal 63
 Pasche, F. 58
 Pasqualis, M. 132
 Pauli, W. 69
 Paulsen, A. 374
 Pawlowski, H. 317, 383
 Petruzzi, D. 309
 Pfeil, H. 203, 357
 Pfeiderer, G. 18
 Pfürtner, St. H. 377, 382
 Philibert, M. 370
 Phillips, J. H. 74

- Pieper, A. 375
 Pieper, J. 40, 108, 359
 Pieper, U. 383
 Pittenger, N. 379
 Pivevic, E. 375
 Platon 11, 14, 31, Kap. 6, 131, 132, 139, 147, 150, 338, 356
 Plotin 139
 Pöggeler, O. 42
 Pöckeler, M. 361
 Pöltner, G. 30
 Pohordy, R. 33, 94
 Pohorny, R. R. 351
 Pontius, A. A. 354
 Popper, K. 28, 333
 Portmann, A. 24, 36, 40, 95, 163, 320
 Post L. v. d. 352
 Prächter, K. 356
 Preisinger, W. 346
 Press, H. 366
 Procesi, X. L. 132, 361, 362
 Prodóhl, D. 380
 Prohaska, L. 377, 381
 Pross, H. 317, 383
 Protagoras 333
 Prümm, U. 378
 Przyluski, J. 130
 Pschyrembel, W. 307

 Rahner, H. 134, 364
 Rattner, J. 379
 Rauchfuss, H. 23
 Rauschenberg, W. 349
 Raulf, U. 370
 Rech, Ph. 120, 121, 361
 Rechel-Mertens, E. 371
 Regan, Th. 383
 Rehm, W. 250, 377
 Reich, P. 367
 Reich, W. 11, 155, Kap. 10, 340, 365
 Reiche, H. 370
 Reiche, R. 172, 368, 379
 Reif, A. 369
 Reinicke, H. 367
 Reinke-Köberer, E. K. 55, 351
 Rensch, B. 18, 346
 Rest, W. 251, 374
 Revers, W. J. 13, 53, 349

 Richards, A. 47, 350
 Richter, G. 364
 Richter, L. 249, 374, 375
 Ricoeur, P. 63, 370
 Riedel, I. 380
 Rieber, A. 30, 33, 34, 36, 78, 142, 170, 183, 199, 348, 362, 367
 Riedel, M. 368
 Riedl, R. 346
 Riesman 168
 Riethe, P. 359
 Riklin, F. 352
 Ringeling, H. 377
 Rist, J. M. 357
 Ritscher, M. I. 120, 359
 Ritter, H. H. 369
 Ritter, P. 367
 Roazen, P. 371
 Roberts, Th. 382
 Robin, L. 357
 Rock, J. 382
 Rode, Ch. 352
 Römhild, P. 383
 Röthlisberger, E. 355
 Rötzer, J. 382
 Rogers, C. R. 61, 380
 Rogers, S. 21
 Rohde, P. B. 375
 Rohrbach, W. 377
 Rohrmoser, G. 196, 198, 199, 368, 375
 Rombach, H. 29, 334
 Rosenberg, A. 373
 Rosenkranz, K. 362
 Rosenkranz, M. 373
 Rothacker, E. 80, 93
 Rozumek, A. 360
 Rüt, E. 352, 354
 Rüpk, G. 383
 Rüttsche, J. 350
 Rütt-Förster, U. 373
 Ruff, W. 113, 310
 Rugemer, W. 156
 Runkel, G. 378
 Ruthe, R. 380
 Rycroff, Ch. 173, 174, 367

 Sachse, H. 30
 Sänger-Bredt, I. 346

- Saint Martin L. C. d. 132
 Sandler, J. 52
 Samoschkin, J. 368
 Samson, L. 156, 365
 Samuel, T. J. 305
 Sander, F. M. 351
 Sartre, J. P. 155, 213, 259
 Sauer, H. 133, 136, 362
 Sauter, J. 132, 144, 148, 362
 Sborowitz, A. 72
 Schadel, E. 13, 31, 34, 51, 134
 Schaff, A. 199, 200
 Scharfenberg, J. 61, 351
 Schefflen, A. 348
 Scheffczyk, L. 362
 Schelling, F. W. J. 135, 138, 151, 339
 Scheler, M. 61, 132
 Schelsky, H. 11, Kap. 9, 213, 273, 339, 340, 364
 Scherer, G. 43, 196
 Scherneck, S. 21
 Scherr, J. 124
 Schiavone, M. 357
 Schiller, F. 81
 Schipperges, H. 120, 359, 360, 361
 Schlegel, L. 70, 73, 74, 354
 Schlocker, G. 213
 Schmidt, A. 367, 368
 Schmidt, M. 360
 Schmidt-Görg, J. 359
 Schneemann, N. 59, 351
 Schneider, M. 361
 Scholem, G. 135
 Scholz, H. 357
 Schopenhauer, A. 31, 38, 81, 86
 Schrader, W. 134
 Schramm, G. 18
 Schrenk-Notzring, C. v. 365
 Schrof, M. 367
 Schubnell, H. 305
 Schuler, B. 149, 364
 Schultz, H. J. 369
 Schwanitz, F. 345
 Schwoerbel, W. 346
 Sedlmayr, H. 362
 Seehausen, A. 354
 Seifert, A. 95
 Seifert, F. 65, 354
 Seifert-Helwig, R. 65, 354
 Shaines, N. 55
 Sherfey, M. J. 91
 Siegl, J. 132, 362
 Sievers, E. 308, 325
 Siewerth, G. 296
 Silva, T. A. 349
 Simpson, G. G. 346
 Sinelnikow, C. 367
 Sirtori, C. 324
 Snow, E. 9
 Soden, K. v. 206
 Solmsen, F. 108, 358
 Soveral, E. A. d. 350
 Specht, E.-K. 59, 350
 Speck, J. 166
 Spiazzi, R. M. 244
 Spitz, R. A. 50, 208
 Spreckelmeyer, H. 139, 362
 Springer, O. 305
 Stanley, R. 358
 Stark, D. 310
 Steigerwald, R. 198, 368
 Steinbüchel, Th. 132
 Stern, C. 307
 Stern, P. J. 353
 Stix, E.-M. 61
 Stoll, P. 383
 Stolze, H. 56
 Storr, A. 353
 Strachey, J. 350
 Stycos, J. M. 305
 Suárez, F. 348
 Sullevot, E. 260
 Summer, W. G. 161
 Suzuki, D. T. 9
 Sydow, E. v. 130, 361
 Szabó, T. 364
 Szlezák, Th. A. 108, 359
 Tallen, H. 383
 Tauber, E. S. 369
 Tauler, 126
 Tauner, F. 380
 Taylor, D. L. 380
 Taylor, G. R. 365, 383
 Tax, S. 305
 Teilhard de Chardin, P. 36, 37, 346
 Tenzler, J. 355, 362

- Tepperwein, I. 383
 Thaler, W. 372
 Theile, M. 21
 Theunissen, M. 77, 250, 374, 375, 376
 Thomas von Aquin 8, 24, 213, 244, 270, 333
 Thraede, K. 373
 Thulstrup, N. 374, 377
 Tiedemann, R. 250, 376
 Tielsch, E. 250, 377
 Tillette, X. 148
 Tillich, P. 61, 168
 Timmons, T. 380
 Tölle, R. 381
 Topitsch, E. 155
 Tormey, A. 348
 Totok, W. 137, 356, 358
 Tournier, P. 380
 Tramer, F. 350
 Trappe, G. 383
 Traub, U. 352
- Ueda, S. 134
 Ulrici, H. 361
 Ungrund, M. 120, 360
- Vetter, A. 356, 376
 Vetter, H. 250
 Victor, R. v. St. 139
 Vieillard-Baron, J.-L. 357
 Vilar, E. 11, Kap. 11, 277, 317, 340, 341, 371
 Vincent, B. u. A. 323
 Vinci, L. d. 51
 Vretska, K. 358
 Vries, J. d. 63
 Vlastos, G. 358
- Waentig, H. 155
 Waldenfels, B. 359
 Walder, P. 353
 Walter, H. 347
 Warnach, V. 132, 274
 Wartofsky, M. W. 373
 Wasmund, D. 372
 Wehr, G. 69, 137, 352, 353, 355
 Weidinger, B. 372
 Weier, W. 27
- Weinbandl, F. 349
 Weininger 81
 Weismann, E. 346
 Weiß, J. 156
 Weiss, M. C. 21
 Weiss, R. 378
 Weisshaupt, K. 376
 Weizsäcker, C. F. v. 270, 346
 Weizsäcker, V. v. 63
 Weller, H. 371
 Wellek, A. 39, 94, 180
 Wellmann, R. R. 358
 Wendland, D. 33, 96, 348
 Wenzl, A. 33, 346
 Werle, F. 361
 Werner, H. 13
 Wickler, W. 207, 347
 Widmer, B. 360
 Wieland, Th. 18
 Wiesenhütter, E. 351
 Wilde, F.-E. 376
 Wilder-Smith, A. E. 346, 381
 Wilder-Smith, B. 381
 Wildt, C. 373
 Wilhelm, E. 381
 Windhoff-Heritier, A. 352
 Winkler, R. 19
 Wilpert, P. 356
 Wimmershoff, H. 132, 135, 363
 Winn, R. B. 371
 Winter, F. 381
 Wipperfurth, J. 108, 358
 Wiswede, G. 172
 Witte, B. S. 379
 Wittgenstein, L. 333
 Wittmann, H. G. 18
 Wlassowa, S. 369
 Wojtyła, K. 378
 Wolfe, L. 378
 Wolff, Ch. 379
 Wolff, H. 124
 Wolff, T. 66, 353
 Wolff, U. 383
 Woltereck, R. 35, 345
 Wolz, H. G. 357
 Wolzogenius, L. 134
 Wortis, J. 371
 Wrage, K. H. 377, 378, 382

Wust, P. 275, 334
Wyss, D. 68, 71, 75, 174, 204, 371
Wyss, H. A. 351

Zachau, H. G. 18
Zahn, L. 196, 198, 368

Zellinger, E. 94, 356
Zeltner, H. 8, 198, 199, 201, 240
Ziese, P. 58
Zimmer, H. 130
Zimmermann, W. 346
Zipfel, G. 216, 373

SACHREGISTER

(Die *kursiv* gesetzte Zahl verweist auf den Anmerkungsteil)

- Abaissement du niveau mental 69
- Ablösung der Libido 61
- Abnormität, gesellschaftsbedingte 159f., 168
- Absolutes 257, 259
- Absolutheit sexueller Normen 158ff.
- Absolutismus des Naturhaften 158
- Abstinenz, sexuelle 175
- Abstrakt-Allgemeines beim Mann 88
- Abtreibung, allgemein 217, 306, 307, 317, 318, 326, 328, 342
 - , ihre ethische Bewertung 303, 310, 312-314, 316-318, 327
 - , in Gesetzgebung und Rechtsprechung 303, 306, 314-316
 - , ihre naturwissenschaftlich-biologische Feststellung 307
 - , ihre philosophisch-anthropologische Entscheidung 307
 - , ihre politisch-ethische Problematik 314, 316
- Abwehrkräfte, moralische 49
- Abwertung der Körperlichkeit 150
- Achsensystem des Kristalls 68
- Achtung, soziale 160
- Adam als Herrscher des Tierreiches 140
- Adam Kadmon 138
- Adler als Bild des Animus-Archetypus 70
- Adoptiv-Eltern 298
- Ästhetik 251, 254, 258
- Ästhet(iker) 252, 258, 262
- Ästhetische, das 209
- Affekt 66
- Affektbindung in der Ehe 163
- Afterzone 50
- Aggression 58, 237
- Aggression, revolutionäre 188
- Aggressionstrieb 58, 193, 207
- Akkumulation 182
- Akt, bisexueller 40
 - , ekstatischer 42
 - der Hingabe 40, 244
 - , homosexueller 40
 - , juristischer 169
 - der Mitteilung 244
 - , onanistischer 40
- Aktivität, männliche 52, 84
 - , sexuelle 157
- Aktualneurose 174ff.
- Alchemie 132
- Alkohol 38, 207
- Altern 17
- Amazone als Bild des Anima-Archetypus 70
- Ambivalenz des Archetypus 69
 - der Symbolsprache 129
- Amnesie, hysterische 48
 - , infantile 48, 49
- Amöbe als Raubtier 36
- Anamnese bei Platon 104
- Analektik oder Analogie 264
- Analogia Trinitatis 272
- Analogie von „materia“ und „mater“ 124
 - zwischen Schöpfer und Schöpfung 139
- Anarchie 196, 200
- Androgynität, allgemein 132ff., 135f., 145, 145
 - Evas 141
 - Gottes 133f., 138, 139, 147f., 150
 - des Urmenschen 140
- Angst vor der Freiheit 229
 - vor dem Geschlecht 39, 180
 - vor Gott 180f.
 - vor der Lust 180
 - , neurosenerzeugende 175
 - vor der Selbsthingabe 39f.
 - , unbestimmte, der Frau 219
 - als verschobene Triebenergie 176
- Anima 69ff., 337
- Animus 69ff., 337
- Anlage zur Perversion 63
- Anlagen, individuelle, des Menschen 71, 203
 - , körperliche 241
 - , seelisch-geistige 242
 - , soziale, des Menschen 71, 203
 - , wesentliche des Menschen 202, 209f., 227
- Anmut, weibliche 85
- Annäherung durch Abstand 145f.
- An-ruf 341
- An-spruch 341
- Anspruch, absoluter, moralischer Forderungen 170
- Anthropologie, allgemein 273

- , dualistische 269, 273
- , philosophische 270
- , marxistische 208f.
- , monistische 270
- , polare, zwischen Mann und Frau 300
- , soziologische 156
- Anti-Babypille 163
- Anti-Praxis 10
- Antinomie von Freiheitsstreben und Genußstreben 208
- Antriebsphäre, sexuelle 157
- Antriebsstruktur 165
- Antriebsüberschuß, sexueller 156
- Anziehung, sexuelle 179
- Aphrodite 105f.
- Apollinische, das 51
- Apparat, seelischer 60, 185
- Arbeit, allgemein 184, 200
- , entfremdete 183, 187, 194f.
- Arbeiter als Subjekt der Revolution 198
- Arbeiterklasse 215
- Arbeitskraft 188, 201
- Arbeitsleben des Mannes 227
- Arbeitslust 196
- Arbeitsteilung 182, 208, 222, 230, 241
- Arbeitszeitverkürzung 234f.
- Archetypen, allgemein 11, 19, 65, 65ff., 76ff., 114, 151, 336f.
- als Bereitschaft zur Reproduktion von Vorstellungen 68
- als Faktoren der Individuation 71
- als Sinnmächte 75
- als potentielle Achsensysteme 68
- Arterhaltung 10, 31, 319f., 326
- Arterhaltungsfinalität der Liebe 151
- Askese 60, 165ff., 168, 207
- Assimilation 22
- Assoziation 176
- Astralgeist 141
- Atomfusion 189
- Atomzertrümmerung 189
- Aufbau, geschichteter, des menschlichen Verhaltens 177
- Aufhellungsprozeß 68
- Aufklärung, sexuelle 158ff.
- Aufklärungszeit 134
- Auflehnungstypus 82
- Ausbeutung 11, 117, 190
- Ausdruck, seine ontologische Struktur 93f.
- , seine Analyse 94
- , seine biologische Exegese 41
- , seine Erschließung 96
- , seine Gestalt 93
- Außenseiterrolle 159
- Außenwelt 66, 185
- Autismus 287
- Autoerotik 50, 55
- Automation 198f., 234f.
- Autonomie der Frau 220
- , individuelle 190
- des Mannes 220
- Autonomiebewußtsein, neuzeitliches 134
- Autorität der Eltern 180
- und Familie 189
- des Mannes 217
- , soziale 165, 168, 188
- Autoritätsanspruch der Gesellschaft 169
- Baby-Look der Frau 232
- Bakterien 19, 21
- Bann der Individuation 38, 38
- Bauchleben 142, 148
- Baum des Lebens 149
- , philosophischer, als Symbol 76
- Bedeutung, dialogische, sexueller Vorgänge 61
- Bedeutung der Sexualität für die Erhaltung der Art 33, 41
- für die Gesellschaft 167
- für das Individuum 33ff.
- Bedeutungskern, invariabler, des Archetypus 68
- Bedingtheit, geschichtliche, der Sexualnormen 165
- , raum-zeitliche 17
- , soziale, der Sexualnormen 165
- Bedingungen der Freiheit 190
- Bedürfnis, allgemein 50, 202f.
- , exkrementelles 51
- nach Liebe 208, 228
- nach Nahrung 205, 228
- nach Prestige 61
- , sexuelles 183, 192f.
- nach Sicherheit 61, 208
- nach Zugehörigkeit 61, 208
- Bedürfnisse, individuelle, 186, 196, 200, 208
- , materielle, des Menschen 177, 192, 202
- , objektive 190
- , wesentliche 200, 202f., 208

- Befreiung, revolutionäre 9
- , totale 208
- der Triebe 203
- Befriedigung, aufgeschobene 184
- Befriedigungslust 53
- Begattungsakt, allgemein 37, 39, 83f.
- als Selbstaufdruck 40
- Begegnung, allgemein 275
- mit dem anderen 263, 271f.
- , ihre anthropologische Sinnrichtung 320
- , geschlechtliche 97f., 271f., 306, 309f.
- , körperliche 276, 286, 323
- , persönliche 300
- mit dem personalen Gott 250
- , sexuelle 320, 326
- Begegnungsprinzip 121
- Begegnungsweg der Schöpfung 127
- Begierde, allgemein 36, 110, 145, 165
- als innerste Kraft der Natur 138
- als Naturanfang 138
- Begriff, analoger, äquivoker, univoker 26
- der Emanzipation 242
- der Freiheit 167
- der Herrschaft 242
- der Ideologie 188
- des Logos 198
- des Nichts 137
- des Ternars 135
- der Vernunft 194
- der Zeugung 149f.
- Behandlung, psychoanalytische 179
- Beharrungstendenz 86
- Bemächtigungstrieb 51f.
- Bemeisterungstrieb 196
- Bereiche, irrationale, des Bewußtseins 66
- Besamung, künstliche 309, 328
- außerhalb der Mutter 327
- Beschützerinstinkt des Mannes 232
- Beschützerrolle des Mannes 230
- Besitztrieb 199, 200, 207
- Besitzverhältnisse 200
- Besonnenheit als Grundtugend 107, 110, 112
- Bettelweib als Bild des Anima-Archetypus 70
- Bevölkerung der Erde 304
- , Lehre davon 155
- , als Politikum 304
- Bewältigung der Transzendenz 193
- Beweglichkeit der Libido 55
- Bewußtes 49
- Bewußtsein, glückliches, bei Marcuse 193
- , kollektives 66
- , revolutionäres 203
- , unglückliches 192
- , verfälschtes 201
- Bewußtseinsbildung, ethische 314, 317
- Bewußtseinslage, öffentliche 314
- Beziehung, dialektische, zwischen Bewußtsein und Unbewußtem 66
- , erotische 195
- , personale 169, 208
- Beziehungen, außereheliche 163
- Bezugsperson 208
- Bibel 158
- Bild Gottes 138
- Bilder, mythologische, der Völker 68
- , unbewußte 71
- Bildersprache 69
- Bildform, symbolische 68
- Bildungsprozeß der eigenen Persönlichkeit 299
- Bindung, inzestuöse 179
- , psychopathologische 48
- Biochemie 41
- Biologie 41, 331f.
- Biophysik 41
- Blüte als Sexualorgan 34, 40
- Blutschande 164
- Blutsverwandtschaft 164
- Brüder als Symbol der Individuation 75
- Brunstzeit 24, 40
- Brustregion 143
- Brutpflegetrieb 162
- Buddhismus 81
- Charakter, allgemein 51, 110
- , anal-sadistischer 178
- , dialektischer, der Libidoumwandlung 75
- , genitaler 178ff.
- , hysterischer 178
- , konservativer, der Triebe 185
- , männlicher, der Sexualität 55
- , maskulin-aggressiver 178
- , masochistischer 178
- , neurotischer 179
- , passiv-feministischer 178
- , phallisch-narzisstischer 178
- , reaktionärer, des Über-Ich 186

- der Sexualität, gegenwärtiger 166
- , symbolischer, des Lebens 74
- , weiblicher, der Sexualität 55
- Charakteranalyse 172, 176f.
- Charakterstruktur, faschistische 181ff.
- Christentum 42, 120, 130, 145, 216
- Chromosomensatz, doppelter 20
- Clitorisectomie 217
- Code, genetischer 18f.
- Coitus interruptus 175, 324

- Dämon als Bild des Anima-Archetypus 70
- Daseinsangst 148
- Daseinsbedrohung 168
- Daseinserhöhung 168
- Daseinslust 62f., 148
- Daseinssinn 201
- Daseinsthematik 86f.
- Dauerhaftigkeit der Ehe 162
- Definition des Abnormen, soziologische 169
- Demut Gottes 139
- Denken als Tugend 106
- Denken, Wollen und Handeln als Wurzelvermögen der Seele 139
- Desexualisierung des Körpers 187
- Destruktionstrieb 58f., 73
- Deszendenz der Keimdrüsen 35, 142
- , matrilineare 182
- deus ab aeterno solitarius 134
- Denkverbot, metaphysisches 12
- Dialektik, allgemein 198
- als Antithetik 264
- als Denkstil 264
- als Entwicklungsgesetz der Geschichte 197
- des Geistes
- als mißtrauische Selbstbehauptung 277
- bei Platon 109
- als Sprung des Glaubens 264
- als Strukturgesetz der Selbstvollendung des Seins 197
- als Übersteigerung bei Kierkegaard 261
- Dialog, allgemein 9, 238
- in der Ehe 61
- , erzieherischer, mit dem Kind 300
- zwischen den Generationen und Geschlechtern 300
- der Liebe 277, 321
- , multilateraler, in der Familie 301

- , partnerschaftlicher 272
- „Dialog im Fleische“ 98
- Dialogik 271
- Differenzierung, biologische, der Geschlechter 168
- , soziale 162
- Diktatur, faschistische 198
- , politische 193
- des Proletariats 196, 200
- der Zeit 195
- Dimension, ästhetische, der Kultur 195
- der Freiheit 218
- , heilsgeschichtliche, der Sexualität 124
- , metaphysisch-religiöse, des menschlichen Sexus 42
- , mitmenschlich-dialogische, des menschlichen Sexus 42
- der Wirklichkeit 126
- , zeugungsbiologische, des menschlichen Sexus 42
- Dimensionen des Lustbegriffs 62ff.
- Dionysische, das 51
- Dionysos als Bild des Animus-Archetypus 70
- Dissimilation 22
- Dissoziation des Geschlechtstriebes 57, 59
- DNS-Moleküle 18f.
- Dogmatismus des Naturhaften als sozial-moralische Norm 158
- Dominanten des kollektiven Unbewußten 67
- Dominanz unter Tieren 37
- Dreifaltigkeit, innere, Gottes 138f., 149 (s. auch S. 363f.: Lit. zur trinitarischen Auffassung der Ehe, ferner unter „Analogia Trinitatis“, „Begriff des Ternars“, „Denken, Wollen, Handeln“, „Dreiheit“, „generatio aeterna“, „Gott, trinitarischer“, „Gottesgeburt“, „Gotteskindschaft“, „Hauchung des Hl. Geistes“, „Hypostase“, „Leben, innergöttliches“, „Liebe, innertrinitarische“, „Metaphysik, triadische“, „Pater in Filio“, „Person, dritte/erste/zweite“, „Prozeß, innertrinitarischer“, „Seinsakt, triadischer“, „Sophia“, „spiritus spiratus“, „Struktur, triadische“, „Ternar“, „Trichotomie der Seele“, „Trinitätskritik / -ontologie / -teilhabe“, „Verbum“, „Volitio“, „Zeugung, innergöttliche“)
- Dreiheit Gottes 138
- der Seelenmomente 108
- der Stände 108
- als Symbol der Ganzheit 107

- Dressur des Mannes durch die Frau 228ff., 233
Drogen 39, 207
Du, allgemein 261f., 287f.
- Bewußtheit 276
-, seine Endlichkeit 262
- Fähigkeit des Menschen 288
-, göttliches 42, 127f., 250, 260, 263
-, Hingabe an es 284f.
- Liebe 276f., 277
-, mitmenschliches 263
-, Selbsthingabe und „Selbstentäußerung“ an es 320
Dualismus von Lebenstrieb und Todestrieb 185
Dynamik der Psyche 67
- Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott 134, 138f.
Egoismus 147
Egozentrik 148
Ehe, allgemein 164, 182, 258, 267f., 271, 277f., 280, 280, 282f., 285, 293, 295f., 302, 342
-, ästhetische 258
-, ihre Anlage auf Familie 274, 302, 305 (s. Ehe und Familie 295–303)
-, ihre Anlage / Hinordnung auf das Kind 296f., 301
-, ihre Auflösung 262f.
-, ihre Bipersonalität 278–280, 287, 302
-, ihre Dauerhaftigkeit 274, 280–283, 295, 302
-, ihre Einheit 297
- als Einheit von Gegensätzen 255
-, Enthaltung vor/in ihr 293f., 294f.
- als Ergänzung zur Familie 269
- als Ergänzung von Mann und Frau 276
-, ihre ethische Sinnstruktur 259, 275
-, ihr existentieller Begriff und Sinn 293
- als existentielle Entscheidung 11, 248, 255
-, ihr existentielles Sein 262f.
-, ihre existentielle Wahrheit 280, 285
-, ihr existentielles Wesen 262f.
- als Fürsorge für das Kind 162
-, ihre Ganzheit 282
- als Geschenk 275
- als Geschlechtergemeinschaft 276, 282, 295
-, ihre gesellschaftliche Ebene 263
- als gesellschaftliche Formung der Geschlechterbegegnung 42, 160
- vor Gesetz und Gesellschaft 263
- als Glied der Gesellschaft 286
- vor Gott 282, 294
-, Gruppenehe 279, 302
- als Institution 159, 222f., 238
- als Instrument der Unterdrückung 222
- als Lebensgemeinschaft, bipersonale 287; endgültige 291; ganzheitliche 274, 280, 287, 294; körperlich-seelisch-geistige 274, 280
- als Liebe, entfaltete, 255
- als naturrechtliche Ordnungsstruktur 276–278
- als Norm und Institution 271, 273
- als notwendige Form menschlicher Gemeinschaft 145
- als ökonomische Einrichtung 163, 168
- als Ordnung 294, 302
- als Partnerschaft 61, 163
-, ihre Phänomenologie 250
-, ihre relative Unauflösbarkeit 283
-, ihre religiöse Motivation 295
-, sakramental gebunden 126
-, Scheinehe 282f., 286
- als Selbstverwirklichung des Menschen 294
- als Sinnverwirklichung, vollmenschliche 291
- als soziales Grundgebilde 160
-, ihr soziologischer Begriff 293
- aus Staatsraison 287
- als System der Ausbeutung des Mannes 227
- als Trieb der Gesellschaft 37
-, ihre Unauflösbarkeit 126, 274, 281, 295
-, Verzicht auf sie 290–293
-, Vielehe 274
- auf Zeit (oder Probe) 258, 286
- als Zeugungs- und Generationengemeinschaft 295
- als Zwangsform 9
Eheberatung 166
Ehebruch 216
Ei, weibliches 83f.
Eizelle 18
Eifersucht 207
Eigengenuß der Sexualität 125
Eigentätigkeit der Welt 124
Eigentum und Freiheit 199
Eigenwirklichkeit der Welt 124
Einehe, s. Monogamie
Einheit der Geschlechter bei Nietzsche 38
- von innen und außen 36
- von Körper und Geist 151, 170
Einsamkeit des Individuums 69, 159
-, von Gott nicht gewollt 122
- im Orgasmus 40
Einstellungstypus 72ff.

- Einzelwissenschaften 333
- E-jakulation als Aus-sich-Heraustreten des Individuums 42
- Ekel 49
- Ek-sistenz, geistige 42
- Ekstase, s. „Exstase“
- Ek-stase des Individuums im Begegnungsakt 42
- als Selbstüberschreitung 128
- élan vital 174
- Elastizität, organische 185
- Elementarfunktionen der Materie 127
- Elementarkräfte 120
- Elementarpsychologie 63
- Elemente, psychische 67
- Eltern, allgemein 182f., 185, 295, 312
- , ihre Belastbarkeitsgrenze 321
 - , ihre biologische und psychologische Vitalität 304
 - , ihre Einheit 296
 - , ihre erzieherischen Bemühungen 299
 - , ihr Gegensatz 296
 - , ihre gegenseitige Liebe 298
 - , Vollendung ihrer Liebes- und Lebensgemeinschaft durch das Kind 298
- Eltern-Imago 70
- Elternschaft, geplante 305
- Emanzipation, allgemein 8, 211, 215, 223ff., 240, 242, 277, 340
- , äußere 242
 - der Frau 155, 215f., 261, 317
 - der Frau, sexuelle 61, 163, 213ff.
 - , geistige 242
 - , innere 242
 - des Mannes 61, 234f.
 - , pädagogische 242
 - , sexuelle, der Jugend 43
 - , soziale 242
 - des Weibes (bei Nietzsche) 38
 - , wirtschaftliche 242
- Emanzipationstypus 82
- Embryo, seine Ausgliederung und Entwicklung 307
- als menschliches Leben 310–312
- Embryonalgewebe 20
- Emotion 66
- Empfängnisverhütung, allgemein 306, 308, 324, 326, 342
- nach Auffassung der katholischen Kirche 304, 319, 322
 - , ihre ethische Bewertung 303, 318–326
- Empfangen bei der Frau 83, 338
- , aktives 84, 337
- Empirismus, sprachlogischer 333
- Emporwandlung 21
- Endlichkeit der geschaffenen Natur 139
- Endlust 53, 58, 175
- Endzeitgesellschaft 209
- Energie, kinetische 174
- , physikalische 174
 - , potentielle 174
 - , seelische (s. a. Libido) 66f., 73, 76, 174, 183
 - , spezifische, der Archetypen 73
- Energiebindung 178
- Engel als Bild des Anima-Archetypus 70
- Entfremdung, allgemein 92, 143, 159, 186f., 200, 200, 203, 218, 223, 333
- geschlechtlicher Antriebe 157
 - , künstlerische 193
 - , natürliche 156
- Entfremdungsproblem 200
- Enthaltsamkeit, allgemein 9
- , deren ethische Wertung 323f.
 - in der Ehe 290, 294f.
 - , periodische 308, 319, 323, 325f.
 - , sexuelle 290–295
 - vor der Ehe 290, 293f., vgl. 286
- „Entichung“ 89
- Entscheidung, existentielle 250, 262, 264, 281, 341
- , geistige 289
 - , persönliche 272, 275, vgl. 285, 294
 - zum Überhaupt-Wollen 257
 - , verantwortliche 274
 - als Wagnis 260, 262
- Entsublimierung, institutionalisierte 193
- , repressive 192f., 208
- Ent-Sublimierung der Vernunft 195
- Ent-täuschung 31
- Entwicklung der Persönlichkeit 71
- , sexuelle 48, 219
- Entwicklungsländer 191, 198
- Erbfolge, patriarchalische 182
- Erbgedächtnis, kollektives 188
- Erbinformation 19, 21, 24
- Erbmasse, geistige, der Menschheit 65
- Erbmaterial 19
- Erbbrechen, hysterisches 50
- Erbrecht, matriarchalisches 182
- Erbstruktur im Chromosomensatz 311

- , ihre Umprogrammierung 309, 327f.
- Erektion 55
- Erfahrung, gesellschaftliche 239
- , sinnliche 265
- Erfahrungen, genitale (sexuelle) 181, 239
- , traumatische 179
- Ergänzungsordnung der Geschlechter 122
- von Ost und West 130
- Ergänzungsspannung der Geschlechter 71, 75
- Erhaltung der Art 151
- Erinnerungen, kindliche 65
- Erkenntnis als Streben nach Unsterblichkeit 110
- , wissenschaftliche 327
- Erkenntnisbewegung, innertrinitarische 136
- Erkenntniseinstellung, positivistische 155
- Erkenntnismodell, mechanistisches 65
- Erkenntnistrieb 133
- Erlebnisse, kindliche sexuelle 176
- Erlebnisseite der Sexualität 33, 175f.
- Erlebniswelt 40
- Erlösung 146ff.
- im Schein 38
- Erlösungstypus 81f.
- Ernährung 142
- Ernährungstrieb 74
- Eros, allgemein 58f., 73, 92, 338
- als Dämon 111
- , doppelter 105f., 114
- als gesellschaftliche Gewalt 183
- als griechischer Gott 104ff.
- und Kultur 183
- als Mittelwesen 108, 109f.
- als Seelenführer 113
- als Verlangen nach Ganzheit 107, 115
- zur Welt 92
- Erotheorie 72f.
- Erotisierung der Gesamtpersönlichkeit 157, 195f.
- der Gesellschaft 340
- des Mädchens 237
- Erregung, genitale 176
- , sexuelle 52f., 176, 178, 180, 223
- Ersatzbefriedigung 165
- Erschaffung des Bösen 138
- Erscheinungsbild, biologisches 80
- Erscheinungsweise, dynamische, des Archetypus 67
- , statische, des Archetypus 67
- Erwachsenen-Status 182

- Erziehung, allgemein 321
- als Hilfe zur Selbsterziehung 299
- des Kindes 262, 295, 322
- als Lebenszuspruch an das Kind 299
- , ihre metaphysische Begründung 296
- , ihre Mittel 299
- , repressive 219ff.
- , ihre Verantwortung 299
- als Wesensaufgabe der Eltern 299
- Es, anonymes 40, 54, 174, 185f., 192
- Eschatologie-Vorstellung, jüdisch-christliche 198
- Essenskultur 157
- Ethik der Abtreibungsfrage 306
- , ärztliche 325
- der Angst 342
- der Askese 342
- der Ehe 267, 302
- des Konsums 293, 342
- als Laxismus 319
- der Liebe 275
- der Lust 342
- der nicht-ehelichen Sexualität 302
- , pluralistische 156
- , politische 117
- als rationale Normethik 275
- als Verantwortungsethik 319, 326
- Ethnologie 155
- Evolution, allgemein 10, 23, 31, 336, 338
- des Lebens 124, 151
- , menschliche 305
- , deren Manipulation 309
- der Welt 124
- Evolutionenprozeß 34
- Exegese, theologische 132
- Exhibitionismus 58, 58
- Existentialismus 155, 167, 202
- Existenz, ihr ästhetisches Stadium 249, 251–254, 258, 260f., 265
- , ihr Begriff 249
- , dialogische, des Menschen 169
- , ihr ethisches Stadium 249f., 254–260, 264f.
- , geschichtliche, als Synthese von Zeit und Ewigkeit 255
- und Gesellschaft 273
- , gesellschaftliche 201
- , individuelle 201, 217
- , leibgeistige 202

- , menschliche, als Transzendenz und Immanenz 222
- , ihr religiöses Stadium 249f., 260, 264f.
- , unbewußte 180
- Exstase (s. auch „Ek-stase“) 37ff., 163, 165
- , chemische 39
- der Naturvölker 38
- als Verschmelzung mit der Gottheit 38
- Exstasetechnik 43
- Exzentrität 92

- Faktizität, biologische, als Richtmaß menschlichen Verhaltens 159
- Faktorenanalyse 12
- Familie, allgemein 158, 191, 204, 215, 342
- , autoritäre 179f.
- als Bestätigung der Sinnstruktur der Ehe 302
- und Ehe 301, 305
- als Ehe „in actu“ 297
- als Gefüge von Liebesbeziehungen 300f.
- als multilateraler Dialog 301
- , ihre Ordnung und ihr Schutz durch den Vater 301
- , patriarchalische 181, 191
- , ihre Pflege und Verinnerlichung durch die Mutter 301
- , ihre Planung 304 (s. auch Familienplanung und Geburtenkontrolle)
- als soziales Grundgebilde 160
- , soziale Mißstände in ihr 322
- , ihre vitalen und ethischen Dimensionen 300
- als vollkommene Wahrheit der Ehe 29
- als Vorschule der Demokratie 300
- , ihre Wesensverwirklichung 295
- Familienplanung, allgemein 274, 297, 303–309, 328, 341
- als ethisches Problem 306
- als Frage der Religion 306
- Familiensoziologie 155
- Familienverfassung 155
- Faschismus 170
- felix culpa 143, 149
- Feudalismus 182
- Feuer als Symbol des gezeugten Kindes 75
- Feuererzeugung als Symbol der Sexualität 75
- fiat bei Gott 137
- Finsterregion 140
- filius in matre 135f.
- Fixierung der Libido, inzestiose 55

- Fleischeslust 189
- Fliegender Holländer als Bild des Anima-Archetypus 70
- Form des Archetypus 68
- Formbarkeit der Sexualität 158
- Formen der Ehe 204
- Formen der Sexualität, soziale 157, 170
- Forschung, sexualökonomische 175
- Fortpflanzung, allgemein 17, 49f., 53, 71, 140, 142, 150, 151, 160, 207, 319–321, 325–328, 337
- als fundamentalster biologischer und kosmologischer Sinn von Sexualität 319
- , geschlechtliche 21
- , ungeschlechtliche 21
- , zweigeschlechtliche 20f.
- Fort-pflanzung 336
- Fortpflanzungsfinalität, biologische 26
- Fortpflanzungsfunktion 52, 60f., 75
- Fortpflanzungspol 34f., 41
- Fortpflanzungspotenzen 135
- Fortpflanzungssinn 26, 58
- Fortpflanzungstrieb 239
- Fortpflanzungsziel 58
- Fortpflanzungszweck, fundamental für die Gesellschaft 156
- Fortschritt 184, 188, 190, 198f., 208, 236
- Fragestellung, einzelwissenschaftliche 329
- Frankfurter Schule 172, 198, 333
- Frau als Da-Sein für den Mann 218
- als depravierter Mann 214
- als Empfängnisgrund schöpferischer Kräfte 122
- als freies Subjekt 218
- , ihre Gleichberechtigung 277, 279
- als Gottessymbol 129
- als „Herz“ der Ehe 276
- als Hüterin des Lebens 86f.
- als Luxusgeschöpf 227
- , ihre Minderbewertung und Unterdrückung durch den Mann 277
- , ihr naturales und personales Spezifikum 271–273, vgl. 278
- , ihre physisch-psychische Konzentrität 271f.
- , ihre polar entgegengesetzte Struktur zum Mann 300
- als schönes Geschlecht 231
- als Sexualpartnerin 164
- , ihr sexuelles Selbstbestimmungsrecht und ihre personale Integrität 315

- in der Sicht des Mannes 81f.
- als Symbol der Verheißung 125
- als unvollkommener Mann 215
- und Natur 218
- , ihr Wesen, welches sie dem Manne im Kind mit-
schenkt 296
- Frausein, volles 169
- Freiheit, allgemein 76, 156, 157, 170, 188, 192, 194,
208ff., 220, 223, 245
- als Entweder-Oder 258
- als Freiheit füreinander und aufeinander hin und
als Freiheit voneinander und gegeneinander 277
- Gottes 135
- als Herrschaftsinstrument 190, 228, 238
- , individuelle 198
- , kollektive 198
- , ihre liberalistische und unbegrenzt „pluralisti-
sche“ Auffassung 317
- der Liebe 259
- als Liebestat 256
- , sexuelle 163, 166, 181f., 188
- , ihre Synthese mit Notwendigkeit 258
- als unlustvolle Situation 228
- als Wahlfreiheit 258
- des Willens 203
- Freiheitsverlust 240
- Freiheits-Verständnis, materialistisches 198
- Freizeit und Entfremdung 187, 209, 228, 234f.
- Freude 184
- Fristenlösung 315f., 342
- Fruchtbarkeit, geistig-existentielle 122
- Fruchtungsprinzip 121
- Frühreife, sexuelle 51
- Frustration 40, 339
- Funktion, ihr Begriff 28–30
- der Frau in der Geschichte 155
- der Frau in der Gesellschaft 155
- , geistige, des Menschen 66
- der Geschlechter 168
- , gesellschaftliche, der Familie 166
- , gesellschaftliche, der Heirat 166
- , kollektive, des Bewußtseins 66
- , kritische, der Phantasie 194
- , kultische, der Rauschdroge 43
- , kultische, des Sexualaktes 43
- des Orgasmus 172, 204
- des Privateigentums 201
- Funktionen des Ausdrucks, bio-psychische 41

- der Fortpflanzungen, bio-chemische 41
- , körperliche, der Lust 62ff.
- Funktionslust 63, 241, 243
- Funktionsmechanik 77
- Funktionswissen 329
- Ganze, das, mehr als die Summe seiner Teile 60, 63
- Ganzes, historisches, der Sexualität 178
- der menschlichen Anlagen 204
- , repressives 190
- Ganzheit, androgyne, des Menschen 151
- , biologische 35
- des Lebewesens 33, 35
- des Menschen 60ff.
- , psychische 75ff.
- des weiblichen Körpers 219
- Ganzheitspsychologie 80
- Ganzheitsstruktur 41
- Gattungszweck 156f.
- Gebärung der Dreiheit 137
- Gebot, göttliches 189
- des Vaters 191
- Geburt, emanante 135f.
- , immanente 135f.
- als Leiden 167
- Geburtenkontrolle, allgemein 11, 166, 249, 274,
297, 303–307, 309, 326, 328, 341f.
- , ethische Bewertung ihrer medizinisch-techni-
schen Möglichkeiten 310–328
- als ethisches Problem 306
- , ihre medizinischen Möglichkeiten 307–310
- als moralphilosophisches Problem 306
- , Wertmaßstäbe ehelicher Gewissensbildung zu ihr
328f.
- Gefährtin als Bild des Anima-Archetypus 70
- Gefühl der Liebe 234
- , mystisches-religiöses 180
- als typisch weibliche Erlebnisweise 230
- Gefühlsarmut des Mannes 230f.
- Gegenrevolution, vaterrechtliche 188
- Gegensatz, bipolarer, der Geschlechter 269, 272f.
- , konträrer, relativer, polarer 268f., 335
- , sein ontologisch-anthropologischer Sinn 273
- Gegensatz-Harmonie 35
- Gegensatzspannung zwischen Bewußtem und Un-
bewußtem 75
- Geheimnis des Lebens 219
- der Schöpfung 136

- Geist, absoluter 150
- als Beisichsein 270
- , Entscheidung aus seiner Mitte 284, 292
- , freier, des Menschen 203
- Gottes (schöpferischer) 124, 135f.
- , menschlicher 311, 326 (vgl. Mensch als Leib-Seele-Geist-Einheit)
- , seine Negation 253
- , reflektierender 249
- , seine Sinnwirklichkeit 292
- in Synthesis mit Sinnlichkeit 253 (vgl. auch 265)
- , urständender 137
- , sein Wesen und Sein 311
- Geistiges, seine Disposition durch Körperliches 273
- , dessen Priorität 323
- und Sinnliches in der Ehe 255
- im Verhältnis zu Seelischem und Körperlichem 270, 274, 287f., 327f., 329 (vgl. auch 273)
- Geistigkeit der Frau 231
- des Menschen 239
- Geltungsstreben 72
- Gemeinschaft mit dem anderen Geschlecht 273, 295
- , eheliche 263, 295
- , körperliche 295, 322
- der Liebe 261
- , seelisch-geistige 323
- Gemeinwohl 169, 314
- generatio aequivoca 134
- aeterna 134, 244
- Genetik 18f.
- Genitale, männliches 52
- , weibliches 52, 176
- Genitalien 48, 51, 58, 62, 176, 219
- Genitrix 135f.
- Genotyp 19
- Genpool 20–22
- Genuß ohne Reue 168
- Genußstreben 208
- Gerechtigkeit als Grundtugend 108, 110, 170
- Gesamtnatur, menschliche 169
- Gesamtwirklichkeit 9
- Geschenk, echtes 201
- Geschichte 168, 197, 208, 216, 242
- Geschichtlichkeit sexueller Normen 158
- Geschichtsdiagnostik 200
- Geschichtstheorie, marxistische 198
- Geschlecht, schwaches 161, 213, 230
- als Zeichen des Paradieses 125
- , zweites 213ff.
- Geschlechter, ihre Ergänzungsgegensätzlichkeit 272f., 276f.
- , ihre Polarität 80, 82, 99, 268–273, 276
- , ihre Rollen in der Gesellschaft 80, 278
- Geschlechterliebe als instinktiver Wahn 31
- , personale 272, 274
- , ihre Vollform 300
- , ihre Wesensstruktur 277
- Geschlechter-Philosophie Nietzsches 38
- Geschlechterspaltung 135f.
- Geschlechtlichkeit, menschliche 156, 268f.
- als Sinnbild des Kosmos 122
- , tierische 156
- Geschlechtsakt 157, 167, 177f., 286, 318, 328
- Geschlechtsapparat 60
- Geschlechtsbeziehung 166
- Geschlechtsgemeinschaft 281, 286, 292f., 323
- Geschlechtshormone 91
- Geschlechtskrankheit 167
- Geschlechtslust 143
- Geschlechtsmerkmale, primäre 83f.
- , sekundäre 83–85, 91, 232f.
- Geschlechtsmoral 161
- Geschlechtstrieb 48f., 142, 155, 162f., 168
- Geschlechtsunterschied, allgemein 143, 161, 162, 170, 219ff., 230
- , anthropologisch 92
- , biologisch 91
- , sein Sinn 90–92
- , soziologisch 90f.
- Gesellschaft, allgemein 77ff., 95f., 165, 168
- , ihre biologische Existenzerhaltung 273
- , eindimensionale 189f.
- , ihre Erotisierung 340
- und Individuum 67, 169
- , industrielle 166, 189f., 200, 234
- , klassenlose 199f., 213
- , ihre Kritik, 182f., 291, 293
- , matriarchalische 181f.
- , menschliche 269
- , ihre Normierung der Sexualität 271
- , patriarchalische 181f., 204, 216f., 225
- , ihre physische und kulturelle Fortentwicklung 297
- , ihr psycho-somatisches Krankheitsbild 326
- , repressive 202
- , ihr Schutz der Ehe 285, 297

- , spätbürgerliche 162
- , ihre Struktur 155, 163, 168, 172, 179ff., 183, 192, 213, 285, 304
- , technisch-industrielle 260
- , totalitäre 192
- , vaterlose 191
- , vollkommene 202
- , ihre Vorurteile und Konventionen 299, 315
- , weibliche 234f.
- Gesellschaften, primitive 155, 162, 204
- Gesellschaftsklassen 117
- Gesellschaftskrise 156
- Gesellschafts-System der Sowjetunion 198
- Gesetze der kapitalistischen Wirtschaft 197
 - des menschlichen Zusammenlebens 202
 - der Schönheit 202
- Gesetzgebung, kirchliche, der Ehe 294
- und Rechtsprechung in der Abtreibungsfrage 314
 - (deren ethische Kritik 316–318)
- Gestaltpsychologie 68
- Gestimmtheit 36f.
- Gesundheit des ganzen Menschen 210
 - , seelische 178
- Gewalt, patriarchalische 217
 - , revolutionäre 200
- Gewaltherrschaft 242
- Gewissen, allgemein 146, 186, 273
 - , seine Bildung bei Geburtenkontrolle 328f.
 - , seine Entscheidung bei Abtreibung 313
 - , „schlechtes“ 334
- Gewissensdruck, anonym 188
- Glaube als dialektischer Sprung 264
 - als Hingabeakt 265
 - , marxistischer 197
 - , religiöser 197
- Glaubensdisposition, irrationale 10
- Gleichberechtigung 82
- Gleichgewicht des Schreckens 199
- Gleichheit der Geschlechter 234f.
- Gleitflüssigkeit, vaginale 39
- Glück 183
- Glückseligkeit 105, 110, 113
- Gnosis 138, 145
- Gott, allgemein 69, 127, 180
 - als absolute Liebe 265
 - als Anruf und Geschenk 260, 264
 - , die Ehe vor ihm 282, 294
 - , Hingabe an ihn 265f.
 - als Liebe in Person 144
 - , sein persönliches Gebot 265
 - als Produzens 135f.
 - als Schöpfer 266
 - als sich offenbarende Bewegung 133
 - als in sich versunkenes Sein 133
 - als „Supermann“ 128
 - , trinitarischer 147f. (s. „Dreifaltigkeit“)
 - als Ursprung aller innerweltlichen Schönheit 264
 - , sein Zur-Wirkung-Kommen 265
- Gottesbeweis, platonischer 114, 116
- Gottesbild des Evangeliums 129
 - im Menschen 143
- Gotteserfahrung 120
- Gottesgeburt 134
- Gottesidee als Ideologie 189
- Gotteskindschaft 146
- Gottesvorstellung 181
- Goldschatz als archetypisches Bild 68
- Grad des Lebensgeschehens 36
 - des Psychischen 36
- Grausamkeitskomponente des Sexualtriebes 51f.
- Grenzen der Körperlichkeit 150
- Große Mutter als Archetypus 69, 130
- Großhirn, dessen morphologische Bildung 310f., 312
- Grünkraft der Erde 121, 127
- Grund, endothym 97f.
 - , umfassender 330
- Grundbedürfnisse, genitale 179
 - des Menschen 61, 195, 208
- Grundlagen, sozialanthropologische, der Sexualität 156ff.
- Grundprinzip der Erpressung 233
 - , kosmologisches, der Einheit von Innen und Außen 36
- Grundstrukturen des menschlichen Sexus 42
 - des Menschseins 130, 202f.
- Grundtugenden 107f.
- Grund-Unterdrückung 186f.
- Grundwerte, individuelle 169
- Gruppenbildung, instinktbestimmte 163
- Handeln Gottes in der Welt 120, 126
 - , instrumentales 156
 - , soziales 156
- Handlungen, schädigende sexuelle 175
- Harmonie im Staate 108

- Harmonielehre des Empedokles 106
 Haß 50, 58f., 142, 188, 208, 227
 Hauchung des Hl. Geistes 149
 Hedonismus 194
 Heilsgeschehen 197
 Heils-Sinn 149
 Heilssymbolik 124
 Heilstätigkeit Gottes 124
 Heilswille Gottes 150
 Heirat 166, 182
 Helmholtz-Schule 174
 Hiera 134
 Herkunft der Libido 174
 Hermaphroditismus 135f.
 Hermeneutik, allgemein 325
 -, ontologische 334, 340, 342
 -, theosophische 132
 „Herr“ 341
 Herrschaft als Unterdrückung und Ausbeutung 242
 Herrschaftsinteresse 194
 Herrschaftsordnung 207, 238ff.
 Herrschaftstrieb 199, 202, 207
 Herrschaftswillen 87
 Herzangstneurose 176
 Herzleben 142, 148
 Herzregion 143
 Heterosexualität, allgemein 289f.
 - als naturgemäßer Vollzug der Liebe 115
 Hexe als Bild des Anima-Archetypus 70
 Hierarchie der Konventionen 166
 Hilfe zur Selbsthilfe 242
 Hinausmenden 336
 Hingabe als höhere Seinsform des Menschen 160
 - als Selbstaufgabe 238
 Hingabeangst 148, 178
 Hingabebereitschaft der Frau 39, 146
 Hochherzigkeit als Tugend 114
 Höhle als Bild des Anima-Archetypus 70
 Hörigkeitstyp 81
 Homo-mensura-Satz 333
 homo sapiens 23
 Homosexualität 57, 57, 115, 169, 179, 271, 273, 284f., 289f., 340
 Hospitalismusphänomen 208
 Hülle Gottes 135f.
 Hüllen der Persona 71
 Humanisierung der Gesellschaft 117, 201, 203, 236
 Hunger als Antrieb 73
 Hure als Bild des Anima-Archetypus 70
 Hymen 84
 Hymenalring 39
 Hypostase 135
 Hypothese, Bachofen-Morgan-Engelsche 181
 Hysterie 50, 55
 Ich, allgemein 66, 72, 150, 174, 185f., 191, 193
 -, bewußtes 66
 - als Hauptreservoir der Libido 54
 - als Objekt und Subjekt der Selbsterfassung 150
 - als Vermittler von Es und Außenwelt 185
 Ich-Bewußtsein 150
 Ich-Du-Beziehung 127
 Ich-Du-Ereignis 263
 Ich-Du-Verschmelzung 39
 Icherfüllung 142
 Icherlebnis 88–90
 Ichideal 191, 193
 Ichlibido 54, 54
 Ichsteigerung 142
 Idea als Gehilfin Adams 140
 - Gottes 135
 Ideal, moralisches, des Bewußtseins 74
 -, unmoralisches, des Unbewußten 74
 Idealbild der Frau 231
 Idealismus, deutscher 148, 148, 208
 -, platonischer 114
 Idealsaat 117
 Idealtypus 95
 Ideation 11
 Idee des Eros 103ff.
 - der Gerechtigkeit 117
 - der Liebe 103ff., 116f.
 - der Männlichkeit 219
 - der Normalität 218
 - des Schönen, Wahren und Guten 103f., 116
 - als unbewußter Weltgeist 197
 - der Vollkommenheit 117
 Ideen, angeborene 65
 Ideenschau 104, 111
 Ideologie, allgemein 7–12, 151, 181, 185, 188f., 196, 198, 213, 233
 - unter existentiell-ethischem Aspekt 249
 -, marxistisch-sozialistische 39
 -, materialistische, des Wohlstands 260
 -, nationalsozialistische 199
 -, revolutionäre 197

- , totalitäre 216
- und Wahrheit 198
- der Weiblichkeit 231ff.
- Ideologiekritik, allgemein 9
- , marxistische 114, 117
- Ideologisierung des Bewußtseins 185
- Ideologisierungsgefahr 12
- Idole der Heranwachsenden 191
- Imagination, göttliche 137
- Imago 70
- Immanenz als Bereich der Frau 216, 222ff.
- Impuls, göttlicher 124
- Impulse, libidinöse 48
- Indikationen, medizinische, kindliche, kriminologische, ethische, individual-sozialpsychologische, sozialwirtschaftliche, Notlagen- 315–318
- Individualismus, selbstbetrügerischer, der „wilden Ehe“ 286
- Individualität, allgemein 34ff., 95f., 167, 192, 200f., 208
- des Menschen vor der Einnistung 310f.
- Individualpol 34f., 41
- Individualpsyche 71
- Individuation, allgemein 65, 67, 71ff., 74, 76
- als autonomes Geschehen 77
- Individuum, allgemein 17, 273
- , ethisches 259
- als Funktion der Gesellschaft 169f., 199, 201, 213
- als Funktion kollektiver Archetypen 76
- des Menschen 310f.
- , seine Selbstverwirklichung durch Sexualität 320
- als Verwaltungsobjekt 192
- Industriegesellschaft 188, 189f., 190, 192f., 198f.
- Infantilismus 57
- Informationspotentiale 23
- Informationstheorie 189
- Inhalte, verdrängte, des Bewußtseins 65
- Initiationsriten 43
- Innenaspekt 96
- Innendimension des Kosmos 36
- des Lebens 36
- Innenzentrierung beim Tier 35
- Innerlichkeit, psychische 37, 42
- Innewohnen der Idea in Adam 140
- Instanz, verinnerlichte 180
- Instinkt 156, 207
- Instinktreduktion 156
- Instinktsicherheit der Frau 231
- Instinktzwänge 23
- Institution 156ff., 159, 229
- Institut für Sozialforschung 183
- Institutionalisierung der Religion 188
- Institutionenlehre Arnold Gehlens 156
- Integrität der menschlichen Natur 142, vgl. auch 9, 332
- Intellectus archetypus 137
- divinus 137
- Intelligenz, weibliche 232
- Interessen der Herrschenden 186
- , natürliche, der Frau 231
- , psycho-technische 338
- Internationale Psychoanalytische Vereinigung 173
- Intrauterin-Pessar 307
- Introversion als typische Einstellung 72
- Inversion des Geschlechtslebens 56
- Inzestphantasien 180
- Inzestscheu 165
- Inzestschranke 56
- Inzestverbot 164, 164f., 168, 340
- Ipsismus 271, 273, 284, 287, 289
- Ironie 7f.
- Irritabilität 34
- Islam 81, 216f.
- Jesus-people 9
- Jugend und Liebe 221f.
- und Sexualität 162, 204, 205, 237
- Jugendhäuser der Trobirand-Insulaner 181
- Jugendlicher, autoritätsgebundener 180
- Jugendpädagogik 10
- „Jungfernzeugung“ 19
- Jungfrau als Bild des Anima-Archetypus 70
- , göttliche 137
- Jungfrauen-Sohn 135
- Kabbala 132, 135
- Kalendermethode 308, 323f.
- Kampf ums Dasein 194
- der Geschlechter 217
- Kapitalismus, westlicher 189, 198
- Kardinaltugend 108
- Kastration 308
- Katharer als Sekte 126
- Katze als Bild des Anima-Archetypus 70
- Kausalfaktorenanalyse 30
- Keimdrüsen 48

- Keimdrüsenanlage 54
 Keimzellen 17
 Kern, aktualneurotischer 176
 Keuschheit 182
 Kind, allgemein 269, 295f., 342
 - als Antwort der Liebe der Eltern 295
 -, seine Empfängnis 306
 -, seine Entwicklung und Reifung 296
 - als Ermutigung der Liebe der Eltern zueinander 298, 320
 - als Ersatz eines Elternteils 298, 300, 327
 -, seine Erziehung und Bildung 302
 -, seine Existenzberechtigung 322
 -, seine Fehlentwicklung als Spiegelung einer Fehlentwicklung der Ehe 302
 - als gegenseitiges Geschenk 321
 - als Ge-richt der Eltern 298
 -, seine Instrumentalisierung 296
 - als Lebens-Zusammen-Guß 321
 - als Mittel zur Ausbeutung 234, 238
 -, sein Offenbarungscharakter für die Eltern 296
 - als Persönlichkeitsausdruck der Gattenliebe 327
 - als personifizierte Einheit der Eltern 296, 320
 -, sein Selbstsein 298
 -, sein Sinn 297
 - als symbolisierte Äquivalenz des Penis 56, 220
 -, sein „ur-sprünglicher“ Seinssinn 298
 - als Vermittlung der Ehe zu sich selbst 297
 - als Vollendung der Liebes- und Lebensgemeinschaft der Eltern 298
 -, seine Zeugung und Erziehung 296
 Kind-Archetypus 69
 Kind-Eltern-Beziehung, sexuelle 179
 Kinderehen 217
 Kindheit, seine metaphysische Bedeutung 296
 - und Sexualentwicklung 48, 52, 187
 Kindheitserlebnisse 48, 219ff., 228ff.
 Kindlichkeit der Frau 231
 - der Liebe 146
 Kinsey-Report 158ff., 166
 Klasse, gesellschaftliche 184, 192, 200, 207, 213
 Klassenbewußtsein 198, 199
 Klassengesellschaft 182
 Klassenkampf 172
 Klassenschichtung 167
 Klassenspannung 167
 Klassenteilung 182
 Klassentheorie, marxistische 183
 Klitoris 52, 217f., 219f.
 Klitorissexualität 55
 Klugheit, kommunikative, in der Ehe 282
 Knabenliebe 105, 115
 Knospung 19, 151
 Knospungszelle 18
 Körper, seine Achtung 329
 - als Arbeitsinstrument 187
 - als Ausdruck des Seelisch-Geistigen 115, 328
 - als Aussageorgan der Person und ihrer Liebe 329
 - als Ausstrahlung der Ichheit 219
 -, seine biologische Zeugungsfunktion 329
 -, seine dialogische Bedeutung 329
 - als Genußobjekt 291, 328
 - als Medium von Seelisch-Geistigem 270, vgl. 275
 - als Medium des Subjekts 218
 -, seine reale Verschiedenheit vom Geist 270
 -, Verantwortung für ihn 329
 - als Verkörperung der Person 279, 329
 Körperbau und Charakter 35
 Körperlichkeit als Bestrafung 150
 - als Mangel 150
 -, tierische, des Menschen 148
 König als archetypisches Bild 68
 Koitus, s. „Coitus“
 Koketterie 219
 Kollektivpsyche 74
 Kolonialismus 216
 Kommunikation, verbale, in der Ehe 286
 Kommunismus 197
 Komplex, psychischer 49, 65, 68, 204
 Komplexität der Kultur 165f.
 Komponente, aggressive, des Sexualtriebes 58
 Komponenten, männliche und weibliche, der Psyche 61
 Konkret-Anschauliches bei der Frau 88
 Konkubinat 217
 Konkurrenz, organisierte 190, 227
 Konkurrenzkampf 227, 233, 237
 Konsum, „freier“ sexueller 9
 Konsumbedürfnisse 167
 Konsum-Ideologie 8
 Konsumsexualität 41, 167ff., 193f.
 Konsumsteigerung 331
 Konsumzwang 190
 Kontemplation 194
 Kontrollen, organische, des Verhaltens 156
 -, soziale 190, 191

- Konvention der Geschlechterrollen 161
 Konventionen, gesellschaftliche 9, 170, 213
 Kosmos, allgemein 69, 106, 115, 120, 124
 - als sinnvolle Ordnung 127
 Kraft, immaterielle bzw. psychische 36, 72
 -, schöpferische, der Phantasie 194
 Kreativität 31
 „Kreuz“ der Liebe 144
 Kreuzungen 19
 Kreuz-Vetter-Basen-Heirat 182
 Krise des Kapitalismus 156
 Kristallbildung 68
 Kritik der Politischen Ökonomie 184
 Kritische Theorie 333
 Kuh als Bild des Anima-Archetypus 70
 Kultur, allgemein 183, 187, 194ff.
 -, bauerliche 162
 - als Funktion der Sexualität 162
 -, patriarchalische 204
 Kulturkampf 172
 Kulturleistung als Sublimation 59, 158, 183
 Kulturprozeß 66
 Kulturtheorie Freuds 157, 204
 Kulturtradition, westlich-abendländische 130
 Kunst, allgemein 194
 - als Konsumgut 193
 - als Protest 194
 - als Verwirklichung der Phantasie 194
 Kurzschluß, binnepsychologischer 128
 Kybernetik 189
- Ladung, bioelektrische 175
 -, energetische, des Archetypus 69
 Lanze als Bild des Animus-Archetypus 70
 Laster 49
 Latenz 49ff., 55
 Leben der Art 43
 -, innergöttliches 147
 Lebensachse 35
 Lebensaufgaben, geschlechtsverschiedene 85f.
 Lebensgenuß, individualistischer 9
 Lebensgrund, anonymer 98
 Lebenshorizont 87
 Lebenslust 51, 62, 148, 207
 Lebensnot 195
 Lebensstufen 34
 Lebensthematik von Mann und Frau 98f.
 Lebenstrieb 185f.
- Lebensursprung, göttlicher 42
 Lebewesen als Durchgangsmoment in der Geschichte seines Geschlechts 33
 Leib, allgemein 270, 275 (vgl. auch Mensch als Leib-Seele-Geist-Einheit bzw. Leib-Seele-Struktur)
 - als Dar-körperung der persönlichen Hingabe 275
 - als Heimat der Seele 120
 - als Medium der Selbsterfahrung 239, 239
 - als Organ der Lustgewinnung 157
 Leibbezogenheit, autistische 159
 -, narzißtische 159
 Leibfeindlichkeit in der christlichen Tradition 127
 Leib-Seele-Einheit 94
 Leidenschaftlichkeit der Frau 84
 Leistung, geistige, als Produktivkraft 198f.
 -, kulturelle 49, 159, 183f.
 Leistungsgesellschaft 187f., 213
 Leistungsprinzip 186f., 187, 188, 194
 Liberalismus 199
 Libido, allgemein 72, 174, 183f., 187
 - und Angst 174ff.
 -, dynamische 174
 - nach C. G. Jung 288
 - als Liebesfähigkeit 61
 -, narzißtische 54, 60
 - als quantitativ veränderliche Kraft 54
 - als seelische Energie 47, 60, 72f.
 -, statische 174
 -, vagabundierende 61
 Libido-Energie 175, 180
 Libidoquantum 54
 Libidotheorie 53ff., 166
 Libidoumwandlung als Kompensation 75
 Lichtregion 140
 Liebe, allgemein 37, 40, 50, 60, 73, 160, 164, 166, 179, 208, 272
 -, ihre ästhetische Auffassung 259 (vgl. 258, 265)
 - als Agape 274
 -, anthropologisch sinnigerechte 302
 - als Aufgabe und Gabe 143ff.
 -, ihre Ausdrucksgesten 262
 -, ihre Ausrichtung auf Zeugung und Erziehung von Kindern 296
 - und Befreiung 146
 - als Caritas 274
 - als Dialog 277
 -, eheliche 255, 281, 300f., 322f.

- zwischen Eltern und Kindern 300f.
- als Ereignis 259
- als Eros 274
- , erotisch-ästhetische 251–254, 259, 265, vgl. 258
- , ethisch(-ehelich)e 254–257, 259f., 262, 264, 274
- als existentielle Entscheidung 11, 248–250
- als Freiheit (zu sich) 257, 259, 265
- als Gabe, göttliche 260
- zwischen Gatten 300f., 327
- , geistig dimensionierte 278
- als geistig-seelische Bindung zum Partner 40, 151
- als Genuß 144
- , geschlechtliche 295
- , göttliche 265
- Gottes, schöpferische 123, 139, 145
- , ihr Habitus 276
- , heterosexuelle 115
- , ihre individuelle Struktur 98, 249
- , ihre innere Geschichte 256
- , innertrinitarische 151
- , ihre körperlichen, seelischen und geistigen Komponenten 274f., vgl. 281, 281
- als Lebelement der Ehe 278
- , lesbische 107
- als List der Natur 37
- , ihre menschliche Wahrheit 294
- als Mittel zur Macht 72, 235
- , personale, der Geschlechter 274, 276f.
- , platonische 103ff.
- als religiöser Akt 145, vgl. 260, 264
- als Religion der Frau 221
- , seelische 253
- , ihr Seinsrhythmus 281
- als Selbstaufgabe 221
- nur als Sexus 274
- , sinnliche 253
- , ihre Sinnstruktur 277, vgl. 301
- als Streben nach Unsterblichkeit 116
- als Tätigkeit Gottes 145
- , ihre (transzendente) Einheit 301
- als Tugend 113
- als Tun 144
- , vollkommene 166
- , ihr Wesen 258
- , ihre Wirklichkeit 252
- , ihre Zeit- und Ewigkeitsbestimmung 255f.
- , zwischenmenschliche 260, vgl. 301
- Liebesakt, allgemein 61
- , körperlicher, sein menschlicher Wert 275
- Liebesbeziehungen, enge, als Grundbedürfnis 61
- Liebestreit zwischen Erde und Himmel 105
- Lippenzone, erogene 50
- Löwe als archetypisches Bild 68, 70
- Logik, einwertige 133
- der Herrschaft 194
- , nicht-aristotelische 133
- Logos als zweite göttliche Person 135
- logos prophorikós 135
- Lokal-Gott 130
- Lust, allgemein 39ff., 50, 53, 62, 71, 73, 142, 184
- , ihr Begriff 62ff.
- , göttliche 137
- der göttlichen Beschaulichkeit 137, 148
- und Last 340
- , libidinöse 196
- , masochistische 231
- , orgasmische 25
- , stille, Gottes 148
- als Zweck des Sexualverhaltens 156
- Lusterlebnis 40, 210
- Lustgefühle 38, 53, 156, 176
- Lustgewinn 61, 157, 183, 206ff., 336
- Lustmaximierung 207f.
- Lustmordphantasien 179
- Lustprinzip 184f., 340
- Lustsumme 206
- Lusttrieb 11, 47, 60, 62, 75, 207, 337
- Lutschen als Sexualbetätigung 50
- Luzifer 139
- Macht, allgemein 73, 235
- des Eros 107
- Machtanspruch, irrationaler 12
- Machtinteressen (ideologische) 12, 29, 341
- Machtsteigerung 9, 331
- Machttrieb 60, 72, 245
- Mäeutik 104
- Mängelwesen (der Mensch) 92
- Männlichkeit, anerzogene 219f.
- , neue 255
- , tierische 146
- „Männlichkeit“ Gottes 139
- Märchen 68
- Märchenforschung 66
- Magie 181
- Maja 137

- Mangel als determinierender Faktor der Kultur 195
- Mangelausstattung, biologische 24
- Manifestation Gottes 137
- Manipulation, allgemein 11
- der öffentlichen Meinung 192
- Mann und Frau, ihre Lebensthematik 98f.
- als „Haupt“ der Ehe 276
 - als Lichtprinzip 105
 - , sein naturales und personales Spezifikum 271–273, vgl. 278
 - , seine physisch-psychische Exzentrizität 271f.
 - , seine polar entgegengesetzte anthropologische Struktur zur Frau 300
 - als polygames Geschlecht 225
 - in der Sicht der Frau 83f.
 - , sein Wesen 296
- Mannigfaltigkeit, selegierbare 18, 19f.
- Mannsein, das ganze 169
- Manthana (Feueropfer) 75
- Maria als zweite Eva 124
- Marxismus 117, 155, 172ff., 188, 196ff., 199, 202f., 208f., 213
- , existentialistischer 213
- Maske der Persona 71
- Masochismus 58
- Maß der Selbstentfremdung 240
- der Selbstverwirklichung 240
- Massenmedien 191, 193
- Massenmensch 203
- Masturbation, allgemein 284, 287
- , infantile 51
 - , klitorale 56
- „mater“ als Person-gewordene „materia“ 121, vgl. auch 338
- Materialität der Natur 139
- Materialismus, allgemein 150, 196, 210
- , historischer 196, 197, 198, 198
- Materie als Vermittlungsgrund 144
- Matriarchat, allgemein 181, 188
- als gesellschaftlicher Urzustand 181
- Matrilokalität 182
- Max-Planck-Institut für Gesellschafts- und Friedensforschung 183
- Mechanik der Ausbeutung des Mannes 227ff.
- Mechanismus der Befreiung 201
- der Fortpflanzung 155
 - der Sublimierung 49
 - , neurotischer 177
- Mensch (s. auch unter „Individuum“)
- , seine Anerkennung und Achtung 328
 - , seine Anlagestruktur 313, vgl. 318
 - , seine anthropologische Grundstruktur 321
 - als Arbeitsinstrument 186
 - als bloßes Mittel zum Zweck 279, 317, 320, vgl. 249, 327
 - als bloßes Sexualobjekt 61
 - , sein Charakter 293
 - als dialogisches Wesen 77, 169
 - in seiner Eigentlichkeit 249
 - , eindimensionaler 188, 199
 - , seine Einheit 328
 - , entfremdeter 30
 - , seine Entwicklung als sozialer Vorgang 327
 - , seine Ganzheit 274, 279, 282, 286, 292
 - als Gegensatz-Einheit 292
 - , geistbegabter 265
 - als Geschlechtswesen 273f.
 - , seine Grundrechte 312
 - , seine grundsätzliche Gleichheit 318
 - , seine Hervorbringung (Zeugung) 318
 - , seine körperliche und seelisch-geistige Seinsdimension 269
 - als Krone des Kosmos 122
 - als Leib-Geist-Wesen 342
 - , seine Leib-Seele-Konstitution 125, 130, 270, 272
 - als Leib-Seele-Geist-Einheit 269–271, 272, 275, 287, 289, 299, 320, 323
 - als lustsuchendes Wesen 168
 - als Mängelwesen 92
 - als Mitte des Kosmos 127
 - , seine Natur und Würde 295, 306
 - , neuer, sein Lebensrecht 312
 - als Persönlichkeit 322
 - als reiner Geist 150
 - als Schlußgeschöpf 138f.
 - , seine seelisch-geistige Wirklichkeit 324, 326
 - als Sexualtier 205
 - als Sinnumkehrung der Pflanz 35
 - als sittliches Wesen 306
 - als soziales Wesen 66
 - , sozialistischer 201, 203
 - als Subjekt 320
 - als Symbol des Kosmos 121
 - , seine technische Herstellung 307, 309f. (deren ethische Bewertung 326)
 - , seine Tötung durch Abtreibung 312f.

- , sein übergeordnetes Ganzes 325
- , sein unendlicher Wert 259, 312f.
- , sein Ursprung 310
- in Verfallenheit und Verlorenheit 249
- als Vertreter Gottes 124
- , sein Wesen 279, 290, 313, 317
- , seine wesentliche Geschlechtlichkeit als Mann und Frau 268
- , seine Würde 117, 238, 263, 294, 318f.
- Menschengeist als kollektives Phänomen 66
- Menschheit, die geschichtliche Sinnlinie ihrer Höherentwicklung 326
- , ihre kollektive Erhaltung 305
- , ihre physische und kulturelle Fortentwicklung 289, vgl. 327
- , ihre politische und soziale Gliederung 304
- , ihre Zukunft 249
- Menschsein, allgemein 310f.
- , allgemeingültiges 250, vgl. 328
- , gemeinsames, von Mann und Frau 279
- in Individualität und Personalität 310
- Menschwerdung Christi als Selbstoffenbarung Gottes 123
- Metaphysik, allgemein 155, 170
- der Geschlechterliebe 31
- als Ideologie 189
- der Kindheit 296
- , triadische 31, 51
- Methode, allgemein 331–335
- , analytische 49
- , empirische 155, 170
- , funktionsanalytische 336
- , ganzheitlich-philosophische der Ausdrucksbedeutung 63
- , kausalanalytische 29
- , phänomenologische 80, 97, 337
- , psychoanalytische 60ff.
- , sympto-thermische 308, vgl. 323f.
- , transzendente 30
- Minneichtung 124
- Mitleidsschranke 51
- Mitmensch, allgemein 261f., 275, 277, 291
- als Fortpflanzungsmittel und Lustobjekt 320
- als Objekt des innerlich-geistigen Genusses 249
- , die in der sexuellen Anlage grundlegende Abhängigkeit von ihm 288
- Mitte als Vermittlung der konkreten Allgemeinheit 38
- Mittel, empfängnisverhütende 234
- Modelle, idealtypische 90
- Mönche und Askese 165
- Monogamie 160, 163
- Monopolisierung der Lust 188
- Monosexualität 58
- Monismus, metaphysischer 271
- Moral, allgemein 74, 76, 155, 156, 164, 168, 181ff.
- , bürgerliche 197
- , historisch gewordene 179
- , kulturelle 195
- , revolutionäre 197
- Moral-Ideologie 8
- Moralität der Ehe 169
- Moralprinzipien der Gesellschaft 53, 74, 77f., 187, 215
- Moralsystem, ideologisches 185
- Moralvorstellungen des Individuums 77
- Moralvorschriften 177
- Motivation 61
- Motorik, rhythmische 74
- Mütterlichkeit 146
- Muskelhypertonie 177
- Muskelrigor 177
- Mutation 18, 20
- Mutter, ihre Fähigkeit und Aufgabe in der Pflege und Verinnerlichung der Familie 301
- , ihre menschliche Wärme 327
- , ihr Persönlichkeitsrecht 316
- , ihr personaler Lebenswert im Verhältnis zum Leben des Kindes 312, 315, 318
- , ihr Zwiegespräch mit dem Kind 327
- Mutter-Göttin 130
- Muttertrieb 162
- Mutterzelle 19
- Mystik, christliche 67, 120, 129
- , neuplatonische 67
- Mythenformen 66
- Mythenmotive 66
- Mythos der Diotima 109
- Nacktheit, existentielle des Urmenschen 122
- Nahrungstrieb 239
- Nahwelt, geschlossene 87
- Narzissmus 54
- Nationalsozialisten 173, 183, 199
- Natur, biologische 319, 323f., vgl. 326

- , ihr empirisch-positivistischer Begriff 170
- , endliche 138, 198f.
- , ewige 137
- , göttliche 106
- , menschliche 170, 201, 204f., 210, 316, 318, 325, 327
- , nichtgeistige 202, 241
- der Partner 316
- , ihre philosophische Auslegung 320
- , seelische, des Menschen 324
- , unbewußt schaffende 36
- , zweite 189
- „Natur“ 9
- Naturteleologie 156
- νέιχος als kosmisches Prinzip 106
- Nervensystem, vegetatives 176, 180
- Neugier des Mannes 231
- Neurasthenie 175
- Neurose, allgemein 51, 59, 62, 65f., 172, 174, 177, 178, 179f., 204f.
- , geschlechtsspezifische 55
- Neurosenlehre 174
- Neurotiker 48, 62, 177
- , seine Therapie 60
- Neutralisationen der Sexualität 164
- Nicht-Aktualität der Idea 137
- Nicht-Ich, unbewußtes 66
- Nichtproduktivität des Spielens 209
- Nichts, ideales 138
- als Sucht nach Erfüllung 137
- Nihilismus 132, 239
- Nidation 307f., vgl. 311f.
- Nidationshemmer 307
- Nische, ökologische 23
- Normen, allgemein 77f., 207, 210
- , faktische 170
- , moralische 155, 168
- , natürliche 158
- , soziale 155
- der Sexualität 159, 213
- der Wirklichkeit 169
- Normen-Problem 207
- Normenzwang 159
- Normierung, soziale, der Sexualität 156, 158, 162, 168f.
- Normierungsrecht der Gesellschaft, absolutes 169
- Notwendigkeit des Eigentums 202
- Nous 103
- Objekt, libidinöses 187
- Objektbesetzungen der Libido 54
- Objektfindung, narzißtische 55
- , sexuelle 53
- Objektfixierung der Libido 55
- Objektivität der Natur 66
- Objektlibido 54, 54
- Objekt-Subjekt-Verhältnis 332f.
- Ödipuskomplex 66, 204
- Offenbarung, christliche 147
- Offenbarungscharakter der Natur 42
- Offenbarungssinn des Lichtes 127
- Onanie 173, 284, 287f., 294
- , exzessive 175
- des Säuglings 51
- Onanieverbot 178
- Ontogenese des Bewußtseins 68, 185ff., 187
- Onto-logie 334
- Ontologie, konkrete 333
- Jean-Paul Sartres 238
- Opfer, kultisches 165
- Opferbereitschaft als Tugend 114
- Opfer-Liebe 146, 245
- Oralität 52
- Ordnung, biologische 82
- , rechtliche 168, 224
- , repressionsfreie 195
- der Schöpfung 123
- , soziale 159, 168, 188
- , wirtschaftliche 168
- Organisation, kulturelle 165
- , prägenitale, der sexuellen Partialtriebe 52
- , rationale, der Gesellschaft 190
- , seelische 176
- , soziale 165
- der Triebe 194
- Organismus, allgemein 17, 22
- als Instrument entfremdeter Arbeit 196
- , seelischer 179
- als Subjekt der Selbstrealisierung 196
- Organlust 62
- Orgasmus, allgemein 37ff., 172, 175ff., 207
- als Lustprämie 37
- als Urerlebnis 37
- Orgasmusformel 175
- Orgasmus-Lust 175
- Orgasmus-Zwang 166
- Orgon 172

Orgon-Theorie 173

Ovulum 218

Paarbindungen 182

Päderastie 31, 105, 107

Pansexualität 156

Paschatypus 81

Panzerung, charakteristische 177

-, narzißtische 178

Parthenogenese 19

Partialtriebe 52, 54, 63, 187

Partner, allgemein 276, 281–287, 292, 294, 261–263, 277, 279, 293, 297f., 328

- als bloßes Objekt 170

-, deren Einheit in der Familie 297, vgl. 269

-, deren Liebesgemeinschaft 321

- als Sexualobjekt 281, 293, 294, vgl. 279, 291

-, dessen Wohl 278

Partnerschaft der Geschlechter 271

- von Mann und Frau 61, 239

-, sexuelle 321

-, verantwortliche, vor der Ehe 294

Passivität der Frau 220f., 223

- des Genusses 242

- der Materie 141

„Passivität“, weibliche 84

Pater in Filio 135f.

Pathik 84

Patriarchalismus 181f., 188, 208

pattern of behavior 67, 238

Penis, allgemein 52, 55, 56, 219f.

- als Symbol männlicher Autonomie und Macht 220

Peripherie, geschöpfliche 144

- Gottes 135f.

Persönlichkeit, allgemein 71, 142

- des Kindes 299

- des Menschen 322f.

-, neurotische 187

Persönlichkeitsentfaltung 169f.

Person, allgemein 249, 270, 272, 275, 277–282, 284, 291, 296, 315, 328

-, ihre Achtung 329

-, menschliche, ihr dialogischer Charakter 329

-, dritte göttliche 137

-, ihre Einheit 280

-, erste göttliche 133

-, ihre Ganzheit 285, 329, vgl. 170

-, ihre geistige Selbstfindung 249

-, ihre Identität und Selbstfindung 293

- des Kindes 298, vgl. 296, 321

-, menschliche 271–273, 329, vgl. 311

-, ihre Selbstverwirklichung 283

-, ihr Verfügungswille über eine andere Person 299

-, ihre Würde 294, vgl. 262f., 283

-, ihre Zerstörung 262

-, zweite göttliche 134, 244

Persona 71

Personalismus, christlicher 127

Personalität, allgemein 205, 252, 254, 258, 262, 282, 294, 326

-, Bi- und Multipersonalität 274, 279, vgl. 287, 302 (erstere als Struktur der Ehe 302)

- und Individualität 310

- des Menschen 310

Perspektivismus 80f.

Perversionen, allgemein 182

-, anale 179

-, exhibitionistische 179

-, polymorphe 51

-, sexuelle 47, 53, 57ff., 58, 59, 126, 168

Perversionsneigung 57

Phänomenologie, allgemein 332

-, dialektische 264

- der Ehe 250

Phänomenologie des Geistes 202

Phallus 219

Phantasie als Verbindung von Bewußtsein und Unbewußtem 194

Phantasien, inzestiöse 55

Phantasmagorie, siderische 143

Phase, klitorale, der Sexualität 52, 52

-, orale 52

-, phallische 52, 52, 56

-, sadistisch-anale 52, 52

-, spätkapitalistische 189

Φιλία als kosmisches Prinzip 106

Philosophie, allgemein 155, 188, 198, 203, 208, 216

- als erotische Besessenheit 105

- als Faktenauslegung und Ideologiekritik 9

-, theoretische und praktische 335, 343

-, westliche 194

Phylogenese des Bewußtseins 68, 185, 187ff.

Pille I und II 307, 325

Plastizität der menschlichen Sexualität 156, 162

Pluriformität der Sexualität 169

Polarisierung der Rolle der Geschlechter 161ff.

- Polarität, antagonistische 34
- von Arterhaltungstrieb und Selbsterhaltungstrieb 72
- , gegengeschlechtliche 151
- der Geschlechter 268–273, vgl. 275 (deren physische und psychische Dimension 271–273; ihr anthropologischer und ethischer Sinn 271)
- von Liebe und Haß 58f.
- der Psyche 70, 74
- , sexuelle 52
- des Symbols 75
- Polisethik, althellenische 108
- Polyandrie als Ausdruck der Herrschaft der Frau in mutterrechtlichen Kulturen 279
- Polygamie 179
- Pornographie 161
- Positivismus, allgemein 202
- , erkenntnistheoretischer bezüglich der Abtreibungsfrage 311
- , wissenschaftstheoretischer 333
- Potenz, ejakulative 179
- , empfangende 135f.
- , erektive 179
- , moralische, der Gesellschaft 158
- , orgastische 166
- , orgiastische 178f.
- , religiöse, der Gesellschaft 158
- , soziale, der Gesellschaft 158
- , spirituöse 137
- , zeugende 135f.
- Potentialität Gottes 137
- des Urmenschen 140
- Pragmatismus 130
- pramantha, der, als Symbol des Phallus 75
- Primat, erogener 50
- der Genitalien 52
- der Genitalzone 53, 54f.
- Primärtriebe 185
- principium individuationis 38, 43
- Prinzip der Annäherung durch Abstand 144
- der Arbeit 230
- , dialektisches 43
- , erhaltend-nährend-weibliches 135, 150
- der Kollektivseele 72f.
- der Technik 230
- , zeugend-männliches 135, 150
- Privateigentum 182, 199, 215
- Privilegium Paulinum et Petrinum 283f.
- Produktionsmittel 182, 189, 200f., 208
- Produktionsprozeß 189, 216, 241
- Produktionsweise 190, 199
- Produktivität 184, 194, 207f.
- Produktivkräfte 184, 198f.
- Progression der Libido 75
- Projektion 65, 70
- Proletariat 197, 198
- Prostitution, allgemein 160ff., 217, 233
- als sozial geregeltes Notzuchtverhalten 161
- als „Ventilsitte“ 160
- Protozoen 19
- Prozeß, archetypischer 67
- der Erziehung 237
- , innertrinitarischer 133ff., 198, 339
- der Mechanisierung 190
- , seelischer 174
- der Seinsvermittlung 134
- der Selbstwerdung 192
- der Warenverteilung 190
- Prozession, zweifach immanente des Hl. Geistes 135
- Prozessualität, körperliche 36
- , seelische 36
- Psyche 156, 324, 327
- Psychisches, seine nur relative biologische Bestimmtheit 272
- Psychoanalyse 47ff., 49, 50, 155, 176ff., 181, 197, 198, 199, 203, 208, 218
- Psychodynamik 73
- Psychologie, allgemein 331f.
- , Analytische 69
- der Organe 35
- Psychologisierung der Sexualität 166f.
- Psycho-Physiologie 218
- Psychoneurose, allgemein 175f.
- , chronische 176
- Psychoneurotiker 59
- Psychose, 65, 174
- Psychotherapie 63, 166, 197, 326
- Pubertät 47, 48, 52, 53, 55, 178, 180, 237, 289f.
- Pubertätsdrüse 54
- Pubertätsnot 180
- Puppe als alter ego des Mädchens 220
- als Übungsmittel für dressierte Erziehung 228, 237
- Quantum der Triebenergie 193
- Quaternar 136

Quelle, energetische, der Angst 175

Rad des Heils, goldenes, als Symbol 124

Rangordnung der Geschlechter 220

- der Schöpfung 140

Rassismus 216

Rationalität, technische 199

Rausch und Ekstase 34, 38

Rauschdrogenkonsum 25

Rauschgift 43

Rattenfänger als Bild des Animus-Archetypus 70

Realismus des Pausanias 114

-, philosophischer 210

Realitätsprinzip 172, 184, 185ff., 192, 194

Recht, geschlechtsspezifisches von Mann und Frau
278

- auf Geschlechtsverkehr 180

- auf Leben 312

-, Natur- 278, 314

-, persönliches, der Mutter 316

-, positives 314

-, sexuelles 315

Reduktionsteilung 18

Regelkreis 20–22, 24

Regeln der Kindheit 229

Regression der Libido 75

-, sexuelle 57

Reich der Freiheit 190

Reife, menschliche 194f.

-, sexuelle 49, 53, 57, 60

Reintegrationsbewegung 145

Reize, mechanische 52

-, sexuelle 233

Relativismus 106

Relativität des Materiellen 117

Religion, allgemein 170, 188

- als Ideologie 189, 233

- als Opium des Volkes 39

Religionsbedürfnis der Frau 233

Religionskritik bei Freud 61

Renaissance 132, 134

Repräsentation des Göttlichen 43

Reproduktion 17, 34f.

Revolution, Französische 216

-, marxistische 182, 196, 199, 200

-, sexuelle 172, 199, 205

Revolutions-Dialektik 199

Revolutionstheorie, marxistische 198

Rezeptivität 194

Rhizom als Bild des Unbewußten 76

Rhythmus, dialektischer, der Evolution 35

- der Liebe 146, 149

- der Mode 226

Ritter Blaubart als Bild des Animus-Archetypus 70

Rittertum 81

Rolle der Frau in der Geschichte 155

- der Frau in der Gesellschaft 155, 222

- der Geschlechter 126, 170, 237

- des Menschen 71

- des Vaters 191, 222

Rollendiktat der Gesellschaft 168, 220ff., 241

Romantik 81

Rosenkreuzer 132f.

Rückkopplung 20

Rückzug in die Natur 203

Sadismus, allgemein 58, 58, 207

- als Partialtrieb 58f.

Säkularisation 198

Sagen 68

Samenzelle, männliche 83f.

Sanktionierung sexueller Normen 158

Scham als Integrationssehnsucht 143

- und Schamgefühl 49, 105, 143

- und Schamlosigkeit 292f.

Schamasmus 43

Schatten als Archetypus 69, 69

Schau, rational vermittelte 332

Schaulust 51

Schein, ästhetischer, der Produkte 202

- von Wahrheit 8

Schichten psychischer Vorgänge 65ff.

Schichtenlehre, ontologisch-anthropologische 96f.

Schichtenmodell 96

Schichtentheorie 80

Schiff als Bild des Anima-Archetypus 70

Schlange als Sexuelsymbol 148f.

Schönheit 209, 232, 242

Schöpfer 120, 133ff.

Schöpferlust Gottes 123, 138, 148

Schöpfung 133ff., 135, 136ff., 151

- als Abbild des Schöpfers 138ff.

- als Abfall von Gott 138

- als Produktion Gottes 136

- als Teilgabe und Teilhabe 137

- als Werkzeug Gottes 138

- Schöpfungsakt Gottes 135
 Schöpfungsmythen 205
 Schöpfungsplan 139
 Schöpfungssymbol, personales 338
 Schuld, allgemein 63, 150f.
 - der Vorlust 54
 Schuldgefühl 63, 179f., 187, 188
 Schwangerschaft, allgemein 84f., 110, 316
 -, ihr Abbruch 316
 - als Behinderung der Frau 162
 -, Beratung im Konfliktfall 316
 Seele, als Form und Erfüllung eines natürlichen Körpers 270 (s. auch Mensch als Leib-Seele-Geist-Einheit)
 Seelenbild 70
 Seelengrund 68
 Sein, sein Aktcharakter 272
 -, seine biologische Dimension 326
 -, seine Ereignung 320, 346
 -, existentielles, in der Ehe
 -, geistoffenes 26
 -, gesellschaftliches 197
 - des Guten 257
 -, seine körperliche und seelisch-geistige Dimension im Menschen 263
 -, individuelles 201
 -, menschliches 293, vgl. 328
 -, sein rhythmischer Grundcharakter 272
 -, sein Rhythmus in der Liebe 281
 -, sein Sinn 35, 115, 210, 329
 -, seine Tiefe und Fülle 31
 -, seine Weisen bei Mann und Frau 268
 -, seine Würde 326
 -, sein Sinn im Kind 298
 Seinsakt, allgemein 61
 -, triadischer 108
 Seinslehre des Thomas von Aquin 272
 Seinslust 150f.
 Seinsüberschreitung 62
 Seinsziel des Menschen 210
 Selbst, das 54, 191f.
 Selbstbefangenheit des Seelischen 37
 Selbstbegegnung des Menschen 156
 Selbstbeherrschung 112
 Selbstbestimmung, allgemein 71, 242
 -, absolute 254
 -, sexuelle 315
 Selbstbewußtsein 36, 202
 Selbstdarstellung 201
 Selbstdressur des Mannes 232
 Selbstdurchdringung, geistig-personale, beim Menschen 31, vgl. 98
 Selbstempfindung der Frau 220
 Selbstentdeckung des Menschen 156
 Selbstentfaltung 150, 201f.
 Selbstentfremdung 62, 187, 202f., 238
 Selbsterfahrung, lustvolle 40, 150, 240
 - im Orgasmus 39f., 150
 Selbsterhaltung, allgemein 22
 - der Gesellschaft 168f.
 - des Individuums 200
 Selbsterhaltungstrieb 72
 Selbstgestaltung 201
 Selbsterlösung 203
 Selbsterniedrigung, bewußte, der Frau 233
 Selbsthingabe 335
 Selbstidentifikation 229, 240
 Selbstliebe 142
 Selbstmultiplikation 140, 140, 143
 Selbst-Opfer 145
 Selbstregulation 178ff.
 Selbstreproduktion 142
 Selbstrückbindung 98
 Selbstschutz der Natur 159
 Selbst-Sublimierung der Libido 195
 Selbstsucht 147
 Selbststeigerung 336
 Selbsttranszendenz 43
 Selbstüberschreitung in der Fortpflanzung 41, 63, 128, 150
 Selbstübersteigerung als Fähigkeit der Seele 37, 145
 Selbstverdoppelung 31
 Selbstverlust im Orgasmus 39
 Selbstverwirklichung, allgemein 88–90, 150, 156, 170, 200, 203f., 208, 236, 240f., 241, 245
 -, beiderseitige 278
 -, eigene 283
 - als Individuation 71
 - des Menschen 268
 Selbstvollendung 200, 202ff.
 Selbstvollzug, sexueller 151
 Selbstzucht 125
 Sensibilität 34
 Sex als Daseinsbewältigung 168
 Sexmoral, bürgerliche 47, 53, 60
 Sexpol (= Sexual-Politik-Bewegung) 173, 183, 196

- Sex-Tabu 58
- Sexualablehnung 59
- Sexualakt (s. auch Geschlechtsakt)
- als ganzheitliches Sinngebilde 62
 - , menschlicher 321, vgl. 287, 319, 325
 - , seiner Natur nach primär auf das Du angelegt 287
 - , seine persönliche Liebes- und Ergänzungsfunktion 325
- Sexualanlagen, allgemein 241, 244f.
- , menschliche, ihre körperlich-seelisch-geistige Struktur 273f., vgl. auch 268, 287, 290, 292
 - , natürliche 284f., 290
- Sexualanthropologie 9, 333
- Sexualapparat, somatischer 48, 53
- Sexualbefriedigung, repressionsfreie 203, 207
- Sexualbetätigung, infantile 49, 50
- Sexualbeziehungen, außer- oder voreheliche 340
- Sexualbindung 206
- Sexualenergie 49f., 175
- Sexualerziehung 166
- Sexualethik 9, 158, 334
- Sexualfunktion 204f.
- Sexualhemmung 176
- Sexualleistungen 48
- Sexualität (s. auch „Begegnung“, „Beziehung“, „Gemeinschaft“, „Ehe“ u. a.)
- als analoger Begriff 26
 - unter anthropologischem Aspekt 295, 321, 328
 - , ihre Aufwertung in der Gesellschaft 291
 - als Ausdruck der seelischen und geistigen Wesenstiefe der individuellen Person 320
 - als Ausdrucksmedium der Hingabe 342, vgl. 169
 - , autistische 160
 - , außer-, nicht- und voreheliche 11, 267f., 274, 284–290, 293, 294, 341
 - der Bakterien 21
 - , ihre Bedeutung für Fortpflanzung 326
 - , ihr biologischer Fortpflanzungssinn 17
 - als biologisch-kosmisches Faktum 10, vgl. 335
 - als Dimension vollmenschlicher Sinnverwirklichung 291, vgl. 295
 - , ihre existentielle und ethische Sinnrichtung 249, 266
 - als Form der Selbsterfahrung und Sinnverwirklichung 287, 290
 - als Funktion der Gesellschaft 77, 155ff., 169
 - als Funktion kultureller Bedürfnisse 162
 - , ihre ganzheitliche Deutung 11
 - , ihr geistig-seelischer Sinn 321, vgl. 326
 - und Gesellschaft 10f., 160, 249, 340
 - als Grundbedürfnis 156, 233
 - als höchste Steigerungsmöglichkeit des individuellen Lebens 40
 - „höherer Ordnung“ 26
 - , ihre Humanisierung 329
 - , ihre Idee 11
 - , ihre Individual- und Artbedeutung 249, 320
 - , kindliche 47–52, 60, 179ff.
 - als kommerzieller Anreiz 157, 193, 233
 - als Konsumware 261
 - , ihr kosmischer Charakter 335
 - , ihr kosmo-anthropologischer Sinn 23–25
 - , ihr kosmo-biologischer Sinn 22f.
 - , ihre Krise 22–25
 - des Mannes und der Dressierbarkeit 233
 - als Medium der Selbstentfremdung 151, 239
 - als Medium der Selbstüberschreitung des Menschen 295
 - , menschliche, tierische, pflanzliche 319f., vgl. 161 (Unbestimmtheit der menschlichen S.)
 - als Möglichkeit intensivsten Selbstausdrucks 319
 - , ihre natürliche Struktur 319
 - als Offenbarung der trinitarischen Wirklichkeit 339
 - , personal-menschliche 121, 141
 - in psychoanalytischer Sicht 320
 - als Selbstausdruck und Lebenssteigerung 11
 - , ihre Sinnordnung 288f., vgl. 310
 - als Sinnbild 338
 - , ihre Sinnganzheit und Integrität 268
 - , ihre Sinn-Perspektiven 31
 - als Statussymbol 193
 - als Trieb nach Lust 52, 72, 72
 - , ihre Unterordnung unter das gesamt menschliche Wohl 294
 - , ihre „Verteufelung“ 291
 - , weibliche 55, 233
 - , ihr Zeugungssinn 242
- Sexualkonflikt, kindlicher 178
- Sexuallust 62, 207, 209f.
- Sexualmoral, liberale 193
- , repressive 161
 - , traditionelle 207, 217
- Sexualmord 207
- Sexualmechanismus 54
- Sexualnormen 126, 204

- Sexualobjekt 51, 54
- Sexualökonomik 181
- Sexualorgan 320
- Sexualorganisation 52
- Sexualpädagogik 10, 14
- Sexualpartner 61, 170, 182, 205f., 210f., 237, 243
- Sexualspannung 53f.
- Sexualtechnik 206
- Sexualtheorie, soziologische 155ff., 196
- Sexualtrieb, allgemein 162, 193, 204, 207, 209, 233, 244
 - , sein biologisches Fundament 273
 - , kindlicher 53
- Sexualunterdrückung 179ff.
- Sexualverhalten, allgemein 286
 - , normales 160, 207, 213
 - , seine Normierung durch die Gesellschaft 273
- Sexus als Selbstüberschreitung 128
- Sexwelle 196
- Sich-Entäußern des Mannes 83
- Sich-Erkennen Gottes 136
- Sich-Wollen Gottes 136
- Siegfried als Bild des Animus-Archetypus 70
- Sinn, biologischer, der Fortpflanzung 325
 - des Ganzen der Wirklichkeit 128
 - , gesamt menschlicher 10
 - , heilsbedeutsamer, der Sexualität 120
 - , innerer 133
 - des Lebens 62, 74, 223
 - menschlicher Sexualität 319–321
 - , ontologisch-anthropologischer, des polaren Ergänzungsgegensatzes der Geschlechter 273
 - des Seins 329
 - , seinshafter, des Kindes 298
 - der Sexualität 55, 74, 169
 - des Staates 317
 - , transzendenter religiöser 264
 - , unbegrenzter 42, 42
 - der weiblichen Existenz 222
- Sinnbegriff, statt Funktionsbegriff 29
- Sinn-Einheit 80
- Sinnerfahrung, -Bejahung, -Verwirklichung 124, 292
- Sinnerfüllung des Menschen 268
 - der Sexualität 276
- Sinnerhellung, methodisch-systematische 9
- Sinnfaktoren der Polarität 34
- Sinnfrage 42, 127, 128
- Sinnforderung, absolute 170
- Sinn Ganzheit der Natur 170
- Sinn Ganzheit der Sexualität 268
- Sinngrund, transzendenter 170
- Sinnhorizont 136
- Sinnordnung 165
- Sinnrichtung der Pubertät 57
- Sinnstrukturen, biologische 325
 - , eheliche 262, 268
 - des Menschseins 328, vgl. 314
 - , natürliche 326
- Sinnverlangen 261
- Sinnverwirklichung 130
- Sinnwelt 37
- Sinnwirklichkeit des Geistes 292
 - , sexuell-sinnliche 335
- Sinnliches, das, seine Unmittelbarkeit 253
- Sinnlichkeit, ihre Aktualisierung 291
 - des Menschen im Geist 265
 - , reine 253, 259, 261
 - , ihr Sinn, der sich im Seelisch-Geistigen erfüllt 274
 - und Sittlichkeit 337
 - als Versinnlichung von Sinn 275, 281, 289, 291, 294, 329
 - , Verzicht auf sie 291
 - , ihre (Zer-)Störung 294, vgl. 292
- Sippe 204
- Sitte 158, 166, 217
- Situation, atomare 199
 - , historische 203
- Skeptizismus, weltanschaulich-erkenntnistheoretischer 317
- Sklavenhaltergesellschaft 117
- Sklavenlust 146
- Sklaverei 182
- Sodomie 290
- Solipsismus 244
- Sollizitation 138
- Sonne als archetypisches Bild 68
- Sophia als „Jungfrau der Dreifaltigkeit“ 135
 - als Leib des göttlichen Ternars 135
 - als Spiegel Gottes 135
- Sophia-Lehre 137
- Sozialaspekt des Menschen 66
- Sozialbeziehungen 157
- Sozialisierungsprozeß 216
- Sozialismus 200
- Sozialphilosophie 339

- Sozialverfassung 155, 159
- Sozinianismus 136
- Soziologie, allgemein 331f.
 - , empirisch-positivistische 339
 - als Erfahrungswissenschaft 168
 - als Grundlagenwissenschaft 155
 - als Ideologie 170
 - der Sexualität 155
 - , metaphysikkritische 155
- Sozio-Sexualität 50
- Spannung, sexuelle 175
- Spannweite der menschlichen Natur 158
- Sphäre, göttliche 109
- Spätkultur 156
- Spiel von Angebot und Nachfrage 189
 - der göttlichen Imagination 137
 - , menschliches 184, 194, 209
 - der Triebe 210
- spiritus spiratus 135
- Sporen 336
- Sprache und Interaktion 203
- Spuren, psychische 48, 48
- Staat, seine soziale Hilfsaufgabe 317
 - , sein Sinn 317
- Staatskapitalismus, sowjetischer 189, 198
- Staatsontologie bei Platon 108
- Standpunkt, anti-metaphysischer, empirischer, positivistischer 12
- Stauungsangst 176
- Stauungsneurose 176, 176
- Sterilisation 308, 325
- Stier als Bild des Animus-Archetypus 70
- Stoffwechsel 17
- Strafbedürfnis, unbewußtes 187
- Streben nach Glück 166
 - nach Lustmaximierung 207
 - nach Weisheit 113
- Struktur, entelechiale 28
 - der infantilen Sexualität 52
 - der Psyche 65ff., 174, 185ff., 192
 - , stereometrische, des Kristalls 68
 - , triadische, des Absoluten 108
 - der Wirklichkeit, rhythmische 35
- Strukturen der Moral 204
- Strukturierung, dialogische 13
- Strukturwandel der Gesellschaft 185
- Stufenweg der Liebe 111ff.
- Subjekt, menschliches 214
- Subjekt-Objekt-Relation 60, 332f.
- Subjektivität 156
- Sublimationstheorie Freuds 157, 183
- Sublimierung/Sublimation 47, 49, 75, 192, 218
- Substanz 135f.
- Suchbild 148
- Sündenfall 139ff., 147
- Summe der Archetypen 69
- Supremat, genitaler 187, 195
- Symbiose mit der Umwelt 89
- Symbol, allgemein 65, 68
 - der Ganzheit 107
 - der Jungfrau 124
- Symbole als Energietransformatoren 75
 - der Individuation 75
 - der Libido 72
- Symbolik des Geistes 67
 - des Kosmos 121ff.
 - der Schöpfung 120
 - der Sexualität 74ff., 124
- Symbolsprache 127, 129
- Symptome, neurotische 176f., 336
- Synchronizität als Prinzip akausaler Zusammenhänge 69
- Synthese von Marxismus und Psychoanalyse 172ff.
- System der Ausbeutung des Mannes 227ff.
 - der Dressur des Mannes 225f.
 - , individalkapitalistisches 117
 - , kybernetisches, der Archetypen 73
 - , patriarchalistisches 188
 - , rationales, der Gesellschaft 190
 - des Rechts 206
 - der seelischen Prozesse 73
 - , staatskapitalistisches 117
 - der Unterdrückung 188
- Syzygie 70
- Tabuisierung sexueller Normen 158, 217
- Tabus 9
- Tanz als Anlockungsmechanismus 74
- Tapferkeit als Grundtugend 107, 113
- Tastsinn, besser bei der Frau 85
- Technik, allgemein 188f., 198f., 203, 236
 - , atomare 199
 - , chemische 39
 - , deren Kulturphilosophie 304
 - , deren Zeitalter 304
- Teilhabe an der Gerechtigkeit 117

- des Menschen am Erlösungswerk 134f.
- des Menschen an der göttlichen Seinslust 151
- des Menschen an der inneren Dreifaltigkeit Gottes 139
- des Menschen an der Seinsordnung 42
- an der Ur liebe 117
- Teilnahme des Menschen an ewiger Wahrheit 116
- Teilungen, fortlaufende 18
- Tendenz, anti-metaphysische 155
- des Aufbaus 35
- des Aus-sich-Herausströmens 42
- zu autoritären und totalitären Systemen 193
- der Entgrenzung 42
- zur Fortpflanzung, 34, 43
- des Geschlechtstriebes zur Antinomie 142
- zu häufigem Wechsel des Sexualpartners 206
- zur Individuation 34, 43
- , konservative, des Trieblebens 185
- zur Monopolisierung der Ehe 163
- , regressive 185
- zur Selbstabsonderung 34
- zur Selbstüberschreitung 34
- zur Selbstwahrung 34
- Tendenzen, infantile, des Unbewußten 66
- Ternar, heiliger 134f.
- , secundairer 136
- Theologie des Geistes 42
- , patristische 134
- der Sexualität 151
- , utilitaristische 37
- Theorie der Gesellschaft, kritische 189, 196ff., 199
- , marxistische 208
- Theorie des Individuums 190
- Theorie-Praxis-Verhältnis 343
- Theorie der Psychoanalyse 191
- des Unbewußten 65
- „Thierbild“ im Menschen 141
- Tiefe, göttliche, der Wirklichkeit 147
- Tiefenpsychologie 155, 336
- Tiefenschau, symbolisch-mystische 11
- Tiefenverständnis, ganzheitliches 12
- Tiefschlaf 141
- Tiger als Bild des Anima-Archetypus 70
- Tischsitten 157
- Tochterzelle 19
- Todesstrafe 216f.
- Todestrieb 185ff., 193
- Todestriebtheorie 58, 61
- Topologie der Psyche bei Freud 174
- Totalität, triadische 108
- Tradition, kulturelle 162
- , mittelalterliche 139
- , mystische 132
- , theosophische 132
- Tragik der Geschichte 43
- Transzendentalphilosophie 333
- Transzendenz, allgemein 117
- des Mannes 213ff., 216ff.
- Transzendenz Erfahrung im Rausch 39
- Trauer als psychisches Phänomen 61
- Traum 73, 74, 174
- Traummotive 68
- Traumsymbolik 73
- Trend zur Vermischung der Klassen 167
- Treue 122, 169
- trial and error 63
- Trichotomie der Seele 108
- Trieb der Arterhaltung 72, 107
- , autoerotischer 50
- , genitaler 177
- nach Lust 336
- , sekundärer 207
- Triebe, allgemein 66, 72ff., 142f., 183, 195, 209, 218, 221
- , elementare 36
- Triebansprüche des Es 54, 186
- Triebausformung, masochistische 52
- , sadistische 52
- Triebbedürfnis 179
- Triebbefriedigung 149, 175, 179, 185, 204
- Triebbeschränkung 74
- Triebchaos 209
- Triebdynamik, materielle 117
- , unpersönliche 98
- Triebenergie 51, 165, 174, 183f., 194, 336
- Triebentwicklung 195
- Trieberfüllung 165
- Triebgefüge 184
- Triebkomponenten, elementare 51
- , sexuelle 52
- Triebkraft, sexuelle 54
- Triebleben 157, 205, 208
- Trieb lust 142, 165, 241, 243
- Triebmechanik, sinnleere 339
- Trieb sphäre 66, 193
- Triebstauung 175, 180

- Triebsteuerung 76
- Triebstruktur, allgemein 117, 184ff., 200, 209
- und Gesellschaft 183, 196, 198, 203
- Triebtheorie 58
- Triebverdrängung 340
- Triebversagung 178
- Triebverzicht 203, 208f.
- Triebwünsche 180, 197, 208
- Triebzwänge 23
- Trinitätskritik, sozinianische 134
- Trinitätsontologie 134 (s. „Dreifaltigkeit“)
- Trinitätsteilhabe 11
- Trobriand-Insulaner 181, 204
- Turm als Bild des Animus-Archetypus 70
- Typus, allgemein 95f.
- der Bemutterung 82
- der Gattin 82
- der Geliebten 82
- Tyrannie des Mannes 213

- Überbau, kultureller 156
- Überbauungen, psychoneurotische 176
- Über-Ich 66, 174, 180, 185f., 187, 191f., 336
- Umfunktionierung der Triebe 183
- der Sexualität 183
- Umweltbedingungen 17
- Unbehagen in der Kultur 157, 184
- Unbewußtes 49, 65, 185, 192, 336
- , kollektives 65ff., 76ff. 337
- , persönliches 66ff.
- der Rassen 66
- der Völker 66
- Ungesicherheit, existentielle, des Menschen 157
- Unkeuschheit
- als Symbol des Sich-Gott-Verweigerns 124
- Universal-Gott 130
- Unlustempfindung 49, 62, 73
- Unschuld des Kindes 47
- des Werdens (bei Nietzsche) 38
- Unsozialität, geschichtliche 159
- Unsterblichkeit bei Platon 108, 110–113, vgl. 338
- Unterdrückung, allgemein 11
- der Frau 214ff., 239ff.
- des Mannes 214, 225ff., 239ff.
- , politische 117, 184, 188, 194ff., 213
- der Sexualität 49ff., 179ff., 188, 213ff.
- Unterhaltungsindustrie 187
- Unterordnungstypus 82

- Urakt der Schöpfung 135
- Urbild, allgemein 65
- der Freiheit 194
- der Gerechtigkeit 117
- der Liebe 117
- , göttliches 138
- Urerfahrungen, kollektive 68
- Urgestalt des Archetypus 67
- Urgutes 338
- Urgrund 75
- Urhorde 187
- Urmensch 133, 138, 156
- Urnatur und kollektives Unbewußtes 66
- Urschönes 121, 338
- Urschuld 11, 115
- Ursprung der Familie 184
- der Sexualität (nach Baader) 139ff.
- Ursprünglichkeit des Kindes 145
- Urvater 188
- Urvatermord 204
- Urverhältnis von Gott und Welt 123f.
- Urzustand der Gesellschaft 181
- Utopie, abstrakte 195
- , gesellschaftliche 189, 194f.
- , konkrete 195

- Variabilität, soziale, des Geschlechtlichen 158
- Vater, allgemein 163, 191
- , seine Fähigkeit und Aufgabe der Ordnung und des Schutzes der Familie 301
- als Gott 181, 188, 220
- Vatermord 188
- Veränderlichkeit der Sexualmoral 159, 168
- Veranlagung, bisexuelle 58
- Verantwortbarkeit, ethische, der „periodischen Enthaltbarkeit“ 324
- , sittliche, der Empfängnisverhütung 318
- Verantwortlichkeit des Menschen für sein Handeln 306
- für den Mitmenschen 117
- für sexuelle Desorganisation 290
- Verantwortung 98, 341
- Verantwortung für andere 306
- , eheliche 282, 286, 294
- , eigene 328
- , ethische 264, 322
- in Familienplanung und Geburtenkontrolle 302, vgl. 305, 310

- , Flucht davor 290
- für das Ganze der Person und für den Körper 329
- , gemeinsame (der Eltern) für das Kind 299, 302, 321
- , öffentliche 296
- , persönliche 249, 258, 263
- , ihr Wesen 263
- Verantwortungsbewußtsein hinsichtlich der Pille I 325, 328
- Verantwortungsprinzip
 - des Allgemein-Menschlichen 264
- Verbum als zweite göttliche Person 134
- Verdinglichung der Sexualpartner 205f.
- Verdrängung 48, 49, 59, 66, 69, 73, 179f., 204
- Verdrängungsprinzip 66
- Verdrängungstheorie Freuds 183
- Vereinigungsvorgang 17
- Vereinzelung durch Individuation 71
- Vererbung 10
- Verfassung der Gesellschaft, funktionelle 163
- , institutionelle 163
- Verführer, der Ästhetiker 252f.
- Verführung 51
- Vergewaltigung 179, 207, 217, 315, 317
- Verhalten, abweichendes 159
- , angepaßtes 177
- , menschliches 155ff., 156, 177, 236
- , „normales“ 160
- , sexuelles 158ff., 167
- , weibliches 227
- Verhaltensformen der Geschlechter 161
- Verhaltensforschung 35, 41, 207
- Verhaltensmuster 65, 67, 76, 337
- Verhaltensnorm 191
- Verhaltensweisen, aggressive 177
- , elementare 50, 66
- , geschichtete, des Menschen 177, 230
- , perverse 170
- , sexuelle 170, 238
- Verhaltenszwänge 11
- Verhältnis von Individualität und Fortpflanzung 34
- von Wille und Erfahrung in der Liebe 40
- Verinnerlichung 35
- Vermehrung, asexuelle 20
- Vermittlung Gottes nach außen 137
- Vernunft als Formtrieb 195
- , politische 198
- , repressive 195
- und Revolution 197
- als Vernehmungskraft 28
- Verschiebung der Libido 54
- Versöhnungsstreben 165
- Verstandesmensch 86
- Verstimmung der menschlichen Natur 151
- Verwahrlosung 151
- Verwirklichungsprinzip 210
- Verzicht auf Triebbefriedigung 184
- Verzweiflung des Ästhetikers 254, 261
- Vexiermensch 88
- Viel-Einheit 144
- Vierheit, proportionierte, des Eros 107
- der Tugenden 108, 113
- viriditas (= Grünkraft) 122
- viriditas in der virginitas 127
- Völker, primitive 155
- Volitio im innertrinitarischen Prozeß 134
- Vorlust 53f.
- Vorstellung, mythische 68
- , religiöse 181
- Voyeur 58
- Vulva 75
- Wachheit, ideologiekritische 333
- Wahl einer absoluten Selbstbestimmung 254
- , ästhetische 258
- des Ethischen 258
- einer Existenz in Liebe 257
- zwischen Gut und Böse 257
- , innere, als Unbedingtes 258
- der Verzweiflung 254
- Wahn, wollüstiger 31
- Wahrhaftigkeit 170
- Wahrheit, allgemein 188, 199, 217
- der Beziehungen 263
- der Ehe 280
- , existentielle 263
- Wahrheitsengagement 10
- Wandel, sozialer 172
- Wechsel der Besitzverhältnisse 200f.
- , rhythmisch-dialektischer in der Geschichte 188
- Wechselseitigkeit der Geschichte 215
- Weib als erdhaft-nächtliches Prinzip 105
- als Mittlerin des Heiles 124
- Weibchentypus 82
- Weiblichkeit, artifizielle 232
- , ihre Idee 253

- , tierische 146
- „Weiblichkeit“ Gottes 139
- Weigerung, Große 192, 193, 203
- Weise, der alte, als Archetypus 69
- Weisheit, ewige 138
 - Gottes 135
 - als Grundtugend 108, 110
- Weisheitsspekulation, mystische 150
- , platonisch-gnostische 150
- Welt als anonyme Materie 127
- Weltbild, monistisches 174
- Weltgeschichte 197, 198
- Welthorizont der Geschlechter 87f.
- Weltmutter, indische 130
- Weltverlust 156
- Werbung 190
- Werden Gottes, ewiges 134
- Wert des Lebens 111
 - der Liebe 224
 - des individuellen Lebens 201
 - der Person 169
- Werte, geistige 62, 63, 110ff., 117
 - der patriarchalischen Gesellschaft 216
- Wertmaßstäbe, moralische 167
 - , religiöse 167
 - , soziale 167
- Wertsystem der Frau 229
- Wertverhalten 218
- Wertvorstellungen, männlich-repressive 218
- Werturteile der Gesellschaft 77, 218
- Wesen der Dinge 189
 - der Ehe 162
 - der Frau 231
 - der Gesellschaft 172
 - Gottes 138
 - des Menschen 172, 202f.
 - der Sexualität 156ff., 236ff., 243
- Wesensart, seelische 83
- Wesensbilder von Mann und Frau 90
- Wesensdifferenz des Menschen 144
- Wesensgrund der menschlichen Sexualität 103
- Wesenstypus von Mann und Frau 95
- Wesensunterschied der Geschlechter 161f., 168
- Wesenswissen 104
- Wesenszüge, geschlechtseigentümliche 89
- Widerstandsphänomen 176f.
- Widerstreit der Geschlechter bei Nietzsche 38
- Wiederaufscheinen der „göttlichen Jungfrau“ 143
- Wiedergeburt 43
- Wiener Psychoanalytische Gesellschaft 173
- Wilhelm-Reich-Infant-Trust-Fond 173
- Wille Gottes als dritte göttliche Person 137
- Wille zur Macht 72f., 239
- Wirk-lichkeit 332
- Wirklichkeit, allgemein 162
 - , ihr Begegnungs- und Aktcharakter 272, 273
 - des Guten 302
 - des Kindes 298
 - der Liebe 252
 - , menschliche 270
 - , sinnhafte, des Geistes 292
 - , ihre Sinnstruktur 290
- Wirklichkeitsverständnis, sinnbildliches 128
- Wirkung, numinose, des Archetypus 69, 73
- Wissenschaft 188, 189, 193, 198, 199, 236
- Wissenschaftsbegriff, positivistischer 30
- Wißtrieb 51, 51, 60
- Witwenverbrennung 217
- Wonnesaugen als Sexualbetätigung 50, 55, 74
- Wurzel als Individualorgan 34f.
- Wurzeln des Bewußtseins 67, 68, 75, 76
 - des Sexualtriebes 59
- Wurzelgeflecht als Bild des Unbewußten 76
- Wurzelvermögen der Seele 139
- Zahlentheorie 132
- Zeigelust 50
- Zeitalter, bürgerliches 199
 - , technisches 166
- Zeitregion 140
- Zelle 20
- Zellverschmelzung 19
- Zentrum, göttliches 144
 - der Schöpfung 139
- Zeugung, allgemein 268, 320–323, vgl. 304
 - , ihre Absicht 325
 - , ihr Effekt 326
 - und Erkenntnis 244
 - , ihre Funktion 321, 329
 - , geistige 338
 - als göttlicher Akt 110
 - , innergöttliche 134
 - , körperliche 122, 207, 241, 243
 - , rein geistige 150
 - im Schönen 110, 113

- , seelisch-geistige 113
- als Selbstausdruck 41
- als Selbstentäußerung 41, 150
- , ihr Zweck 291
- Zeugungskraft als Abglanz göttlicher Schöpfer-
macht 123, 245
- Gottes 124
- Zeugungslust 63, 110, 123, 147
- Zeugungsmetaphysik Schopenhauers 38
- Zeugungsmymen 130
- Zeugungstrieb 133
- Zigarettenrauchen als Sexualbetätigung 50
- Ziele, sexuelle 49f., 53, 57, 183
- Zivilisation 183, 194
- Zonen, erogene 49f., 51–54
- Zorn 36, 219
- Züchtung 21
- Zug der Schöpfung zum Schöpfer 124f.
- Zukunftsgesellschaft 202
- Zuordnung, naturgegebene 83
- Zustand, religiös-ekstatischer 180
- Zwang, gesellschaftlicher 191
- , moralischer 183
- zur sexuellen Freizügigkeit 167
- zur Sublimation 193
- Zwangsscharakter 177
- Zwangsehe 178
- Zwangsmoral 196, 204, 208
- Zweck, biologischer 91
- , praktischer 188
- der Schöpfung 138
- Zweckmoral 189
- Zweigeschlechtlichkeit des Menschen 58, 142, 142,
147
- als Rettungsanstalt Gottes 143
- Zweiheit von Sonne und Mond 214
- von Tag und Nacht 214
- Zwillingsbildung, eineiige 19