

A high-contrast, black and white portrait of Erich Fromm, wearing glasses, is set against a solid orange background. The portrait is positioned on the left side of the cover, with the right side of his face and head cut off by the edge of the image.

ERICH  
FROMM

Liebe,  
Sexualität und  
Matriarchat

 OPEN  
PUBLISHING

# Liebe, Sexualität und Matriarchat. Beiträge zur Geschlechterfrage

Erich Fromm  
(1994a)

Als E-Book herausgegeben und kommentiert von Rainer Funk  
Soweit nicht ursprünglich in deutscher Sprache verfasst, sind die  
Übersetzungen aus dem Amerikanischen jeweils bei den einzelnen  
Beiträgen vermerkt.

Erstveröffentlichung 1994 unter dem Titel *Liebe, Sexualität und Matriarchat. Beiträge zur Geschlechterfrage* beim Deutschen Taschenbuch Verlag in München, herausgegeben und eingeleitet von Rainer Funk. Die einzelnen Beiträge fanden 1999 weitgehend Aufnahme in die *Erich Fromm Gesamtausgabe in zwölf Bänden*, München (Deutsche Verlags-Anstalt und Deutscher Taschenbuch Verlag). – Die Erstpublikation der Schriften dieses Bandes in englischer Sprache erfolgte 1997 unter dem Titel *Love, Sexuality, and Matriarchy. About Gender* bei Fromm International Publishing Corporation in New York.

Die E-Book-Ausgabe der einzelnen Beiträge dieses Sammelbandes orientiert sich an den von Rainer Funk herausgegebenen und kommentierten Textfassungen in der *Erich Fromm Gesamtausgabe in zwölf Bänden*, München (Deutsche Verlags-Anstalt und Deutscher Taschenbuch Verlag) 1999.

Die Zahlen in [eckigen Klammern] geben die Seitenwechsel in der *Erich Fromm Gesamtausgabe in zwölf Bänden* wieder.

Copyright © 1994 by The Estate of Erich Fromm; Copyright © als E-Book 2015 by The Estate of Erich Fromm. Copyright © Edition Erich Fromm 2015 by Rainer Funk.

# Inhalt

## Liebe, Sexualität und Matriarchat. Beiträge zur Geschlechterfrage

Vorwort von Rainer Funk

Mutterrecht und männliche Schöpfung

Bachofens Entdeckung des Mutterrechts

Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie

I

II

III

IV

Die männliche Schöpfung

Robert Briffaults Werk über das Mutterrecht

Die Bedeutung der Mutterrechtstheorie für die Gegenwart

Geschlechtsunterschiede und Charakter

Geschlecht und Charakter

Mann und Frau

Geschlecht und Sexualität

Sexualität und Charakter. Psychoanalytische Bemerkungen zum Kinsey-Report

Gesellschafts-Charakter und Liebe

Selbstsucht und Selbstliebe

Selbstsucht und Nächstenliebe

Die Entsprechung von Selbst- und Objektbezug

Hass und Selbsthass

Liebe als leidenschaftliche Bejahung

Selbstliebe und Selbstsucht

Die Faszination der Gewalt und die Liebe zum Leben

Literaturverzeichnis

# Vorwort von Rainer Funk

Man wird weder die Psychologie der Frau verstehen noch die des Mannes, solange man nicht in Betracht zieht, dass seit etwa sechstausend Jahren Kriegszustand zwischen den Geschlechtern herrscht. Dieser Krieg ist ein Guerilla-Krieg. Vor sechstausend Jahren besiegte das Patriarchat die Frauen, und es wurde die Gesellschaft auf die Vorherrschaft des Mannes gegründet. Die Frauen wurden zu seinem Besitz und hatten für jedes Zugeständnis, das ihnen gemacht wurde, dankbar zu sein. Es gibt aber keine Vorherrschaft des einen Teils der Menschheit über den anderen, es gibt keine Vorherrschaft einer sozialen Klasse, einer Nation oder eines Geschlechts über das andere, ohne dass es unterschwellig zu Rebellion, Wut, Hass und Rachewünschen bei denen kommt, die unterdrückt und ausgebeutet werden, und zu Angst und Unsicherheit bei denen, die ausbeuten und unterdrücken.

In dieser Interview-Aussage Erich Fromms (1975i), am 16. Februar 1975 in der italienischen Zeitschrift *L'Espresso* veröffentlicht, sind die Grundgedanken Fromms zur Geschlechterfrage zusammengefasst. Nicht die Tatsache des Geschlechtsunterschieds schafft Probleme; vielmehr führt seine Verzweckung unweigerlich zu Schwierigkeiten bei beiden Geschlechtern.

Erich Fromm interessiert nicht in erster Linie die Tatsache des anatomischen und biologischen Unterschieds der Geschlechter, sondern seine Funktionalisierung im Laufe der Menschheitsgeschichte. Der Geschlechtsunterschied – das Anderssein des anderen Geschlechts – hat in Verbindung mit der Sexualität die Funktion, das Überleben des Menschen sicherzustellen. Die sexuelle Anziehungskraft des jeweils anderen Geschlechts hat dabei aber offensichtlich nur eine sehr begrenzte Bedeutung und konnte den Menschen nicht daran hindern, den Geschlechtsunterschied zur Ausübung von Herrschaft zu benutzen. An der Geschlechterfrage interessiert deshalb in erster Linie, wie sich diese Funktionalisierung des Geschlechtsunterschieds seelisch auf das Identitätserleben des Einzelnen wie auf das Zusammenleben der Menschen und insbesondere der Geschlechter auswirkt.

Jede Lösung der Geschlechterfrage, die nur eine Verschiebung der

Herrschaft vom Mann auf die Frau anstrebt, fördert den Krieg der Geschlechter. Darum hält Fromm (1975i) in dem bereits erwähnten Interview von 1975 auch nichts von einer Frauenrechtsbewegung, die in Wirklichkeit „das Prinzip der patriarchalischen Welt fortführt, nur dass die Frauen dann jene Macht haben, die bisher ausschließlich eine Domäne der Männer war“, weil die Frauen nicht „menschlich emanzipiert werden“. Der Krieg dauert an und

erzeugt unweigerlich auf beiden Seiten eine Menge Hass und Sadismus. Die Ausgebeuteten und die Ausbeuter sitzen im gleichen Boot, vergleichbar einem Gefangenen und seinem Wärter. Sie beide bedrohen sich gegenseitig und hassen sich gegenseitig. Sie beide haben Angst vor den Angriffen des anderen. Auch wenn die Männer das Gegenteil vorgeben, so haben sie doch Angst vor den Frauen.

Es gibt kaum eine psychologische Frage, die derart kontrovers geführt wird und komplex ist wie die Geschlechterfrage. Der Grund ist einfach: Weil wir noch immer in der Tradition des Patriarchats stehen, ist jeder bei der Geschlechterfrage Betroffener und Voreingenommener und partizipiert an Übertragungen und Projektionen, wie sie im „Krieg der Geschlechter“ gang und gäbe sind. Hier einen Zugang zur Klärung zu finden setzt voraus, dass wir uns unseres Partizipierens an den patriarchalischen Denkmustern bewusst werden und eine Vorstellung von Wahrnehmungs- und Denkmustern entwickeln, die matriarchalisch sind. Nur so lässt sich eine den Geschlechterunterschied integrierende Wirklichkeitswahrnehmung erahnen und einüben.

Jede sinnvolle Beschäftigung mit der Geschlechterfrage muss von der Funktionalisierung des Geschlechterunterschieds seit der Etablierung des Patriarchats ausgehen. Fromm selbst kam zu dieser Erkenntnis schon Ende der Zwanziger Jahre aufgrund der Lektüre der Schriften Johann Jakob Bachofens und auf Grund von Gesprächen im Hause des Baden-Badener Arztes Georg Groddeck. Die Bedeutung, die Bachofens Werk *Das Mutterrecht* (1926) für die Entwicklung des Frommschen Denkens hatte, kann nicht überschätzt werden. Einen literarischen Niederschlag fand die Rezeption Bachofens bei Fromm bereits Anfang der Dreißiger Jahre. Die Wertschätzung Bachofens zieht sich durch das gesamte Werk Fromms. Noch im Alter zählte Fromm Bachofen zu den wichtigsten Quellen seines Denkens und wurde nicht müde, die Lektüre von *Das Mutterrecht* zu empfehlen.

Die Beiträge des ersten Teils in dieser Sammlung sind ein beredtes Zeugnis

von Fromms Rezeption der Bachofenschen Erkenntnisse über mütter- und vaterrechtliche Gesellschaftsstrukturen. In ihnen zeigt Fromm nicht nur, mit welcher Begeisterung er Bachofen rezipiert hat; Fromm entpuppt sich auch als wichtiger Vordenker der heute so aktuell gewordenen Geschlechterfrage. Matriarchalische und patriarchalische Gesellschaftsstrukturen bestimmen wesentlich die Geschlechterfrage. Doch sie sind nicht die einzigen Determinanten. Im zweiten Teil des vorliegenden Bandes untersucht Fromm, ob es einen Zusammenhang zwischen dem jeweiligen Geschlecht und dem Charakter eines Menschen gibt. Dabei versucht der Aufsatz *Geschlecht und Charakter* (1943b) aufzuzeigen, dass biologische Unterschiede zwischen Mann und Frau gewisse charakterologische Unterschiede zur Folge haben. Die Ausführungen konzentrieren sich auf die unterschiedlichen Rollen von Mann und Frau beim Geschlechtsverkehr und den daraus ableitbaren charakterologischen Konsequenzen. Freilich sind diese mit solchen vermischt, die unmittelbar durch soziale Faktoren entstehen. Letztere sind „sehr viel stärker in ihrer Wirkung und können biologisch verwurzelte Unterschiede entweder verstärken, auslöschen oder umkehren“. – 1949 hat Fromm diesen Aufsatz um wichtige Passagen erweitert (vgl. R. H. Anshen, 1949, S. 375-392), die in die vorliegende deutsche Wiedergabe erstmals übernommen wurden.

Der zweite Beitrag zum Thema „Geschlechtsunterschiede und Charakter“ trägt den Titel *Mann und Frau* (1951b) und entstand aus einem Vortrag, den Fromm 1949 zur Geschlechterfrage hielt. In der vorliegenden Wiedergabe sind die wichtigsten Ausführungen Fromms bei der Diskussion seines Vortrags mit aufgenommen. Der Vortrag, 1951 veröffentlicht, steht in einer theoretischen Spannung zum vorgenannten Beitrag *Geschlecht und Charakter* (1943b), insofern Fromm hier nicht mehr den Versuch macht, charakterologische Geschlechtsunterschiede aus geschlechtsspezifischen biologischen Gegebenheiten abzuleiten, sondern lapidar feststellt: Es „trifft nicht zu“, dass „Schwierigkeiten in den Beziehungen zwischen Mann und Frau ihrem Wesen nach durch den Geschlechtsunterschied bedingt sind“. In erster Linie handelt es sich bei der Beziehung zwischen Mann und Frau um eine Beziehung zwischen Menschen. Und diese wird durch den jeweils vorherrschenden Gesellschafts-Charakter definiert. Der heute vorherrschende Gesellschafts-Charakter zeichnet sich gerade dadurch aus, dass sich die Menschen nicht mehr an ihrem Eigensein und an geschlechtsspezifischen Eigentümlichkeiten orientieren, sondern am Markt, am Erfolg, an der Erwartung der anderen, an der Rolle, die ihnen

zugesprochen wird. Für den Marketing-Charakter gilt: „Die Beziehungen zwischen Mann und Frau haben nur noch wenig Spezifisches.“

Fromm sieht die Geschlechterfrage sowohl durch die matriarchalischen und patriarchalischen Gesellschaftsstrukturen bestimmt als auch durch die jeweils dominante Orientierung des Gesellschafts-Charakters. Dies hat weitreichende Folgen für die Rolle und das Verständnis der Sexualität im Kontext der Geschlechterfrage. Der dritte Teil dieses Bandes enthält deshalb den Beitrag *Sexualität und Charakter* (1948b). Er entstand 1948 aus Anlass der Veröffentlichung des Kinsey-Reports. Auf diesen geht Fromm aber nur beiläufig ein. In Abgrenzung von Sigmund Freud, der den Charakter eines Mannes und einer Frau vom Schicksal her begreift, den der Sexualtrieb bei Jungen und Mädchen erfährt, erklärt Fromm den Zusammenhang genau umgekehrt: „Meiner Ansicht nach ist sexuelles Verhalten nicht die Ursache, sondern die Auswirkung der Charakterstruktur eines Menschen.“ Nicht das „Bett“ entscheidet über das Wohl und Wehe der Beziehung, sondern die Art des Beziehungsmusters, also die Charakterorientierung, entscheidet über das sexuelle Verhalten. Geschlechtsspezifische Probleme resultieren deshalb nicht aus dem Geschlechtsunterschied, sondern sind in erster Linie der Ausdruck der besonderen Art, in der zwei Menschen aufeinander bezogen sind.

Wenn die Geschlechterfrage und die sich am Geschlechtsunterschied festmachenden Probleme der Geschlechterbeziehung nicht in erster Linie ein Ausdruck des Geschlechtsunterschieds sind, vielmehr der Geschlechtsunterschied verzweckt wird, um Leidenschaften (Charakterzüge) wie Herrschaftsausübung und Unterwürfigkeit, Liebe und Hass ausleben zu können, dann ist die Frage des Verhältnisses der Geschlechter zueinander vor allem die Frage, welche Charakterorientierung die Beziehungen der Menschen bestimmt: Liebe oder Hass, die Liebe zum Leben oder die Faszination der Gewalt. Der vierte Teil des vorliegenden Bandes handelt darum von diesen Grundorientierungen, die auch über die Geschlechterfrage entscheiden. Beide Beiträge werden dem deutschen Leser erstmals zugänglich gemacht.

Der Artikel *Selbstsucht und Selbstliebe* (1939b) wurde im Jahr 1939 in der Zeitschrift *Psychiatry* veröffentlicht und blieb, abgesehen vom ersten Teil, den Fromm 1947 in sein Buch *Psychoanalyse und Ethik* (1947a, GA II, S. 78-91) übernahm, vergessen. Er gehört zu den wichtigsten Aufsätzen Fromms. In ihm entwickelt er – lange vor den Vertretern der Selbstpsychologie und der Narzissmustheorie – eine Theorie des Selbst, in

der er im Unterschied zu Sigmund Freud darlegt, dass sich die Beziehung des Menschen zu sich selbst und seine Beziehung zu anderen immer entsprechen. Statt von einer Konkurrenz von Selbstliebe und Nächstenliebe geht er von einer Korrespondenz und Korrelation von Selbstbezug und Objektbezug aus. Dabei unterstreicht er die Selbstliebe als positiven Bezug zu sich selbst. Erst wenn diese vereitelt wird, kommt es zu Selbstsucht und Narzissmus als Kompensationsformen für mangelnde Selbstliebe. Die gleiche Logik von Selbst- und Objektbezug zeigt er auch für den Hass auf und spricht von einem reaktiven und einem charakterbedingten Hass. Überraschend ist hierbei, mit welcher Klarheit Fromm 1939 die psychologischen Grundlagen des Nationalsozialismus in Deutschland zur Darstellung bringen konnte. (Die Zwischenüberschriften wurden aus Gliederungsgründen von mir hinzugefügt.)

Liebe und Hass sind Grundorientierungen des Charakters und prägen das Verhältnis der Geschlechter. Im Laufe des Zwanzigsten Jahrhunderts haben Liebe und Hass eine sehr viel umfassendere und zugleich präzisere Bedeutung bekommen. Es geht nicht mehr einfach nur um Liebe, sondern um die Liebe zum Lebendigen, zu dem, was wächst und sich entfaltet: um die Biophilie. Und es geht nicht einfach mehr nur um Hass, sondern um die Lust an der Zerstörung um der Zerstörung willen, um das Angezogenensein von allem Leblosen, um die Faszination der Gewalt, um die Liebe zum Toten: um die Nekrophilie. Davon handelt der letzte Beitrag, den Fromm 1967 in einer amerikanischen Zeitschrift veröffentlichte. Nicht die Geschlechterfrage entscheidet über die Zukunft des Menschen, sondern ob die Liebe zum Leben oder die Liebe zum Toten unsere Beziehungen, und deshalb auch die Beziehungen der Geschlechter, bestimmt. „Eine solche, das Leben liebende Einstellung ist freilich nur schwer in Erfahrung zu bringen in einer Kultur, für die Ergebnisse wichtiger sind als der Prozess, für die die Dinge wichtiger sind als das Leben, die die Mittel zu Zwecken macht und die uns anhält, unseren Verstand zu gebrauchen, wenn unser Herz gefragt ist. Einen anderen Menschen zu lieben und das Leben zu lieben lässt sich nicht durch Akkordarbeit erreichen. Beim Sex funktioniert das; bei der Liebe jedoch nicht. Ohne eine Lust an der Stille gibt es keine Liebe.“ (1967e, GA XI, S. 347.)



# Mutterrecht und männliche Schöpfung

# Bachofens Entdeckung des Mutterrechts

## (Bachofen's Discovery of the Mother Right)

(1994b [1955])<sup>[1]</sup>

Auch wenn Johann Jakob Bachofen (1815-1887) heute nur vergleichsweise wenigen Fachleuten bekannt ist, so ist er doch beileibe kein in Vergessenheit geratener Autor.<sup>[2]</sup> Er war nie sehr bekannt oder gar berühmt, auch damals nicht, als seine Bücher erschienen, oder kurz nach seinem Tod. In den letzten Jahren seines Lebens fand sein Werk bei einigen Anthropologen, etwa bei Adolf Bastian oder bei Lewis H. Morgan, Bewunderung und Anerkennung. Auch Friedrich Engels wurde – wie auch Karl Marx – stark von Bachofens Werk beeinflusst. Es vergingen viele Jahre, in denen Bachofen fast vollständig ignoriert wurde, bis in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg eine kleine Gruppe von deutschen Intellektuellen, die von der Romantik beseelt waren, damit begann, Bachofen zu lesen und seinen Namen – wenn auch nur in kleinen Zirkeln – bekannt zu machen. Erst in letzter Zeit lässt sich erneut ein wachsendes Interesse an Bachofen beobachten, und zwar nicht nur in Deutschland und in der Schweiz, sondern auch in der Englisch und Spanisch sprechenden Welt.

Das eigenartige Schicksal, das Bachofens Werk erfuhr, fällt noch mehr auf, wenn wir es mit dem Werk eines anderen Genies vergleichen, mit Sigmund Freud, der eine Generation später an Fragestellungen arbeitete, die mit denen Bachofens innerlich verwandt sind. Wie unterschiedlich ist doch das Schicksal, das ihre Werke erfuhren. Freud wird ein weltbekannter Denker, seine Ideen und Begriffe gehen in die Alltagssprache über, seine Bücher werden in alle Sprachen übersetzt, seine Ideen an zahlreichen Einrichtungen gelehrt. Auf der anderen Seite Bachofen: Er bleibt einer größeren Öffentlichkeit unbekannt, er wird nur von wenigen bewundert, von den meisten Wissenschaftlern aber lächerlich gemacht. Der Kontrast sticht noch mehr ins Auge, wenn man bedenkt, dass Bachofen manchmal Freuds Ideen vorwegnahm und manchmal auf die gleichen Fragen viel tiefgründigere Antworten gab.

Im allgemeinen wird Bachofens Entdeckung des Mutterrechts als seine bedeutendste angesehen. Auf Grund seiner Erforschung der römischen, griechischen und ägyptischen Mythen und Symbole kam er zu der Erkenntnis, dass die patriarchale Struktur der Gesellschaft, wie sie für die gesamte Geschichte der zivilisierten Welt typisch ist, relativ neuen Datums ist. Ihr sei eine Kultur vorausgegangen, in der die Mutter das Haupt der Familie war, die Führung der Gesellschaft wahrnahm und die Große [XI-178] Göttin war. Bachofen nahm außerdem an, dass dieser matriarchalischen Phase am Beginn der Geschichte noch die rohere, weniger zivilisierte Gesellschaftsform des Hetärismus vorausgegangen sei. Diese habe sich völlig auf die natürliche Produktivität der Frau gegründet, hatte weder Heirat noch Gesetz, Prinzipien oder Ordnung gekannt und sei eine Lebensform gewesen, die sich mit dem wilden Wachstum von Sumpfpflanzen vergleichen lässt. Die matriarchalische Phase liegt also zwischen der niedrigsten und der bisher höchsten Phase menschlicher Entwicklung, dem Patriarchat. In diesem regiert der Vater als Repräsentant der Prinzipien von Recht, Vernunft, Gewissen und hierarchischer gesellschaftlicher Organisation.

Bachofens Theorie stellt bezüglich bestimmter prähistorischer Phänomene mehr als nur eine anthropologische Hypothese dar. Sie ist eine umfassende und tiefgründige Geschichtsphilosophie, in vielen Aspekten der von Hegel und insbesondere von Marx ähnlich. Bei Marx beginnt die Geschichte mit einem Urzustand der Gleichheit, in dem es aber gleichzeitig nur ein geringes Bewusstsein des Menschen seiner selbst und auch nur unbedeutende Produktivkräfte gibt. Der Mensch entwickelt sich mit der Evolution seiner Arbeit; er entwickelt seine Vernunft, seine Kunstfertigkeiten, seine Individualität. Am Ende wird er zur ursprünglichen Harmonie zurückkehren, allerdings auf einem neuen Niveau von Rationalität und Technik. Bei Bachofen nimmt die Evolution einen ähnlichen Lauf, ist hierbei aber konzentriert auf die beherrschende Rolle der Mutter- beziehungsweise der Vaterfigur. Die Geschichte entwickelt sich von der vor-rationalen mütterlichen Welt zur rationalen patriarchalischen Welt, aber gleichzeitig auch von Freiheit und Gleichheit zu Hierarchie und Ungleichheit. Am Ende wird der Mensch auf einer neuen Ebene, auf der die matriarchalischen und patriarchalischen Prinzipien aufgehoben sind, zu Liebe und Gleichheit zurückkehren.

Die Bedeutung Bachofens erschöpft sich freilich nicht in diesem evolutionären Geschichtsschema. Mit der Erforschung des Wesens der

mütterlichen und väterlichen Liebe hat Bachofen den Weg zu den zentralen Fragen der Psychologie, der individuellen und gesellschaftlichen psychischen Entwicklung, geebnet. Er ist kein „Vorgänger“ der modernen Psychologie, sondern vielmehr der, der einen Weg gefunden und uns Einsichten ermöglicht hat, die heute, nach über hundert Jahren Entwicklung der „Wissenschaft vom Menschen“, noch fruchtbarer oder – paradoxerweise – moderner sind als zu seinen Lebzeiten. Die folgenden Bemerkungen sollen dies illustrieren.

Vermutlich ist Bachofens Erforschung des Wesens der mütterlichen und der väterlichen Liebe und der sich daraus ergebenden Unterschiede der Bindung an die Mutter beziehungsweise den Vater seine bedeutendste Leistung. Ihn interessieren nicht die konkrete Mutter und der konkrete Vater einer bestimmten Person, sondern der „Idealtypus“ (im Max Weberschen Sinne) von Mutter und Vater oder – um mit Carl Gustav Jung zu sprechen – die mütterlichen und väterlichen Archetypen. Er untersucht Funktion und Rolle, die das mütterliche und das väterliche Prinzip bei der menschlichen Evolution spielen.

Was ist das Wesen des Mütterlichen?

In der Pflege der Leibesfrucht lernt das Weib früher als der Mann seine liebende Sorge über die Grenzen des eigenen Ich auf andere Wesen erstrecken und alle Empfindungsgabe, die sein Geist besitzt, auf die [XI-179] Erhaltung und Verschönerung des fremden Daseins richten. Von ihm geht jetzt jede Erhebung der Gesittung aus, von ihm jede Wohltat im Leben, jede Hingebung, jede Pflege und jede Totenklage. (J. J. Bachofen, 1954, S. 88<sup>o</sup>f.)

Liebe, Fürsorge, Verantwortungsbewusstsein für andere: dies sind Schöpfungen der Mutter. Mütterliche Liebe ist der Samen, aus dem jede Liebe und jeder Altruismus erwachsen. Aber nicht nur dies. Mütterliche Liebe ist die Grundlage, auf der sich universaler Humanismus entwickelt. Die Mutter liebt ihre Kinder, weil sie ihre Kinder sind, und nicht deshalb, weil sie diese oder jene Bedingung erfüllen oder einer Erwartung entsprechen. Sie liebt ihre Kinder unterschiedslos, so dass ihre Kinder sich untereinander deshalb als gleich erleben, weil ihre zentrale Bindung die zu der Mutter ist.

Aus dem gebärenden Muttertum stammt die allgemeine Brüderlichkeit aller Menschen, deren Bewusstsein und Anerkennung mit der Ausbildung der Paternität untergeht. (J. J. Bachofen, 1954, S. 89.)

Schließlich folgt daraus, dass die grundlegenden Prinzipien in einer mutter-zentrierten Kultur Freiheit und Gleichheit, Glück und die bedingungslose Bejahung des Lebens sind.

Im Unterschied zum mütterlichen ist das väterliche Prinzip durch Gesetz, Ordnung, Vernunft, Hierarchie bestimmt. Der Vater hat einen Lieblingssohn, den nämlich, der ihm am meisten ähnelt und der ihm geeignet erscheint, als Erbe und Nachfolger seinen Besitz und die weltlichen Aufgaben zu übernehmen. Bei den vater-zentrierten Söhnen hat die Gleichheit der Hierarchie Platz gemacht und die Harmonie dem Hader. Es ist Bachofens Verdienst, den Fortschritt in der Geschichte bei der Entwicklung vom matriarchalischen zum patriarchalischen Prinzip aufgezeigt und sowohl die positiven wie die negativen Aspekte des matriarchalischen beziehungsweise des patriarchalischen Prinzips erkannt zu haben. Auch wenn er das Patriarchat als die höhere Stufe der Evolution angesehen hat, so hat ihn dies keineswegs dazu verleitet, die besonderen Vorzüge der matriarchalischen Struktur zu ignorieren oder die negativen Aspekte des Patriarchats zu übersehen.

Positive Züge des Matriarchats sind das Gespür für Gleichheit, Universalität und bedingungslose Bejahung des Lebens. Negative Aspekte sind seine Bindung an Blut und Boden, sein Mangel an Rationalität und Fortschrittlichkeit. Positiv am Patriarchat ist seine grundsätzliche Orientierung an Vernunft, Recht, Wissenschaft, Zivilisation, spiritueller Entwicklung. Negativ an ihm sind Hierarchie, Unterdrückung, Ungleichheit, Unmenschlichkeit. Die positiven Aspekte des Matriarchats und die negativen des Patriarchats lassen sich kaum eindrücklicher zur Anschauung bringen als in Äschylus' *Antigone*. Antigone vertritt Menschlichkeit und Liebe; Kreon, der totalitäre Führer, vertritt die Vergötzung des Staates und den Gehorsam.<sup>[3]</sup>

Über die Entdeckung des Wesens der mütterlichen und der väterlichen Liebe und deren Rollen als Prinzipien in der Geschichte hinaus ist Bachofen der eigentliche Vater der Deutung von Symbolen und Mythen – wie Freud der Vater der Traumdeutung ist. Freilich war Bachofens Interesse an Mythen Teil eines Interesses, das er mit anderen Romantikern wie Karl Otfried Müller, Joseph von Görres oder Georg Friedrich Creuzer teilte. Doch Bachofen zeigte eine wahrhaft geniale Originalität bezüglich der Methode, mit der er den verborgenen, unbewussten Gehalt hinter den Mythen zur Entdeckung brachte. Mit besonderer Aufmerksamkeit für das Detail des

Mythos [XI-180] gelang es Bachofen, durch die Oberfläche hindurch zu den tiefsten unbewussten Wurzeln und Motivationen des Mythos zu gelangen.

Bachofen hatte eine Begabung, die sich kaum bei einem Forscher beobachten lässt: die Bedeutung von Symbolen intuitiv zu erkennen und dann aufzuzeigen. Wer den Reichtum und die Feinheit der Symbolik verstehen lernen will, kann kaum einen besseren Lehrer finden als ihn in seiner Deutung der Mythen. So lassen zum Beispiel seine Ausführungen über *Das Ei als Symbol* (J. J. Bachofen, 1954, S. 21-42) nicht nur den Tiefgang und die Sensibilität spüren, die für die Deutung von Symbolen Voraussetzung sind, sondern zeigen auch die für ihn typische unendliche Geduld und Liebe für den Erkenntnisgegenstand, wenn er Schritt für Schritt die Bedeutung eines Symbols oder eines Mythos enträtselt. Er war sich des Reichtums und der Tiefe des Mythos bewusst, der nicht nur eine einzige, „richtige“ Deutung zulässt, sondern verschiedene, je nach der Tiefe des Verstehens, die man erreicht hat. Der Mythos, die Auslegung des Symbols, ist das „Produkt einer Kulturperiode, in welcher das Völkerleben noch nicht aus der Harmonie der Natur gewichen ist“ (J. J. Bachofen, 1954, S. 85). Der Mythos folgt bestimmten Gesetzen. Hat man diese einmal erkannt, dann hat sein Verstehen dieselbe objektive und rationale Gültigkeit wie das jedes anderen historischen Phänomens.

Welchen Ansatz und welche Methode vertritt Bachofen bei der Deutung von Mythen und Symbolen? An erster Stelle zu nennen und vielleicht besonders bedeutsam ist die Tatsache, dass er sich nicht von den herrschenden Meinungen beeindrucken lässt. Er ist sich deutlich bewusst, dass seine Theorien Widerspruch erregen. Der Widerspruch, sagt Bachofen in *Die Sage von Tanaquil*,

ist in der Tat kaum schroffer zu denken und sowohl in den Resultaten als in der Methode der Forschung ein durchgreifender. Die Resultate führen uns zu historischen Tatsachen zurück, die ein zum Dogma verhärtetes Vorurteil als abgetan betrachten, und die doch dem Zusammenhang des großen Weltganges nicht fehlen können. (J. J. Bachofen, 1954, S. 293.)

Bachofens Forschungsansatz hängt weitgehend von einer Voraussetzung ab:

Sie verlangt die Fähigkeit des Forschers, den Ideen seiner Zeit, den Anschauungen, mit welchen diese seinen Geist erfüllen, gänzlich zu entsagen und sich in den Mittelpunkt einer durchaus verschiedenen Gedankenwelt zu versetzen. Ohne solche Selbstentäußerung ist auf dem Gebiete der Altertumsforschung ein wahrer Erfolg undenkbar. Wer die

Anschauungen späterer Geschlechter zu seinem Ausgangspunkte wählt, wird durch sie von dem Verständnis früherer immer mehr abgelenkt. Die Kluft erweitert sich, die Widersprüche wachsen; wenn dann alle Mittel der Erklärung erschöpft scheinen, bietet sich Verdächtigung und Anzweifelung, am Ende entschiedene Negation als das sicherste Mittel dar, den gordischen Knoten zu lösen. Darin liegt der Grund, warum alle Forschung, alle Kritik unserer Tage so wenig große und dauernde Resultate zu schaffen vermag. Die wahre Kritik ruht nur in der Sache selbst, sie kennt keinen andern Maßstab als das objektive Gesetz, kein anderes Ziel als das Verständnis des Fremdartigen, keine andere Probe als die Zahl der durch ihre Grundanschauung erklärten Phänomene. Wo es der Verdrehungen, Anzweifelungen, Negationen bedarf, da wird die Fälschung stets auf Seite des Forschers, nicht auf jener der Quellen und [XI-181] Überlieferungen, auf welche Unverstand, Leichtsinn, eitle Selbstvergötterung so gerne die eigene Schuld abwälzen, zu suchen sein. Jedem ernsthaften Forscher muss der Gedanke stets gegenwärtig bleiben, dass die Welt, mit der er sich beschäftigt, von derjenigen, in deren Geist er lebt und webt, unendlich verschieden, seine Kenntnis bei der größten Ausdehnung immer beschränkt, seine eigene Lebenserfahrung zudem meist unreif, immer auf die Beobachtung einer unmerklichen Zeitspanne gegründet, das Material aber, das ihm zu Gebote steht, ein Haufe einzelner Trümmer und Fragmente ist, die gar oft, von der einen Seite betrachtet, unecht erscheinen, später dagegen, in die richtige Verbindung gebracht, das frühere voreilige Urteil zuschanden machen. (J. J. Bachofen, 1954, S. 93.)

Im vorstehenden Zitat bringt Bachofen nicht nur höchst treffend und sehr schön das Problem von Objektivität und innerer Freiheit bei der historischen Forschung zum Ausdruck; er gibt zugleich ein zutreffendes Bild von seiner eigenen Herangehensweise. Beim Lesen seines Werks ist man von seiner Objektivität beeindruckt – und dies umso mehr, je mehr man liest. Genauso wenig wie auf seinen großen Landsmann Carl Jacob Burckhardt macht auch auf ihn der Lärm der damals Mächtigen und Erfolgreichen Eindruck. Nicht einmal seine eigenen Vorlieben und Wertsetzungen verleiten ihn dazu, das Bild von der Vergangenheit zu entstellen. Bachofen nannte seine Methode „eine naturforschende Methode“, der es um die „rein objektive Beobachtung“ geht (J. J. Bachofen, 1954, S. 295<sup>o</sup>f.). Erst seine Aufzählung der verschiedenen Aspekte seiner Methode gibt einen Gesamteindruck von den außerordentlichen Fähigkeiten

Bachofens als Beobachter und Wissenschaftler.

Bachofens *Mutterrecht* wurde etwa zeitgleich mit Darwins Hauptwerk *Von der Entstehung der Arten* (1858) veröffentlicht. Trotz der zahlreichen offensichtlichen Unterschiede zwischen Darwins und Bachofens Werk kann man sagen, dass Bachofen das evolutionäre Prinzip auf die Entwicklung des Menschen und der Geschichte anwandte. Auch er setzt den Beginn der menschlichen Evolution auf einer sehr niedrigen, unseren Stolz verletzenden Stufe an.

Mag das Gemälde, das sich so vor unsern Augen entrollt, auch gar unerquicklich sein und dem Stolz auf den Adel unserer Abkunft wenig zusagen, so wird doch der Anblick allmählicher stufenweiser Überwindung des Tierischen unserer Natur die Zuversicht fest begründen, dass es dem Menschengeschlechte möglich ist, seinen Weg von unten nach oben, von der Nacht des Stoffes zum Lichte eines himmlisch-geistigen Prinzips durch alle Hebungen und Senkungen seiner Geschicke hindurch siegreich zu Ende zu führen. (J. J. Bachofen, 1954, S. 223.)

Wer möchte nicht gerne (...) unserm Geschlecht die schmerzliche Erinnerung einer so unwürdigen Kindheit ersparen? Aber das Zeugnis der Geschichte verbietet, den Einflüsterungen des Stolzes und der Eigenliebe Gehör zu geben und den äußerst langsamen Fortschritt der Menschheit (...) in Zweifel zu ziehen. (J. J. Bachofen, 1954, S. 108.)

Bei dieser knappen Beschreibung der Methode Bachofens möchte ich wenigstens noch kurz auf sein dialektisches Denken eingehen. Wie für Hegel sind auch für Bachofen Konflikt und Widerspruch die Geburtshelfer des Fortschritts. Jedes geschichtliche Phänomen wird als Reaktion auf einen vorausgehenden gegensätzlichen [XI-182] Zustand verstanden. „Es ist kein Paradoxon, sondern eine der größten Wahrheiten, dass die Entwicklung unseres Geschlechts nur im Kampfe der Gegensätze sich vollzieht“ (J. J. Bachofen, 1954, S. 274). Ausgestattet mit diesem Verständnis der dialektischen Natur des historischen Prozesses, war es Bachofen möglich zu erkennen, dass eine ganz gegensätzliche Einstellung die Folge der Überwindung eines vorausgehenden gegensätzlichen Zustands ist und dass man, wenn man nur tief genug gräbt, im neuen Extrem noch immer Überreste des vorausgehenden Gegensatzes findet. (Vgl. auch Freuds „Wiederkehr des Verdrängten“ beim Begriff der Reaktionsbildung.)

Es verwundert nicht, dass ein Mensch mit einem wahrhaft wissenschaftlichen Geist, wie ihn Bachofen besaß, sich von der



quantifizierenden Methode der Sozialwissenschaften nicht beeindruckend ließ. Die gründliche und erschöpfende Erforschung eines einzigen Phänomens ist wertvoller als der Aufweis vieler Parallelen, von denen keine – für sich genommen – wirklich überzeugend ist. Für Bachofen addieren sich hundert halbe Beweise niemals zu der Beweiskraft, die eine einzige gründliche Analyse erbringt.

Bachofens Untersuchungsmethode zeichnet sich durch noch eine andere Errungenschaft aus. Er zeigte, dass es kein Verstehen der Gesellschaftsstruktur, des Rechts, der Religion, der Familienkonstellation und der Charakterstruktur für sich allein und unabhängig voneinander gibt – eine Einsicht, die erst in den letzten Jahren an Boden gewonnen hat. Bachofen hatte sie bereits ganz und gar begriffen und wandte sie an. Deshalb ist Bachofen nicht einfach nur ein Anthropologe, Archäologe, Philosoph, Psychologe, Soziologe, Historiker, sondern ein Erforscher der „Wissenschaft vom Menschen“.

Ich habe bereits eingangs auf die unterschiedlichen Schicksale hingewiesen, die Bachofens und Freuds Werk jeweils erfahren haben. Tatsächlich gibt es noch andere wichtige Unterschiede bezüglich des Werks und der Persönlichkeit dieser beiden Menschen, die jedoch gleichzeitig hilfreich sind, die auffälligen Übereinstimmungen zu unterstreichen.

Bachofens und Freuds Werk kreisen um das gleiche Problem: Beide verstehen die Entwicklung des Menschen als Entwicklung seiner Beziehung zu Mutter und Vater. Für beide beginnt die menschliche Entwicklung mit der Bindung an die Mutter, die dann aufgelöst und durch die Beziehung zum Vater als der zentralen affektiven Figur ersetzt werden muss. Der Unterschied freilich zeigt sich im Hinblick auf die Bedeutung dieser Bindung. Für Freud ist sie in erster Linie eine sexuelle Bindung, womit Freud die Tatsache verdunkelte, die Bachofen ans Licht gebracht hatte: dass nämlich die Beziehung zur Mutter die erste und die stärkste emotionale Beziehung des kleinen Kindes ist.

Das stärkste Verlangen im Kind – ein Verlangen, das den Menschen niemals verlässt, bis er zur Mutter Erde zurückkehrt – ist sein Verlangen nach der Liebe der Mutter. Mutter bedeutet für das kleine Kind Leben, Wärme, Nahrung, Glück, Sicherheit. Mutter symbolisiert bedingungslose Liebe, die Erfahrung, ich werde geliebt, und zwar nicht, weil ich gehorsam, gut und nützlich bin, sondern weil ich Mutters Kind bin, ihre Liebe und ihren Schutz brauche. Freud rationalisierte sozusagen dieses stärkste aller affektiven

Verlangen und machte es – vermutlich aus Gründen, die in seinem eigenen [XI-183] Charakter wurzelten – zu einer sexuellen Bindung. Dies sah er in der Tatsache begründet, dass der kleine Junge bereits einen aktiven sexuellen Trieb hat und dass die Mutter die einzig wirklich vertraute Frau ist, die seine sexuellen Wünsche, während sie physisch für ihn sorgt, auch noch stimuliert.

Freuds seltsame Verleugnung der emotionalen Bedeutung der Mutter zeigt sich in seiner Äußerung in *Das Unbehagen in der Kultur* (S. Freud, 1930a, S. 430): „Ein ähnlich starkes Bedürfnis aus der Kindheit wie das nach dem Vaterschutz wüsste ich nicht anzugeben.“ Im Vorwort zur zweiten Auflage von der *Traumdeutung* (S. Freud, 1900a, S. 10) kennzeichnet Freud, auf den Tod seines eigenen Vaters Bezug nehmend, den Tod des Vaters als „das bedeutsamste Ereignis, den einschneidendsten Verlust im Leben eines Mannes“. Es lässt sich deutlich sehen, wie in Freuds eigenem Erleben die Mutter aus ihrer zentralen Stellung entfernt und zugunsten des Vaters entthront wurde. Die Göttin wird vertrieben und zu einer Prostituierten verwandelt.

Bachofen lehrte mit seiner Deutung, wie recht Freud mit der Annahme hatte, dass die Unfähigkeit, die Mutterbindung zu überwinden (wenn auch nicht jedes Verlangen nach ihr), der Kern jeder Neurose sei; und er zeigte, wie unrecht Freud hatte, die Rolle der Mutter auf eine sexuelle zu reduzieren. Bachofens grundlegende Entdeckung war es, dass die früheste und die tiefste Bindung eines Menschen die Bindung an die Mutter ist und dass jeder menschliche Reifungsprozess, sei er phylo- oder ontogenetisch, von der menschlichen Fähigkeit abhängt, diese Fixierung zu überwinden und eine Phase zu durchleben, in der die Beziehung zum Vater von zentraler Bedeutung ist. Auf einer noch höheren Entwicklungsebene wird schließlich die Bindung zur Mutter erneuert, allerdings nicht als Fixierung an die eigene, leibliche Mutter, sondern als Rückkehr zu den Prinzipien der Liebe und Gleichheit auf einer höheren spirituellen Ebene.

Während Freud von seinem extrem patriarchalischen Standpunkt aus in der Frau einen kastrierten Mann sah (eine typische Kompensation für eine ungelöste Angst vor der Abhängigkeit von Frauen), sah Bachofen in der Frau – als Mutter – die Repräsentantin einer ursprünglichen Kraft, der Natur, der Realität und gleichzeitig der Liebe und Bejahung des Lebens. Aus diesem Grund, und nicht auf Grund der sexuellen Verlockung, gibt es eine Bindung, die nur mit Mühe überwunden werden kann. Auf der anderen Seite

macht Bachofen mit dem Aufweis der positiven Funktion des Vaters klar, dass die Wendung von der Mutter zum Vater nicht von der Kastrationsdrohung herrührt, sondern im Bedürfnis des Jungen nach Führung und Hilfe wurzelt, die sich im väterlichen Prinzip ausdrücken und im Vater verkörpert sind.

Bachofen vertiefte sich in das Mysterium der symbolischen Sprache, wie nach ihm Freud. Freud erforschte vor allem den Traum, Bachofen den Mythos. Beide ließen sich nicht von den gängigen Meinungen über Mythen und Träume beeindrucken; beiden ging es um den versteckten, latenten, unbewussten Bedeutungsgehalt von Träumen und Mythen. Und doch gibt es auch hier erhebliche Unterschiede zwischen beiden, nämlich in der Tiefgründigkeit der Deutung. Bachofen sah im Symbol den Ausdruck ganz grundlegender, in den Bedingungen der menschlichen Existenz selbst wurzelnder Strebungen des Menschen. Freud hingegen reduzierte die Bedeutung viel zu oft auf Sexuelles oder auf oft sehr oberflächliche Verbindungen zur Sexualität, die durch die freie Assoziation aufkamen. [XI-184]

Eine weitere Gemeinsamkeit von Bachofen und Freud ist ihr Interesse an der Beziehung zwischen Geschichte, Religion und Psychologie. Für Bachofen besteht die Evolution der menschlichen Rasse darin, dass der Mensch aus der Gebundenheit an die Mutter heraustritt, und er schließt auf eine matriarchalische Gesellschaft, die den uns bekannten patriarchalischen Kulturen voraus liegt. Freud hingegen lässt die Geschichte und die menschliche Evolution mit der vater-beherrschten Urhorde und der Rebellion der Söhne gegen den Vater beginnen.

Die Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen Bachofen und Freud in ihren theoretischen Äußerungen spiegeln nur die Gemeinsamkeiten und Unterschiede in ihrer Persönlichkeit. Beide sind geniale Menschen mit einer unstillbaren Leidenschaft für die Wahrheit, einem nie gesättigten Interesse für die verborgene, mysteriöse Unterwelt des Geistes. Und doch sind sie ganz verschiedene Menschen. Bachofen, der Schweizer Patrizier, ist religiös, konservativ und anti-liberal. Freud, der Wiener Jude, ist liberal, anti-religiös und rationalistisch. Diese Unterschiede verdecken jedoch andere, die nicht weniger signifikant sind.

Obwohl Bachofen extrem konservativ war und dem modernen Fortschritt gegenüber äußerst skeptisch, so erfüllte ihn dennoch ein tiefer Glaube an die Zukunft der Menschheit. Er war davon überzeugt, dass der Beginn und das

Ende der menschlichen Geschichte eine eigentümliche Ähnlichkeit zeigen und dass das Ende die Rückkehr an den Anfang auf einer höheren Ebene der Entwicklung bedeutet. Die Grundsätze des Matriarchats sollen nicht einfach verschwinden, sondern (im Hegelschen Sinne) „aufgehoben“ und mit den Grundsätzen des Patriarchats in einer neuen Synthese vereint werden.

So beschreibt Bachofen selbst seinen Glauben an die Entwicklung der menschlichen Rasse (1954, S. 228<sup>o</sup>f.):

Ein großes Gesetz beherrscht die Rechtsentwicklung des Menschengeschlechts. Es schreitet vom Stofflichen zum Unstofflichen, vom Physischen zum Metaphysischen, vom Tellurismus zur Geistigkeit fort. Das letzte Ziel kann nur durch die vereinte Kraft aller Völker und Zeiten erreicht werden, wird aber, trotz aller Hebungen und Senkungen, sicherlich in Erfüllung gehen. Was stofflich beginnt, muss unstofflich enden. Am Ende aller Rechtsentwicklung steht wiederum ein *ius naturale*, aber nicht das des Stoffes, sondern des Geistes, ein letztes Recht, allgemein, wie das Unrecht allgemein war; willkürfrei, wie auch das stofflich-physische Unrecht keine Willkür in sich trug; in den Dingen gegeben, von dem Menschen nicht erfunden, sondern erkannt, wie auch das physische Unrecht als immanente materielle Ordnung erschien. An die Herstellung eines einstigen einheitlichen Rechts wie einer einheitlichen Sprache glauben die Perser. „Wenn Arimanius vernichtet ist, wird die Erde plan und eben sein, und die nun beglückten Menschen werden durchgängig eine Lebensart, Regierungsform und Sprache haben.“ (Plutarch *Über Isis und Osiris* 47.) Dieses letzte Recht ist der Ausdruck des reinen Lichts, dem das gute Prinzip angehört. Es ist nicht tellurisch-physischer Art, wie das blutige, finstere Recht der ersten stofflichen Zeit, sondern himmlisches Lichtrecht, das vollkommene Zeusgesetz, reines und vollendetes *Ius*, wie es dieser mit Jupiter identische Name verlangt. In seiner letzten Erhebung liegt aber notwendig [XI-185] seine Auflösung. In der Befreiung von jedem stofflichen Zusatz wird das Recht Liebe. Die Liebe ist das höchste Recht. Auch dies Dikaion erscheint wieder in der Zweizahl: aber nicht, wie das alte tellurische, in der Zweizahl des Streites und nie endender Verteilung, sondern in jener Zweiheit, die nach einem Backenstreich die zweite Wange darbietet und den zweiten Rock freudig hingibt. Diese Lehre verwirklicht die höchste Gerechtigkeit. Sie hebt in der Vollendung selbst den Begriff des Rechts auf und erscheint so als die letzte und völlige Überwindung des Stoffs, als die Lösung jeder Dissonanz.

Trotz – oder gerade wegen – dieses Glaubens an den Menschen war Bachofen dem „Fortschritt“ seiner Zeit gegenüber und dem, was das Zwanzigste Jahrhundert bringen würde, äußerst skeptisch. Mit Blick auf die Zukunft machte Bachofen 1869 eine Voraussage, die belegt, mit welcher prophetischen Klarheit Bachofen die Zukunft zu sehen imstande war. Es ist die gleiche intuitive Klarheit, mit der er die Vergangenheit erfasste:

Ich fange an zu glauben, dass der Geschichtsschreiber des Zwanzigsten Jahrhunderts nur noch von Amerika und Russland zu reden haben wird. Die alte Welt Europas liegt auf dem Siechbett und wird dauernd sich nicht mehr erholen. Dann werden wir den neuen Weltherrn als Schulmeister und sonst noch recht nützlich sein können, wie weiland die Griechen den römischen Großen, und Gelegenheit haben, diese Geschichte dieses Fortschritts dem Ende zu gründlich zu studieren. Leider bin ich Schwarzseher, wie man es nicht gerne hat. (J. J. Bachofen, am 25. Mai 1869 in einem Brief an Meyer-Ochsner, zitiert in der Einleitung zu [J. J. Bachofen, 1954](#), S. XXVI.)

Freuds politische Einstellung ist auf eine paradoxe Weise gegensätzlich. Er, der Liberale, hat nur wenig Glauben an die Zukunft der Menschheit. Selbst wenn die sozialen und ökonomischen Probleme gelöst werden könnten, so ist er doch davon überzeugt, dass die Natur des Menschen ihn weiterhin eifersüchtig und neidisch auf andere Menschen machen würde; die Männer würden auch dann noch von dem Wunsch getrieben sein, mit anderen Männern um das Besitzrecht auf begehrten Frauen zu wetteifern. Für Freud wohnt dem historischen Prozess etwas Tragisches inne. Je mehr Kultur der Mensch schafft, desto mehr muss er sich die Befriedigung seiner instinktiven Triebe versagen und desto unglücklicher und neurotischer wird er.

Bei Bachofen entwickelt sich der Mensch auf Grund von Konflikten zu immer höheren Formen der Harmonie. Andererseits ließ sich Bachofen im Unterschied zu Freud niemals von Macht beeindrucken. Ernest Jones beschreibt im zweiten Band seiner Freud-Biographie, dass Freud zu Beginn des Ersten Weltkriegs zu einem glühenden Patrioten wurde. Er war zutiefst von der Richtigkeit der österreichischen und der deutschen Sache überzeugt und konnte sich über die deutschen Siege begeistern. Ein solches tragisches Abgleiten in die Kriegshysterie wäre bei Bachofen undenkbar gewesen. Für ihn waren die spirituelle Wirklichkeit und ihre Werte zu real und bestimmend, als dass er je zur Bewunderung der Armee und ihrer Siege hätte verleitet werden können.

Ich möchte mit diesem Vergleich zwischen Bachofen und Freud nicht von der Größe Freuds ablenken. Größe bleibt auch dann erhalten, wenn Schatten den Glanz eines Genialen trüben. Der Vergleich sollte die besondere Position Bachofens [XI-186] verdeutlichen. Und ich will mit ihm meine persönliche Wertschätzung für einen Mann zum Ausdruck bringen, der so wenig bekannt ist und doch unserer Generation und der Zukunft so viel zu geben hat.

Abschließend möchte ich einige Bemerkungen darüber machen, in welche Richtung das Werk Bachofens fortgesetzt und als Quelle für Neuentdeckungen im Bereich der Anthropologie, der Geschichte, der Religion und der Psychologie genutzt werden kann. In einem Bereich hatte Bachofen bereits in der Vergangenheit großen Einfluss: darin nämlich, dass Marx und Engels den Zusammenhang zwischen Familienstruktur, Gesellschaftsstruktur und wirtschaftlicher Organisation in der Frühzeit erforschten. In seiner Schrift *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats* von 1884 (MEW 21, S. 25-173 und S. 473-483) legt Engels Zeugnis ab von dem Einfluss, den Bachofen auf sein eigenes Denken hatte. Desgleichen lieferten andere – etwa Lewis H. Morgan (in seinem 1870 erschienenen Buch *Systems of Sanguinity and Affinity of the Human Family* sowie in dem 1877 erschienenen Buch *Die Urgesellschaft*) und viele Jahre später, 1928, Robert Briffault in seinem dreibändigen Werk *The Mothers* – weitere Beweise für das Vorhandensein matriarchalischer Strukturen in vielen Gesellschaften und Religionen, die Bachofen nicht untersucht hatte. Diese Arbeiten stellen aber erst den Anfang dar, Bachofens Entdeckungen für anthropologische und historische Forschungen fruchtbar zu machen.

Finden seine grundlegenden Ideen Anwendung, dann wird die Erforschung des Hinduismus, der mexikanischen und chinesischen Religionen, der Entwicklung des Judentums, des Katholizismus und des Protestantismus zu neuen und aufschlussreichen Einsichten führen. Ebenso werden seine Theorien primitive Religionen und pseudoreligiöse Phänomene, wie sie die modernen totalitären Systeme darstellen, erhellen. Ihre Wirkung auf und ihre Anziehungskraft für Millionen von Menschen wird sich nur dann ganz verstehen lassen, wenn man erkennt, wie hier mütterliche und väterliche Funktionen vermischt und wie unbewusste Sehnsüchte in beide Richtungen angesprochen werden.

Nicht weniger fruchtbar wird sich die Anwendung der Theorien Bachofens

im Bereich der Individualpsychologie auswirken. Sie wird zu notwendigen Korrekturen in Freuds Verständnis des Inzests und des Ödipuskomplexes führen und zu einer Vertiefung der Funde, die Jung in diesem Bereich gemacht hat. Meiner Überzeugung nach kann sie dabei helfen, zwischen mutter-zentrierten und vater-zentrierten Typen des Charakters zu unterscheiden, unter Einbeziehung ihrer jeweiligen Geschichte sowie ihrer spezifischen Tugenden und Laster. Die Anwendung seiner Theorien wird vermutlich zeigen, dass es anstelle von Freuds reinem väterlichen Über-Ich ein mütterliches *und* ein väterliches Gewissen gibt und dass wirkliche Reife in der Synthese der beiden Gewissen besteht, nachdem diese von den Personen des Vaters und der Mutter losgelöst und als mütterliche und väterliche Kräfte in jedem einzelnen Menschen ausgebildet worden sind.

Darüber hinaus werden die Erkenntnisse Bachofens zu neuen Einsichten in der Psychopathologie führen. Man wird etwa zeigen können, dass mutter-zentrierte Menschen an anderen Formen psychischer Krankheiten leiden als vater-zentrierte; Depressionen, bestimmte Formen von Charakterneurosen des rezeptiven Typs [XI-187] auf der einen Seite und Zwangsneurosen und Paranoia auf der anderen Seite werden möglicherweise in einem neuen Licht erscheinen.

Als jemand, der – wenn auch nur in sehr begrenzter Weise – selbst versucht hat, Bachofens Entdeckungen auf anthropologische und psychologische Fragen anzuwenden, kann ich nur feststellen, dass man sich den Reichtum der Vorschläge, die in Bachofens Werk enthalten sind, noch nicht einmal ansatzweise zu eigen gemacht hat. Nicht dass ich glaubte, alle seine Theorien seien richtig. Die Geschichte der Ideen ist auch eine Geschichte von Irrtümern, und Bachofen macht dabei keine Ausnahme. Worauf es ankommt, ist der Wahrheitskern einer Idee und die Fruchtbarkeit eben dieses Kernes für zukünftiges Denken. In dieser Hinsicht ist Bachofen einer der fruchtbarsten und fortschrittlichsten Denker.

# Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie

(1934a)<sup>[4]</sup>

## I

Das 1861 erschienene Buch *Das Mutterrecht* des Basler Professors Johann Jakob Bachofen<sup>[5]</sup> teilt ein bemerkenswertes Schicksal mit zwei fast gleichzeitig veröffentlichten wissenschaftlichen Untersuchungen: Darwins *Entstehung der Arten* (1858) und Marx' *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (1859). Alle drei Untersuchungen behandelten wissenschaftliche Spezialfragen, erregten aber weit über den Kreis der engeren Fachleute hinaus die Affekte von Wissenschaftlern und Laien. Für Marx und Darwin ist dieser Tatbestand ohne weiteres durchsichtig. Komplizierter liegt der Fall bei Bachofen. Einmal deshalb, weil das Problem des Matriarchats weit weniger mit den für die Erhaltung der bürgerlichen Gesellschaft vitalen Interessen zu tun zu haben scheint als Marxismus und Darwinismus; zum anderen, weil die begeisterte Zustimmung zur matriarchalischen Theorie aus zwei weltanschaulich und politisch völlig entgegengesetzten Lagern kam. Zuerst wurde Bachofen entdeckt und gefeiert von sozialistischer Seite, von Marx, Engels, Bebel u.a.; dann, nach jahrzehntelangem fast völligem Totschweigen wurde er neu entdeckt und neu gefeiert von soziologisch und politisch entgegengesetzt eingestellten Philosophen wie Klages und Bäumler. Diesen Extremen stand in fast geschlossener Front der Ablehnung oder des Ignorierens die offizielle Wissenschaft gegenüber, bis hin zu Vertretern sozialistischer Anschauungen wie Heinrich Cunow. In den letzten Jahren hat das Problem des Mutterrechts eine dauernd wachsende Rolle in der wissenschaftlichen Diskussion gespielt. In einer Reihe mehr oder minder ausführlicher Publikationen wurde das Problem immer häufiger behandelt, teils zustimmend, teils ablehnend, fast stets aber mit einem sichtbaren emotionellen Anteil der Autoren.<sup>[6]</sup>

Die folgenden Ausführungen wollen zu zeigen versuchen, warum das



Problem des Matriarchats so starke Affekte auslöst oder, was dasselbe ist, welche vitalen gesellschaftlichen Interessen es berührt; weiterhin, welches die Hintergründe einerseits der revolutionären und andererseits der ihnen entgegengesetzten Sympathien für die Mutterrechtstheorie sind; endlich wollen sie andeuten, worin die Bedeutung des Problems für die Erforschung der gegenwärtigen gesellschaftlichen Struktur und ihrer Wandlungen liegt. [1-086]

Eine Gemeinsamkeit zwischen den Sympathien ist unschwer zu finden. Sie liegt in der Distanz zur bürgerlich-demokratischen Gesellschaft. Offenbar ist zumindest die Distanz notwendig, um überhaupt eine gesellschaftliche Struktur verstehen und aus den Zeugnissen von Mythen, Symbolen, Rechtsinstitutionen usw. entdecken zu können, falls diese Gesellschaft nicht nur in einzelnen Inhalten, sondern in ihren grundlegenden sozialpsychologischen Zügen radikal verschieden von der bürgerlichen Gesellschaft ist. Bachofen hat dies selbst sehr klar gesehen. In der Vorrede zu *Das Mutterrecht* (1954, S. 92) sagt er:

Die Erreichung eines solchen Resultats (gemeint ist das Verständnis der mutterrechtlichen Erscheinungen – E. F.) hängt hauptsächlich von *einer* Vorbedingung ab. Sie verlangt die Fähigkeit des Forschers, den Ideen seiner Zeit, den Anschauungen, mit welchen diese seinen Geist erfüllen, gänzlich zu entsagen und sich in den Mittelpunkt einer durchaus verschiedenen Gedankenwelt zu versetzen. (...) Wer die Anschauungen späterer Geschlechter zu seinem Ausgangspunkt wählt, wird durch sie vom Verständnis früherer immer mehr abgelenkt.

Die von Bachofen genannte Vorbedingung ist bei denjenigen gegeben, die diese Zeit verneinen, sei es, dass sie die Vergangenheit als ein verlorenes Paradies verherrlichen, sei es, dass sie an eine bessere Zukunft glauben. Aber in dieser Distanz zur Gegenwart dürfte wohl auch die einzige Gemeinsamkeit beider so verschiedener Anhänger der Matriarchatstheorie liegen. Die schroffe Gegensätzlichkeit dieser Gruppen in allen anderen wesentlichen Anschauungen weist darauf hin, dass in der Mutterrechtstheorie selbst wie in dem Gegenstand, den sie behandelt, ganz heterogene Elemente vorhanden sein müssen, von denen die eine Gruppe die einen, die andere davon verschiedene als entscheidend empfindet und zur Basis ihrer Vorliebe für die Matriarchatstheorie macht. Sicherlich liegt aber das Problem nicht so einfach, wie Bäumler es in seiner Abhandlung *Bachofen, der Mythologe der Romantik* (1926, S. CCIV<sup>o</sup>f. = 1965, S.

216°f.) sieht:

Wenn aber der Sozialismus Bachofen zusammen mit Morgan unter die Begründer seiner Geschichtsphilosophie zählt, die die Entwicklung der Menschheit mit kommunistischen Zuständen beginnen lässt, so kann man sich keine schlimmere Verkennung des Geistes, in dem Bachofen seine Forschungen unternahm, denken als diese. (...) Der völlig der Vergangenheit zugewandte Romantiker Bachofen und der leidenschaftliche Revolutionär und Fanatiker der Zukunft Marx sind die größten Gegensätze des Neunzehnten Jahrhunderts. (...) Es wäre zu begrüßen, wenn zukünftig der Name Bachofen in der Literatur des Sozialismus mit größerer Vorsicht gebraucht würde.

Einige Kenntnis der Dialektik hätte Bäumler belehren können, dass Gegensätze oft mehr miteinander zu tun haben, als er ahnt, und dass zum Verständnis ihrer Verwandtschaft mehr verlangt wird als „Vorsicht“.

## II

Was begründet die besonderen Sympathien der romantisierenden, in ihren gesellschaftlichen Idealen rückläufig orientierten Schriftsteller, für die Mutterrechtstheorie? [I-087]

Engels hat auf einen Gesichtspunkt hingewiesen (F. Engels, 1962, S. 473-476), den er zum Kern seiner Kritik an Bachofen macht, nämlich auf seine religiöse Grundhaltung. Dieser selbst drückt sich deutlich genug aus:

Es gibt nur einen einzigen mächtigen Hebel aller Zivilisation: die Religion. Jede Hebung, jede Senkung des menschlichen Daseins entspringt aus einer Bewegung, die auf diesem höchsten Gebiete ihren Ursprung nimmt. (...) Die kultischen Vorstellungen sind das Ursprüngliche, die bürgerlichen Lebensformen Folge und Ausdruck. (J. J. Bachofen, 1954, S. 96 und 100.)

Wenn diese Haltung auch gewiss nicht typisch für Bachofen allein ist<sup>[7]</sup>, so ist sie doch von grundlegender Bedeutung für seine Theorie, die eine enge Verbindung zwischen der Frau und dem religiösen Gefühl annimmt.

Dass die gynäkokratische Kultur vorzugsweise dieses hieratische Gepräge tragen muss, dafür bürgt die innere Anlage der weiblichen Natur, jenes tiefe ahnungsreiche Gottesbewusstsein, das, mit dem Gefühl

der Liebe sich verschmelzend, der Frau, zumal der Mutter eine in den wildesten Zeiten am mächtigsten wirkende religiöse Weihe leiht. (J. J. Bachofen, 1954, S. 96.)

Hier wird also die religiöse Begabung selbst als besondere „Anlage“ der Frau angesehen und die Religion als ein für das Matriarchat spezifischer Zug aufgefasst. Allerdings sieht Bachofen in der Religion durchaus nicht nur eine Form des Bewusstseins und des Kultus. Es gehört vielmehr gerade zu seinen genialsten Leistungen, dass er eine bestimmte Struktur der menschlichen Psyche als einer bestimmten Religion zugeordnet ansieht, wenn er auch die Verhältnisse auf den Kopf stellt und die psychische Struktur aus der Religion hervorgehen lässt.

Die romantische Seite der Bachofenschen Theorie wird noch deutlicher in seiner rückwärts gewandten, das Glück in der Vergangenheit suchenden Einstellung. Sie drückt sich nicht nur darin aus, dass Bachofen seine Liebe und sein Interesse in hohem Maße der frühesten Vergangenheit der Menschheit zuwandte und diese idealisierte, sondern noch mehr darin, dass er als einen der wesentlichsten Züge der mutterrechtlichen Kultur ihre den Toten zugewandte Haltung preist. In seiner Darstellung des lykischen Mutterrechts sagt er,

dass die ganze Lebensrichtung eines Volkes wesentlich von seinem Verhalten gegenüber der Gräberwelt sich erkennen lässt. Die Ehre der Toten ist von der Hochachtung der Vorfahren, diese von der Liebe zu dem Herkommen und von einer vorzugsweise der Vergangenheit zugekehrten Geistesrichtung unzertrennlich. (J. J. Bachofen, 1926, S. 92.)

In dem mütterlich-tellurischen Mysterienkult findet er die „nachdrückliche Hervorhebung der finsternen Todesseite des Naturlebens“ verwurzelt, die für das matriarchalische Fühlen so charakteristisch ist. Auch Bäumler drückt diesen Gegensatz zwischen der romantischen und der revolutionären Haltung sehr deutlich aus:

Der Mensch, der Mythen verstehen will, muss ein durchdringendes Gefühl von der Macht der Vergangenheit haben, so wie der Mensch, der eine Revolution und Revolutionäre verstehen will, stärkstes Bewusstsein des Zukünftigen haben muss.<sup>[8]</sup> – Man [I-088] muss sich, um die Eigenart dieser Auffassung zu verstehen, immer vor Augen halten, dass es keineswegs die einzig mögliche Einstellung zur Geschichte ist. Auch aus dem Zeitgefühl der Zukunft kann eine Geschichtsanschauung entwickelt werden: die männlich-aktive, die bewusst handelnde, die revolutionäre.

Nach dieser steht der Mensch frei und unabhängig in der Gegenwart da und bringt die Zukunft selbsttätig aus sich wie aus dem Nichts hervor. Nach jener ist er in den „Kreis der Geburten“, in die Überlieferung des Blutes und der Sitte eingereiht, Glied eines „Ganzen“, das sich nach rückwärts in unbekannte Fernen verliert. (...) Die Toten wollen dabei sein, wenn die Lebenden Beschlüsse fassen. Sie sind nicht ein für allemal gestorben und von der Erde verschwunden: die Ahnen sind, und sie raten und taten fort in der „Gemeinde“ der Enkel. (A. Bäumler, 1926, S. CXVIII = 1965, S. 118.)

Der entscheidende Zug der Bachofenschen Konzeption der matriarchalischen psychischen Struktur wie der dem Matriarchat zugeordneten chthonischen Religion ist die Stellung zur Natur, zum Stofflichen als Gegensatz zum Geistigen.

„Das Mutterrecht gehört dem Stoffe und einer Religionsstufe, die nur das Leibesleben kennt.“ (J. J. Bachofen, 1954, S. 155.)

In der Hervorhebung der Paternität liegt die Losmachung des Geistes von den Erscheinungen der Natur, in ihrer siegreichen Durchführung eine Erhebung des menschlichen Daseins über die Gesetze des stofflichen Lebens. Ist das Prinzip des Muttertums allen Sphären der tellurischen Schöpfung gemeinsam, so tritt der Mensch durch das Übergewicht, das er der zeugenden Potenz einräumt, aus jener Verbindung heraus, und wird sich seines höheren Berufes bewusst. Über das körperliche Dasein erhebt sich das geistige, und der Zusammenhang mit den tieferen Kreisen der Schöpfung wird nun auf jenes beschränkt. Das Muttertum gehört der leiblichen Seite des Menschen, und nur für diese wird fortan sein Zusammenhang mit den übrigen Wesen festgehalten; das väterlich-geistige Prinzip eignet ihm allein. In diesem durchbricht er die Bande des Tellurismus und erhebt seinen Blick zu den höheren Regionen des Kosmos. (J. J. Bachofen, 1954, S. 129.)

Zwei Züge sind es also, die das Verhältnis der matriarchalischen Gesellschaft zur Natur kennzeichnen: die passive Hingabe an die Natur und die ausschließliche Anerkennung aller natürlichen, biologischen Werte im Gegensatz zu geistigen. So wie im Mittelpunkt dieser Kultur die Mutter steht, so auch die Natur, der gegenüber der Mensch immer das hilflose Kind bleibt.<sup>[9]</sup>

Dort (in der mutterrechtlichen Kultur – E. F.) stoffliche Gebundenheit, hier (in der vaterrechtlichen Kultur – E. F.) geistige Entwicklung; dort

unbewusste Gesetzmäßigkeit, hier Individualismus; dort Hingabe an die Natur, hier Erhebung über dieselbe, Durchbrechung der alten Schranken des Daseins, das Streben und Leiden des prometheischen Lebens an der Stelle beharrender Ruhe, friedlichen Genusses und ewiger Unmündigkeit in alterndem Leibe. Freie Gabe der Mutter ist die höhere Hoffnung des demetrischen Mysteriums, das in dem Schicksal des Samenkorns erkannt wird. Der Hellene dagegen will alles, auch das Höchste sich selbst erringen. Im Kampf wird er sich seiner Vaternatur bewusst, kämpfend erhebt er sich über das Muttertum, [I-089] dem er früher ganz angehörte, kämpfend ringt er sich zu eigener Göttlichkeit empor. Für ihn liegt die Quelle der Unsterblichkeit nicht mehr im gebärenden Weibe, sondern in dem männlich-schaffenden Prinzip, dieses bekleidet er nun mit der Göttlichkeit, die die frühere Welt jenem allein zuerkannte. (J. J. Bachofen, 1954, S. 130<sup>o</sup>f.)

Der passiven Hingegebenheit an Mutter, Natur, Erde und ihrer zentralen Rolle entspricht das Wertsystem der mutterrechtlichen Kultur. Das Naturale, Biologische allein ist wertvoll, das Geistige, Kulturelle, Rationale wertlos. Bachofen hat diesen Gedanken am ausführlichsten und klarsten für die Rechtsvorstellung durchgeführt. Im Gegensatz zum bürgerlichen Naturrecht, in dem die „Natur“ die Verabsolutierung der patriarchalischen Gesellschaft ist, wird sein Naturrecht durch das Vorherrschen der triebhaften, natürlichen, blutmäßigen Wertungen charakterisiert. In ihm gibt es kein verstehendes vernünftiges Abwägen von Schuld und Sühne, in ihm herrscht das „natürliche“ Prinzip der Talion, der Vergeltung von Gleichem mit Gleichem. Die ausschließliche Bewertung der Blutsbande im „Naturrecht“ des Matriarchats ist von Bachofen am eindrucksvollsten in seiner Deutung der Orestie des Äschylos dargelegt worden. Klytemnästra hat ihres Geliebten Ägysthos wegen ihren aus dem Kampf um Troja heimkehrenden Gatten Agamemnon erschlagen. Diesen Gattenmord rächt ihr und Agamemnons Sohn Orestes, indem er seine Mutter tötet. Die Erinnyen, die alten mütterlichen gestürzten Gottheiten, verfolgen ihn für diese Tat, während Apollo und Athene, die aus dem Haupt des Zeus und nicht aus dem Mutterleib stammende, die neuen Gottheiten des siegreichen Vaterrechts, ihn verteidigen. Worum geht der prinzipielle Streit? Für das Mutterrecht gibt es nur ein Verbrechen: die Verletzung der Blutsbande. Warum verfolgen die Erinnyen nicht die treulose Gattenmörderin?

„Sie war dem Mann, den sie erschlug, nicht blutsverwandt.“ Die hinterlistige Verletzung der Treue geht die Erinnyen nichts an; aber wo

Blutsbande verletzt sind, kann kein vernünftiges Abwägen gerechter oder doch entschuldbarer Motive des Täters ihn vor der mitleidslosen Strenge des naturalen Talionsprinzips retten.

Die Gynäkokratie ist die „Weltzeit des Blutbandes und der Liebe, im Gegensatz zu der männlich-apolinischen der bewussten Tat“ (A. Bäumler, 1926, S. CCXXXIII = 1965, S. 248). Ihre Kategorien sind: „Tradition, Generation, lebendiger Zusammenhang durch Blut und Zeugung“ (A. Bäumler, 1926, S. CXIX = 1965, S.119). Diese Kategorien erhalten bei Bachofen einen konkreten Sinn. Sie werden aus dem Bereich philosophischer Spekulation in den der Erforschung empirischer ethnologischer Dokumente gehoben und verleihen damit auch jener neues Gewicht. An Stelle des vagen Begriffs der Natur und einer „natürlichen“ Lebensordnung tritt die konkrete Gestalt der Mutter und einer empirisch nachweisbaren matrizenrischen Rechtsordnung.

Bachofen teilt nicht nur die rückwärtsgewandte, naturergebene, naturale Werte bejahende Haltung, die weitgehend die der Romantik war, sondern er hat einen der fruchtbarsten Gedanken der Romantik zu einem Kerngedanken seines Werkes gemacht und ihn gleichzeitig weit über das hinaus entfaltet, was er in der romantischen Philosophie bedeutet hatte: den Unterschied zwischen Männlichem und Weiblichem als zweier Qualitäten, die sich sowohl in der ganzen organischen Natur als auch im Geistigen und Seelischen als grundlegende Unterschiede vorfinden. Die Romantik, und mit ihr einige Vertreter des Deutschen Idealismus standen mit dieser Auffassung [I-090] in striktem Gegensatz zu den Theorien, wie sie besonders im Siebzehnten und Achtzehnten Jahrhundert in Frankreich in den Vordergrund getreten waren. Der Kerngedanke dieser Theorien war der Satz: *Les âmes n'ont point de sexe*. In einer Reihe von Schriften wurde das Verhältnis von Mann und Frau diskutiert, und immer wieder kam man zum Ergebnis, dass Männliches und Weibliches keine Qualitäten seien, die sich auch im Geistigen und Seelischen ausdrückten, sondern dass der Unterschied, der sich psychisch zwischen Männern und Frauen vorfände, einzig und allein auf die verschiedenartige Erziehung zurückzuführen sei. Diese bewirke ein Anderssein der Frau, wie es auch bei gewissen anderen Gruppen der Gesellschaft (etwa Fürsten und Dienstboten, wie Helvetius sagt) den gleichen Effekt habe.<sup>[10]</sup>

Die Anschauung von der grundsätzlichen Gleichheit der Geschlechter<sup>[11]</sup> war eng verknüpft mit einer politischen Forderung, die – mehr oder weniger

deutlich und radikal vertreten – in jener Epoche der bürgerlichen Revolution eine wichtige Rolle spielte, der Emanzipation der Frau, ihrer geistigen, gesellschaftlichen und sogar politischen Gleichstellung. Es ist leicht zu sehen, in welchem Verhältnis hier Theorie und politische Forderung stehen. Die Theorie von der Gleichartigkeit der Frau war die Begründung für die Forderung ihrer politischen Gleichberechtigung. Gleichartigkeit der Frau hieß aber ausgesprochener- oder unausgesprochenermaßen, dass die Frau ihrem Wesen nach dem Manne der bürgerlichen Gesellschaft gleich sei, und Emanzipation bedeutete in erster Linie nicht Befreiung der Frau zur Entfaltung ihrer als solcher noch gar nicht bekannten spezifischen Anlagen und Möglichkeiten, sondern ihre Emanzipation zum bürgerlichen Mann. Die „menschliche“ Emanzipation der Frau hieß in Wirklichkeit ihre bürgerlich-männliche Emanzipation.

Mit der politisch rückläufigen Bewegung (1793 werden in Paris die Frauenklubs geschlossen) ändert sich die Theorie über das Verhältnis der Geschlechter bzw. über das „Wesen“ von Mann und Frau, Männlichem und Weiblichem. An Stelle der Theorie von der Geschlechtslosigkeit der Seele und der prinzipiellen Gleichartigkeit von Mann und Frau tritt die Auffassung von der grundlegenden „natürlichen“ und unveränderbaren Verschiedenheit der Geschlechter.<sup>[12]</sup>

Bei den Spätromantikern wird der universelle Unterschied zwischen Männlichkeit und Weiblichkeit noch weiter ausgebaut und durch seine Anwendung auf historische, soziologische, linguistische, mythologische und physiologische Probleme bereichert. Zum Unterschied vom Deutschen Idealismus und der Frühromantik scheint sich dabei aber tendenziell ein Bedeutungswandel mit dem, was unter Frau verstanden wird, zu vollziehen. Ist dort die Frau wesentlich Geliebte und die Vereinigung mit ihr das [I-091] Eingehen in wahre „Menschlichkeit“, so wird sie allmählich immer mehr Mutter und die Beziehung zu ihr eine Rückkehr zum „Natürlichen“, eine neue Harmonie im Schoße der Natur.<sup>[13]</sup>

Wenn die Aufklärung den Geschlechtsunterschied im Seelischen leugnete und die Gleichheit der Geschlechter proklamierte, so verstand sie zwar unter dem Menschlichen das Bürgerlich-Männliche, aber diese Theorie war der Ausdruck ihres Strebens nach der gesellschaftlichen Befreiung und Gleichstellung der Frau. Die bürgerliche Konsolidierung bedurfte der Idee der Gleichheit der Geschlechter nicht mehr. In dieser Periode musste eine Theorie von der natürlichen Verschiedenartigkeit der Geschlechter entstehen

und aus dieser Verschiedenartigkeit des Wesens auf eine Verschiedenheit der gesellschaftlichen Funktionen von Mann und Frau geschlossen werden. Wenn dabei auch psychologisch ungleich tiefere und in vielem richtigere Auffassungen als die der „flachen“ Aufklärung zutage gefördert wurden, so dienten diese Theorien, mögen sie noch so erhabene Worte über die Würde der Frau gefunden haben, doch dazu, die Frau in ihrer unselbständigen Position als Dienerin des Mannes zu erhalten. Es wird später noch zu zeigen sein, warum und in welcher Weise die Klassengesellschaft so eng mit der Herrschaft des Mannes in der Familie verknüpft ist.<sup>[14]</sup> Aber soviel dürfte schon klargeworden sein, dass die Theorie von der universellen Bedeutung des Geschlechtsunterschiedes für die Vertreter einer männlich-hierarchischen Klassenherrschaft sehr anziehend sein muss und dass hierin einer der wichtigsten Gründe der Sympathien für Bachofen aus dem konservativen Lager liegen dürfte. Es soll allerdings schon hier betont werden, dass Bachofen, indem er das Prinzip der Geschlechterverschiedenheit am konsequentesten durchführt und auf frühe gesellschaftliche und kulturelle Erscheinungen anwendet, in denen er gerade die Überlegenheit und Autorität der Frau entdeckt, selbst schon bis zu einem hohen Grade den möglichen reaktionären Sinn jener Theorie überwindet.

Ein wesentlicher Zug der romantischen Auffassung besteht auch darin, dass der Geschlechtsunterschied durchaus nicht als etwas sozial Bedingtes, historisch Gewordenes, sondern als etwas biologisch Gegebenes und Ewiges erscheint. Um die Begründung der Natürlichkeit männlicher und weiblicher Qualitäten hat man sich verhältnismäßig wenig Mühe gegeben. Entweder man nahm den Charakter der bürgerlichen Frau als Ausdruck ihres „Wesens“; oder man leitete den Wesensunterschied zwischen männlichem und weiblichem Prinzip in so oberflächlicher Weise, wie Fichte es tat, von den „natürlichen“ Verschiedenheiten des Verhaltens beim Geschlechtsakt ab. Indem die Spätromantiker den Begriff des Weibes auf den der Mutter reduzieren und gleichzeitig über vage Ableitungen hinaus zu empirischen Untersuchungen über die Rolle des mütterlich-weiblichen Prinzips in der geschichtlichen und biologischen Wirklichkeit zu kommen beginnen, geben sie den Begriffen eine außerordentliche Vertiefung. Wenn auch Bachofen selbst teilweise in der Vorstellung der „Natürlichkeit“ der Wesensunterschiede befangen bleibt, so kommt er doch [I-092] andererseits schon zu Einsichten wie der, dass das weibliche Wesen sich aus der Lebenspraxis der Frau, ihrer durch die biologische Situation bedingten frühen Fürsorge für das hilflose Kind entwickelt, ein Gedanke, der dann,



vielfach unterbaut, eine entscheidende Rolle in Briffaults Werk spielt. (Vgl. E. Fromm, *Robert Briffaults Werk über das Mutterrecht*, 1933a, GA I, S. 79-84.)

Aus diesen, wie aus anderen zum Teil schon erwähnten Tatsachen geht hervor, dass Bachofen bei weitem nicht der eindeutige Romantiker war, zu dem ihn die Gruppe Klages-Bäumler machen will. Die matriarchalische Gesellschaft, die Bachofen in den höchsten Worten eine „segensreiche“ nennt, enthält, worauf später ausführlich eingegangen wird, in seiner Darstellung Züge, die eine enge Verwandtschaft mit Idealen des Sozialismus haben: Die Sorge für die materielle Wohlfahrt und das irdische Glück der Menschen wird als einer der zentralen Gedanken der mutterrechtlichen Gesellschaft hingestellt. Auch in anderen Punkten ist die Realität der mutterrechtlichen Gesellschaft, wie sie von Bachofen dargestellt wird, ebenso sozialistischen Zielsetzungen verwandt wie romantisch-reaktionären Wünschen entgegengesetzt. Er stellt sie als eine Gesellschaft dar, in der die Sexualität frei war von der christlichen Entwertung, als eine Gesellschaft urwüchsiger Demokratie, in der mütterliche Liebe und Mitleid die tragenden moralischen Prinzipien waren und die Verletzung des Mitmenschen die schwerste Sünde, eine Gesellschaft, in der noch kein Privateigentum existiert, und zu deren Charakterisierung er, worauf C. von Kelles-Krauz (1975, S. 82) hinweist, in den „Antiquarischen Briefen“ dem Athenäus das schöne Märchen nacherzählt von dem üppigen Fruchtstrauch, der zu wachsen aufhörte, und von der wunderbaren Quelle, die nicht mehr floss, als die Menschen sie in Privateigentum verwandelten. Bachofen erweist sich auch häufig, wenn auch durchaus nicht durchgängig, als dialektischer Denker. So etwa, wenn er sagt:

Die demetrische Gynäkokratie fordert, um begreiflich zu sein, frühere, rohere Zustände, das Grundgesetz ihres Lebens ein entgegengesetztes, aus dessen Bekämpfung es hervorgegangen ist. So wird die Geschichtlichkeit des Mutterrechts eine Bürgschaft für die des Hetärismus. (J. J. Bachofen, 1954, S. 108<sup>f.</sup>).

Die Geschichtsphilosophie Bachofens ist in mancher Weise der Hegels verwandt:

Der Fortschritt von der mütterlichen zu der väterlichen Auffassung des Menschen bildet den wichtigsten Wendepunkt in der Geschichte des Geschlechtsverhältnisses. (...) In der Hervorhebung der Paternität liegt die Losmachung des Geistes von den Erscheinungen der Natur, in ihrer

siegreichen Durchführung eine Erhebung des menschlichen Daseins über die Gesetze des stofflichen Lebens. (J. J. Bachofen, 1954, S. 128<sup>o</sup>f.)

Das höchste Ziel der menschlichen Bestimmung ist ihm „die Erhebung des irdischen Daseins zu der Reinheit des göttlichen Vaterprinzips“ (J. J. Bachofen, 1954, S. 141). Die geschichtliche Verwirklichung des Sieges des väterlich-geistigen Prinzips über das mütterlich-stoffliche sieht er im Siege Roms über den Orient, speziell über Karthago und Jerusalem.

Römisch ist jener Gedanke, durch welchen die europäische Menschheit sich bereitet, dem ganzen Erdball das eigene Gepräge aufzudrücken, der nämlich, dass kein stoffliches Gesetz, sondern nur allein das freie Walten des Geistes das Los der Völker bestimmt. (J. J. Bachofen, 1954, S. 287).

Zwischen diesem Bachofen und dem Baseler Aristokraten, der sagt: „Die [1-093] Demokratie führt immer durch die Macht der Umstände die Tyrannei herbei; mein Ideal ist die Republik, die nicht von vielen, aber von den besten Bürgern regiert wird“ (zit. nach C. von Kelles-Krauz, 1975, S. 83) und der ein Gegner der politischen Emanzipation der Frau ist, besteht ein schroffer Widerspruch. Der Widerspruch liegt in verschiedenen Ebenen: in der philosophischen ist es der Widerspruch zwischen dem gläubigen Protestanten und Idealisten und dem Romantiker wie der zwischen dem Dialektiker und dem naturalistischen Metaphysiker; in der sozialen und politischen Ebene ist es der zwischen dem Antidemokraten und dem Vertreter einer kommunistisch-demokratischen Gesellschaftsstruktur; in der moralischen ist es der zwischen dem Anhänger protestantisch-bürgerlicher Moral und dem Verteidiger einer Gesellschaft, in der an Stelle der Monogamie sexuelle Ungebundenheit herrscht.

Im Gegensatz zu Klages und Bäumler macht Bachofen kaum den Versuch, diese Widersprüche zu harmonisieren, und die Tatsache, dass er sie stehen ließ, bildet die Grundlage dafür, dass er in so hohem Maße die Zustimmung jener Sozialisten fand, denen es nicht auf Reformen, sondern auf eine grundlegende Veränderung der sozialen und seelischen Struktur der Gesellschaft ankam.

Die Tatsache, dass Bachofen solche Widersprüche in sich trug und kaum versuchte, sie zu verdecken, dürfte zu einem wesentlichen Teil auf psychologischen und ökonomischen Bedingungen seiner individuellen Existenz beruhen. Zunächst auf der Tatsache seiner menschlichen und geistigen Weite; ferner darauf, dass seine Liebe zum Matriarchat offenbar auf der intensiven Fixierung an seine Mutter beruhte, was in der Tatsache,

dass er erst nach dem Tode seiner Mutter, mit 40 Jahren heiratet, einen deutlichen Ausdruck findet. Ferner ermöglichte ihm wohl sein ererbtes Vermögen von 10 Millionen jene Distanz von gewissen bürgerlichen Idealen, wie sie für Bachofen als Bewunderer des Mutterrechts notwendig ist. Andererseits war dieser Baseler Patrizier aber so eingewurzelt in seiner festen und unerschütterlichen patriarchalischen Tradition, dass er an seinen traditionellen protestantisch-bürgerlichen Idealen festhalten musste.

Es ist nur der eine Bachofen, dem die Liebe der Neuromantiker wie Schuler, Klages und Bäumler gilt. Sie kennen nur den Bachofen des Irrationalismus, der Hingegebenheit an die Natur, den Bejaher der ausschließlichen Herrschaft naturalistischer Werte von Erd- und Blutverbundenheit und machen sich die Lösung des gerade in seinen Widersprüchen liegenden Problems Bachofen dadurch sehr leicht, indem sie ihn einseitig interpretieren.

Klages, dem der „Geist“ als Zerstörer des „Lebens“ erscheint, wird mit der Schwierigkeit fertig, indem er Bachofens naturalistische Metaphysik für den wesentlichen Kern seiner Gedanken, seinen protestantischen Idealismus für nebensächliches Beiwerk erklärt. Er bedient sich dabei der wertenden Terminologie des Gegensatzes von Kopf- und Herzgedanken. Bäumler, der gegen Klages' Bachofen-Interpretation polemisiert, nimmt aber eine noch viel unangemessenere Verstümmelung vor. Während Klages wenigstens den antiprotestantischen und antiidealistischen Bachofen sieht, erklärt Bäumler aus seiner patrizientrischen Grundhaltung heraus gerade den wichtigsten Teil des Bachofen'schen Werkes, seine historischen und psychologischen Feststellungen über die mutterrechtliche Gesellschaft, für nebensächlich und allein seine [I-094] naturalistische Metaphysik für bedeutsam. Er sagt, es sei ganz gewiss eine „falsche Annahme“, wenn Bachofen das Weib „den Mittelpunkt und das Bindeglied der ältesten staatlichen Vereinigung“ nenne. „Die Seiten des Mutterrechts“ gehörten „auch zu den systematischen, d.h. zu den schwächsten Partien des Werkes“ (A. Bäumler, 1926, S. CCLXXX = 1965, S. 299). Auch dass die Monogamie nicht schon am Anfang der Menschheitsgeschichte zu finden sei, erscheint ihm sehr zweifelhaft. Das Mutterrecht als gesellschaftliche Realität ist für ihn Nebensache:

Die chthonische Religion bleibt auch dann noch von entscheidender Wichtigkeit für das Verständnis der alten und ältesten Geschichte, wenn sich herausstellt, dass es niemals ein indogermanisches Mutterrecht gegeben hat. Bachofens Deutung ist von den Ergebnissen ethnologischer

und sprachwissenschaftlicher Untersuchungen in allem Wesentlichen unabhängig, denn die Fundamente dieser Deutung liegen nicht in Hypothesen soziologischer oder historischer Art. (...) Die Grundlagen der Bachofen'schen Geschichtsphilosophie liegen in seiner Metaphysik. Auf die Tiefe dieser Metaphysik kommt es an; die kulturphilosophischen (lies: soziologischen und historischen – E. F.) Irrtümer sind leicht zu berichtigen – indessen ein irrtumfreies wissenschaftliches Werk über die Anfänge des Menschengeschlechts zwar nichts zu berichtigen, aber auch nichts zu erkennen geben wird. (A. Bäumler, 1926, S. CCLXXX = 1965, S. 299.)

Bachofen sei mit der Theorie, die erste Erhebung des Menschengeschlechtes dem Weibe zuzuschreiben „zu weit gegangen“. Dies sei eine „falsche Hypothese“. Wichtig sei freilich gar nicht die Mutter als reale gesellschaftlich oder seelisch bedeutsame Erscheinung; auch wenn wir diese falschen Hypothesen fallenlassen,

so behalten wir das Wesentliche immer noch übrig: die religiöse Kategorie der Mutter, um die Bachofen das bewusste Denken der Menschheit überhaupt und besonders die Philosophie der Geschichte bereichert hat. (A. Bäumler, 1926, S. CCLXXXI<sup>o</sup>f. = 1965, S. 300<sup>o</sup>f.)

Es nimmt nicht wunder, wenn Bäumler die Bejahung der Sexualität, einen von Bachofen als für das Matriarchat wesentlich hingestellten Zug, als typisch „orientalisch“ verdammt und die Unbefangenheit Bachofens sexuellen Tatbeständen gegenüber mit Begriffen wie dem seiner persönlichen „Reinheit“ begründet.

Die Art der Interpretation Bäumlers ist durchsichtig. Die wesentlichsten, nämlich die soziologischen und psychologischen Teile des Bachofen'schen Werkes werden als falsch oder unerheblich beiseitegelassen, allein seine naturalistische Metaphysik behandelt und gepriesen. Wenn man, wie Bäumler es tut, diese Metaphysik mit extrem patriarchalischen Idealen mischt, so kommt man zu einem Gesamtbild, welches selbst die Grenzen einer einseitigen Interpretation Bachofens unterschreitet.

### *III*

Die Sozialisten sahen zwar auch den „Mystiker“ Bachofen, aber sie wandten ihre Aufmerksamkeit und Sympathie dem Ethnologen und

Psychologen und damit dem Teil des Werkes zu, das seine Größe und Bedeutung in der Geschichte der Wissenschaft ausmacht.

Bachofens Mutterrecht dürfte seine Bekanntheit im Neunzehnten Jahrhundert niemandem mehr verdanken als Friedrich Engels, der es in *Der Ursprung der Familie* (1884) im [I-095] Zusammenhange mit dem Werke Morgans ausführlich erwähnt. Er sagt, dass die Geschichte der Familie erst von Bachofens Mutterrecht an datiere. Er zitiert die wichtigsten Thesen Bachofens, kritisiert zwar den idealistischen Standpunkt des Verfassers, der die gesellschaftlichen Verhältnisse aus der Religion ableite, fährt aber dann fort:

Aber alles das schmälert nicht sein bahnbrechendes Verdienst; er zuerst hat die Phrase von einem unbekanntem Urzustand mit regellosem Geschlechtsverkehr ersetzt durch den Nachweis, dass die altklassische Literatur uns Spuren in Menge aufzeigt, wonach vor der Einzelehe in der Tat bei Griechen und Asiaten ein Zustand existiert hat, worin nicht nur ein Mann mit mehreren Frauen, sondern eine Frau mit mehreren Männern geschlechtlich verkehrte, ohne gegen die Sitte zu verstoßen; dass diese Sitte nicht verschwand, ohne Spuren zu hinterlassen in einer beschränkten Preisgebung, wodurch die Frauen das Recht auf Einzelehe erkaufen mussten; dass daher die Abstammung ursprünglich nur in weiblicher Linie, von Mutter zu Mutter gerechnet werden konnte; dass diese Alleingültigkeit der weiblichen Linie sich noch lange in der Zeit der Einzelehe mit gesicherter oder doch anerkannter Vaterschaft erhalten hat; und dass diese ursprüngliche Stellung der Mütter, als der einzigen sichern Eltern ihrer Kinder, ihnen und damit den Frauen überhaupt eine höhere gesellschaftliche Stellung sicherte, als sie sie seitdem je wieder besessen haben. Diese Sätze hat Bachofen zwar nicht in dieser Klarheit ausgesprochen, das verhinderte seine mystische Anschauung. (Engels nennt ihn an einer anderen Stelle einen „genialen Mystiker“.) Aber er hat sie bewiesen, und das bedeutete 1861 eine vollständige Revolution. (F. Engels, 1962, S. 476.)

Morgan, der amerikanische Ethnologe, führt 16 Jahre später den Nachweis für das Vorhandensein einer matriarchalischen Gesellschaftsstruktur an einem anderen Material und mit ganz anderen Methoden als Bachofen, und sein Werk *Ancient Society* (1877) wurde von Marx und Engels gründlich studiert und lag der Engels'schen Arbeit über die Familie zugrunde. Engels sagt über die von Morgan entdeckte mutterrechtliche Gens, dass sie „für die

Urgeschichte dieselbe Bedeutung (habe) wie Darwins Entwicklungstheorie für die Biologie und Marx' Mehrwerttheorie für die politische Ökonomie“ (F. Engels, 1962, S. 481), sicherlich das höchste Lob, das Engels spenden konnte. „Die mutterrechtliche Gens ist der Angelpunkt geworden“, sagt er, „um den sich die ganze Wissenschaft dreht; seit ihrer Entdeckung weiß man, in welcher Richtung und wonach man zu forschen und wie man das Erforschte zu gruppieren hat“ (F. Engels, 1962, S. 481).

Der große Eindruck, den die Entdeckung des Mutterrechts machte, beschränkte sich keineswegs auf Engels. Marx hatte ausführliche kritische Anmerkungen hinterlassen, die Engels in seiner Geschichte der Familie mit verwendete. Bebel stellte sich in seinem Buch *Die Frau und der Sozialismus* (1878), das mit über 50 Auflagen trotz seiner 516 Seiten zu den am meisten gelesenen Büchern der sozialistischen Literatur gehört, ganz auf den Boden der Matriarchatstheorie, Paul Lafargue spricht im Geiste Bachofens von der „erhabenen Rolle der Priesterin, der Hüterin des Geheimnisses (*initiatrice*), die die Frau in der primitiven Gemeinschaft hatte“ (zit. nach C. von Kelles-Krauz, 1975, S. 85) und von der Wiedererlangung dieser Rolle durch die Frau in einer zukünftigen Gesellschaft. Während sozialistische Autoren wie Kelles-Krauz, der von Bachofen sagt, dass er „unter der Schicht der bürgerlichen Renaissance die kostbaren [1-096] Elemente einer neuen gewaltig revolutionierenden Renaissance hervorgrub – der Renaissance des kommunistischen Geistes“ (C. von Kelles-Krauz, 1975, S. 524), die positive Bedeutung der Matriarchatstheorie würdigten, rückten andere sich auf Marx berufende Autoren wie Heinrich Cunow ebenso entschieden von Bachofen ab wie die Mehrzahl der übrigen Wissenschaftler. Es ist Robert Briffault, der, ohne es zu wissen, im Sinne des historischen Materialismus die Linie Bachofens und Morgans fortsetzt und in seinem *The Mothers* (1928) 66 Jahre nach Bachofen die Frage des Mutterrechts neu zur Diskussion stellt.<sup>[15]</sup>

Was zunächst den Sozialisten ihre positive Einstellung zur Mutterrechtstheorie ermöglichte, war, worauf schon oben hingewiesen wurde, ähnlich wie bei den romantischen Schriftstellern ihre gefühls- und anschauungsmäßige Distanz zur bürgerlichen Gesellschaft. Schon der Nachweis der Relativität der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse, der Tatsache, dass die monogame Ehe durchaus keine ewige und keine „natürliche“ Institution war, ein Nachweis, den Bäumler für nicht geglückt oder für unerheblich hält, musste einer Theorie und Praxis, die auf die grundlegende Veränderung der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse

ausging, ähnlich willkommen sein wie Darwins *Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl* (1858).

Bachofen selbst drückt das Problem dieser von seinem eigenen politischen Standpunkt aus bedenklichen Seite seiner Theorie folgendermaßen aus:

Dem Adel der menschlichen Natur und ihrer höheren Bestimmung scheint die Ausschließlichkeit der ehelichen Verbindung so innig verwandt und so unentbehrlich, dass sie von den meisten als Urzustand betrachtet, die Behauptung tieferer, ganz unregelter Geschlechtsverhältnisse als traurige Verirrungen nutzloser Spekulationen über die Anfänge des menschlichen Daseins ins Reich der Träume verwiesen wird. Wer möchte nicht gern dieser Meinung sich anschließen und unserem Geschlecht die schmerzliche Erinnerung einer so unwürdigen Kindheit ersparen? Aber das Zeugnis der Geschichte verbietet, den Einflüsterungen des Stolzes und der Eigenliebe Gehör zu geben und den äußerst langsamen Fortschritt der Menschheit zu ehelicher Gesittung in Zweifel zu ziehen. Mit erdrückendem Gewicht dringt die Phalanx völlig historischer Nachrichten auf uns ein und macht jeden Widerstand, jede Verteidigung unmöglich. (J. J. Bachofen, 1954, S. 107<sup>o</sup>f.)

Aber weit über die Tatsache hinaus, dass die Mutterrechtstheorie die Relativität der bürgerlichen Gesellschaftsstruktur aufzeigte, musste sie auch ihrem speziellen Inhalt nach die Sympathien der Marxisten gewinnen. Zunächst deshalb, weil die Entdeckung einer Periode, in der die Frau, statt Handelsobjekt und Sklavin des Mannes zu sein, Autorität und Zentrum der Gesellschaft war, eine wichtige Unterstützung im Kampf für politische und gesellschaftliche Emanzipation der Frau war. Der Kampf des Achtzehnten Jahrhunderts musste von denen wieder aufgenommen werden, die für eine klassenlose Gesellschaft kämpften. In Ergänzung dessen, was Bebel zu diesem schon von Fourier hervorgehobenen Problem in *Die Frau und der Sozialismus* (1878) ausführt, sei hier noch auf einen sozialpsychologischen Gesichtspunkt hingewiesen. [I-097]

Die patriarchalische Gesellschaftsstruktur ist in ihren sozialpsychologischen Grundlagen eng mit dem Klassencharakter der bestehenden Gesellschaft verbunden. Diese beruht nicht zuletzt auf bestimmten seelischen, zum Teil in unbewussten Triebstreben fundierten Haltungen, die den äußeren Zwang des Herrschaftsapparates aufs wirksamste ergänzen. Die patriarchalische Familie ist eine der wichtigsten Produktionsstätten der für die Stabilität der Klassengesellschaft wirksamen seelischen Haltungen. (Vgl. E. Fromm, *Über*

*Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie*, 1932a, GA I, S. 42°f.) Es handelt sich hier, um nur das Wichtigste anzudeuten, um einen Gefühlskomplex, den man den „patrizentrischen“ nennen könnte und für den charakteristisch ist: affektive Abhängigkeit von der väterlichen Autorität im Sinne einer Mischung von Angst, Liebe und Hass, Identifizierung mit der väterlichen Autorität gegenüber Schwächeren, strenges Über-Ich, das Pflicht wichtiger sein lässt als Glück, und ein aus der Diskrepanz zwischen Forderungen des Über-Ichs und der Realität stets neu produziertes Schuldgefühl, welches wiederum im Sinne der Gefügigkeit gegenüber der Autorität wirksam ist. Gerade in diesem sozialpsychologischen Tatbestand liegt ebenso wohl der Grund dafür, warum die Familie fast durchgehend als Fundament oder zumindest als eine der wichtigsten Stützen der Gesellschaft betrachtet wird, wie eben andererseits dafür, warum der theoretische Angriff auf die Familie, wie ihn die Matriarchatstheorie darstellt, die Sympathien sozialistischer Schriftsteller finden musste.

Besonders wichtig für unser Problem ist die Darstellung, die Bachofen wie Morgan in fast übereinstimmender Weise von den sozialen, psychischen, moralischen und politischen Verhältnissen des Matriarchats geben. Während Bachofen jene gesellschaftliche Stufe mit einer gewissen Wehmut als überwunden ansieht, sagt Morgan von einer kommenden höheren Stufe der Zivilisation: „Sie wird eine Wiederholung sein – aber in höherer Form – der Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit der alten Gentes.“ Dieses Bild der Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit der matriarchalischen Gesellschaft wird von Bachofen in seinen einzelnen Zügen ausführlich und plastisch gezeichnet.

Die die mutterrechtliche Gesellschaft beherrschenden Prinzipien sind nicht Angst und Unterwürfigkeit, sondern Liebe und Mitleid.

Dasjenige Verhältnis, an welchem die Menschheit zuerst zur Gesittung emporwächst, das der Entwicklung jeder Tugend, der Ausbildung jeder edleren Seite des Daseins zum Ausgangspunkt dient, ist der Zauber des Muttertums, der inmitten eines gewalterfüllten Lebens als das göttliche Prinzip der Liebe, der Einigung, des Friedens wirksam wird. In der Pflege der Leibesfrucht lernt das Weib früher als der Mann seine liebende Sorge über die Grenzen des eigenen Ich auf andere Wesen erstrecken und alle Erfindungsgabe, die sein Geist besitzt, auf die Erhaltung und Verschönerung des fremden Daseins richten.<sup>[16]</sup> Von ihm geht jetzt jede Erhebung der Gesittung aus, von ihm jede Wohltat im Leben, jede Hingebung, jede Pflege und jede Totenklage. (...)



Aber nicht nur inniger, auch allgemeinere und weitere Kreise umfassend ist die aus [I-098] dem Muttertum stammende Liebe. (...) Wie in dem väterlichen Prinzip die Beschränkung, so liegt in dem mütterlichen das der Allgemeinheit; wie jenes die Einschränkung auf engere Kreise mit sich bringt, so kennt dieses keine Schranken, so wenig als das Naturleben. Aus dem gebärenden Muttertum stammt die allgemeine Brüderlichkeit aller Menschen, deren Bewusstsein und Anerkennung mit der Ausbildung der Paternität untergeht. Die auf das Vaterrecht gegründete Familie schließt sich zu einem individuellen Organismus ab, die mutterrechtliche dagegen trägt jenen typisch allgemeinen Charakter, mit dem alle Entwicklung beginnt und der das stoffliche Leben vor dem höheren geistigen auszeichnet. Der Erdmutter Demeter sterbliches Bild, wird jedes Weibes Schoß den Geburten des andern Geschwister schenken, das Heimatland nur Brüder und Schwestern kennen, und dies so lange, bis mit der Ausbildung der Paternität die Einheitlichkeit der Masse aufgelöst und das Ununterschiedene durch das Prinzip der Gliederung überwunden wird.

In den Mutterstaaten hat diese Seite des Mutterprinzips vielfältigen Ausdruck, ja selbst rechtlich formulierte Anerkennung gefunden. Auf ihr ruht jenes Prinzip allgemeiner Freiheit und Gleichheit, das wir als einen Grundzug im Leben gynäkokratischer Völker öfter finden werden (...) auf ihr endlich das besondere Lob der verwandtschaftlichen Gesinnung und einer Sympatheia, die keine Grenzen kennend, alle Glieder des Volkes gleichmäßig umfasst. Abwesenheit innerer Zwietracht, Abneigung gegen Unfrieden, wird gynäkokratischen Staaten besonders nachgerühmt. (...) Besondere Strafbarkeit körperlicher Schädigung der Mitmenschen, ja der ganzen Tierwelt tritt nicht weniger charakteristisch hervor. (...) Ein Zug milder Humanität, den man selbst in dem Gesichtsausdruck der ägyptischen Bildwerke hervortreten sieht, durchdringt die Gesittung der gynäkokratischen Welt und leiht ihr ein Gepräge, in welchem alles, was die Muttergesinnung Segensreiches in sich trägt, wiederzuerkennen ist.<sup>[17]</sup>

Wichtig für die Rezeption Bachofens bei den Sozialisten ist noch ein weiterer Zug, den er als wesentlich für die mutterrechtliche Gesellschaft darstellt, die entscheidende Rolle der Fürsorge für das irdische, materielle Glück der Menschen:

Ausgehend von dem gebärenden Muttertum (...) steht die Gynäkokratie ganz unter dem Stoffe und den Erscheinungen des Naturlebens, denen sie die Gesetze ihres inneren und äußeren Daseins entnimmt, fühlt sie

lebendiger als spätere Geschlechter die Unität alles Lebens, die Harmonie des Alls, welcher sie noch nicht entwachsen ist, empfindet sie tiefer den Schmerz des Todesloses und jene Hinfälligkeit des tellurischen Daseins, welcher das Weib, die Mutter zumal, ihre Klage widmet, sucht sie sehnsüchtiger nach höherem Troste, findet ihn in den Erscheinungen des Naturlebens und knüpft auch ihn wiederum an der Gebärenden Schoß, die empfangende, [1-099] hegende, nährende Mutterliebe an. (...) Ganz materiell, widmet sie ihre Sorge und Kraft der Verschönerung des materiellen Daseins. (J. J. Bachofen, 1954, S. 105.)

Wenn sich dieser naturalistische Materialismus theoretisch auch wesentlich vom dialektischen Materialismus unterscheidet, so enthält er doch einen sozialen Hedonismus, der seine Rezeption bei den Vertretern des historischen Materialismus verständlich macht. Eine für unser Problem instruktive Zusammenfassung der wichtigsten Prinzipien der matriarchalischen Gesellschaft, in der Bachofen, über das bisher schon Dargestellte hinausgehend, besonders den politischen Charakter dieses Materialismus zum Ausdruck bringt, gibt er in seiner Analyse des Dionysoskultes:

Durch seine Sinnlichkeit und die Bedeutung, welche er dem Gebote der geschlechtlichen Liebe leiht, der weiblichen Anlage innerlich verwandt, ist er zu dem Geschlechte der Frauen vorzugsweise in Beziehung getreten. (...) Der dionysische Kult (...) hat alle Fesseln gelöst, alle Unterschiede aufgehoben, und dadurch, dass er den Geist der Völker vorzugsweise auf die Materie und die Verschönerung des leiblichen Daseins richtete, das Leben selbst wieder zu den Gesetzen des Stoffes zurückgeführt. (...) An der Stelle reicher Gliederung machen sich das Gesetz der Demokratie, der ununterschiedenen Masse, und jene Freiheit und Gleichheit geltend, welche das natürliche Leben vor dem zivilgeordneten auszeichnet, und das der leiblich-stofflichen Seite der menschlichen Natur angehört. Die Alten sind sich über diese Verbindung völlig klar, heben sie in den entschiedensten Aussprüchen hervor und zeigen uns in bezeichnenden historischen Angaben die fleischliche und politische Emanzipation als notwendig und stets verbundene Zwillingbrüder. Die dionysische Religion ist zu gleicher Zeit die Apotheose des aphroditischen Genusses und die der allgemeinen Brüderlichkeit, daher den dienenden Ständen besonders lieb. (...) Nicht um in den Armen eines Einzelnen zu verwelken, wird das Weib von der Natur mit allen Reizen, über welche sie gebietet, ausgestattet: das Gesetz des Stoffes verwirft alle

Beschränkungen, hasst alle Fesseln und betrachtet jede Ausschließlichkeit als Versündigung an ihrer Göttlichkeit. (J. J. Bachofen, 1954, S.118-120.)

Indem Bachofen hier ausdrücklich auf den klassenmäßigen Hintergrund der matriarchalischen Struktur und auf den Zusammenhang zwischen sexueller und politischer Emanzipation hinweist, bedarf es von unserer Seite her kaum mehr eines Kommentares zu der sich hieraus ergebenden Stellungnahme der Sozialisten. Andererseits aber ist das Problem der Beziehung zwischen der bürgerlichen Gesellschaft und der in ihr herrschenden Sexualmoral zu wichtig und zu kompliziert, als dass nicht wenigstens einige andeutende Bemerkungen notwendig wären.

Auf der einen Seite wäre es gewiss falsch zu behaupten, dass Einschränkungen im Bereich des Sexuellen rein aus dem Wesen der Klassengesellschaft zu erklären sind und dass eine klassenlose Gesellschaft eine Wiederholung jener von Bachofen dargestellten regellosen und uneingeschränkten Geschlechtsbeziehungen notwendigerweise mit sich bringen müsste. Andererseits dürfte es feststehen, dass eine den sexuellen Genuss entwertende und einschränkende Moral eine wichtige Funktion für den Bestand der Klassengesellschaft hat und dass der Angriff auf diese Moral, den Bachofens Theorie faktisch bedeutete, ein weiterer Grund für die Art seiner Rezeption bei den Sozialisten sein konnte. Zur Erläuterung, nicht zum Beweis dieser These, seien die folgenden Gesichtspunkte erwähnt. [I-100]

Die Sexualität bietet eine der elementarsten und stärksten Befriedigungs- und Glücksmöglichkeiten. Wäre sie in den Grenzen, wie sie aus der Notwendigkeit der produktiven Entfaltung der Persönlichkeit, nicht aber aus den Zwecken der Beherrschung der Massen bedingt sind, zugelassen, so würde die Erfüllung dieser einen wichtigen Glücksmöglichkeit notwendigerweise zu einer Verstärkung der Ansprüche auf Befriedigung und Glück in anderen Lebenssphären führen, Ansprüche, die, da ihre Sättigung materielle Mittel erforderte, zur Sprengung der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung führen müssten. Hiermit eng verknüpft ist eine weitere gesellschaftliche Funktion der Einschränkung sexueller Befriedigung. Indem der Sexualgenuss als solcher zu etwas Sündhaftem erklärt wird, muss diese moralische Verfemung, da ja sexuelle Wünsche eine dauernd wirksame Strebung in jedem Menschen darstellen, zu einer ständig arbeitenden Produktionsstätte von – wenn auch häufig unbewussten bzw. auf andere Inhalte übertragenen – Schuldgefühlen führen. Diese aber

sind von entscheidender gesellschaftlicher Bedeutung. Sie sind die Ursache, dass das Leiden als gerechte Strafe für eigene Schuld empfunden statt auf Mängel der gesellschaftlichen Organisation zurückgeführt wird. Sie bewirken endlich eine affektive Einschüchterung, die wiederum eine Einschränkung der intellektuellen und besonders der kritischen Fähigkeiten bedeutet, eine Einschränkung, die mit der gefühlsmäßigen Bindung an die Repräsentanten der gesellschaftlichen Moral verknüpft ist. Es ist dabei nicht zu vergessen, dass es nicht entscheidend ist, ob die Sexualität tatsächlich mehr oder weniger unterdrückt ist oder nur mit dem Makel des Nichtmoralischen belastet wird, was schon durch die Tabuisierung der Sexualität den Kindern gegenüber erfolgt. In jedem Falle bleibt die entwertende Stellungnahme zur Sexualität eine ständige Produktionsstätte von Schuldgefühlen.

Endlich sei auch noch auf einen weiteren Gesichtspunkt hingewiesen. Die analytische personalpsychologische klinische Forschung konnte, wenn auch erst in Ansätzen, zeigen, dass die Zulassung bzw. Unterdrückung der Sexualbefriedigung von wichtigen Folgen für die Trieb- und Charakterstruktur ist. (Vgl. E. Fromm, *Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie*, 1932b, GA I, S. 59-77.). Auf der einen Seite ist die Bildung des „genitalen Charakters“ durch den Wegfall von – dem Prinzip der optimalen Entfaltung der Persönlichkeit heteronomen – Sexualeinschränkungen bedingt; zu den unbestreitbaren Qualitäten des genitalen Charakters gehört eine seelische und intellektuelle Selbständigkeit, deren gesellschaftliche Relevanz nicht bewiesen zu werden braucht. Auf der anderen Seite führt die Unterdrückung der genitalen Sexualität zur Entstehung bzw. Verstärkung solcher Triebtendenzen, wie der analen, sadistischen und – latent – homosexuellen, die für die Triebbasis der bestehenden Gesellschaft von entscheidender Bedeutung sind.

Es war die Absicht der bisherigen Ausführungen, die Tatsache zu erklären, warum die Mutterrechtstheorie mit so viel geistiger und seelischer Anteilnahme von zwei extrem verschiedenen politischen Richtungen rezipiert wurde. Wir versuchten zu zeigen, dass die Bedingung hierfür in den Widersprüchen bei Bachofen selbst liegt und dass die Neuromantiker ihre Sympathien – zum Teil unter Ausmerzungen des anderen Bachofen – dem Metaphysiker, die Sozialisten – wenn auch bei klarer Kenntnis des „Mystikers“ Bachofen – dem Entdecker und Bewunderer demokratisch-freiheitlicher Gesellschaftsstrukturen zuwandten. Darüber hinaus aber kann

die Analyse der [I-101] Rezeption Bachofens zeigen, welche Schwierigkeiten auch heute der unbefangenen wissenschaftlichen Bearbeitung des Mutterrechtsproblems gegenüberstehen. Wenn es auch gewiss nicht Aufgabe des Soziologen oder des Psychologen sein kann, in den Streit um die Mutterrechtstheorie in ihren Einzelheiten einzugreifen, so darf er doch wohl auf Grund seiner Einsicht in die gesellschaftliche Bedeutung dieser Theorie zu dem Verdacht kommen, dass, soweit die Mutterrechtstheorie weitgehende Ablehnung gefunden hat, dies zum Teil von affektiven und apologetischen Momenten bestimmt ist. Beim heutigen Stand der Ethnologie ist es gewiss leicht, eine Reihe von Einzelbehauptungen der Vertreter der Mutterrechtstheorie sachlich zu widerlegen. Wenn aber der Ethnologe aus außerwissenschaftlichen Motiven gegen die Theorie voreingenommen ist, so erhält die sachliche Kritik an Stelle einer positiven Funktion die negative, durch Einzeleinwände die Theorie zu „erschlagen“; eine solche „kritische“ Haltung dient oft erkenntnisfeindlichen Zwecken nicht weniger gut als dogmatische Ablehnung, ja oft besser, denn sie ist schwerer durchschaubar.

## *IV*

Wie es auch mit den einzelnen Ergebnissen der Mutterrechtsforschung bestellt sein mag – dass es gesellschaftliche Strukturen gibt, die man als matrizenrisch bezeichnen kann, dürfte feststehen. Es seien im Folgenden über die eigentliche Absicht dieses Aufsatzes hinaus einige Andeutungen gemacht, warum die Beschäftigung mit den schon vorliegenden und gewiss noch mehr mit den zukünftigen Ergebnissen der Mutterrechtsforschung für das Verständnis der sozialen Struktur der Gegenwart und ihrer Wandlungen wichtig und fruchtbar ist.

Zu den gesellschaftlichen Produktivkräften gehören die libidinösen Strebungen der Menschen. Infolge der Plastizität und Veränderbarkeit dieser Strebungen passen sie sich weitgehend – wenn auch in gewissen Grenzen – der gegebenen ökonomischen und sozialen Situation ihrer Gruppe an. Die den Mitgliedern einer gesellschaftlichen Gruppe gemeinsame psychische Struktur stellt zugleich eine unentbehrliche Stütze bei der Erhaltung der gesellschaftlichen Stabilität dar. Diese Struktur wirkt allerdings im Sinne der Stabilität nur so lange, als die Widersprüche zwischen der psychischen Struktur und den ökonomischen Bedingungen ein gewisses Maß nicht überschreiten. Ist dies der Fall, so wirken die psychischen Kräfte im Sinne

der Auflösung und Veränderung der bestehenden Ordnung; dabei ist allerdings nicht zu vergessen, dass sich die psychischen Strukturen verschiedener Klassen in dieser Hinsicht je nach ihrer Rolle im gesellschaftlichen Prozess völlig verschieden und auch entgegengesetzt verhalten.<sup>[18]</sup> Wenn auch der Einzelne durch seine individuelle Konstitution und seine individuellen Lebensschicksale, besonders die frühkindlichen, sich von den Mitgliedern der gleichen Gruppe psychisch unterscheidet, so ist doch ein großer Sektor seiner psychischen Struktur ein Produkt der Anpassung an die Situation seiner Klasse und der Gesamtgesellschaft, in der er lebt. Die Kenntnis der Bedingtheit dieser für eine bestimmte Klasse und Gesellschaft typischen Struktur und damit der in einer bestimmten Gesellschaft wirksamen psychischen Produktivkräfte ist noch weniger weit fortgeschritten als die der ökonomischen und sozialen [I-102] Struktur. Der Grund liegt zum Teil darin, dass der Forscher selbst durch die für seine gesellschaftliche Situation typische psychische Struktur geprägt ist und dass er nur den Geist begreift, dem er gleicht. Er wird leicht in den Fehler verfallen, seine eigene psychische Struktur wie die seiner Gesellschaft für eine natürliche oder „menschliche“ zu halten und zu übersehen, dass ganz andere Triebstrukturen als Produktivkraft unter anderen gesellschaftlichen Bedingungen wirksam gewesen sind und noch wirksam werden können. Die Bedeutung des Studiums matrizenrischer Kulturen für die Sozialforschung liegt darin, dass in ihnen ganz andere psychische Strukturen sichtbar werden, als sie dem Beobachter unserer Gesellschaft geläufig sind und dass die Einsicht in solche anderen Möglichkeiten eine wichtige Bereicherung der Forschung darstellt. Dies gilt ganz besonders für das, was wir als „matrizenrischen“ Komplex im Gegensatz zum „patrizenrischen“ bezeichnen möchten. Diese Behauptung sei im Folgenden andeutungsweise illustriert; dabei sollen nur Problemstellungen aufgezeigt, nicht Lösungen gegeben werden.

Unter patrizenrischem Komplex wird eine psychische Struktur verstanden, in der die Beziehung zum Vater bzw. seinen psychologischen Äquivalenten die zentrale Objektbeziehung darstellt. Freud hat in seiner Konzeption des (positiven) Ödipuskomplexes einen der entscheidenden Züge dieser Struktur entdeckt, wenngleich er ihn auch infolge des oben angedeuteten Mangels an Distanz zu „seiner“ Gesellschaft in seiner Allgemeingültigkeit überschätzt. Die sexuellen Impulse des Knaben, die sich auf die Mutter als das erste und wichtigste weibliche Liebesobjekt beziehen, lassen ihn den Vater als Rivalen empfinden, eine Konstellation, die erst dadurch ihre

charakteristische Bedeutung erlangt, dass der Vater in der patriarchalischen Familie gleichzeitig auch die Funktion der das Leben des Kindes beherrschenden Autorität hat. Diese Doppelrolle des Vaters, abgesehen von der physiologischen Unmöglichkeit der Erfüllung der kindlichen Wünsche, bewirkt, wie Freud weiter gezeigt hat, dass der Wunsch, an die Stelle des Vaters zu treten, bis zu einem gewissen Grade zu einer Identifizierung mit dem Vater führt: Der Vater wird als Träger moralischer Forderungen introjiziert, und diese Introjektion stellt eine mächtige Quelle der Gewissensbildung dar. Da dieser Prozess aber nur teilweise gelingt, führt die Rivalität mit dem Vater zur Ausbildung einer ambivalenten Gefühlshaltung, charakterisiert einerseits durch den Wunsch, von ihm geliebt zu werden, andererseits durch mehr oder weniger offene trotzige Auflehnung gegen ihn.

Der patrizentrische Komplex wird aber auch durch die psychischen Vorgänge, die sich im Vater selbst abspielen, formiert. Auch von seiner Seite besteht eine Eifersucht gegen den Sohn, die zum Teil in der Tatsache begründet ist, dass die Lebenslinie des Vaters im Verhältnis zu der des Sohnes eine relativ absteigende ist. Wichtiger ist eine andere, eine sozial bedingte Quelle der Eifersucht des Vaters, die auf die von sozialen Pflichten noch relativ freie Lebenssituation des Kindes. Es ist klar, dass diese Eifersucht umso größer ist, je stärker der auf dem Vater lastende Druck ist.

Noch wichtiger für die Einstellung des Vaters zum Sohn und für die Formation seiner psychischen Struktur dürfte ein anderer gesellschaftlich und ökonomisch bedingter Tatbestand sein. Der Sohn ist entweder – unter gewissen ökonomischen Verhältnissen – der Erbe des väterlichen Vermögens oder, wo nichts zu vererben ist, in desto [I-103] höherem Maße der künftige Ernährer des Vaters für den Fall einer durch Alter oder Krankheit bedingten Erwerbsunfähigkeit. Er stellt eine Art Kapitalanlage dar, und die für seine Aufzucht und Erziehung investierten Beträge spielen, ökonomisch gesehen, eine ähnliche Rolle, wie die Beiträge zu einer Alters- oder Invaliditätsversicherung. Hierzu kommt noch, dass der Sohn für das soziale Prestige des Vaters eine wichtige Rolle spielt, dass er es durch sozial anerkannte Leistungen erhöhen, wie auch durch Erfolglosigkeit bis zur Zerstörung schwächen kann. (Auch eine ökonomisch oder prestigemäßig erfolgreiche Heirat des Sohnes spielt die gleiche Rolle für den Vater wie andere soziale Leistungen.) Diese soziale und ökonomische Funktion des Sohnes bewirkt, dass im Durchschnittsfall das Ziel der „Erziehung“ durchaus nicht das Glück des Sohnes im Sinne der maximalen Entfaltung

seiner Persönlichkeit ist, sondern die maximale Nützlichkeit für die ökonomischen und Prestigebedürfnisse des Vaters. Zwischen Glück und Nützlichkeit des Sohnes besteht so zwar häufig ein objektiver Widerstreit, der aber dem Vater gewöhnlich nicht bewusst wird, da die gesellschaftliche Ideologie beide Ziele für ihn identisch sein lässt. Der Tatbestand wird noch dadurch kompliziert, dass sich der Vater häufig mit seinem Sohne identifiziert und von ihm nicht nur das sozial Nützliche, sondern gleichzeitig auch die Erfüllung seiner eigenen unbefriedigt gebliebenen Wünsche und Phantasien erwartet. Diese sozialen Funktionen des Sohnes sind entscheidend für die Liebeseinstellung des Vaters. Er liebt den Sohn unter der Bedingung, dass dieser die an ihn geknüpften Erwartungen befriedigt. Ist dies nicht der Fall, kann die Liebe bis zum Umschlagen in Hass und Verachtung geschwächt werden.<sup>[19]</sup>

Die Bedingtheit der väterlichen Liebe führt typischerweise zu zwei Konsequenzen: zunächst zum Verlust jener seelischen Sicherheit, wie sie durch die Gewissheit eines unbedingten Geliebtwerdens geschaffen wird; weiterhin zur Verstärkung der Gewissensinstanz bzw. zu einer Haltung, in der Pflichterfüllung zum Zentrum des Lebens wird, weil nur diese wenigstens ein Minimum von Liebessicherheit garantieren kann. Allerdings wird auch die maximale Erfüllung der Gewissensforderung nicht die Produktion von Schuldgefühlen verhindern, da diese Erfüllung immer hinter den idealen Forderungen zurückbleibt.

Demgegenüber trägt die Liebe der Mutter zum Knaben typischerweise<sup>[20]</sup> einen ganz anderen Charakter, vor allem darum, weil in den ersten Lebensjahren diese Liebe eine unbedingte ist. Die Fürsorge der Mutter für das hilflose Kind ist nicht abhängig von irgendwelchen moralischen oder sozialen Verpflichtungen, die das Kind zu übernehmen hätte, noch nicht einmal von der Verpflichtung der Gegenliebe. Diese Unbedingtheit der mütterlichen Liebe ist in der Lebenspraxis begründet, wie sie sich aus [I-104] der biologischen Situation ergibt. Sie mag verstärkt werden durch Züge, die aus dem gleichen Grunde anlagemäßig in der Frau vorhanden sind. Auf der anderen Seite wird sie in viel geringerem Maße durch die soziale Situation gestört, da die Mutter nicht die ökonomische Funktion hat, Mehrer und Bewahrer von Vermögen und Prestige zu sein. Die Gewissheit einer von keinen Bedingungen abhängigen Liebe der Mutter (oder ihrer psychologischen Äquivalente) hat zur Folge, dass die Erfüllung von moralischen Forderungen eine geringere Rolle spielt, da sie ja nicht erst die Befriedigung des Bedürfnisses nach Liebe ermöglicht.



Diese Züge weichen allerdings erheblich von dem konventionellen Bild der Mutter in der gegenwärtigen patrizientrischen Gesellschaft ab. Diese kennt im wesentlichen nur Mut und Heldentum des Mannes (bei dem diese Eigenschaften in Wirklichkeit in hohem Maße mit dem Narzissmus verknüpft sind), während die Gestalt der Mutter im Sinn des Sentimental-Schwächlichen umgedeutet wird. An Stelle der mütterlichen Liebe, die an sich nicht nur dem eigenen Kinde, ja nicht einmal nur dem Kinde, sondern dem Menschen überhaupt gilt, tritt im Bild der Mutter das spezifisch bürgerliche Eigentumsgefühl hervor. Diese Veränderung der Figur der Mutter ist ein Ausdruck für die gesellschaftlich bedingte Störung der Mutter-Kind-Beziehungen von Seiten sowohl der Mutter wie des Kindes. Eine weitere Folge dieser Störung – zugleich auch Ausdruck des Ödipuskomplexes – ist eine Einstellung, in der an Stelle des Wunsches nach der Liebe der Mutter der Wunsch tritt, Beschützer der Mutter zu sein, die „hochgehalten“ und „über alles“ gestellt wird. Nicht mehr die Mutter hat die Funktion des Schützens, sondern sie muss geschützt und „rein“ erhalten werden. Diese Reaktionsbildung auf die Zerstörung der ursprünglichen Beziehung zur Mutter erstreckt sich auch auf die sie repräsentierenden Symbole wie Land, Volk, Erde usw. und spielt in den extrem patrizientrischen Ideologien der Gegenwart eine wichtige Rolle. Die Mutter und ihre psychologischen Äquivalente sind in diesen nicht verschwunden, aber sie haben ihre Funktion gewechselt: Aus der Schützenden ist sie zur Schutzbedürftigen geworden. Dem entspricht auch die Stellung der Frau in diesen Systemen.

Zusammenfassend kann man sagen, dass der patrizientrische Typ durch einen Komplex charakterisiert ist, in dem strenges Über-Ich, Schuldgefühle, gefügte Liebe gegenüber der väterlichen Autorität, Herrschlust gegenüber Schwächeren, Akzeptieren von Leiden als Strafe für eigene Schuld und gestörte Glücksfähigkeit dominierend sind. Der matrizientrische Komplex hingegen ist durch ein Gefühl optimistischen Vertrauens in eine unbedingte mütterliche Liebe, geringeres Schuldgefühl, geringere Stärke des Über-Ichs und stärkere Glücks- und Genussfähigkeit gekennzeichnet – bei gleichzeitiger Idealbildung im Sinne der Entwicklung der mütterlichen Qualitäten des Mitleids und der Liebe zu Schwachen und Hilfsbedürftigen.

[21] [I-105]

Während beide Typen in jeder Gesellschaft erscheinen dürften – bedingt vor allem durch die individuelle Familienkonstellation der Kindheit –, so scheint es doch, dass sie als durchschnittlicher Typ jeweils für verschiedene

Gesellschaftsformationen charakteristisch sind. Der patrizentrische Typ dürfte in der bürgerlich-protestantischen Gesellschaft dominierend sein, während für das katholische Mittelalter wie auch für den europäischen Süden der matrizenrische Komplex eine relativ große Rolle spielen wird. Wir stoßen hier auf ein Problem, das von Max Weber in fruchtbarer Weise behandelt worden ist, nämlich des Zusammenhangs zwischen dem bürgerlichen Kapitalismus und dem Protestantismus bzw. seinen Abkömmlingen, wie des Zusammenhangs zwischen dem Katholizismus und dem Wirtschaftsgeist der katholischen Länder. Bei allen Einwänden, die gegen einzelne Thesen Webers in der beträchtlichen Literatur zum Teil mit Recht erhoben worden sind, gehört doch die Feststellung dieses Zusammenhanges zum gesicherten Gut der Wissenschaft. Max Weber hat das Problem bewusstseinspsychologisch behandelt. Ein volles Verständnis des Zusammenhangs wird aber nur durch eine Analyse der Triebstruktur möglich sein, die sich als Basis des kapitalistisch-bürgerlichen Geistes ebenso wohl wie des protestantischen erweist. In diesem Zusammenhang sei nur darauf hingewiesen, welche Rolle der patrizentrische bzw. der matrizenrische Komplex in dieser Triebstruktur spielt.

Wenn auch der Katholizismus in seinem väterlich-männlichen Gott, wie in seiner männlichen Priesterhierarchie viele patrizentrische Züge aufweist, so ist doch andererseits die bedeutende Rolle des matrizenrischen Komplexes in ihm unverkennbar. Die gnadenreiche heilige Jungfrau und die Kirche selbst bedeuten psychologisch die Große Mutter, die alle ihre Kinder in ihrem Schoße birgt, ja Gott selbst dürften, wenn auch unbewusst, gewisse mütterliche Züge zugeschrieben werden. Der einzelne „Sohn der Kirche“ kann der Liebe der mütterlichen Kirche sicher sein, solange er ihr Kind ist oder wenn er in ihren Schoß zurückkehrt. Diese Kindschaft wird sakramental bewirkt; gewiss spielen moralische Forderungen eine große Rolle, aber durch einen komplizierten Mechanismus wird erreicht, dass sie zwar das gesellschaftlich notwendige Schwergewicht haben, dass aber der einzelne Gläubige unabhängig von [I-106] der moralischen Sphäre eine Gewissheit des Geliebtwerdens haben kann. Schuldgefühle produziert der Katholizismus in nicht geringem Maße, doch liefert er gleichzeitig das Mittel, von diesen Schuldgefühlen frei zu werden; der Preis, der dafür gezahlt werden muss, ist die affektive Bindung an die Kirche und ihre Diener.

Der Protestantismus hat die matrizenrischen Züge des Christentums radikal ausgemerzt. Mütterliche Äquivalente wie die Gestalt der heiligen Jungfrau

oder die Kirche oder alle mütterlichen Züge Gottes sind verschwunden: Im Mittelpunkt der Theologie Luthers<sup>[22]</sup> steht der Zweifel oder auch die Verzweiflung darüber, dass der sündige Mensch eben doch keine Sicherheit des Geliebtwerdens haben könne, und für diesen Zweifel gibt es nur eine Heilung, den Glauben.<sup>[23]</sup> Diese Heilung erweist sich im Calvinismus und vielen anderen protestantischen Richtungen sogar als ungenügend und wird entscheidend durch die Rolle der Pflichterfüllung ergänzt, die „innerweltliche Askese“, und durch die Notwendigkeit des „Erfolgs“ im bürgerlichen Leben als einzigen Beweises der göttlichen Liebe und Gnade.<sup>[24]</sup>

Der Protestantismus ist gewiss in seiner Entstehung durch dieselben sozialen und ökonomischen Faktoren bedingt, welche die Entstehung des „Geistes“ des Kapitalismus möglich gemacht haben. Er hat gleichzeitig, wie jede Religion, die Funktion, die [I-107] für eine bestimmte Gesellschaft notwendige Triebstruktur immer wieder zu reproduzieren und zu verstärken. Der patrizistische Komplex, jene Haltung, in der Pflichterfüllung und Erfolg zu den zentralen Motoren des Lebens gehören, während Glück und Lebensgenuss eine sekundäre Rolle spielen, stellt eine der mächtigsten Produktivkräfte dar, die für die ungeheuren wirtschaftlichen und kulturellen Leistungen des Kapitalismus bedingend waren. Er hat es ermöglicht, dass die ausschließliche Hingabe aller Energie für wirtschaftlich nützliche Arbeit, die bis dahin, wie bei den Sklaven, durch Mittel der physischen Gewalt erzwungen werden musste, „freiwillig“ erfolgte, indem der äußere Zwang verinnerlicht wurde. Die Verinnerlichung des Zwangs fand am stärksten in der herrschenden Schicht der bürgerlichen Gesellschaft Platz, die der eigentliche Träger des spezifisch-bürgerlichen Arbeits- und Berufsethos war. Sie hatte aber, im Gegensatz zum äußeren Zwang, zur Folge, dass die Erfüllung der Gewissensforderung eine Befriedigung bot, die zur Verfestigung der patrizistischen Struktur wesentlich beitrug.<sup>[25]</sup>

Die Befriedigung dieses Bedürfnisses war aber doch nur eine sehr beschränkte, da auch Pflichterfüllung und wirtschaftlicher Erfolg keinen genügenden Ersatz für die verlorene Fähigkeit zum Lebensgenuss und für die innere Sicherheit des unbedingten Geliebtwerdens boten und da andererseits die durch den Kampf aller gegen alle bedingte Isoliertheit und Liebesunfähigkeit sich als schwerer seelischer Druck äußern mussten, der im Sinn der Zerstörung der patrizistischen Struktur wirkt. Die entscheidenden Faktoren, die zur Auflösung der patrizistischen Struktur führen, liegen in den ökonomischen Veränderungen begründet.

War die patrizistische Struktur der psychische Motor für die wirtschaftlichen Leistungen der bürgerlich-protestantischen Gesellschaft gewesen, so trugen diese auch wiederum die Bedingungen in sich, die eine Zerstörung der patrizistischen Struktur und eine Erneuerung matrizenstrischer Züge bewirken. Das Anwachsen der Produktivkräfte lässt zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit einen Zustand als realisierbar erscheinen, der in aller bisherigen Geschichte nur Inhalt von Märchen und Mythen sein konnte: den Zustand, wo alle Menschen ausreichend und kontinuierlich mit den für ihr reales Lebensglück notwendigen Gütern versorgt werden und dies nur einen verhältnismäßig kleinen Aufwand an Arbeit des Einzelnen erfordert, wo also die Entfaltung der menschlichen Anlagen, nicht die Beschaffung der als Bedingung der Kultur notwendigen wirtschaftlichen Güter den Hauptinhalt des menschlichen Energieaufwandes ausmachen. Wenn auch schon die fortgeschrittensten französischen Aufklärungsphilosophen der patrizistischen Gefühls- und Denkstruktur entwachsen sind, so wird doch zum eigentlichen Träger neuer matrizenstrischer Tendenzen jene Klasse, bei der die Antriebe zu einem ganz der Arbeit gewidmeten Leben im wesentlichen von einem ökonomischen und nur zum Teil von einem verinnerlichten Zwang ausgehen. In dieser Gefühlsstruktur lag auch eine der Bedingungen für [I-108] die Wirkung des marxistischen Sozialismus bei der Arbeiterklasse, insoweit diese Wirkung auf der Eigenart ihrer Triebstruktur beruhte. Sein soziales Programm hat als seelische Basis<sup>[26]</sup> überwiegend den matrizenstrischen Komplex. Der rationale Gedanke, dass bei einer entsprechenden Organisation der Wirtschaft die Produktivkräfte es erlauben, jeden Menschen unabhängig von seiner Stellung im Produktivprozess ausreichend mit den zu seinem Wohlbefinden notwendigen Gütern zu versehen und dies außerdem mit viel weniger Arbeit, als bisher nötig war, der Gedanke ferner, dass jedes menschliche Wesen Anspruch auf Lebensglück hat und dass dieses Glück in der „harmonischen Entfaltung der Persönlichkeit“ liegt, sie appellierten alle an die matrizenstrischen Kräfte. Sie waren der rationale wissenschaftliche Ausdruck dessen, was unter anderen ökonomischen Bedingungen nur die phantastische Form annehmen konnte: Die Mutter Erde gibt allen ihren Kindern das für sie Notwendige, unabhängig von deren Verdiensten. In diesem Zusammenhang zwischen den matrizenstrischen Tendenzen und den sozialistischen Ideen liegt der eigentliche Grund, warum die matriarchalischen Gesellschaften jenen „materialistisch-demokratischen“ Charakter haben, wie er von Bachofen bis

Briffault beschrieben wird, und warum die sozialistischen Autoren der Mutterrechtstheorie mit so viel Wärme und Sympathie gegenüberstanden.

Die Weltwirtschaftskrise brachte eine neue Erschütterung der patrizientrischen Struktur mit sich. Die persönlich unverschuldete Arbeitslosigkeit vieler Millionen Menschen steht im Widerspruch zu einer Ideologie, die besagt, dass der Sinn und die Rechtfertigung des Lebens Arbeit sei. Das Dasein der Arbeitslosen verliert im Rahmen dieser Ideologie und der ihr zugrunde liegenden Triebstruktur jeden Sinn und jede Rechtfertigung. War im aufsteigenden Kapitalismus der patrizientrische Komplex durch die positiven Möglichkeiten der Wirtschaft und den Sozialismus bedroht, so bringt die Krise eine Gefährdung von der negativen Seite. Die zur Drosselung der Produktivkräfte führenden gesellschaftlichen Widersprüche wirken im Sinne einer rückläufigen psychischen Entwicklung, im Sinn der Verstärkung des patrizientrischen Komplexes, wie er bei den im Kampf gegen den Marxismus entstandenen Bewegungen sich vorfindet. An Stelle der Forderung nach einem allen Menschen zustehenden Lebensglück stellen ihre ideologischen Repräsentanten wieder die Pflicht in den Mittelpunkt des Wertsystems, wobei allerdings, durch die ökonomische Situation bedingt, diese Pflicht in erster Linie keinen wirtschaftlichen Inhalt mehr hat, sondern den des heroischen Handelns und des Leidens für die Gesamtheit. Das Prinzip einer streng hierarchischen Gliederung des Volkes und der Menschheit, begründet auf moralischen und biologischen Verdiensten, ist ein typischer Bestandteil dieser patrizientrischen Ideologien. Der patrizientrische Komplex bedeutet für diese Bewegungen eine ebenso wirksame psychische Produktivkraft wie der matrizenrische für den Sozialismus. Es sei aber daran erinnert, dass eine solche Produktivkraft zwar aus den [I-109] Inhalten und den Mechanismen des seelischen Apparates zu verstehen ist, dass aber ihr Auftreten zu einer bestimmten Zeit und in einer bestimmten gesellschaftlichen Situation von der ökonomischen und gesellschaftlichen Realität bedingt wird.

Wie schon oben gesagt, sollten diese Bemerkungen über die Rolle des patrizientrischen Komplexes für den Zusammenhang zwischen Religion und Gesellschaft und für bestimmte politische Bewegungen nicht mehr bieten als Problemstellungen und sollen zeigen, dass die Verwendung jener psychologischen Kategorien für das vollständige Verständnis der sozialen Struktur einer bestimmten Gesellschaft und ihrer Wandlungen fruchtbar ist.



# Die männliche Schöpfung

(1994c [1933])<sup>[27]</sup>

Es war Johann Jakob Bachofen, Professor des Römischen Rechts in Basel, der die erste große Bresche schlug in die naiven Vorstellungen von der Natürlichkeit der patriarchalischen Gesellschaft, von der Selbstverständlichkeit der Überlegenheit des Mannes über die Frau.<sup>[28]</sup> Mit genialem Blick, großem Scharfsinn und außerordentlichen Kenntnissen stieg er hinab und zerriss den Schleier, den patriarchalischer Geist über große und wichtige Teile menschlicher Geschichte gelegt hatte und enthüllte das Bild gänzlich anderer Gesellschaftsformen und Kulturen, in denen die Frau die Herrschaft führte, in denen sie Königin, Priesterin, Führerin war, Gesellschaften, in denen nur die Abstammung von der Mutter zählte und der Vater seinem Kinde ein Blutsfremder war. Er glaubte, erkannt zu haben, dass das Matriarchat den Anfang aller menschlichen Entwicklung darstellt und dass erst in einem langen historischen Prozess das Vaterrecht, die männliche Vorherrschaft, sich durchsetzt. Er zeigte, wie der Unterschied zwischen männlichem und weiblichem Prinzip sich als grundlegend durch alles seelische Leben zieht und wie ihm bestimmte Symbole zugeordnet sind: Tag – Nacht, Sonne – Mond, links – rechts.

Gewiss hat sich Bachofen in einer Reihe von einzelnen Aufstellungen geirrt, so sicher wie ihm die neueren ethnologischen Forschungen eine Unzahl von Bestätigungen gegeben hätten. Das Entscheidende aber hatte er gesehen und dem Verständnis der triebhaften Grundlagen des gesellschaftlichen Lebens, der Unterschiede zwischen männlichem und weiblichem Wesen, der Bedeutung der Symbole neue und fruchtbare Wege gewiesen.

Zunächst wurden diese Wege nicht weiter begangen. Sie blieben jahrzehntelang fast verschollen. Bachofen blieb, von einigen ihm verwandten Geistern seiner Zeit abgesehen, ein Einzelner, der auf Grund gewisser persönlicher Bedingungen (seine ungewöhnliche Begabung sowohl wie die intensive Bindung an seine Mutter) Einsichten über den relativen Charakter der patriarchalischen Gesellschaft schon zu einer Zeit hatte, als diese Gesellschaft noch auf ihrem Höhepunkt stand, sich selbst noch kein Problem geworden war, und als infolgedessen Bachofens Erkenntnisse noch nicht zu den Ohren der Denker und Gelehrten und gerade der

fortschrittlichen Vertreter des Bürgertums dringen konnte. [XI-190]

Die Tiefen des Seelenlebens, in die Bachofen geschaut und die er wieder aufgedeckt hatte, blieben zunächst verschüttet, und es war erst Freud, der sie wiederentdeckte und sie in viel breiterem Ausmaß enthüllen konnte. Er kam auf ganz anderen Wegen als Bachofen. Kam dieser als Jurist, Philologe, Romantiker und demonstrierte an Mythen, Skulpturen, Volksbräuchen, so kam Freud als Arzt und Rationalist und wies am Experiment, an neurotischen Menschen mit einer naturwissenschaftlichen Methode nach, wo die wirklichen Antriebe des seelischen Verhaltens zu suchen sind und wie sie beschaffen sind. Nur in einem Punkt war Freud befangener in den Vorurteilen der bürgerlich-patriarchalischen Gesellschaft als Bachofen: in der Überschätzung der Rolle des Mannes und der Annahme seiner natürlichen Überlegenheit.

Indem aber das feste Gefüge der patriarchalischen Gesellschaft sich auflockerte, mussten die Gedankengänge Bachofens ihre Auferstehung feiern. Es war vor allem ein Kreis deutscher Intellektueller, der sich um den außergewöhnlichen Lehrer gruppierte und dessen bedeutendster, wenn auch nicht tiefster Exponent Klages war, der die Gedanken Bachofens wieder auferstehen ließ. Allerdings in einer eigenartigen und verzerrten Weise. Es war ein Kreis, dessen Blick ausschließlich rückwärtsgewandt war, der für die Gegenwart nur höhnische Verachtung hatte und an der Zukunft keinerlei Interesse.

Noch länger dauerte es, bis Ethnologen und Psychologen sich von den patriarchalischen Vorurteilen freimachen konnten und auf dem Gebiete der individuellen wie der gesellschaftlichen Psychologie zum Problem des Mutterrechts und zu einer vorurteilsfreien Einschätzung der weiblichen Psyche und ihrer Bedeutung für den Mann [kamen]. Von den Ethnologen seien hier Briffault und Malinowski erwähnt. Von den Psychoanalytikern speziell Georg Groddeck, der wohl als erster eine der wichtigsten Tatsachen auf diesem Gebiete sah: den Neid des Mannes auf die Frau und speziell den „Gebärneid“, den Neid auf die ihm versagte Eigenschaft natürlicher Produktivität.

In die gleiche Richtung, zu der Aufdeckung des einseitig männlichen Standpunktes Freuds und des Nachweises der weitgehenden psychischen Wirkungen der Bisexualität, der Eigenart der spezifisch und originär weiblichen Sexualität, gehen die Arbeiten Karen Horney's. Mit der Entdeckung des Gebärneides des Mannes hatte Groddeck einen Fund von



außerordentlicher Bedeutung gemacht. Das Gebärenkönnen, die naturale Produktivität, ist jene Eigenschaft, jene Fähigkeit, die die Frau besitzt und die dem Mann fehlt. Gewiss ist im Laufe der kulturellen Entwicklung die bewusste Schätzung dieser Qualität von Seiten des Mannes *und* der Frauen zurückgegangen. Das hat verschiedene Gründe. Zunächst ökonomische im engeren Sinne: Je primitiver eine Wirtschaft ist, je weniger Technik und Maschine zur Herstellung von Gütern dienen, desto größer ist die Bedeutung lebender Arbeitskräfte für die Wirtschaft, desto größer auch die Bedeutung der Frau als derjenigen, die die Gesellschaft mit lebenden Arbeitskräften, also ihrem wichtigsten Produktionsmittel, versorgt. In dem Maße, als Menschenkraft an Bedeutung für die Gesamtwirtschaft verliert, müssen auch die Rolle der Frau und die Einschätzung ihrer spezifischen Fähigkeit geringer werden.

Hierzu kommt ein anderer, im weiteren Sinne ökonomischer Grund. In einer relativ primitiven, speziell auf Landwirtschaft und Viehzucht basierenden Gesellschaft hängen Lebenssicherheit und Reichtum im wesentlichen nicht von technischen und [XI-191] rationalen Faktoren ab. Die Produktivkraft der Natur, das heißt die Fruchtbarkeit des Bodens, die Einwirkung von Wasser und Sonne, ist die Macht, die über Leben und Tod des Menschen entscheidet. Der Angelpunkt der Wirtschaft ist jene geheimnisvolle Kraft der Natur, aus sich selbst heraus immer wieder neue, für den Menschen lebenswichtige Dinge zu gebären. Wer besaß noch diese geheimnisvolle Kraft natürlicher Produktivität? Einzig die Frau. Sie hatte jene Fähigkeit, die sie mit der ganzen Natur teilte, mit Pflanzen und Tieren, und von der Leben und Existenz des Menschen abhing. Musste nicht der Mann sich als ein Krüppel vorkommen, der die wichtigste, entscheidende „Potenz“, die Fähigkeit zur naturalen Produktion, nicht besitzt? Musste er nicht die Frau um dieses Vorsprungs aufs Äußerste bewundern und beneiden?

Dieser Neid wie auch diese Bewunderung mussten umso größer sein, eine je geringere Rolle die Zeugung, das männliche Prinzip, spielte. Es hat lange Zeiträume gedauert, bis die Menschen dazu kamen, den Zusammenhang zwischen Geschlechtsakt und Schwangerschaft zu verstehen, bis sie begriffen, dass es nicht allein die Frau ist, die aus sich heraus und ohne jede Einwirkung von außen einem Kind das Leben schenkt. In der Idee der Jungfrauengeburt, die sich in so vielen Mythen und Religionen bis zum Christentum findet, hat sich dieser alte Glaube noch erhalten. Auch heute noch sind manche primitiven Stämme noch nicht bis zur Erkenntnis des wirklichen Sachverhalts vorgedrungen. Diese Tatsache ist weniger

erstaunlich, wenn man bedenkt, dass ja lange Zeiträume vorbeigehen mussten, bis die Menschen verstanden, dass das Wachstum der Pflanzen, der Früchte und Knollen, nicht „von selbst“ vor sich geht, dass es des Samens bedarf, damit Mutter Erde ihre Reichtümer ausschütten kann; bis sie begriffen, dass „wer da sät, auch erntet“. Diese Entdeckung wurde sicherlich nicht von ungefähr gemacht. Wenn durch Ausmergelung des Bodens, Bevölkerungsüberschuss oder auch Klimaveränderung die Spenden der Natur aufhörten, für die Befriedigung der Bedürfnisse der Menschen ausreichend zu sein, zwang die Lebensart die Menschen dazu, nach aktiver, zeugender Einwirkung auf die Natur zu suchen, und führte dazu zu säen, zu pflügen, Tiere zu domestizieren und zu züchten.

Die naturale Produktivität wurde ergänzt durch die rationale Produktivität, das heißt durch die zeugende Einwirkung auf die Materie. Der Verlauf der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft ist charakterisiert durch die Zunahme der Bedeutung der rationalen Produktivität. Die Technik, die Maschine, ist der Ausdruck des immer größeren Anwachsens der rationalen Einwirkung auf die Materie und einer dadurch bedingten noch immer weitergehenden Steigerung der Produktivität, der Hervorbringung neuer, für die Menschen brauchbarer und den Lebensgenuss steigernder Güter.

Der Eindruck der Bedeutung des rationalen, zeugenden Faktors gerade in den Jahrzehnten der sich stürmisch entwickelnden Technik, der Entdeckung und Besitznahme neuer Länder, der Schaffung neuer Handelsverbindungen war so groß, dass man begann, die Bedeutung der naturalen Faktoren zu unterschätzen, so wie man sie einst überschätzt hatte. Man sprach dem „Geist“, dem männlich zeugenden Prinzip, einen unbedingten, schrankenlosen Einfluss zu – eine Einstellung, die sich ebenso wohl in der idealistischen Philosophie, in gewissen Zügen des bürgerlichen Rationalismus wie in der streng patriarchalischen Gesellschaftsstruktur ausdrückte. [XI-192]

Es ist leicht zu verstehen, wenn in Zeiten wachsender Bedeutung der rationalen Faktoren im gesellschaftlichen Leben (und solche Zeiten sind durchaus nicht nur die „Neuzeit“, wie ja auch die moderne Technik nur ein, wenn auch der grandioseste Ausdruck rational-zeugender Produktivität ist) die spezifische Fähigkeit der Frau, ihre naturale Produktivität, im gesellschaftlichen Bewusstsein an Bedeutung verlor und umgekehrt die rational-zeugende Potenz des Mannes an Wertschätzung gewann. Im Bewusstsein der Menschen musste die männliche Rolle immer

begehrenswerter, die weibliche Rolle immer nebensächlicher und wertloser erscheinen.

Diese Einschätzung findet aber doch nur im Bewusstsein, in den vom gesellschaftlichen Bewusstsein getragenen Werturteilen statt. Das Unbewusste reagiert „natürlicher“. Es wird von aller rational-technischer Entwicklung nicht darüber getäuscht, dass allein die Frau jene geheimnisvolle Fähigkeit naturaler Produktivität besitzt, jene große Nähe zur Natur, zum Leben, jene Fähigkeit, die lebendigen Vorgänge unmittelbar und instinktiv zu verstehen, die einst die Frauen zu Seherinnen, Prophetinnen, Führerinnen machte und die sie heute noch zu soviel stärkeren Garanten des Lebens macht als den soviel unsichereren, das Spiel mit Tod und Vernichtung liebenden Mann.

Im Unbewussten des Mannes ist das Gefühl der Überlegenheit der Frau und ihre Fähigkeit naturaler Produktivität und der Neid auf diese Potenz ebenso auch jetzt vorhanden, wie im Unbewussten der Frau der Stolz darauf und das Gefühl ihrer Überlegenheit über den Mann.

Das Dokument, das selbst der stärkste Ausdruck einer extrem männlichen und patriarchalischen Gefühlseinstellung ist, das deshalb auch die wichtigste literarische Grundlage der patriarchalischen Gefühlseinstellung in der europäischen und amerikanischen Kultur wurde, ist das Alte Testament. In ihm sind in klassischer Weise die Gefühle und der Glaube einer sich über die Frau überlegen glaubenden patriarchalischen Gesellschaft dargestellt, und es ist nicht verwunderlich, dass auch das Problem der Produktivität, die Schöpfung, eine extrem männliche Lösung findet.

Das Alte Testament trägt deshalb einen so extrem männlichen Charakter, weil es als Grundschrift des jüdischen Monotheismus das Dokument des Sieges über die weiblichen Gottheiten, über matriarchalische Reste in der Gesellschaftsstruktur darstellt. Das Alte Testament ist der Triumphgesang der siegreichen Männerreligion, ein Siegeslied der Vernichtung der matriarchalischen Reste in Religion und Gesellschaft.

Am Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde. Und die Erde war wüst und leer (*tohuwabohu*) und Finsternis war über dem Abgrund und der Geist (Hauch, Wind, *spiritus*) Gottes schwebte (brütete) über den Urwassern (*tiamat*, das Meeresungeheuer im babylonischen Schöpfungsepos). Und es sprach Gott, es werde Licht und da ward Licht.  
[Gen 1, 1-3]

Diese Eingangssätze des biblischen Schöpfungsmythos stellen die Proklamation männlicher Herrschaft und Überlegenheit dar. Die Gewöhnung, die den europäisch-amerikanischen Menschen von Kindheit auf diese Sätze beinahe als Selbstverständlichkeit empfinden lässt, macht leicht vergessen, wie paradox, wie „widernatürlich“ dieser Mythos ist. Nicht eine Frau, eine Mutter, schafft die Welt, gebiert das All, sondern ein Mann. Und wie schafft er, wie gebiert er? Mit dem Mund, durch das Wort: „Gott sprach, es werde (...)“ – dies ist die Zauberformel, die sich durch den ganzen [XI-193] Schöpfungsmythos hindurchzieht, mit dem jeder neue Schöpfungsakt, mit dem jede neue Geburt eingeleitet wird.

Bevor wir auf den Zentralpunkt, die männliche Schöpfung, ausführlich eingehen, wollen wir uns den extrem männlichen Charakter des genannten Berichtes vor Augen führen.

Die erste Schöpfungstat ist die Geburt des Lichtes. Das Licht ist immer und überall ein Symbol des männlichen Prinzips (vgl. hierzu die tiefschürfenden Untersuchungen Bachofens), und es kann nicht verwundern, wenn dieser Schöpfungsbericht das Licht den Anfang der Welt sein lässt. Und dennoch sind die Reste alter, ursprünglicher Anschauungen auch in diesem extrem männlichen Schöpfungsbericht nicht ausgerottet.<sup>[29]</sup> [Man kann sehen, dass zwar] Gott noch brütend, auf dieser Urmutter liegend, vorgestellt wird, wie aber schon nur noch ihre Symbole und nicht mehr die Große Mutter selbst erwähnt werden und wie dann der männliche Gott selbst als alleiniger Schöpfer, als Schöpfer durch das Wort, gefeiert wird.

Die gleiche „unnatürliche“, die Rolle der Frau eliminierende, die Frau herabsetzende Tendenz findet sich noch unverhüllter, noch ausgesprochener im 2. Schöpfungsbericht [Gen 2,4<sup>ff.</sup>].

Während noch im ersten Bericht der Mensch im Ebenbilde Gottes „männlich und weiblich geschaffen“ wird, also noch ein Rest der alten Vorstellung einer zweigeschlechtlichen Gottheit, wird im zweiten Bericht zunächst der Mann allein geschaffen. Auch hier sind Reste alter Vorstellungen nicht ganz eliminiert. „Und Flut (Wasser) stieg auf vom Land und befeuchtete die ganze Erde. Da schuf Gott den Menschen (Adam), Staub von der Erde (*adama*), und er blies in seine Nase den Hauch des Lebens, so ward der Mensch zu einem lebenden Wesen“ [Gen 2,6<sup>f.</sup>]. Auch hier also eine Urmutter, die Erde, die vom Wasser als dem männlichen Prinzip befeuchtet wird und aus deren Schoß der Mensch entstammt. (Der Ozean ist durchgehend Symbol des Weiblichen, Süßwasser – Flüsse und Regen – Symbol des männlichen,

befruchtenden Prinzips.) Auch hier aber ist wieder der männliche Gott der eigentliche Schöpfer. Diese Reste alter Vorstellungen verschwinden ganz in dem nun folgenden Teil des Berichts. Nachdem nun der Mann als erstes Wesen geschaffen ist, wird für seine Bedürfnisse gesorgt. „Es ist nicht gut, dass der Mann allein ist“ [Gen 2,18], sagt Gott. Gewiss, eine tiefe psychologische Einsicht, aber ganz gesehen und formuliert vom Standpunkt des Mannes aus.

Zunächst werden die Tiere geschaffen und dem Mann als „Hilfe“ angeboten. Aber „er fand keine Hilfe für sich“ bei ihnen [Gen 2,20b]. (Bemerkenswert ist die Bedeutung, die der Mythos der Namengebung durch den Mann zumisst: „Und Gott schuf aus dem Boden alles Tier des Feldes und alle Vögel des Himmels, und er brachte sie zum Mann, um zu sehen, wie er sie benennen würde. Und ganz so, wie der Mensch das lebende Wesen benennen würde, so sollte sein Name sein“ [Gen 2,19]. – Wir werden später darauf zurückkommen.)

Nachdem sich die Tiere als untauglich erwiesen haben, die Einsamkeit des Mannes zu lindern, wird die Frau geschaffen:

Da ließ Gott einen tiefen Schlaf über den Mann kommen, und er schlief ein. Und er nahm eine von seinen Rippen und schloss das Fleisch wieder an der Stelle. Und [XI-194] Gott baute die Rippe, die er vom Manne genommen hatte, zur Frau und er brachte sie zum Mann. Da sagte der Mann: „Dieses Mal ist es Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch, diese soll Männin (*ischa*) genannt werden, denn vom Mann (*isch*) ist sie genommen.“ [Gen 2, 21-23]

Beim zweiten Bericht über die Schöpfung der Frau ist das Paradoxon des männlichen Gebärens noch viel eindeutiger und unverhüllter dargestellt als im vorangegangenen Teil des Mythos. Die Natur ist auf den Kopf gestellt. Nicht die Frau gebiert, nicht sie trägt das Kind in ihrem Schoß, der Mann bringt die Frau zur Welt, er ist der Gebärer, seine Rippe die Gebärmutter.

Die Feindlichkeit gegen die Frau, die Angst vor ihr, kurz: der extrem männliche Standpunkt bildet den hervorstechenden Charakter des nun folgenden Berichts vom Sündenfall. Wir befinden uns hier ganz und gar im Gefühlsbereich der patriarchalischen Struktur. Gott, der starke Vater, hat ein Verbot erlassen. Er will seinem Sohn, dem Manu, sich freundlich erweisen; er lässt ihm das Weib und das paradiesische Leben, wenn er dieses Verbot respektiert. Es ist das Verbot, die Früchte vom Baum der Erkenntnis zu essen. Gott gibt keinen Grund für dieses Verbot an, nur eine Strafdrohung,

den Tod. Den wahren Grund erfahren wir von der Schlange: „Gott weiß, dass am Tage, wo ihr von ihm esst, euch die Augen aufgehen werden und ihr wie Gott sein werdet, erkennend gut und böse“ [Gen 3,5]. Es ist also die Identifizierung mit Gott, das Selbst-der-Vater-Sein, was dem Sohne Adam nicht erlaubt [ist]. Auch der symbolische Sinn des verbotenen Apfels, den Adam dann isst, sagt das Gleiche. Die verbotene Frucht ist ein Symbol der Mutter, der mütterlichen Brust vielleicht, und das Verbot, sie zu essen, ist das Verbot des sexuellen Umgangs mit der Mutter.

Wir haben also die klassische Ödipus-Tragödie vor uns: Der Vater verbietet bei Androhung der Tötung dem Sohne, sich mit ihm zu identifizieren und die Mutter zu besitzen. Der Sohn ist ungehorsam – aber die Drohung wird nicht ausgeführt. Er bleibt am Leben, aber er muss das Paradies verlassen. Was bedeutet das Leben im Paradies? Es ist das Leben des Säuglings an der Mutterbrust. Im Paradies brauchte er nicht zu arbeiten, er brauchte den Boden nicht zu bestellen, er brauchte sich keine Kleider zu nähen, er wurde beschützt und ernährt von der spendenden, gütigen, liebenden Mutter, der fruchtbaren Erde. Der Vater war nicht eifersüchtig, solange der Sohn Säugling blieb und nicht Rivale wurde. Als der Sohn aber erwachsen ist, selbst der Vater sein will, die Mutter begehrt, da muss er sich von der Mutter trennen, da muss er auf Liebe und Schutz durch die Mutter verzichten, da muss er sich selbst Nahrung suchen, sich Kleider machen, den Lebenskampf aufnehmen.

Der „Sündenfall“, die Vertreibung aus dem Paradies, ist die Darstellung des Ödipuskonfliktes, die Darstellung der Verwandlung des Säuglings in den sich mit dem Vater identifizierenden Knaben, die Darstellung der Aufrichtung der Inzestschranke von Seiten des Vaters als Folge des Erwachsenwerdens des Sohnes. Wir haben es aber hier gewiss nicht mit einem Mythos zu tun, der den Anfang und Urgrund der Menschheitsgeschichte darstellt. Es ist der Mythos der siegreichen patriarchalischen Gesellschaftsverfassung und Religion, und der Ödipuskonflikt, wie ihn dieser Mythos schildert, ist der klassische Konflikt der patriarchalischen Familie.

Alles ist hier gesehen aus der Perspektive des siegreichen Mannes und Familienvaters. [XI-195] Die Frau ist die Gefahr, sie ist das böse Prinzip, vor ihr hat sich der Mann zu fürchten. „Die Frau sah, dass der Baum gut zum Essen und dass er eine Lust für die Augen war, da nahm sie von jener Frucht und aß und sie gab auch dem Mann bei ihr und er aß“ [Gen 3,6]. Die Frau

ist die Unbeherrschte, Sinnliche, Hemmungslose; sie verführt den Mann mit ihrer Begierde, er kann nicht widerstehen und stürzt in sein Unglück. Wohl in keinem Dokument ist die Angst des Mannes vor ihr und der Vorwurf, sie sei die Verderben bringende Verführerin, deutlicher und drastischer zum Ausdruck gebracht als in diesem Mythos, der das männliche, patriarchalische Weltbild ausdrückt. Vom Sündenfall über die Hexenprozesse bis zu [Otto] Weininger [(1903) und seiner These von der seelischen und sittlichen Minderwertigkeit der Frau] – überall ist es dieselbe Verachtung, derselbe Hass und dieselbe Angst vor der Frau, die den Männern der patriarchalischen Gesellschaft eignet.

Ganz diesem gleichen männlichen Geist entspricht auch der Fluch, mit dem Gott seine Kinder in die Welt schickt. Der Sohn muss arbeiten, er wird nicht mehr wie der Säugling an der Mutterbrust leben. Zur Frau sagt Gott: „Ich werde sehr groß machen Deinen Schmerz beim Gebären. In Schmerzen sollst Du Söhne gebären, nach Deinem Manne sollst Du Dich sehnen, und er wird über Dich herrschen“ [Gen 3,16]. Kann deutlicher das patriarchalische Weltbild gezeichnet werden? Jetzt nimmt der Mann Rache. Hat seine Begierde zur Frau ihm Unglück gebracht, so soll nun die Begierde der Frau ihr die Unterwerfung bringen. (In der patriarchalischen Familie darf ja der Mann, legitim oder nicht, so viele Frauen haben, wie er will, die Frau aber muss ihm treu sein, das heißt, sie ist in einer trieblichen Abhängigkeit von dem einzigen ihr erlaubten Sexualobjekt, während er sich durch sexuelle Freiheit seine Unabhängigkeit schafft und damit seine Herrschaft über die Frau stabilisiert und befestigt.)

Besonders charakteristisch ist der Teil des Fluches, der die Geburt betrifft. Was der Mann – zumindest bewusst – sieht, ist nicht das Glück des Gebärens, sondern sind die Schmerzen, die damit verknüpft sind. Auch dieses Stück des biblischen Mythos ist klassisch für die typisch männliche Haltung zum Gebären. Sieht es aber im Unbewussten des Mannes ebenso aus? Ist es nicht vielmehr schon ein Reaktionsprodukt, wenn er nur das Negative, Schmerzhaftes im Gebären sieht und nicht das große Glück der Mutter? Ist es nicht sein eigener, tief verdrängter Gebärneid, sein spezifisch männliches Ressentiment, das ihn wünschen lässt, dass die Frau für diesen großen Vorzug, für diese ihm selbst unerreichbare Qualität natürlicher Produktivität mit vermehrten Schmerzen bezahlen solle? Ist es nicht sein Trost für diese ihm eigene Unfähigkeit des Gebärens, dass es schmerzhaft und deshalb gar nicht begehrenswert sei?

Man kann den extrem „männlich“-patriarchalischen Geist des biblischen

Schöpfungsmythos besser würdigen, wenn man ihn mit dem ihm vorausgehenden babylonischen Schöpfungsmythos vergleicht. Dieser Vergleich wird speziell auch für die Klärung eines Problems entscheidend sein: das der männlichen Schöpfung, der Schöpfung durch das Wort.

Das babylonische Welterschöpfungsgedicht, das höchstwahrscheinlich zur Zeit der Dynastie Hammurapis (um 2000 v. Chr.) verfasst ist (vgl. [A. Ungnad, 1921](#), S. 25), dient einer bestimmten politischen Tendenz: Die politische Hauptstadt Babil sollte auch [XI-196] zum religiösen Zentrum des Landes, und nur ihr Staatsgott Marduk sollte zum obersten Gott des Landes gemacht werden. Der Schöpfungsmythos hat die Funktion, diesen Herrschaftsanspruch des Gottes in der Geschichte der Götter und Menschen begründet sein zu lassen. Aber diese Tendenz, einen obersten männlichen Gott als Herrscher der Welt einzusetzen, wird doch bei weitem weniger radikal und gründlich durchgeführt als in der Bibel. Weder werden die anderen männlichen Gottheiten gestürzt und durch Marduk ersetzt, noch wird auch die Tradition der Großen Mutter, die am Anfang der Welt steht, eliminiert.

Auch der babylonische Mythos ist der Ausdruck einer männlichen patriarchalischen Religion und Gesellschaftsverfassung, aber einer, in der bei weitem mehr an matriarchalischen Resten übrig geblieben ist als im Alten Testament und die deshalb eine so überaus wertvolle Ergänzung zu diesem bildet.

Zahlreich sind die Orte, die die immer wieder neu schaffende und hervorbringende Kraft der Natur als Muttergöttin verehrten, bald unter diesem, bald unter jenem Namen. So war die Hauptgöttin von Kesch die Göttin Ninhursag oder Mama; in Adab wurde das gleiche weibliche Prinzip als Göttin Ninmach verehrt, in Hallab als Ishtar, in Akkad als Anunit, in Kisch als Innanna, in Isin als Ninkarrana, in Uruk als Nana usw.; an letzterem Orte drängte der Kult der Göttin den des Himmelsgottes Anu, als dessen Tochter sie galt, bald ganz in der Hintergrund. ([A. Ungnad, 1921](#), S. 13.)

Wie beginnt der babylonische Mythos?

Als droben der Himmel noch nicht benannt war,  
Die Feste unten einen Namen nicht hatte,  
Als Apsu, der Uranfängliche, aller Erzeuger,  
Mummu, Tiamat, die Mutter von allen  
Mit ihren Wassern in eins sich mischten,



Als Festland nicht war, noch Marsch sich fand,  
Als von allen Göttern kein einziger lebte,  
Noch keiner benannt, kein Schicksal bestimmt war,  
Da wurden gebildet die Götter in ihrer (das heißt der oben  
genannten Urmächte) Mitte.

(Zit. nach [A. Ungnad, 1921](#), S. 27; auch die folgenden Zitate entstammen  
der die Textlücken sinngemäß ausfüllenden Übersetzung von Ungnad.)

Hier ist nicht der männliche Gott Schöpfer der Welt, sondern die Welt ist  
das Kind zweier am Anfang stehender Urmächte, des männlichen und des  
weiblichen Prinzips, Apsus (Süßwasser) und Tiamats (Ozean). Jenes  
Urmeer (Tehom), das auch der biblische Mythos erwähnt, aber ohne es dem  
männlichen Gott an die Seite zu stellen, hier ist es noch als Frau, als die  
Urmutter, als die Gebärerin der Götter und Menschen dargestellt.

„Es wuchsen die Zeiten und wurden lang.“ Apsu und Tiamat schenken  
Göttersöhnen, die immer stolzer und klüger werden, das Leben. Es kommt  
zu einer Revolution der Söhne gegen die Mutter ([A. Ungnad, 1921](#), S.  
28<sup>o</sup>f.): [XI-197]

Da einigten sich die göttlichen Brüder,  
Sie störten Tiamat, der Wächter spottend;  
Sie machten verwirrt Tiamats Gemüte:  
Jetzt plötzlich war ihre Allmacht genommen!  
In ständiger Trauer war Apsu befangen,  
Betrübt war Tiamat, bekümmerten Herzens,  
Es schlug sich die Hüften der mächtige Mummu,  
Nicht gut war ihr Treiben: sie planten Empörung!  
Und Apsu, der Ursprung der großen Götter,  
Rief jetzt seinen Boten, den Mummu, und sagte:  
„Mummu, mein Bote, du Freud' meines Herzens,  
Wohlan, zu Tiamat hin wollen wir gehen!“  
So gingen sie hin, und vor Tiamat sich neigend,  
Pflegten sie Rats ob der göttlichen Kinder.  
Den Mund auftuend, spricht Apsu die Worte,  
Zu Tiamat, der glänzenden, redet er also:  
„Für mich ist ihr Treiben grenzenlos lästig,  
Tags find' ich nicht Rast und nachts keine Ruhe!  
Ich möcht' sie verderben, ihr Treiben beenden,  
Dass stille es werde und Ruhe wir finden!“

Als diese Worte Tiamat hörte,  
Ward sie voll Grimmes und schrie gewaltig;  
In zornigem Schmerz, von Wut überwältigt,  
Ersann sie sogleich einen bösen Plan:  
„Was uns zu tun bleibt? Verderben zu stiften!  
Erschwert sei ihr Tun, dass ewig wir herrschen!“  
Da sagte Mummu, dem Apsu ratend –  
Ein ungnädiger Rat war Mummus Ratschlag:  
„Wohlan, ist machtvoll ihr Tun, so verwirr' es,  
Tags findest du dann Rast und nachts deine Ruhe!“  
Als Apsu dies hörte, erstrahlte sein Antlitz,  
Da Böses er plante den göttlichen Kindern;  
Er liebte Mummu, um den Hals ihm fallend,  
Nahm ihn auf die Knie, indem er ihn küsste.

Im Folgenden wird erzählt, wie die himmlischen Götter von großer Furcht ergriffen werden, als sie von dem Anschlag der Chaosmächte erfahren. Nur ein Gott weiß Rat, Ea, der klügste unter ihnen, dem es gegeben ist, mit „reiner Beschwörungsformel“ alle bösen Gewalten zu besiegen. Auch jetzt gelingt es ihm, Apsu und Mummu zu überwältigen und zu fesseln; Tiamat aber bleibt unbesiegt und mit ihr eine Anzahl niederer Mächte, die hier zum ersten Male erwähnt werden. Besonders kräftig zeigt sich unter diesen Kingu, der „glänzende Gott“: Er fordert Tiamat auf, ihren Plan nicht fallen zu lassen, sondern von neuem den Kampf mit den Göttern zu wagen. Tiamat widersteht seinem Zureden nicht lange: Sie sammelt ihre Scharen, die nun in grausigem Zuge zur Schlacht aufbrechen (A. Ungnad, 1921, S. 29<sup>o</sup>f.):

Sie sammelten sich, zur Seite Tiamat schreitend,  
Tobend, planend, ruhelos Tag und Nacht,  
Zum Kampfe gerüstet, wütend, rasend,  
Zusammengerottet, den Streit zu wagen.  
Die Chaosmutter (Tiamat), die alles gebildet,  
Gab feste Waffen, gebar Riesenschlangen  
Mit spitzen Zähnen ohn' alle Schonung,  
Füllte mit Gift statt mit Blut ihren Leib.  
Wütende Drachen von schrecklichem Anblick,  
Von Furchtbarkeit strotzend, ließ sie erstehen:  
Wer sie erblickte, der sollte erstarren;  
Den bäumenden Leibern gibt's kein Widerstehen.

Ins Feld führt sie Ottern, Basilisken und Molche,  
 Tolle Hunde, Orkane und Skorpionmenschen,  
 Gewaltige Stürme, Fischmenschen, Meerwidder:  
 Mit wütenden Waffen, den Kampf nicht fürchtend.  
 Gar mächtig gebeut sie (Tiamat), Widersetzen nicht kennend,  
 Elf Bruten wie diese zum Kampfe stellend!  
 In ihrem Gefolge, ihren göttlichen Kindern,  
 Erhob sie jetzt Kingu, Gewalt ihm verleihend.  
 Das Heer zu führen, die Truppe zu leiten,  
 Die Schlacht zu beginnen, den Streit zu erregen,  
 Des Kampfes Führung und Oberleitung  
 Vertraute sie ihm an, ihn hoheitsvoll kleidend:  
 „Durch Zauber geweiht, bist du (Kingu) hoch nun erhoben;  
 Der Götter Herrschaft hab' ich dir gegeben!  
 Erhaben sei du, mein erkorener Gatte; [XI-199]  
 Sei herrlich gepriesen von den Göttern der Tiefe!“  
 Sie legten an die Brust ihm die Tafeln des Schicksals:  
 „Dein Befehl sei unwandelbar, bindend dein Ausspruch!“  
 Und Kingu, erhaben, als Allgott jetzt waltend,  
 Verkündet die Lose den göttlichen Kindern:  
 „Tut auf nun den Mund, um den Brand zu ersticken!  
 Wer tapfer sich zeigt, wird an Macht schon gewinnen!“

Wie anders dieser Kampf, diese Revolte, als die in der Bibel geschilderte. Dort der Sohn, der, vom Weibe verführt, gegen den Vater revoltiert und von ihm mit der Vertreibung aus dem Paradies, der Trennung von der Mutter, bestraft wird. Hier die Revolte der Söhne gegen die Urmutter. Sie erweist sich als stärker als ihr Mann. Apsu wird überwältigt, Tiamat bleibt unbesiegt. Sie ist die Schrecken erregende Kriegerin, sie setzt nun als Heerführerin einen männlichen Gott, Kingu, ein, macht ihn zu ihrem Gatten – ein Vorgang, der nur einen in matriarchalischen Gesellschaften häufigen Zug widerspiegelt, dass nämlich die kriegerische und politische Führung in den Händen von Männern liegt, die aber ihrerseits ihre Autorität und Würde von den Frauen haben und nur als deren Delegierte fungieren. Zunächst versuchen es zwei männliche Götter, Ea und nach ihm Anu, Tiamat und ihren Gatten Kingu zu besuchen. Anu wird geheißt, sie mit einem Zauberwort zur Ruhe zu bringen. Aber:

Da gehorchte Anu dem Wort seines Vaters,

Die Bahn, den Weg zu ihr schlug er ein,  
Doch als er sich nahte, ihre Pläne ergründend,  
Vergaß er des Widerstands: Er wich zurück!

Da wendet man sich an den Gott, der der Held dieses Epos werden soll, an Marduk. Er ist voller Siegeszuversicht. Er sagt zu Anschar (A. Ungnad, 1921, S. 34):

Ist jemals ein Mann dir entgegengetreten?  
Jetzt sollte Tiamat, ein Weib, dich bekämpfen?  
O Vater der Götter, jetzt freu dich und juble;  
Denn bald ruht dein Fuß auf Tiamats Nacken!

Die Götter versammeln sich, um Marduk zum Kämpfer gegen Tiamat zu bestimmen. Doch vor seiner endgültigen Einsetzung als Herrscher und Führer muss er noch durch eine Probe beweisen, ob er die Eigenschaften besitzt, die mächtige Tiamat zu besiegen (A. Ungnad, 1921, S. 40<sup>o</sup>f.):

Sie brachten sodann ein Kleid in die Mitte  
Und sprachen zu Marduk, ihrem Erstlinge, also:  
„Dein Los, o Herr, überrage die Götter: [XI-200]  
Vernichten und Schaffen gebiet’, so gescheh’ es!  
Auf deinen Befehl vergehe das Kleid jetzt!  
Gebiete dann wieder, dass neu es entstehe!“  
Da gebot er: Und siehe, das Kleid war vergangen!  
Und wieder gebot er: Und neu es entstand!  
Als sahen die Götter die Kraft seines Wortes,  
Da jubeln sie huldigend: „Marduk ist König!“  
Dann verliehen sie Szepter ihm, Thronessel und Stab,  
Auch siegreiche Waffe, die die Feinde zurückstößt.  
„Wohlan nun, Tiamats Leben vertilge,  
Lass tragen die Winde ihr Blut ins Verborgne!“

Wir kommen auf diese entscheidende Probe noch ausführlich zurück, wollen aber zunächst noch den Ausgang des Kampfes schildern. Marduk macht ein Netz, um Tiamat zu fangen; er schafft sieben Stürme, um Tiamat „im Innern zu stören“ (A. Ungnad, 1921, S. 42). Mit diesen Waffen – wir erkennen in den Winden wieder das typisch männliche Attribut – macht er sich gegen Tiamat auf. Als er zunächst auf sie trifft und sie erblickt,

verwirrte sein Gang sich,  
Überlegung vergaß er, sein Tun wurde wankend!

Doch Tiamat hielt Stand ihm, den Nacken nicht wendend,  
auf üppiger Lippe ihm Bosheiten bietend.

(A. Ungnad, 1921, S. 42<sup>o</sup>f.)

Doch Marduk ermannt sich. Hatte zunächst er die Überlegenheit verloren, so ist es nun Tiamat, die ihre Sicherheit verliert. Marduk fordert sie zum Kampf auf. Er ruft (A. Ungnad, 1921, S. 43<sup>o</sup>f.):

„Spann an deine Kräfte, bind’ fest deine Waffen!  
Leg’ an! Ich und Du, wir wollen uns messen!“

Als diese Worte Tiamat hörte,  
Geriet sie ganz außer sich, wurde von Sinnen,  
Laut schrie Tiamat voll wütenden Grimmes,  
Gewaltig erzitternd im tiefsten Grunde.

Den Zauberspruch spricht sie, Beschwörungen murmelnd,  
Die Götter des Kampfes tun an ihre Waffen. [XI-201]

Aufeinander sie stürzten, Tiamat und Marduk,  
Zum Kampfe sie schritten, sich nähernd zum Streite.  
Doch der Herr tat sein Netz auf und fing sie darinnen,  
Böswind, seinen Diener, ließ er gegen sie los.

Als den Mund sie nun auftat, um ihn zu verschlingen,  
Fuhr Böswind hinein, dass die Lippen nicht schlossen.  
Mit den wütenden Winden füllt Marduk den Leib ihr,  
Ihr schwand die Besinnung: Weit riss sie den Mund auf.

Er schoß den Pfeil ab, den Leib ihr zerschlagend,  
Ihr Inneres zerfetzend, ihr Herz zerschneidend;  
Er bändigte sie, ihr Leben beendend,  
Warf hin ihren Leichnam, auf ihn tretend.

Nachdem er Tiamat, den Führer, geschlagen,  
Zerbrach ihre Streitmacht, es löst sich die Rotte;  
Die Götter, die helfend zur Seite ihr gingen,  
Erzitterten, bebten, zurück sich wendend.

Sie suchten zu fliehen, ihr Leben zu retten:  
Sie waren gefangen, und Flucht war unmöglich!

Da band er sie alle, zerbrach ihre Waffen,  
In der Schlinge sie saßen, ins Netz geworfen.  
Es dröhnten die Sphären, von Klagen erfüllet;  
Im Gefängnis gehalten, empfangen sie Strafe.

Auch jene elf Wesen, in Schrecken gehüllet,

Die Teufelsbrut, die ihr zur Seite ging,  
 Die warf er in Fesseln, zerbrach ihre Kräfte,  
 Trotz all' ihrem Widerstand trat er sie nieder.  
 Und Kingu, der über sie hoch sich erhoben,  
 Den bändigte er, ihn dem Todesgott Weihend,  
 Nahm die Schicksalstafeln, die ihm nicht gebührten,  
 Versah sie mit Siegeln, an die Brust sie sich legend.  
 Als er nun die Gegner gebeuget und bezwungen,  
 Die furchtbaren Feinde vollkommen geschlagen,  
 Als er, Anschar, den Sieg über jene erwirkt,  
 Eas Wunsch auch erfüllt hatte Marduk, der Held,  
 Als er schwer noch gefesselt die gebändigten Götter,  
 Ging er hin zu Tiamat, die er eben gebändigt. [XI-202]  
 Es trat hin der Herr auf Tiamats Gebeine,  
 Mit furchtbarer Keule den Schädel ihr spaltend,  
 Er schnitt ihr in Stücke die Adern des Blutes,  
 Ließ tragen den Nordwind ihr Blut ins Verborgene.  
 Als die Väter es sahen, da jauchzten sie freudig;  
 Geschenke und Gaben sandten sie Marduk.  
 Da ruhte der Herr, ihren Leichnam betrachtend;  
 Den Klumpen zerteilte er, Klügliches planend:  
 Einer Muschel gleich in zwei Hälften sie teilend,  
 stellt er hin ihre Hälfte, den Himmel zu decken.  
 Er zog eine Schranke, mit Wächtern sie schützend,  
 Ihr Wasser zu hüten, gab ihnen Befehl er.  
 Überschreitend den Himmel, besah er die Orte;  
 Vor den Ozean trat er, die Wohnstätte Eas.  
 Es maß nun der Herr des Ozeans Bauart,  
 Escharra errichtet er, jenem entsprechend:  
 Im Palaste Escharra, den als Himmel er baute,  
 Schuf er Stätten für Anu, für Enlil und Ea.

Es ist nicht schwer, die symbolische Bedeutung des hier geschilderten Kampfes zwischen Marduk und Tiamat zu erkennen. Der Kampf, der hier geschildert wird, ist der Geschlechtsakt. Während beim ersten Anblick des Weibes zunächst der Mann unsicher wird, gerät das Weib „außer sich“, wird von Sinnen, als der eigentliche Kampf beginnt. Sie tut den Mund auf, um ihn zu verschlingen, aber er füllt ihr mit wütenden Winden den Leib. Sie

verliert die Besinnung, sie reißt weit den Mund auf, er schießt den Pfeil ab und „bändigte sie, ihr Leben beendend“. Die Winde, der Pfeil sind zweifellos Symbol des männlichen Genitals, wie der Mund das weibliche Organ symbolisiert. Deutlich tritt die Angst des Mannes vor dem weiblichen Genitale als Angst, von ihr verschlungen zu werden, hervor, aber endlich bleibt der Mann Sieger, die Frau ist gebändigt und getötet.

Diese Schilderung ist dem Analytiker vertraut. Sie ist die Darstellung des Geschlechtsaktes als eines Kampfes, als eines sadistisch-blutigen Angriffs des Mannes auf die Frau und als Versuch der Frau, den Mann im Geschlechtsakt zu töten. Das ganze wird aus der Perspektive des Mannes geschildert, dem es hier gelingt, das gefährliche Weib zu bändigen und Sieger zu sein.

Nach dem Siege Marduks kommt es zu einer neuen Schöpfung. Aus dem Leichnam Tiamats wird durch Teilung ihres Leibes der Himmel geschaffen. Hier ist das Geschaffene nicht mehr das Kind von Mann *und* Weib, es ist aber auch noch nicht das Werk des Mannes allein. Der Mann ist zwar Schöpfer, aber er bedarf des mütterlichen Leibes als Material. [XI-203]

Nachdem Tiamat getötet und ihre Helfer besiegt sind, kommt es zu einem Frieden zwischen den Göttern und der Schöpfung des Menschen, dessen wesentlichster Daseinszweck der Kult der Götter sein soll.

Marduk spricht zu den Göttern (A. Ungnad, 1921, S. 47<sup>o</sup>f.):

„Blut will ich sammeln, Gebein dazufügen,  
Will hinstellen den Menschen; Mensch sei sein Name,  
Ich will ihn erschaffen, ja ihn, den Menschen;  
Zur Pflege der Götter sei er verpflichtet (...)  
Der Götter Wege will klüglich ich ändern:  
Gleich sei'n sie geehrt, in zwei Teile geschieden.“  
Da entgegnete Ea, ihm also erwidern,  
Einen Plan unterbreitend zur Befriedigung der Götter:  
„Geopfert werden soll einer: ihr Bruder.  
Er werde vernichtet zur Erschaffung der Menschen!  
Es sollen sich sammeln die großen Götter;  
Dann werd' er geopfert, doch sie sollen bleiben!“  
Da sammelte Marduk die großen Götter;  
Und unter sie tretend, gibt er seine Weisung.  
Den Mund tut er auf, die Götter – sie lauschen,

An die Geister der Unterwelt richtet das Wort er:  
„Gewisslich bleibt wahr, was ich früher euch sagte,  
Ich rede die Wahrheit aus vollem Herzen.  
Wer aber war's, der zum Widerstand reizte,  
Der Tiamat verführte, den Krieg entfachte?  
Er werde geopfert, der Widerstandschaffer,  
Es treffe ihn Strafe für seine Vergehen!“  
Da gaben Antwort die himmlischen Götter  
Dem König der Welt, ihrem Herrn und Berater:  
„Kingu nun war's, der zum Widerstand reizte,  
Der Tiamat verführte, den Krieg entfachte!“  
So ward er gefesselt vor Ea geführt;  
Die Strafe ereilt ihn: Man zerschneid't ihm die Adern!  
Von seinem Blute erschufen sie Menschen;  
Die übrigen Götter sprach frei König Marduk. [XI-204]

Aus Dankbarkeit über ihre Freilassung verpflichten die Anunnaki sich, dem Gott einen prächtigen Tempel zu erbauen. Marduk bestimmt Babylon als Ort dieses Heiligtums. Nach Vollendung des Baues lädt Marduk alle Götter zum Mahl in den Tempel, wo die göttliche Versammlung dem Retter und Weltenschöpfer in Lobliedern huldigt. Hören wir noch die letzten Verse. Nachdem Marduk als Gott „guten Hauches“, „Herr reiner Beschwörung“ gepriesen wird, heißt es (A. Ungnad, 1921, S. 52):

Sie sollen's behalten, die Alten, es lehren,  
Gelehrte und Weise es klug überlegen!  
Unterweisung erteile der Vater dem Sohne,  
des Hirten und Hüters Gehör mög' sich öffnen!  
Er freu' sich des Herrschers der Götter, Marduks,  
Sein Land werde fruchtbar, er selbst wohlbehalten!  
Sein Wort ist gar treulich, unfehlbar sein Ausspruch,  
Seines Mundes Geheiß kann kein Gott verändern;  
Er blickt furchtlos drein, ohne Wanken und Weichen;  
Wenn er grollt, kann kein Gott ihm Widerstand leisten.  
Sein Herz ist weit sorgend und groß seine Güte;  
Der Frevler und Sünder wird vor ihm begnadet.

Der Mythos endet in einem Geiste, der lebhaft an den des Alten Testaments und seines Schöpfungsberichts erinnert. Ein mächtiger, väterlicher, unfehlbarer, strenger, aber auch gnädiger und verzeihender Gott herrscht



über die Welt. „Der barmherzige Gott, bei dem Leben in Fülle“ ist, er schafft den Menschen, „das Werk seiner Hände“. Er schafft ihn nicht mehr gemeinsam mit dem Weib, auch nicht mehr aus dem Leib des Weibes, er schafft ihn selbständig, wenn auch aus dem Fleisch und Blut eines lebendigen Wesens, eines Gottes, der sterben muss, damit die Menschen leben.

So sehr das Ende des Mythos an den biblischen Schöpfungsbericht erinnert, so sehr unterscheidet er sich von diesem dennoch sowohl im Ausgang wie auch im ganzen Verlauf der Darstellung.

Im biblischen Bericht ist der einzige männliche, väterliche Gott alleiniger Sieger und Herrscher. Nicht nur, dass es neben und unter ihm keine anderen Götter mehr gibt, auch die Tatsache, dass er frühere Götter bekämpft und besiegt hat, wird im Mythos völlig eliminiert. Nur noch das Urmeer Tehom erinnert an die einstige Urmutter und Herrscherin Tiamat, und noch die Schlange, die vor ihrer Degradation ein königliches Tier, ein mächtiger Drache war, erinnert daran, dass der männliche Gott einst zu kämpfen hatte gegen die Riesenschlangen und wütenden Drachen, die die Urmutter Tiamat für sich kämpfen ließ.

Der babylonische Mythos schließt weit versöhnlicher. Zwar ist Tiamat, die Vertreterin matriarchalischer Prinzipien, getötet, auch ihr Mann und Vertreter Kingu ist vernichtet, aber die übrigen Helfer Tiamats, die Anunnaki, werden begnadigt. Sie bauen dem siegreichen Gott einen Tempel. Sie dürfen als „Geister der Unterwelt“ [XI-205] weiterleben und fügen sich so als dienende, untergeordnete Götter in die von Marduk geführte Hierarchie ein.

Der babylonische Mythos stammt aus einer Zeit, in welcher sich ein männlicher, väterlicher Gott, der die Oberherrschaft über die ganze Welt führt, durchgesetzt hat. Aber sein Sieg war nicht so radikal beziehungsweise nicht so heftig, dass er die Erinnerung an die einstigen weiblichen Göttinnen und ihre männlichen Helfer eliminierte. Als Gottheiten zweiten Ranges konnten diese noch weiter bestehen, und so ist es möglich, dass der babylonische Mythos Erinnerungen enthält, die der hebräische radikal ausgemerzt hat: die Erinnerung an den Kampf zweier Religions- und Gesellschaftsverfassungen, an den Kampf zwischen der alten matriarchalischen, durch Nacht, Wasser, Materie gekennzeichneten, mütterlich-chthonischen und der neuen, durch Licht, Wind, Geist gekennzeichneten väterlichen Religion. Der babylonische Bericht hört da

auf, wo der biblische beginnt; er gibt die Geschichte eines Kampfes wieder, wo der biblische Bericht nur von einem Sieg erzählt, und von einem so vollständigen, dass der Name des Besiegten und die Tatsache des Kampfes mit ihm ausgelöscht sind.

Der babylonische Bericht hat in dieser Hinsicht viel Ähnlichkeit mit der von Bachofen so vorbildlich gedeuteten Darstellung des Kampfes der Erynnien gegen Apollo und der dort erfolgten Entscheidung, die die Erynnien zu Göttinnen minderen Ranges macht, die im Dienste des Lichtgottes stehen.

Kehren wir nun zu der Frage nach der Schöpfung und speziell der männlichen Schöpfung zurück. Im babylonischen Schöpfungsmythos begegnen wir drei verschiedenen Arten der Schöpfung. Zu Beginn finden wir Mann und Weib, Süßwasser und Ozean, Erzeuger und Mutter, die gemeinsam den Göttersöhnen das Leben schenken. Hier handelt es sich also um eine Schöpfung, die ganz den natürlichen Bedingungen entspricht, bei denen Mann und Frau die Schöpfer sind. Die ältere Vorstellung, in der die Frau allein, ohne Mann, die Welt schafft, in der am Anfang allen Werdens nur die große Urmutter steht, findet sich in diesem Bericht nicht mehr. Diese Vorstellung gehört dem Denken einer matriarchalischen Gesellschaft an, die offenbar schon so weit hinter der Entstehungszeit dieses Berichtes zurückliegt, dass sie hier keinen Platz mehr findet. Nur ein letzter Rest alter matriarchalischer Vorstellungen findet sich noch in der Tatsache, dass Tiamat als die eigentliche Königin und Herrscherin dargestellt wird, dass sie zunächst unbesiegt bleibt, während ihr Gatte Apsu besiegt wird, dass sie sich Kingu nur als Heerführer und Gemahl „bestellt“ und dass die Furcht und der Respekt der Göttersöhne ihr gilt und nicht ihrem Manne.

Der zweiten Schöpfungsart begegnen wir nach dem Tode Tiamats, wenn Marduk aus ihrem Leibe den Himmel baut. Hier ist schon der Bereich des Natürlichen verlassen. Das Geschaffene ist nicht mehr das Kind des Weibes, vom Manne erzeugt, es ist vom Mann gemacht, aber mit weiblicher Materie, mit dem Leib des Weibes. Es ist immer noch ein Produkt des Weibes und des Mannes, aber schon jenseits der natürlichen Verhältnisse von Zeugung und Schwangerschaft.

Die dritte Art der Schöpfung, die wir im babylonischen Mythos antreffen, ist die Schöpfung des Menschen. Marduk macht den Menschen aus dem Fleisch und Blut des getöteten Kingu. Hier ist schon der Anteil der Frau ganz ausgemerzt. Weder [XI-206] gebärt sie, noch auch dient ihr Leib als Stoff; der männliche Gott allein ist Schöpfer des Menschen. Das natürliche Verhältnis

ist noch radikaler verneint und auf den Kopf gestellt als im vorhergehenden Typ der Schöpfung. Aber immer noch ist der Mann an die lebendige Materie gebunden, an schon vorhandenes Blut und Fleisch. Er ist nicht absoluter, alleiniger Schöpfer.

Dieser Typ der Schöpfung entspricht ganz dem, wie ihn der biblische Bericht von der Schöpfung des Weibes darstellt. Auch hier schafft der männliche Gott allein, ohne Zutun des Weibes, ein neues Wesen, auch hier ist er aber an schon vorhandene, lebendige Materie gebunden. Der biblische Mythos ist nur um eine Nuance radikaler, als er das natürliche Verhältnis noch konsequenter auf den Kopf stellt und den Mann nicht nur als Mutter des Menschen, sondern speziell der Frau selbst darstellt.

Fehlt im babylonischen Mythos das eine Extrem, die parthenogenetische Schöpfung, die Schöpfung durch das Weib allein, ohne Zutun des Mannes, so fehlt ihm auch das andere Extrem, die Schöpfung durch den Mann allein, ohne dass er einer lebendigen Substanz als Material bedarf, die Schöpfung aus dem Geist. Diesem Typ von Schöpfung, wie er wohl am deutlichsten und plastischsten im griechischen Mythos von der Geburt Athenes aus dem Kopf ihres Vaters Zeus dargestellt wird, begegnen wir im biblischen Mythos. Gewiss, auch dort ist die Erinnerung an die Urmutter Tiamat nicht völlig eliminiert, auch dort wird geschildert, wie Gott über den Wassern „brütet“, aber der manifeste Sinn des Berichts lässt doch dem weiblichen Element gar keine wesentliche Rolle mehr zukommen.

Der Bericht beginnt nicht: „Im Anfang war das Chaos, im Anfang war die Finsternis (...)“; er beginnt vielmehr: „Im Anfang schuf Gott (...)“, also er allein, der männliche Gott, ohne Zutun und Beteiligung des Weibes, Himmel und Erde. Nach einer Unterbrechung durch einen Satz, in dem die alten Vorstellungen noch anklingen, fährt der Bericht fort: „Und Gott sprach: Es werde Licht! Und es ward Licht“ [Gen 1,3]. Hier haben wir in aller Deutlichkeit das Extrem der rein männlichen Schöpfung, der Schöpfung rein durch das Wort, der Schöpfung durch den Gedanken, der Schöpfung durch den Geist. Nicht mehr des Mutterschoßes bedarf es, um zu gebären, nicht einmal mehr der Materie; der Mund des Mannes, der ein Wort ausspricht, hat die Fähigkeit, unmittelbar und ohne weiteres Leben zu schaffen. Es ist der extreme Gegenpol der Parthenogenese, den wir hier im biblischen Mythos finden. Diese extreme Vorstellung ist der Ausdruck einer ebenso extremen, patriarchalischen, die Frau entwertenden und herabdrückenden Einstellung. Der Mann maß sich auch *die* Fähigkeit an, die ganz zweifellos allein der Frau eignet, die Fähigkeit zu gebären, neues Leben zu schaffen.

Es ist zu bedenken, dass diese Vorstellung der Schöpfung aus dem Geist bei weitem mehr [im Widerspruch] zu allen natürlichen, wirklichen Lebensvorgängen steht als die Parthenogenesis. Dass das Kind das Geschöpf von Vater *und* Mutter ist, ist eine wissenschaftliche Erkenntnis, zu deren Erlangung die Menschen große Zeiträume bedurft haben – eine Erkenntnis, die immer einen theoretischen Charakter hat wie etwa die Erkenntnis, dass die Erde es ist, die um die Sonne kreist, und nicht umgekehrt. Wir wissen wohl, dass es so ist, wir *sehen* aber die Sonne sich bewegen, wir *sehen*, dass das Kind von der Mutter stammt, dass es in ihr wächst, sich bewegt, von ihr dann [XI-207] geboren wird. Wir sehen niemals einen direkten Zusammenhang zwischen Kind und Vater, außer in der Ähnlichkeit. (Diese muss aber nicht notwendigerweise mit der Schöpfung zusammengebracht werden, wenn sie auch dann, nach Kenntnisnahme des männlichen Anteils an der Schöpfung, als wichtiges und eindrucksvolles Beweisstück dient. Deshalb auch im biblischen Bericht die Betonung der Ähnlichkeit mit dem Vater: „Im Ebenbilde Gottes schuf er ihn“ [Gen 1,27b].)

Der Gedanke, dass der Mann allein, mit seinem Munde, durch sein Wort, aus seinem Geist, lebendige Wesen schaffen kann, ist die widernatürlichste Phantasie, die nur denkbar ist; sie verneint alle Erfahrung, alle Wirklichkeit, alle natürliche Bedingtheit. Sie setzt sich über alle Schranken der Natur hinweg, um das *eine* Ziel zu erreichen: den Mann darzustellen als den schlechthin vollkommenen, als den, der auch die Fähigkeit besitzt, die ihm das Leben versagt zu haben scheint, die Fähigkeit zu gebären. Diese Phantasie, die nur auf dem Boden einer extrem patriarchalischen Gesellschaft erwachsen kann, ist das Urbild alles idealistischen, sich über die natürlichen Bedingungen und Gegebenheiten hinwegsetzenden Denkens. Sie ist gleichzeitig der Ausdruck einer tiefen Eifersucht des Mannes auf die Frau, des Gefühls seiner Minderwertigkeit durch den Mangel dieser Fähigkeit, des Neides auf ihr Gebärenkönnen und des Wunsches, diese Fähigkeit, wenn auch mit anderen Mitteln, zu erlangen.

Im babylonischen Mythos fehlen die beiden extremen Möglichkeiten der Schöpfung: die Parthenogenesis sowohl wie die Schöpfung durch das Wort, die rein männliche Schöpfung. Es wird aber im babylonischen Mythos ein Ereignis geschildert, das eine Art Vorstadium der eigentlichen Schöpfung durch das Wort darstellt und gleichzeitig den eigentlichen Sinn dieser Vorstellung der männlichen Schöpfung in sehr klarer Weise kenntlich macht. Es ist die Probe, die Marduk zu bestehen hat, bevor er endgültig den Auftrag

erhält, gegen Tiamat zu kämpfen – eine Probe, die erst die anderen Götter ganz sicher macht, dass er auch siegen wird. Welches ist die Probe?

Sie brachten sodann ein Kleid in die Mitte  
Und sprachen zu Marduk, ihrem Erstlinge, also:  
„Dein Los, o Herr, überrage die Götter:  
Vernichten und Schaffen gebiet’, so gescheh’ es!  
Auf deinen Befehl vergehe das Kleid jetzt!  
Gebiete dann wieder, dass neu es entstehe!“  
Da gebot er: Und siehe, das Kleid war vergangen!  
Und wieder gebot er: Und neu es entstand!  
Als sahen die Götter die Kraft seines Wortes,  
Da jubeln sie huldigend: „Marduk ist König!“  
Dann verliehen sie Szepter ihm, Thronsessel und Stab,  
Auch siegreiche Waffe, die die Feinde zurückstößt. [XI-208]  
„Wohlan nun, Tiamats Leben vertilge,  
Lass tragen die Winde ihr Blut ins Verborgne!“  
(A. Ungnad, 1921, S. 40<sup>o</sup>f.)

Es scheint eine eigenartige Probe zu sein, die der Held bestehen muss, um seine Eignung für die Rolle zu beweisen, die zu spielen er bestimmt ist. Wo wir vielleicht erwarten würden, dass er seine Tapferkeit oder seine Klugheit zu beweisen hat, ist alles, was man von ihm verlangt, dass er durch sein Wort ein Kleid vergehen und entstehen lassen kann. Was bedeutet diese eigenartige Probe?

Marduk soll gegen Tiamat kämpfen. Soll er siegen, so darf er ihr nicht unterlegen sein. Er ist ihr aber als Mann unterlegen in einem entscheidenden Punkt. Nur sie hat die Fähigkeit, neues Leben zu schaffen, nur sie kann gebären, Dinge entstehen lassen. Sie ist es, die Leben gibt, sie ist es auch, die Leben nimmt. Die Große Mutter ist die gütige, Leben spendende, weiße Mutter, sie ist auch die tötende, schwarze Mutter, so wie die Natur selbst in dieser doppelten Gestalt dem Menschen als gleichzeitig ihn erhaltend und ihn bedrohend entgegentritt. (Vgl. hierzu vor allem Bachofens Ausführungen über die doppelte Bedeutung der Muttergestalt als Leben und Tod bringend.) Soll der männliche Gott die Mutter besiegen können, so muss er diese Unterlegenheit, dieses Nicht-Gebären-, Nicht-Produzieren-Können wettmachen.

Dies nun ist der Sinn der Probe. Marduk kann das gleiche, was die Mutter kann. Er kann, was die Natur dem Manne versagt hat: Er kann die Natur

verändern, er kann einen Gegenstand verschwinden lassen, und er kann den Gegenstand entstehen lassen. Es ist klar, dass es hier gar nicht auf den Gegenstand selbst ankommt; es ist ein Kleid, ein banaler, alltäglicher Gegenstand. Worauf es ankommt, ist, dass er, der Mann, nun nicht mehr der Frau unterlegen ist, dass er Leben schaffen und Leben nehmen kann wie sie. So wird verständlich, was der Mythos sagt (A. Ungnad, 1921, S. 41.):

Als sahen die Götter die Kraft seines Wortes,  
Da jubeln sie huldigend: „Marduk ist König!“

Erst diese Probe zeigt, dass er Tiamat ebenbürtig ist, und diese Ebenbürtigkeit erst garantiert seinen Sieg. Die Kraft seines Mundes ersetzt die Kraft des weiblichen Schoßes; der Mund des Mannes kann gebären, wie es in Wirklichkeit nur der Schoß des Weibes kann.

In dieser Probe, auf die Marduk gestellt wird, finden wir den Prototyp der männlichen Schöpfung, der Schöpfung durch das Wort. Was im babylonischen Mythos nur als Probe des männlichen Helden dargestellt ist, wird im biblischen Mythos zur Methode seiner Wortschöpfung. In der Bibel schafft Gott durch die „Kraft seines Wortes“. Ganz so, wie es hier Marduk mit dem Kleid tut, tut es dort Gott mit dem Kosmos. „Gott sprach: Es werde Licht! Und es ward Licht“ [Gen 1,3]. Der männliche Gott ist ganz in die Funktionen der besiegten Großen Mutter eingetreten. Er kann gebären, er kann produzieren – mit seinem Geist, mit seinem Wort beseitigt er alle natürlichen Bedingtheiten; er allein herrscht, und niemand außer ihm.

Eine Wiederholung dieser Bedeutung des Wortes findet sich im biblischen Bericht [XI-209] nur einmal, wenn geschildert wird, wie Gott alle Tiere vor Adam bringt, „um zu sehen, wie er sie benennen würde“ [Gen 2,19b], und wenn es Adam ist, der auch Eva den Namen gibt: Männin (*ischa*). Die Namengebung ist eine Art zweiter Schöpfung. So wie der männliche Gott mit seinem Worte erst die lebendigen Wesen geschaffen hat, so schafft sie Adam noch ein zweites Mal, indem er sie mit Worten benennt.

# Robert Briffaults Werk über das Mutterrecht

(1933a)<sup>[30]</sup>

Robert Briffault<sup>[31]</sup> nimmt mit seinem umfassenden Werk *The Mothers. A Study of the Origins of Sentiments and Institutions* (1928) das Thema des Mutterrechts wieder auf, für das Bachofen und Morgan in den Sechziger und Siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts die theoretischen Grundlagen geschaffen hatten. Jahrzehntlang blieb die Mutterrechtstheorie in der offiziellen Wissenschaft verschollen, und der Name ihrer Begründer wurde nur von einigen sozialistischen Autoren genannt. In den letzten Jahren entstand von einer weltanschaulich ganz anderen Seite eine Art Renaissance. In wissenschaftlichen wie in mehr journalistischen Arbeiten fand die Mutterrechtstheorie in wachsendem Maße Behandlung und Erwähnung, und das Briffault'sche Werk dürfte auch diejenigen, die bisher von den Problemen keine Notiz genommen haben, zur Diskussion dieser Frage zwingen. Es wäre aber ungenau, wollte man Briffaults Werk in die Reihe ethnologischer, das Mutterrecht behandelnder Arbeiten einreihen. Es geht weit darüber hinaus und gehört ebenso sehr der Soziologie, Psychologie wie Ethnologie an. Aus dem gleichen Grunde ist es auch schwer, das Werk auf eine Hauptthese zu bringen. Jedenfalls irren sich diejenigen Kritiker, die meinen, sie erschöpfe sich in dem Nachweis, dass sich am Anfang aller gesellschaftlichen Entwicklung überall mehr oder weniger ausgeprägte mutterrechtliche Züge nachweisen lassen. Bei dem Umfang des Buches mag wohl mancher mehr aus dem Titel als aus dem Inhalt die „Hauptthese“ zu erfahren suchen. Tatsächlich aber behandelt es ebenso sehr die Theorie des Mutterrechts, wie es sich um eine Psychologie auf der Basis der vergleichenden Ethnologie oder um eine Geschichte der Ehe bemüht. Briffault nennt im Vorwort klar seinen Ausgangspunkt: Ausgehend von der Frage nach dem Ursprung der sozialen Instinkte kam er zu dem Ergebnis, dass ihre Quelle in den mütterlichen Instinkten gelegen ist, und damit zur Untersuchung jener Frühstadien gesellschaftlicher Entwicklung, in denen die soziale Organisation und Psychologie um die Mutter zentriert waren.

So wichtig und mannigfach die Anregungen sind, die Briffault für die allgemeinen Problemstellungen der Soziologie und Sozialpsychologie gibt, so beruht doch der Hauptwert seines Werkes auf dem ungewöhnlich reichhaltigen Material und den vielen Einzelstudien. So können die nachstehenden Bemerkungen auch nicht den Anspruch [1-080] erheben, eine erschöpfende Wiedergabe des Inhalts dieses Werkes zu bieten. Sie sind vielmehr lediglich einige Hinweise auf Briffaults wissenschaftliche Arbeitsweise und Forschungsinteressen.

Briffault beginnt mit dem Nachweis des entscheidenden Anteils der gesellschaftlichen Tradition (*traditional heredity*) an der Entwicklung des menschlichen Geistes- und Gefühlslebens. Die – biologisch verankerten – Instinkte werden durch soziale Einflüsse transformiert, und die Verschiedenheiten der Individuen innerhalb der verschiedenen Kulturen beruhen auf den modifizierenden gesellschaftlichen Bedingungen. „Männlich“ und „weiblich“ sind für Briffault entscheidende psychologische Kategorien, die er aber nicht wie die Romantik aus dem „Wesen“ der Geschlechter ableitet, sondern aus der Verschiedenheit der Lebensfunktionen, d.h. der Lebenspraxis beider Geschlechter erklärt. Damit rückt er das Problem der Geschlechterverschiedenheit aus dem Dunkel naturphilosophischer Kategorien in das Licht wissenschaftlicher Forschung.

Der für die Entwicklung des weiblich-mütterlichen Charakters, des *maternal instinct*, entscheidende Faktor ist die beim Menschen gegenüber allen Säugetieren ungewöhnlich verlängerte Schwangerschaft und die postnatale Unreife des menschlichen Kindes und die dadurch bedingte lange Fürsorge der Mutter für das Kind. Aus diesem Fürsorgeinstinkt für das hilflose Kind entwickelt sich die mütterliche Liebe, die sich nicht nur auf das Kind – und gewiss nicht nur auf das eigene – erstreckt, sondern als soziales Gefühl, als Menschenliebe auch dem Erwachsenen gegenüber wirksam wird und eine der wichtigsten Quellen aller gesellschaftlichen Entwicklung darstellt. In der mütterlichen Liebe liegt die Quelle aller Liebe überhaupt. Sie ist ihrer Qualität nach nicht identisch mit der Sexualität, welche vielmehr mit dem egoistischen Instinkt des Hungers verwandt ist. Die Sexualität gehört mehr mit der Grausamkeit als mit der Liebe zusammen, ihre Amalgamierung mit der Liebe ist ein hochdifferenziertes Produkt kultureller Entwicklung. Bei primitiven Völkern ist die Sexualität verhältnismäßig selten mit „Liebe“ verknüpft, während sich umgekehrt ein asexueller Affekt mütterlicher Zärtlichkeit auch zwischen Erwachsenen besonders häufig findet. Wenn Briffault die Liebe des Mannes als Produkt



seiner weiblich-mütterlichen Triebkräfte versteht, so setzt er dabei die bisexuelle Veranlagung jedes Individuums voraus. Nicht nur Liebe und Zärtlichkeit haben ihren Ursprung in der Mutterliebe, sondern auch Mitleid, Großherzigkeit, Wohlwollen, kurz alle „altruistischen“ Gefühle bis zu ihren abstraktesten und allgemeinsten Erscheinungsformen. Die kindliche Liebe zur Mutter entspringt dem Bedürfnis nach Schutz und Hilfe; der Herdeninstinkt ist ein Abkömmling der kindlichen Angst und Schutzlosigkeit. Die Feindschaft des Primitiven gegen den Fremden ist ebenso wenig etwas Angeborenes oder Ausdruck eines „natürlichen“ Aggressionstriebes, sondern Produkt der realen Lebensverhältnisse primitiver Gruppen, die notwendigerweise zu wechselseitigem Misstrauen führen.

Auf dem Gegensatz zwischen Sexualtrieb und Mutterliebe gründet Briffault eine geistreiche Theorie über den Unterschied zwischen der tierischen Herde und der Tierfamilie. Jene ist nach ihm ausschließliches Produkt männlicher sexueller Impulse ohne Stabilität, diese geht aus der Wirksamkeit mütterlicher Instinkte hervor und bildet die Zelle aller dauerhaften sozialen Gruppierungen. Die primitive menschliche Gruppe [1-081] entwickelt sich nicht aus der Tierherde, sondern aus der Tierfamilie. Das Zusammenwachsen solcher Familien, die aus der Verbindung der Mutter mit ihrer Nachkommenschaft bestehen und keine Ähnlichkeit mit der späteren patriarchalischen Familie haben, führt notwendigerweise zur Bildung einer um die Mutter zentrierten primitiven Gesellschaft. Exogamie bzw. Inzestverbot ist weder Resultat eines angeborenen Instinktes, noch einer durch die schädlichen Folgen der Inzucht bedingten natürlichen Auslese. In neuartiger Weise, die hier nicht erörtert werden kann, versucht Briffault die Exogamie aus der Struktur der matrizenrischen Gesellschaft zu erklären. Im Verlauf dieser Darlegungen weist Briffault darauf hin, in welchem Umfang sich noch ein letzter Rest der ursprünglichen matriarchalischen Familienverfassung, die matrilocale Ehe, auf der ganzen Erde findet: Der Mann zieht häufig in das Haus der Frau, gewöhnlich wird auch bei der Frage der Abstammung die Familie der Mutter herangezogen. Bei dem durch die Entwicklung des Privateigentums bedingten Übergang zur patrilokalen Ehe wird die Zustimmung der Familie der Frau durch ein Geschenk oder eine Dienstleistung seitens des Mannes erkaufte.

In den meisten primitiven Gesellschaften haben die Frauen einen außerordentlich hohen Grad von Unabhängigkeit, der gerade in der Tatsache der Arbeitsteilung und der damit verknüpften ökonomischen Funktionen der

Frauen begründet ist. Es ist ein Missverständnis, aus der Tatsache, dass man die Frau schwer arbeiten sieht, auf eine niedrige gesellschaftliche Position zu schließen. Von der matrizenrischen Struktur, d.h. einer gesellschaftlichen Verfassung mit einem relativ großen sozialen und psychischen Einfluss der Frau, muss die matriarchalische (gynäkokratische) streng unterschieden werden: In ihr herrscht die Frau über den Mann. Jedes Herrschaftsverhältnis beruht auf dem Vorhandensein von Privateigentum und seiner Verteidigung. Matriarchat in diesem engeren Sinn kann sich deshalb auch nur bei relativ hochentwickelten Gesellschaften finden.

Die Ehe hat wesentlich eine ökonomische Funktion und ist keineswegs eine „natürliche“ Einrichtung. Darum ist sie auch ursprünglich nicht mit Ansprüchen auf den ausschließlichen sexuellen Besitz des Partners verknüpft. Sowenig es einen „natürlichen“ monogamen Instinkt gibt, sowenig auch eine auf den ausschließlichen Besitz des Sexualobjektes gerichtete Eifersucht. Diese bezieht sich beim Primitiven nicht auf die Wahrung der Ausschließlichkeit seiner Rechte, sondern auf die Angst, unversorgt mit Sexualobjekten zu bleiben, also nicht auf Verführung, sondern auf Entführung. Indem in der primitiven Gesellschaft die Sexualität weniger verdrängt wird, fehlen ihr jene Stimmungen der Verliebtheit, aber auch Gefühlsmissbildungen bzw. pathologische Erscheinungen, die ihre Existenz gerade der Verdrängung der Sexualität verdanken. Das monogame Gefühl ist nicht Ursache, sondern Folge der monogamen Eheinstitution. Die Entwicklung der monogamen Ehe ist in erster Linie durch die ökonomischen und sozialen Veränderungen der Gesellschaft bedingt. Den Wendepunkt stellt der Übergang zum Herdenbesitz dar, der dem Mann vermehrte Kaufkraft und damit ökonomische Überlegenheit über die Frau gibt. Wo dieses Hirtenstadium fehlt, bleiben die ursprünglichen matrizenrischen Bedingungen länger erhalten. Während von der primitiven bis zur römischen Ehe diese eine vorwiegend ökonomische und nicht sexuelle Funktion ausübt, hat die christliche Ehe die Tendenz, beide [I-082] Aspekte zu vereinigen und in der Eheinstitution Liebe, Sexualität und ökonomische Interessen zu befriedigen.

Ausführlich beschäftigt sich Briffault mit der Entwicklung von Religion und Sittlichkeit. Nur wenig sei aus dem reichen Material angeführt. Das Tabu als Vorbild aller irrationalen Moral wird auf das vom Weib dem Mann auferlegte Verbot des Sexualverkehrs während der Menstruation zurückgeführt. Die Entstehung des Totemismus wird in der Tatsache vermutet, dass die ursprünglich gemeinsame wichtigste Nahrung des

Stammes den Charakter der Heiligkeit und des Totems erhält. Die Entstehung des Individualitätsgefühls wird als Folge der Entstehung des Privateigentums angesehen. Nicht die individualistischen Instinkte schaffen das Privateigentum, sondern es selbst erzeugt diesen angeblich natürlichen Instinkt. Briffault diskutiert ferner die Rolle des Mondes in der primitiven Kosmologie. Das Ab- und Zunehmen des Mondes steht in engster Verbindung mit den Gedanken und Wünschen des Primitiven über Tod und Auferstehung. Erst mit der Entwicklung der Agrikultur spielt die Sonne eine immer größere Rolle. Die primitiven religiösen Ideen entspringen durchaus nicht einer „Naturanbetung“, sondern dem Wunsche, magische Kräfte zu erwerben. Die Frau spielt in der Entwicklung der Religion eine große, meist unterschätzte Rolle. Die großen weiblichen Göttinnen, die einen wichtigen Platz in der vorderasiatischen und europäischen Entwicklung einnehmen, verdanken ihre Rolle wesentlich ihrer Verbindung mit Ackerbauarten und der besonderen magischen Fähigkeit natürlicher Produktivität, die man der Frau zusprach. Der Höhepunkt der religiösen Entwicklung wird erreicht, wenn die Göttin nicht mehr nur als Besitzerin magischer Kräfte gefürchtet und verehrt, sondern als jungfräuliche Mutter des göttlichen Kindes gefeiert wird. Religiöses Gefühl wird hier zum ersten Mal mit der Liebe verknüpft; der Übergang von wilden nationalistischen Stammesgottheiten zu milden Weltgottheiten ging zuerst in der Figur der „Großen Mutter“ vor sich. Indem allmählich primitive Magie durch die Arbeit des männlichen Intellekts in „theologische Religion“ umgewandelt wird, verliert dann die Frau an Bedeutung in der Religion.

Die Entwicklung der Moral wird aufs stärkste von ihren tabuistischen Ursprüngen bestimmt. Die primitiven Tabus als Quelle der Sexualmoral wie der Moral überhaupt werden durch die männlichen Eigentumswünsche verstärkt, die der sich allmählich entwickelnden Moral erst ihr Schwergewicht geben. Es ist keineswegs die weibliche „Natur“, die extreme Keuschheitsforderungen aufgestellt, oder die weibliche Eifersucht, die die Monogamie erzwungen hat. Ganz im Gegenteil zeichnen sich matriarchalische Gesellschaften durch ein besonderes Maß an sexueller Freiheit und Ungebundenheit aus. Während die ursprünglichen primitiven Tabus und die mit ihnen verknüpften moralischen Gefühle ubiquitärer Natur sind, entsteht jene Sexualmoral, welche die Forderung der Keuschheit zum Inhalt hat, mit der Entwicklung der patriarchalischen Gesellschaft und der ihr zugrunde liegenden ökonomischen Verhältnisse. Die Keuschheit war wie in Vorderasien, Ägypten und Griechenland zunächst eine rituelle Bedingung

magischer Kraft oder wie in Rom eine bürgerliche Tugend. Erst durch das Christentum gewann sie den Rang einer Eigenschaft von hohem ethischem oder religiösem Wert. Wenn das Christentum auch über den Grad der Sündhaftigkeit des Sexualverkehrs verschiedene Meinungen entwickelte, so bestand doch [1-083] hinsichtlich der Überlegenheit der Jungfräulichkeit über die Ehe kein Zweifel. Die christlichen patristischen Anschauungen bildeten den stärksten Kontrast zu den Ideen und Gebräuchen der europäischen Barbaren, mit denen sie in Berührung kamen. Die allmähliche Veränderung, die der christliche Rigorismus in den sexuellen Anschauungen bewirkt, drückt sich zunächst in der Literatur und nach und nach, wenngleich auch immer unvollkommen, im gesellschaftlichen Leben aus.

Briffaults Werk hat vor allem in England und Amerika eine große Reihe von zum Teil sehr ausführlichen Besprechungen gefunden. (Vgl. [H. Ellis, 1928](#); [A. M. Ludovici, 1927](#); [B. Malinowski, 1927](#); [C. E. Ayres, 1927](#); [J. Langdon-Davies, 1927](#); [M. Ginsberg, 1927](#); [A. Goldenweiser, 1928](#).) Diese schwanken zwischen begeisterter Zustimmung und kühler Ablehnung, besonders von ethnologischer Seite.

Der ethnologische Laie vermag gewiss nicht zu entscheiden, ob in der einen oder anderen Einzelfrage das stärkere Gewicht auf den Argumenten Briffaults oder seiner Gegner liegt. Wie aber schon einleitend angedeutet wurde, geht das Werk weit über den Rahmen ethnologischer Einzelprobleme hinaus; durch den ungewöhnlichen Umfang des in diesem Buch verarbeiteten Materials und durch eine seltene geistige Unabhängigkeit und Originalität des Autors wird Briffaults Werk zu einem wichtigen Beitrag sozialpsychologischer Forschung. In der Frage des Mutterrechts nimmt Briffault den Faden da wieder auf, wo er von Morgan liegengelassen worden war. Seine Methode ist die des historischen Materialismus, indem er versucht, die Veränderung der Gefühle und der mit ihnen verknüpften Institutionen aus der Veränderung der Lebenspraxis und speziell der ökonomischen Verhältnisse zu erklären. In der Anerkennung der gesellschaftlichen Bedingtheit aller, auch der scheinbar natürlichsten Gefühle, in dem Versuch, ihre Entwicklung an Hand eines reichen empirischen Materials aus bestimmten gesellschaftlichen Veränderungen zu erklären, scheint uns die Hauptbedeutung dieses ungewöhnlichen Werkes zu liegen.

Im Rahmen einer Besprechung können kritische Erwägungen sich nur auf Allgemeines und nicht auf Einzelheiten beziehen. Ein Moment hat Briffault

in seinem Vorwort schon selbst vorweggenommen, indem er auf die ungünstigen äußeren Bedingungen hinweist, unter denen das Werk fertiggestellt wurde. So sind die verschiedenen Teile des Buches quantitativ und qualitativ nicht gleichmäßig gearbeitet. Wichtiger als dies ist die Kehrseite der geistigen Selbständigkeit und Unabhängigkeit Briffaults: Er berücksichtigt ältere oder zeitgenössische Autoren, die in der gleichen Richtung wie er geforscht haben, nicht oder verhältnismäßig wenig. So untersucht er einerseits Fragen, die schon in der französischen Aufklärung eine ausführliche Behandlung gefunden haben, wie die der gesellschaftlichen Bedingtheit der Gefühle, noch einmal ganz *ab ovo*; so erwähnt er Marx und Engels überhaupt nicht; so nimmt er endlich von der neueren völkerpsychologischen Literatur kaum Notiz. Dies fällt ganz besonders ins Gewicht für die Untersuchung des Problems des scheinbar altruistischen Charakters der Liebe der primitiven Mutter. Hier stellt die ungenügende Berücksichtigung der Untersuchungen der Durkheim-Schule über die primitive Gesellschaft und speziell der Arbeiten Levy-Brühls über die primitive Mentalität einen wirklichen Mangel dar. In einem Punkt soll eine kritische Bemerkung in Bezug auf eine Einzelheit nicht unterdrückt werden. Briffault spricht im zusammenfassenden letzten Kapitel vom [I-084] „angeborenen Konservativismus“ der Frau und davon, dass faktisch in einem weiteren Sinn die über 25 Jahre alte Frau nichts mehr lerne. Nachdem Briffault sich in seinem Werke mit viel Erfolg bemüht, die gesellschaftliche Bedingtheit der Gefühle nachzuweisen, und nachdem er gerade hierin einen entscheidenden Fortschritt gegenüber den Anschauungen der Romantik und speziell auch Bachofens darstellt, nimmt eine solche „Fehlleistung“ umso mehr wunder. Sie zeigt allerdings, wie tief im Unbewussten auch eines so fortschrittlichen Autors wie Briffault traditionelle biologistische Werturteile verankert sind. Als Ganzes aber hinterlässt Briffaults Werk auch bei kritischen Lesern zahlreiche Anregungen und Belehrungen sowie den Eindruck einer bedeutenden wissenschaftlichen Leistung.

# Die Bedeutung der Mutterrechtstheorie für die Gegenwart

## (The Significance of the Theory of Mother Right for Today)

(1970f)<sup>[32]</sup>

Die Tatsache, dass Bachofens Theorien<sup>[33]</sup> über das Mutterrecht und die matriarchalischen Gesellschaften im Neunzehnten und in der ersten Hälfte des Zwanzigsten Jahrhunderts verhältnismäßig geringe Beachtung fanden, erklärt sich hinreichend aus dem Umstand, dass bis zum Ende des Ersten Weltkriegs das patriarchalische System in Europa und Amerika unerschüttert war, so dass der bloße Gedanke, Frauen könnten im Mittelpunkt einer gesellschaftlichen oder religiösen Struktur stehen, unvorstellbar und absurd erschien. Ebenso sollten die sozialen und psychologischen Veränderungen der letzten vier Jahrzehnte den Grund erkennen lassen, weshalb das Problem des Matriarchats ein neues und tiefes Interesse erwecken musste. Erst jetzt, so scheint es, sind Veränderungen im Gange, welche eine Neueinschätzung von Ideen verlangen, die über hundert Jahre schlummerten. Bevor ich diese Veränderungen beschreibe, möchte ich dem Leser, der mit Bachofen und Morgan nicht vertraut ist, eine kurze Einführung in deren Vorstellungen von den Prinzipien und Werten einer matriarchalischen Gesellschaft geben.<sup>[34]</sup>

Nach Bachofen ist das mütterliche Prinzip das des Lebens, der Einheit und des Friedens. Die für das Kleinkind sorgende Frau wendet ihre Liebe über ihr eigenes Selbst hinaus anderen menschlichen Wesen zu und richtet alle ihre Gaben und ihre Einbildungskraft auf das Ziel der Bewahrung und Verschönerung eines anderen Menschen. Das Prinzip des Matriarchats ist allumfassend, während das patriarchalische System ein System der Beschränkungen ist. Die Vorstellung, dass alle Menschen Brüder seien, ist im Prinzip der Mutterschaft verwurzelt; sie verblasst mit der Entwicklung der patriarchalischen Gesellschaft. Das Matriarchat ist die Grundlage des

Prinzips universaler Freiheit und Gleichheit, des Friedens und liebender Menschlichkeit. Es ist auch die Grundlage wohlüberlegter Sorge um materielles Wohlergehen und irdisches Glück. (Vgl. [J. J. Bachofen, 1954.](#))

Ganz unabhängig davon kam L. H. Morgan (1870 und 1877) zu dem Schluss, dass das Verwandtschaftssystem der amerikanischen Indianer – ähnlich dem in Asien, Afrika und Australien – auf dem matriarchalischen Prinzip beruhte, und er behauptete, dass [I-112] höhere Kulturformen „eine Wiederholung, und zwar auf höherer Ebene, der Grundsätze von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit bringen würden, die den alten Geschlechtern (*gens*) eigentümlich waren“. Selbst diese kurze Darstellung der Prinzipien des Matriarchats sollte erkennen lassen, weshalb ich den nachstehend genannten sozialpsychologischen Veränderungen für eine Neueinschätzung der Mutterrechtstheorie soviel Bedeutung beimesse:

1. Das Versagen des *patriarchalisch-autoritären Systems* bei der Erfüllung seiner Aufgabe: seine Unfähigkeit, große, verheerende Kriege und terroristische Diktaturen zu verhindern; seine Unfähigkeit zu entschiedenem Handeln, um zukünftige Katastrophen – beispielsweise einen Krieg mit atomaren, biologischen und chemischen Waffen, Hungersnöte in weiten Teilen der Welt und die katastrophalen Resultate einer zunehmenden Verpestung von Luft, Wasser und Erdboden – zu verhüten.
2. Die *demokratische Revolution*, die die überlieferten autoritären Strukturen besiegt und durch demokratische Strukturen ersetzt hat. Der Prozess der Demokratisierung ging einher mit der Entstehung einer technologischen Überflusgesellschaft, die nicht vorwiegend persönliche Unterordnung fordert, sondern eher auf der Basis des Teamworks und der manipulierten Übereinstimmung funktioniert.
3. Die *Emanzipation der Frau*, die, obwohl nicht vollendet, viel dazu beigetragen hat, die radikalen Ideen der Aufklärung über die Gleichheit von Mann und Frau zu verwirklichen. Diese Revolution hat der patriarchalischen Autorität in den kapitalistischen Ländern ebenso wie in einem so konservativen Land wie der Sowjetunion einen schweren Schlag versetzt.
4. Die *Revolution der Kinder und Jugendlichen*. In der Vergangenheit konnten Kinder nur in unangemessener Weise rebellieren – durch Nahrungsverweigerung, Weinen, Verstopfung, Bettnässen und allgemeines Störrischsein –, aber seit dem Neunzehnten Jahrhundert

haben sie Anwälte gefunden (Pestalozzi, Freud u.a.), die darauf bestanden, dass Kinder einen eigenen Willen und eigene Leidenschaften haben und ernst genommen werden müssen. Dieser Trend setzte sich mit zunehmender Stärke und Einsicht im Zwanzigsten Jahrhundert fort. Dr. Benjamin Spock wurde sein einflussreichster Verfechter. Was Jugendliche und Heranwachsende angeht, so sprechen diese jetzt für sich selbst – und nicht mehr mit leiser Stimme. Sie fordern das Recht, angehört und ernst genommen zu werden, aktiv zu sein und nicht mehr passive Objekte, wo es um Angelegenheiten geht, die über ihr Leben entscheiden. Sie greifen die väterliche Autorität direkt, energisch und manchmal bössartig an.

5. Die *Vision des Verbraucherparadieses*: Unsere Konsumentenstruktur schafft eine neue Vision: Wenn wir auf dem Pfad des technologischen Fortschritts weitergehen, werden wir schließlich einen Punkt erreichen, wo keine Wünsche, nicht einmal die ständig neugeschaffenen, unerfüllt bleiben; die Erfüllung wird augenblicklich erfolgen und ohne die Notwendigkeit besonderer Anstrengung. In dieser Vision erwirbt die Technik die Eigenschaften der Großen Mutter, einer technischen anstelle einer natürlichen, die ihre Kinder nährt und sie mit einem nie endenden Wiegenlied (in Form von Radio und Fernsehen) besänftigt. Im Verlaufe dieses Prozesses wird der Mensch in seiner Emotionalität zum Säugling, der sich sicher fühlt in der Hoffnung, dass Mutters Brüste jederzeit reichlich Milch geben werden und Entscheidungen nicht länger vom [I-113] Individuum zu treffen sind. Sie werden vielmehr vom technologischen Apparat selbst gefällt, von den Technokraten interpretiert und ausgeführt, den Priestern einer heraufkommenden matriarchalischen Religion<sup>[35]</sup>, deren Göttin die Technik ist.
6. Gewisse matriarchalische Neigungen kann man auch bei einigen Gruppen der radikalen Jugend beobachten, nicht nur weil sie strikt antiautoritär sind, sondern auch, weil sie die oben genannten Werte und Einstellungen der matriarchalischen Welt, wie sie von Bachofen und Morgan beschrieben worden sind, zu ihren eigenen machen. Die Idee des Gruppensex (ob bei bürgerlichen Vorortbewohnern oder bei radikalen Kommunen) hat große Ähnlichkeit mit Bachofens Schilderung der frühen, matriarchalischen Entwicklungsstufe der Menschheit. Ebenso kann man fragen, ob die Neigung, die Geschlechtsunterschiede im Aussehen, der Kleidung etc. zurücktreten



zu lassen, nicht gleichfalls mit der Tendenz zusammenhängt, die traditionelle Wertschätzung des Männlichen aufzugeben und die Polarität der beiden Geschlechter zu verringern, was zur (emotionalen) Regression auf die prägenitale Stufe des Kleinkindes führt. – Es gibt noch andere Züge, die die Annahme unterstützen, dass sich eine wachsende matriarchalische Tendenz in diesem Teil der jungen Generation entwickelt. Die „Gruppe“ selbst scheint die Funktion der Mutter zu übernehmen. Auch könnte sich in dem Bedürfnis nach unmittelbarer Befriedigung aller Wünsche, in der passiv-rezeptiven Einstellung, die im Drogenmissbrauch am deutlichsten wird, und im Bedürfnis, sich mit den anderen in der Gruppe körperlich zu berühren und nie allein zu sein, eine Regression zur infantilen Gebundenheit an die Mutter ausdrücken. Es scheint auch, dass die junge Generation nicht so verschieden von der älteren Generation ist, wie sie selbst es glaubt, wengleich sie andere Dinge konsumiert und ihre Verzweiflung einen offenen und aggressiven Ausdruck findet. Das beunruhigende Element in diesem Neomatriarchalismus ist, dass er eine reine Negation des Patriarchalismus und eine direkte Regression zu einer infantilen Einstellung statt eine dialektische Progression zu einer höheren Form des Matriarchalismus darstellt. Die Wirkung von Herbert Marcuse auf die junge Generation scheint zum großen Teil auf der Tatsache zu beruhen, dass er zur Regression auf den Matriarchalismus aufruft und dieses Ziel durch revolutionäre Rhetorik besonders anziehend macht – und gleichzeitig verschleiert.<sup>[36]</sup>

7. Vielleicht hängt mit diesen sozialen Veränderungen auch jene Richtung in der Psychoanalyse zusammen, die Freuds ältere Vorstellung von der zentralen Rolle der [I-114] *sexuellen* Bindung des Sohnes an die Mutter und der daraus resultierenden Feindseligkeit gegenüber dem Vater zu korrigieren beginnt und die neue These vertritt, es gebe eine frühe und tiefe „prägenitale“ Bindung von Mutter und Säugling, die vom Geschlecht des Kindes unabhängig ist. Ich habe an anderer Stelle (vgl. *Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie* (1932a) GA I, S. 27-57, und *Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie* (1932b) GA I, S. 59-77), darauf hingewiesen, wie diese Entwicklung in Freuds späteren Schriften ihren Anfang nahm und dann von anderen aufgegriffen wurde, wenn auch sehr behutsam. Wenn Psychoanalytiker Bachofens Werk

gründlich studieren, wird sich das als äußerst wertvoll für das Verständnis dieser nichtsexuellen Fixierung an die Mutter erweisen.

Ich möchte diese Bemerkungen mit einer theoretischen Betrachtung abschließen. Wie der Leser im vorhergehenden Aufsatz feststellen wird, ist das mütterliche Prinzip das der uneingeschränkten Liebe, natürlichen Gleichheit, der Betonung der Bindung an Blut und Boden, des Mitleids und der Barmherzigkeit. Das väterliche Prinzip ist das der bedingten Liebe, der hierarchischen Strukturen, des abstrakten Denkens, der von Menschen gemachten Gesetze, des Staates.

Es scheint, dass im Laufe der Geschichte diese beiden Prinzipien manchmal heftig zusammenprallten, manchmal aber zu einer Synthese gelangten (beispielsweise in der katholischen Kirche oder in Marx' Begriff des Sozialismus). Wenn sie miteinander im Widerstreit stehen, manifestiert sich das mütterliche Prinzip in übergroßer Nachgiebigkeit und Infantilisierung des Kindes, die seine volle Reifung verhindern; väterliche Autorität wird zu hartem Herrschaftsanspruch und zu Kontrolle, die sich auf Furcht und Schuldgefühl des Kindes gründen. Das ist der Fall in der Beziehung des Kindes zu Vater-Mutter sowohl in der Familie als auch in der Gesamtstruktur patriarchalischer und matriarchalischer Gesellschaften, die die Familienstruktur bestimmen. Die rein matriarchalische Gesellschaft steht der vollen Entfaltung des Individuums im Wege und verhindert so technischen, rationalen und künstlerischen Fortschritt. Die rein patriarchalische Gesellschaft schert sich nicht um Liebe und Gleichberechtigung; ihre Sorge gilt lediglich den von Menschen gemachten Gesetzen, dem Staat, abstrakten Prinzipien, dem Gehorsam. Sie wird in der *Antigone* des Sophokles in der Person und dem System Kreons, des Prototyps eines faschistischen Führers, klar dargestellt. (Vgl. hierzu auch die Analyse Kreons in *Märchen, Mythen, Träume* (1951a, GA IX, S. 286-292).

Wenn aber patriarchalisches und matriarchalisches Prinzip eine Synthese bilden, dann erhält das eine vom anderen seine Tönung: mütterliche Liebe durch Gerechtigkeit und Rationalität, väterliche Autorität durch Gnade und Gleichheit.

Der gegenwärtige Kampf gegen die väterliche Autorität scheint das patriarchalische Prinzip in regressiver und nicht-dialektischer Weise anzudeuten. Eine lebensfähige, progressive Lösung liegt einzig in einer neuen Synthese der Gegensätze, in der der Widerstreit zwischen Gnade und

Gerechtigkeit durch eine Vereinigung beider auf einer höheren Ebene ersetzt wird.

## Geschlechtsunterschiede und Charakter

# Geschlecht und Charakter

## (Sex and Character)

(1943b)<sup>[37]</sup>

Die These von den angeborenen Unterschieden zwischen den beiden Geschlechtern, die zwangsläufig zu grundsätzlichen Unterschieden in Charakter und Schicksal führen müssen, ist sehr alt.<sup>[38]</sup> Das Alte Testament macht zur Eigenart und zum Fluch der Frau, dass es sie nach dem Mann verlangt und er über sie herrschen wird, während vom Mann gesagt wird, dass er unter Mühsal vom Ackerboden essen wird (Gen 3,16<sup>o</sup>f.). Aber der biblische Bericht enthält auch die umgekehrte These: Der Mensch wurde als Ebenbild Gottes geschaffen, und nur zur Strafe für den Sündenfall von Mann und Frau – hinsichtlich ihrer moralischen Verantwortung waren sie gleichgestellt! – wurden sie mit dem Fluch des Konflikts und ewiger Verschiedenheit belegt. Beide Ansichten, die der grundlegenden Verschiedenheit und die ihrer grundlegenden Gleichartigkeit wurden durch die Jahrhunderte hindurch wiederholt – ein Zeitalter oder eine philosophische Schule betonte die eine, ein anderes die entgegengesetzte These. Das Problem gewann zunehmende Bedeutung in den philosophischen und politischen Diskussionen des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts. Vertreter der Aufklärungsphilosophie vertraten den Standpunkt, dass es keine angeborenen Unterschiede zwischen den Geschlechtern gebe (*„l'âme n'a pas de sexe“*); alle zu beobachtenden Unterschiede seien durch Unterschiede in der Erziehung bedingt und seien – wie man heute sagen würde – kulturelle Unterschiede. Romantische Philosophen des frühen neunzehnten Jahrhunderts betonten hingegen das genaue Gegenteil. Sie analysierten die Charakterunterschiede zwischen Mann und Frau und erklärten, die fundamentalen Unterschiede seien das Ergebnis angeborener biologischer und physiologischer Unterschiede. Sie behaupteten, diese Charakterunterschiede gebe es in jeder vorstellbaren Kultur.

Ohne Rücksicht auf den Wert ihrer Argumente – jene der Romantiker waren oft sehr tiefgreifend – hatten beide einen politischen Inhalt. Die Philosophen der Aufklärung, vor allem die Franzosen, wollten eine Lanze brechen für die soziale und in gewissem Maß auch für die politische Gleichheit von

Mann und Frau. Sie führten das Fehlen angeborener Unterschiede als Argument für ihre Sache an. Die Romantiker, die politisch reaktionär waren, benutzten ihre Analyse des „Wesens“ der menschlichen Natur als Beweis für die Notwendigkeit der politischen und sozialen Ungleichheit. Zwar [VIII-366] schrieben sie „der Frau“ sehr bewundernswerte Eigenschaften zu, bestanden aber darauf, dass ihre Charaktermerkmale sie ungeeignet zur Teilnahme am sozialen und politischen Leben auf gleicher Stufe mit dem Mann machten.

Der politische Kampf um die Gleichberechtigung der Frau endete nicht im neunzehnten Jahrhundert und ebenso wenig die theoretische Diskussion über den angeborenen oder kulturellen Charakter ihrer Verschiedenheit. In der modernen Psychologie wurde Freud der freimütigste Vertreter der Sache der Romantiker. Während bei diesen die Beweisführung in eine philosophische Sprache gekleidet war, stützte sich Freud auf die wissenschaftliche Beobachtung der Patienten während der psychoanalytischen Behandlung. Er nahm an, dass der anatomische Unterschied der Geschlechter die Ursache unveränderlicher Charakterunterschiede sei. „Die Anatomie ist das Schicksal“, sagt Freud (1924d, S. 400), einen Ausspruch Napoleons abwandelnd, von der Frau. Er ging davon aus, dass das kleine Mädchen bei der Entdeckung, dass ihm das männliche Geschlechtsorgan fehlt, zutiefst bestürzt und beeindruckt sei, dass es fühle, es fehle ihm etwas Wesentliches, dass es die Männer um das beneide, was das Schicksal ihm versagte, dass es im normalen Verlauf der Entwicklung versuche, sein Minderwertigkeits- und Neidgefühl zu überwinden, indem es das männliche Glied durch andere Dinge ersetze: durch Mann, Kinder oder Besitztümer. Bei neurotischer Entwicklung gelinge es ihr nicht, solche Ersatzbefriedigungen zu finden. Sie bleibe neidisch auf alle Männer, gebe ihren Wunsch, ein Mann zu sein, nicht auf, werde homosexuell, hasse die Männer oder suche gewisse kulturell erlaubte Kompensationen. Aber auch bei normaler Entwicklung verschwinde das Tragische am Schicksal der Frau niemals völlig; sie sei verdammt durch den Wunsch nach etwas, das ihr das ganze Leben unerreichbar bleibe.

Obwohl orthodoxe Psychoanalytiker diese Theorie Freuds als einen Eckpfeiler ihres psychologischen Systems beibehielten, bestritt eine Gruppe von Psychoanalytikern, die sich an der Kulturwissenschaft orientierten, Freuds Erkenntnis. Sie deckten die klinischen und theoretischen Irrtümer in Freuds Gedankengängen auf, indem sie erklärten, dass zu den charakterologischen Folgen, die er biologisch erklärt hatte, kulturelle und

persönliche Erfahrungen geführt hätten. Die Ansichten dieser Gruppe von Psychoanalytikern sind von den Forschungsergebnissen der Anthropologen bestätigt worden.

Trotzdem besteht eine gewisse Gefahr, dass einige Anhänger jener fortschrittlichen anthropologischen und psychoanalytischen Theorien ins Gegenteil verfallen und die Bedeutung biologischer Unterschiede für die Bildung der Charakterstruktur völlig leugnen. Sie mögen darin von denselben Motiven geleitet sein wie die Vertreter der französischen Aufklärung. Da die Gegner der Gleichheit der Frau das Argument der angeborenen Unterschiede vertreten, mag ein Beweis notwendig erscheinen, dass alle Unterschiede, die empirisch beobachtet werden können, auf kulturelle Ursachen zurückgehen.

Es sollte nicht übersehen werden, dass in dieser ganzen Kontroverse eine wichtige philosophische Frage enthalten ist. Die Tendenz, alle charakterologischen Unterschiede der Geschlechter zu leugnen, kann durch die stillschweigende Annahme einer Prämisse der anti-egalitären Philosophie verursacht sein: Um Gleichheit zu fordern, [VIII-367] muss man beweisen, dass es keine anderen charakterologischen Unterschiede der Geschlechter gibt als jene, die unmittelbar durch bestehende gesellschaftliche Bedingungen verursacht werden. Die ganze Diskussion ist verworren, weil die einen von Unterschieden sprechen, während die Reaktionären in Wirklichkeit Unzulänglichkeiten meinen – genauer gesagt, jene Unzulänglichkeiten, die es unmöglich machen, volle Gleichheit mit der herrschenden Gruppe zu erreichen. So wurde die angeblich beschränkte Intelligenz der Frau, ihre mangelnde Fähigkeit zur Organisation und Abstraktion oder zu einem kritischen Urteil vorgebracht, um die volle Gleichstellung mit dem Mann auszuschließen. Eine Richtung behauptete, die Frau besitze Intuition, Liebe usw., doch mache diese Fähigkeit sie für ihre Aufgabe in der modernen Gesellschaft nicht geeigneter. Dasselbe wird oft von Minoritäten wie den Schwarzen und den Juden behauptet. So wurde der Psychologe oder Anthropologe dazu gedrängt, den Beweis zu erbringen, dass zwischen Geschlechts- oder Rassengruppen keine grundlegenden Unterschiede bestehen, die irgendetwas mit der Ermöglichung voller Gleichheit zu tun haben. In dieser Lage neigt der liberale Denker dazu, das Vorhandensein irgendwelcher Unterschiede zu verkleinern.

Ogleich die Liberalen bewiesen, dass es keine Unterschiede gibt, die eine politische, wirtschaftliche und soziale Ungleichheit rechtfertigen, ließen sie

sich doch in eine strategisch ungünstige Defensive drängen. Wenn man es als erwiesen ansieht, dass es keine sozial nachteiligen Unterschiede gibt, so muss man deshalb noch nicht annehmen, es gebe überhaupt keine Unterschiede. Die Frage muss dann vielmehr lauten: Welcher Gebrauch wird von bestehenden oder mutmaßlichen Unterschieden gemacht und welchen Zwecken dienen sie? Selbst wenn man zugibt, dass Frauen im Vergleich zu Männern gewisse charakterologische Unterschiede aufweisen – was bedeutet dies?

Es ist die These dieses Essays, dass gewisse biologische Unterschiede charakterologische Unterschiede zur Folge haben; diese Unterschiede sind vermischt mit solchen, die unmittelbar durch soziale Faktoren entstehen: Letztere sind sehr viel stärker in ihrer Wirkung und können biologisch verwurzelte Unterschiede entweder verstärken, auslöschen oder umkehren; und schließlich stellen charakterologische Unterschiede zwischen den Geschlechtern, soweit sie nicht unmittelbar von der Kultur bestimmt sind, niemals Wertunterschiede dar.<sup>[39]</sup> Mit anderen Worten: Die Charaktertypen des Mannes und der Frau in der westlichen Kultur werden bestimmt durch ihre jeweiligen sozialen Rollen; es bestehen jedoch Charakternuancen, die aus Geschlechtsunterschieden herrühren. Diese Nuancen sind unbedeutend im Vergleich mit den gesellschaftlich bedingten Unterschieden, dürfen aber nicht außer Acht gelassen werden.

Dem reaktionären Denken liegt meist stillschweigend die Annahme zugrunde, Gleichheit setze das Fehlen von Unterschieden zwischen Personen oder gesellschaftlichen Gruppen voraus. Da aber solche Unterschiede offensichtlich bei allen Dingen bestehen, die eine Rolle im Leben spielen, so lautet ihre Folgerung, dass es keine Gleichheit geben könne. Wenn umgekehrt die Liberalen dazu neigen, große Unterschiede in den geistigen und physischen Fähigkeiten sowie bei den zufällig vorteilhaften oder hinderlichen Persönlichkeitsmerkmalen zu leugnen, so geben sie damit in den [VIII-368] Augen des Durchschnittsmenschen ihren Gegnern nur recht. Der Begriff der Gleichheit, wie er sich in der jüdisch-christlichen und in der modernen fortschrittlichen Tradition herausbildete, bedeutet, dass alle Menschen gleich sind in jenen grundlegenden menschlichen Fähigkeiten, die die Voraussetzung für den Genuss der Freiheit und des Glücks sind. Er besagt weiterhin, dass infolge dieser grundlegenden Gleichheit kein Mensch zum Mittel für die Zwecke anderer Menschen, keine Gruppe zum Mittel für die Zwecke einer anderen Gruppe gemacht werden darf. Jeder Mensch ist ein Universum für sich und nur sein eigener Zweck. Sein Ziel ist die

Verwirklichung seines Seins, einschließlich jener Eigenarten, die für ihn charakteristisch sind und ihn von den anderen unterscheiden. Daher ist Gleichheit die Grundlage für die volle Entfaltung der Unterschiede; aus ihr folgt die Entfaltung der Individualität.

Obgleich es eine Reihe von biologischen Unterschieden gibt, die man im Hinblick auf ihre Bedeutung für Charakterunterschiede bei Mann und Frau untersuchen könnte, soll es hier hauptsächlich um einen Unterschied gehen. Es ist also nicht die Absicht, das gesamte Problem der Charakterunterschiede der Geschlechter zu untersuchen, sondern nur die allgemeine These zu illustrieren. Wir werden uns hauptsächlich mit der unterschiedlichen Rolle von Mann und Frau im Geschlechtsverkehr befassen und zeigen, dass dieser Unterschied gewisse charakterologische Konsequenzen hat, die den aus dem Unterschied der sozialen Rollen erwachsenden Hauptunterschieden lediglich die Färbung geben.

Um sich sexuell betätigen zu können, muss der Mann eine Erektion haben und imstande sein, sie während des Geschlechtsverkehrs bis zum Orgasmus beizubehalten. Zur Befriedigung der Frau muss er imstande sein, die Erektion ausreichend lange auszudehnen, damit bei ihr ein Orgasmus stattfindet. Der Mann muss also, um die Frau sexuell zu befriedigen, *beweisen*, dass er eine Erektion haben und sie beibehalten kann. Die Frau muss ihrerseits nichts beweisen, um den Mann sexuell zu befriedigen. Sicherlich kann ihre Erregung die Lust des Mannes steigern. Begleitende physische Veränderungen in ihren Sexualorganen können ihm den Geschlechtsverkehr erleichtern. Da aber rein sexuelle Reaktionen in Betracht gezogen werden sollen – nicht subtile psychische Reaktionen differenzierter Persönlichkeiten – bleibt die Tatsache bestehen, dass der Mann eine Erektion haben muss, um die Frau zu befriedigen; die Frau muss nichts haben als eine gewisse Bereitschaft, um den Mann zu befriedigen. Wenn man von Bereitschaft spricht, so ist es wichtig zu bemerken, dass die Fähigkeit der Frau zur sexuellen Befriedigung des Mannes von ihrem Willen abhängt; es handelt sich um eine bewusste Entscheidung, die sie treffen kann, wann immer sie will. Die Fähigkeit des Mannes hingegen ist keinesfalls eine bloße Funktion seines Willens. Sexuelles Begehren und Erektion können gegen seinen Willen eintreten; er kann impotent sein, obwohl er leidenschaftlich das Gegenteil wünscht. Darüber hinaus ist eine Unfähigkeit des Mannes zum Geschlechtsverkehr eine Tatsache, die sich nicht verbergen lässt. Das Fehlen einer völligen oder teilweisen Reaktion auf Seiten der Frau, ihr „Versagen“, ist, obwohl für den Mann häufig



erkennbar, keinesfalls in einem vergleichbaren Maß offensichtlich; es lässt einen beträchtlichen Grad an Täuschung zu. Wenn eine Frau einwilligt, kann der Mann sicher sein, Befriedigung zu finden, wann immer er sie begehrt. Die Situation der Frau ist dagegen völlig anders; [VIII-369] ihr leidenschaftliches Begehren führt nicht zur Befriedigung, wenn sie der Mann nicht so stark begehrt, dass sich bei ihm eine Erektion einstellt. Und sogar während des Geschlechtsaktes ist die volle Befriedigung der Frau von der Fähigkeit des Mannes, den Orgasmus bei ihr auszulösen, abhängig. Der Mann muss also etwas beweisen, um den Partner zu befriedigen, die Frau nicht.

Aus diesem Unterschied ihrer jeweiligen sexuellen Rolle ergibt sich ein Unterschied in den spezifischen Ängsten, die mit der Sexualfunktion verbunden sind. Die Ängste treten jeweils an dem Punkt auf, an dem der Mann und die Frau verwundbar sind. Die Position des Mannes ist verwundbar, weil er etwas beweisen muss, d.h. weil er möglicherweise auch versagen kann. Für ihn hat der Liebesakt stets den Beigeschmack eines Tests, einer Prüfung. Seine spezifische Angst ist die vor dem „Versagen“. Der extremste Fall ist die Kastrationsangst – die Angst davor, organisch und damit für immer unfähig zur Ausübung des Geschlechtsverkehrs zu werden. Die Verwundbarkeit der Frau liegt dagegen in ihrer Abhängigkeit vom Mann; das mit ihrer Sexualfunktion verbundene Unsicherheitselement liegt nicht im Versagen, sondern darin, „alleingelassen“, frustriert zu werden, keine ausreichende Kontrolle über den Vorgang zu haben, der zur sexuellen Befriedigung führt. Es überrascht daher nicht, dass die Ängste des Mannes und die der Frau sich auf verschiedene Bereiche beziehen – die des Mannes betreffen sein Ich, seine Geltung, seinen Wert in den Augen der Frau; die der Frau betreffen ihre sexuelle Lust und Befriedigung. (Eine ähnliche Unterscheidung, die sich ausschließlich auf die Unterschiede in den sexuellen Ängsten von Kindern bezieht, wurde von Karen Horney (1932) getroffen.)

Die Frage mag kommen: Sind diese Ängste nicht nur für neurotische Persönlichkeiten charakteristisch? Ist sich der normale Mann nicht seiner Potenz sicher? Ist sich die normale Frau nicht ihres Partners sicher? Haben wir hier nicht den äußerst nervösen und sexuell unsicheren modernen Menschen vor uns? Sind nicht der „Höhlenmann“ und die „Höhlenfrau“ in ihrer „primitiven“ und unverdorbenen Sexualität frei von solchen Zweifeln und Ängsten?

Auf den ersten Blick mag es so scheinen. Der Mann, der ständig um seine Potenz besorgt ist, stellt einen bestimmten Typ der neurotischen Persönlichkeit dar, ebenso die Frau, die ständig fürchtet, unbefriedigt zu bleiben oder unter ihrer Abhängigkeit leidet. Aber wie so häufig ist der Unterschied zwischen „neurotisch“ und „normal“ auch hier eher graduell und eine Frage des Bewusstwerdens als eine wesentliche Qualität. Was beim Neurotiker als bewusste und ständige Angst zutage tritt, ist beim sogenannten normalen Menschen eine relativ unbemerkte und quantitativ leichte Angst. Darüber hinaus rufen gewisse Zwischenfälle, die beim Neurotiker mit Sicherheit zu Ängsten führen, bei normalen Individuen keine Angst hervor. Der normale Mann stellt seine Potenz nicht in Zweifel. Die normale Frau befürchtet nicht, von dem Mann, den sie zum sexuellen Partner gewählt hat, frustriert zu werden. Die Wahl des Mannes, zu dem sie sexuelles „Vertrauen“ haben kann, ist ein wesentlicher Teil ihres gesunden Sexualtriebs. Aber dies ändert nichts daran, dass der Mann *möglicherweise* versagt, niemals aber die Frau. Die Frau ist abhängig vom Begehren des Mannes, der Mann ist nicht abhängig vom Begehren der Frau.<sup>[40]</sup>

Es gibt aber noch ein anderes Element, das bei der Feststellung von Ängsten und von [VIII-370] *verschiedenen* Ängsten beim normalen Mann und bei der normalen Frau von Bedeutung ist.

Der Unterschied der Geschlechter ist die Grundlage gewesen für die früheste und elementarste Teilung der Menschheit in getrennte Gruppen. Mann und Frau brauchen einander zur Erhaltung der Art und der Familie ebenso wie zur Befriedigung ihrer sexuellen Bedürfnisse. Aber in jeder Situation, in der zwei verschiedene Gruppen einander brauchen, treten nicht nur Elemente der Harmonie, der Zusammenarbeit und der gegenseitigen Befriedigung auf, sondern auch solche des Kampfes und der Disharmonie.<sup>[41]</sup>

Die sexuelle Beziehung zwischen den Geschlechtern könnte kaum frei von der Möglichkeit von Antagonismus und Feindseligkeit sein. Mann und Frau haben neben der Fähigkeit, einander zu lieben, eine ähnliche Fähigkeit zu hassen. In jeder Beziehung zwischen Mann und Frau ist das Element des Antagonismus latent gegenwärtig, und aus dieser Möglichkeit muss von Zeit zu Zeit Angst erwachsen. Der geliebte Mensch kann zum Feind werden, und dann sind die verwundbaren Stellen des Mannes und der Frau bedroht.<sup>[42]</sup>

Die Form der Bedrohung und der Angst ist jedoch bei Mann und Frau verschieden. Wenn die Hauptangst des Mannes darin liegt, dass er versagen und seine Aufgabe nicht erfüllen könnte, so ist der Wunsch nach Ansehen

der Antrieb, der ihn vor dieser Angst bewahren soll. Der Mann ist tief von dem Verlangen durchdrungen, ständig sich selbst, der geliebten Frau und allen anderen Frauen und Männern zu beweisen, dass er jede Erwartung erfüllen kann. Durch Konkurrenz auf allen anderen Lebensgebieten, auf denen Willenskraft, physische Stärke und Intelligenz zum Erfolg gefordert sind, sucht er immer wieder Schutz gegen die Angst vor sexuellem Versagen. In engem Zusammenhang mit diesem Verlangen nach Geltung steht seine Rivalität zu anderen Männern. Da er Angst vor einem möglichen Versagen hat, möchte er gern unter Beweis stellen, dass er besser ist als jeder andere Mann. Der Don Juan tut dies unmittelbar im sexuellen Bereich, der Durchschnittsmensch mittelbar, indem er mehr Feinde tötet, mehr Wild jagt, mehr Geld verdient oder auf andere Weise erfolgreicher ist als seine männlichen Konkurrenten.<sup>[43]</sup>

Das gegenwärtige Gesellschafts- und Wirtschaftssystem beruht auf den Prinzipien der Konkurrenz und des Erfolges – Ideologien preisen seinen Wert. Durch diese und durch andere Umstände ist die Gier nach Prestige und Konkurrenz tief im Durchschnittsmenschen der westlichen Kultur verwurzelt. Selbst wenn es keine Unterschiede in den sexuellen Rollen gäbe, so würde dieses Verlangen bei Mann und Frau auf Grund gesellschaftlicher Faktoren bestehen. Die Gewalt dieser gesellschaftlichen Gegebenheiten ist so stark, dass es zweifelhaft erscheinen mag, ob auf Grund der hier genannten sexuellen Faktoren beim Mann, quantitativ gesehen, mehr Verlangen nach Geltung besteht als bei der Frau. Am wichtigsten ist jedoch nicht der Grad, in dem die Rivalität durch sexuelle Ursachen gesteigert wird, sondern vielmehr die Notwendigkeit, das Vorhandensein von anderen als gesellschaftlichen Faktoren bei der Entwicklung der Rivalität anzuerkennen.<sup>[44]</sup>

Das männliche Geltungsstreben wirft einiges Licht auf die spezifische Art der männlichen Eitelkeit. Allgemein wird behauptet, Frauen seien eitler als Männer. Obgleich [VIII-371] das Gegenteil der Fall sein könnte, kommt es nicht auf den Unterschied in der Quantität, sondern in der Qualität der Eitelkeit an. Das wesentliche Merkmal der Eitelkeit des Mannes ist die Prahlerei, was für ein „Kerl“ er sei. Er handelt, als ob er in einer ständigen Prüfungssituation leben würde. Der Mann möchte zum Ausdruck bringen, dass er keine Angst vor dem Versagen hat. Diese Eitelkeit scheint seine ganze Aktivität zu färben. Es gibt wahrscheinlich keine männliche Leistung – vom Liebesakt bis zu den kühnsten Leistungen im Kampf und im Denken, die nicht ein wenig von dieser typisch männlichen Eitelkeit geprägt wäre.

Ein weiterer Aspekt des männlichen Geltungsstrebens ist seine Angst, lächerlich gemacht zu werden, besonders von einer Frau. Selbst ein Feigling kann zum Helden werden, wenn er befürchtet, von einer Frau lächerlich gemacht zu werden, und die Angst des Mannes, sein Leben zu verlieren, ist weniger groß als seine Angst vor Lächerlichkeit. Das ist typisch für die Vorstellung vom männlichen Heldenmut, der keineswegs größer ist als der Heldenmut, zu dem eine Frau fähig ist, der sich aber in seiner Färbung durch die männliche Art von Eitelkeit unterscheidet.

Eine weitere Folge der unsicheren Lage des Mannes gegenüber der Frau und seiner Angst vor Lächerlichkeit ist sein potenzieller Hass gegen sie. Dieser Hass trägt zu einem Streben bei, das auch eine Verteidigungsfunktion erfüllt: die Frau zu beherrschen, Gewalt über sie zu haben, damit sie sich schwach und minderwertig fühlt. Wenn ihm das gelingt, braucht er sie nicht zu fürchten. Wenn sie Angst vor ihm hat – Angst, getötet, geschlagen oder ausgehungert zu werden –, dann kann sie ihn nicht lächerlich machen. Macht über eine Person hängt weder von der Intensität der eigenen Leidenschaft noch davon ab, dass die eigene sexuelle und emotionale Leistungsfähigkeit funktioniert. Macht beruht auf Faktoren, die so sicher aufrechterhalten werden können, dass niemals ein Zweifel an den einzelnen Fähigkeiten auftritt. Übrigens ist die Zusicherung der Macht über die Frau der Trost, den der patriarchalisch voreingenommene biblische Mythos dem Mann spendet, selbst während Gott ihn verflucht.<sup>[45]</sup>

Kehren wir zurück zum Problem der Eitelkeit. Wir haben festgestellt, dass die Eitelkeit der Frau ihrer Art nach von der des Mannes verschieden ist. Männliche Eitelkeit will zeigen, was man kann und dass man niemals versagt; weibliche Eitelkeit zeigt sich hauptsächlich im Bedürfnis, anziehend zu wirken und sich selbst zu beweisen, dass man anziehend wirkt. Gewiss muss auch der Mann für die Frau sexuell attraktiv sein, wenn er sie gewinnen will – in einer Kultur, in der Geschmack und Gefühle, die bei der sexuellen Anziehung eine Rolle spielen, differenziert sind. Es gibt aber andere Wege für den Mann, eine Frau zu gewinnen und sie dahin zu bringen, seine Sexualpartnerin zu sein: nackte physische Gewalt oder, wirksamer noch, soziale Macht und Reichtum. Die Möglichkeit seiner sexuellen Befriedigung hängt also nicht allein von seiner sexuellen Anziehungskraft ab. Die sexuelle Befriedigung der Frau dagegen ist vollkommen abhängig von ihrer Anziehungskraft. Weder Gewalt noch Versprechungen können einen Mann sexuell potent machen. Der Versuch der Frau, anziehend zu wirken, wird durch ihre sexuelle Rolle erzwungen, und ihre Eitelkeit oder

Sorge um ihre Anziehungskraft ergeben sich daraus.<sup>[46]</sup>

Die Angst der Frau vor Abhängigkeit, vor Versagen, vor einer Rolle, die sie zum [VIII-372] Warten zwingt, führt sie häufig zu einem Wunsch, den Freud stark betont hat: zu dem Wunsch, den männlichen Penis zu besitzen. (Vgl. C. Thompson, 1942.) Dieser Wunsch der Frau hat seine Wurzel jedoch nicht primär in dem Gefühl, es fehle ihr etwas und sie sei dem Mann wegen dieses Mangels unterlegen. Obwohl es in vielen Fällen andere Gründe zum Penisneid gibt, entspringt er oft dem Bedürfnis, nicht abhängig, nicht in der Aktivität beschränkt, nicht der Gefahr der Frustration ausgeliefert zu sein. Wie einem Wunsch des Mannes, eine Frau zu sein, ein Verlangen zugrunde liegen kann, von der Bürde des Tests befreit zu sein, so kann das Verlangen der Frau nach dem Penis dem Wunsch entspringen, ihre Abhängigkeit zu überwinden. Außer als Symbol der Unabhängigkeit dient der Penis in gewissen Fällen nicht selten auch sadistisch-aggressiven Tendenzen, als eine Waffe, um andere Männer und Frauen verletzen zu können. (Für die weibliche Homosexualität scheint eine Kombination von Aktivsein-Wollen – im Gegensatz zur sonst „abwartenden“, abhängigen Rolle – mit einer eindeutig destruktiven Tendenz besonders typisch zu sein.)

Wenn der Mann als Hauptwaffe gegen die Frau seine physische und gesellschaftliche Macht hat, dann ist die Hauptwaffe der Frau ihre Fähigkeit, den Mann lächerlich zu machen. Am radikalsten kann sie das, indem sie ihn impotent macht. Es gibt dazu viele Methoden, grobe und feine. Sie reichen von der ausgesprochenen oder unausgesprochenen Erwartung seines Versagens bis zur Frigidität und jener Art von Scheidenkrämpfen, die den Verkehr physisch unmöglich machen. Der Wunsch, den Mann zu kastrieren, scheint nicht die alles bedeutende Rolle zu spielen, die Freud ihr zuschrieb. Sicher ist Kastration eine Möglichkeit, den Mann impotent zu machen, und sie tritt häufig dort auf, wo sich destruktive und sadistische Tendenzen abzeichnen. Aber das Hauptziel der Feindseligkeit der Frau scheint nicht physische, sondern die funktionelle Schädigung zu sein, die Beeinträchtigung der Fähigkeit, die Vereinigung zu vollziehen. Die spezifische Feindseligkeit des Mannes ist es, durch physische Gewalt, durch politische oder wirtschaftliche Macht zu *überwältigen*; die der Frau, durch Lächerlich- und Verächtlichmachen seine Fähigkeiten zu *untergraben*.<sup>[47]</sup>

Frauen können Kinder gebären, Männer nicht. Es ist für Freuds patriarchalische Einstellung bezeichnend, dass er annahm, die Frau beneide den Mann um sein Geschlechtsorgan, aber kaum daran dachte, dass der

Mann die Frau um die Fähigkeit, Kinder zu gebären, beneiden könnte. Dieser einseitigen Sicht liegt nicht nur die männliche Prämisse zugrunde, dass der Mann der Frau überlegen sei, sondern auch die Einstellung einer hochindustrialisierten Zivilisation, in der natürliche Produktivität nicht sehr hoch bewertet wird. In früheren Perioden der Geschichte, in denen das Leben wesentlich von der Produktivität der Natur und nicht der Technik abhing, muss der Umstand, dass die Frau diese Gabe mit dem Boden und mit weiblichen Tieren teilt, überaus beeindruckend gewesen sein. Solange man ausschließlich Natur in Betracht zieht, ist der Mann nicht produktiv. In einer Kultur, in der der Hauptakzent auf der natürlichen Produktivität lag, könnte sich der Mann der Frau unterlegen fühlen, vor allem, weil seine Rolle bei der Zeugung des Kindes nicht klar verstanden wurde. Mit Sicherheit kann angenommen werden, dass der Mann die Frau wegen dieser Fähigkeit, die ihm fehlte, bewunderte, dass sie ihm Scheu einflößte und er sie beneidete. Er konnte nichts hervorbringen; er konnte nur Tiere töten, um sie zu essen, [VIII-373] oder Feinde töten, um sicher zu leben oder ihre Kraft auf magische Weise in sich aufzunehmen.

Ohne die Stellung dieser Faktoren in reinen Agrargesellschaften zu erörtern, wollen wir die Auswirkungen einiger wichtiger geschichtlicher Veränderungen kurz streifen. Eine der bedeutendsten Auswirkungen war die zunehmende Verwendung technischer Produktionsformen. Mehr und mehr setzte man den Verstand ein, um die verschiedenen Mittel zum Leben zu verbessern und zu vermehren, die ursprünglich allein von den Gaben der Natur abhängig gewesen waren. Obwohl die Frau ursprünglich eine Fähigkeit besaß, die sie dem Manne überlegen machte, und dieser den Mangel ursprünglich durch den Gebrauch seines Talents zur Zerstörung ausglich, benutzte der Mann später seine Intelligenz als Basis der technischen Produktivität. Dies war in den früheren Stadien eng mit Magie verbunden; später produzierte der Mann dank der Macht seines Denkens materielle Dinge, und diese Fähigkeit zu technischer Produktion hat nunmehr den Verlass auf natürliche Produktion überflügelt.

Wir werden dieses Thema nicht weiterentwickeln und verweisen nur auf die Schriften von Bachofen, Morgan und Briffault, deren anthropologisches Material, das sie hervorragend analysiert haben, vielleicht nicht ihre Thesen beweist, aber, stark für die Existenz gewisser Kulturen in verschiedenen Phasen der Frühzeit spricht, in denen die Mutter im Mittelpunkt der sozialen Organisation stand und sich die religiösen Vorstellungen um Muttergottheiten drehten, die die Zeugungskraft der Natur symbolisierten.

(Vgl. F. Fromm-Reichmann, 1940.)

Ein Beispiel mag genügen.<sup>[48]</sup> Der babylonische Schöpfungsmythos beginnt mit der Existenz einer Muttergottheit, Tiamat, die über das Universum herrscht. Ihre Herrschaft wird aber durch ihre männlichen Söhne bedroht, die ihren Sturz planen. Als Führer in diesem Kampf suchen sie einen, der ihr an Stärke gleichkommt. Sie einigen sich schließlich auf Marduk; doch ehe sie ihn endgültig wählen, verlangen sie von ihm eine Prüfung. Worin besteht diese Prüfung? Er muss „mit der Gewalt seines Mundes“ ein Kleid verschwinden und mit einem Wort wiedererscheinen lassen. Der erwählte Führer zerstört das Kleid mit einem Wort, und mit einem Wort erschafft er es wieder. Seine Führerschaft ist bestätigt. Er besiegt die Muttergottheit und erschafft aus ihrem Leib Himmel und Erde.

Was ist der Sinn der Prüfung? Wenn der männliche Gott der Göttin an Stärke gleichkommen will, muss er die Eigenschaft besitzen, die sie überlegen macht – die Macht, etwas zu erschaffen. Die Prüfung soll beweisen, dass er diese Macht ebenso besitzt wie die charakteristische männliche Macht zu zerstören, mit der der Mann ursprünglich die Natur veränderte. Zuerst zerstört er einen Gegenstand, um ihn dann wiederzuerchaffen; aber er tut es mit seinem Wort, nicht wie die Frau mit dem Leib. An die Stelle der natürlichen Produktivität tritt die Magie von Gedanken- und Wortvorgängen.

Der biblische Schöpfungsmythos beginnt dort, wo der babylonische Mythos endet. Nahezu alle Spuren der Oberherrschaft einer weiblichen Gottheit sind nunmehr ausgeschieden. Die Schöpfung beginnt mit Gottes geheimnisvoller Kraft, der geheimnisvollen Kraft der Schöpfung durch das Wort. Das Thema der Schöpfung durch den Mann wird wiederholt; im Gegensatz zu den Tatsachen wird der Mann nicht durch [VIII-374] die Frau geboren, sondern die Frau wird aus dem Manne geschaffen. (Vgl. den griechischen Mythos, dass Athene aus dem Haupt des Zeus entsprang, und die Deutung dieses Mythos sowie die Überreste der matriarchalischen Religion in der griechischen Mythologie bei Johann Jakob Bachofen und Rudolf Otto.) Der biblische Mythos ist ein Triumphgesang über die besiegte Frau; er leugnet, dass die Frau den Mann gebiert und verkehrt die natürlichen Beziehungen ins Gegenteil. Im Fluch Gottes wird die Oberherrschaft des Mannes bekräftigt. Die Gebärfunktion der Frau wird anerkannt, soll aber Schmerzen bringen. Der Mann soll arbeiten, d.h. produzieren; so tritt er an die Stelle der ursprünglichen Produktivität der Frau, auch wenn diese sich noch so sehr unter Schweiß und Schmerzen

vollzieht.

Wir haben uns ausführlicher mit dem Phänomen matriarchalischer Überreste in der Religionsgeschichte befasst, um einen Punkt, der in diesem Zusammenhang von Bedeutung ist, zu veranschaulichen: die Befähigung der Frau zur natürlichen Produktivität, die dem Manne fehlt, und die Unfruchtbarkeit des Mannes in dieser Hinsicht. In gewissen Perioden der Geschichte war diese Überlegenheit der Frau deutlich fühlbar; später lag alle Betonung auf der magischen und technischen Produktivität des Mannes. Trotzdem scheint dieser Unterschied unbewusst auch heute noch seinen Sinn nicht ganz verloren zu haben; irgendwo verspürt der Mann eine Scheu vor der Frau wegen dieser Fähigkeit, die er nicht besitzt. Er beneidet und fürchtet sie darum. Irgendwo in seinem Charakter ist das Bedürfnis nach einem beständigen Ausgleich dieses Mangels, irgendwo in der Frau das Gefühl der Überlegenheit wegen seiner Unfruchtbarkeit.

Bisher haben wir von gewissen charakterologischen Unterschieden zwischen Mann und Frau gesprochen, die sich aus Geschlechtsunterschieden ergeben. Soll das bedeuten, dass Züge wie übersteigerte Abhängigkeit auf der einen, Rivalität und Geltungsstreben auf der anderen Seite, hauptsächlich durch Geschlechtsunterschiede verursacht werden? Weisen „die“ Frau und „der“ Mann solche Züge auf, dass wir es mit einer homosexuellen Komponente erklären müssen, wenn wir bei einem Menschen Züge finden, die für das andere Geschlecht charakteristisch sind?

Derartige Schlüsse lassen sich nicht ziehen. Die Geschlechtsunterschiede geben der Persönlichkeit des Mannes und der Frau gewöhnlich nur ihre Färbung. Diese Färbung ist der Tonart vergleichbar, in der eine Melodie geschrieben ist, nicht der Melodie selbst. Darüber hinaus betrifft sie nur den durchschnittlichen Mann und die durchschnittliche Frau und ist bei jedem Menschen anders.

Diese „natürlichen“ Unterschiede mischen sich mit Unterschieden, die sich durch die jeweilige Kultur herausbilden. In unserer heutigen Kultur beispielsweise haben das Geltungsstreben und das Streben nach Konkurrenzerfolg, die wir beim Manne finden, sehr viel weniger mit der sexuellen als mit der sozialen Rolle zu tun. Die Gesellschaft ist so organisiert, dass dieses Streben zwangsläufig erzeugt wird, ohne Rücksicht darauf, ob es spezifisch männlich oder weiblich ist. Das Geltungsstreben, das der Mann seit Ende des Mittelalters zeigt, ist hauptsächlich aus dem Gesellschafts- und Wirtschaftssystem, nicht aus einer sexuellen Rolle zu



erklären; das gleiche gilt für die Abhängigkeit der Frau. Es kommt vor, dass kulturelle Muster und Gesellschaftsformen Charaktertendenzen schaffen, parallel mit übereinstimmenden Tendenzen, die [VIII-375] auf ganz anderen Ursachen (z.B. Geschlechtsunterschieden) beruhen. Dann werden die beiden parallelen Tendenzen verschmolzen, und es hat den Anschein, als ob ihre Ursprünge identisch seien.<sup>[49]</sup>

Geltungsstreben und Abhängigkeit bestimmen, soweit sie Ergebnisse der Kultur sind, die gesamte Persönlichkeit.<sup>[50]</sup> Die individuelle Persönlichkeit wird so auf einen Teil des gesamten Spektrums an menschlichen Möglichkeiten reduziert. Charakterunterschiede sind jedoch, soweit sie sich aus natürlichen Unterschieden ergeben, nicht von dieser Art. Der Grund mag darin liegen, dass die *Gleichheit* zwischen den Geschlechtern größer ist als ihre *Verschiedenheit* und Mann und Frau zuallererst menschliche Wesen sind mit gleichen Möglichkeiten, gleichen Begierden, gleichen Ängsten. Was auf Grund natürlicher Unterschiede an ihnen verschieden ist, macht sie nicht verschieden. Es ruft in ihren grundsätzlich ähnlichen Persönlichkeiten geringfügige Unterschiede in der Betonung der einen oder anderen Tendenz hervor; diese Betonung erscheint empirisch als Nuance. Die Unterschiede, die auf Geschlechtsunterschieden beruhen, bieten offensichtlich keinen Grund dafür, dem Mann und der Frau in irgendeiner Gesellschaft verschiedene Rollen zuzuweisen.

Welche Unterschiede auch zwischen den Geschlechtern bestehen – heute ist klar, dass sie im Vergleich zu den Charakterunterschieden, die zwischen Personen desselben Geschlechts auftreten, nicht ins Gewicht fallen. Die Geschlechtsunterschiede haben keinen Einfluss auf die Fähigkeit, Arbeit irgendwelcher Art zu verrichten. Gewiss mögen höchst differenzierte Leistungen in ihrem Wesen von geschlechtlichen Merkmalen gefärbt sein, das eine Geschlecht mag für eine gewisse Arbeit etwas begabter sein als das andere, aber das ist auch der Fall, wenn Extravertierte mit Introvertierten oder Pykniker mit Asthenikern verglichen werden. Es wäre ein verhängnisvoller Irrtum, gesellschaftliche, wirtschaftliche und politische Differenzierungen nach solchen Merkmalen zu treffen.

Wieder wird klar, dass im Vergleich zu den allgemeinen gesellschaftlichen Einflüssen, von denen die männlichen oder weiblichen Muster geformt werden, die individuellen und – vom gesellschaftlichen Standpunkt aus – zufälligen Erfahrungen jedes Einzelmenschen sehr ins Gewicht fallen. Diese persönlichen Erfahrungen verschmelzen mit den kulturellen Mustern, wobei

sie zumeist an Wirkung zunehmen, gelegentlich aber auch einbüßen. Es ist zu vermuten, dass der Einfluss der gesellschaftlichen und persönlichen Faktoren stärker ist als der der „natürlichen“, die hier genannt wurden.

Es ist ein trauriger Kommentar auf die geschichtliche Entwicklung, dass man sich genötigt fühlt zu betonen, die der männlichen oder weiblichen Rolle zugeschriebenen Unterschiede gäben keine Grundlage ab für ein gesellschaftliches oder moralisches Werturteil. Sie sind an sich weder gut noch schlecht, weder wünschenswert noch verhängnisvoll. Derselbe Charakterzug erscheint bei der einen Persönlichkeit als positives Merkmal, wenn gewisse Voraussetzungen gegeben sind, und als ein negatives Merkmal bei einer anderen Persönlichkeit mit anderen Voraussetzungen. So liegen die negativen Formen, in denen Angst des Mannes vor Versagen und ein Geltungsstreben zutage treten, auf der Hand: Eitelkeit, mangelnder Ernst, Unzuverlässigkeit, Angeberei. Es ist aber nicht weniger offensichtlich, dass eben diese Merkmale zu höchst positiven Charakterzügen führen können: zu Initiative, Aktivität und Mut. [VIII-376] Das gilt auch im Hinblick auf die weiblichen Merkmale, wie wir sie beschrieben haben. Die besonderen Wesenszüge der Frau können sie unfähig machen, praktisch, emotional und intellektuell „auf eigenen Beinen zu stehen“, und das ist auch oft der Fall; doch unter anderen Bedingungen werden sie zur Quelle von Geduld, Zuverlässigkeit, Liebesintensität und erotischen Charmes.

Das positive oder negative Ergebnis des einen oder anderen Wesenszuges hängt von der gesamten Charakterstruktur der betreffenden Person ab. Zu den Persönlichkeitsfaktoren, die sich positiv oder negativ auswirken können, gehören beispielsweise Ängstlichkeit oder Selbstvertrauen, Destruktivität oder konstruktives Vermögen. Es genügt aber nicht, ein oder zwei isolierte Merkmale herauszugreifen; erst die Totalität der Charakterstruktur bestimmt, ob sich einer der männlichen oder weiblichen Wesenszüge positiv oder negativ auswirkt. Diesen Grundsatz hat auch Klages in sein graphologisches System eingebaut. Jedes einzelne Merkmal der Handschrift kann, je nach dem „Formniveau“ der Gesamtpersönlichkeit, eine positive oder negative Bedeutung haben. Wenn der Charakter eines Menschen „ordentlich“ genannt wird, so kann das entweder positiv sein: dass er nicht „liederlich“ und imstande ist, sein Leben zu ordnen; oder es kann negativ sein: dass er pedantisch, unfruchtbar und ohne Initiative ist. Ganz offensichtlich liegt das Merkmal Ordentlichkeit sowohl dem negativen wie dem positiven Erscheinungsbild zugrunde, aber dieses wird von einer Reihe anderer Faktoren in der Gesamtpersönlichkeit bestimmt. Diese sind

ihrerseits von äußeren Bedingungen abhängig, die dem Leben entweder entgegenarbeiten oder zu einem echten Wachstum beitragen.<sup>[51]</sup>

# Mann und Frau

## (Man – Woman)

(1951b)<sup>[52]</sup>

Die Beziehung zwischen Mann und Frau<sup>[53]</sup> ist offensichtlich ein äußerst schwieriges Problem, sonst würden nicht so viele Menschen mit ihr Schwierigkeiten haben. Ich will deshalb zunächst einige Fragen stellen, die diese Beziehung betreffen. Wenn ich meine Leser durch diese Fragen zu eigenem Nachdenken veranlassen kann, können sie vielleicht aus eigener Erfahrung einige Antworten beisteuern.

Die erste Frage, die ich stellen möchte, lautet: Ist nicht im Thema selbst bereits ein Trugschluss enthalten? Es scheint zu implizieren, dass die Schwierigkeiten in den Beziehungen zwischen Mann und Frau ihrem Wesen nach durch den Geschlechtsunterschied bedingt sind. Das trifft aber nicht zu. Bei der Beziehung zwischen Mann und Frau – zwischen Männern und Frauen – handelt es sich im wesentlichen um eine Beziehung zwischen Menschen. Alles, was in der Beziehung zwischen einem menschlichen Wesen und einem anderen gut ist, ist auch gut in der Beziehung zwischen Mann und Frau, und alles, was in menschlichen Beziehungen schlecht ist, ist auch schlecht in der Beziehung zwischen Mann und Frau.

Die besonderen Mängel in den Beziehungen zwischen Männern und Frauen sind zum größten Teil nicht ihren männlichen oder weiblichen Charaktermerkmalen zuzuschreiben, sondern ihren zwischenmenschlichen Beziehungen.

Ich werde gleich noch auf dieses Problem zurückkommen, doch möchte ich zuvor noch eine weitere Qualifizierung des Gesamtthemas vornehmen. Bei der Beziehung zwischen Männern und Frauen handelt es sich um eine Beziehung zwischen einer siegreichen und einer besiegten Gruppe. Das mag im Jahre 1949 in den Vereinigten Staaten sonderbar und merkwürdig klingen; aber wir müssen die Geschichte der Beziehung zwischen Männern und Frauen in den vergangenen fünftausend Jahren berücksichtigen, wenn wir verstehen wollen, wie die Geschichte die heutige Situation und die heutige Einstellung der Geschlechter zueinander und das, was sie voneinander wissen und füreinander fühlen, noch immer beeinflusst. Nur

dann können wir an die Frage herangehen, in welcher spezifischen Weise sich Männer und Frauen voneinander unterscheiden, was für die Beziehung zwischen Männern und Frauen kennzeichnend ist, was ein Problem *sui generis* ist und nicht ein Problem der menschlichen Beziehungen. [VIII-388]

Beginnen wir mit dieser zweiten Frage und definieren wir die Beziehung zwischen Männern und Frauen als die Beziehung zwischen einer siegreichen und einer besiegten Gruppe. Ich sagte bereits, dass dies heutzutage in den Vereinigten Staaten merkwürdig klingt, weil dort – besonders in den großen Städten – die Frauen offensichtlich nicht wie eine besiegte Gruppe wirken, sich auch nicht so fühlen und benehmen.

Es ist viel darüber diskutiert worden – und zwar nicht ohne Grund –, wer nun in unserer gegenwärtigen städtischen Kultur das stärkere Geschlecht sei. Ich halte das Problem jedoch keineswegs für gelöst, wenn man einfach feststellt, die Frauen Amerikas hätten ihre Emanzipation erreicht und stünden daher mit den Männern auf gleicher Stufe. Meiner Ansicht nach spürt man den vieltausendjährigen Kampf noch an der besonderen Art der Beziehung zwischen Männern und Frauen in unserer heutigen Kultur.

Es gibt einige gute Beweise für die Annahme, dass die patriarchalische Gesellschaft, wie sie in China und Indien und in Europa und Amerika während der vergangenen fünf- bis sechstausend Jahre bestanden hat, nicht die einzige Form ist, in der die beiden Geschlechter ihr Leben organisiert haben. Vieles spricht dafür, dass – wenn nicht überall, dann doch vielerorts – den von Männern beherrschten patriarchalischen Gesellschaften matriarchalische vorausgingen. Diese waren dadurch gekennzeichnet, dass die Frauen und Mütter der Mittelpunkt der Familie und der Gesellschaft waren.

Die Frau nahm im Gesellschafts- und Familiensystem die beherrschende Stellung ein. Man findet in den verschiedenen Religionen noch heute Spuren ihrer Vorherrschaft. Spuren der alten Organisation finden sich sogar noch in einem Dokument, mit dem wir alle vertraut sind: im Alten Testament.

Wenn man versucht, die Geschichte von Adam und Eva mit einiger Objektivität zu lesen, dann findet man, dass gegen Eva und indirekt gegen Adam ein Fluch ausgesprochen wird; denn andere zu beherrschen, ist nicht viel besser, als von ihnen beherrscht zu werden. Als Strafe für Evas Sünde soll der Mann über sie herrschen, während sie nach ihm verlangt. (Vgl. Gen 3,17.)

Wenn die Herrschaft der Männer über die Frauen als ein *neues* Prinzip

aufgestellt wird, dann muss es zuvor eine Zeit gegeben haben, wo das nicht so war, und wir besitzen tatsächlich Dokumente, aus denen dies hervorgeht. Wenn wir den babylonischen Schöpfungsbericht mit der biblischen Geschichte vergleichen, so finden wir, dass in dieser babylonischen Geschichte, die der biblischen zeitlich vorangeht, die Situation eine völlig andere ist. Im Mittelpunkt des babylonischen Berichts finden wir keinen männlichen Gott, sondern Tiamat, eine weibliche Gottheit. Ihre Söhne versuchen gegen sie aufzubegehren und besiegen sie schließlich, worauf sie die Herrschaft männlicher Gottheiten unter der Führung des großen babylonischen Gottes Marduk errichten.<sup>[54]</sup>

Marduk muss in einer Prüfung seine Macht beweisen, dass er in der Lage ist, den Kampf gegen die weibliche Gottheit zu gewinnen. Er muss vorführen, dass er kraft seines Wortes ein Kleid zerstören und wiedererschaffen kann. Vielleicht kommt uns dieser Test etwas töricht vor, doch berührt er etwas Wesentliches. Die Frauen waren in einer matriarchalischen Gesellschaft den Männern in einer Hinsicht deutlich überlegen: Sie konnten Kinder zur Welt bringen, was die Männer nicht konnten. Der [VIII-389] Versuch der Männer, die Frauen zu entthronen, stand im Zusammenhang mit ihrem Anspruch, ebenfalls Dinge schaffen und zerstören zu können – nicht auf natürliche Weise, wie die Frauen, sondern durch das Wort und den Geist.

Die biblische Schöpfungsgeschichte beginnt dort, wo die babylonische Geschichte endet. Gott schafft die Welt mit seinem Wort, und um die Überlegenheit der patriarchalischen über die matriarchalische Kultur nachdrücklich zu betonen, berichtet uns die biblische Geschichte, Eva sei aus einem Mann und nicht der Mann aus einer Frau geboren.

Die patriarchalische Kultur – die Kultur, in der Männer dazu bestimmt scheinen, über Frauen zu herrschen, das stärkere Geschlecht zu sein – hat sich auf der ganzen Welt erhalten. Tatsächlich finden wir heute nur in kleinen primitiven Völkerschaften gewisse Überreste der älteren matriarchalischen Form. Erst in jüngster Zeit beginnt die Herrschaft des Mannes über die Frau zusammenzubrechen.

In einer patriarchalischen Gesellschaft existieren alle typischen Ideologien und Vorurteile, wie sie stets die herrschende Gruppe denen gegenüber entwickelt, die sie beherrscht: etwa dass die Frauen von ihren Gefühlen beherrscht würden und eitel seien, dass sie wie Kinder, keine guten Organisatoren, nicht so stark wie die Männer seien, dafür aber reizend.

Und dennoch widersprechen diese in den patriarchalischen Gesellschaften entwickelten Ideen vom Wesen der Frau ganz offensichtlich der Wirklichkeit. Woher kommt eigentlich die Idee, Frauen seien eitler als Männer? Ich glaube, dass jeder, der ein wenig genauer hinsieht, vor allem von den Männern sagen kann, dass sie eitel sind. Tatsächlich gibt es kaum etwas, bei dem nicht ihre Eitelkeit, anderen imponieren zu können, eine Rolle spielt.

Frauen sind weit weniger eitel als Männer. Freilich sind sie bisweilen gezwungen, eine gewisse Eitelkeit zur Schau zu tragen, weil sie sich als sogenanntes schwächeres Geschlecht die Gunst der Männer erringen müssen oder mussten. Das Märchen, dass die Frauen eitler seien als die Männer, lässt sich aber bei unvoreingenommener Betrachtung nicht aufrechterhalten.

Nehmen wir ein anderes Vorurteil: Angeblich sollen Männer härter sein als Frauen. Jede Krankenschwester wird bestätigen, dass weit mehr Männer als Frauen bei einer Injektion oder Blutentnahme ohnmächtig werden, dass Frauen weit besser Schmerzen ertragen können, während sich die Männer wie kleine Kinder benehmen, die zu ihrer Mutter laufen wollen. Dennoch ist es den Männern im Laufe der Jahrhunderte – oder besser der Jahrtausende – gelungen, die Meinung zu verbreiten, sie seien das stärkere und härtere Geschlecht.

Daran ist weiter nichts Erstaunliches. Es ist eine jener Ideologien, die für jene Gruppe von Menschen typisch ist, die ihr Recht zur Herrschaft beweisen muss. Wenn man nicht die Mehrheit bildet, sondern fast genau die Hälfte der Menschheit ausmacht und jahrtausendlang behauptet hat, man habe das Recht, über die andere Hälfte zu herrschen, dann muss man sich einleuchtende Ideologien ausdenken, um die anderen – und sich selbst – von diesem Anspruch zu überzeugen.

Im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert wurde dann das Problem der Gleichberechtigung von Männern und Frauen tatsächlich akut. Während dieser Zeit [VIII-390] entwickelte sich ein sehr interessantes Phänomen, dass nämlich diejenigen, die behaupteten, die Frauen sollten die gleichen Rechte wie die Männer bekommen, zugleich behaupteten, es bestehe psychologisch kein Unterschied zwischen den beiden Geschlechtern. Die Franzosen formulierten das so, dass die Seele geschlechtslos sei und dass es daher überhaupt keine psychologischen Unterschiede gebe. Diejenigen, die gegen die politische und gesellschaftliche Gleichstellung der Frauen waren, betonten mit oft sehr gescheiterten und spitzfindigen Argumenten, wie stark

sich Frauen psychologisch von Männern unterschieden. Natürlich schlossen sie daraus immer wieder, dass Frauen aufgrund dieser psychologischen Unterschiede weit besser daran wären und ihrer Bestimmung besser gerecht werden könnten, wenn sie nicht als Gleichberechtigte am sozialen und politischen Leben teilnähmen.

Wir finden bis zum heutigen Tag bei vielen Feministen, Progressiven und Liberalen und allen Gruppen, die für die Gleichberechtigung aller Menschen im Allgemeinen und der beiden Geschlechter im Besonderen sind, die Ansicht, dass keine Unterschiede bestünden, oder dass sie belanglos seien. Sie sagen, wenn je irgendwelche Unterschiede existierten, so seien diese auf die kulturelle Umgebung und die Erziehung zurückzuführen, aber wesensmäßige psychische Unterschiede zwischen den beiden Geschlechtern, die nicht die Folge von Umwelt- oder Erziehungsfaktoren seien, gebe es nicht.

Dieser bei den Verfechtern der Gleichberechtigung von Männern und Frauen so beliebte Standpunkt stimmt in vieler Hinsicht nicht. Er argumentiert, wie wenn man sagen wollte, es gebe keine psychologischen Unterschiede zwischen den verschiedenen Volksgruppen, und dass jeder, der das Wort „Rasse“ auch nur in den Mund nimmt, etwas Entsetzliches sage. Wenn auch das Wort „Rasse“ als wissenschaftlicher Begriff vielleicht nicht gut gewählt ist, trifft es doch zu, dass es zwischen den Angehörigen verschiedener Völker in der Tat Unterschiede etwa im Körperbau und Temperament gibt.

Der zweite Grund, weshalb ich diese Art zu argumentieren für unangebracht halte, ist der, dass sie falsche Prinzipien suggeriert. Sie unterstellt die Idee, Gleichheit impliziere, dass ein jeder genauso ist wie jeder andere, dass Gleichheit Identität voraussetze. Tatsächlich aber implizieren Gleichheit und die Forderung nach Gleichberechtigung genau das Gegenteil: dass trotz aller Unterschiede kein Mensch von einem anderen als Werkzeug für seine Zwecke benutzt werden soll, dass jedes menschliche Wesen Selbstzweck ist. Das heißt aber, dass ein jeder die Freiheit haben sollte, seine besondere Individualität als Angehöriger seines Geschlechts und seines speziellen Volkes zu entwickeln. Gleichheit impliziert nicht die Leugnung von Unterschieden, sondern die Möglichkeit zu deren vollster Verwirklichung.

Wenn wir unter Gleichheit verstehen, dass es keine Unterschiede zwischen den Menschen gibt, dann leisten wir eben jenen Tendenzen Vorschub, die zu einer Verarmung unserer Kultur führen – das heißt zur „Automatisierung“ des Einzelnen und zur Schwächung dessen, was der wertvollste Bestandteil



der menschlichen Existenz ist: die Entfaltung und Entwicklung der Besonderheiten eines jeden Menschen.

Wenn ich hier von *Besonderheiten* spreche, möchte ich daran erinnern, welch merkwürdiges Schicksal dieses Wort gehabt hat. Wenn wir heute von jemandem sagen, [VIII-391] er sei „sonderbar“, so meinen wir damit nichts besonders Vorteilhaftes. Und dennoch sollte es das größte Kompliment sein, wenn man von jemandem sagt, er sei „etwas Besonderes“. Denn eigentlich sollte man darunter doch verstehen, dass er nicht klein beigegeben hat, dass er sich den wertvollsten Teil der menschlichen Existenz, seine Individualität, bewahrt hat, dass er eine einzigartige Persönlichkeit ist, die sich von einem jeden anderen unter der Sonne unterscheidet.

Die irrtümliche Annahme, Gleichheit sei gleichbedeutend mit Identität, ist einer der Gründe für eine spezielle Erscheinung in unserer Kultur: dass die Unterschiede zwischen den Geschlechtern immer kleiner werden, dass sie vertuscht und hinwegargumentiert werden. Frauen versuchen sich wie Männer zu benehmen, und gelegentlich auch Männer wie Frauen, und die Polarität zwischen männlich und weiblich, zwischen Mann und Frau, verschwindet langsam.

Ich glaube, die einzige Lösung für dieses Problem ist – allgemein gesprochen – darin zu suchen, dass man auf eine gewisse Polarität in der Beziehung zwischen den Geschlechtern hinarbeitet. Man würde ja auch vom positiven und negativen Pol eines elektrischen Stromkreises nicht behaupten, dass der eine weniger wert sei als der andere. Man würde vielmehr sagen, dass das Potenzial zwischen ihnen durch ihre Polarität erzeugt wird und dass eben diese Polarität die Basis produktiver Kräfte ist.

Im gleichen Sinn sind die beiden Geschlechter und das, was sie symbolisieren – das männliche und das weibliche Prinzip in der Welt, im Universum und in jedem von uns –, zwei Pole, die ihren Unterschied, ihre Polarität behalten müssen, um die fruchtbare Dynamik, die produktive Kraft zu erzeugen, die eben dieser Polarität entspringt.

Ich komme jetzt auf die zweite Prämisse zu sprechen: Die Beziehung zwischen Männern und Frauen ist nie besser als die Beziehung zwischen Menschen in einer bestimmten Gesellschaft, aber auch nie schlechter. Unsere zwischenmenschlichen Beziehungen beeinflussen die Beziehungen zwischen Männern und Frauen am meisten durch das, was ich in *Psychoanalyse und Ethik* (1947a, GA II, S. 47-56) „Marketing-Orientierung“ genannt habe. In Wirklichkeit sind wir alle schrecklich allein,

obwohl wir – oberflächlich gesehen – so gesellig sind und mit so vielen Leuten „Kontakt“ haben.

Der Durchschnittsmensch ist heute schrecklich allein und fühlt sich auch so. Er kommt sich vor, eine Ware zu sein und hat das Gefühl, sein Wert hänge von seinem Erfolg, von seiner Verkäuflichkeit und von der Anerkennung durch andere ab. Er merkt, dass sein Wert weder auf dem inneren oder auf dem *Gebrauchswert* seiner Persönlichkeit beruht, noch auf seiner Kraft oder Liebesfähigkeit und seinen menschlichen Qualitäten, es sei denn, er kann sie verkaufen oder hat mit ihnen Erfolg und andere anerkennen ihn. Das ist es, was ich mit „Marketing-Orientierung“ meine.

Aus diesem Grunde ist die Selbstachtung der meisten Menschen heute sehr leicht zu erschüttern. Sie haben kein Selbstwertgefühl aus der Überzeugung: „Das bin ich, das ist meine Liebesfähigkeit und meine Fähigkeit zu denken und zu fühlen“; vielmehr fühlen sie sich nur wertvoll, wenn sie von anderen anerkannt werden, wenn sie sich verkaufen können, wenn andere sagen: „Du bist ein wunderbarer Mann“ oder „Du bist eine wunderbare Frau“. [VIII-392]

Ein Selbstwertgefühl, das von anderen abhängig ist, wird immer unsicher sein. Jeder Tag bringt eine neue Bewährungsprobe, und jeden Tag muss man sich selbst und andere davon überzeugen, dass man in Ordnung ist.

Man kann die Situation fast mit der einer Handtasche vergleichen, die auf dem Ladentisch zum Verkauf ausliegt: Jene Handtasche, von deren Art im Laufe eines Tages viele verkauft wurden, könnte am Abend stolz auf sich sein, während eine andere, deren Art nicht mehr ganz der Mode entspricht oder die etwas zu teuer ist oder aus sonst einem Grund nicht so gut verkauft wurde, sich deprimiert fühlen würde. Die eine Handtasche könnte sich sagen: „Ich bin wunderbar“; die andere müsste sich eingestehen: „Ich bin nichts wert“, obwohl die „wunderbare“ Handtasche nicht schöner, brauchbarer oder von besserer Qualität sein muss als die andere. Die nicht-verkaufte Handtasche müsste das Gefühl haben, dass man sie nicht haben will. Der Vergleich zeigt, dass der Wert einer Handtasche von ihrem Erfolg abhängt, also davon, wie viel Käufer aus irgendeinem Grund die eine der anderen vorziehen.

Übertragen wir den Vergleich nochmals auf den Menschen, dann bedeutet das, dass keiner von uns etwas Besonderes sein darf, dass wir unsere Persönlichkeit immer für Veränderungen bereithalten müssen, um uns dem neuesten Stand anzupassen. Deshalb fühlen sich Eltern ihren Kindern gegenüber oft verlegen: Die Kinder wissen weit besser, was gerade „in“ ist.

Doch die Eltern sind durchaus bereit, sich belehren zu lassen und zu lernen. Genau wie ihre Kinder hören sie auf die letzten Preisnotierungen auf dem Personalmarkt. Die neuesten Marktnotierungen finden sie in den Kinos, auf den Alkohol- und Modereklamen, in den Angaben darüber, was *very important persons* (VIP) tragen und sagen.

Was gerade modern ist, ist schon nach kurzer Zeit wieder unmodern. Eben las ich im „Sunday Times Magazine“ von einem vierzehnjährigen Mädchen, das sich darüber beklagte, dass seine Mutter so altmodisch sei und immer noch glaube, wir lebten im Jahre 1945, also vor vier<sup>[55]</sup> Jahren. Zuerst verstand ich die Klage überhaupt nicht und dachte an einen Druckfehler, bis ich begriff, dass 1945 für dieses Mädchen schon erschreckend lange her war. Ich bin sicher, dass sich die Mutter die Klage zu Herzen nahm und sich auf die Wünsche des Kindes einstellte.

In welcher Weise beeinflusst diese „Marketing-Orientierung“ die Beziehung zwischen den Geschlechtern – zwischen Männern und Frauen? Ich glaube, dass ein großer Teil von dem, was unter der Bezeichnung Liebe läuft, dieses Suchen nach Erfolg und Anerkennung ist. Man braucht jemanden, der einem nicht nur um vier Uhr nachmittags, sondern auch um acht, um zehn und um zwölf Uhr sagt: „Du bist prima, du bist in Ordnung, du machst es richtig.“ Das ist ein Gesichtspunkt. Der andere ist der, dass man seinen Wert auch damit beweist, dass man sich den richtigen Partner auswählt. Man muss selbst das neueste Modell sein, denn dann hat man auch das Recht und die Pflicht, sich in das neueste Modell zu verlieben. Man kann das so grob ausdrücken wie jener Achtzehnjährige, der gefragt wurde, was das Ziel seines Lebens sei. Er sagte, er wolle sich einen besseren Wagen kaufen – er wolle seinen Ford in einen Buick umtauschen –, damit ihm Mädchen von besserer Klasse zur Verfügung stünden. Dieser Junge war wenigstens aufrichtig. Er drückte etwas aus, was – wenn auch in etwas verfeinerter Form – in unserer Kultur größtenteils die Partnerwahl bestimmt. [VIII-393]

Die Marketing-Orientierung hat noch eine andere Auswirkung auf die Beziehung zwischen den Geschlechtern. Hier ist alles auf bestimmte Vorbilder ausgerichtet, und wir sind eifrig bemüht, die letzte Mode mitzumachen und ihr entsprechend zu handeln. Aus diesem Grund ist die Rolle, die wir uns auserwählen – besonders unsere Geschlechterrolle – stark vorgeprägt, aber diese Vorbilder sind sich nicht alle gleich und entsprechen sich nicht immer. Häufig stehen sie miteinander in Konflikt. Der Mann soll im Geschäftsleben aggressiv und daheim zärtlich sein. Er soll nur

seinem Beruf leben, aber wenn er abends heimkommt, soll er nicht müde sein. Er soll den Kunden und der Konkurrenz gegenüber skrupellos sein, aber seiner Frau und seinen Kindern gegenüber soll er völlig aufrichtig sein. Er soll bei jedermann beliebt sein und dabei doch am meisten für seine Familie übrig haben.

Der moderne Mann versucht all dem gerecht zu werden, und allein die Tatsache, dass es ihm damit nicht allzu ernst ist, bewahrt ihn davor, verrückt zu werden. Das Gleiche gilt für die Frauen. Auch sie müssen gewissen Vorstellungen entsprechen, die sich ebenso wenig miteinander vertragen, wie das bei den Männern der Fall ist.

Natürlich hat es zu jeder Zeit und in jeder Kultur gewisse Idealvorstellungen davon gegeben, was „männlich“ und was „weiblich“ ist; aber früher besaßen diese Vorstellungen wenigstens eine gewisse Stabilität. In einer Kultur aber, wo soviel davon abhängt, dass wir dem neuesten Stand entsprechen, dass wir „in“ sind, dass alle mit uns einverstanden sind, dass wir uns genau so verhalten, wie man es von uns erwartet, bleiben die wirklichen Eigenschaften, die zu unserer männlichen oder weiblichen Rolle gehören, im Dunkeln. Die Beziehungen zwischen Mann und Frau haben nur noch wenig Spezifisches.

Wenn Männer und Frauen ihre Partnerwahl entsprechend der Marketing-Orientierung und entsprechend stark vorgeprägten Rollen treffen, ist es unvermeidlich, dass sie sich miteinander langweilen. Meiner Ansicht nach schenkt man dem Wort *Langeweile*<sup>[56]</sup> nicht die Aufmerksamkeit, die ihm zukommt. Wir reden von allen möglichen schrecklichen Dingen, die Menschen zustoßen, aber wir reden nur selten von einem der allerschrecklichsten Dinge: dass man sich mit sich allein und – was noch schlimmer ist – gemeinsam langweilt.

Viele sehen nur zwei Auswege aus dieser Langeweile. Sie vermeiden sie, indem sie eine der vielen Möglichkeiten nutzen, die ihnen unsere Kultur anbietet. Sie besuchen Parties, schließen neue Bekanntschaften, trinken, spielen Karten, hören Radio und betrügen sich so jeden Tag und jeden Abend selber. Oder aber – und das hängt teilweise davon ab, welcher Gesellschaftsklasse sie angehören – sie bilden sich ein, alles werde sich ändern, wenn sie ihren Partner wechseln. Sie denken, mit ihrer Ehe sei es schiefgegangen, weil sie an den falschen Partner geraten seien, und meinen, wenn sie den Partner wechselten, werde ihnen das die Langeweile vertreiben.

Sie sehen nicht, dass die wichtigste Frage nicht lautet: „Werde ich geliebt?“, was weitgehend gleichbedeutend ist mit Fragen wie „Werde ich auch anerkannt?“ – „Werde ich beschützt?“ – „Werde ich bewundert?“ –, sondern dass die Hauptfrage lautet: „Kann ich überhaupt lieben?“

Lieben ist in der Tat schwierig. Geliebt werden und sich verlieben ist eine Zeitlang sehr einfach, so lange bis man den anderen und sich selbst langweilt. Aber zu lieben [VIII-394] und sozusagen „in der Liebe zu verharren“, ist etwas Schwieriges – wenn es auch nichts Übermenschliches von uns verlangt, sondern in Wirklichkeit die wesentlichste menschliche Eigenschaft darstellt.

Wenn man nicht mit sich selbst allein sein kann, wenn man für andere und sich selbst kein echtes Interesse aufzubringen vermag, dann kann man auch mit einem anderen nicht zusammenleben, ohne sich nach einiger Zeit zu langweilen. Wenn die Beziehung zwischen den Geschlechtern zu einer Zuflucht vor der Einsamkeit und Isolation des Betreffenden wird, dann hat das nur wenig zu tun mit den Möglichkeiten, welche die wirkliche Beziehung zwischen Mann und Frau mit sich bringt.

Und noch einen weiteren Trugschluss möchte ich erwähnen. Ich meine den Irrtum, das wirkliche Problem zwischen den Geschlechtern sei die Sexualität. Vor 30 Jahren waren wir – oder doch viele von uns – noch sehr stolz darauf, als es in jener Zeit der sexuellen Emanzipation den Anschein hatte, dass man die Ketten der Vergangenheit gesprengt hätte und nun eine neue Phase menschlicher Beziehungen zwischen den Geschlechtern beginnen würde. Aber die Resultate waren keineswegs so wunderbar, wie viele erwarteten, weil nicht alles, was glitzert, Sexualität ist. Es gibt viele Motivationen für sexuelles Begehren, die nicht-sexuellen Ursprungs sind.

Eitelkeit ist einer der stärksten Antriebe für sexuelles Begehren; vielleicht ist sie sogar stärker als alles andere; aber auch Einsamkeit und das Aufbegehren gegen eine bestehende Beziehung können der Anreiz sein. Ein Mann, der sich getrieben fühlt, neue sexuelle Eroberungen zu machen, meint, er werde durch die sexuelle Anziehung, die Frauen auf ihn ausüben, dazu motiviert, während ihn in Wirklichkeit seine Eitelkeit antreibt: Er möchte beweisen, dass er allen anderen Männern überlegen ist.

Es gibt keine sexuelle Beziehung, die besser wäre als die menschliche Beziehung zwischen den beiden Partnern selbst. Die sexuelle Beziehung ist oft ein Abkürzungsweg, um sich näherzukommen, aber sie ist höchst trügerisch. Sexualität ist zwar ganz sicher ein wichtiger Bestandteil

menschlicher Beziehungen, aber sie ist in unserer Kultur derart überbelastet mit allen möglichen anderen Funktionen, dass ich fürchte, dass das, was uns als großartige sexuelle Freiheit vorkommt, keineswegs ausschließlich eine Angelegenheit der Sexualität ist.

Wissen wir denn überhaupt etwas über die wirklichen Unterschiede zwischen Mann und Frau? Alles, was ich bisher dazu sagte, war negativ. Wer eine klare Feststellung der Unterschiede zwischen Männern und Frauen erwartete, muss sich enttäuscht fühlen. Ich glaube nicht, dass wir sie kennen. Angesichts des bisher Festgestellten können wir gar nichts darüber wissen. Wenn die beiden Geschlechter Tausende von Jahren miteinander gekämpft haben, wenn sie Vorurteile gegeneinander entwickelt haben, die für derartige Kampfsituationen kennzeichnend sind, wie können wir dann zum gegenwärtigen Zeitpunkt wissen, welches die wirklichen Unterschiede sind? Nur wenn wir nicht an die Unterschiede denken, wenn wir die Klischees vergessen, können wir ein Gefühl für jene Gleichheit entwickeln, bei der jeder Partner Selbstzweck ist. Nur dann können wir etwas über die Unterschiede zwischen Mann und Frau erfahren.

Auf einen Unterschied möchte ich besonders hinweisen. Meiner Meinung nach besitzt dieser Unterschied für den Erfolg einer Beziehung zwischen Mann und Frau eine [VIII-395] gewisse Bedeutung, und wir sollten ihn in unserer Kultur berücksichtigen. Ich habe den Eindruck, dass Frauen die Fähigkeit, zärtlich zu sein, in stärkerem Maße besitzen als Männer. Das ist nicht weiter verwunderlich, weil Zärtlichkeit in der Beziehung der Mutter zu ihrem Kind etwas sehr Wichtiges ist.

Besonders in psychologischen Vorträgen wird heute betont, wie wichtig es sei, darauf zu achten, wann ein Kind gestillt wird, wann es von der Mutterbrust entwöhnt werden soll und wie man es an Sauberkeit gewöhnt. Man hält sich an diese Vorschriften und glaubt, auf diese Weise zu glücklichen Kindern zu kommen. Dabei wird vergessen, dass in Wirklichkeit nur eines wichtig ist: die Zärtlichkeit der Mutter zum Kind. Zur Zärtlichkeit gehört viel. Es gehört Liebe dazu, Achtung und wissendes Verstehen.<sup>[57]</sup> Zärtlichkeit ist etwas grundsätzlich anderes als etwa Sexualität, Hunger oder Durst. Psychologisch gesehen sind Triebe wie Sexualität, Hunger und Durst durch eine sich selbst steuernde Dynamik gekennzeichnet: Sie werden immer intensiver, bis sie ziemlich plötzlich einen Höhepunkt erreichen, wo sie befriedigt werden und der Betreffende für den Augenblick nichts weiter will.

Die Zärtlichkeit gehört zu einer anderen Art von Begehren und Trieb. Zärtlichkeit erfolgt nicht selbsttätig, sie hat kein Ziel, sie hat keinen Höhepunkt und ist nicht plötzlich zu Ende. Sie findet ihre Befriedigung im Akt selbst, in der Freude liebevoll und warm zu sein, den anderen wichtig zu nehmen, zu achten und ihn zu beglücken.

Ich habe den Eindruck, dass in unserer Kultur nur noch wenig Zärtlichkeit zu finden ist. Man denke nur an die Liebesgeschichten im Kino. Da werden alle leidenschaftlichen Küsse von der Zensur gestrichen, und trotzdem soll der Zuschauer sich vorstellen, wie wunderbar sie sind. Angeblich wird in den Filmen Leidenschaft geschildert. Für viele dürfte das nicht recht überzeugend sein; aber viele andere schließen daraus, was Liebe angeblich ist. Aber wie oft findet man in einem Film einmal wirkliche Zärtlichkeit zwischen den Geschlechtern oder zwischen Erwachsenen und Kindern oder zwischen menschlichen Wesen? Doch nur sehr selten. Ich behaupte nicht, dass wir nicht die Fähigkeit zur Zärtlichkeit besitzen, sondern nur, dass uns unsere Kultur den Mut zur Zärtlichkeit nimmt. Das liegt teilweise auch daran, dass unsere Kultur zweckorientiert ist. Alles hat seinen Zweck, alles zielt auf etwas Bestimmtes ab; man muss immer etwas erreichen.

Wir versuchen Zeit zu gewinnen – und dann wissen wir nicht, was wir mit der Zeit anfangen sollen und schlagen sie tot. Unser erster Impuls ist immer, etwas zu erreichen. Wir haben kaum noch ein Gefühl für den Lebensprozess selbst, ohne irgendetwas erreichen zu wollen. Wir tun uns schwer, nur zu leben, nur zu essen oder zu trinken oder zu schlafen oder zu denken oder etwas zu fühlen oder zu sehen. Sobald das Leben keinen Zweck verfolgt, sind wir unsicher: Wozu ist es dann da? Auch die Zärtlichkeit verfolgt keinen Zweck. Sie hat nicht den physiologischen Zweck, Entspannung oder eine plötzliche Befriedigung zu bewirken wie die Sexualität. Sie hat keinen anderen Zweck, als sich an dem warmen, lustvollen, fürsorglichen Gefühl für einen anderen Menschen zu freuen.

Deshalb scheuen wir die Zärtlichkeit. Die Menschen – besonders die Männer – fühlen sich unbehaglich, wenn sie Zärtlichkeit offen bekunden. Außerdem hindert eben der Versuch, die Unterschiede zwischen den Geschlechtern zu leugnen, so dass Männer [VIII-396] und Frauen möglichst gleich sind, die Frauen daran, all die Zärtlichkeit zu zeigen, deren sie fähig sind und die etwas spezifisch Weibliches ist.

Hier komme ich wieder auf meinen Ausgangspunkt zurück, dass der Kampf zwischen den Geschlechtern noch nicht zu Ende sei. In Amerika haben die

Frauen weitgehend ihre Gleichberechtigung errungen. Diese Gleichberechtigung ist noch nicht vollkommen, aber sie ist immerhin viel größer, als es früher der Fall war. Trotzdem müssen die Frauen diese Errungenschaft immer noch verteidigen. Sie suchen voller Eifer zu beweisen, dass sie deshalb ein Recht auf Gleichberechtigung haben, weil sie sich möglichst wenig von den Männern unterscheiden. Und deshalb unterdrücken sie ihre Impulse zur Zärtlichkeit. Die Folge ist, dass die Männer die Zärtlichkeit vermissen und dass sie das Gefühl haben, als Ersatz dafür müssten sie bewundert werden, damit ihr Selbstgefühl zu seinem Recht komme. So befinden sie sich in einem Zustand ständiger Abhängigkeit und Angst. Die Frauen ihrerseits fühlen sich frustriert, weil sie nicht in voller Freiheit die Rolle ihres eigenen Geschlechts spielen dürfen.

Abschließend möchte ich nochmals bezüglich des Unterschieds zwischen Mann und Frau betonen: Wer den Unterschied zwischen Mann und Frau erkennen möchte, sollte nicht darüber nachdenken und sich nicht den Kopf zerbrechen, ob er der typische Mann oder sie die typische Frau ist; vielmehr sollte man sich einfach gestatten, ein volles, spontanes Leben als menschliches Wesen zu führen. Nur wer sich nicht andauernd fragt: „Spiele ich auch die Rolle richtig und mit Erfolg?“ wird die tiefe Polarität zwischen den Geschlechtern und in jedem einzelnen Menschen selbst in ihrer vollen produktiven Kraft erfahren.

### **Fragen aus dem Publikum**

*Unterscheidet sich Ihre Vorstellung von der reinen Selbstlosigkeit der Zärtlichkeit von der Auffassung Freuds?*

Es war nicht meine Absicht, die Zärtlichkeit als etwas Selbstloses<sup>[58]</sup> zu kennzeichnen. Ich halte Zärtlichkeit für eines der freudvollsten und das Selbst am meisten bestätigenden Erlebnisse, die man haben kann. Die meisten Menschen sind auch zur Zärtlichkeit fähig und haben beileibe nicht das Gefühl, dass Zärtlichkeit etwas mit Selbstlosigkeit oder Sich-Aufopfern zu tun habe. Nur für den, der nicht zärtlich sein kann, ist Zärtlichkeit ein Opfer.

Für eine zärtliche, liebevolle Mutter oder einen zärtlichen Menschen im allgemeinen ist Zärtlichkeit genauso befriedigend und beglückend wie die Befriedigung von Sexualität, Hunger oder einem anderen Trieb. Übrigens räumt Freud der Zärtlichkeit in seiner Doktrin nur sehr wenig Raum ein. Das ist verständlich, denn seine gesamte Arbeit konzentrierte sich so sehr auf eine andere Art von Trieben, dass für die Zärtlichkeit in seinem System



kaum Platz war.

*Was ist besser für die seelische Gesundheit der Bevölkerung: eine patriarchalische oder eine matriarchalische Gesellschaft?*

Dieses ist natürlich eine müßige Frage, weil sich tatsächlich keiner dazu entschließt, [VIII-397] die Dinge so zu ändern, wie es für die seelische Gesundheit der Bevölkerung besser wäre. Es gibt Fragen, auf die es weit definitivere Antworten gibt als auf diese, zum Beispiel, ob es für das Wohlergehen der Bevölkerung besser wäre, wenn es keinen Krieg mehr gäbe. Hier lautet die Antwort entschieden ja, und dennoch macht es uns offenbar die größten Schwierigkeiten, dafür zu sorgen, dass das, wovon wir wissen, dass es zutrifft, auch durchgeführt wird.

Die Frage, ob ein matriarchalisches oder ein patriarchalisches System besser sei, ist schwer zu entscheiden. Tatsächlich halte ich die Frage in dieser Form für falsch gestellt. Man kann sagen, das matriarchalische System betont mehr die natürlichen Bindungen, die natürliche Gleichberechtigung und die Liebe, und das patriarchalische System legt – verglichen mit der alten matriarchalischen Kultur – größeren Wert auf die Zivilisation, das Denken, den Staat, auf Erfindungen, auf die Industrie und alles, was dem Fortschritt dient.

Meines Erachtens kann man die Frage nur so beantworten, dass es das Ziel der Menschheit sein muss, keinerlei Hierarchie zu haben, weder eine matriarchalische noch eine patriarchalische. Wir müssen eine Situation erreichen, in der die Geschlechter in ihrer Beziehung zueinander nicht den Versuch machen, sich zu beherrschen. Nur so können wir ihre wirklichen Unterschiede, ihre wirkliche Polarität entwickeln.

Es ist wichtig zu sehen, dass unser Kultursystem nicht die Erfüllung dieses Zieles darstellt, wenn es auch so scheinen möchte. Es ist das Ende der patriarchalischen Herrschaft, aber es ist noch kein System, in dem beide Geschlechter sich gleichberechtigt gegenüberstehen. Immer noch findet weitgehend ein Kampf zwischen ihnen statt. Ich bin überzeugt, dass es sich bei diesem Kampf bis zu einem gewissen Grade nicht um einen individuellen Kampf zwischen zwei Menschen handelt, sondern dass es immer noch um den uralten Kampf zwischen den Geschlechtern geht. Immer noch geht es um den Konflikt zwischen Mann und Frau, die beide voller Verwirrung nicht recht wissen, welches ihre jeweilige Rolle ist. Sollte er stark, sollte sie reich an Phantasie, sollte er gefügig sein und ihr nachlaufen, sollte sie dies und er jenes tun? Immer wieder stellen Männer und Frauen

sich derartige Fragen. Sie zerbrechen sich den Kopf darüber, weil sie am Ende eines Kampfes stehen, der sich über sehr lange Zeiten hingezogen hat.

*Ist es einfacher, eine Liebesbeziehung aufzulösen als sich zu verlieben?  
Wie kann ein Ehepaar dieses fast unvermeidliche Ende vermeiden?*

Hinter der Frage verbirgt sich eine ziemlich pessimistische Ansicht, doch besitzen wir keine entsprechenden Statistiken, mit denen wir ihre Gültigkeit nachprüfen könnten. Wir haben Statistiken über alles mögliche, aber nicht über das menschliche Glück, nicht darüber, was sich in einer Ehe abspielt und wie glücklich oder unglücklich die Betroffenen sind. Tatsächlich existieren zwar auch einige Statistiken über das Glück, aber sie sind nicht besonders aufschlussreich, weil sie sich auf falsche Voraussetzungen gründen. Sie gründen sich auf eine Methode, bei der danach gefragt wird, was sich die Menschen über ihr Glück denken. Wenn man jemanden, der gern die richtige Antwort geben möchte, fragt: „Halten Sie sich für glücklich verheiratet?“, dann wird [VIII-398] er natürlich „ja“ sagen. Tatsächlich wird das sogar sein Gefühl sein. Fragt man jedoch jemanden, der weniger an Klischees gebunden ist, dann sagt er vielleicht: „Ich weiß nicht“ oder sogar „nein“. So bekommt man bei diesen Antworten nicht so sehr zu hören, ob die Befragten wirklich glücklich oder unglücklich sind, sondern man erfährt, wieweit sie noch an Klischees festhalten.

Auf den ersten Teil der Frage weiß ich keine Antwort. Ich würde meinen, dass es leicht ist, sich zu verlieben, und dass es traurig ist, wenn die Liebe zu Ende ist. Aber wenn ich die Frage richtig verstehe, so geht es hauptsächlich darum, wie es sich vermeiden lässt, dass man den anderen nicht mehr liebt. Wenn man in der Liebe oder in der Beziehung zwischen Mann und Frau eine Zuflucht vor einer unerträglichen Einsamkeit sucht, dann hegt man unrealistische Erwartungen, macht man den anderen für etwas verantwortlich, und erwartet man etwas von ihm, was wohl keiner geben kann. Wer nicht auf eigenen Füßen stehen kann, wer immerzu die Anerkennung anderer braucht und beavert oder bemuttert werden muss, wer ständig bewundert werden möchte, der bekommt seine Erwartungen natürlich nur selten erfüllt. So kommt es dann zur Enttäuschung.

Ich glaube, die einzige Antwort auf die Frage, wie die Beziehungen zwischen Männern und Frauen zufriedenstellender gestaltet werden können, lautet, das Leben für beide Teile reicher zu machen. Wer ein interessanter Mensch sein will, muss selbst interessiert sein. Wer auf die Dauer anziehend sein will, muss fähig sein, zu lieben und den anderen gern zu

haben. Eine andere Antwort auf diese Frage weiß ich nicht.

*Ist nicht New York schuld an der Kommerzialisierung der Persönlichkeit durch seine Hochbewertung des Dollars?*

Ich glaube, das stimmt so nicht. Meiner Meinung nach handelt es sich dabei um eine Entwicklung, die wir in den Industriegesellschaften der ganzen Welt antreffen. Es dürfte da zwischen den verschiedenen Ländern oder Teilen eines Landes keinen wesentlichen Unterschied geben. New York lässt als eine der typischen Großstädte des modernen Industriekapitalismus natürlich gewisse Tendenzen deutlicher erkennen als eine Kleinstadt.

*Wie ist es den Männern gelungen, die matriarchalische Gesellschaft zu stürzen?*

Ich weiß es nicht. Dies ist eine sehr gute Frage, aber es ist immer sehr schwer zu verstehen, wie eine Gesellschaft, die fest im Sattel zu sitzen scheint, gestürzt wird. Die Geschichte zeigt uns jedoch, dass selbst die mächtigsten Gesellschaften auf die eine oder andere Art gestürzt wurden.

Manchmal geschah dies wegen ihrer eigenen Untüchtigkeit, wegen ihrer Unfähigkeit, das Leben zu organisieren. Wahrscheinlich ist das der Hauptgrund, weshalb eine Gesellschaft irgendwelcher Art gestürzt wird.

Beim Sturz der matriarchalischen Gesellschaft haben der Fortschritt der Menschheit, die Entwicklung in Richtung auf die Industrie, die Organisation in Staaten und die Überwindung der primitiven Ackerbaumethoden sicher eine gewisse Rolle gespielt. Insgesamt wurde also ein stärkerer Nachdruck auf das Denken im Gegensatz zu den natürlichen Bindungen an Boden und Familie gelegt. Dies waren, wenn man so will, [VIII-399] die Elemente des Fortschritts der Menschheit, die nach und nach zum Sieg der Männer führten.

Man könnte die Frage anschließen: „Welches sind die Faktoren, die heute darauf abzielen, die Vorherrschaft der Männer wie auch die der Frauen zu überwinden?“ Ich glaube nicht, dass irgendjemand zu dieser Frage eine endgültige Antwort bereit hat. Eine Antwort ist sicher, dass die Menschen bei den gegenwärtigen Beziehungen zwischen den Geschlechtern unglücklich sind, selbst wenn sie sich ihres Unglücks kaum bewusst sind.

Wir haben damit keine besonders befriedigende Lösung gefunden angesichts der Möglichkeiten, die uns mit Verstand, Erziehung und materiellem Besitz zur Verfügung stehen. Wir haben kläglich wenig mit der herrlichsten Möglichkeit erreicht, welche die Menschheit besitzt, nämlich mit der

Beziehung zwischen Mann und Frau.

*Gibt es eine psychologische Definition der Liebe und, wenn ja, wie lautet sie?*

Die schönste Definition der Liebe, die ich kenne, steht im Neuen Testament. Eine andere schöne Definition ist im Buch Jona im Alten Testament zu finden; es gibt auch eine beim Propheten Hosea, ebenso in der buddhistischen und in der Hindu-Literatur. Die modernen psychologischen Definitionen der Liebe sind nicht sehr interessant, verglichen mit diesen uralten überlieferten Definitionen. Die neueste Definition muss nicht unbedingt die beste sein. Ich kenne keine psychologische Definition, die reichhaltiger und besser wäre als die, welche man im Gedankengut jener Kulturen findet, denen die Frage der Liebe wirklich am Herzen lag.

Vielleicht gibt es einige gute psychologische Beschreibungen dessen, was Liebe *nicht* ist – dass sie nämlich nicht gleichbedeutend ist mit Besitzenwollen, mit Selbstaufopferung und Selbstaufgabe. Die Psychologie könnte sogar noch weitergehen und sagen, Liebe sei die innige Verschmelzung zweier Menschen unter der Voraussetzung völliger Unabhängigkeit und Integrität beider Partner.<sup>[59]</sup>

*Wie entgeht man der Langeweile außer durch immer neue Bekanntschaften und Erlebnisse?*

Es gibt zwei Möglichkeiten, mit der Langeweile fertigzuwerden, genauso wie es zwei Möglichkeiten gibt, mit allen anderen Dingen zurechtzukommen. Man kann sie wie ein Symptom angehen. Wenn man Zahnweh oder andere Schmerzen hat, kann man etwas einnehmen, um den Schmerz zu betäuben. Man kann aber auch „radikal“ vorgehen, man kann also dem Schmerz buchstäblich an die Wurzeln gehen, das heißt an die ihm zugrunde liegenden Ursachen, welche die Symptome hervorrufen. Immer neue Bekanntschaften zu schließen, auf Parties zu gehen und so weiter ist gleichbedeutend mit einer Behandlung der Symptome. Man wird sich seiner Langeweile nicht bewusst, weil man sie ständig unterdrückt, so als ob man stündlich Aspirin nähme. Aber damit schiebt man den Schmerz nur weiter hinaus – man muss immer größere Dosen nehmen, und am Schluss hilft selbst das nicht mehr.

Die einzige andere Möglichkeit, die ich kenne, ist herauszubekommen, was wir eigentlich in den neuen Bekanntschaften und Erlebnissen suchen. Geht es nur darum, zehn neue Leute kennengelernt und fünf neue Freundschaften geschlossen zu haben? [VIII-400] Geht es um neue Erlebnisse? Dass wir diese

und jene Stadt kennengelernt haben? All das geschieht nur an der Oberfläche. Wir wissen kaum noch, wo wir schon waren. Es ist, als ob wir eine Kreuzfahrt gemacht und 20 europäische Länder in zwei Wochen besucht hätten. Ist es das, was wir unter neuen Bekanntschaften und neuen Erlebnissen verstehen? Oder wachsen wir mit ihnen zusammen? Erkennen wir etwas Neues? Fühlen wir intensiver?

Es wäre sehr interessant herauszufinden, was geschehen würde, wenn die Menschen von heute einmal drei Tage lang ohne Gesellschaft, ohne Radio, nur mit genügend Nahrung und Büchern (allerdings keine Zerstreuungsliteratur) versorgt, in ihrem Zimmer bleiben müssten. Ich glaube, schon nach dem ersten Tag gäbe es Tausende von Nervenzusammenbrüchen. Ich habe junge Leute gefragt, was sie von einem solchen Vorhaben hielten. Die meisten äußerten sich dazu so, als ob ich ihnen ein höchst gefährliches Abenteuer vorschlagen wollte. Eine Nordpolexpedition sei nichts dagegen. Sie würden lange schlafen und zu träumen versuchen und sich möglichst lange mit dem Anziehen beschäftigen. Nur ganz wenige hatten das Gefühl, es wäre wunderbar, einmal drei Tage lang nicht gestört zu werden. Natürlich möchte ich nicht, dass unser Leben so beschaffen ist. Dennoch wäre es ein sehr interessanter Test für uns.

Wenn neue Erlebnisse und Begegnungen zur Weiterentwicklung unseres Selbst beitragen, so dass wir in uns selbst und in anderen mehr zum Leben kommen, dann sind sie gewiss etwas Gutes. Sie tragen dann dazu bei, keine Langeweile aufkommen zu lassen. Ist das nicht der Fall, dann fürchte ich, dass sie nichts zur Lösung beitragen. Sie helfen uns dann nur, uns eine Zeitlang selbst etwas vorzumachen.

## Geschlecht und Sexualität



# Sexualität und Charakter. Psychoanalytische Bemerkungen zum Kinsey-Report

(Sex and Character.  
The Kinsey-Report Viewed from the  
Standpoint of Psychoanalysis)

(1948b)<sup>[60]</sup>

Freuds Sexualtheorie<sup>[61]</sup>, die er zu Anfang unseres Jahrhunderts zum ersten Mal veröffentlichte, bedeutete eine Herausforderung für eine Generation, die noch immer unerschütterlich dem Glauben an die sexuellen Tabus des Viktorianischen Zeitalters verschworen war. Freud hatte gezeigt, dass die Verteufelung der Sexualität zu Schuldgefühlen führt und dass dadurch Neurosen entstehen. Außerdem hatte er gezeigt, dass Abweichungen vom sogenannten normalen Sexualverhalten keine seltenen Ungeheuerlichkeiten sind, sondern zur normalen sexuellen Entwicklung von der frühen Kindheit zur Adoleszenz gehören und dass sexuelle Anomalitäten beim Erwachsenen Überreste früherer sexueller Verhaltensweisen sind und deshalb als neurotische Symptome zu verstehen und nicht moralisch zu verurteilen sind.

Angesichts der Tatsache, dass Freud und seine Schule die Sexualität in den Mittelpunkt ihrer psychologischen Theorie stellten, ist es umso erstaunlicher, dass vor dem Kinsey-Report von 1948 von Psychoanalytikern kein ausführlicher Überblick über das Sexualverhalten durchgeführt worden ist. Man sollte darum meinen, der Kinsey-Bericht wäre allen Psychoanalytikern hochwillkommen gewesen als ein Bericht über Tatsachen, die den allgemeinen Trend der psychoanalytischen Einstellung bestätigen, auch wenn sich der Report nur mit dem manifesten Verhalten und nicht mit dem Problem unbewusster Motivationen und des Charakters befasst. Aber entgegen diesen Erwartungen hat eine ganze Reihe von Psychoanalytikern (eine Minderheit, wie ich hoffe) ihn mit einer recht unfreundlichen Kritik aufgenommen. Eine Kritik geht beispielsweise so weit

zu behaupten, Kinsey habe unmöglich in so kurzer Zeit eine solche Fülle von Daten ans Licht bringen können, während es den Psychoanalytikern sehr schwerfalle, selbst in zahlreichen Interviews auch nur verhältnismäßig wenige Daten über einen einzelnen Patienten zusammenzutragen. Ein solches Argument kann man natürlich immer vorbringen, wenn ein Forscher mehr Erfolg hat als seine Vorgänger, aber eine ernstzunehmende Kritik ist sie nicht.

Will man die Bedeutung des Kinsey-Reports vom Standpunkt des Psychoanalytikers überprüfen, so muss man zunächst die theoretischen Unterschiede zwischen den einzelnen psychoanalytischen Schulen bezüglich der *Rolle der Sexualität im menschlichen* [VIII-378] *Verhalten* in Betracht ziehen. Freud und seine Schüler waren der Ansicht, die Energiequelle menschlichen Verhaltens sei weitgehend sexueller Natur. Man nahm an, dass die normale Entwicklung der Libido durch Umwelteinflüsse besonders in der frühen Kindheit gehemmt oder entstellt werden kann und dass Besonderheiten im Verhalten und Charakter von Erwachsenen in den Besonderheiten seiner sexuellen Begierden und Wünsche wurzeln. Die Merkmale des Sexuallebens eines Menschen waren dann für seine Gesamtpersönlichkeit von exemplarischer Bedeutung.

Dies gilt beispielsweise für sadistische Strebungen. Freud war der Ansicht, dass sadistische Impulse beim Kind während einer bestimmten Phase seiner Entwicklung einen Bestandteil seiner sexuellen Strebungen ausmachen. Wenn diese frühe Phase der sexuellen Entwicklung des Kindes in seinem späteren sexuellen Leben die Vorherrschaft behält, so wird der Betreffende als Erwachsener Sadismus entweder als sexuelle Perversion oder als Charakterstruktur entwickeln, in der der Wunsch, seine Mitmenschen zu unterdrücken, zu beherrschen und herabzusetzen, dominant ist.

Ein weiteres Beispiel sind die „oralen Begierden“. Freud nahm an, dass der Sexualtrieb sich – bevor er sich auf die Genitalien konzentriert – auf diffuse Weise in anderen Körperzonen äußert. Seiner Auffassung nach ist der Säugling dadurch gekennzeichnet, dass sich bei ihm die libidinöse Lust vorwiegend auf den Mund und seine Funktionen von Trinken und Essen konzentriert. Fixiert sich diese Phase der sexuellen Entwicklung, so bestimmt die orale Gier auch weiterhin das Verhalten des Erwachsenen. Ein solcher Mensch wird dazu neigen, sich von anderen „füttern“ und helfen zu lassen, von ihnen abhängig zu sein; er wird das Verlangen haben, umsorgt zu werden und sich im wesentlichen passiv zu verhalten.



Freud ging davon aus, dass es sich bei der Einstellung eines Menschen zu anderen um eine Sublimierung jener sexuellen Strebungen (oder um eine „Reaktionsbildung“ gegen sie) handelt, welche in seiner Persönlichkeit dominant sind; außerdem bestimmt die spezielle Art der sexuellen Anpassung seine emotionale Anpassung und die Art der zwischenmenschlichen Beziehungen, die der Betreffende entwickelt.

Freud versuchte, die dynamische Natur der Charakterzüge damit zu erklären, dass er seine Charakterologie mit seiner Libidotheorie in Zusammenhang brachte. Entsprechend der Ausgangs des neunzehnten Jahrhunderts in den Naturwissenschaften vorherrschenden materialistischen Denkform, welche die Ansicht vertrat, Energie sei kein relationaler, sondern ein substantieller Begriff, glaubte er, der Sexualtrieb sei die Energiequelle für die Charakterbildung. Mit Hilfe einer Reihe komplizierter und glänzender Annahmen erklärte er die verschiedenen Charakterzüge als Sublimierungen oder Reaktionsbildungen zu den verschiedenen Formen des Sexualtriebes. Er interpretierte die *dynamische Natur* der Charakterzüge als Ausdruck ihres *libidinösen Ursprungs*. Parallel zur Weiterentwicklung der Naturwissenschaften, in denen die dynamischen Wechselbeziehungen in den Vordergrund gestellt wurden, führte die Weiterentwicklung der psychoanalytischen Theorie zu einer neuen Auffassung, die sich auf die Wechselbeziehungen des Menschen mit seinen Mitmenschen, mit der Natur und mit sich selbst gründete und die ältere Vorstellung vom isolierten Individuum – dem *homo psychologicus* – aufgab. Sullivan hat diese Auffassung sehr treffend gekennzeichnet, wenn er die Psychoanalyse als eine Wissenschaft zur „Erforschung der [VIII-379] zwischenmenschlichen Beziehungen“ versteht. (Vgl. [H. S. Sullivan, 1940](#).) Für ihn sind die zwischenmenschlichen Beziehungen nicht das Resultat der verschiedenen Formen von Sexualität – wie bei Freud –, sondern sie determinieren ihrerseits die sexuellen Strebungen. Dieser Auffassung gemäß *bestimmt nicht das sexuelle Verhalten den Charakter, sondern der Charakter bestimmt das sexuelle Verhalten*.

Einige Beispiele mögen dieses „Beziehungskonzept“ veranschaulichen. Dominiert bei einem Menschen der Charakterzug, andere Menschen wie „Dinge“ zu manipulieren, um sie zu seinen eigenen Zwecken benutzen zu können (vgl. die Beschreibung der „Marketing-Orientierung in *Psychoanalyse und Ethik*, [1947a](#), GA II, S. 47-56), dann wird sein sexuelles Verhalten diesem Charakterzug entsprechen. Ein solcher Mensch erlebt andere als Mittel zur Befriedigung seiner sexuellen Bedürfnisse; sein

Grundsatz ist bestenfalls der des *Fair Play* – ein Tauschgeschäft, bei dem kein Partner mehr gibt als er empfängt. Bei einer solchen Charakterorientierung werden sexuelle Beziehungen als faires Tauschgeschäft und nicht als intime Beziehung und als Liebe erlebt.

Der autoritäre Charakter, dessen Beziehung zu anderen von seinem Verlangen nach Macht und Herrschaft bestimmt wird, weist die gleichen Merkmale auch in seiner sexuellen Einstellung auf, die von einer völligen Missachtung des Sexualpartners bis zur Empfindung von Lust reicht, wenn er ihm körperlichen oder seelischen Schmerz zufügt. Bei einem unterwürfigen Menschen dagegen ist die masochistische Neigung, zu leiden und beherrscht zu werden, ein das sexuelle Verhalten bestimmender Charakterzug, der oft zu Impotenz und Frigidität führt.

Diese Charakterorientierungen zeigen, dass ein sexuell abwegiges Verhalten in der Charakterstruktur des Betroffenen wurzelt. Ob jemand Liebe zu kaufen sucht oder ob jemand sadistische und masochistische Perversionen sucht, immer wird solches Suchen von den dominierenden Charakterzügen eines Menschen bestimmt, ebenso wie sexuelle Beglückung auf der Fähigkeit des Betroffenen zur Liebe beruht. Bei einem produktiven Menschen, der fähig ist, zu einem anderen Menschen in Beziehung zu treten, und zwar nicht dadurch, dass er ihn sich „kauft“ oder erobert oder unterwirft, sondern auf der Grundlage der Gleichberechtigung und gegenseitigen Achtung, ist sexuelles Begehren Ausdruck und Erfüllung von Liebe.

Die Tatsache, dass sexuelles Verhalten durch den Charakter bestimmt wird, steht nicht im Gegensatz zu der Tatsache, dass der Geschlechtstrieb selbst in der Chemie unseres Körpers verwurzelt ist. Dieser Trieb ist die Wurzel *aller* Formen des sexuellen Verhaltens, aber die *spezielle* Art und Weise, wie dieser Trieb befriedigt wird – nicht der Trieb selbst –, wird durch die Charakterstruktur, durch die besondere Art der Bezogenheit des Betroffenen auf die Welt bestimmt.

Das sexuelle Verhalten eines Menschen liefert uns tatsächlich einen sehr aufschlussreichen Schlüssel zum Verständnis seines Charakters. Im Gegensatz zu fast allen anderen Betätigungen ist die sexuelle Betätigung ihrer ganzen Natur nach privat, das heißt weniger vorgeprägt und mehr Ausdruck individueller Besonderheiten. Außerdem ist das sexuelle Verhalten durch die Intensität des sexuellen Begehrens weniger der Kontrolle des Betroffenen zugänglich.

Obwohl Freuds *Beschreibung* des Zusammenhanges zwischen sexuellem Verhalten und Charakter daher ihre Gültigkeit behält, habe ich eine andere *Erklärung* dafür. [VIII-380] Wie so oft in der Geschichte des Denkens ist auch hier die Weiterentwicklung der theoretischen Erkenntnis nicht in der Negierung der älteren Theorie, sondern in ihrer Neuinterpretation zu suchen. Meiner Ansicht nach ist sexuelles Verhalten nicht die Ursache, sondern die Auswirkung der Charakterstruktur eines Menschen. Daher ist der Kinsey-Report mit seiner Fülle von Daten über das Sexualverhalten eine unschätzbare Informationsquelle für jeden, der sich mit Sozialpsychologie und insbesondere mit dem Charakter befasst.

Jahrhundertlang trug die Sexualität das *Stigma des moralisch Schlechten* und galt bestenfalls als moralisch indifferent, wenn sie durch das Sakrament der Ehe sanktioniert war. Jede sexuelle Betätigung, die nicht der Fortpflanzung diene, und insbesondere alle sexuellen Abweichungen, hielt man für unmoralisch. Dieser Annahme liegt die Einstellung zugrunde, dass das Fleischliche am Menschen eine Quelle der Verderbnis sei und dass man nur ein guter Mensch werden könne, wenn man alle triebhaften Wünsche unterdrücke.

Gegen diese Moralbegriffe entwickelte sich seit Anfang unseres Jahrhunderts eine Rebellion, die durch die Veröffentlichungen von Freud und Havelock Ellis stimuliert wurde. Freud wies darauf hin, dass die Unterdrückung der Sexualität häufig zur Entwicklung von Neurosen führt. Er beschuldigte seine Kultur, dass sie die seelische Gesundheit den Anforderungen einer puritanischen Moral opfere. Doch scheint mir eine andere Auswirkung der sexuellen Tabus nicht weniger wichtig, nämlich die Entwicklung intensiver Schuldgefühle bei jedem Einzelnen. Da jeder Mensch von Kindheit an sexuelle Strebungen hat, müssen eben diese Strebungen zu einer unerschöpflichen Quelle von Schuldgefühlen werden, wenn sie von der Kultur als böse gebrandmarkt werden. Schuldgefühle veranlassen einen Menschen, sich Autoritäten unterzuordnen, die ihn ihren eigenen Zwecken dienstbar zu machen suchen. Es ist tatsächlich so, dass Reife und Glück mit der Existenz eines alles durchdringenden Schuldgefühls unvereinbar sind.

Die Stigmatisierung der Sexualität hatte noch eine andere höchst unerwünschte Folge, dass nämlich die Ethik auf den kleinen Bereich des sexuellen Verhaltens bezogen wurde und dass auf diese Weise die wirklich wichtigen ethischen Probleme im menschlichen Verhalten verschleiert

wurden. Moral wurde fast gleichbedeutend mit einem sexuell moralischen und tugendhaften Verhalten, mit der Unterordnung unter die von der Kultur geforderten sexuellen Tabus. So wurde das entscheidende ethische Problem, nämlich die Beziehung des Menschen zu seinen Mitmenschen, vernachlässigt. Mangel an Liebe, Gleichgültigkeit, Neid und Machtgier wurden als weniger bedeutsame moralische Probleme angesehen als die Einhaltung sexueller Konventionen. Das Problem der Ethik wurde durch die Idee vernebelt, dass das „Fleischliche“ am Menschen die Quelle allen Übels sei. Wenn man jedoch die Geschichte der Menschheit überprüft, wird man unschwer erkennen, dass die menschlichen Charakterzüge, welche den Frieden und das Glück der Gesellschaft und eines jeden Einzelnen bedrohen, nicht die sexuellen Leidenschaften oder andere in unserer physiologischen Verfassung verwurzelten Begierden sind, sondern die irrationalen „seelischen“ Leidenschaften wie Hass, Neid und Ehrgeiz. Tatsächlich sind alle körperlichen [VIII-381] triebhaften Gelüste – einschließlich der Sexualität – selbst in ihren Anomalitäten und Perversionen harmlos und stellen keine Bedrohung des Wohlergehens der menschlichen Rasse dar im Vergleich zu dem Schaden, den ihr jene oben erwähnten irrationalen Leidenschaften zufügen.

Aber während das Aufbegehren gegen die Unterdrückung der Sexualität eine gesunde und progressive Entwicklung darstellte, kam es schließlich zum entgegengesetzten Extrem. Indem man behauptete, sexuelles Verhalten unterliege keinerlei moralischer Bewertung, gelangte man zu einer ebenso unhaltbaren Position.

Wie könnte wohl auch unser sexuelles Verhalten – das doch eine der signifikantesten Ausdrucksformen der zwischenmenschlichen Beziehungen darstellt – von dem Bereich moralischer Bewertung ausgenommen werden, wenn unser Verhalten und Fühlen unseren Mitmenschen gegenüber überhaupt moralisch bewertet wird? Wenn wir glauben, dass Liebe, Achtung und Verantwortungsbewusstsein anderen gegenüber fundamentale ethische Werte sind, dann muss man auch das sexuelle Verhalten an diesen Werten messen. Da die spezielle Form der sexuellen Befriedigung im Charakter eines jeden Menschen verwurzelt ist, kann man sie auch genauso beurteilen wie alle anderen signifikanten charakterbedingten Verhaltensweisen.

Ein Beispiel für den Zusammenhang zwischen sexuellem Verhalten und genuin ethischen Problemen ist das älteste und universalste sexuelle Tabu,

das Inzesttabu, wie wir es in unterschiedlichen Formen in allen primitiven Kulturen wie auch in unserer eigenen Kultur finden. Aber selbst heute noch hat das Inzestverbot seine Tabuqualität beibehalten und wird nicht mit Charakterproblemen und einer rationalen Moral in Verbindung gebracht. Wenn es zuträfe – was die meisten annehmen –, dass es sich beim Inzest um eine seltene Perversion handelte, die in unserer Kultur nur von geringer Bedeutung wäre, bräuchten wir dieses Problem hier kaum zu diskutieren. Obwohl es zutrifft, dass der Inzest in der groben Form sexuellen Begehrens zwischen Blutsverwandten verhältnismäßig selten ist, wird er zu einem sehr akuten Problem, sobald wir bedenken, in welcher Weise inzestuöse Wünsche in unserem Charakter verwurzelt sind.

Man kann inzestuöse Liebe als Symbol verstehen. Sie symbolisiert die Unfähigkeit, den „Fremden“, das heißt einen Menschen zu lieben, mit dem wir nicht „familiär“, nicht durch Blutsbande und nicht durch frühe intime Beziehungen verbunden sind. Ihr entspricht die Xenophobie, der Hass und das Misstrauen gegen den „Fremden“. Der Inzest ist ein Symbol für die Wärme und Sicherheit des Mutterleibes und der Abhängigkeit von der Nabelschnur im Gegensatz zur Unabhängigkeit des reifen Menschen. Nur wenn man den menschlichen Kern eines anderen erkennen und zu ihm in Beziehungen treten kann, und nur wenn man sich selbst als menschliches Individuum erleben kann, ist man imstande, den „Fremden“ zu lieben. Den Inzest im engbegrenzten Sinn des Wortes haben wir überwunden, nämlich als sexuelle Beziehung zwischen Mitgliedern der gleichen Familie, aber wir alle begehen immer noch Inzest nicht im sexuellen, sondern im charakterologischen Sinn, insofern wir nicht fähig sind, „den Fremden“ – einen Menschen von anderer Hautfarbe oder mit einem unterschiedlichen gesellschaftlichen Hintergrund – zu lieben. Rassische und nationalistische Vorurteile sind Symptome inzestuöser Elemente in unserer gegenwärtigen [VIII-382] Kultur. Wir werden den Inzest erst überwunden haben, wenn wir alle – ein jeder von uns -in der Lage sind, nicht nur in unserem Denken, sondern auch in unserem Fühlen den Fremden als unseren Bruder zu akzeptieren.

Das Inzestproblem möge genügen, um zu veranschaulichen, was ich über das allgemeine Problem der Beziehung zwischen Ethik und sexuellen Begierden sagen möchte. Hier – wie bei so vielen anderen sexuellen Problemen – ist nicht die Sexualität als solche, sondern die damit Hand in Hand gehende Einstellung zu unseren Mitmenschen das ethisch Signifikante. Wir müssen eine Neubewertung der moralischen Aspekte der Sexualität

vornehmen. Die moralische Verurteilung der Sexualität hat als Leitprinzip ebenso versagt wie die Reaktion mit einer Haltung eines vollkommenen ethischen Relativismus in sexuellen Dingen. Nur wenn wir die psychologische Bedeutung des sexuellen Verhaltens im Hinblick auf die Gesamtpersönlichkeit verstehen, können wir erkennen, dass sexuelles Verhalten moralischen Werturteilen unterworfen ist.

Das Problem von *Sexualität und Glück* steht in engem Zusammenhang mit dem soeben diskutierten ethischen Problem. Die Reaktion auf die Annahme, Verdrängung von Sexualität sei nicht nur die Grundvoraussetzung der Tugend, sondern auch die Vorbedingung für das Glück, war die Auffassung, dass sexuelle Befriedigung die erste Vorbedingung für das Glück – wenn nicht gar mit ihm gleichbedeutend – ist. Freud und seine Schule haben nachdrücklich betont, dass sexuelle Befriedigung eine Vorbedingung für seelische Gesundheit und für menschliches Glück sei. Heute ist man weitgehend davon überzeugt, dass das eheliche Glück in erster Linie auf sexueller Befriedigung beruht und dass man eine unglückliche Ehe durch die Anwendung besserer sexueller Techniken kurieren könne. Aber die Tatsachen scheinen diese Annahme nicht zu bestätigen. Es trifft zwar durchaus zu, dass viele unglückliche Menschen unter sexuellen Frustrationen leiden. Aber es stimmt nicht, dass sexuelle Befriedigung die Ursache seelischer Gesundheit und menschlichen Glücks oder gleichbedeutend damit ist. Psychoanalytiker treffen oft auf Patienten, deren Fähigkeit, andere zu lieben und so in enge Beziehungen zu ihnen zu treten, Schaden gelitten hat und die trotzdem sexuell sehr gut funktionieren, ja die die sexuelle Befriedigung geradezu zu einem Ersatz für Liebe gemacht haben, weil ihre sexuelle Potenz die einzige Kraft ist, zu der sie Zutrauen haben. Ihre Unfähigkeit zu Produktivität in allen anderen Lebensbereichen und das daraus entspringende Leid kompensieren und verschleiern sie durch ihre sexuelle Betätigung. Die Bedeutung sexueller Begierden und ihre Befriedigung kann nur unter Bezugnahme auf die Charakterstruktur festgestellt werden. In sexuellen Wünschen können Angst, Eitelkeit oder der Wunsch, den anderen zu beherrschen, zum Ausdruck kommen; sie können aber auch Ausdruck von Liebe sein. Die Frage, ob die sexuelle Befriedigung zum Glück führt, hängt allein davon ab, welche Rolle sie in der Gesamtstruktur des Charakters spielt.

Eine Diskussion über die Beziehung zwischen sexueller Befriedigung und Glück muss selbst bei einer so skizzenhaften Behandlung wie in diesem Aufsatz die grundsätzlich widersprüchlichen Ansichten über die Bedeutung

des Begriffs „Glück“ berücksichtigen. Die einen behaupten, Glück sei etwas völlig Subjektives. Nach dieser Ansicht [VIII-383] ist Glück gleichbedeutend mit der Befriedigung eines jeden Wunsches, den jemand hat. Man hält das Glück für eine Sache des Geschmacks oder bestimmter Vorlieben ohne Rücksicht auf die Qualität des jeweiligen Wunsches. – Im Gegensatz zu dieser relativistischen Einstellung, die heute in der Allgemeinheit vorherrscht, betont die von der traditionellen humanistischen Philosophie – von Platon und Aristoteles bis Spinoza und Dewey – vertretene Auffassung, dass Glück zwar keineswegs gleichbedeutend ist mit einem Verhalten gemäß den von einer äußeren Autorität aufgestellten Normen, dass es aber trotzdem auch nicht „relativ“ ist, sondern Normen unterworfen ist, welche der Natur des Menschen entsprechen. Glück ist der Hinweis darauf, dass der Mensch die Antwort auf das Problem der menschlichen Existenz, die produktive Verwirklichung seiner Möglichkeiten, gefunden hat und dass er somit gleichzeitig eins mit der Welt ist und sich die Integrität seines Selbst bewahrt. Indem er seine Energie produktiv ausgibt, vergrößert er seine Kräfte, er „brennt, ohne sich zu verzehren“. „Glück ist das Kriterium der Tüchtigkeit in der Kunst des Lebens, also der Tugend im Sinne der humanistischen Ethik“ (*Psychoanalyse und Ethik*, 1947a; GA II, S. 120).

Die Annahme, Glück entspringe der sexuellen Befriedigung und nicht unserer Fähigkeit zu lieben, tarnt und vernebelt das Problem nicht weniger als es das viktorianische Vorurteil gegen die Sexualität tat. In beiden Fällen wird die Sexualität von der Gesamtpersönlichkeit isoliert und als in sich gut oder schlecht beurteilt, während man sie doch nur im Kontext der Gesamtstruktur des Charakters richtig bewerten kann. Die Ablehnung des viktorianischen Moralkodex allein bleibt steril. Spinoza (1966) sagt (*Ethik*, Teil V, 42. Lehrsatz): „Die Glückseligkeit ist nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst. Wir erfreuen uns ihrer nicht deshalb, weil wir die Lüste hemmen, sondern umgekehrt, weil wir uns jener erfreuen, deshalb können wir unsere Lüste hemmen.“

Wenn wir davon überzeugt sind, dass unser sexuelles Verhalten für das Verständnis des Charakters von signifikanter Bedeutung ist, dann muss man dem Kinsey-Report für die Erforschung des *Gesellschafts-Charakters* große Bedeutung beimessen. Unter Gesellschafts-Charakter verstehe ich den Charakterkern, der den meisten Vertretern einer bestimmten Kultur gemeinsam ist, im Gegensatz zum *individuellen Charakter*, in dem sich die der gleichen Kultur Angehörigen voneinander unterscheiden. Eine

Gesellschaft ist nicht etwas *außerhalb* der einzelnen Individuen, aus denen sie sich zusammensetzt, sondern sie ist tatsächlich die Totalität dieser vielen Einzelnen. Die emotionalen Kräfte, die in den meisten ihrer Mitglieder wirksam sind, werden im gesellschaftlichen Prozess zu machtvollen Kräften, welche diese stabilisieren, verändern oder zerstören.

Die Erforschung des Gesellschafts-Charakters ist das Hauptthema des Problems „Persönlichkeit und Kultur“, das heute im Brennpunkt des Interesses der Sozialwissenschaft steht. Leider sind wir bisher auf diesem Gebiet nicht viel weiter gekommen. Man hat sich allzu ausschließlich damit befasst, Daten darüber zusammenzutragen, was die Menschen *denken* (oder was sie glauben, denken zu sollen), anstatt die emotionalen Kräfte zu untersuchen, die ihrem Denken zugrunde liegen. Meinungsforschungen sind zwar für bestimmte Zwecke wichtig, über die wir besser Bescheid [VIII-384] wissen müssen, aber sie sind nicht das geeignete Werkzeug für das Verständnis der Kräfte, die unter der Oberfläche der Meinungen am Werk sind. Nur wenn wir diese Kräfte kennen, können wir voraussagen, wie die Mitglieder einer Gesellschaft in kritischen Situationen auf jene Ideen, zu denen sie sich zu bekennen glauben, und auf neue Ideologien reagieren werden, die sie gegenwärtig ablehnen. Vom Standpunkt der gesellschaftlichen Dynamik aus ist jede Meinung nur gerade soviel wert wie die emotionale Matrix, in der sie verwurzelt ist.

Aber weit davon entfernt, uns ein Gesamtbild vom Gesellschafts-Charakter machen zu können, besitzen wir nicht einmal Untersuchungen über die dringendsten diesbezüglichen Spezialprobleme. Was wissen wir denn zum Beispiel darüber, ob die Menschen in unserer Kultur glücklich sind? Viele würden bei einer Meinungsumfrage freilich sagen, sie seien glücklich, weil man das von einem Bürger erwartet, der etwas auf sich hält. Aber darüber, in welchem Ausmaß es in unserer Kultur echtes Glück und Unglück gibt, können wir alle nur Vermutungen anstellen; und doch können wir nur dann, wenn wir hierüber Bescheid wissen, die Frage beantworten, ob unsere Institutionen ihren Zweck auch erfüllen, für die sie geschaffen wurden: das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl. Oder was wissen wir darüber, bis zu welchem Grad moralische Erwägungen – und nicht nur die Angst vor Missbilligung oder Strafen – das Verhalten des heutigen Menschen beeinflussen? Ungeheure Energien und Summen werden dafür aufgewendet, das Gewicht unserer moralischen Motivationen zu erhöhen. Aber ob wir mit diesen Bemühungen auch Erfolg haben, darüber können wir allenfalls Vermutungen anstellen.



Oder um ein anderes Beispiel zu bringen: Was wissen wir über das Ausmaß und die Intensität der destruktiven Kräfte, die wir beim Durchschnittsmenschen in unserer Kultur antreffen? Es steht zwar fest, dass unsere Hoffnungen auf eine friedliche und demokratische Entwicklung weitgehend von der Annahme abhängen, dass der Durchschnittsbürger nicht von einer intensiven Destruktivität besessen ist; aber nichts ist bisher geschehen, um die diesbezüglichen Fakten festzustellen. Die Meinung, dass die meisten Menschen im Grunde destruktiv seien, ist ebenso unbewiesen wie die Ansicht, dass das Gegenteil zutrifft. Bisher haben die Sozialwissenschaften noch wenig getan, dieses entscheidende Problem zu klären.

Der Grund für diese Vernachlässigung fundamentaler Charakter- und Kulturprobleme ist in der Einstellung der meisten Sozialpsychologen zu suchen. Sie glauben, wenn man Phänomene nicht auf eine Weise untersuchen könne, die eine exakte und quantitative Analyse erlaube, solle man sich lieber überhaupt nicht damit befassen. Sie versuchen Methoden nachzuahmen, die in den Naturwissenschaften mit Erfolg angewandt werden, und machen „die“ wissenschaftliche Methode zu einem Fetisch. Anstatt sich neue Methoden auszudenken, die sich für die Erforschung der auf ihrem eigenen Gebiet signifikanten Probleme, nämlich der Menschen und der Lebensprozesse, eignen, wählen sie sich Forschungsprobleme aus, die den Anforderungen an Laboratoriumsmethoden entsprechen. *Ihre Problemwahl wird durch die Methode bestimmt, anstatt dass die Methode durch das Problem bestimmt wird.*

Kinseys Überblick dürfte für Sozialpsychologen aus zwei Gründen höchst anregend sein. Einmal werfen seine Daten neues Licht auf einen bestimmten Aspekt des [VIII-385] Verhaltens und daher – bei richtiger Interpretation – auch auf den Gesellschafts-Charakter. Zum anderen ist es Kinsey gelungen, auf einem Gebiet, das als undurchdringlich galt, relevante Daten ans Licht zu fördern. Wenn die Forschungsmethoden, die sich mit dem Gesellschafts-Charakter beschäftigen, notwendigerweise auch andere sein müssen als quantitativ-statistische Methoden, die Kinsey legitimerweise bei seiner Untersuchung des Sexualverhaltens anwendet, sind doch die Schwierigkeiten, sich die richtigen Methoden für die Gesellschafts-Charakterologie auszudenken, nicht unüberwindlich. Empirische Untersuchungen, die sich mit den Kräften beschäftigen, welche dem Verhalten der Massen zugrunde liegen, werden signifikante Ergebnisse zeitigen, falls die Sozialpsychologen ihre Probleme mit dem gleichen Mut

und der gleichen Energie angehen, die Kinsey und seine Mitarbeiter bei ihrer Arbeit bewiesen haben.

## Gesellschafts-Charakter und Liebe

# Selbstsucht und Selbstliebe

(Selfishness and Self-Love)

(1939b)<sup>[62]</sup>

## *Selbstsucht und Nächstenliebe*

Selbstsucht<sup>[63]</sup> ist in der modernen Kultur tabu. Man lehrt, dass Selbstsucht eine Sünde sei und Nächstenliebe eine Tugend. Die Lehre steht allerdings in krassem Widerspruch zur Praxis der heutigen Gesellschaft, und sie steht auch zu einer Reihe von anderen Lehren in Widerspruch, die behaupten, der mächtigste und zu Recht bestehende Trieb des Menschen sei die „Selbstsucht“. Wer deshalb dem Verlangen dieses Triebes nachgebe, gebe sein Bestes für das Gemeinwohl. Diese Art Ideologie kommt freilich nicht gegen das Gewicht auf, mit dem andere Lehren behaupten, die Selbstsucht sei das Grundübel und die Nächstenliebe die höchste Tugend. Selbstsucht wird in diesen Ideologien fast als Synonym für Selbstliebe gebraucht. Die Alternative besteht darin, dass man entweder andere lieben könne, was eine Tugend sei, oder sich selbst, was Sünde sei.

Dieses Prinzip fand seine klassische Prägung in der Calvinschen Theologie, für die der Mensch ein von Grund auf böses und ohnmächtiges Wesen ist. Aufgrund eigener Kraft und eigener Anstrengung kann der Mensch absolut nichts Gutes hervorbringen. „Wir sind nicht unsere eigenen Herren“, sagt Calvin (1955, III, 7.1, S. 446),

also darf bei unseren Plänen und Taten weder unsere Vernunft noch unser Wille die Herrschaft führen. Wir sind nicht unsere eigenen Herren – also dürfen wir uns nicht das Ziel setzen, danach zu suchen, was uns nach dem Fleische nütze! Wir sind nicht unsere eigenen Herren – also sollen wir uns und alles, was wir haben, soweit irgend möglich, vergessen! Wir sind Gottes Eigentum – also sollen wir ihm leben und sterben! Denn die schädlichste Pestilenz, die die Menschen nur zugrunde richten kann, herrscht da, wo der Mensch sich selber gehorcht – und der einzige Hafen des Heils liegt dementsprechend darin, dass wir von uns aus nichts

denken, von uns aus nichts wollen, sondern einzig dem Herrn folgen, wie er uns vorangeht!

Der Mensch soll nicht nur von seiner absoluten Nichtigkeit überzeugt sein, er soll alles tun, um sich selbst zu demütigen.

Denn ich nenne es nicht Demut, wenn wir meinen, uns bliebe noch etwas übrig. (...) [X-100] Wir können aber nicht die rechte Meinung von uns haben, ohne dass alles zerschmettert wird, was an uns rühmenswert erscheint. (...) Die hier geforderte Demut ist die ungeheuchelte Niedrigkeit unseres Herzens, das vor dem ernstesten Empfinden seines Elendes und seiner Armut erschrocken ist. (1955, III, 12.6, S. 496.)

Dieser ausdrückliche Hinweis auf die Nichtigkeit und das Elend des Einzelnen besagt, dass es nichts gibt, was der Mensch an sich lieben und achten sollte. Eine solche Lehre hat ihre Wurzeln in Selbstverachtung und Selbsthass. Calvin spricht das sehr deutlich aus: Er nennt die Eigenliebe „eine Pestilenz“ (1955, III, 7.4, S. 449).

Wenn der Mensch etwas entdeckt, durch das er an sich selbst Gefallen findet, kommt seine sündige Selbstliebe an den Tag. Diese Verliebtheit wird ihn dazu verführen, über andere zu richten und sie zu verachten. Es ist daher eine der größten Sünden, in sich selbst verliebt zu sein oder irgendetwas an sich selbst zu lieben. Nach Calvin schließt das die Liebe zu anderen aus und ist identisch mit Selbstsucht. – Selbst die Nächstenliebe, eine der Grundlehren des Neuen Testaments, hat bei Calvin kein entsprechendes Gewicht. In himmelschreiendem Widerspruch zum Neuen Testament sagt er: „Wenn nämlich die Scholastiker lehren, die Liebe habe den *Vorrang* vor Glauben und Hoffnung, so ist das reiner Wahn“ (1955, III, 2.41, S. 374). Luther spricht zwar von der Freiheit des Einzelnen. Aber seine Theologie, so sehr sie sich von der Calvinischen unterscheidet, ist ebenfalls von der gleichen Überzeugung bestimmt, dass der Mensch grundsätzlich ohnmächtig und nichtig sei.

Zwischen Calvins Theologie und Kants Philosophie gibt es große Unterschiede, doch die zugrunde liegende Einstellung gegenüber dem Problem der Selbstliebe blieb die gleiche. Für Kant heißt Tugend, anderen Glück zu wünschen; sich selbst Glück zu wünschen sei vom ethischen Standpunkt aus belanglos, weil der Mensch von Natur aus danach strebe; ein naturbedingtes Streben könne jedoch keinen positiven ethischen Wert haben. (Vgl. I. Kant, 1908, S. 83-85.) Nach Kants Auffassung soll der Mensch seinen Anspruch auf Glück zwar nicht aufgeben; unter gewissen Umständen

könne das Streben nach Glück sogar zur Pflicht werden: einmal, weil Gesundheit, Reichtum und dergleichen unerlässliche Mittel zur Erfüllung der Pflichten sein können; zum anderen, weil das Fehlen von Glück – also Armut – jemanden von der Erfüllung seiner Pflicht abhalten kann. Doch Liebe zu sich selbst, Streben nach eigenem Glück könne niemals tugendhaft sein. Als sittliches Prinzip ist das Streben nach eigener Glückseligkeit „am meisten verwerflich, nicht bloß deswegen, weil es falsch ist (...), sondern weil es der Sittlichkeit Triebfedern unterlegt, die sie eher untergraben und ihre ganze Erhabenheit zernichten (...)“ (I. Kant, 1933, S. 69).

Kant unterscheidet bei der Selbstsucht (*solipsismus*) die Glückseligkeit „der Selbstliebe, eines über alles gehenden Wohlwollens gegen sich selbst (*philautia*)“ und die Glückseligkeit „des Wohlgefallens an sich selbst (*arrogantia*). Jene heißt besonders Eigenliebe, diese Eigendünkel“ (I. Kant, 1908, S. 73). Aber sogar die „vernünftige Selbstliebe“ (I. Kant, 1908, S. 73) muss [X-101] durch das Sittengesetz eingeschränkt, das Gefallen an sich selbst muss ausgelöscht werden, und der Einzelne muss sich gedemütigt fühlen, wenn er sich an den unabdingbaren göttlichen Gesetzen misst. Sein höchstes Glück soll der Mensch in der Erfüllung seiner Pflicht finden. Die Verwirklichung des sittlichen Prinzips (und demzufolge auch des individuellen Glücks) ist nur im allgemeinen Ganzen möglich, sei es der Nation oder des Staates. In der Vereinigung der drei Staatsgewalten „besteht das Heil des Staats (*salus rei publicae suprema lex est*); worunter man nicht das Wohl der Staatsbürger und ihre Glückseligkeit verstehen muss“ (I. Kant, 1907a, S. 318).

Ogleich Kant die Integrität des Einzelnen stärker respektiert als Calvin und Luther, so bestreitet er dem Individuum doch das Recht, sich auch unter der größten Tyrannei auflehnen zu dürfen. „Der geringste Versuch hierzu ist Hochverrat, und der Verräter dieser Art kann als einer, der sein Vaterland umzubringen versucht, nicht minder als mit dem Tode bestraft werden“ (I. Kant, 1907a, S. 320). „Der Mensch ist von Natur böse“ (I. Kant, 1907, S. 32). Damit er nicht zur Bestie wird und die menschliche Gesellschaft nicht in Anarchie endet, muss dieses Böse unterdrückt werden. Der Mensch kann es, indem er dem Sittengesetz, dem kategorischen Imperativ, folgt.

Bisher wurde Calvins und Kants Betonung der Nichtigkeit des Menschen hervorgehoben. Wie bereits angedeutet, betonen sie zugleich auch die Autonomie und Würde des Individuums – eine Widersprüchlichkeit, die sich durch ihr gesamtes Werk zieht. Andere Repräsentanten der

Aufklärungsphilosophie, beispielsweise Helvetius, unterstreichen das Recht des Einzelnen auf Glück weit stärker als Kant. In der modernen Philosophie sind Stirner und Nietzsche die radikalsten Verfechter dieses Rechtes. Während sie jedoch in der Bewertung der Selbstsucht im Widerspruch zu Kant und Calvin stehen, stimmen sie darin mit ihnen überein, dass Nächstenliebe und Selbstliebe als Alternative zu betrachten seien. Andererseits sehen sie in der Nächstenliebe einen Ausdruck von Schwäche und Selbstaufgabe; Egoismus, Selbstsucht und Selbstliebe werden zu Tugenden erklärt. Ihre Fragestellung ist insofern unklar, als sie zwischen den beiden Letztgenannten nicht eindeutig genug differenzieren. Stirner schreibt:

Hier muss der Egoismus, der Eigennutz, entscheiden, nicht das Prinzip der Liebe, nicht die Liebesmotive wie Barmherzigkeit, Mildtätigkeit, Gutmütigkeit oder selbst Gerechtigkeit und Billigkeit (denn auch die *iustitia* ist ein Phänomen der – Liebe, ein Liebesprodukt): Die Liebe kennt nur Opfer und fordert „Aufopferung“. (M. Stirner, 1893, S. 300.)

Die Liebe, von der Stirner spricht, ist jene masochistische Abhängigkeit, durch die das Individuum sich zum Mittel macht, um etwas Bestimmtes von irgendjemandem oder von irgendetwas zu erreichen, das außerhalb des eigenen Ichs liegt. In der Ablehnung dieses Begriffes von Liebe wählte Stirner eine polemische Formulierung, die übertrieben war. Das positive Prinzip, das er meinte, richtete sich gegen die Haltung, welche die christliche Theologie seit Jahrhunderten einnahm und die auch im Deutschen Idealismus seiner Zeit vorherrschte: nämlich die Auffassung, der Einzelne habe sich einer Macht oder einem Prinzip außerhalb seiner selbst zu beugen und dort sein Zentrum zu finden. [X-102] Eine seiner positiven Formulierungen lautet: „Wie aber nutzt man das Leben? Indem man's verbraucht, gleich dem Lichte, das man nutzt, indem man's verbrennt. Man nutzt das Leben und mithin sich, den lebendigen, indem man es und sich verzehrt. Lebensgenuss ist Verbrauch des Lebens“ (M. Stirner, 1893, S. 375). – Friedrich Engels erkannte die Einseitigkeit der Stirnerschen Formulierung. Er bemühte sich, die falsche Alternative zwischen Liebe zu sich und Liebe zu anderen zu überwinden. In einem Brief an Karl Marx, in dem er Stirners Buch erörtert, schreibt Engels:

Wenn aber das leibhaftige Individuum die wahre Basis, der wahre Ausgangspunkt ist für unseren „Menschen“, so ist auch selbstredend der Egoismus – natürlich nicht der Stirnersche Verstandesegoismus allein, sondern auch der Egoismus des Herzens – der Ausgangspunkt für unsere

Menschenliebe (...). (Brief vom 19. 11. 1844, in: [MEGA III](#), 1, S. 7.)

Stirner war zwar kein Philosoph vom Range eines Kant oder Hegel, aber er hatte den Mut, sich radikal gegen jenen Idealismus aufzulehnen, für den es kein wirklich existierendes Einzelwesen gab und der also den absolutistischen Staat darin unterstützte, das Einzelwesen zu unterdrücken und zu erniedrigen.

Trotz vieler Unterschiede ähneln sich die Auffassungen Nietzsches und Stirners in dieser Hinsicht weitgehend. Auch für Nietzsche sind Liebe und Altruismus ein Ausdruck von Schwäche und Selbstverneinung. Den Wunsch nach Liebe betrachtet er als typisch für Sklavennaturen, die nicht imstande sind, für das, was sie haben möchten, zu kämpfen, und es deshalb durch „Liebe“ zu bekommen suchen. Altruismus und Menschenliebe sind daher Degenerationserscheinungen. (Vgl. [F. Nietzsche](#), 1911, Nr. 246, 326, 369, 373 und 728.) Eine gute und gesunde Aristokratie ist für Nietzsche dadurch gekennzeichnet, dass sie ihren Interessen unzählige Menschen opfert, ohne ein Schuldgefühl zu empfinden. Die Gesellschaft soll das Fundament und das Gerüst sein, an dem eine Elite zu ihren höheren Pflichten und ganz allgemein zu einer höheren Existenz heranwachsen kann. Für diese Menschenverachtung und diesen Egoismus könnten viele Stellen angeführt werden.

Diese Ansichten wurden oft für die eigentliche Philosophie Nietzsches gehalten. Sie sind jedoch nicht der wahre Kern seiner Philosophie. Ohne dies hier im einzelnen begründen zu können, gibt es eine ganze Reihe von Gründen, die erklären, warum sich Nietzsche in der angedeuteten Weise äußerte. Erstens ist seine Philosophie, ebenso wie die Stirners, eine Reaktion und Auflehnung gegen jene philosophische Tradition, wonach sich das Einzelwesen Mächten und Prinzipien zu unterwerfen hatte, die außerhalb seiner selbst lagen. Seine Neigung zu Übertreibungen deutet auf diese reaktive Eigenart seiner Philosophie hin. Zweitens zeigen sich in Nietzsches Persönlichkeit eine ungeheure Unsicherheit und Ängstlichkeit, die erklären, dass und warum er sadistische Impulse hatte, die ihn zu derartigen Formulierungen veranlassten. Dennoch scheinen mir diese Neigungen Nietzsches nicht das „Wesen“ seiner Persönlichkeit auszumachen; ebenso wenig bilden die entsprechenden Ansichten das Zentrum seiner Philosophie. Schließlich partizipierte Nietzsche an den naturalistischen Vorstellungen seiner Zeit, wie sie in der materialistisch-biologischen Philosophie ihren Ausdruck fanden. Für sie waren die

Verwurzelung psychischer Phänomene im Physiologischen [X-103] und die Lehre vom „Überleben des Stärksten“ typisch.

Diese Interpretation ändert nichts an der Tatsache, dass Nietzsche von dem Widerspruch zwischen der Liebe zu anderen und der Liebe zu sich selbst überzeugt war. Es scheint mir aber wichtig zu betonen, dass seine Ansichten im Kern bereits die Entwicklung enthält, von der aus dieser vermeintliche Widerspruch gelöst werden kann. Die „Liebe“, gegen die Nietzsche sich wendet, wurzelt nicht in der eigenen Stärke, sondern in der eigenen Schwäche.

Eure Nächstenliebe ist eure schlechte Liebe zu euch selber. Ihr flüchtet zum Nächsten vor euch selber und möchtet euch daraus eine Tugend machen: Aber ich durchschaue euer „Selbstloses“.

Ausdrücklich stellt er fest: „Ihr haltet es mit euch selber nicht aus und liebt euch nicht genug“ (F. Nietzsche, 1910, S. 88). Für Nietzsche hat das Individuum eine „ungeheuer große Bedeutung“ (F. Nietzsche, 1911, S. 216). Den „vornehmen Menschen“ schildert er als folgenden

Typus: Die wahre Güte, Vornehmheit, Größe der Seele, die aus dem Reichtum heraus: welche nicht gibt, um zu nehmen – welche sich nicht damit erheben will, dass sie gütig ist; die Verschwendung als Typus der wahren Güte, der Reichtum an Person als Voraussetzung. (F. Nietzsche, 1911 [Nr. 935], S. 326.)

Den gleichen Gedanken äußert Nietzsche in *Also sprach Zarathustra* (F. Nietzsche, 1910, S. 89): „Der Eine geht zum Nächsten, weil er sich sucht, und der Andere, weil er sich verlieren möchte.“

Das Entscheidende an dieser Auffassung ist, dass Liebe als ein Zeichen des Überflusses angesehen wird. Ihre Voraussetzung ist die Kraft des Einzelnen, der verschenken kann. Liebe ist Bejahung und Produktivität, „denn sie will das Geliebte schaffen!“ Einen anderen lieben ist nur dann eine Tugend, wenn es dieser inneren Kraft entspringt. Es ist aber ein Laster, wenn der Mensch nicht er selbst sein kann. (Vgl. F. Nietzsche, 1906, S. 142<sup>o</sup>f.; F. Nietzsche, 1911a, S. 16.) Das Verhältnis zwischen Selbstliebe und Nächstenliebe bleibt für Nietzsche eine unlösbare Antinomie, selbst dann, wenn man aufgrund der Interpretation vermuten kann, in welcher Richtung eine Lösung gefunden werden kann. – Vgl. hierzu Max Horkheimers wichtige Arbeit über *Egoismus und Freiheitsbewegung* (M. Horkheimer, 1936a).



Die Doktrin, Selbstsucht sei ein Grundübel, und die Liebe zu sich selbst schließe die Liebe zu anderen aus, beschränkt sich nicht nur auf Theologie und Philosophie. Sie wurde eine der Ideen, die man in der Familie und in der Schule, im Film und in Büchern immer wieder verkündete, überall dort, wo eine gesellschaftliche Beeinflussung denkbar war. „Du darfst nicht selbstsüchtig sein“ ist ein Satz, der Millionen von Kindern von Generation zu Generation eingehämmert wurde. Seine Bedeutung ist vage. Bewusst verbinden die meisten Eltern mit ihm die Bedeutung, dass man nicht egoistisch, nicht rücksichtslos, nicht ohne Interesse für andere sein soll. In Wirklichkeit aber meinen sie mehr als das. „Sei nicht selbstsüchtig“ schließt ein: Tu nicht, was du selbst möchtest, sondern gib deinen eigenen Willen um der Autorität der Eltern – und später um der [X-104] Autorität der Gesellschaft – willen auf. In letzter Konsequenz hat der Satz „sei nicht selbstsüchtig“ den gleichen Doppelsinn, den wir schon im Calvinismus beobachtet haben. Von seinem offenkundigen Sinn abgesehen, bedeutet er: „Liebe dich nicht“, „sei nicht du selbst“, sondern unterwirf dich einem Etwas, das wichtiger ist als du selbst, unterwirf dich einer außer dir liegenden Macht oder ihrer Internalisierung, der „Pflicht“. Der Satz „sei nicht selbstsüchtig“ wird zu einem der mächtigsten ideologischen Werkzeuge, um die Spontaneität und die freie Entwicklung der Persönlichkeit zu unterdrücken. Unter dem Druck dieses Mottos wird man zu jeder Art Opfer und zur vollständigen Unterwerfung aufgefordert: Nur jene Handlungen gelten als „selbstlos“, die nicht um des eigenen Selbst willen ausgeführt werden, vielmehr jemandem oder etwas außerhalb von mir selbst nützen.

Das bisher gezeichnete Bild ist in gewissem Sinn einseitig. Denn neben der Doktrin, man solle nicht selbstsüchtig sein, wird in der modernen Gesellschaft auch deren Gegenteil propagiert: Sei auf deinen eigenen Vorteil bedacht und handle so, wie es für dich am besten ist; tust du das, dann handelst du auch zum Vorteil aller anderen. Der Gedanke, dass die Praxis des Egoismus des Einzelnen die Basis für eine Entwicklung zum Allgemeinwohl darstellt, ist das Prinzip, auf dem die Wettbewerbsgesellschaft aufbaut. Es ist erstaunlich, dass zwei sich anscheinend derart widersprechende Prinzipien in einem einzigen Kulturbereich nebeneinander bestehen können; an der Tatsache lässt sich aber kaum zweifeln. Eine Folge dieses Widerspruchs ist eine Verwirrung im einzelnen Menschen. Er wird zwischen zwei Doktrinen hin und her gerissen und im Prozess der Integration seiner Persönlichkeit ernstlich blockiert, was

oft zu neurotischen Charakterbildungen führt. (Vgl. hierzu besonders [K. Horney, 1937](#); ebenso [R. S. Lynd, 1939](#).)

Es lässt sich beobachten, dass diese sich widersprechenden, aber gleichzeitig vertretenen Doktrinen eine wichtige gesellschaftliche Funktion haben. Die Anschauung, dass jeder versuchen soll, sich seinen eigenen Vorteil zu verschaffen, war der notwendige Stimulus zur Eigeninitiative, auf die die moderne Wirtschaftsstruktur aufgebaut ist. Die gesellschaftliche Funktion der Doktrin „Sei nicht selbstsüchtig!“ war doppeldeutig. Für die Masse derer, die an der Überlebensgrenze leben mussten, diente sie als wichtige Hilfe, auf Wünsche zu verzichten, deren Befriedigung unter dem gegebenen sozio-ökonomischen System nicht zu erreichen war. Dabei war es wichtig, dass bei einem solchen Verzicht erst gar nicht das Gefühl aufkam, dass er durch äußere Gewalt erzwungen werden musste; die unvermeidlichen Folgen eines solchen Gefühls wären sonst nämlich ein mehr oder weniger bewusster Groll und eine Widerspenstigkeit gegen die Gesellschaft. Gelang es, den Verzicht zu etwas Tugendhaftem zu machen, ließ sich eine solche Reaktion weitgehend vermeiden.

Während dieser Aspekt der gesellschaftlichen Funktion des Tabus der Selbstsucht offensichtlich ist, ist ein anderer, nämlich seine Wirkung auf die privilegierte Minderheit, verwickelter. Er wird erst deutlich, wenn wir die weitergehende Bedeutung der „Selbstsucht“ miteinbeziehen. Bedeutet „Selbstsucht“, auf seinen eigenen wirtschaftlichen Vorteil bedacht zu sein, dann wäre das Tabu, selbstsüchtig zu sein, ganz sicher ein schwerwiegendes Hindernis für jede wirtschaftliche Initiative der Geschäftsleute gewesen. [X-105] Vor allem in den frühen Phasen der englischen und amerikanischen Kultur war mit dem Tabu – wie ich schon andeutete – in Wirklichkeit gemeint, man solle nicht das tun, wonach einem verlangt, man solle sich nicht freuen, man solle weder Geld noch Energie für das eigene Vergnügen ausgeben, sondern es als seine Pflicht ansehen, zu arbeiten, erfolgreich und ertragreich zu sein.

Es ist das große Verdienst von Max Weber, in seinem Werk *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1920) dieses Prinzip der „innerweltlichen Askese“ aufgezeigt zu haben. Es war eine wichtige Voraussetzung, um eine Einstellung zu erzeugen, in der alle Energie auf Arbeit und Pflichterfüllung gelenkt wurde. Die eindrucksvollen wirtschaftlichen Errungenschaften der modernen Gesellschaft wären ohne diese Art von Askese, bei der alle Energien für Wirtschaftlichkeit und harte

Arbeit genutzt werden, niemals möglich gewesen. Es würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, die Charakterstruktur des modernen Menschen, wie sie sich seit dem Sechzehnten Jahrhundert herausgebildet hat, zu analysieren. [Vgl. *Die Furcht vor der Freiheit* (1941a, GA I, S. 278-296.) Nur darauf möchte ich hinweisen: Die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Veränderungen im Fünfzehnten und Sechzehnten Jahrhundert zerstörten das Sicherheits- und Zugehörigkeitsgefühl, das noch für die Mitglieder der mittelalterlichen Gesellschaft typisch war. (Harry Stack Sullivan hat – im Unterschied zur orthodoxen psychoanalytischen Literatur, die dieser Frage zu wenig Beachtung geschenkt hat – besonders betont, dass das Bedürfnis nach Sicherheit eine der grundlegenden Motivationskräfte im Menschen ist.)

Die Veränderungen erschütterten fundamental die gesellschaftliche und wirtschaftliche Stellung des städtischen Bürgertums, der Bauernschaft und des Adels. (Vgl. R. Pascal, 1933; J. B. Kraus, 1930; R. H. Tawney, 1926.) Es kam zu Verarmungen, der überbrachte ökonomische Status wurde bedroht, doch zugleich gab es auch neue Möglichkeiten zu wirtschaftlichem Erfolg. Religiöse und spirituelle Bindungen, die für den Einzelnen vormals eine heile und sichere Welt bildeten, zerbrachen. Der Einzelne fand sich völlig allein in der Welt vor, das Paradies war endgültig verloren, Erfolg und Misserfolg hingen von den Gesetzen des Marktes ab. Die Beziehung zum anderen Menschen veränderte sich grundlegend; sie wurde zu einer des erbarmungslosen Wettbewerbs.

Das Ergebnis all dieser Veränderungen war ein neues Gefühl von Freiheit, das allerdings mit größerer Angst erkaufte wurde. Diese Angst hat ihrerseits zu einer neuen Bereitschaft geführt, sich erneut den religiösen und säkularen Autoritäten noch mehr als früher zu unterwerfen. So kam es auf der einen Seite zu einem neuen Individualismus, und zu Angst und Unterwerfung auf der anderen. Beide fanden ihren ideologischen Ausdruck in Protestantismus und Calvinismus. Gleichzeitig trugen diese religiösen Lehren sehr dazu bei, die neuen Haltungen zu fördern und zu verstärken. Noch wichtiger als die Unterwerfung unter äußere Autoritäten war allerdings die Tatsache, dass diese Autoritäten verinnerlicht wurden. Der Mensch wurde zum Sklaven eines Herrn, der nicht außerhalb von ihm, sondern in ihm war. Dieser innere Herr trieb den Einzelnen zu harter Arbeit und zum Erfolgsstreben an, ohne ihm je zu erlauben, er selbst zu sein und sich seiner selbst zu erfreuen. Es entstand ein [X-106] Geist des Misstrauens und der Feindseligkeit, der sich nicht nur gegen die äußere Welt richtete, sondern auch gegen das eigene

Selbst.

Dieser moderne Menschentyp war selbstsüchtig in einem zweifachen Sinne: Er interessierte sich nur wenig für andere, und er war ängstlich auf seinen eigenen Vorteil bedacht. Ging es bei dieser Selbstsucht aber wirklich um den Einzelnen als Individuum mit all seinen intellektuellen und sinnlichen Möglichkeiten? Wurde „er“ nicht in Wirklichkeit nur zu einem Anhängsel seiner sozio-ökonomischen Rolle, nur ein Zahnrad in der Wirtschaftsmechanik, wenn auch manchmal ein wichtiges? War er nicht in Wirklichkeit zum Sklaven der Maschine geworden, auch wenn er subjektiv das Gefühl hatte, seinen eigenen Anweisungen zu folgen? War seine Selbstsucht wirklich identisch mit Selbstliebe, oder wurzelte sie nicht vielmehr gerade in einem Mangel an Selbstliebe?

Die Antworten auf diese Fragen werden folgen, wenn der kurze Überblick über das Verständnis von Selbstsucht in der modernen Gesellschaft abgeschlossen sein wird. Das Tabu, selbstsüchtig zu sein, wurde in den autoritären Systemen verstärkt. Einer der Ecksteine des Nationalsozialismus ist das Prinzip: „Gemeinnutz geht vor Eigennutz.“ Entsprechend der ursprünglichen Propagandatechnik des Nationalsozialismus wurde der Gedanke in eine sprachliche Form gegossen, die es den Arbeitern leichter machen sollte, an den „sozialistischen“ Teil des Nazi-Programms zu glauben. Bedenken wir freilich die Bedeutung des Prinzips „Gemeinnutz geht vor Eigennutz“ im Gesamtzusammenhang der Nazi-Philosophie, dann beinhaltet es die Aussage: Der Einzelne soll nichts für sich selbst wollen; er soll seine Befriedigung in der Auslöschung seiner Individualität finden und lieber als kleiner Baustein am größeren Ganzen der Rasse, des Staates oder seiner Symbolisierung, des Führers, partizipieren. Betonten Protestantismus und Calvinismus die individuelle Freiheit und Verantwortung genauso wie die Nichtigkeit des Einzelnen, geht es dem Nazismus nur um das letztere. Nur die „geborenen“ Führer sind eine Ausnahme, und selbst sie sollten sich als Werkzeuge von jemand Höherem in der Hierarchie fühlen – des obersten Führers als eines Werkzeugs des Schicksals!

## *Die Entsprechung von Selbst- und Objektbezug*

Dass die Liebe zu sich selbst mit „Selbstsucht“ identisch und die

Alternative zur Nächstenliebe sei, diese Auffassung hat sich in der Theologie, Philosophie und auch im täglichen Leben durchgesetzt. Es wäre sehr verwunderlich, wenn sich die gleiche Doktrin nicht auch in der wissenschaftlichen Psychologie wiederfände, hier freilich als eine angeblich objektive Tatsachenfeststellung. Ein treffendes Beispiel ist Freuds Narzissmustheorie.

Für Freud gibt es, kurz gesagt, ein bestimmtes Quantum an Libido. Beim kleinen Kind ist das Objekt der gesamten Libido ursprünglich das Kind selbst. Freud bezeichnet dies als „primären Narzissmus“. Im Laufe seiner Entwicklung richtet sich die Libido von der eigenen Person weg auf andere Objekte. Sofern nun ein Mensch in seiner Objektbeziehung blockiert ist, wendet er die Libido wieder vom Objekt ab und der eigenen Person zu. In diesem Fall spricht Freud von „sekundärem Narzissmus“. Nach Freud gibt es eine beinahe mechanische Alternative zwischen Ich-Liebe und Objekt-Liebe. Je mehr Liebe ich der äußeren Welt zuwende, desto weniger bleibt für mich, und umgekehrt. Auf diese Weise erklärt er das Phänomen des „Verliebtseins“ als eine Schwächung der Selbstliebe, weil sich die gesamte Libido einem Objekt zuwendet, das außerhalb des eigenen Selbst liegt.

Freuds Narzissmustheorie bringt im Kern die gleiche Vorstellung zum Ausdruck, die in der protestantischen Religion, in der idealistischen Philosophie und im Alltagsverhalten der modernen Kultur bestimmend ist. Damit ist noch nichts darüber gesagt, ob sie richtig oder falsch ist. Allerdings bietet uns die Übersetzung eines allgemeinen Prinzips in die Kategorien der empirischen Psychologie eine gute Ausgangslage, dieses Prinzip einer Überprüfung zu unterziehen.

Folgende Fragen ergeben sich: Bestätigt die psychologische Beobachtung die These, nach der die „Liebe zu sich selbst“ und „Liebe zu anderen“ sich grundsätzlich widersprechen und sich gegenseitig ausschließen? Ist Selbstliebe dasselbe wie Selbstsucht? Gibt es einen Unterschied, oder sind sie in Wirklichkeit Gegensätze?

Ehe wir uns mit der empirischen Seite des Problems auseinandersetzen, muss von philosophischer Warte aus darauf hingewiesen werden, dass die Ansicht, Nächstenliebe und Selbstliebe schließen sich aus, unhaltbar ist. Wenn es eine Tugend ist, meinen Nächsten als ein menschliches Wesen zu lieben, warum darf ich mich selbst nicht auch lieben? Ein Prinzip, das die Liebe zum Nächsten proklamiert, aber die Liebe zu sich selbst tabuisiert, schließt mich von allen anderen menschlichen Wesen aus. Die tiefste

Erfahrung, zu der die menschliche Existenz fähig ist, ist jedoch gerade die Erfahrung von sich selbst als einem menschlichen Wesen. Es gibt keine menschliche Solidarität, bei der ich selbst nicht miteingeschlossen bin. Eine Doktrin, die mich ausschließen würde, beweist, dass sie in sich widersprüchlich ist. Der Gedanke „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“, wie er in der Bibel (Lev 19,18) steht, bedeutet nichts anderes, als dass Achtung vor der eigenen Integrität und Einmaligkeit, Liebe zu sich selbst und ein Begreifen der eigenen Person nicht trennbar sind von der Achtung vor dem Anderen, der Liebe zum Anderen und dem Begreifen des Anderen. Die Entdeckung der Liebe zu mir selbst ist untrennbar mit der Entdeckung der Liebe zu jedem anderen Menschen verbunden.

Damit sind wir bei den psychologischen Voraussetzungen angelangt, auf die die Schlussfolgerungen dieser Ausführungen aufgebaut sind. Ganz allgemein geht es um folgende Voraussetzungen: Nicht nur die anderen, sondern auch wir selbst sind ein „Objekt“ unserer Gefühle und Haltungen; die Einstellung zu uns selbst und die Einstellung anderen gegenüber sind weit davon entfernt, gegensätzlich zu sein, sondern korrespondieren miteinander. (Auf diesen Gesichtspunkt hat besonders [K. Horney, 1939](#), hingewiesen.) Auf unsere Fragestellung angewandt, bedeutet dies: Die Liebe zu anderen und die Liebe zu uns selbst sind keine Alternativen, genauso wenig wie der Hass gegen andere und der Selbsthass Alternativen sind. Es ist im Gegenteil so, dass eine liebende Einstellung sich selbst gegenüber nur bei jenen zu finden ist, die wenigstens ansatzweise fähig sind, andere zu lieben. Auch der Hass gegen sich selbst ist unlösbar vom Hass gegen andere, auch wenn man bei oberflächlicher Betrachtung den umgekehrten Eindruck hat. Mit anderen Worten: Liebe wie auch Hass [X-107] sind bezüglich ihrer Ausrichtung auf andere beziehungsweise auf sich selbst prinzipiell unteilbar.

## *Hass und Selbsthass*

Um die These zu erläutern, dass Liebe und Hass unteilbar sind, muss das Problem von Hass und Liebe erörtert werden. Was den Hass betrifft, kann man zwischen dem *reaktiven* und dem *charakterbedingten* Hass unterscheiden.

Unter *reaktivem* Hass verstehe ich eine Hassreaktion aufgrund eines

Angriffs auf mein Leben, meine Sicherheit, auf meine Ideale oder auf eine andere Person, die ich liebe oder mit der ich identifiziert bin. Reaktiver Hass setzt immer voraus, dass jemand eine positive Einstellung zum Leben, zu anderen Menschen und zu Idealen hat. Wer stark lebensbejahend ist, wird entsprechend intensiv reagieren, wenn sein Leben bedroht ist. Auch das Bedrohtsein eines geliebten Menschen ruft die gleiche hassende Reaktion gegen den Bedroher hervor. Jedes leidenschaftliche Streben nach etwas führt dann zu Hass, wenn das Objekt des Strebens angegriffen wird. Diese Art von Hassreaktion ist der Gegenpol zur Liebe. Sie wird durch eine besondere Situation geweckt, ihr Ziel ist es, den Angreifer auszuschalten, und sie hört auf, wenn der Angreifer besiegt ist. – Friedrich Nietzsche hat die kreative Funktion der Destruktivität in seiner Schrift *Ecce homo* (1911a, Nr. 2) besonders hervorgehoben.

Der *charakterbedingte* Hass unterscheidet sich wesentlich vom reaktiven. Zwar entstand auch der in der Charakterstruktur wurzelnde Hass einmal als Reaktion auf bestimmte Erfahrungen, denen die betreffende Person in ihrer Kindheit ausgesetzt war. Doch wurde der Hass dann zu einem Charakterzug des Betreffenden, so dass er jetzt feindselig *ist*. Seine grundsätzliche Feindseligkeit ist selbst dann zu beobachten, wenn es keinen Grund zu einer manifesten Hassäußerung gibt. Es gibt etwas in seinem Gesichtsausdruck, in seinen Gesten, im Tonfall, in der Art, wie er scherzt, in kleinen, unbeabsichtigten Handlungen, die beim Beobachten den Eindruck einer grundsätzlichen Feindseligkeit verstärken, die sich als permanente *Bereitschaft* zu hassen beschreiben lässt. Diese Bereitschaft ist die Quelle, der aktiver Hass entspringt, sobald er durch einen besonderen Reiz angeregt wird. Diese Hassreaktion kann völlig rational sein – genau wie in Situationen, die wir zuvor als Voraussetzungen für den reaktiven Hass beschrieben. Es gibt jedoch einen wesentlichen Unterschied: Im Falle des reaktiven Hasses ist es die Situation, die den Hass *erzeugt*; im Falle des charakterbedingten Hasses hingegen wird eine nicht-aktivierte Feindseligkeit durch die Situation *aktualisiert*. Wird ein grundsätzlich vorhandener Hass aktualisiert, dann zeigt sich bei der betreffenden Person so etwas wie ein Gefühl der Erleichterung, so als wenn sie froh wäre, eine begründete Gelegenheit gefunden zu haben, um der schleichenden Feindseligkeit Ausdruck verleihen zu können. Ein solcher Mensch zeigt eine besondere Art von Befriedigung und Spaß, wenn er hasst, die bei reaktivem Hass fehlt.

Entsprechen sich äußere Situation und Hassreaktion, dann sprechen wir von

einer „normalen“ Reaktion, selbst wenn es sich um die Aktualisierung von charakterbedingtem Hass handelt. Zwischen dieser „normalen“ Reaktion bis hin zu einer „irrationalen“ Reaktion, wie wir sie bei neurotischen und psychotischen Menschen finden, befinden sich zahllose Zwischenformen, so dass keine scharfe [X-108] Trennungslinie gezogen werden kann. Bei der irrationalen Hassreaktion scheint das Gefühl der aktuellen Situation nicht zu entsprechen. Dies sei mit einer Reaktion illustriert, die Psychoanalytiker immer wieder beobachten können: Ein Analysand muss zehn Minuten warten, weil sich der Analytiker verspätet hat. Der Analysand betritt dann den Raum wild vor Wut wegen der Kränkung, die ihm der Analytiker zugemutet hat. Noch extremer können psychotische Menschen reagieren; bei ihnen fällt die Disproportionalität noch stärker auf. Hier kommt es zu einem psychotischen Hassausbruch durch Situationen, die vom Standpunkt der Realität aus überhaupt nicht verletzend sind. Doch vom Standpunkt der Gefühle des Betroffenen aus ist das Tun des Analytikers tatsächlich verletzend. Die irrationale Reaktion ist deshalb nur aus der Perspektive der äußeren, objektiven Realität irrational, nicht aber von den subjektiven Voraussetzungen des Betroffenen her gesehen.

Die schleichende Feindseligkeit kann auch verzweckt werden und tritt dann als manifester Hass aufgrund gesellschaftlicher Suggestion, also Propaganda, auf. Wenn Propaganda, die Menschen Hass gegen bestimmte Objekte einimpfen will, effektiv sein soll, dann muss sie auf der charakterbedingten Feindseligkeit in der Persönlichkeitsstruktur jener Menschen aufbauen, die sie mit ihrer Propaganda erreichen will. Ein treffendes Beispiel ist die Anziehungskraft, die der Nazismus bei jener Schicht hatte, die seinen Kern bildete: das Kleinbürgertum. Eine latente Feindseligkeit war schon immer das Spezifikum der Mitglieder dieser Schicht, lange bevor die Nazi-Propaganda sie aktualisierte. Also war das Kleinbürgertum ein besonders fruchtbarer Boden für die Propaganda der Nazis.

Die Psychoanalyse bietet reichlich Gelegenheit, jene Bedingungen zu beobachten, die für das Vorhandensein von Hass in der Charakterstruktur verantwortlich zu machen sind. Die entscheidenden Faktoren bei der Entstehung charakterbedingten Hasses sind in den verschiedenen Arten auszumachen, durch die die Spontaneität, die Freiheit, der Drang, sich emotional und physisch auszuleben, die Entwicklung des „Selbst“ eines Kindes blockiert oder zerstört werden.



In den vergangenen Jahren interessierten sich eine ganze Reihe von Psychologen dafür, die Gründe für die bewusste und unbewusste Feindseligkeit bei Kindern aufzudecken. Einige konnten sehr überzeugend das Vorhandensein starker Feindseligkeit in noch sehr kleinen Kindern darstellen. Eine Methode, die sich hierbei als besonders ergiebig erwies, war das Arrangieren von Spielsituationen, in denen die Kinder ihre Feindseligkeit sehr deutlich ausdrückten. L. Bender und P. Schilder (1936) zeigten, dass jüngere Kinder ihre Feindseligkeit direkter zum Ausdruck brachten, während die Hassreaktion bei älteren Kindern schon stärker verdrängt war, in den Spielsituationen aber klar zum Vorschein kam. (Vgl. auch D. M. Levy, 1937). L. Murphey und G. Lerner fanden normale Kinder, die in der Spielgruppe des Kindergartens ganz konventionell angepasst zu sein schienen, in einer freien Spielsituation, allein oder mit einem Erwachsenen, aber intensive Aggression offenbarten. Auch J. Louise Despert (1940) kam zu ähnlichen Ergebnissen. A. Hartoch und E. Schachtel haben in Rorschachtests bei zwei- bis vierjährigen Kindern eine sehr heftige Aggressivität festgestellt, die in ihrem manifesten Verhalten jedoch nicht zum Vorschein kam.

Die Methoden, mit denen [die Wachstumskräfte] in den Kindern blockiert und zerstört werden, sind vielfältig. Sie reichen von [X-109] offener, einschüchternder Feindseligkeit und von Terror bis zu einer subtilen und „liebvollen“ Form „anonymer Autorität“, bei der man nicht offen etwas verbietet, sondern sagt: „Ich weiß, Du willst das doch“ oder: „Ich weiß, Du magst dieses nicht.“ Die einfache Versagung instinktiver Triebregungen führt zu keiner tief sitzenden Feindseligkeit; sie hat höchstens einen reaktiven Hass zur Folge. Freud hingegen nahm an und begründete damit seine Theorie des Ödipus-Komplexes, dass die Versagung der auf den Vater oder die Mutter gerichteten sexuellen Wünsche zu einem Hass führe, der seinerseits Angst und Unterwürfigkeit schafft. Richtig ist, dass Versagung oft als Symptom von etwas in Erscheinung tritt, das zu Feindseligkeit führt: etwa wenn das Kind sich nicht ernst genommen fühlt, wenn sein Entfaltungsdrang blockiert wird, wenn ihm nicht erlaubt wird, frei zu sein. Der eigentliche Grund ist aber nicht eine bestimmte Versagung, sondern der Kampf des Kindes gegen jene Kräfte, die es in seiner Freiheit und Spontaneität zu unterdrücken trachten. Es gibt viele Arten, in denen dieser Kampf gekämpft wird. Und es gibt viele Möglichkeiten, wie die Niederlage verkleidet werden kann: Das Kind mag bereit sein, die äußere Autorität zu verinnerlichen und ein „braves“ Kind zu sein; es kann offen rebellieren und

dennoch abhängig bleiben; es kann fühlen, ganz „dazuzugehören“, indem es sich vollständig an die kulturell vorgegebenen Muster anpasst und dabei sein individuelles Selbst verliert. Das Ergebnis ist immer ein geringeres oder stärkeres Gefühl der inneren Leere, der Nichtigkeit und der Angst und, aus diesen Gefühlen resultierend, ein chronischer Hass und ein *Ressentiment*, das Nietzsche treffend als „Lebensneid“ beschrieben hat.

Es gibt allerdings einen feinen Unterschied zwischen dem Hass und diesem Lebensneid. Der Hass zielt letztlich immer auf die Zerstörung von Objekten außerhalb des eigenen Selbst. Mit Hilfe der Zerstörung wächst mir – wenn auch nicht objektiv, sondern nur subjektiv gesehen – Stärke zu. Beim Lebensneid dagegen zielt zwar die missgünstige Einstellung auch auf die Zerstörung der anderen, doch nicht, um sich subjektiv stark zu erleben, sondern um die Genugtuung zu haben, dass anderen die Freude an Dingen versagt ist, an denen ich mich – aus inneren oder äußeren Gründen – nicht freuen kann. Es ist das Ziel des Lebensneids, meinen Schmerz, der seinen Grund in meiner Unfähigkeit, glücklich zu sein, hat, dahingehend zu beseitigen, dass es niemanden mehr geben darf, der mir durch seine bloße Existenz das vorlebt, was mir abgeht.

Es sollte an dieser Stelle angemerkt werden, dass der Sadismus etwas anderes ist als der Hass. Meinem Verständnis nach geht es dem Sadismus nicht um die Zerstörung des ihm Unterworfenen; der Sadist will vielmehr die absolute Macht haben, um den Unterworfenen ganz zum Mittel für seine Zwecke zu machen. Sadismus kann sehr wohl mit Hass vermischt sein; dann ist ihm jene Grausamkeit zu eigen, die man im allgemeinen mit „Sadismus“ verbindet. Sadismus kann aber auch mit Sympathie vermischt sein. Der Sadist will sein Objekt dann als ein Mittel für sich selbst benützen, fördert es dabei [X-110] aber gleichzeitig in allen möglichen Aspekten, nur nicht in einem: Er lässt es nicht frei.

Chronischer Hass in Gruppen entwickelt sich im Prinzip aufgrund der gleichen Bedingungen. Ein Unterschied lässt sich hier – wie sonst auch, wenn es um den Unterschied zwischen Individual- und Sozialpsychologie geht – nur in folgendem finden: Während wir bei individualpsychologischer Betrachtung nach jenen individuellen und zufälligen Bedingungen Ausschau halten, die für jene Charakterzüge verantwortlich sind, durch die sich das eine Individuum von den anderen seiner Gruppe unterscheidet, interessiert uns in der Sozialpsychologie die Charakterstruktur, sofern sie allen gemeinsam und deshalb für die Mehrheit der Mitglieder dieser Gruppe

typisch ist. Es interessieren uns also nicht die zufälligen individuellen Bedingungen, wie etwa ein überstrenger Vater oder der plötzliche Tod einer geliebten Schwester. Es geht vielmehr um jene Lebensbedingungen, die für die Gruppe als solche eine gemeinsame Erfahrung darstellen. Von Bedeutung ist deshalb auch nicht der eine oder andere einzelne Teilaspekt aus dem Gesamt der Lebensweise, sondern die Gesamtstruktur grundlegender Lebenserfahrungen, wie sie durch die sozio-ökonomische Situation einer bestimmten Gruppierung bedingt werden.<sup>[64]</sup>

Das Kind ist vom „Geist“ einer Gesellschaft bereits durchdrungen, lange bevor es in der Schule direkte Bekanntschaft macht mit ihm. Die Eltern verkörpern mit ihrer eigenen Charakterstruktur jenen Geist, der in ihrer Gesellschaft und sozialen Schicht vorherrscht, und vermitteln dem Kind diese „Atmosphäre“ von seinem ersten Atemzug an. Die Familie ist deshalb die „psychische Agentur“ der Gesellschaft.

Der Bezug zu unserem Problem der verschiedenen Arten von Hass lässt sich nun klären: Beim reaktiven Hass stellt der Stimulus, der zugleich auch der Gegenstand des Hasses ist, die *Ursache* des Hasses dar; beim charakterbedingten Hass dagegen ist der Grund die zugrunde liegende *Haltung*, die *Hassbereitschaft*; diese gibt es unabhängig von einem Objekt und noch bevor ein Stimulus die chronische Feindseligkeit zu einem manifesten Hass werden lässt.

Wie bereits angedeutet, wurde dieser grundlegende Hass in der Kindheit ursprünglich durch bestimmte Menschen zur Entstehung gebracht; später jedoch wurde er zu einem Teil der Persönlichkeitsstruktur, und die Objekte des Hasses spielen nur noch eine sekundäre Rolle. Dies ist auch der Grund, warum sich beim charakterbedingten Hass der Hass gegen Objekte außerhalb von mir nicht wesentlich vom Hass gegen mein eigenes Selbst unterscheidet. Die Hassbereitschaft ist immer vorhanden. Ihre äußeren Objekte wechseln je nach den Umständen, und es hängt von bestimmten Faktoren ab, ob ich selbst auch zu einem Gegenstand des Hasses werde. Will man verstehen, warum im einen Fall eine bestimmte Person gehasst wird und warum im anderen sich der Hass gegen das eigene Selbst richtet, muss man die speziellen Umstände einer Situation kennen, die jemand anderen oder mich zum Gegenstand des manifesten Hasses werden lassen. In unserem Zusammenhang interessiert vor allem die grundlegende Tatsache, dass der charakterbedingte Hass vom Einzelnen ausgeht und wie ein Suchscheinwerfer einmal auf dieses, dann auf jenes Objekt – und dabei auch

auf das eigene Selbst – zielt. [X-111]

Die Stärke der Hassbereitschaft ist eines der größten Probleme in unserer Kultur. Es wurde bereits aufgezeigt, dass Calvinismus und Protestantismus den Menschen als im wesentlichen böse und verachtenswert zeichneten. Luthers Hass gegen die revoltierenden Bauern war außerordentlich intensiv. – Max Weber hat das Misstrauen und die Feindschaft gegen andere betont, die sich durch die Literatur des Puritanismus ziehen. Sie ist voller Warnungen, ja nicht auf die Hilfe und Freundlichkeit des Nächsten zu vertrauen. Richard Baxter empfiehlt, selbst seinem engsten Freund zu misstrauen. Thomas Adams sagt (in *Work of the Puritan Divines*, zit. in M. Weber, 1920, S. 96 Anm. 3):

Er – der wissende Mensch – ist blind gegenüber den Angelegenheiten anderer, aber hellichtig für seine eigenen. Er beschränkt sich auf das, was mit ihm selbst zu tun hat, und verbrennt sich nirgendwo nutzlos seine Finger. (...) Er erkennt die Falschheit der Welt und lernt so, immer nur auf sich selbst zu vertrauen und nur insofern auf andere, als er keinen Schaden nehmen kann, wenn sie ihn enttäuschen. [Übersetzung vom Herausgeber.]

Thomas Hobbes glaubte, der Mensch habe die Natur eines Raubtiers, sei voll von Feindseligkeit und dazu bestimmt, zu rauben und zu töten. Friede und Ordnung ließen sich nur schaffen mit der Zustimmung aller und in Unterwerfung unter die Autorität des Staates. Immanuel Kants Auffassung vom Menschen war der von Hobbes nicht allzu fern. Auch er war davon überzeugt, dass der Mensch von Natur aus einen tief sitzenden Hang zum Bösen habe. Viele Psychologen nahmen an, dass der chronische Hass der Natur des Menschen innewohne. William James sah ihn als so stark an, dass er es als erwiesen ansah, dass wir alle eine natürliche Abneigung gegen den körperlichen Kontakt mit anderen Menschen haben (vgl. W. James, 1896, besonders Band 2, S. 348). Freud nahm mit seiner Theorie vom Todestrieb an, wir alle seien von einer unwiderstehlichen Kraft getrieben, entweder andere oder uns selbst zu zerstören.

Auch wenn einige Philosophen der Aufklärung davon überzeugt waren, dass die Natur des Menschen gut und seine Feindseligkeit das Produkt seiner Lebensumstände sei, so hält sich doch die Auffassung von der Feindseligkeit des Menschen als etwas ihm Angeborenes in den Vorstellungen bedeutender Denker der Neuzeit von Luther bis in unsere Tage. Wir brauchen nicht darüber zu diskutieren, ob ihre Auffassungen

haltbar sind. Zweifellos waren die Philosophen und Psychologen, die diese Auffassung vertreten, gute Menschenkenner innerhalb ihrer eigenen Kultur. Doch sie nahmen fälschlicherweise an, der moderne Mensch sei seinem Wesen nach kein historisches Produkt, sondern so, wie ihn die Natur geschaffen habe.

Während bedeutende Denker mit Klarheit die Stärke der Feindseligkeit des modernen Menschen erkannten, neigen die populären Ideologien und die Auffassungen des Durchschnittsmenschen dazu, das Phänomen der Feindseligkeit zu ignorieren. Es gibt nur relativ wenige Menschen, die sich dessen bewusst sind, dass sie die anderen grundsätzlich nicht mögen. Viele merken nur, dass sie eben wenig Interesse an anderen und wenig Gefühle für sie haben. [X-112] Die Mehrheit ist sich ihres chronischen Hasses gegen sich selbst wie gegen andere überhaupt nicht bewusst. Sie haben jene Gefühle „adoptiert“, von denen sie wissen, dass sie von ihnen erwartet werden: Sie mögen andere Menschen und finden sie nett, solange sie sich nicht aggressiv verhalten. Dieses kritiklose „Mögen“ von Menschen erweist sich als völlig oberflächlich beziehungsweise kompensiert einen grundlegenden Mangel an Zuneigung.

Die Häufigkeit des unterschweligen Misstrauens und der Abneigung gegen andere ist vielen Beobachtern unserer sozialen Szene bekannt; weniger deutlich wird das Phänomen der Abneigung gegen sich selbst erkannt. Dieser *Selbsthass* lässt sich nur dann als etwas relativ Seltenes ansehen, wenn nur jene Fälle in Betracht gezogen werden, in denen sich Menschen ganz offen selbst hassen und sich ablehnen. Meistens aber ist diese Ablehnung der eigenen Person auf verschiedene Weise verdeckt. Der häufigste indirekte Ausdruck von Selbstablehnung, sind die in unserer Kultur so weitverbreiteten Minderwertigkeitsgefühle. Bewusst fühlen die Menschen nicht, dass sie sich nicht mögen; sie fühlen nur, dass sie anderen unterlegen sind, dass sie dumm und unattraktiv sind, oder was sonst der besondere Inhalt ihrer Minderwertigkeitsgefühle ist. (Die Industrie etwa schlägt aus der unbewussten Selbstablehnung Kapital, indem sie den Menschen Angst vor ihrem eigenen „Körpergeruch“ macht. Die unbewusste Abneigung des heutigen Menschen gegen sich selbst macht ihn zu einer leichten Beute für diese Art Werbung.)

Die Dynamik von Minderwertigkeitsgefühlen ist sicherlich komplexer, und es gibt noch andere Ursachen als die genannten. Die Ablehnung der eigenen Person, oder doch zumindest der Mangel an Liebe zu sich selbst, sind aber

immer vorhanden und stellen psychodynamisch eine wichtige Ursache dar.

Eine noch subtilere Form der Abneigung gegen sich selbst zeigt sich in der permanenten Bereitschaft, sich selbst infrage zu stellen. Solche Menschen fühlen sich nicht minderwertig. Sobald sie aber einen Fehler machen, entdecken sie etwas an sich, das nicht so sein sollte. Ihre Selbstkritik steht dabei in keinem Verhältnis zur Bedeutung des Fehlers oder der Unzulänglichkeit. Aufgrund ihrer eigenen Idealvorstellungen müssen sie entweder perfekt sein oder doch so unfehlbar, dass sie den Erwartungen ihrer Umwelt entsprechen, wenn sie deren Zustimmung und Zuneigung haben wollen. Haben sie das Gefühl, dass sie etwas fehlerfrei gemacht haben oder dass es ihnen gelungen ist, sich den Beifall der anderen zu sichern, dann fühlen sie sich wohl. Gelingt ihnen dies aber nicht, dann werden sie von einem sonst verdrängten Minderwertigkeitsgefühl überwältigt. Auch hier zeigt sich, dass das Fehlen von Zuneigung zu sich selbst eine Quelle ist, aus der diese Haltung entspringt.

Noch deutlicher wird der Zusammenhang, wenn wir die Einstellung zur eigenen Person mit der entsprechenden Einstellung zu anderen vergleichen. Hat zum Beispiel ein Mann, der glaubt, eine Frau zu lieben, den Eindruck, dass sie nicht zu ihm passt, wenn sie einen Fehler macht, oder hängen seine Gefühle für sie völlig davon ab, ob andere sie kritisieren oder loben, dann gibt es keinen Zweifel daran, dass es ihm grundlegend an Liebe zu ihr mangelt. [X-113] In Wirklichkeit hasst er sie und ergreift jede Gelegenheit, einen anderen Menschen zu kritisieren und ja keinen Fehler des anderen zu übersehen.

Der häufigste Ausdruck des Mangels an Liebe zu sich selbst ist jedoch die Art und Weise, wie Menschen mit sich selbst umgehen. Manche sind ihre eigenen Sklaventreiber; statt Sklaven eines Herren außerhalb ihrer selbst zu sein, haben sie den Herren in sich hineinverlegt. Dieser ist streng und grausam; er erlaubt ihnen keinen Augenblick Ruhe; Freude und Vergnügen sind bei ihm verboten; er erlaubt es nicht, das zu tun, was man will. Tun sie es trotzdem, dann müssen sie es heimlich tun und bezahlen es mit einem schlechten Gewissen. So hat selbst der Spaß den gleichen Zwangscharakter wie die Arbeit. Die permanente Ruhelosigkeit, die ihr Leben bestimmt, nimmt auch während der Zerstreungen nicht ab. Die meisten sind sich dieses Treibens noch nicht einmal bewusst. Doch es gibt auch Ausnahmen, wie den Banker James Stillman, der in seinen besten Jahren zu Reichtum, Ruhm und Macht gekommen war und von sich sagen konnte, wozu nur

wenige Leute fähig wären: „Nie in meinem Leben habe ich das getan, was ich wollte. Und nie werde ich das tun, was ich will.“ (Vgl. [A. Robeson \[Brown\], 1927.](#))

Freud hat die Rolle des „Gewissens“ als Verinnerlichung der äußeren Autorität und als Träger tief sitzender Feindseligkeit gegen sich selbst klar erkannt und im Begriff des Über-Ichs zu fassen versucht. Er war davon überzeugt, dass das Über-Ich einen Großteil der zum Menschen gehörenden Destruktivität enthält, die sich in Form von Pflichtgefühlen und moralischen Verpflichtungen gegen ihn wendet. Trotz der Einwände, die ich gegen Freuds Theorie des Über-Ichs habe (vgl. *Sozialpsychologischer Teil*, [1936a](#), GA I, S. 139-187), gibt es keinen Zweifel daran, dass Freud ein gutes Gespür für die Feindseligkeit und Grausamkeit hatte, die im „Gewissen“, wie es in der Neuzeit begriffen wurde, enthalten ist.

## *Liebe als leidenschaftliche Bejahung*

Was für Feindseligkeit und Hass gilt, gilt auch für die Liebe. Allerdings ist das Problem Nächstenliebe und Selbstliebe weitaus schwieriger, und zwar aus zwei Gründen. Zum einen ist der Hass ein Phänomen, das in unserer Gesellschaft allgegenwärtig ist. Er ist deshalb für eine empirische Untersuchung und Erforschung leicht zugänglich. Liebe ist ein vergleichsweise seltenes Phänomen, das sich nur schwer empirisch untersuchen lässt. Jede Erörterung des Phänomens Liebe droht deshalb unempirisch und rein spekulativ zu werden.

Die andere Schwierigkeit ist vielleicht noch größer. Es gibt in unserer Sprache kaum ein Wort, das derart missbräuchlich und entwürdigend gebraucht wird, wie das Wort „Liebe“. Liebe wurde von Menschen gepredigt, die bereit waren, jede Grausamkeit zu entschuldigen, wenn sie nur ihren eigenen Zwecken diene; mit Liebe wurde verkleidet, dass Menschen gezwungen wurden, ihr eigenes Glück zu opfern und ihr Selbst völlig denen zu unterwerfen, die von dieser Unterwerfung profitierten; mit Liebe wurde moralisch Druck ausgeübt, um ungerechtfertigte Forderungen durchzusetzen. Für viele wurde der Begriff „Liebe“ so entleert, dass man von Liebe spricht, wenn zwei Menschen zwanzig Jahre [X-114] lang zusammenlebten, ohne öfter als höchstens einmal pro Woche miteinander gestritten zu haben.

Das Wort „Liebe“ zu gebrauchen ist gefährlich und etwas peinlich. Einem Psychologen mag es nicht anstehen, der Peinlichkeit zu erliegen. Von Liebe zu predigen zeugt höchstens von schlechtem Geschmack. Doch nüchtern und kritisch das Phänomen Liebe zu erforschen und Formen von Pseudo-Liebe aufzudecken, wobei beides sich nicht voneinander trennen lässt, dies ist eine Verpflichtung, der sich zu entziehen der Psychologe kein Recht hat.

Selbstverständlich stellt dieser Beitrag keinen Versuch dar, die Liebe zu erforschen. Allein schon die psychologischen Phänomene zu beschreiben, die üblicherweise mit dem Begriff „Liebe“ gemeint sind, würde ein halbes Buch füllen. Dennoch soll der Versuch einer Darstellung entlang den bisherigen Hauptgedanken gemacht werden.

Zwei Phänomene, die eng miteinander verknüpft sind, werden oft als Liebe ausgegeben: die „masochistische“ und die „sadistische Liebe“. Bei der *„masochistischen Liebe“* gibt der Betreffende sein eigenes Selbst, seine Eigeninitiative und seine Integrität auf, um ganz und gar in einer anderen Person, die als stärker erlebt wird, aufzugehen. Tiefe Ängste führen zu einem Gefühl, nicht auf eigenen Füßen stehen zu können, so dass der Wunsch entsteht, sich seines eigenen Selbst zu entledigen, um zu einem Teil eines anderen zu werden, sich bei ihm sicher zu fühlen und jenes Zentrum zu finden, das man in sich vermisst. Dieser Verzicht auf das eigene Selbst wurde oft als Beispiel für „die große Liebe“ gepriesen. In Wirklichkeit ist es eine Form von Götzendienst und auch eine Vernichtung des eigenen Selbst. Der Umstand, dass dieser Verzicht als Liebe ausgegeben wurde, hat die Verführungskraft und Gefährlichkeit der masochistischen Liebe erhöht.

Die *„sadistische Liebe“* auf der anderen Seite entspringt dem Wunsch, das Objekt der Liebe zu verschlingen und es zu einem willenlosen Werkzeug in den eigenen Händen zu machen. Auch dieser Triebwunsch wurzelt in einer tiefen Angst und Unfähigkeit, auf eigenen Füßen zu stehen. Statt aber eine größere Stärke dadurch zu finden, dass man sich verschlingen lässt, werden Stärke und Sicherheit im grenzenlosen Machthaben über den anderen Menschen gesucht.

Masochistische wie sadistische Liebe sind Ausdruck eines starken Bedürfnisses, das von der grundlegenden Unfähigkeit herrührt, unabhängig zu sein. Um einen biologischen Begriff zu benützen, könnte man dieses tiefe Verlangen ein „Bedürfnis nach Symbiose“ nennen. Die sadistische Liebe ist häufig die Form, wie Eltern ihre Kinder lieben. Ob die Herrschaft nun offen autoritär oder subtiler „modern“ praktiziert wird, macht keinen



wesentlichen Unterschied. Beides Mal wird versucht, die Stärke des Selbst eines Kindes zu unterminieren, und dies führt in späteren Jahren in ihm zur Entwicklung der gleichen symbiotischen Tendenzen. Die sadistische Liebe kommt auch häufig unter Erwachsenen vor. In lang andauernden Beziehungen bilden sich dann die entsprechenden Rollen heraus: Der eine übernimmt den sadistischen, der andere den masochistischen Part der symbiotischen Beziehung. Oft kommt es auch zu einem ständigen Rollenwechsel. Dies zeigt sich dann in einem andauernden Kampf darum, wer das Sagen hat und wer sich unterwirft. Auch diese Art der Beziehung [X-115] wird als Liebe begriffen.

Nach dem Gesagten gibt es Liebe nicht ohne Freiheit und Unabhängigkeit. Im Gegensatz zur symbiotischen Pseudo-Liebe sind die wichtigsten Voraussetzungen für Liebe Freiheit und Gleichheit. Liebe setzt voraus, dass jemand die Stärke, Unabhängigkeit und Integrität des Selbst hat, das allein bei sich sein und Einsamkeit aushalten kann. Diese Voraussetzung gilt in gleicher Weise für die liebende wie für die geliebte Person. Liebe ist ein spontaner Akt, wobei Spontaneität im wörtlichen Sinne die Fähigkeit bezeichnet, aus einem eigenen, freien Entschluss heraus zu handeln. Machen Angst und Schwäche des Selbst es unmöglich, in sich selbst verwurzelt zu sein, kann man nicht lieben.

Dies lässt sich nur dann ganz verstehen, wenn wir in Betracht ziehen, auf wen sich die Liebe bezieht. Liebe ist das Gegenteil von Hass. Hass ist der leidenschaftliche Wunsch zu zerstören. Liebe ist eine leidenschaftliche Bejahung ihres „Objekts“. (Der Begriff „Objekt“ wird bewusst in Anführungszeichen gesetzt, weil in einer Liebesbeziehung das „Objekt“ aufhört, ein Objekt zu sein. Es ist kein Gegenüber des Subjekts und nichts von ihm Getrenntes.) Liebe ist also kein „Affekt“, sondern ein aktives Streben, das auf Glück, Entwicklung und Freiheit ihres „Objektes“ zielt. Diese leidenschaftliche Bejahung ist nicht möglich, wenn das eigene Selbst verkrüppelt ist, denn echte Bejahung wurzelt immer in Stärke. Ist das Selbst beschädigt, ist Liebe nur in einer ambivalenten Weise möglich, das heißt, mit dem starken Teil des Selbst liebt die betreffende Person, mit dem beschädigten Teil muss sie hassen. – Harry Stack Sullivan hat diese Formulierung in seinen Vorlesungen gebraucht. Für ihn war die Zeit der Präadoleszenz dadurch gekennzeichnet, dass in ihr bezüglich der zwischenmenschlichen Beziehungen Triebregungen in Erscheinung treten, die einen neuen Befriedigungstypus fördern: die Lust auf einen anderen Menschen (den „Kumpel“). Liebe zeichnet sich nach Sullivan durch eine

Situation aus, in der die Befriedigung der geliebten Person genauso bedeutend und wünschenswert ist wie die des Liebenden.

Der Begriff „leidenschaftliche Bejahung“ führt leicht zu Missverständnissen. Er bezeichnet keine verstandesmäßige Bejahung im Sinne eines reinen Vernunfturteils; vielmehr meint er eine tief reichende Bejahung, bei der die gesamte Persönlichkeit – der Intellekt, die Gefühle und Sinne – beteiligt ist. Oft sind die Augen, Ohren und die Nase eines Menschen ebenso gute oder gar bessere Organe der Bejahung als sein Gehirn. Kommt die Bejahung aus der Tiefe und ist sie leidenschaftlich, dann bezieht sie sich auf das Wesen des „Objekts“ selbst, und nicht nur auf Teilaspekte. Für die Liebe Gottes zum Menschen gibt es im Alten Testament keinen stärkeren Ausdruck als die Aussage am Ende eines jeden Schöpfungstages: „Und Gott sah, dass es gut war!“

Auch ein anderes mögliches Missverständnis gilt es unbedingt zu vermeiden. Nach allem, was bisher gesagt wurde, könnte man zu dem Schluss kommen, dass jede Bejahung gleichbedeutend mit Liebe ist, und zwar unabhängig vom Wert des geliebten Objekts. Dies freilich würde bedeuten, dass Liebe nur ein subjektives Gefühl der Bejahung ist und dass die Frage von objektiven Werten dabei [X-116] keine Rolle spielt. Dann aber erhebt sich die Frage, ob man auch das Übel lieben kann. Dies jedoch ist eines der schwierigsten psychologischen und philosophischen Probleme, und es ist unmöglich, es hier zu erörtern. Ich möchte aber wiederholen, dass Bejahung in dem hier gebrauchten Sinne nichts gänzlich Subjektives ist. Liebe ist gleichbedeutend mit Bejahung von Leben, von Wachstum, Freude, Freiheit, und deshalb kann per definitionem das Übel – also Verneinung, Tod und Zwang – nicht geliebt werden. Zweifellos kann das subjektive Gefühl das einer lustvollen Erregung sein, und es ist üblich, dieses bewusst als „Liebe“ zu verstehen. Der Betreffende neigt dazu zu glauben, es sei Liebe; erforscht man jedoch seinen psychischen Gehalt, dann entpuppt sich das subjektive Erleben als etwas, das nichts mit dem zu tun hat, was ich mit Liebe meine.

Die gleichen Fragen erheben sich auch bezüglich anderer Probleme psychologischer Art, etwa bei der Frage, ob Glück ein gänzlich subjektives Phänomen sei oder ob es auch einen objektiven Faktor beinhalte. Ist jemand, der sich „glücklich“ fühlt, wenn er sich abhängig macht und sich selbst aufgibt, deshalb glücklich, weil er sich so fühlt, oder hängt Glück immer von bestimmten Werten wie Freiheit und Integrität ab? Man hat immer

argumentiert, die betreffenden Menschen seien „glücklich“, um ihre Unterdrückung zu rechtfertigen. Dies ist eine armselige Rechtfertigung. Glück lässt sich nicht von bestimmten Werten trennen und ist nicht einfach nur ein subjektives Gefühl der Befriedigung. Dies lässt sich am Beispiel des Masochismus aufzeigen. Jemand kann bei der Unterwerfung, beim Gequältwerden, ja selbst beim Tod Befriedigung empfinden, doch ist in Unterwerfung, Folter und Tod kein Glück enthalten.

Derartige Überlegungen scheinen den Boden der Psychologie zu verlassen und in den Bereich von Philosophie und Religion zu gehören. Doch ist dies meines Erachtens nicht so. Eine differenzierende psychologische Betrachtung, die zwischen den Gefühlsqualitäten entsprechend der zugrunde liegenden Persönlichkeitsstruktur zu unterscheiden weiß, kann den Unterschied zwischen *Befriedigung* und *Glück* aufzeigen. Allerdings wird nur jene Psychologie sich dieses Problems bewusst sein, die sich nicht von der Frage der Werte losgesagt hat und nicht vor der Frage nach Sinn und Zweck des menschlichen Lebens zurückschreckt.

Liebe wurzelt ebenso wie der charakterbedingte Hass in einer Grundhaltung, die immer gegenwärtig ist. Sie ist eine beständige Bereitschaft zu lieben; man könnte sie eine „grundsätzliche Sympathie“ nennen. Sie wird veranlasst, aber nicht verursacht, durch ein bestimmtes Objekt. Die Fähigkeit und Bereitschaft zu lieben ist genauso ein Charakterzug wie die Bereitschaft zu hassen. (Es wäre übrigens sehr verhängnisvoll anzunehmen, dass diese unterschiedliche Bereitschaft verschiedene Persönlichkeitstypen kennzeichnet. Viele Menschen zeigen gleichermaßen die Bereitschaft zu beiden Möglichkeiten.)

Es ist nicht leicht, die Voraussetzungen zu benennen, die zur Entwicklung dieser „grundsätzlichen Sympathie“ führen. Es scheint hauptsächlich zwei Voraussetzungen zu geben, eine positive und eine negative. Die positive Bedingung ist schlicht und einfach, dass jemand als Kind die Liebe anderer erfahren hat. Während im allgemeinen als selbstverständlich angenommen wird, dass die Eltern ihre Kinder lieben, ist dies [X-117] in Wirklichkeit eher die Ausnahme als die Regel. Diese positive Voraussetzung fehlt deshalb häufig. Die negative Voraussetzung ist das Fehlen all jener bereits erwähnten Faktoren, die für die Entstehung eines chronischen Hasses verantwortlich sind. Wer die Kindheitserfahrungen beobachtet, mag mit Recht bezweifeln, dass das Fehlen dieser Bedingungen häufig ist.

Aus der Prämisse, dass aktuelle Liebe in einer grundsätzlichen Sympathie

wurzelt, ergibt sich eine wichtige Schlussfolgerung bezüglich des *Objekts* der Liebe. Sie läuft prinzipiell auf das gleiche hinaus, was auch im Hinblick auf die Objekte des chronischen Hasses gesagt wurde: Die Objekte der Liebe haben keine ausschließende Qualität. Sicherlich ist es kein Zufall, dass ein bestimmter Mensch zum Objekt einer manifesten Liebe wird. Die Bedingungsfaktoren für die besondere Wahl sind zu zahlreich und zu komplex, als dass sie hier erörtert werden könnten. Der entscheidende Punkt aber ist, dass die Liebe zu einem ganz bestimmten Objekt nur die Aktualisierung und Konzentrierung der unterschwelliger Liebe auf eine bestimmte Person hin ist. Unrichtig ist die Vorstellung von *romantischer Liebe*, die glaubt, dass es auf der ganzen Welt nur einen einzigen Menschen gäbe, den man lieben könne, und dass es die große Chance im Leben sei, diesem einen zu begegnen. Unrichtig ist auch die Annahme, die Liebe zu diesem einen Menschen habe zur Folge, dass man die Liebe von den anderen Menschen abzieht. Eine Liebe, die nur in Bezug auf einen einzigen Menschen erlebt werden kann, erweist sich gerade durch diese Tatsache nicht als Liebe, sondern als symbiotische Bindung. Die in der Liebe enthaltene grundsätzliche Bejahung gilt dem geliebten Menschen als einer Inkarnation wesentlicher menschlicher Eigenschaften.

Die Liebe zu *einem* Menschen bedeutet Liebe zum Menschen an sich. Eine Art „Arbeitsteilung“ – wie William James dies nennt –, bei der man die eigene Familie liebt, für „Fremde“ aber nichts übrig hat, ist das Kennzeichen einer grundsätzlichen Liebesunfähigkeit. Die Liebe zur Menschheit ist nicht, wie man häufig annimmt, eine Abstraktion, die auf die Liebe zu einem bestimmten Menschen folgt, sondern sie ist deren Voraussetzung, obwohl sie – genetisch betrachtet – durch die Liebe zu bestimmten Individuen erworben wird. Daraus folgt, dass mein eigenes Selbst prinzipiell ebenso Objekt meiner Liebe sein muss wie ein anderer Mensch. Die Bejahung meines eigenen Lebens, meines Glückes, meines Wachstums und meiner Freiheit wurzelt im Vorhandensein der grundsätzlichen Bereitschaft und Fähigkeit für eine derartige Bejahung. Hat jemand diese Bereitschaft, dann hat er sie auch sich selbst gegenüber. Kann er nur andere lieben, dann kann er überhaupt nicht lieben. Mit einem Wort: Liebe ist im Hinblick auf ihre Objekte ebenso unteilbar wie der Hass.

Der hier aufgewiesene Grundsatz, dass Hass und Liebe Aktualisierungen einer konstanten Bereitschaft sind, trifft auch für andere psychische Phänomene zu. Sinnlichkeit zum Beispiel ist nicht nur eine Reaktion auf einen Reiz. Der sinnliche – oder man könnte auch sagen, der erotische –

Mensch hat eine grundsätzlich erotische Einstellung zur Wirklichkeit. Dies bedeutet nicht, dass er ständig sexuell erregt ist; [X-118] für ihn ist vielmehr eine erotische *Atmosphäre* charakteristisch, die durch bestimmte Objekte aktualisiert wird, die aber dennoch bereits unterschwellig vorhanden ist, bevor der *Reiz* in Erscheinung tritt. Es geht hier also nicht um die physiologisch gegebene Fähigkeit zur sexuellen Erregung, sondern um eine Atmosphäre erotischer Bereitschaft, die sich sozusagen unter einem Vergrößerungsglas auch dann beobachten ließe, wenn die betreffende Person nicht in einem aktuellen Zustand sexueller Erregung ist.

Andererseits gibt es Menschen, bei denen diese erotische Bereitschaft fehlt. Bei ihnen wird die sexuelle Erregung im wesentlichen durch einen Reiz, der den Sexualtrieb anspricht, verursacht. Bei diesen Menschen kann die Fähigkeit, sich stimulieren zu lassen, eine große Variationsbreite haben, immer aber ist für alle Spielarten dieser sexuellen Erregung typisch, dass sie von der Gesamtpersönlichkeit mit ihren intellektuellen und emotionalen Eigenschaften unabhängig ist.

Eine weitere Illustration für den hier aufgezeigten Grundsatz ist der Sinn für das Schöne. Es gibt bestimmte Menschen, die immer bereit sind, das Schöne zu sehen. Auch in diesem Falle bedeutet das nicht, dass solche Menschen dauernd schöne Gemälde, Menschen oder Szenerien anschauen. Doch wenn sie derer ansichtig werden, dann aktualisiert sich eine immer gegenwärtige Bereitschaft, und es ist gerade nicht so, dass ihr Sinn für das Schöne erst durch das, was sie sehen, *erregt* wird. Auch hier zeigt sich bei genauerem Hinsehen, dass Menschen mit einem Sinn für das Schöne tatsächlich eine andere Art haben, die Wirklichkeit wahrzunehmen, die auch dann gegeben ist, wenn das, was sie sehen, keine akute Wahrnehmung von Schöner hervorruft.

Der Grundsatz, um dessen Verdeutlichung es bisher ging, lautet: Während viele psychologische Schulen die menschlichen Verhaltensreaktionen gemäß dem Reiz-Reaktionsmuster (*stimulus – response*) zu begreifen versuchen, vertrete ich das Prinzip, dass der Charakter eine Struktur vieler solcher *Bereitschaften* ist, die immer gegenwärtig sind und aktualisiert – jedoch nicht verursacht – werden durch einen äußeren Stimulus. Diese Ansicht ist für eine dynamische Psychologie wie die Psychoanalyse wesentlich. Obwohl die Reflextheorie der hier vertretenen Auffassung ähnlich zu sein scheint, stimmt dies doch nur bei oberflächlicher Betrachtung. Diese geht nämlich davon aus, dass es eine vorgeformte Bereitschaft gibt, die die

Neuronen auf einen bestimmten Stimulus in einer entsprechenden Weise reagieren lässt. Uns geht es jedoch nicht um diese physischen Voraussetzungen. Noch wichtiger aber ist, dass wir unter *Bereitschaft* eine tatsächlich – wenn auch nur unterschwellig – vorhandene und inaktive Haltung meinen, die eine Atmosphäre oder Grundstimmung schafft.

Freud glaubte, dass alle diese Bereitschaften in biologisch gegebenen Trieben wurzeln. Wir hingegen sind der Auffassung, dass dies zwar für einige Bereitschaften gilt, viele andere aber als Reaktion auf individuelle und gesellschaftliche Erfahrungen des Einzelnen entstehen.

## *Selbstliebe und Selbstsucht*

Eine letzte Frage harrt noch ihrer Erörterung. Vorausgesetzt, dass Liebe zu sich selbst und Liebe zu anderen korrespondierende Größen sind, wie erklärt sich dann jene Art von „Selbstsucht“, die offensichtlich das genaue Gegenteil jedes echten Interesses an einem anderen Menschen ist? Der Selbstsüchtige ist nur an sich selbst interessiert, will alles nur für [X-119] sich selbst, ist unfähig, irgendetwas gerne zu geben, und stattdessen immer ängstlich darauf bedacht zu nehmen. Seine Umwelt betrachtet er nur unter der Perspektive, was sich alles für seine Zwecke aus ihr herausholen lässt. Ihm geht jedes Interesse für die Bedürfnisse anderer ab, und er kann keinerlei Achtung vor deren Würde und Integrität aufbringen. Er sieht nur sich selbst; alles und jedes beurteilt er vom Gesichtspunkt des Nutzens für ihn. Er ist zutiefst liebesunfähig.

Diese Selbstsucht kann offen zutage treten oder vielfältig versteckt sein hinter allen möglichen selbstlosen Gesten. Unter dynamischer Betrachtungsweise handelt es sich dennoch immer um Selbstsucht. Es scheint bei diesem Persönlichkeitstypus aber offensichtlich so zu sein, dass es einen Widerspruch zwischen dem enormen Interesse für sich selbst und dem Mangel an Beachtung der anderen gibt. Ist dies nicht der Beweis dafür, dass es in Wirklichkeit eine Alternative gibt: Jemand interessiert sich entweder für sich oder für andere? Dies wäre mit Sicherheit so, wenn Selbstsucht und Selbstliebe identisch wären. Aber gerade darin besteht der Fehlschluss, der hinsichtlich unseres Problems zu so vielen falschen Folgerungen geführt hat. Selbstsucht und Selbstliebe sind weit davon entfernt, identisch zu sein; in Wirklichkeit sind sie Gegensätze.

Selbstsucht ist, wie schon das Wort „Sucht“ andeutet, eine Art Gier. Wie bei allen Formen von Gier ist sie unersättlich, wobei das Unersättliche eine Folge einer beständigen Unbefriedigtheit ist. Die Gier ist ein Fass ohne Boden: Der Mensch erschöpft sich in einem endlosen Bemühen, sein Bedürfnis zu befriedigen, und erreicht doch nie eine Befriedigung. Der entscheidende Punkt zeigt sich bei näherer Betrachtung: Obwohl der Selbstsüchtige immer ängstlich mit sich selbst beschäftigt ist, ist er doch nie zufrieden, pausenlos in Unruhe, andauernd von der Angst getrieben, nicht genug zu bekommen, etwas zu versäumen oder einer Sache beraubt zu werden. Er ist voll von brennendem Neid, dass jemand mehr haben könnte als er.

Schauen wir noch etwas genauer hin und beziehen wir die unbewusste Dynamik mit ein, dann erkennen wir, dass der selbstsüchtige Mensch ganz und gar nicht von sich begeistert ist und sich überhaupt nicht leiden kann. Das Rätsel dieses scheinbaren Widerspruchs lässt sich leicht lösen. Die Selbstsucht wurzelt in eben diesem Mangel an Liebe zu sich selbst. Wer sich selbst nicht lieben und annehmen kann, lebt bezüglich seines Selbst in einer ständigen Angst. Er spürt nicht die innere Sicherheit, die es nur aufgrund echter Liebe und Bejahung gibt. Er muss immer mit sich beschäftigt sein und ist begierig, alles für sich zu bekommen, da seinem Selbst von Grund auf Sicherheit und Zufriedenheit fehlen.

Was für den Selbstsüchtigen gilt, gilt auch für den narzisstischen Menschen. Dessen allgegenwärtiges Interesse ist es weniger, sich Dinge anzueignen, als vielmehr, sich selbst zu bewundern. Oberflächlich betrachtet scheinen diese Menschen in sich selbst verliebt zu sein; in Wirklichkeit aber können sie sich nicht leiden, und mit ihrem Narzissmus wie mit der Selbstsucht kompensieren sie einen grundlegenden Mangel an Selbstliebe. Freud hat betont, [X-120] dass der Narzisst seine Liebe vom anderen zurückzieht und auf die eigene Person richtet. Der erste Teil dieser Behauptung ist richtig, der zweite ist ein Trugschluss. Er liebt weder die anderen noch sich selbst.

Der Kompensationsmechanismus des Selbstsüchtigen und des Narzissten ist leichter zu verstehen, wenn wir ihn mit dem übermäßigen Interesse an anderen und mit der Überfürsorglichkeit für andere vergleichen. Ob es sich um eine überfürsorgliche Mutter oder einen übermäßig interessierten Gatten handelt, bei näherer Betrachtung zeigt sich immer das eine: Die Betroffenen glauben zwar bewusst, dass sie besonders lieb zu ihrem Kind oder Gatten sind, in Wirklichkeit aber zeigt sich eine tief verdrängte

Feindseligkeit gerade gegenüber jener Person, für die sie sich so übermäßig engagieren. Sie interessieren sich im Übermaß nicht nur, weil sie einen Mangel an Liebe, sondern auch eine bestehende Feindseligkeit kompensieren müssen.

Bei der Selbstsucht gibt es noch ein weiteres Problem. Ist es nicht ein ganz besonderer Ausdruck von Selbstlosigkeit, wenn sich jemand selbst opfert? Und ist es andererseits vorstellbar, dass jemand, der sich selbst liebt, ein solches äußerstes Opfer erbringt? Die Antwort hängt völlig davon ab, um welche Art von Opfer es sich handelt. Da gibt es einmal das Opfer, wie es in jüngster Zeit insbesondere von der faschistischen Philosophie gepriesen wurde. Der Einzelne solle sich für etwas, das außerhalb von ihm, das größer und wertvoller ist – etwa den Führer, die Rasse – opfern. Der Einzelne zählt nichts und findet erst durch diesen Akt der Selbstvernichtung zugunsten einer höheren Macht seine Bestimmung. Bei diesem Verständnis ist die Selbstaufopferung für etwas oder jemanden, der größer als man selbst ist, die größte erreichbare Tugend. Wenn Selbstliebe und Nächstenliebe eine grundsätzliche Bejahung und Achtung des Selbst sowie des anderen bedeuten, dann steht diese Opfervorstellung in scharfem Kontrast zur Selbstliebe.

Es gibt aber noch eine andere Art von Opfer: Wenn die Umstände es erfordern, das eigene Leben für den Erhalt einer Idee, die zu einem Teil von einem selbst geworden ist, oder für eine Person, die man liebt, hinzugeben, dann kann das Opfer der äußerste Ausdruck von Selbstbejahung sein. Natürlich handelt es sich dabei nicht um eine Bejahung des eigenen physischen Lebens, sondern des Selbst im Sinne des Kerns der eigenen Gesamtpersönlichkeit. In diesem Fall ist das Opfer selbst nicht das Ziel, sondern nur der Preis, der für die Realisierung und Bejahung des eigenen Selbst bezahlt werden muss. Hat im letzteren Fall das Opfer seinen Grund in der Selbstbejahung, so wurzelt das – man könnte sagen – masochistische Opfer im Mangel an Selbstachtung und Selbstliebe und ist seinem Wesen nach nihilistisch.

Das Problem der Selbstsucht hat eine besondere *Relevanz für die Psychotherapie*. Der Neurotiker ist oft dahingehend selbstsüchtig, dass er in seiner Beziehung zu anderen blockiert oder in Bezug zu sich selbst überängstlich ist. Dies verwundert nicht, denn neurotisch zu sein bedeutet, dass die Bildung eines starken Selbst zu keinem erfolgreichen Abschluss gekommen ist. Normal zu sein [X-121] besagt wiederum gewiss nicht, dass es



dazu kam. Bei der Mehrheit der gut angepassten Menschen bedeutet Normalität nur, dass sie ihr eigenes Selbst bereits im frühen Alter verloren und vollständig durch ein gesellschaftliches Selbst ersetzt haben, das ihnen von der Gesellschaft angeboten wurde. Für sie gibt es keinen neurotischen Konflikt, weil ihr Selbst – und deshalb auch die Diskrepanz zwischen ihrem Selbst und der Außenwelt – verschwunden ist.

Oft sind neurotische Menschen besonders selbstlos. Es fehlt ihnen an Selbstbehauptung, und sie sind unfähig, ihre eigenen Ziele zu verfolgen. Die Gründe für diese Selbstlosigkeit sind im wesentlichen die gleichen wie für die Selbstsucht. Es herrscht praktisch immer ein Mangel an Selbstliebe. Ohne Selbstliebe aber kann niemand gesund werden. Wenn der Neurotiker gesund wird, dann wird er nicht normal im Sinne einer Anpassung an das gesellschaftliche Selbst. Vielmehr gelingt es ihm, sein Selbst, das niemals ganz verloren gegangen war und für dessen Erhalt er mit seinen neurotischen Symptomen gekämpft hat, zu verwirklichen. Von daher kann eine Theorie, die wie die Freudsche Narzissmustheorie gesellschaftliche Verhaltensmuster rationalisiert sowie die Selbstliebe denunziert und mit Selbstsucht identifiziert, therapeutisch verheerende Wirkungen haben. Sie verstärkt die Tabuisierung der Selbstliebe. Bei einer solchen Therapie werden gerade dann „positive“ Ergebnisse erzielt, wenn es ihr nicht darum geht, dem Betreffenden dabei zu helfen, er selbst zu werden, also frei, spontan und kreativ – die klassischen Eigenschaften von Künstlern. Solche Therapien führen stattdessen dazu, den Kampf um das eigene Selbst aufzugeben und sich an die kulturellen Muster friedlich und ohne den Lärm einer Neurose anzupassen.

In der heutigen Zeit wächst die Neigung, den Einzelnen zu einem ohnmächtigen Atom zu machen. Die autoritären Systeme versuchen, das Individuum zu einem willenlosen und gefühllosen Instrument in den Händen der Regierenden zu degradieren. Sie zerschlagen es durch Terror, Zynismus, Staatsmacht, Großdemonstrationen, fanatische Redner und alle möglichen anderen Mittel der Suggestion. Fühlt der Mensch sich schließlich zu schwach, um noch auf eigenen Füßen zu stehen, dann wird ihm durch das Angebot aufgeholfen, an der Stärke und Glorie des größeren Ganzen, dessen ohnmächtiger Teil er ist, zu partizipieren. Die autoritäre Propaganda behauptet, das Individuum des demokratischen Staates sei selbstsüchtig und müsse daher selbstlos und sozial gesinnt werden. Dies ist eine Lüge. Der Nazismus ersetzte die äußerst brutale Selbstsucht der herrschenden Bürokratie und des Staates durch die Selbstsucht des durchschnittlichen

Menschen. Der Ruf nach Selbstlosigkeit ist die Waffe, mit der der normale Bürger dazu gebracht werden soll, sich noch mehr zu unterwerfen und aufzugeben.

Die Kritik an der demokratischen Gesellschaft sollte nicht in erster Linie lauten, dass die Menschen zu selbstsüchtig seien; dies ist zwar so, aber es ist nur eine Folge von etwas anderem. Der Demokratie ist es nicht gelungen, den Einzelnen dahingehend zu bestärken, dass er sich selbst lieben lernt und so ein tiefes Gespür für die Bejahung seines eigenen Selbst mit allen seinen intellektuellen, emotionalen und sinnlichen Möglichkeiten entwickelt. Ein puritanisch-protestantisches Erbe der Selbstverleugnung sowie der [X-122] Zwang zur Unterordnung des Einzelnen unter die Erfordernisse der Produktion und des Profits haben die Voraussetzungen für das Aufkommen des Faschismus geschaffen. Die Bereitschaft, sich zu unterwerfen, der pervertierte Mut, der sich von Krieg und Selbstvernichtung anziehen lässt: Sie sind nur möglich auf der Grundlage einer – weitgehend unbewussten – Verzweiflung, die durch martiale Gesänge und Rufe nach dem Führer unterdrückt wird.

Der Mensch, der aufgehört hat, sich selbst zu lieben, ist zum Töten wie auch zum Sterben bereit. Wenn unsere [amerikanische] Kultur nicht auch eine faschistische werden soll, dann gilt es zu erkennen, dass unser Problem nicht lautet, dass es zuviel Selbstsucht gibt, sondern dass es keine Selbstliebe gibt. Das Ziel muss sein, jene Voraussetzungen zu schaffen, die es dem Einzelnen möglich machen, seine Freiheit nicht nur in einem formalen Sinne zu verwirklichen, sondern indem er seine ganze Persönlichkeit – mit seinen intellektuellen, emotionalen und sinnlichen Eigenschaften – zur Entfaltung bringt. Diese Freiheit besagt nicht Herrschaft des einen Teils der Persönlichkeit über einen anderen – des Gewissens über die Natur, des Über-Ichs über das Es. Sie bedeutet die Integration der gesamten Persönlichkeit und das tatsächliche Ausdrücken aller Möglichkeiten dieses ganz gewordenen Menschen.

# Die Faszination der Gewalt und die Liebe zum Leben

## (Do We Still Love Life?)

(1967e)<sup>[65]</sup>

Lieben wir wirklich noch das Leben?<sup>[66]</sup> – Für manchen mag diese Frage verwirrend, wenn nicht gar unsinnig klingen. Lieben nicht alle Menschen das Leben? Ist diese Liebe zum Leben nicht der Beweggrund für alles, was wir tun? Könnten wir überhaupt am Leben bleiben, wenn wir nicht das Leben liebten und all die vielen Anstrengungen unternähmen, das Leben zu erhalten und seine Bedingungen zu verbessern? Vielleicht können jene, die so denken, und ich, der ich so frage, uns ohne große Schwierigkeiten gegenseitig verstehen, wenn wir es nur versuchen.

Mit anderen kann es schon schwieriger sein, zu einem gemeinsamen Verständnis zu kommen. Ich denke da vor allem an Menschen, die auf meine Frage mit einer gewissen Empörung reagieren. Entrüstet fragen sie, wie ich es nur wagen kann, daran zu zweifeln, dass wir das Leben lieben. Wurzeln nicht unsere gesamte Zivilisation, unsere Art zu leben, unsere religiösen Gefühle, unsere politischen Vorstellungen in dieser Liebe zum Leben? Rüttelt nicht der, der dies in Frage stellt, an den Fundamenten unserer Kultur? Es ist viel schwieriger, mit dem, der sich entrüstet, zu einem Einverständnis zu kommen, denn Entrüstung ist ihrem Wesen nach immer eine Mischung aus Ärger und Selbstgerechtigkeit, die jedes Verstehen erschwert. Ein Mensch, der sich ärgert, ist leichter mit vernünftigen und freundlichen Worten erreichbar als einer, der sich entrüstet. Dieser versucht nämlich seinen Ärger dadurch zu verdecken, dass er von seiner eigenen Rechtschaffenheit überzeugt ist. Vielleicht sind einige, die auf die Eingangsfrage mit Entrüstung reagieren, eher bereit, sich auf sie einzulassen, wenn sie spüren, dass ich mit dieser Frage niemanden angreife, sondern auf eine Gefahr hinweisen will, die nur dadurch überwunden werden kann, dass man sich ihr stellt.

Zweifellos könnten kein Mensch und keine Kultur ohne ein bestimmtes Minimum an Liebe zum Leben existieren. Wir beobachten, dass Menschen,

die dieses Minimum an Lebensliebe verloren haben, verrückt werden, sich das Leben nehmen, zu hoffnungslosen Alkoholikern oder Drogenabhängigen werden. Wir kennen auch ganze Gesellschaften, die so bar jeder Liebe zum Leben und so voller Destruktivität wurden, dass sie zerfielen und untergingen beziehungsweise fast untergingen. Ein Beispiel sind die Azteken, deren Macht vor einer kleinen Gruppe von Spaniern wie Staub zerfiel. [XI-340] Oder man denke an das Nazi-Deutschland, das einem Massensuizid zum Opfer gefallen wäre, wenn es nach dem Willen Hitlers gegangen wäre. Wir in der westlichen Welt sind bisher noch nicht am Zerfallen, doch es gibt Anzeichen dafür, dass es dazu kommen kann.

Um über die Liebe zum Leben zu sprechen, müssen wir uns zuerst darüber verständigen, was wir unter Leben verstehen. Es hat den Anschein, als wäre dies leicht. So lässt sich sagen, Leben sei das Gegenteil von Tod. Ein lebendiger Mensch oder ein lebendiges Tier können sich selbst bewegen und auf Reize reagieren. Ein toter Organismus kann solches nicht, ja, er zerfällt und hat nicht einmal wie ein Stück Holz oder ein Stein Bestand. Sicherlich ist es grundsätzlich möglich, Leben so zu definieren. Ich möchte jedoch das Besondere von Leben ein wenig genauer bestimmen: Leben hat immer die Tendenz, zu vereinen und zur Ganzheit zu kommen. Anders formuliert heißt dies, Leben ist notwendigerweise ein Prozess ständigen Wachstums und Wandels. Hören Wachstum und Veränderung auf, tritt der Tod ein. Leben wächst aber nicht wild und unstrukturiert; jedem Lebewesen ist eine eigene Form und Struktur zu eigen, die in seinen Chromosomen eingepflanzt ist. Es kann vollständiger und vollkommener wachsen, aber es kann nicht zu etwas heranwachsen, was in ihm nicht angelegt ist.

Leben ist immer ein Prozess – ein Prozess von Veränderung und Entfaltung und auch ein Prozess ständiger Interaktion zwischen der gegebenen Struktur und der Umwelt, in die etwas hineingeboren wird. Aus einem Apfelbaum kann nie ein Kirschbaum werden, doch Apfel- oder Kirschbaum können mehr oder weniger schöne Bäume werden, je nach der konstitutionellen Ausstattung und den Umweltbedingungen, in denen sie wachsen. Feuchtigkeit und Sonneneinstrahlung, die sich für die eine Pflanze segensreich auswirken, können für eine andere zum Verderben werden. Nicht anders ist es beim Menschen; leider nur wissen die meisten Eltern und Lehrer über das, was für den Menschen gut ist, weit weniger, als ein Gärtner über seine Pflanzen weiß.

Die Behauptung, das Leben entfalte sich nicht wild und unvorhersagbar,

sondern nach vorgegebenen strukturellen Mustern, bedeutet nun aber gerade nicht – außer in einem ganz weiten Sinne –, dass die ganz besonderen Aspekte eines Lebewesens voraussagbar wären. Dies ist eine der großen Paradoxien alles Lebendigen: Es ist vorhersagbar, und doch auch wieder nicht. Hinsichtlich der großen Linien wissen wir mehr oder weniger genau, was aus einem Lebewesen werden soll. Das Leben ist jedoch voller Überraschungen. Im Vergleich mit der Ordnung, die es im nicht-lebendigen Bereich gibt, ist das, was lebt, „unordentlich“. Wer ganz von der Erwartung einer Ordnung bestimmt ist (wobei „Ordnung“ wohlgemerkt immer nur eine Kategorie des eigenen Geistes ist), so dass er eine Ordnung in allen Lebewesen erwartet, wird enttäuscht sein. Ist sein Verlangen nach Ordnung besonders intensiv, dann wird er gar versuchen, dem Leben eine Ordnung aufzuzwingen, um es besser beherrschen zu können. Stellt sich dann heraus, dass sich das Leben seiner Kontrolle nicht unterwirft, kann es zu einer solchen Enttäuschung und Wut kommen, dass er schließlich versucht, das Leben zu ersticken und zu töten. Er ist zu einem Lebenshasser geworden, weil er sich nicht von dem Zwang befreien konnte, es unter seine Kontrolle zu bekommen. Er [XI-341] scheiterte in seiner Liebe zum Leben, denn – wie ein französisches Lied sagt – „die Liebe ist ein Kind der Freiheit“.

Das Gesagte gilt nicht nur hinsichtlich unserer Einstellung gegenüber dem Leben anderer, sondern auch gegenüber dem Leben in uns selbst. Wir alle kennen Menschen, denen es nie gelingt, spontan zu sein und sich frei zu fühlen, weil sie darauf bestehen müssen, ihre Gefühle, Gedanken und Handlungen zu kontrollieren. Sie können nichts tun, es sei denn, sie haben sich der Folgen ihres Tuns versichert. Immer sind sie von Zweifeln geplagt, suchen krampfhaft nach Sicherheit und werden von noch mehr Zweifeln geplagt, wenn sie diese Sicherheit nicht erlangen können. Menschen, die unter einem solchen zwanghaften Kontrollbedürfnis leiden, können freundlich oder grausam sein – immer aber muss eine Bedingung erfüllt sein: Der Gegenstand ihres Interesses muss kontrollierbar sein. Übersteigt das Kontrollbedürfnis ein bestimmtes Maß, spricht man davon, dass jemand an einer Zwangsneurose und erheblichem Sadismus leidet. Solche Kennzeichnungen sind hilfreich, wenn es um die Klassifizierung von psychischen Erkrankungen geht. Bei einer etwas anderen Betrachtungsweise könnte man auch davon sprechen, dass jemand an seiner Unfähigkeit leidet, das Leben zu lieben, und dass er Angst vor dem Leben hat, weil er sich vor allem fürchtet, was er nicht kontrollieren kann.

Es gibt einen Grundsatz, der für jede Art von Liebe zutrifft, ob es sich um

die Liebe zum Leben oder um die Liebe zu einem anderen Menschen, einem Tier, einer Blume handelt: Ich kann nur lieben, wenn meine Liebe adäquat ist und den Bedürfnissen und der Natur des Geliebten entspricht. Benötigt eine Pflanze nur wenig Wasser, dann drückt sich meine Liebe zur Pflanze darin aus, dass ich ihr nur soviel Wasser gebe, wie sie braucht. Habe ich aber vorgefasste Meinungen darüber, „was für eine Pflanze gut ist“, etwa die, dass möglichst viel Wasser für alles gut ist, dann werde ich der Pflanze schaden und sie umbringen, weil ich nicht fähig bin, sie in der Weise zu lieben, wie sie geliebt werden muss. Es reicht also nicht aus, einfach nur zu lieben und einem anderen Lebewesen „das Beste zu wünschen“. Solange ich nicht weiß, was eine Pflanze, ein Tier, ein Kind, ein Mann, eine Frau brauchen und solange ich nicht von meiner Vorstellung, was für den anderen das Beste ist, und von meinem Wunsch, ihn zu kontrollieren, ablassen kann, ist meine Liebe destruktiv – ein Kuss des Todes.

Viele Menschen können nicht verstehen, warum es ihnen, obwohl sie den anderen heftig oder gar leidenschaftlich lieben, nicht gelingt, seine oder ihre Liebe zu erhalten, beziehungsweise warum sie ihn oder sie damit sogar fortreiben. Sie beklagen sich über die Grausamkeit ihres Schicksals und können es einfach nicht verstehen, warum sie mit ihrer Liebe im anderen keine Gegenliebe wecken. Gelingt es ihnen, damit aufzuhören, sich selbst zu bemitleiden und das Leben anzuklagen, könnte ihnen dies helfen und vielleicht sogar den tragischen Gang der Ereignisse verändern, vorausgesetzt, sie fragen sich, ob ihre Liebe den Bedürfnissen der geliebten Person entspricht oder ob sie die Folge ihrer eigenen festgefahrenen Vorstellungen über das ist, was ihrer Meinung nach für den anderen das Beste ist.

Es ist nur ein kleiner Schritt vom Kontrollieren zur Gewaltanwendung. Was für die Kontrolle des Lebens gilt, trifft auch auf die Gewaltanwendung zu: Liebe und Gewalt sind unversöhnliche Widersprüche. Vermutlich gibt es im menschlichen Verhalten [XI-342] keine größere Polarität als die zwischen Liebe und Gewalt. Beide sind tief in unserer Natur verwurzelt. Beide sind grundsätzliche Möglichkeiten, mit der Wirklichkeit umzugehen und sie zu bewältigen. Wenn ich hier von Gewalt spreche, dann sollte man nicht gleich an Gewalttätigkeit, Aggression, Überfall, Krieg denken; dies alles sind heftige Ausdrucksformen von Gewalt, doch sie sind nicht das Gleiche wie das *Prinzip* der Gewalt. Für die meisten Menschen ist das Prinzip der Gewalt etwas so Natürliches und Selbstverständliches, dass sie gar nichts Besonderes dabei finden. Doch Gewalt als Prinzip ist gerade kein Teil

unserer „menschlichen Natur“.

Viele halten das Gewaltprinzip für die angemessenste und einfachste Lösung eines Problems. Weigert sich ein Kind, das zu tun, was getan werden muss, dann ist für die Mutter die beste und schnellste Lösung, das Kind mit Gewalt dazu zu zwingen. Die Mutter hat die Macht, das Kind muss nachgeben. Warum sollte sie ihre Macht nicht nutzen? Es gibt natürlich viele Arten, Gewalt anzuwenden – freundlichere und weniger angenehme. Man kann das Kind zu überreden versuchen, ohne dabei gleich Gewalt anzudrohen, die man sich als letzten Ausweg in Reserve hält. Man kann aber auch sofort drohen. Man kann Gewalt maßvoll anwenden und nur so viel davon, wie es zur Durchsetzung des Ziels erforderlich ist. Wer sadistische Neigungen hat, wird sofort gewalttätig sein, und zwar weit stärker, als es die Situation erfordert.

Gewalt bedeutet nicht notwendig körperliche Bedrohung; sie kann auch psychologischer Art sein, indem man sich die Beeinflussbarkeit oder Unwissenheit eines Kindes zunutze macht, um es zu täuschen, es anzulügen oder zu manipulieren. Gewalt zeigt Wirkung nicht nur auf ein bestimmtes Ziel hin, sondern stellt auch für den, der sie ausübt, eine große Befriedigung dar, vorausgesetzt, das Gegenüber kann sich nicht wirklich zur Wehr setzen. Gewalt legitimiert sich durch ihre Stärke, ihre Überlegenheit und Mächtigkeit. Doch wie trügerisch ist diese Legitimation! In Wirklichkeit ist ein solcher Mensch nur deshalb überlegen, weil er größer und stärker als das Kind ist. Steht ihm ein Mann mit einer Pistole gegenüber, dann wäre er, der Starke, wie ein Kind.

Diese Einstellung Kindern gegenüber ist nur eine mögliche Manifestation von Gewalt. Im persönlichen wie im gesellschaftlichen Leben Erwachsener gibt es sie in gleichem Maße, ja noch häufiger, denn Gefühle von Zärtlichkeit, die die meisten von uns Kindern gegenüber empfinden und die unsere Einstellung mäßigen könnten, sind gegenüber Gleichaltrigen oder gar gegenüber Fremden weniger wahrscheinlich. In den meisten zwischenmenschlichen Beziehungen sind es die Gesetze, die die Ausübung von Gewalt verhindern. Es gibt viele Beispiele dafür, dass Gesetze jemanden in der Anwendung von Gewalt, mit der er einen anderen Menschen dazu bringen will, nach seinem Willen zu handeln, einschränken. Und doch bieten die Gesetze nur ein Minimum an Schutz vor Gewalt. In den meisten persönlichen Beziehungen können sie Gewalt nicht wirksam verhindern. Der Vater wendet Gewalt an, wenn er seinem heranwachsenden Sohn seine Einwilligung zu dem von ihm favorisierten Beruf verweigert; die

Mutter, die unter Tränen an die Großherzigkeit ihres Sohnes appelliert, um ihn davon abzubringen, die Frau seiner Wahl zu heiraten, übt Gewalt aus. Der Unternehmer, der mit der Kündigung droht, der Lehrer, der seine Schüler zur Übernahme seiner Ansichten zwingt und ihnen schlechte Noten gibt, wenn sie dazu nicht bereit sind – sie alle wenden Gewalt an, ob sie sich dessen bewusst sind oder nicht. [XI-343]

Die Beziehungen zwischen einzelnen Staaten sind nicht durch ein internationales Gesetz, das Gewaltanwendung einschränkt, geregelt. Das von allen Nationen in Anspruch genommene Prinzip der Souveränität erlaubt es dem Staat, seine Interessen mit allen ihm geeignet erscheinenden Mitteln durchzusetzen. Zu diesen gehören natürlich, sogar entscheidend, die militärische und die wirtschaftliche Macht. Wir reden uns gerne ein, dass *unsere* Gewaltanwendung nur zur Verteidigung diene, gleichzeitig stören wir uns aber nicht daran, dass wir sogar Tod und Zerstörung uneingeschränkt hinnehmen, wenn wir dadurch unsere Ziele erreichen. Wir sind so unsensibel geworden, dass wir unser Frühstück genießen können, während wir in der Zeitung lesen, wie viele Männer, Frauen und Kinder getötet oder zu Krüppeln gemacht wurden.

Natürlich ist die Anwendung von Gewalt nur so lange vernünftig, solange man stärker ist als sein Gegner. Es erscheint nur logisch, wenn man deshalb versucht, sein Gewaltpotenzial zu erhöhen und alles zu tun, um zu verhindern, dass jemand anderer gleichzieht. Noch eindrücklicher als im persönlichen Leben zeigt sich in der Geschichte, dass alle Bemühungen, durch den Gebrauch von Gewalt die Überlegenheit dauerhaft zu sichern, unweigerlich fehlschlagen. Was im Siegesrausch so aussieht, als stelle es die Grundlage für eine Jahrhunderte währende unveränderbare Stabilität dar, die ihren Grund in überlegener Gewalt hat, zerfällt unweigerlich nach wenigen Jahrzehnten angesichts neuer Gewalt oder innerer Schwäche. Hitlers Tausendjähriges Reich, das nur fünfzehn Jahre dauerte, ist ein Musterbeispiel für Triumphe, die sich in erster Linie auf Gewalt gründen.

Selbst wenn Gewalt den Anschein hat, die gewünschten Ergebnisse zu erzielen, so hat sie wie eine Droge gefährliche Nebenwirkungen. Auf nationaler Ebene hinterlässt sie bei den Besiegten einen leidenschaftlichen Wunsch nach Rache und gibt ihnen gleichzeitig die moralische Rechtfertigung, sich ebenfalls der Gewalt zu bedienen, sobald es die Umstände erlauben. Ebenso gefährliche Nebenwirkungen hat Gewalt bei den Menschen, die sich ihrer bedienen. Wer Gewalt ausübt, verwechselt



schon bald die Stärke seiner Gewaltmittel (seinen Reichtum, seine Position, sein Prestige, seine Panzer und Bomben) mit der Stärke seiner eigenen Person. In Wirklichkeit versucht er erst gar nicht, *sich selbst* stärker zu machen: seinen Geist, seine Liebe, seine Lebendigkeit. Vielmehr investiert er alle seine Energie in den Versuch, seine *Mittel* stärker zu machen. Er selbst wird schwächer, während seine Gewaltkapazität wächst. Ab einem bestimmten Punkt gibt es kein Zurück mehr. Er kann nichts mehr anderes tun, als mit der Wirklichkeit auf gewaltsame Weise umzugehen und alles auf den Erfolg seiner Methode zu setzen. Er ist weniger lebendig geworden, weniger interessiert und interessant; er wird mehr gefürchtet und natürlich auch von vielen mehr bewundert.

Der Weg der Liebe ist dem Weg der Gewaltausübung entgegengesetzt. Liebe versucht zu verstehen, zu überzeugen, zu beleben. Aus diesem Grund verwandelt sich der Liebende ständig selbst. Er spürt mehr, beobachtet mehr, ist produktiver, ist mehr er selbst. Liebe bedeutet weder Sentimentalität noch Schwäche. Sie ist vielmehr eine Methode, etwas zu beeinflussen und zu verändern, ohne dass es zu den gefährlichen Nebenwirkungen wie bei der Gewaltanwendung kommt. Anders als bei der Gewalt, setzt Liebe Geduld, innere Anstrengung und vor allem Mut voraus. Wer sich [XI-344] entschließt, ein Problem mit Liebe zu lösen, braucht den Mut, Enttäuschung auszuhalten und trotz Rückschlägen geduldig zu bleiben. Er braucht den Glauben an seine eigene Stärke statt den Glauben an deren Perversion: die Gewalt.

Bisher habe ich von nichts geschrieben, was nicht jeder bereits wüsste. Dennoch ist es sinnvoll, diese Dinge niederzuschreiben. Denn wir wissen um sie, und doch auch wieder nicht. Mit meinen Ausführungen über Gewalt und Liebe als den zwei grundsätzlichen Einstellungen zum Leben will ich vor allem dazu anregen, sich dessen, was wir wissen und was uns dennoch nicht bewusst ist, bewusst zu werden. Es gilt, unsere Reaktionen auf unser Kind, einen Hund, einen Nachbarn, einen Verkäufer, einen politischen Widersacher oder gar einen politischen Feind zu beobachten; es gilt zu erkennen, wie sich unser Körper verkrampft, sobald unser Wollen enttäuscht wird, wie wir sofort nach Mitteln der Gewalt Ausschau halten, wie wir uns niedergeschlagen erleben, wenn wir keine Gewaltmittel finden können oder keine zur Verfügung haben. Wie oft fühlen wir uns wie die Königin in *Alice im Wunderland*: „Kopf ab!“

Manchmal muss man sehr genau hinschauen und erst lernen, auf Reaktionen

zu hören, derer wir uns kaum bewusst sind, wenn man die Neigung zu einer gewaltsamen Kurzschlussbehandlung erkennen will. Dann gilt es, den Versuch zu machen, sich eines Besseren zu besinnen und auf die Bereitschaft zur Gewalt zu verzichten und stattdessen lebendig und geduldig zu sein. Statt immer nur danach zu fragen, was es einem bringt, sollte man sich mehr und mehr mit dem Prozess selbst befassen und beobachten, wie man sich entspannt und wie Verkrampfungen und Ängstlichkeit sich lösen.

Gewaltanwendung ist *ein* Weg, das Problem des Menschseins zu lösen. Sie ist aber nur für die ein möglicher Weg, die über die nötigen Machtmittel verfügen. Auch wenn die Gewaltanwendung ein *möglicher* Weg ist, Probleme des Lebens zu lösen, ist sie doch kein *befriedigender*. Sie macht einen nämlich von den eigenen Machtmitteln abhängig; sie macht einsam und ängstlich. Sosehr Gewalt eine mögliche Antwort auf das Leben ist, sosehr ist sie doch eine absurde, und zwar nicht nur wegen der zweifelhaften Eigenart von Macht, sondern in erster Linie deshalb, weil Macht bei dem wichtigsten Problem des menschlichen Lebens, der Unausweichlichkeit des Todes, nichts hilft. Der mächtigste Mensch wird in gleicher Weise wie der ganz machtlose vom Tod besiegt. Dieser Stachel der sicheren Niederlage macht das Gewaltprinzip so lächerlich, auch wenn dies nicht unbedingt bewusst wahrgenommen wird.

Liebe beinhaltet immer ein aktives Interesse am Wachstum und an der Lebendigkeit dessen, was wir lieben. Das kann auch gar nicht anders sein, denn Leben ist ein Prozess des Werdens, des Einswerdens und des Ganzwerdens. Die Liebe zu allem, was lebendig ist, drückt sich in dem leidenschaftlichen Wunsch aus, dieses Wachstum zu fördern. Wie ich bereits gezeigt habe, widersprechen hingegen der Wunsch zu kontrollieren und der Wunsch, Gewalt anzuwenden, der Natur der Liebe und stellen ein Hindernis für ihre Entwicklung und Realisierung dar.

Warum, so mögen manche ungeduldig fragen, ist hier die Rede von der *Liebe zum Leben*, wo ich doch bisher vor allem von der Liebe zu Menschen oder Tieren oder Pflanzen gesprochen habe? Gibt es überhaupt so etwas wie die „Liebe zum Leben“? Ist [XI-345] diese nicht etwas Abstraktes, während die *realen* Liebesobjekte einzelne und konkrete Phänomene sind wie zum Beispiel die Menschen? Wenn das Leben seinem Wesen nach ein Wachstumsprozess und ein Prozess des Ganzwerdens ist und nicht mit Mitteln der Kontrolle und Gewalt geliebt werden kann, dann ist die Liebe zum Leben der Kern jeder Art von Liebe. Liebe ist die Liebe zum Leben in

einem Menschen, in einem Tier, in einer Pflanze. Weit davon entfernt, etwas Abstraktes zu sein, ist die Liebe zum Leben der ganz konkrete und wirkliche Kern einer jeden Art von Liebe. Wer immer glaubt, einen anderen Menschen zu lieben, aber nicht das Leben liebt, der mag sehnsüchtig einem anderen Menschen anhängen – doch lieben tut er ihn nicht. Dass dies stimmt, ist uns bekannt, auch wenn wir uns dieses Wissens oft nicht bewusst sind.

Wenn jemand über einen anderen Menschen sagt, dass dieser „wirklich das Leben liebt“, dann verstehen die meisten Menschen, was damit gemeint ist. Wir stellen uns dann einen Menschen vor, der alles liebt, was wächst und lebendig ist; wir haben jemanden vor Augen, der vom Wachsen eines Kindes, vom Erwachsenwerden, von einer Idee, die Gestalt annimmt, von einer im Wachsen begriffenen Organisation angezogen wird. Für einen solchen Menschen wird selbst das, was nicht lebendig ist, wie ein Stein oder das Wasser, zu etwas Lebendigem. Das, was lebendig ist, zieht ihn an, und zwar nicht, weil es groß und mächtig ist, sondern weil es lebendig ist. Oft lässt sich der, der das Leben liebt, an seinem Gesichtsausdruck erkennen. Seine Augen und seine Haut strahlen etwas aus; in ihm und um ihn herum leuchtet etwas. Wenn Menschen sich „verlieben“, dann lieben sie das Leben. Diese Liebe zum Leben ist der Grund für ihre gegenseitige Anziehung. Ist ihre Liebe zum Leben zu schwach, dann verliert sich das Verliebtsein wieder, und sie können nicht verstehen, warum ihre Gesichter zwar noch die gleichen, aber doch nicht mehr die gleichen sind.

Ist die Liebe zum Leben etwas, das allen Menschen, wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß, zu eigen ist? Es wäre schön, wenn dies so wäre, doch leider gibt es auch Menschen, die nicht das Leben lieben, sondern statt dessen Totes, Zerstörung, Krankheit, Verfall, Desintegration „lieben“. Sie werden nicht von Wachstum und Lebendigkeit angezogen, es sei denn aus Abneigung und aus dem Wunsch, beides zu ersticken. Sie hassen das Leben, weil sie sich seiner nicht erfreuen oder keine Kontrolle darüber ausüben können. Sie leiden an der einzigen wirklichen Perversion, die es gibt, nämlich vom Toten angezogen zu werden. Ich habe diese Menschen „nekrophil“ genannt, „Liebhaber des Toten“ (vgl. *Die Seele des Menschen*, 1964a, GA II, S. 178), und verdeutlicht, dass die nekrophile Orientierung in ihren ausgeprägten Formen von einem psychiatrischen Standpunkt aus auf eine schwere Geisteskrankheit hinweist.

Wer sich umschaute, wird entdecken, dass er sowohl Liebhaber des Lebens wie Liebhaber des Toten kennt, auch wenn er sich nicht traut, in diesen Kategorien zu denken, denn – oberflächlich betrachtet – ist doch jeder „nett“

und „freundlich“. Kommt es tatsächlich einmal vor, dass jemand von dem Verlangen getrieben wird, Menschen zu töten, neigen wir dazu, achselzuckend über ihn hinwegzugehen und ihn eben „krank“ zu nennen. Er mag krank sein, doch wie können wir selbst sicher sein, dass wir nicht an derselben Krankheit leiden? Was lässt uns sicher sein, dass wir Liebhaber des Lebens und nicht Liebhaber des Toten sind? [XI-346]

Es gibt tatsächlich schwerwiegende Symptome in unserer gegenwärtigen Kultur, die es nahelegen, dass wir bereits von einem insgeheimen Angezogensein von allem Leblosen infiziert sind. Manifestationen hierfür lassen sich genügend beobachten: destruktive Gewalt und Herrschaftsstreben auf internationaler Ebene; Kriminalität und Grausamkeit auf nationaler Ebene; das Ausmaß von Bedrückung und Angst, das sich an der Menge der in unserer Gesellschaft verkauften Psychopharmaka geradezu ablesen lässt; der Drogenmissbrauch, bei dem die echte Liebe zum Leben durch Nervenkitzel und Erregungszustände ersetzt werden soll. Um uns von dem wahren Ausmaß zu überzeugen, bedarf es keiner Statistiken. Jeder von uns zeigt die Symptome mehr oder weniger deutlich. Wer von uns braucht nicht erst einen Drink, bevor er sich in einer Gesellschaft wohlfühlt? Befeiligen wir uns nicht einer künstlichen Fröhlichkeit und Besorgtheit, wenn dies der Anlass zu verlangen scheint? Immer mehr neigen wir dazu, zu *denken* statt zu *fühlen*, was einem Anlass (einer Hochzeit, einem Begräbnis, dem Gemälde eines gefeierten Künstlers) angemessen ist. Die Sexualität hat immer mehr nur noch die Bedeutung, „Intimität“ und Erregung zu schaffen, ohne dass wir etwas für den anderen Menschen spüren außer eben dieses Verlangen.

Ein weiteres Indiz für die Angst und den Druck, dem wir ausgesetzt sind, ist das zwanghafte Rauchen. Jeder, der einmal versucht hat, mit dem Rauchen aufzuhören, weiß, dass die Versuchung, zur Zigarette zu greifen, dann am größten ist, wenn man mit anderen zusammentreffen soll beziehungsweise in Situationen, die mit Angst und Anspannung verbunden sind. Auch die folgende Beobachtung kann jeder machen: Wer versucht, sich nur still hinzusetzen, nichts zu tun, die Augen zu schließen und an nichts zu denken, spürt eine Unruhe, muss an tausend Dinge denken und wartet nur noch auf das Ende des Experiments.

In begrenztem Maße sind dieser Druck und die Angst persönliche Probleme und haben die Symptome individuelle Gründe. Zu einem größeren Teil aber resultieren sie aus der Art und Weise, wie wir Menschen des

Industriezeitalters leben. Dafür ist vor allem kennzeichnend, dass wir uns mehr für das *Ergebnis* als für den *Prozess*, der dazu führt, interessieren. Im Bereich der industriellen Produktion aber sind es die Maschinen und Apparate, die Ergebnisse zeitigen. Das führt so weit, dass wir uns selbst auch als Maschinen verstehen, schnell zu einem Ergebnis kommen möchten und nach Apparaten Ausschau halten, die den gewünschten Effekt bewerkstelligen können.

Wir sind aber keine Maschinen! Das Leben ist nicht Mittel zum Zweck, sondern Selbstzweck. Der Prozess des Lebens, das heißt, sich zu ändern, zu wachsen, sich zu entwickeln, bewusster und wacher zu werden, ist wichtiger als jede mechanische Ausführung oder Errungenschaft, wenn wir – und dies ist eine sehr wichtige Qualifizierung – das Leben lieben. Gibt jemand auf die Frage, warum er einen anderen Menschen liebt, die Antwort, dass dieser erfolgreich, berühmt, reich ist, dann wird sich der Betreffende bei dieser Antwort vermutlich ein wenig unbehaglich fühlen, weil er weiß, dass all dies nicht wirklich etwas mit Liebe zu tun hat. Sagt jemand jedoch, dass er den anderen liebt, weil er oder sie so lebendig ist, dass er sein Lächeln, seine Stimme, seine Hände, seine Augen liebt, weil von diesen soviel Lebendigkeit ausgeht, dann gibt der Betreffende wirklich einen Grund an. Das Gleiche gilt in [XI-347] Bezug auf die eigene Person. Jemand ist interessant, weil er interessiert ist, und jemand wird geliebt, weil er lieben kann und weil er in sich selbst und im anderen Menschen das Leben liebt.

Eine solche das Leben liebende Einstellung ist freilich nur schwer in Erfahrung zu bringen in einer Kultur, für die Ergebnisse wichtiger sind als der Prozess, für die die Dinge wichtiger sind als das Leben, die die Mittel zu Zwecken macht und die uns anhält, unseren Verstand zu gebrauchen, wenn unser Herz gefragt ist. Einen anderen Menschen zu lieben und das Leben zu lieben lässt sich nicht durch Akkordarbeit erreichen. Beim Sex funktioniert das; bei der Liebe jedoch nicht. Ohne eine Lust an der Stille gibt es keine Liebe. Sie ist eine Fähigkeit, sich am *Sein* zu erfreuen anstatt am *Tun*, am *Haben* oder am *Gebrauchen*.

Ein weiterer Grund, warum es so schwierig ist, das Leben zu lieben, ist unser wachsender, nie gestillter Appetit auf Dinge. Zweifellos können und sollen die Dinge dem Menschen dienen. Werden sie jedoch um ihrer selbst willen gesucht, statt dass sie Hilfsmittel bleiben, dann zeigen sie die Tendenz, das Interesse des Menschen am Leben und seine Liebe zum Leben

zu unterminieren und den Menschen zu einem Anhängsel der Maschine, also zu einem Ding zu machen. Dinge können alles mögliche hervorbringen, doch sie können nicht lieben, weder einen Menschen noch das Leben. Als Verbrauchern wird uns in einem fort glauben gemacht, dass unsere Freude nur dann vollkommen ist, wenn wir uns auch etwas kaufen. Was noch vor wenigen Generationen selbstverständlich war, wissen wir nicht mehr: dass man zu den allerschönsten Freuden des Lebens keinerlei Apparate braucht. Vielmehr setzen sie die Fähigkeit voraus, stille zu sein, „sich auf etwas einlassen“ zu können und sich zu konzentrieren.

Zum Mond zu reisen erregt die Phantasie von Millionen von Menschen und ist für die meisten faszinierender, als sich ganz und gar der Betrachtung eines Menschen, einer Blume, eines Flusses oder der eigenen Person hinzugeben. Zweifellos ist die Mondfahrt faszinierend, denn es geht bei ihr um Intelligenz, Ausdauer, Mut, Kühnheit; aber es geht nicht um Liebe. Die Mondfahrt symbolisiert deshalb das Leben mit mechanischen Apparaten, die Bewunderung für sie und ihren Gebrauch. Diese Welt der vom Menschen gemachten Dinge ist unser ganzer Stolz und zugleich unsere Gefährdung. Je mehr der dinghafte Aspekt der Wirklichkeit in den Vordergrund tritt, desto mehr interessieren wir uns für die Handhabung dieser Dinge. Je weniger wir die Eigenart des Lebens erfahren, desto weniger können wir das Leben lieben. Wir haben tatsächlich allen Grund anzunehmen, dass wir die technischen Wunder, die das Leben zerstören können, mehr mögen als das Leben selbst. Könnte es nicht sein, dass wir Menschen der industrialisierten Welt darum zu keiner wirksamen atomaren Abrüstung fähig sind, weil für uns das Leben viel von seiner Attraktivität verloren hat und stattdessen die Dinge zum Gegenstand unserer Bewunderung geworden sind?

Ein weiteres Hindernis, das Leben zu lieben, ist in der wachsenden Bürokratisierung unseres Tuns zu sehen. Auch wenn man ihr freundlicher klingende Namen wie „Teamwork“ oder „Gruppengeist“ usw. gibt, bleibt im Kern dennoch die Tatsache, dass wir zum Zwecke maximaler Wirtschaftlichkeit dazu neigen, den Einzelnen auf jenes passende Format eines Gruppenmitglieds zurechtzustutzen. Er ist dann leistungsfähig [XI-348] und zeigt Disziplin, aber er ist nicht mehr er selbst, nicht mehr ganz lebendig und darum in seiner Fähigkeit, das Leben zu lieben, gelähmt.

Die Frage nach den Möglichkeiten einer Änderung scheint berechtigt. Müssen wir notwendigerweise unser System der Massenproduktion, unsere technischen Errungenschaften aufgeben, um das Leben wieder lieb gewinnen

zu können? Dies glaube ich nicht. Wir müssen uns aber der Gefahr bewusst sein und den materiellen Dingen den ihnen zustehenden Platz zuordnen, und wir müssen aufhören, uns selbst in Dinge zu verwandeln und nur noch Statthalter von Dingen zu sein. Lieben wir das Lebendige, statt es zu manipulieren, dann kann selbst ein Ding – ein Glas zum Beispiel – durch unseren belebenden Umgang mit ihm, wie wir ihn von Künstlern kennen, lebendig werden. Wir werden dann lernen, dass uns etwas ansprechen wird, wenn wir jemand anderen oder etwas anderes nur lange genug betrachten. Allerdings muss man es wirklich betrachten und damit aufhören, aus ihm etwas herausbekommen zu wollen. Man muss wirklich still sein können. Wer glaubt, seine Gefühle unbedingt mit Worten des Entzückens wie „Ist es nicht himmlisch!“ oder „Ich sterbe vor Sehnsucht, es wieder zu sehen!“ beschreiben zu müssen, dessen Empfindungen taugen vermutlich nicht viel. Wer einen Baum so betrachten kann, dass dieser zurückzuschauen scheint, dem wird wahrscheinlich gar nicht danach sein, etwas sagen zu wollen.

Es gibt keine Rezepte, wie man das Leben lieben kann, und doch kann man viel lernen. Wer Illusionen aufgeben kann, wer andere und sich so sehen kann, wie sie sind und wie er ist, wer lernen kann, zu sich zu kommen statt andauernd auszugehen, wer den Unterschied zwischen Leben und Dingen, zwischen Glück und Erregung, zwischen Mittel und Zweck und insbesondere zwischen Liebe und Gewalt spüren kann, der hat schon die ersten Schritte hin zu einer Liebe zum Leben getan. Nach den ersten Schritten sollte man erneut Fragen stellen. Bedeutsame Antworten lassen sich in einer Reihe von Büchern finden, meistens aber in einem selbst.

Eine Frage sollte nicht außer Acht gelassen werden: Je mehr jemand das Leben liebt, desto mehr muss er fürchten, unter der ständigen Bedrohung der Wahrheit, Schönheit und Unversehrtheit des Lebens zu leiden. Dies ist tatsächlich so, besonders heute. Wer sich vor diesem Schmerz zu bewahren versucht, indem er dem Leben gegenüber gleichgültig wird, der erzeugt nur einen noch größeren Schmerz. Jeder zutiefst depressive Mensch kann bestätigen, dass ein Gefühl der Trauer eine Erlösung von der Qual bedeuten würde, gar nichts zu fühlen. Glücklich zu sein ist nicht das Wichtigste im Leben, sondern lebendig zu sein. Zu leiden ist nicht das Schlimmste im Leben; das Schlimmste ist die Gleichgültigkeit. Leiden wir, dann können wir versuchen, die Ursachen des Leidens zu beseitigen. Fühlen wir hingegen gar nichts, sind wir gelähmt. Bis jetzt war in der Geschichte der Menschen das Leiden die Geburtshelferin für Veränderung. Sollte – zum ersten Mal – Gleichgültigkeit die Fähigkeit des Menschen zunichtemachen, sein Schicksal

zu wenden?



# Literaturverzeichnis

Anshen, R. N. (Hg.), 1949: *The Family. Its Functions and Destiny*, New York (Harper & Bros.).

Ayres, C. E., 1927: *Review of Robert Briffault, The Mothers*, in: *The New Republic* 4. 12. 1927.

Bachofen, J. J., 1926: *Das Mutterrecht*, in: M. Schroeter (Hg.), *Der Mythos von Orient und Occident. Eine Metaphysik der alten Welt*. Aus den Werken von J. J. Bachofen. Mit einer Einleitung von Alfred Bäumler. München 1926 (C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung).

Bachofen, J. J., 1954: *Mutterrecht und Urreligion*. Eine Auswahl, hg. von Rudolf Marx, Stuttgart 1954 (Alfred Kröner Verlag); engl.: *Myth, Religion and the Mother Right*. Selected Writings, hg. von J. Campbell, Princeton 1967 (Princeton University Press).

Bäumler, A., 1926: *Bachofen als Mythologe der Romantik*, in: M. Schroeter (Hg.), *Der Mythos von Orient und Occident*, München 1926 (C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung); neu aufgelegt unter dem Titel: *Das Mythische Weltalter. Bachofens romantische Deutung des Altertums. Mit einem Nachwort: Bachofen und die Religionsgeschichte*, München 1965 (Verlag C. H. Beck).

Bebel, A., 1878: *Die Frau und der Sozialismus*, Stuttgart (Dietz Nachf.).

Bender, L., und Schilder, P., 1936: *Aggressiveness in Children*, in: *Genetic Psychology Monographs*, Jahrgang 18 (1936), S. 410-425.

Briffault, R., 1928: *The Mothers. A Study of the Origins of Sentimentals and Institutions*, 3 Bände, London (G. Allen & Unwin, Ltd.).

Calvin, J., 1955: *Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianae Religionis*, übersetzt und bearbeitet von Otto Weber, Neukirchen 1955 (Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins).

Darwin, C., 1858: *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*, London 1858 (J. Murray); deutsch: *Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl*, Leipzig 1859 (Philipp Reclam).

Despert, J. L., 1940: *A Method for the Study of Personality*

*Reactions in Preschool Age Children by Means of Analysis of their Play*, in: *Journal of Psychology*, 9. Jahrgang (1940), S. 17-29.

Ellis, H., 1928: *Review of Robert Briffault, The Mothers*, in: *Birth Control Review*, September 1928; und in: *Views and Reviews*, 2nd Series, S. 160f.

Engels, F., 1962: *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*. Im Anschluss an Lewis H. Morgan's Forschungen. Mit dem Vorwort zur 4. Auflage von 1891, in: *Karl Marx und Friedrich Engels*, Werke Band 21, Berlin 1962, S. 25-173 und 473-483 (Dietz Verlag).

Fourier, Ch., 1978: *Die Frau und der Sozialismus*.

Freud, S.: *Gesammelte Werke* (G. W.) (hier zitierte Ausgabe) Bände 1-17, London 1940-1952 (Imago Publishing Co.) und Frankfurt 1960 (S. Fischer Verlag); *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (S. E.), Bände 1-24, London 1953-1974 (The Hogarth Press); *Sigmund Freud. Studienausgabe* (Stud.) Bände 1-10. Ergänzungsband (Erg.), Frankfurt 1969-1975 (S. Fischer Verlag).

Freud, S., 1900a: *Die Traumdeutung*. G. W. Band 2 und 3; Stud. Band 2; S. E. Band 4 und 5.

Freud, S., 1924d: *Der Untergang des Ödipuskomplexes*, G. W. Band 13, S. 393-402; Stud. Band 5, S. 243-251; S. E. Band 19, S. 171-179.

Freud, S., 1930a: *Das Unbehagen in der Kultur*, G. W. Band 14, S. 419-506; Stud. Band 9, S. 191-270; S. E. Band 21, S. 57-145.

Fromm, E., *Gesamtausgabe in 12 Bänden* (GA), hg. von Rainer Funk, Stuttgart / München 1999, Deutsche Verlags-Anstalt und Deutscher Taschenbuch Verlag; die Bände I bis X erschienen 1980/1981 bei der Deutsche Verlags-Anstalt sowie 1989 beim Deutscher Taschenbuch Verlag; Band XI und XII der Ausgabe von 1999 enthalten sämtliche nachgelassenen Schriften.

Fromm, E., 1932a: *Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie: Bemerkungen über Psychoanalyse und historischen Materialismus*, in: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Leipzig 1 (1932), S. 28-54; GA I, S. 37-57.

Fromm, E., 1932b: *Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie*, in: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Leipzig 1 (1932), S. 253-277; GA I, S. 59-77.

- Fromm, E., 1933a: *Robert Briffaults Werk über das Mutterrecht*, In: *Zeitschrift für Sozialforschung*. Paris: Librairie Félix Alcan 2/1933, S. 382-387; GA I, S. 79-84.
- Fromm, E., 1934a: *Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie*, in: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Paris 3 (1934), S. 196-227; GA I, S. 85-109.
- Fromm, E., 1936a: *Sozialpsychologischer Teil*, in: M. Horkheimer (Hg.), *Schriften des Instituts für Sozialforschung, Band V: Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung*, Paris 1936, S. 77-135 (Felix Alcan); GA I, S. 139-187.
- Fromm, E., 1939b: *Selbstsucht und Selbstliebe (Selfishness and Self-Love)*, in: E. Fromm, *Liebe, Sexualität, Matriarchat*, München 1994 (Deutscher Taschenbuch Verlag), S. 177-210; GA X, S. 99-123.
- Fromm, E., 1941a: *Die Furcht vor der Freiheit (Escape from Freedom)*, Zürich 1945 (Steinberg); Frankfurt/Köln 1966 (Europäische Verlagsanstalt); GA I, S. 215-392.
- Fromm, E., 1943b: *Geschlecht und Charakter (Sex and Character)*, in: E. Fromm, *Das Christudogma und andere Essays*, München (Szczyzny Verlag) 1965, S. 101-120; GA VIII, S. 365-376.
- Fromm, E., 1944a: *Individuelle und gesellschaftliche Ursprünge der Neurose (Individual and Social Origins of Neurosis)*, GA XII, S. 123-129.
- Fromm, E., 1947a: *Psychoanalyse und Ethik (Man for Himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics)*, Zürich 1954 (Diana Verlag); Stuttgart 1979 (Deutsche Verlags-Anstalt); *Psychoanalyse und Ethik. Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie*, GA II, S. 1-157.
- Fromm, E., 1948b: *Sexualität und Charakter. Psychoanalytische Bemerkungen zum Kinsey-Report (Sex and Character: The Kinsey Report Viewed from the Standpoint of Psychoanalysis)*, GA VIII, S. 377-385.
- Fromm, E., 1949b: *The Oedipus Complex and the Oedipus Myth*, in: R. N. Anshen (Hg.), *The Family: Its Functions and Destiny*, New York (Harper & Bros.), S. 334-358.
- Fromm, E., 1951a: *Märchen, Mythen, Träume. Eine Einführung zum Verständnis von Träumen, Märchen und Mythen (The Forgotten Language. An Introduction to the Understanding of Dreams, Fairy*

*Tales and Myths*), Zürich 1957 (Diana Verlag); neu übersetzt unter dem Titel *Märchen, Mythen, Träume. Eine Einführung in das Verständnis einer vergessenen Sprache*, Stuttgart 1979 (Deutsche Verlags-Anstalt); GA IX, S. 169-309.

Fromm, E., 1951b: *Mann und Frau (Man-Woman)*, GA VIII, S. 387-400.

Fromm, E., 1956a: *Die Kunst des Liebens (The Art of Loving. An Inquiry into the Nature of Love)*, Frankfurt 1959 (Ullstein); neue Übersetzung; Stuttgart 1980 (Deutsche Verlags-Anstalt); GA IX, S. 437-518.

Fromm, E., 1963a: *Das Christudogma und andere Essays (The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology and Culture)*, München 1963 (Szczeny Verlag); München (Deutscher Taschenbuch Verlag) 1984.

Fromm, E., 1964a: *Die Seele des Menschen. Ihre Fähigkeit zum Guten und zum Bösen (The Heart of Man. Its Genius for Good and Evil)* Stuttgart 1979 (Deutsche Verlags-Anstalt). Erste Übersetzung ins Deutsche unter dem Titel: *Das Menschliche in uns. Die Wahl zwischen Gut und Böse*, Zürich 1968 (Diana Verlag); GA II, S. 159-268.

Fromm, E., 1967e: *Die Faszination der Gewalt und die Liebe zum Leben (Do We Still Love Life?)*, GA XI, S. 339-348.

Fromm, E., 1970a: *Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie (The Crisis of Psychoanalysis. Essays on Freud, Marx and Social Psychology)*, Frankfurt 1970 (Suhrkamp Verlag).

Fromm, E., 1970f: *Die Bedeutung der Mutterrechtstheorie für die Gegenwart (The Significance of the Theory of Mother Right for Today)*, GA I, S. 111-114.

Fromm, E., 1973a: *Anatomie der menschlichen Destruktivität (The Anatomy of Human Destructiveness)*; Stuttgart 1974 (Deutsche Verlags-Anstalt); GA VII.

Fromm, E., 1975i: Interview with Luciano Aleotti: *In fondo l'uomo e un buon uomo*, in: *L'Espresso*, Roma, Jahrgang 21 (16.2.1975), S. 56-59 und S. 94.

Fromm, E., 1979a: *Sigmund Freuds Psychoanalyse – Größe und Grenzen (Greatness and Limitations of Freud's Thought)*, Stuttgart

- 1979 (Deutsche Verlags-Anstalt); GA VIII, S. 259-362.
- Fromm, E., 1990h [1968]: *Der angebliche Radikalismus von Herbert Marcuse (The Alleged Radicalism of Herbert Marcuse)*, GA XII, S. 97-111.
- Fromm, E., 1992e [1937]: *Die Determiniertheit der psychischen Struktur durch die Gesellschaft. Zur Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie*, GA XI, S. 129-175; wiederabgedruckt unter dem Titel *Psychoanalyse zwischen Trieb- und Beziehungstheorie*, in: E. Fromm, *Was den Menschen antreibt. Psychoanalyse als Theorie und Praxis von Beziehung*, Gießen 2011 (Psychosozial-Verlag) S. 25-86.
- Fromm, E., 1994a: *Liebe, Sexualität, Matriarchat. Beiträge zur Geschlechterfrage*. Hg. von Rainer Funk, München (Deutscher Taschenbuch Verlag, Dialog und Praxis 35071) 1994.
- Fromm, E., 1994b: *Bachofens Entdeckung des Mutterrechts* [entstanden 1955], in: E. Fromm, *Liebe, Sexualität, Matriarchat*, München (Deutscher Taschenbuch Verlag) 1994, S. 17-31; GA XI, S. 177-187.
- Fromm, E., 1994c: *Die männliche Schöpfung* [entstanden 1933], in: E. Fromm, *Liebe, Sexualität, Matriarchat*, München (Deutscher Taschenbuch Verlag) 1994, S. 68-94; GA XI, S. 189-209.
- Fromm-Reichmann, F., 1940: *Notes on the Mother Role in the Family Group*, in: *Bulletin of the Menninger Clinic* 4 (1940), S. 132-148.
- Funk, R., 1977a: *Der Fluch, kein Mann zu sein. Psychoanalyse im Widerstreit*, in: *Academia*, Wien 28 (März/April 1977), S. 20-22.
- Ginsberg, M., 1927: *Review of Robert Briffault, The Mothers*, in: 20. 8. 1927.
- Goldenweiser, A., 1928: *Review of Robert Briffault, The Mothers*, in: *The Nation*, New York 20. 7. 1928.
- Heinrichs, H.-J., 1975: *Materialien zu Bachofens „Das Mutterrecht“*, Frankfurt (Suhrkamp).
- Himmelhoch, J., und Fava, S. (Hg.), 1955: *Sexual Behavior in American Society. An Appraisal of the First Two Kinsey Reports*, New York (Norton).
- Horkheimer, M., 1936a: *Egoismus und Freiheitsbewegung*, in: *Zeitschrift für Sozialforschung* Jahrgang 5 (1936).

- Horney, K., 1932: *Die Angst vor der Frau*, in: *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, Wien/Leipzig 13 (1932), S. 1-18.
- Horney, K., 1937: *The Neurotic Personality of Our Time*, New York 1937 (W. W. Norton & Co.); deutsch: *Der neurotische Mensch unserer Zeit*, Stuttgart 1951 (J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachf.).
- Horney, K., 1939: *New Ways in Psychoanalysis*, New York 1939 (W. W. Norton & Company).
- James, W., 1896: *Principles of Psychology*, 2. Bd., New York 1893 / 1896 (Holt, Rinehart & Winston).
- Kant, I., 1907: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: ders., *Kants Werke*, Band VI, Berlin 1907 (Georg Reimer Verlag).
- Kant, I., 1907a: *Der Rechtslehre Zweiter Teil. Das öffentliche Recht*, in: ders., *Kants Werke*, Band VI, Berlin 1907 (Georg Reimer Verlag).
- Kant, I., 1908: *Kritik der praktischen Vernunft*, in: ders., *Kants Werke*, Band V, Berlin 1908 (Georg Reimer Verlag).
- Kant, I., 1933: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hg. von Karl Vorländer, Leipzig 1933 (Verlag Felix Meiner).
- Kelles-Krauz, C. von, 1975: *J. J. Bachofen*, in: *Materialien zu Bachofens „Das Mutterrecht“*, hg. von Hans-Jürgen Heinrichs, Frankfurt 1975 (Suhrkamp Verlag), S. 75-86; Abdruck des Originals: J. J. Bachofen (1861-1901), *Aus den Studien über die Quellen des Marxismus*. Vortrag, gehalten an der Université Nouvelle in Brüssel, abgedruckt in: *Die Neue Zeit. Revue des geistigen und öffentlichen Lebens*, Stuttgart Nr. 15, XX. Jahrgang, I. Band 1901-1902, S. 517-524.
- Kluckhohn, P., 1931: *Die Auffassung der Liebe in der Literatur des 18. Jahrhunderts und in der deutschen Romantik*, Halle 1931 (Niemeyer).
- Kraus, J. B., 1930: *Scholastik, Puritanismus und Kapitalismus*, München (Dunker).
- Langdon-Davies, J., 1927: *Review of Robert Briffault, The Mothers*, in: *The Herald Tribune*, New York 18. 9. 1927.
- Levy, D. M., 1937: *Studies in Sibling Rivalry*. Band V. New York: American Orthopsychiatric Association.
- Ludovici, A. M., 1927: *Review of Robert Briffault, The Mothers*, in:

*English Review*, November 1927.

Lynd, R. S., 1939: *Knowledge for What?*, Princeton 1939 (Princeton University Press).

Malinowski, B., 1927: *Review of Robert Briffault, The Mothers*, in: *Statesman*, September 1927.

Marx, K., MEGA: Karl Marx und Friedrich Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe* (= MEGA). Werke – Schriften – Briefe, im Auftrag des Marx-Engels-Lenin-Instituts Moskau hg. von V. Adoratskij; 1. Abteilung: Sämtliche Werke und Schriften mit Ausnahme des *Kapital*, 6 Bände, zitiert: 1, 1 bis 6; 2. Abteilung: Das *Kapital* mit Vorarbeiten; 3. Abteilung: *Briefwechsel*; 4. Abteilung: *Generalregister*, Berlin 1932.

Marx, K., MEW. *Karl Marx und Friedrich Engels: Werke* (MEW), hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin (Dietz Verlag).

Marx, K., MEW 13: *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, in: *Marx-Engels-Werke* (MEW), Band 13, S. 3-160, Berlin 1961 (Dietz Verlag).

Marx, K. MEW 21: *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats. Im Anschluss an Lewis H. Morgan's Forschungen*. Mit dem Vorwort zur 4. Auflage von 1891. In: MEW Band 21, Berlin 1962, S. 25-173 und 473-483.

Morgan, L. H., 1870: *Systems of Sanguinity and Affinity of the Human Family*, Publication 218, Washington, D.C. 1870 (Smithsonian Inst.).

Morgan, L. H., 1877: *Ancient Society, Or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery Through Barbarism To Civilization*, New York 1877 (H. Holt), deutsch: *Die Urgesellschaft*, Stuttgart 1891 (J. H. W. Dietz).

Nietzsche, F., 1906: „Sprüche und Pfeile“, in: *Götzen-Dämmerung*, in: ders., *Nietzsches Werke*, 1. Abteilung, Band VIII, Leipzig 1906 (A. Kröner Verlag).

Nietzsche, F., 1910: *Also sprach Zarathustra*; in: ders., *Nietzsches Werke*, 1. Abteilung, Band VI, 1, Leipzig 1910 (A. Kröner Verlag).

Nietzsche, F., 1910a: *Zur Genealogie der Moral*, in: ders., *Nietzsches Werke*, 1. Abteilung, Band VII, Leipzig 1910 (A. Kröner Verlag).

Nietzsche, F., 1911: *Der Wille zur Macht*, in: ders., *Nietzsches Werke*,

2. Abteilung, Band XV und XVI, Leipzig 1911 (A. Kröner Verlag).
- Nietzsche, F., 1911a: *Ecce homo*, in: ders., *Nietzsches Werke*, 2. Abteilung, Band XV, Leipzig 1911 (A. Kröner Verlag).
- Pascal, R., 1933: *The Social Basis of the German Reformation. Martin Luther and His Times*, London (Watts and Co.).
- Reich, W., 1933: *Charakteranalyse. Technik und Grundlagen*, Wien 1933 (Verlag für Sexualpolitik).
- Robeson (Brown), A., 1927: *The Portrait of a Banker: James Stillmann*, New York (Duffield).
- Spinoza, Baruch de, 1966: *Die Ethik. Schriften und Briefe*, hg. von Friedrich Bülow, Stuttgart 1966 (Alfred Kröner Verlag).
- Spinoza, Baruch de, 1976: *Die Ethik*, Hamburg (Felix Meiner Verlag).
- Stirner, M., 1893: *Der Einzige und sein Eigentum*, Leipzig 1893 (Philipp Reclam jun.).
- Sullivan, H. S., 1940: *Conceptions of Modern Psychiatry. The First William Alanson White Memorial Lectures*, in: *Psychiatry*, Washington 3 (1940), S. 1-117.
- Tawney, R. H., 1926: *Religion and the Rise of Capitalism*, New York 1926 (Harcourt & Brace); deutsch: *Religion und Frühkapitalismus. Eine historische Studie*, Bern 1946 (A. Francke Verlag).
- Thompson, C., 1942: *What Is Penis Envy?*, in: *Proceedings of the Association for the Advancement of Psychoanalysis*, Boston Meetings 1942.
- Ungnad, A., 1921: *Die Religion der Babylonier und Assyrer. Religiöse Stimmen der Völker*, hg. von Walter Otto, Band 3, Jena (Eugen Diederichs Verlag).
- Weber, M., 1920: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Band 1, S.17-206, Tübingen 1920 (J. C. B. Mohr).
- Weininger, O. 1903: *Geschlecht und Charakter*, Wien.

[1] [Anmerkung des Herausgebers: Unter dem Titel *Bachofens Entdeckung des Mutterrechts* erschien dieser Beitrag aus dem Jahr 1955 erstmals 1994 in deutscher Sprache in einer Übersetzung von Rainer Funk in dem Band *Liebe, Sexualität und Matriarchat. Beiträge zur Geschlechterfrage* im Deutschen Taschenbuch Verlag in München. Diese Fassung fand, leicht überarbeitet, Aufnahme in die *Erich Fromm Gesamtausgabe in zwölf Bänden*, München (Deutsche Verlags-Anstalt und Deutscher



Taschenbuch Verlag) 1999, Band XI, S. 177-187. – Das englische Originalmanuskript trägt den Titel *Bachofen's Significance for Today* und wurde erstmals 1997 unter dem Titel *Bachofen's Discovery of the Mother Right* in den von R. Funk herausgegebenen Sammelband *Love, Sexuality, and Matriarchy* beim Verlag Fromm International Publishing Corporation in New York, S. 3-18, veröffentlicht.

Die E-Book-Ausgabe orientiert sich an der von Rainer Funk herausgegebenen und kommentierten Textfassung der *Erich Fromm Gesamtausgabe in zwölf Bänden*, München (Deutsche Verlags-Anstalt und Deutscher Taschenbuch Verlag) 1999, GAXI, S. 177-187.

Copyright © 1994 by The Estate of Erich Fromm; Copyright © als E-Book 2015 by The Estate of Erich Fromm. Copyright © Edition Erich Fromm 2015 by Rainer Funk.]

[2] [Anmerkung des Herausgebers: Der Beitrag *Bachofens Entdeckung des Mutterrechts* (1994b) fand sich als englisches Manuskript im wissenschaftlichen Nachlass Erich Fromms. Er wurde Mitte der Fünfziger Jahre verfasst als Einleitung zu einer geplanten englischen Übersetzung von Bachofens *Das Mutterrecht*, die offensichtlich damals nicht zustande kam. Erst im Jahr 1967 ermöglichte die Bollinger-Stiftung eine Übersetzung der Hauptwerke Bachofens. Die Frommsche Einleitung war zwischenzeitlich offensichtlich in Vergessenheit geraten und deshalb von ihm nie veröffentlicht worden.

Bachofens Beschreibung des matrizenrischen Komplexes und seine Forschungen zu mütterrechtlich organisierten Kulturen lernte Fromm bereits Ende der Zwanziger Jahre kennen. Über Johann Jakob Bachofen wurde Fromm auch mit den Schriften Robert Briffaults bekannt. Über beide schrieb Fromm Anfang der Dreißiger Jahre Beiträge: *Robert Briffaults Werk über das Mutterrecht* (1933a, GA I, S. 79-84) und *Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie* (1934a, GA I, S. 85-109). Eine weitere Arbeit, *Die männliche Schöpfung* aus dem Jahr 1933, wurde von Fromm selbst nie veröffentlicht. Sie folgt hier in diesem Band dem Beitrag *Bachofens Entdeckung des Mutterrechts*. Schließlich ist noch darauf hinzuweisen, dass sich Fromm auch Gedanken gemacht hat über *Die Bedeutung der Mutterrechtstheorie für die Gegenwart* (1970f, GAI, S. 111-114).]

[3] [Anmerkung des Herausgebers: Vgl. weiterführend die Beschreibungen in *Märchen, Mythen, Träume* (1951a, GA IX, S. 287-292) und in *Sigmund Freuds Psychoanalyse – Größe und Grenzen* (1979a, GA VIII, S. 286-289).]

[4] [Anmerkung des Herausgebers: Erstveröffentlichung unter dem Titel *Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie*; zuerst erschienen in: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Paris 3 (1934) S. 196-227. Erneut veröffentlicht 1970 in dem Sammelband *Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie* (1970a) beim Suhrkamp Verlag in Frankfurt am Main. Wiederabdruck 1980 in der *Erich Fromm Gesamtausgabe in zehn Bänden*, Stuttgart (Deutsche Verlags-Anstalt), GAI, S. 85-109.

Die E-Book-Ausgabe orientiert sich an der von Rainer Funk herausgegebenen und kommentierten Textfassung der *Erich Fromm Gesamtausgabe in zwölf Bänden*, München (Deutsche Verlags-Anstalt und Deutscher Taschenbuch Verlag) 1999, GA I, S. 85-109.

Copyright © 1934 und 1980 by Erich Fromm; Copyright © als E-Book 2015 by The

Estate of Erich Fromm. Copyright © Edition Erich Fromm 2015 by Rainer Funk.]

[5] [*Anmerkung des Herausgebers*: Wenn es neben den praktischen therapeutischen Erfahrungen einen ausschlaggebenden wissenschaftlichen Grund für Fromms Neuansatz in der psychoanalytischen Theorie gibt, dann ist es seine Beschäftigung mit Johann Jakob Bachofen, Lewis Henry Morgan und Robert Briffault. In vorliegendem Aufsatz von 1934 schätzt er den Stellenwert der Mutterrechtsforschungen deshalb so ein:

Die Bedeutung des Studiums matrizenrischer Kulturen für die Sozialforschung liegt darin, dass in ihnen ganz andere psychische Strukturen sichtbar werden, als sie dem Beobachter unserer Gesellschaft geläufig sind und dass die Einsicht in solche anderen Möglichkeiten eine wichtige Bereicherung der Forschung darstellt. Dies gilt ganz besonders für das, was wir als „matrizenrischen“ Komplex im Gegensatz zum „patrizenrischen“ bezeichnen möchten. (*Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie*, 1934a, GAI, S. 102).

Der Aufsatz beschreibt und bewertet zunächst die Rezeption der Mutterrechtstheorie und erklärt die widersprüchliche Rezeption aus der Widersprüchlichkeit Bachofens selbst. Mit diesem Erklärungsversuch gibt Fromm eines der wenigen Beispiele für eine wissenschaftliche Kritik, die sich zugleich aus der psychologischen Analyse der Persönlichkeit des Rezipierten bestimmt. Außerdem enthält dieser erste Teil des Aufsatzes gegen Ende von Abschnitt III zentrale Aussagen Fromms zur Sexualität und ihrer Funktion im Gesellschaftsgefüge. Im zweiten Teil (Abschnitt IV) zieht Fromm die Konsequenzen aus der Mutterrechtsforschung für das Verständnis der sozialen Struktur der Gegenwart und ihrer Wandlungen. Dabei beginnt er mit einer Kurzfassung seines sozialpsychologischen Ansatzes, wie er ihn in den beiden Aufsätzen von 1932 (*Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie*, 1932a, GAI, S. 37-57, und *Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie*, 1932b, GAI, S. 59-77) entwickelt hat, und bedient sich hierbei der Sprache der Libidotheorie. Die Anwendung der Mutterrechtsforschung auf die Sozialpsychologie erfolgt dann in der Darstellung des patrizenrischen und des matrizenrischen Komplexes überhaupt und speziell in Bezug auf Protestantismus und Katholizismus. Diese Anwendungen ermöglichen abschließend einige Reflexionen über die Funktion der Religion für Bestand und Wandel der Gesellschaftsstruktur.]

[6] [*Anmerkung des Herausgebers*: Zur Rezeption der Gedanken von Johann Jakob Bachofen vor allem in der Zeit vor Fromms Artikel vgl. den von Hans-Jürgen Heinrichs besorgten Materialienband zu Bachofens *Das Mutterrecht* (H.-J. Heinrichs, 1975), der auch eine Bibliographie zur Rezeption und Wirkungsgeschichte des Themas enthält.]

[7] Die folgenden Ausführungen berücksichtigen nur den Kern der Mutterrechtstheorie, und nicht ihre allgemeinen philosophischen Grundlagen.

[8] [*Anmerkung des Herausgebers*: Der vorstehende Satz lässt sich nicht bei A. Bäuml, 1926, S. CXII, nachweisen.]

[9] Der Romantik war dieser Gedankengang geläufig; Görres etwa vergleicht die frühe Menschheit mit einem Kind im Mutterleib, dessen Plazenta noch nicht gelöst ist.

[10] Vgl. hierzu und zu den folgenden historischen Ausführungen vor allem die reiche Materialsammlung bei Paul Kluckhohn, *Die Auffassung der Liebe in der Literatur des 18. Jahrhunderts und in der deutschen Romantik* (1931).

[11] Eine Konsequenz dieser Auffassung dürfte es auch gewesen sein, dass man in der Aufklärung die Frau vielfach für sexuell überempfindlich hielt. Diese Auffassung findet man auch heute bei solchen Personen, für welche die Frau in Wirklichkeit nur ein verstümmelter Mann ist. Auch Freuds Psychologie der Frau zeigt in diesem Punkt eine enge Beziehung zur Aufklärung.

[12] Diese Auffassung wird in neuer Zeit mehr oder minder deutlich vertreten von Rousseau, Herder, W. v. Humboldt, Schiller, Fichte, Schlegel, Schleiermacher und Schelling. Vgl. P. Kluckhohn, 1931.

[13] Hierin liegt wohl ein wesentlicher Unterschied zwischen Früh- und Spätromantik und nicht nur, wie A. Bäumler (1926, S. CLXXVIII) meint, darin, dass erst diese die Frau als Mutter auffasst. – Vgl. bei P. Kluckhohn (1931) die Referate bes. über J. Görres, A. Müller und J. Grimm.

[14] [Anmerkung des Herausgebers: Über den Hinweis auf die später folgenden Ausführungen hinaus ist auf die Beiträge *Geschlecht und Charakter* (1943b, GA VIII, S. 365-376), *Sexualität und Charakter. Psychoanalytische Bemerkungen zum Kinsey-Report* (1948b, GA VIII, S. 377-385) und *Mann und Frau* (1951b, GA VIII, S. 387-400) und auf die dort zugänglichen Anmerkungen des Herausgebers zu verweisen. Vgl. auch die Zusammenfassung der Frommschen Gedanken in R. Funk, 1977a.]

[15] Wir müssen aus Raumgründen darauf verzichten, auf die sonstige, besonders in den letzten Jahren anwachsende Literatur über das Mutterrecht einzugehen.

[16] Man beachte, dass Bachofen hier die spezielle Qualität der mütterlichen Liebe nicht aus einer „Anlage“ oder dem „Wesen“ der Frau ableitet, sondern aus der Lebenspraxis, wenn auch einer biologisch bedingten.

[17] J. J. Bachofen, 1954, S. 88-91. – Der hier in idealisierender Weise verwandte Begriff der Humanität ist missverständlich; er kann angesichts der völligen Verschiedenheit der gesellschaftlichen Struktur nicht denselben Sinn haben wie der der Aufklärung. Hieraus erklärt sich auch der scheinbare Widerspruch, der zwischen dieser Schilderung und der Herrschaft des Talionsprinzips im Strafrecht vermutet werden könnte. Dass man, soweit es sich um Verbrechen und Strafe handelt, in naturalistischen Vergeltungsvorstellungen fühlte, schließt nicht aus, dass außerhalb der Rechtssphäre ein Geist der Lebensbejahung herrschte.

[18] Vgl. E. Fromm, *Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie* (1932a) GA I, S. 27-57 und *Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie*, 1932b, GA I, S. 59-77.

[19] Auf dieser Konstellation beruht es auch, dass für die patrizistische Struktur ein Lieblingssohn charakteristisch ist, d.h. derjenige Sohn, der die Erwartungen des Vaters am meisten befriedigt. Die Vorstellung des Lieblingssohns findet sich bei vielen patrizistisch strukturierten Völkern und Religionen und spielt dort eine große Rolle.

[20] Wenn hier von väterlicher oder mütterlicher Liebe gesprochen wird, so sind diese Begriffe im Sinne eines „Idealtypus“ gebraucht. Es versteht sich, dass die Liebe eines bestimmten Vaters oder einer bestimmten Mutter häufig aus den verschiedensten Gründen nicht diesem Idealtypus entspricht.

[21] Der patrizistische Typ ist verwandt mit dem „analen Charakter“ und dem

„Zwangscharakter“ der analytischen Terminologie, während der matrizenrische Typ dem oralen Charakter verwandt ist. Er ist jedoch ganz verschieden vom oral-sadistischen Charaktertyp, den man als parasitären bezeichnen könnte und für den die Tatsache charakteristisch ist, dass er nur nehmen und haben, nie aber geben will. Dieser reagiert auf ein Versagen seiner Wünsche mit Wut, nicht wie der matrizenrische mit Trauer. Trotz dieser Verwandtschaft besteht jedoch ein grundsätzlicher Unterschied zwischen der Typenbildung im Sinne der prägenitalen Charakterstrukturen und der hier vorgeschlagenen. Jene bedeuten gleichzeitig eine prägenitale Fixierung im oralen oder analen Sinn und stehen in einem prinzipiellen Gegensatz zum reifen, „genitalen Charakter“. Der durch die dominierende Objektbeziehung charakterisierte Typ dagegen steht nicht im Gegensatz zum genitalen Charakter. Der matrizenrische Typ kann ein oraler, d.h. prägenital fixierter Charakter sein; dann ist er mehr oder weniger passiv, unselbständig und hilfsbedürftig. Er kann aber auch ein „genitaler“ Charakter sein, d.h. mit anderen Worten psychisch erwachsen, aktiv, ungehemmt und unneurotisch. Die hier gewählte Typenbildung lässt diesen Unterschied der Reife unberücksichtigt und betrifft nur die inhaltliche Färbung der Charakterstruktur. Eine ausführlichere Darlegung hätte sich natürlich gerade mit den Unterschieden zwischen dem genitalen und prägenitalen Charakter innerhalb der patrizentrischen bzw. matrizenrischen Struktur zu befassen. Eine eingehende Auseinandersetzung mit den analytischen Kategorien kann an dieser Stelle nicht erfolgen (vgl. dazu [W. Reich, 1933](#)); wir glauben aber, dass eine Typenbildung, die weder von der „erogenen Zone“, noch von der klinischen Symptomatologie ausgeht, sondern von der Art der Objektbeziehung, gerade für die Sozialforschung fruchtbare Möglichkeiten eröffnet. Das Verhältnis dieser Typen zu denen der Schizothymen und Cyclothymen (Kretschmer), Integrierten und Desintegrierten (Jaensch) und Introvertierten und Extravertierten (Jung) kann an dieser Stelle nicht behandelt werden.

[22] Luther persönlich ist psychologisch gesehen ein extrem patrizentrischer Typ. Sein Leben ist von der ambivalenten Einstellung gegen seinen Vater erfüllt; sie drückt sich darin aus, dass er immer gleichzeitig eine Vaterfigur findet, der seine Liebe, und eine andere, der sein Hass und seine Auflehnung gilt. Er steht dem Lebensgenuss und einer Kultur, in welcher der Genuss eine zentrale Rolle spielt, weitgehend verständnislos gegenüber und ist dafür selbst einer der größten Hassler. Er ist dem zwangsneurotischen, homosexuellen Typ verwandt; damit ist freilich nicht gemeint, dass er zwangsneurotisch oder homosexuell im klinischen Sinn gewesen ist.

[23] Die volle Bedeutung der „Rechtfertigung durch den Glauben“ lässt sich ganz nur aus dem zwangsneurotischen Zweifel- und Denkmechanismus verstehen; an dieser Stelle müssen wir uns mit einem Hinweis begnügen. – [*Anmerkung des Herausgebers*: Vgl. nicht nur zu dieser Detailfrage, sondern überhaupt zur Einschätzung des Protestantismus Fromms Analyse in *Die Furcht vor der Freiheit* (1941a, GAI, S. 241-254).]

[24] Die jüdische Religion hat in Bezug auf unser Problem einen recht komplizierten Charakter. Sie trägt deutlich den Stempel einer Reaktion gegen die vorderorientalischen matrizenrischen Religionen, und ihr Gottesbegriff ist wie der des Protestantismus ein rein väterlich-männlicher. Die Begriffe Pflicht, Lohn und Strafe bilden die Grundlagen ihrer Moral. Auf der anderen Seite aber ist die Gestalt der Großen Mutter nicht ausgemerzt worden, sondern hat sich in der Idee des heiligen Landes, das „von Milch und

Honig“ fließt, erhalten. Der hier entscheidende Gedanke der jüdischen Religion lautet: Wir haben gesündigt, sind von Gott mit der Vertreibung aus dem Lande bestraft worden, werden aber wieder in das Land zurückkehren dürfen, wenn wir genug gelitten und Buße getan haben. Dieses Land, das in den prophetischen Schilderungen wie auch in der talmudischen Literatur alle Qualitäten des üppigen, fruchtbaren, nichts versagenden Bodens hat, übernahm die Rolle der Großen Mutter matriarchalischer Religionen. In der Konzeption des Messianismus, in dem Glauben an die einstige Rückkehr in das Heilige Land (eine Zeit, die in der talmudischen Literatur charakterisiert ist durch das gleichzeitige Scheinen der Sonne und des Mondes, also des männlichen und des weiblichen Gestirnes, durch die Schmerzlosigkeit des Gebärens und durch das Aufhören der Notwendigkeit der Arbeit) hat sich die Idee einer bedingungslos liebenden Mutter erhalten. Für die seelische Struktur der Juden dürfte gerade dieses Stück des matrizenrischen Komplexes von entscheidender Bedeutung sein. Man könnte – grob gesprochen – den Protestantismus auch als Judentum ohne Messianismus, d.h. eben als ein radikales patrizientrisches System bezeichnen. In einer religiösen Bewegung der ostjüdischen Massen des Siebzehnten und Achtzehnten Jahrhunderts, dem Chassidismus, haben die matrizenrischen Züge einen besonders deutlichen und starken Ausdruck gefunden.

[25] Wenn hier von Arbeitsgesinnung und Arbeit die Rede ist, so ist spezifisch bürgerliche Arbeitsgesinnung gemeint, also ein ganz bestimmtes, konkretes Phänomen. Die Arbeit hat noch ganz andere psychische Funktionen, die in unserem Zusammenhang nicht behandelt werden mussten: Sie ist ein Ausdruck sozialer Verantwortlichkeit wie auch schöpferischen aktiven Verhaltens. Es gibt ein Arbeitsethos, in dem diese Seiten die dominierenden sind.

[26] Es bedarf wohl kaum des besonderen Hinweises darauf, dass eine solche psychologische Fragestellung nur auf psychische Produktivkräfte sich bezieht, aber weder den Sozialismus als ein psychologisches Phänomen „erklären“, noch gar an Stelle der rationalen Diskussion seiner Theorie psychologische Deutung setzen will.

[27] [Anmerkung des Herausgebers: 1933 entstandener, handschriftlicher Beitrag Erich Fromms. Deutsche Erstveröffentlichung unter der Originalüberschrift *Die männliche Schöpfung* in dem Sammelband *Liebe, Sexualität, Matriarchat. Beiträge zur Geschlechterfr.*, München (Deutscher Taschenbuch Verlag; Dialog und Praxis 35071) 1994, S. 68-94. In Überarbeitung fand der Beitrag Aufnahme in die *Erich Fromm Gesamtausgabe in zwölf Bänden*, München (Deutsche Verlags-Anstalt und Deutscher Taschenbuch Verlag) 1999, Band XI, S. 189-209.

Die E-Book-Ausgabe orientiert sich an der von Rainer Funk herausgegebenen und kommentierten Textfassung der *Erich Fromm Gesamtausgabe in zwölf Bänden*, München (Deutsche Verlags-Anstalt und Deutscher Taschenbuch Verlag) 1999, GAXI, S. 189-209.

Copyright © 1994 by The Estate of Erich Fromm; Copyright © als E-Book 2015 by The Estate of Erich Fromm. Copyright © Edition Erich Fromm 2015 by Rainer Funk.]

[28] [Anmerkung des Herausgebers: Den Beitrag *Die männliche Schöpfung* habe ich erst 1991 in jenem Teil des Nachlasses von Fromm ausfindig gemacht, der in der New York Public Library liegt. Er ist in deutscher Sprache handschriftlich auf 64 Seiten wohl

als Entwurf niedergeschrieben. Er hat weder Untergliederungen noch Zwischenüberschriften und scheint bis auf die fehlende Manuskriptseite 23 vollständig zu sein. Seine Datierung 1933 ist aus den Unterlagen nicht gesichert. Die ausdrückliche Erwähnung der europäischen und amerikanischen Kultur im Manuskript lässt vermuten, dass das Manuskript kurz vor oder nach der Emigration in die Vereinigten Staaten entstand, vielleicht in jenen Monaten, in denen er auf Einladung von Karen Horney am psychoanalytischen Institut von Franz Alexander in Chicago weilte. Auf den hier ausgeführten Vergleich des biblischen mit dem babylonischen Schöpfungsmythos greift Fromm in späteren Schriften wiederholt zurück, am ausführlichsten im Abschnitt *Der Schöpfungsmythos in Märchen, Mythen, Träume* (1951a, GA IX, S. 293-295); vgl. auch *Geschlecht und Charakter* (1943b, GA VIII, S. 373<sup>o</sup>f. und *Mann und Frau* (1951b, GA VIII, S. 388<sup>o</sup>f.

Die Zitate aus dem Babylonischen Weltschöpfungsgedicht (*Enuma Elish*) sind der Übertragung von Arthur Ungnad in dem Band *Die Religion der Babylonier und Assyrer* (Jena 1921, Eugen Diederichs Verlag) entnommen. Das Babylonische Weltschöpfungsgedicht entstand vor etwa 4<sup>o</sup>000 Jahren, ist aber nur aus Abschriften bekannt, deren älteste aus dem Siebten Jahrhundert vor Christus stammt. Das Gedicht umfasst sieben Gesänge mit jeweils etwa 160, auf Tontafeln in Keilschrift geschriebenen Versen. In ihm wird Marduk, der Stadtgott von Babylon, als der mächtigste der Götter und als Schöpfer der sichtbaren Welt verherrlicht. Marduk, das Sonnenkind, rettet nämlich die himmlischen Götter vor den Mächten des Ozeans und des Chaos (Tiamat, Kingu und ihren Helfern). Marduk wird vom Götterrat zum König erkoren und besiegt Tiamat. Aus ihren Hälften formt er das Firmament und die Erde; aus dem Blut des Kingu erschafft er die Menschen.]

[29] [Anmerkung des Herausgebers: An dieser Stelle fehlt eine Seite im Manuskript, auf der Fromm wohl noch ausführlicher den extrem männlichen Charakter des 1. Schöpfungsberichtes zur Darstellung brachte.]

[30] [Anmerkung des Herausgebers: Erstveröffentlichung unter dem Titel *Robert Briffaults Werk über das Mutterrecht* in der *Zeitschrift für Sozialforschung*, Paris 2 (1933) S. 382-387. Wiederabgedruckt in der *Erich Fromm Gesamtausgabe in zwölf Bänden*, München (Deutsche Verlags-Anstalt und Deutscher Taschenbuch Verlag) 1999, Band I, S. 79-84.

Die E-Book-Ausgabe orientiert sich an der von Rainer Funk herausgegebenen und kommentierten Textfassung der *Erich Fromm Gesamtausgabe in zwölf Bänden*, München (Deutsche Verlags-Anstalt und Deutscher Taschenbuch Verlag) 1999, GA I, S. 79-84.

Copyright © 1933 by Erich Fromm; Copyright © 1999 by The Estate of Erich Fromm; Copyright © als E-Book 2015 by The Estate of Erich Fromm. Copyright © Edition Erich Fromm 2015 by Rainer Funk.]

[31] [Anmerkung des Herausgebers: Die Rezension zu Robert Briffaults Buch über das Mutterrecht ist die früheste Veröffentlichung, die Erich Fromms intensive Beschäftigung mit der Frage patrizentrischer bzw. matrizenrischer Gesellschaftsstrukturen dokumentiert. Wie stark die Schriften von Robert Briffault und Johann Jakob Bachofen die Theorieentwicklungen bei Fromm beeinflussten, deutet er in

seinem Beitrag *Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie* (1934a, GAI, S. 102) an:

Die Bedeutung des Studiums matrizenrischer Kulturen für die Sozialforschung liegt darin, dass in ihnen ganz andere psychische Strukturen sichtbar werden, als sie dem Beobachter unserer Gesellschaft geläufig sind und dass die Einsicht in solche anderen Möglichkeiten eine wichtige Bereicherung der Forschung darstellt. Dies gilt ganz besonders für das, was wir als „matrizenrischen“ Komplex im Gegensatz zum „patrizenrischen“ bezeichnen möchten.

Ein ganz zentrales Argument für Fromms Revision der psychoanalytischen Theorie, die Mitte der Dreißiger Jahre vonstatten ging (vgl. vor allem den erst posthum veröffentlichten Aufsatz *Die Determiniertheit der psychischen Struktur durch die Gesellschaft. Zur Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie*, 1992e, GAI, S. 129-175#XI-129#) ergab sich aus der Beschäftigung mit Briffault und Bachofen. Dank ihrer Befunde erkannte Fromm, wie stark die Freudsche Libidotheorie von der Figur des Vaters, patriarchaler Gesellschaftsstrukturen und des Ödipuskomplexes her bestimmt ist, so dass sie keine Allgemeingültigkeit für sich in Anspruch nehmen kann.]

[32] [Anmerkung des Herausgebers: Erstveröffentlichung unter dem Titel *The Significance of the Theory of Mother Right for Today*, in: E. Fromm, *The Crisis of Psychoanalysis. Essays on Freud, Marx and Social Psychology* bei Holt, Rinehart and Winston, New York, 1970, S. 100-105. Aus dem Amerikanischen von Hilde Weller übersetzt, erschien der Beitrag 1970 erstmals auf Deutsch unter dem Titel *Die Bedeutung der Mutterrechtstheorie für die Gegenwart* in: E. Fromm, *Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie* (1970a) beim Suhrkamp Verlag in Frankfurt am Main. Wiederabgedruckt in *Erich Fromm Gesamtausgabe in zehn Bänden*, Stuttgart (Deutsche Verlags-Anstalt), GAI, S. 111-114.

Die E-Book-Ausgabe orientiert sich an der von Rainer Funk herausgegebenen und kommentierten Textfassung der *Erich Fromm Gesamtausgabe in zwölf Bänden*, München (Deutsche Verlags-Anstalt und Deutscher Taschenbuch Verlag) 1999, GAI, S. 111-114.

Copyright © 1970 by Erich Fromm; Copyright © als E-Book 2015 by The Estate of Erich Fromm. Copyright © Edition Erich Fromm 2015 by Rainer Funk.]

[33] [Anmerkung des Herausgebers: Diese kleine Zusammenfassung der wesentlichen Aussagen der Mutterrechtstheorie wurde von Fromm 1970 für den Wiederabdruck des zum Thema grundlegenden Aufsatzes *Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie* (1934a) im Sammelband *Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie* (1970a) geschrieben. Die Zusammenfassung verdeutlicht, welche Aussagen der Mutterrechtstheorie Fromm besonders wichtig sind. Während Bachofen selbst die Forschungen zu den matrizenrischen Gesellschaften dazu benützte, die patriarchale Ordnung zu stärken, so lässt die Rezeption der Untersuchungen Bachofens zum Matriarchat keinen Zweifel daran, wie sehr Fromm das Matriachale wertschätzte, auch wenn Fromms Zielsetzung war, matrizenrische und patrizenrische Strukturen und Werte zu integrieren. Zur Bachofen-Rezeption von Fromm vgl. auch seinen 1955 entstandenen, jedoch erst posthum veröffentlichten Beitrag *Bachofens Entdeckung des*

*Mutterrechts* (1994b, GA XI, S. 177-187).]

[34] Vgl. darüber hinaus auch E. Fromm, *The Oedipus Complex and the Oedipus Myth* (1949b) bzw. das Kapitel "Der Ödipusmythos" in *Märchen, Mythen, Träume* (1951a, GA IX, S. 273-293).

[35] Es ist wichtig festzustellen, dass diese anti-patriarchalischen und matriarchalischen Trends insbesondere in jenem Bevölkerungssektor auftreten, der zur Überflussgesellschaft gehört und auf dem von der Kybernetik bestimmten Gebiet arbeitet. Die herkömmliche Unter- und Mittelschicht – Bauern, kleinstädtische Ladenbesitzer und andere, die nicht vom Konsumüberfluss profitieren und die fühlen, dass ihre Wertbegriffe und ihre Identität bedroht sind – halten starr an der alten patriarchalisch-autoritären Ordnung fest; sie werden zu wütenden Gegnern der neuen Tendenzen und vor allem derjenigen Gruppen, die die neuen Werte und Stilrichtungen am deutlichsten und radikalsten zum Ausdruck bringen. (Eine parallele Erscheinung konnte man bei den gleichen Schichten in Deutschland beobachten, bevor die Nazis an die Macht kamen; sie waren der Boden, aus dem der Nazismus erwuchs.) In der Studie *Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie* (1932a, GA I, S. 37-57) habe ich die Wahrscheinlichkeit einer Wandlung von der patriarchalischen zur matriarchalischen Gesellschaftsstruktur angedeutet.

[36] [Anmerkung des Herausgebers: Vgl. hierzu Fromms etwa gleichzeitig entstandene, aber erst posthum veröffentlichte Arbeit *Der angebliche Radikalismus von Herbert Marcuse* (1990h), GA XII, S. 97-111.]

[37] Erstveröffentlichung unter dem Titel *Sex and Character*, in: *Psychiatry*, Washington, Jahrgang 6 (1943) S. 21-31. Eine deutsche Übersetzung, besorgt von Carola Dietlmeier, erschien erstmals 1965 beim Szczyzny Verlag in München unter dem Titel *Geschlecht und Charakter* in E. Fromm, *Das Christusdogma und andere Essays*, S. 101-120. Mit überarbeiteter Übersetzung wurde der Beitrag 1980 in die *Erich Fromm Gesamtausgabe in zehn Bänden*, Stuttgart (Deutsche Verlags-Anstalt), GA VIII, S. 365-376 aufgenommen.

Die E-Book-Ausgabe orientiert sich an der von Rainer Funk herausgegebenen und kommentierten Textfassung der *Erich Fromm Gesamtausgabe in zwölf Bänden*, München (Deutsche Verlags-Anstalt und Deutscher Taschenbuch Verlag) 1999, Band VIII, S. 365-376.

Copyright © 1943 by Erich Fromm; Copyright © als E-Book 2015 by The Estate of Erich Fromm. Copyright © Edition Erich Fromm 2015 by Rainer Funk.

[38] [Anmerkung des Herausgebers: Zwischen 1943 und 1951 entstanden drei Beiträge, in denen sich Fromm mit sexualpsychologische Fragen auseinandersetzt, genauer gesagt, mit der Frage des Selbstverständnisses der Geschlechter und der Frage des Unterschieds der Geschlechter. Hintergrund für die Entstehung der Beiträge ist Fromms Abkehr von der Freudschen Sexualtheorie, derzufolge alle seelischen Erscheinungen aus dem Schicksal erklärt werden, das der Sexualtrieb in seinen prägenitalen und genitalen Entwicklungsphasen erfährt. Als Fromm Mitte der Dreißiger Jahre begann, die psychische Strukturbildung nicht triebtheoretisch, sondern bezogenheitstheoretisch zu erklären (vgl. vor allem *Die Determiniertheit der psychischen Struktur durch die Gesellschaft. Zur Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie*



(1992e), GA XI, S. 129-175), stellte sich die Frage neu, welche Rolle die Sexualität und die Genderfrage für die Charakterbildung spielen. Während dem Sexualtrieb keine prägende Rolle für die Charakterbildung zukommt, vielmehr umgekehrt die Charakterorientierung das sexuelle Erleben disponiert, wirkt sich die Genderfrage sehr wohl auf die Charakterbildung aus.

Der erste Beitrag, der im Deutschen den Titel *Geschlecht und Charakter* (1943b) trägt, lautet im englischen Original wie der zweite Artikel *Sex and Character*. Im Unterschied zum zweiten Artikel, der den deutschen Titel *Sexualität und Charakter* (1948b, GA VIII, S. 377-385) trägt, sich mit dem Kinsey-Report beschäftigt und den Zusammenhang von Sexualität und Charakter thematisiert, geht es im ersten Beitrag aus dem Jahr 1943 um die psychologische Genderfrage aufgrund der unterschiedlichen biologischen Beschaffenheit von Mann und Frau. Der dritte Beitrag mit dem Titel *Mann und Frau* (1951b, VIII, S. 387-400) widmet sich ganz der Genderfrage in charakterologischer Perspektive. Zu den wesentlichen Aussagen aller drei Beiträge vgl. R. Funk, 1977.

*Geschlecht und Charakter* (1943b) erschien erstmals 1943 in *Psychiatry*, dem Publikationsorgan der William Alanson White Psychiatric Foundation. In dieser Zeitschrift veröffentlichte Fromm nach dem Ausscheiden aus dem Institut für Sozialforschung im Jahr 1939 eine ganze Reihe von Beiträgen, wobei er ab 1938 grundsätzlich in englischer Sprache publizierte. Im Jahr 1949 brachte die Publizistin Ruth Nanda Anshen einen Sammelband zum Thema „Familie“ (R. N. Anshen, 1949) heraus, für den Fromm nicht nur eine Interpretation des Ödipusmythos beisteuerte (*The Oedipus Complex and the Oedipus Myth*, 1949b), die er kurze Zeit später in das Buch *Märchen, Mythen, Träume* (1951a, GA IX, S. 273-293) einbrachte, sondern auch eine erweiterte Fassung des Aufsatzes *Geschlecht und Charakter* aus dem Jahr 1943. Da er diese Erweiterungen bei der späteren Wiederveröffentlichung des Aufsatzes *Geschlecht und Charakter* im Sammelband *Das Christudogma und andere Essays* (1963a) nicht übernahm, wird nachfolgend der Beitrag *Geschlecht und Charakter* (1943b) in seiner ursprünglichen Fassung von 1943 wiedergegeben, während die Erweiterungen von 1949 über Anmerkungen des Herausgebers zugänglich gemacht werden.]

[39] [Anmerkung des Herausgebers: Die erweiterte Fassung enthält hier folgenden Satz: *In other words, characterological differences are differences not in terms of „good“ or „bad“ but only in terms of coloring – the kind of virtues and vices peculiar to any large group. To be more specific:* (= Die charakterologischen Unterschiede sind also keine Unterschiede im Sinne von „gut“ oder „schlecht“, sondern geben eine bestimmte Färbung – sie bestimmen die Art der Tugenden und Laster, die für jede größere Gruppe typisch ist. Um es genauer zu sagen:).]

[40] [Anmerkung des Herausgebers: In der erweiterten Fassung von 1949 folgt hier dieser Abschnitt: *Since it is important that this point be clear, let us illustrate further with a parallel from another field. Consider the difference between an actor or a speaker and a person in his audience. Though an actor or speaker is anxious each time he has to perform – and experienced persons can worry about failing, for some anxiety seems to be present with most people who have to perform – there are certainly others who do not feel any anxiety. Nevertheless, the fact that even the latter find that a successful performance brings a kind of relief which results in elation or happiness suggests that they were not wholly unaware of the possibility of*

*failing.*

(= Da es wichtig ist, dass dieser Punkt geklärt ist, soll er noch mit einer Parallele aus einem anderen Bereich verdeutlicht werden, nämlich mit dem Unterschied zwischen einem Darsteller oder Redner und jemandem aus seinem Publikum. Selbst erfahrene Menschen können darüber beunruhigt sein, einen Fehler zu machen, und es scheint, dass die meisten Menschen, die etwas darstellen müssen, von einer gewissen Angst befallen werden. Obwohl also ein Darsteller oder Redner jedes Mal ängstlich ist, wenn er etwas ausführen muss, so gibt es sicherlich auch andere, die keine Angst spüren. Doch allein die Tatsache, dass auch die Letztgenannten nach einer erfolgreichen Aufführung erleichtert sind und ein erhebendes oder glückliches Gefühl haben, legt bereits nahe, dass sie sich auch der Möglichkeit des Misserfolgens irgendwie bewusst sein mussten).]

[41] [*Anmerkung des Herausgebers*: In der erweiterten Fassung wird der folgende Abschnitt mit diesem Satz eingeleitet: *Love and antagonism are two sides of a basic constellation – difference with interdependence* (= Liebe und Antagonismus sind zwei Seiten einer grundlegenden Konstellation von Unterschiedenheit bei gegenseitiger Abhängigkeit).]

[42] [*Anmerkung des Herausgebers*: In der erweiterten Fassung sind folgende Abschnitte eingefügt: *This concept of male female anxiety is significantly different from that of Freud*. The author follows Freud in assuming potential antagonism between the Sexes; the difference lies in the nature of this antagonism. Freud's basic attitude is patriarchal; therefore, the main conflict which exists is the one between father and son. The woman is not important enough to threaten as does the father. The main fear in man, to Freud, is the fear of castration. This fear, however, is primarily a threat arising not from the woman but from the father who is jealous of the incestuous wishes of the son. Only secondarily is the man's castration fear directed toward woman. Since woman to him is only a sexually inferior and not a sexually different being, he can not perceive that man is as much afraid of woman as he is of the father.

It should also be noted in passing that anxiety concerning the sexual organs differs in men and women. In the male the extreme form of such anxiety carries the idea that his sexual organ will be cut off. With some exceptions woman's anxiety about her genitals does not refer to anything being cut off or having been cut off. She fears the injury of the inner part of her body. The vagina is an entrance into the body – as well as a delicate and very important organ of the female body. There is reason to assume that in everyone there exists a potential anxiety about injury through the openings into the body. But, although other openings may be more or less adequately protected, this is by no means so clearly the case with the vagina – as first parental strictness and then rumors and phantasies of criminal assault have tended to impress upon the child. Woman's normal anxiety is not castration but defenselessness toward an internal injury -such as the incurring of pregnancy against her will.

In describing the difference in kind of the anxiety specific for men and women respectively, we have already discussed one characterological difference resulting from the difference in the sexual roles. The specific kind of anxiety results in specific trends to overcome it.

(= Dieses Verständnis der männlichen und weiblichen Angst unterscheidet sich

wesentlich von dem Freuds. Ich stimme mit Freud in der Annahme eines potenziellen Antagonismus zwischen den Geschlechtern überein; der Unterschied zwischen Freud und mir liegt in der Auffassung von der Eigenart dieses Antagonismus. Freuds Grundeinstellung ist patriarchalisch; deshalb ist der Hauptkonflikt für ihn der zwischen Vater und Sohn. Die Frau ist zu unbedeutend, um wie der Vater Furcht einflößen zu können. Die bedeutendste Angst des Mannes ist nach Freud die Kastrationsangst. Diese Angst wird jedoch nicht durch die Frau ausgelöst, sondern durch den Vater, der wegen der inzestuösen Wünsche des Sohnes eifersüchtig ist. Die männliche Kastrationsangst bezieht sich erst sekundär auf die Frau. Da Freud die Frau als ein sexuell unterlegenes, nicht als ein sexuell verschiedenartiges Wesen ansieht, kann er nicht wahrnehmen, dass sich der Mann vor der Frau ebenso fürchtet wie vor dem Vater.

In diesem Zusammenhang möchte ich weiter erwähnen, dass Männer und Frauen unterschiedliche Ängste bezüglich ihrer Geschlechtsorgane haben. Im Extremfall hat der Mann Angst davor, dass sein Genitale abgeschnitten wird. Bei der Frau hat – von einigen Ausnahmen abgesehen – die Angst jedoch nichts damit zu tun, dass die Genitalien abgeschnitten würden oder abgeschnitten worden seien. Sie fürchtet, dass das Innere ihres Körpers verletzt werden könnte. Die Vagina ist ein Eingang zu ihrem Körper und zugleich ein empfindliches und sehr wichtiges weibliches Organ. Es gibt gute Gründe für die Annahme, dass jeder Mensch zu der Angst neigt, er könne durch seine Körperöffnungen verletzt werden. Mögen andere Öffnungen auch mehr oder weniger geschützt sein, für die Vagina gilt dies nicht eindeutig, da das Kind durch elterliche Strenge, durch Gerüchte und Phantasien von körperlichen Misshandlungen stark beeindruckt wird. Die Frau hat normalerweise keine Angst davor kastriert zu werden, sondern davor, sich nicht gegen ein innerliches Verletztwerden wehren zu können, wie es zum Beispiel eine Schwangerschaft gegen ihren Willen ist.

Bei unserer Unterscheidung der für den Mann bzw. für die Frau typischen Angst sind wir bisher nur auf charakterologische Unterschiede eingegangen, die sich aus den unterschiedlichen sexuellen Rollen ergeben. Aus der jeweils spezifischen Art der Angst ergeben sich nun aber auch jeweils spezifische Versuche, diese zu überwinden.)]

[43] [*Anmerkung des Herausgebers: Der folgende Absatz wird in der erweiterten Fassung durch diese Sätze eingeleitet: It must be realized that the particular sexual role of the man is but a minor source of the craving for prestige and competitiveness in comparison with cravings of a social and cultural nature. As a number of psychoanalytic, anthropological, and sociological writers have indicated, such cravings chiefly result from the kind of experiences both the child and the adult have in any given culture. It has been shown that when anxiety is aroused in the child he feels powerless and inferior; it is therefore imperative for him to find recognition by others, to be popular, and to be superior to competitors.*

(= Wir müssen erkennen, dass für die Begierde des Mannes nach Prestige und Wettstreit seine besondere sexuelle Rolle im Vergleich zu gesellschaftlich und kulturell bedingten Begierden von sekundärer Bedeutung ist. Viele Psychoanalytiker, Anthropologen und Soziologen haben gezeigt, dass solche Begierden hauptsächlich aus den jeweiligen Erfahrungen eines Kindes und Heranwachsenden in einer bestimmten Kultur resultieren. So wurde nachgewiesen, dass sich ein Kind machtlos und unterlegen fühlt, wenn ihm Angst eingeflößt wird. Es wird deshalb notwendig danach verlangen, Anerkennung durch

andere zu finden, beliebt und anderen überlegen zu sein.)

[44] *[Anmerkung des Herausgebers: Die erweiterte Fassung fährt hier fort: It happens that in Western culture the cultural pressure with men moves in the same direction as the sexual factors. With women, also, the cultural and sexual factors used to operate in the Same direction; but with the fundamental change in woman's position, which drew her increasingly into the Same social and economic conditions that determine man's life, the social factors have become the same for men and women, and there is even now sufficient empirical evidence to recognize that these social factors prove to be stronger than the sexual ones.*

(= Wir sehen, dass in der westlichen Kultur die Verhaltensvorschriften für den Mann und sexuelle Gegebenheiten in die gleiche Richtung wirken. Im Hinblick auf die Frau galt dies ebenfalls. Mit dem fundamentalen Wandel in der Stellung der Frau, durch den sie zunehmend unter die gleichen gesellschaftlichen und ökonomischen Bedingungen gestellt wurde, die auch für das Leben des Mannes bestimmend sind, sind die gesellschaftlichen Verhältnisse für Männer und Frauen die gleichen geworden. Selbst jetzt gibt es noch ausreichende empirische Evidenz dafür, dass sich diese gesellschaftlichen Faktoren stärker als die sexuellen erweisen.)]

[45] *[Anmerkung des Herausgebers: In der erweiterten Fassung folgt dieser Absatz, der dann ein wenig verändert an den nachfolgenden Text angeschlossen wird: One last trait, in man, should be mentioned – one that results from his fear of failure, not so much because it is a „normal” trait but because it links with a problem which psychoanalytic literature has dealt with: the man's wish to be a woman. Though Freud quite naturally assumed that a general feature of woman's psychology is her wish to be a man, other psychoanalytic thinkers have recognized in men the presence of wishes to be a woman and have offered various explanations. To one of these explanations – man's envy of the woman's capacity to bear children – reference will be made presently. The aim here is to point to the connection between man's need to prove something and his wish to be a woman. His „test“ situation is a continuous burden. He would be greatly relieved if he could escape this burden – and he could, if he were a woman. In the normal man, however, the wish is scarcely conscious and, in quantity, very small. In the neurotic man the wish to be a woman can be extremely strong, whether it is entertained consciously or repressed. Its strength depends on the intensity of the fear of failure in performance, which in turn is rooted in the whole personality structure.*

Just as certain characterological trends spring from the main anxiety of men – failure – others spring from the main fear of women – frustration and dependency. The fear of being left alone – in the sexual act itself as well as emotionally and socially – and the fear of being dependent comprise a trait which is generally supposed to be typically feminine. This dependency is traced back to woman's „nature“. The traditional role of women in any patriarchal culture is such that the fear of dependency is aroused regardless of any conditions specific to her sex role; but, again, social conditions are mistaken for natural ones. Despite the conventional fallacy about woman's nature, however, in the statement about woman's dependency there is a kernel of truth which should not be neglected. This is the result of her specific sexual role which will now be recapitulated. The woman does not need to prove anything. She need not be afraid of failure, but in her sexual satisfaction she is dependent on something outside herself –

the man's desire for her and his potency to carry through this desire. He is never entirely sure whether he will succeed, and this fear hurts his pride. She is never entirely sure whether she can rely on him, and this fear makes her feel insecure and anxious in a different way.

*One trait resulting from this position of the woman is vanity, but a vanity different in nature from the man's.*

(= Ich möchte noch auf einen weiteren Charakterzug des Mannes hinweisen, der in seiner Angst vor dem Versagen wurzelt. Ich erwähne diesen Charakterzug nicht, weil es sich bei ihm um ein „normales“ Merkmal handelt, sondern weil er mit einem Problem verknüpft ist, mit dem sich die Psychoanalyse beschäftigt hat. Ich meine den Wunsch des Mannes, eine Frau zu sein. Obwohl Freud ziemlich selbstverständlich annahm, dass der Wunsch der Frau, ein Mann zu sein, ein allgemeiner Grundzug der weiblichen Psychologie ist, haben andere Psychoanalytiker auf den Wunsch von Männern, eine Frau zu sein, hingewiesen und ihn auf verschiedene Weise zu erklären versucht. Auf einen dieser Erklärungsversuche – den Neid des Mannes auf die Fähigkeit der Frau, Kinder zu gebären –, gehen wir gleich noch näher ein. An dieser Steile möchte ich auf die Verbindung zwischen dem Wunsch des Mannes, eine Frau zu sein, und der für ihn bestehenden Notwendigkeit, etwas unter Beweis zu stellen, hinweisen. Die „Prüfungs“-Situation ist eine ständige Last für den Mann. Es wäre eine große Erleichterung, könnte er dieser Last entfliehen, und dies wäre möglich, wenn er eine Frau wäre. Bei einem psychisch gesunden Mann ist dieser Wunsch kaum bewusst und quantitativ gering. Bei einem neurotischen Mann kann er dagegen äußerst stark sein, sei er nun bewusst oder verdrängt. Die Stärke des Wunsches hängt von der Intensität seiner Angst zu versagen ab, und diese hängt ihrerseits wieder von der ganzen Persönlichkeitsstruktur ab.

So wie einige charakterologische Merkmale in der Hauptangst des Mannes – im Versagen – wurzeln, wurzeln andere in der Hauptangst der Frau – in der Angst vor Frustration und Abhängigkeit. Die Angst, beim Geschlechtsakt selbst und ebenso emotional und sozial alleingelassen zu sein, und die Angst, abhängig zu sein, bilden einen Charakterzug, der allgemein als ein typisch weiblicher angesehen wird. Die Abhängigkeit wird dabei auf die „Natur“ der Frau zurückgeführt. Die traditionelle Rolle der Frauen in jeder patriarchalischen Kultur ist gewöhnlich so, dass Angst vor Abhängigkeit entsteht, unabhängig von den Faktoren im Zusammenhang mit ihrer Rolle beim Geschlechtsverkehr. Wie so oft werden auch hier gesellschaftliche Bedingungen für natürlich gehalten. Obwohl die konventionellen Behauptungen über die Natur der Frau falsch sind, enthalten die Aussagen über die Abhängigkeit der Frau jedoch einen wahren Kern, der nicht vergessen werden sollte. Es ist dies das Resultat ihrer sexuellen Rolle, auf die wir jetzt noch einmal eingehen wollen. Die Frau muss nichts beweisen; sie braucht keine Angst vor dem Versagen zu haben. Zu ihrer sexuellen Befriedigung ist sie jedoch abhängig von etwas außerhalb ihrer selbst – vom Begehren des Mannes nach ihr und von seiner Fähigkeit, dieses Begehren aufrechtzuerhalten. Der Mann ist sich nie ganz sicher, ob ihm dies gelingen wird, und diese Angst verletzt seinen Stolz. Die Frau ist sich nie völlig sicher, ob sie sich auf ihn verlassen kann, und diese Angst macht sie auf andere Weise unsicher und ängstlich.

Ein Charakterzug der Frau, der sich hieraus ergibt, ist Eitelkeit, jedoch eine Eitelkeit, die von der des Mannes wesentlich verschieden ist.)]

[46] *[Anmerkung des Herausgebers: In der erweiterten Fassung merkt Fromm in einer Fußnote an: One objection may be raised here. Why is it, if all this is true, that among many animals the male is the one who sings and has the more vivid colors – in other words that the male is the one to attract the female, not the reverse? Analogies from the animal kingdom often sound very convincing, yet frequently one fails to see the whole complexity of the different factors which are operative. Without entering into any extended discussion of these obscure problems, let me content myself with stressing the fact that, for human society, the important factor is to what extent man has made women dependent economically, thus increasing their need to attract the man. Both her sexual satisfaction and her whole life and security are at stake*

(= An dieser Stelle kann folgender Einwand gemacht werden: Wenn das bisher Gesagte richtig ist, warum ist es dann im Tierreich häufig so, dass das Männchen singt und die bunteren Farben besitzt – dass das Männchen also das Weibchen anzieht, und nicht umgekehrt? Analogien aus dem Tierreich klingen oft recht überzeugend, aber dabei übersieht man häufig die Komplexität der verschiedenen wirksamen Faktoren. Ich möchte hier nicht näher auf dieses schwierige Problem eingehen und mich mit dem Hinweis begnügen, dass der entscheidende Faktor in der menschlichen Gesellschaft darin zu sehen ist, in welchem Maße der Mann die Frau ökonomisch abhängig gemacht und damit ihr Bedürfnis, den Mann anzuziehen, verstärkt hat. Es stehen ihre sexuelle Befriedigung, ihr Leben und ihre Sicherheit auf dem Spiel.)]

[47] *[Anmerkung des Herausgebers: Die erweiterte Fassung fährt fort: There are other sexual differences which may have a bearing on characterological differences between men and women. The woman's genital organs are more differentiated than the man's, for she has two sources of excitement. The main source of the woman's excitement happens to be within her body, the man's on the outside. In the man something easily visible happens when he is sexually excited; in the woman this is not the case. The sexual act for the woman implies the possibility of pregnancy, with the ensuing profound change in her glandular processes; but no such profound change in the man's organism is connected with his sexual activity. It is not our Intention to take up these problems in this chapter, but there is one more difference which may well be discussed because it has been somewhat neglected in the classic psychoanalytic literature.*

(= Es gibt noch andere sexuelle Unterschiede, die mit der charakterologischen Verschiedenheit von Mann und Frau in Beziehung stehen. Die Geschlechtsorgane der Frau sind differenzierter als die des Mannes, denn sie besitzt zwei Quellen der Erregung. Die wichtigste Quelle der Erregung befindet sich innerhalb ihres Körpers, beim Mann dagegen außerhalb. Beim Mann geschieht etwas äußerlich Sichtbares, wenn er sexuell erregt ist, bei der Frau nicht. Bei der Frau beinhaltet der Geschlechtsverkehr die Möglichkeit einer Schwangerschaft mit allen dazugehörigen tiefgreifenden Veränderungen in ihrem Hormonhaushalt, die sexuelle Aktivität des Mannes ist dagegen nicht mit solchen Veränderungen im Organismus verbunden. Ich möchte an dieser Stelle nicht alle diese Fragen aufgreifen, sondern nur noch einen weiteren wichtigen Unterschied erwähnen, der in der klassischen psychoanalytischen Literatur etwas vernachlässigt worden ist.)]

[48] *[Anmerkung des Herausgebers: In Märchen, Mythen, Träume (1951a), GA IX, S.*

283-295 hat Fromm dieses Beispiel im Zusammenhang mit dem biblischen Schöpfungsmythos noch breiter ausgeführt.]

[49] *[Anmerkung des Herausgebers: In der erweiterten Fassung fügt Fromm hinzu: On the other hand, if the cultural patterns produce dependency in men, for instance, then this trend in so far as it results from sexual differences will be virtually eliminated from women and will be found in the sex opposite the one where it should be found according to „natural“ differences. (= Wenn andererseits die kulturellen Muster bei den Männern zum Beispiel eine Abhängigkeit hervorrufen, dann wird diese Neigung, insofern sie Ausdruck des sexuellen Unterschieds ist, bei den Frauen praktisch eliminiert sein und bei dem Geschlecht zu finden sein, bei dem es von den „natürlichen“ Unterschieden her eigentlich nicht zu finden ist).]*

[50] *[Anmerkung des Herausgebers: Die erweiterte Fassung ergänzt: they are not its key, but the melody itself; then a woman is dependent, and a man is eager for prestige (= sie sind dann nicht die Tonart, sondern die Melodie selbst. Denn dann ist eine Frau tatsächlich abhängig, und ein Mann strebt tatsächlich nach Geltung).]*

[51] *[Anmerkung des Herausgebers: Die erweiterte Fassung schließt mit folgendem Absatz: Although the relationship of superiority-inferiority implies at least momentary difference, that difference is by no means identical with or necessarily at all related to, superiority-inferiority. Those who cannot realize this are people who on the basis of their whole personality structure are incapable of understanding or of experiencing equality. Thus, the Fascist-authoritarian character cannot but confuse difference with in equality. He is influenced in his thinking by his contempt for anyone who has less power than himself and by his „love“ for one who is powerful. A human relationship based on respect for the dignity of every person simply escapes him. Whenever he senses differences he has to seek for an implied superiority or inferiority. In so far as he can Show differences between groups, he believes that he has proved that one is superior to the other. Those who hold to the principle of human equality should not be misled into accepting this Fascist premise. Social conditions can be created which will develop the positive side of the peculiarities of persons, sexes, and national groups. These conditions are needed all over the world. If they are realized, those differences of one person from another will be accentuated which are not matters of the good or bad but rather the individual colorings of personality which make for a richer and broader human culture and a more integrated family structure.*

(= Obwohl eine Überlegenheits-Unterlegenheits-Beziehung zumindest eine augenblickliche Verschiedenheit impliziert, ist Verschiedenheit keineswegs mit Überlegenheit und Unterlegenheit verbunden oder mit ihr identisch. Menschen, die aufgrund ihrer ganzen Persönlichkeitsstruktur unfähig sind, Gleichheit zu verstehen und zu erleben, können dies nicht begreifen. Der faschistisch-autoritäre Charakter kann deshalb nicht anders, als Verschiedenheit mit Ungleichheit zu verwechseln. Sein Denken wird bestimmt von seiner Verachtung für jeden, der weniger Macht hat als er, und von seiner „Liebe“ zu dem, der mächtig ist. Eine menschliche Beziehung, deren Grundlage die Achtung der Würde des anderen Menschen ist, bleibt ihm unverständlich. Wo immer er Unterschiede wahrnimmt, muss er nach der darin enthaltenen Unter- oder Überlegenheit suchen. Wenn er Unterschiede zwischen Gruppen nachweisen kann, sieht

er darin zugleich auch den Nachweis, dass die eine der anderen überlegen ist. Wer am Prinzip der menschlichen Gleichheit festhält, sollte sich nicht dazu verleiten lassen, diese faschistische Prämisse zu übernehmen. Es ist möglich, gesellschaftliche Bedingungen zu schaffen, in denen die positiven Aspekte der Besonderheiten einzelner Menschen, der Geschlechter und nationaler Gruppen entwickelt werden. Überall auf der Welt sind solche Bedingungen erforderlich. Werden sie verwirklicht, dann werden jene Unterschiede zwischen Menschen betont werden, bei denen es nicht um gut oder böse geht, sondern um die individuellen Färbungen der Persönlichkeit, die die menschliche Kultur erweitern und bereichern und die zur Integration der Menschheitsfamilie beitragen.)]

[52] [*Anmerkung des Herausgebers*: Erstveröffentlichung unter dem Titel *Man – Woman*, in: M. M. Hughes (Hrsg.), *The People in Your Life. Psychiatry and Personal Relations*, New York 1951, S. 3-27 (Alfred A. Knopf); in deutscher Übersetzung, besorgt von Liselotte und Ernst Mickel, erschien der Beitrag erstmals in der *Erich Fromm Gesamtausgabe in zehn Bänden*, Stuttgart (Deutsche Verlags-Anstalt) 1981, Band VIII, S. 387-400.

Die E-Book-Ausgabe orientiert sich an der von Rainer Funk herausgegebenen und kommentierten Textfassung der *Erich Fromm Gesamtausgabe in zwölf Bänden*, München (Deutsche Verlags-Anstalt und Deutscher Taschenbuch Verlag) 1999, GA VIII, S. 387-400.

Copyright © 1951 by Erich Fromm; Copyright © 1981 by The Estate of Erich Fromm; Copyright © als E-Book 2015 by The Estate of Erich Fromm. Copyright © Edition Erich Fromm 2015 by Rainer Funk.]

[53] [*Anmerkung des Herausgebers*: Der im Vergleich zu den vorstehenden Artikeln weniger anspruchsvolle Beitrag *Mann – Frau (1951b)* ist ein Mitschnitt eines Vortrags, den Fromm im Jahre 1949 gehalten hat. Er erschien 1951 in einem Sammelband, in dem auch ein Teil der Diskussion abgedruckt wurde, die sich an den Vortrag anschloss.

Der Artikel erhält seine Bedeutung vor allem wegen der Unmittelbarkeit des gesprochenen Worts, die trotz mancher notwendiger Veränderungen am Text noch gut spürbar ist. Inhaltlich sind vor allem die Ausführungen zum „Trieb“ der Zärtlichkeit von Bedeutung. Aufschlussreich für die Art zu argumentieren sind auch die Antworten Fromms auf die Fragen der Zuhörer, auch wenn sie kaum neue Einsichten vermitteln.]

[54] [*Anmerkung des Herausgebers*: Zur Bedeutung des babylonischen im Gegensatz zum biblischen Schöpfungsmythos vgl. auch die Ausführungen in *Märchen, Mythen, Träume (1951a)*, GA IX, S. 293-295.)]

[55] [*Anmerkung des Herausgebers*: Der Beitrag entstand aus einem Vortrag, den Fromm 1949 gehalten hatte.]

[56] [*Anmerkung des Herausgebers*: In *Anatomie der menschlichen Destruktivität (1973a)*, GA VII, S. 214-227) hat sich Fromm sehr eingehend mit der Bedeutung der Langeweile beschäftigt.]

[57] [*Anmerkung des Herausgebers*: Zur Charakterisierung der Konstitutive von Zärtlichkeit vgl. auch die Beschreibung der Wesensmomente produktiver Liebe in *Psychoanalyse und Ethik (1947a)*, GA II, S. 64-67.)]



[58] [Anmerkung des Herausgebers: Zum Begriff der Selbstlosigkeit im Zusammenhang mit Selbstsucht, Selbstinteresse und Selbstliebe vgl. *Psychoanalyse und Ethik* (1947a, GA II, S. 79-91, bes. S. 85°f.)]

[59] [Anmerkung des Herausgebers: Sowohl in *Psychoanalyse und Ethik* (1947a, GA II, S. 64-67), als auch vor allem in *Die Kunst des Liebens* (1956a) hat sich Fromm sehr eingehend mit dem Phänomen menschlicher Liebe befasst.]

[60] [Anmerkung des Herausgebers: Erstveröffentlichung 1948 unter dem Titel *Sex and Character: The Kinsey Report Viewed from the Standpoint of Psychoanalysis*, in: D. P. Geddes und E. Curie (Hg.), *About the Kinsey Report*, New York (The New American Library), S. 47-58; eine von Liselotte und Ernst Mickel besorgte Übersetzung aus dem Amerikanischen wurde erstmals 1981 in der *Erich Fromm Gesamtausgabe in zehn Bänden*, Stuttgart (Deutsche Verlags-Anstalt), Band VIII, S. 377-385 veröffentlicht.

Die E-Book-Ausgabe orientiert sich an der von Rainer Funk herausgegebenen und kommentierten Textfassung der *Erich Fromm Gesamtausgabe in zwölf Bänden*, München (Deutsche Verlags-Anstalt und Deutscher Taschenbuch Verlag) 1999, GA VIII, S. 377-385.

Copyright © 1948 by Erich Fromm; Copyright © 1981 by The Estate of Erich Fromm; Copyright © als E-Book 2015 by The Estate of Erich Fromm. Copyright © Edition Erich Fromm 2015 by Rainer Funk.]

[61] [Anmerkung des Herausgebers: *Sex and Character: The Kinsey-Report Viewed from the Standpoint of Psychoanalysis* ist ein Artikel Fromms, der vom Titel her den Anschein erweckt, eine Auseinandersetzung mit den einzelnen Daten des Kinsey-Reports zu enthalten. Doch das Erscheinen des Kinsey-Reports ist für Fromm nur der Anlass, um seine psychoanalytische Sicht der Sexualität zu verdeutlichen: Sexualität prägt nicht den Charakter, sondern die den Charakter prägenden und in der Gesellschaft vorgegebenen Beziehungsmuster („Charakter-Orientierungen“) bestimmen auch die Sexualität und ihre Ausdrucksformen.

Dieser Artikel enthält als einziger im Opus Fromms eine systematische Auseinandersetzung mit dem Verständnis von Sexualität. Zunächst grenzt sich Fromm vom Sexualverständnis Freuds ab, um auf den Zusammenhang von Sexualität und Liebe zu sprechen zu kommen. Dann weitert er diese Problematik auf die Frage nach der Abhängigkeit der Sexualität vom Charakter aus. Schließlich nimmt er zur ethischen Beurteilung der Sexualität Stellung, um dann – wie bereits in *Psychoanalyse und Ethik* (1947a, GA II, S. 110-124) – das Problem zu erörtern, inwieweit Sexualität zum Glück und Glücken des Menschen beiträgt. Abschließend würdigt er die Verdienste der Untersuchungen Kinseys und fordert ähnliche Untersuchungen mit Hilfe von sozialpsychologischen Untersuchungen zum Gesellschafts-Charakter. – Die vorliegende Übersetzung orientiert sich am leichter zugänglichen Wiederabdruck des Artikels in [J. Himmelhoch und S. Fava \(Hg.\), 1955.](#)]

[62] [Anmerkung des Herausgebers: *Selbstsucht und Selbstliebe* wurde erstmals unter dem Titel *Selfishness and Self-Love* in *Psychiatry. Journal for the Study of Interpersonal Process* (Washington: The William Alanson Psychiatric Foundation 2/1939, S. 507-523) veröffentlicht. Das erste Viertel des Beitrags erschien in veränderter Fassung unter der Kapitelüberschrift „Selbstsucht, Selbstliebe,

Selbstinteresse“ in E. Fromm, *Psychoanalyse und Ethik* (Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1982, S. 114-121). Eine erste Veröffentlichung des gesamten Beitrags in der Übersetzung von Rainer Funk erschien 1994 in dem Sammelband *Liebe, Sexualität, Matriarchat. Beiträge zur Geschlechterfrage* beim Deutschen Taschenbuch Verlag in München, S. 177-210.

Die E-Book-Ausgabe orientiert sich an der deutschen Erstausgabe von 1994, die in den virtuellen Band X der *Erich Fromm Gesamtausgabe in zwölf Bänden*, S. 99-122, Eingang gefunden hat.

Copyright © 1994 by The Estate of Erich Fromm; Copyright © als E-Book 2015 by The Estate of Erich Fromm. Copyright © Edition Erich Fromm 2015 by Rainer Funk.]

[63] [Anmerkung des Herausgebers: Der Beitrag *Selbstsucht und Selbstliebe* (1939b) wurde im Jahr 1939 in der Zeitschrift *Psychiatry* veröffentlicht und blieb, abgesehen vom ersten Teil, den Fromm 1947 in sein Buch *Psychoanalyse und Ethik* (1947a, GA II, S. 78-91) übernahm, vergessen. Er gehört zu den wichtigsten Aufsätzen Fromms. In ihm entwickelt er – lange vor den Vertretern der Selbstpsychologie und der Narzissmustheorie – eine Theorie des Selbst, in der er im Unterschied zu Sigmund Freud darlegt, dass sich die Beziehung des Menschen zu sich selbst und seine Beziehung zu anderen immer entsprechen. Statt von einer Konkurrenz von Selbstliebe und Nächstenliebe geht er von einer Korrespondenz und Korrelation von Selbstbezug und Objektbezug aus. Dabei unterstreicht er die Selbstliebe als positiven Bezug zu sich selbst. Erst wenn diese vereitelt wird, kommt es zu Selbstsucht und Narzissmus als Kompensationsformen für mangelnde Selbstliebe. Die gleiche Logik von Selbst- und Objektbezug zeigt er auch für den Hass auf und spricht von einem reaktiven und einem charakterbedingten Hass. Überraschend ist hierbei, mit welcher Klarheit Fromm 1939 die psychologischen Grundlagen des Nationalsozialismus in Deutschland zur Darstellung bringen konnte. – Die Zwischenüberschriften wurden aus Gliederungsgründen von mir hinzugefügt.]

[64] Zur Methode analytischer Sozialpsychologie vgl. meinen Beitrag *Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie* (1932a, GA I, S. 37-57).

[65] [Anmerkung des Herausgebers: Erstveröffentlichung unter dem Titel *Do We Still Love Life?*, in: *McCalls*, New York, Vol. 94 (August 1967), S. 57 und 108-110. In einer Übersetzung von Rainer Funk wurde der Beitrag erstmals 1994 unter dem Titel *Die Faszination der Gewalt und die Liebe zum Leben* publiziert in dem Sammelband *Liebe, Sexualität, Matriarchat. Beiträge zur Geschlechterfrage* beim Deutschen Taschenbuch Verlag in München, S. 211-224. In verbesserter Übersetzung fand der Beitrag Eingang in die *Erich Fromm Gesamtausgabe in zwölf Bänden*, München (Deutsche Verlags-Anstalt und Deutscher Taschenbuch Verlag) 1999, Band: XI, S. 339-348.

Die E-Book-Ausgabe orientiert sich an der von Rainer Funk herausgegebenen und kommentierten Textfassung der *Erich Fromm Gesamtausgabe in zwölf Bänden*, München (Deutsche Verlags-Anstalt und Deutscher Taschenbuch Verlag) 1999, GA XI, S. 177-187.

Copyright © 1994 by The Estate of Erich Fromm; Copyright © als E-Book 2015 by The Estate of Erich Fromm. Copyright © Edition Erich Fromm 2015 by Rainer Funk.]

[66] [Anmerkung des Herausgebers: Es geht nicht mehr einfach nur um Liebe, sondern

um die Liebe zum Lebendigen, zu dem, was wächst und sich entfaltet: um die Biophilie. Und es geht nicht einfach mehr nur um Hass, sondern um die Lust an der Zerstörung um der Zerstörung willen, um das Angezogenensein von allem Leblosen, um die Faszination der Gewalt, um die Liebe zum Toten – das was Erich Fromm „Nekrophilie“ genannt hat und in dem Kapitel „Die Liebe zum Toten und die Liebe zum Lebendigen“ in seinem Buch *Die Seele des Menschen* (1964a, GA II, S. 179-198) erstmals publizierte. Von dieser neuen Form von Liebe und Hass handelt der Beitrag *Die Faszination der Gewalt und die Liebe zum Leben*. Der Text entstand als Auftragsarbeit für einen Beitrag in der amerikanischen Zeitschrift *McCall's* und erschien dort 1967 unter dem Titel *Do We Still Love Life?*]

# Impressum

E-Book-Ausgabe 2015

Edition Erich Fromm erschienen bei Open Publishing Rights GmbH,  
München

© 1994 Erich Fromm;

für diese digitale Ausgabe © 2015 The Estate of Erich Fromm

für die Edition Erich Fromm © 2015 Rainer Funk

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk darf – auch teilweise – nur mit  
Genehmigung des Verlages wiedergegeben werden.

Titelbildgestaltung: Sarah Borchert, München

ISBN 978-3-95912-128-6

# Der Herausgeber



Rainer Funk (geb. 1943) promovierte über die Sozialpsychologie und Ethik Erich Fromms und war von 1974 an Fromms letzter Assistent. Fromm vererbte dem praktizierenden Psychoanalytiker Funk seine Bibliothek und seinen wissenschaftlichen Nachlass. Diese sind jetzt im Erich Fromm Institut Tübingen untergebracht, siehe [www.erich-fromm.de](http://www.erich-fromm.de).

Darüber hinaus bestimmte er Funk testamentarisch zu seinem Rechteverwalter. 1980/1981 gab Funk eine zehnbändige, 1999 eine zwölfbändige „Erich Fromm Gesamtausgabe“ heraus. Die Texte dieser Gesamtausgabe liegen auch der von Funk mit editorischen Hinweisen versehenen „Edition Erich Fromm“ als E-Book zugrunde.

# Der Autor



Erich Fromm, Psychoanalytiker, Sozialpsychologe und Autor zahlreicher aufsehenerregender Werke, wurde 1900 in Frankfurt am Main geboren. Der promovierte Soziologe und praktizierende Psychoanalytiker widmete sich zeitlebens der Frage, was Menschen ähnlich denken, fühlen und handeln lässt. Er verband soziologisches und psychologisches Denken. Anfang der Dreißiger Jahre war er mit seinen Theorien zum autoritären Charakter der wichtigste Ideengeber der sogenannten „Frankfurter Schule“ um Max Horkheimer.

1934 emigrierte Fromm in die USA. Dort hatte er verschiedene Professuren inne und wurde 1941 mit seinem Buch „Die Furcht vor der Freiheit“ weltbekannt. Von 1950 bis 1973 lebte und lehrte er in Mexiko, von wo aus er nicht nur das Buch „Die Kunst des Liebens“ schrieb, sondern auch das Buch „Wege aus einer kranken Gesellschaft“. Immer stärker nahm der humanistische Denker Fromm auf die Politik der Vereinigten Staaten

Einfluss und engagierte sich in der Friedensbewegung.

Die letzten sieben Jahre seines Lebens verbrachte er in Locarno in der Schweiz. Dort entstand das Buch „Haben oder Sein“. In ihm resümierte Fromm seine Erkenntnisse über die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft. Am 18. März 1980 ist Fromm in Locarno gestorben.

# Inhaltsverzeichnis

|  |     |
|--|-----|
| Liebe, Sexualität und Matriarchat. Beiträge zur<br>Geschlechterfrage         | 2   |
| Inhalt   | 3   |
| Vorwort von Rainer Funk  | 4   |
| Mutterrecht und männliche Schöpfung  | 8   |
| Bachofens Entdeckung des Mutterrechts  | 10  |
| Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie                   | 24  |
| I  | 24  |
| II   | 26  |
| III  | 36  |
| IV   | 45  |
| Die männliche Schöpfung  | 55  |
| Robert Briffaults Werk über das Mutterrecht                                  | 79  |
| Die Bedeutung der Mutterrechtstheorie für die Gegenwart                      | 86  |
| Geschlechtsunterschiede und Charakter  | 91  |
| Geschlecht und Charakter   | 92  |
| Mann und Frau  | 108 |
| Geschlecht und Sexualität  | 125 |
| Sexualität und Charakter. Psychoanalytische Bemerkungen zum<br>Kinsey-Report | 127 |
| Gesellschafts-Charakter und Liebe  | 138 |
| Selbstsucht und Selbstliebe  | 139 |
| Selbstsucht und Nächstenliebe  | 139 |
| Die Entsprechung von Selbst- und Objektbezug                                 | 148 |
| Hass und Selbsthass  | 150 |
| Liebe als leidenschaftliche Bejahung   | 159 |
| Selbstliebe und Selbstsucht  | 166 |
| Die Faszination der Gewalt und die Liebe zum Leben                           | 171 |
| Literaturverzeichnis   | 185 |



