

Zeitschrift: Schweizer Monatshefte : Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur
Herausgeber: Gesellschaft Schweizer Monatshefte
Band: 63 (1983)
Heft: 9

Artikel: Lebenszusammenhang und Ethik
Autor: Stiefel, Roland
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-164038>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 22.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Lebenszusammenhang und Ethik

Die Jungen und die Frösche

Die Welt kurz vor der Jahrtausendwende. Aus welcher Perspektive man sie auch immer betrachtet – sie erscheint lebensbedrohlich aufgespalten in Dualismen, in isolierte Funktionalitäten, die selbstgierig immer rascher sich selbst umkreisen. Das menschliche Bewusstsein, an ein Facettenweltbild gepresst, ist in Gefahr, sich mit momentbezogenen Stolperentscheidungen zu begnügen und so die Dynamik der zivilisatorischen Entwicklung – als Sachzwang-Abfolge objektivierend und entschuldigend – aus der eigenen Verantwortung zu verdrängen. Wir sind damit befasst, den ungeheuren Aufwand, den die Evolution seit Jahrmilliarden geleistet hat, dadurch zu zerstören, dass wir uns ausserhalb des Lebenszusammenhangs, der auch für uns existentiell wichtig ist, stellen und – in nur noch objektivierender Haltung – die Gesamtheit des Lebens der blinden Gier unseres partikularen Bewusstseins unterwerfen.

Der tödliche Dualismus, der sich so auftut, lässt sich an einem scheinbar simplen Gedicht von Erich Fried (das sich keineswegs auf den Tierschutzgedanken zu beschränken braucht) ablesen:

«*Die Jungen
werfen
zum Spass
mit Steinen
nach Fröschen

Die Frösche
sterben
im Ernst.*»

Das Wort «Spass» scheint harmlos, entlarvt jedoch, auf gesellschaftliches und politisches Verhalten bezogen, seine erschreckenden Analogien wie «Gewissenlosigkeit» und «Willkür». Auch der Ausdruck «die Jungen» lässt sich kaum als Beliebigkeitsmetapher verwedeln: Unser heutiges Bewusstsein reicht dazu aus, «Lebewesen und ganze Arten zu vernichten, nicht aber auch nur primitivste Organismen zu erzeugen».¹ Dass das Leben

«bisher ein Geheimnis ist», stellt nicht ein Philosoph oder Theologe, sondern ein namhafter Naturwissenschaftler fest.² Angesichts der Unerklärbarkeit aber wird das ethische Problem dringlich – und hier bestätigt sich die relative Gültigkeit der Klassifizierung «die Jungen»: Die ungeheure Beschleunigung der zivilisatorischen Funktionalitäten droht die stammesgeschichtliche Evolution mit ihren sich zeiträumlich langsam herausbildenden Anpassungsmerkmalen – die sich, wie zum Beispiel Tötungshemmungsmechanismen, als ethisches Substrat niederschlagen – hoffnungslos zu überrunden.

Die Jungen, die Frösche – eingeordnet ins ethische Diktat: «Ethik gibt es, weil es ein Gegenüber gibt, das von unseren Handlungen betroffen wird.»³ Damit stellt sich die Frage, ob der aufgezeigte Dualismus, konkret: die Gefahr einer endgültigen Zerstörung des eigenen und des fremden Lebens, überwunden werden kann mit einer ethischen Brücke, die sich auf eine – in letzter Minute vollzogene – Erweiterung des menschlichen Bewusstseins abstützen lässt. Eine «Hautkrankheit der Erde» nennt der Philosoph Eduard von Hartmann den Menschen. «Natur und Mensch – Der ökologische Frieden und seine Bedrohung» hat Joachim Illies sein bereits zitiertes neuestes Buch untertitelt. Zwischen diesen Extremen «Krankheitsverursacher» und «Friedensstifter» schwankt das Pendel in der anstehenden Geschichte des einsamen Menschen. Einsam deshalb, weil eine kurze Zeitspanne schrankenloser Wissenschaft dem Homo sapiens die Erkenntnis aufzwingt, dass unser Planet, seit einem verschwindend geringen Bruchteil seiner Dauer vom Menschen bewohnt, sehr wohl ohne diesen lebensfähig war und weiterhin wäre, aber anderseits, seit diesem Zeitbruchteil, an Lebenskraft erschreckend rasch einbüsst. Vielleicht liesse sich das Wüten des Menschen am Lebendigen als eine unbewusste Rache desjenigen verstehen, der über zunehmend mehr Wissen verfügt und damit um so schmerzlicher konfrontiert wird mit der unermesslichen, sein Denkvermögen – in einer durch Jahrmilliarden erprobten Gleichgültigkeit – überragenden Natur.

Bewusstseinsevolution

Ein «Zusammendenken», ein Hinüberdenken in die Situation der Frösche, oder anders: komplementäres Denken statt Konkurrenzdenken – ob es gelingt, hängt einzig und allein von der möglichen Bewusstseinsveränderung des Menschen ab.

Dass der menschliche Umgang mit der Welt nicht von ein für allemal feststehenden, objektivierbaren Größenordnungen bestimmt wird, hat

Kant erkenntnikritisch dargelegt. Psychologisch formuliert: Wir sehen die Welt so und bewegen uns so darin, wie sie uns durch die jeweilige Bewusstseinslage, das heisst durch das komplexe Zusammenspiel von Bewusstsein und Unbewusstem «vorgestellt» wird. Der Mensch – als letztes Glied in der riesigen Evolutionskette mit einem, gemessen am Unbewussten, kleinen Bewusstseinskern ausgestattet – sieht sich selbst, sein Verhalten, die irdische und die jenseitige Welt stets als eine in diesem Zusammenspiel verarbeitete Filtermasse. Dass sich das Bewusstsein als Instrument der Daseinsbewältigung seit der Frühzeit des Menschen erheblich gewandelt hat, lässt sich mit ethnologischen, religions- und geistesgeschichtlichen, aber auch mit tiefenpsychologischen Methoden nachweisen. Eine Erkundung dieser Verflechtungen und Mutationen führt vielleicht auf einen Weg, der aus der verabsolutierten dualistischen Isolation hinaushilft.

Es ist das Verdienst von *Willy Obrist*, eines auch geisteswissenschaftlich umfassend gebildeten Arztes und Analytikers, die Bewusstseinsevolution anhand eines ausgreifenden Materials souverän dargestellt zu haben: «*Die Mutation des Bewusstseins. Vom archaischen zum heutigen Selbst- und Weltverständnis*» (Verlag Peter Lang, Bern 1980).

Die beiden folgenden Kapitel orientieren sich an Willy Obrists Buch; auch die späteren Erörterungen werden darauf zurückgreifen – und zwar deshalb, weil hier eine *Gesamtsicht* der bisherigen und künftigen Möglichkeiten des Menschen gewagt wird; das Thema «Lebenszusammenhang» verlangt von seiner Natur her nach einer biologischen *und* philosophischen, nach einer anthropologischen *und* tiefenpsychologischen Durchleuchtung. Dabei steht die theologische Frage im Vordergrund, gemäss einem der Kernanliegen des Buchs:

«Es geht auch darum, eine Antwort auf die viele Menschen beschäftigende Frage zu finden, ob es heute möglich sei, eine existentielle (= religiöse) Einstellung zu leben, ohne dem als überholt empfundenen christlichen *Weltbild* verhaftet zu sein» (S. 167).

Damit rücken wir nur scheinbar vom Thema «Lebenszusammenhang» ab. Die religiösen Antworten – bewusstseinsgeschichtlich gesprochen –, die der Mensch zu formulieren versucht, sind immer auch Hinweis darauf, wie er das Hier und Jetzt erfährt und damit verfährt.

Von archaischer zu positivistischer Gläubigkeit

Der eben zitierte Begriff «existentielle Einstellung» kann als Ausgangspunkt dienen: Er umschreibt das «richtige Verhalten» angesichts bestimm-

ter, von einem Nicht-Ich gesetzter ethischer Normen; ein Verhalten, das sich vor dem religiösen Horizont abspielt, insofern «religiös» von «religere» = sorgfältig beachten, abgeleitet wird.⁴ Demgegenüber fragt das Ich in der objektivierenden Haltung, wie das Nicht-Ich aufgebaut und diskursiv zu erklären sei, betätigt sich also in wissenschaftlicher Erkenntnis und sucht nach entsprechender Systematik.

Die Neuzeit (Schwerpunkt 19. Jahrhundert), geprägt von einseitigem Rationalismus und positivistischer Verengung, verharrt beziehungsweise verharrte vorwiegend in der objektivierenden Einstellung. Descartes mit seinem «cogito, ergo sum» und seinem mechanistischen Naturverständnis steht am Anfang einer Entwicklung, die Willy Obrist allerdings nicht nur negativ beurteilt:

«Die vorübergehende Überschätzung der Ratio stand – ebenso wie die Verabsolutierung der Kausalität – durchaus im Dienste der Bewusstseins-Evolution. Sie beflogte das Ich bei der Aufgabe, Natur und Geschichte zu erforschen und zu entmythologisieren» (S. 211).

Heute aber stellt sich die Frage, wie wir *auch* zu einer existentiellen – und damit ethisch verbindlichen – Haltung zurückfinden können, ohne ins früharchaische Ausgiefertsein zurückzufallen.

Der früharchaische Mensch, dominiert vom Unbewussten, bewegt sich in «Allverbundenheit»: Das Unterscheidungsvermögen für Ich und Nicht-Ich, für das Subjekt-Objekt-Verhältnis ist erst schwach ausgebildet; in der «participation mystique» manifestieren sich allüberall Wesen und Mächte, die – als archetypisch unbewusste Produkte in die Dingwelt projiziert – den verfügbaren schmalen Bewusstseinsraum des frühzeitlichen Menschen konkretistisch ausfüllen.

Diese mystische Identität hat lange nachgewirkt. Obrist weist an zahlreichen Beispielen nach,

«dass in der Spätantike und namentlich im Mittelalter eine eigentliche Rearchaisierung stattfand. Durch dieses Absinken des Bewusstseinsniveaus wurde das schon teilweise gelockerte metaphysische Partizipationserleben wieder intensiviert. So fasste denn der mittelalterliche Mensch sowohl die Kirche – die Gemeinschaft der an Christus Glaubenden – als auch die Abendmahlsspeise in ganz wörtlichem Sinne als Leib Christi auf» (S. 101).

Bei der chronologischen Betrachtung zeigt sich somit einerseits, dass die Evolution des Bewusstseins mit seinem jeweiligen Erschaffen von Welt- und Gottesbildern keineswegs einheitlich und kontinuierlich verlief; und anderseits wird allenthalben die Variabilität und die innere Korrespondenz verschiedener Glaubensbilder deutlich. Psychologisch ausgedrückt: Das selbständiger werdende Ich ordnet neue Inhalte in sein Bewusstseinsgefüge

ein, und zwar nicht beliebig, sondern diktieren von den Apperzeptions-schemata, die dem jeweiligen tradierten Weltbild gemäss funktionieren.

Ist dieses Weltbild «*gefestigt* und allgemein befriedigend, werden die Varianten, die in den Gestaltungen des Unbewussten vorkommen, an den überlieferten Kanon *assimiliert*». – «In Zeiten jedoch, wo das *Weltbild brüchig* wird, wo Gegensatzspannungen vorhanden sind, die im Sinne der Tradition nicht mehr gelöst werden können» (S. 68 f.),

sprengen sie das bisherige Gefüge, wachsen sich aus zu «erlösenden Symbolen» und geben Impulse für eine Weiterentwicklung des Bewusstseins. In solchen relativierenden Zusammenhängen ist etwa das Aufkommen der christlichen oder islamischen Religion zu verstehen – die ihrerseits, weil sie ihren Mythos auf göttliche Offenbarung zurückführt, ihren Glaubensstandpunkt verabsolutiert. Demgegenüber weist Obrist verschiedentlich hin auf die Parallelität und Gleichwertigkeit christlicher und ausserchristlicher – als Manifestationen des Unbewussten zu verstehender – Glaubensinhalte und auf ihre Abhängigkeit vom jeweiligen Kulturmilieu.

Es wurde oben die teilweise Rearchaisierung des mittelalterlichen christlichen Bewusstseins skizziert. Anderseits löst sich gerade in der mittelalterlichen «objektivierenden» Theologie die Bewusstseinsevolution vom früharchaisch-unistischen Weltbild mit seiner Identität von Materie und Geist. Die Kirchenlehrer des abendländischen Mittelalters arbeiten am zweistöckigen Riesengebäude mit seiner klaren Trennung von Natur und Übernatur, wobei sich die Bewusstseinsentwicklung auf die geistige Höhenlage, die Übernatur, auf den metaphysischen Überbau, konzentriert. Die theologische Spekulation führt schliesslich zu einer Entkörperlichung der metaphysischen Wesen; der obere Stock des Bewusstseinsgebäudes verschwindet in den Wolken; das Diesseits verblasst.⁵

Diese forcierte Beschäftigung mit Metaphysik aber bewirkt nun einen Nachholbedarf im physischen Bereich der Bewusstseinsevolution. Von Renaissance und Humanismus vorbereitet, wendet sich die denkerische Arbeit in den letzten zweihundert Jahren immer rigoroser dem «Erdgeschoss» zu und lässt schliesslich nur noch gelten, was – gemäss dem positivistischen Apperzeptionsschema – materiell fassbar ist. Für dieses Weltbild, das sich zunehmend anthropozentrisch verengt, gibt es

«keine metaphysische Welt und keine metaphysischen Wesen, (. . .) aber auch nicht einen unabhängig vom Bewusstsein funktionierenden und dem Bewusstsein nicht direkt zugänglichen Bereich der Psyche» (S. 210).

Mit andern Worten: Sowohl die Existenz einer göttlichen Offenbarung wie die Existenz des Unbewussten werden vom (begrifflich weitgefassten) Positivismus, der sich so zu einseitigem, das Kausalprinzip verabsolutierenden Rationalismus verdünnt, abgelehnt.

Die Entdeckung des Unbewussten

Es fällt nicht schwer, diese vorläufig vorletzte Stufe innerhalb der Bewusstseinsevolution assoziativ mit Ausdrücken wie «spätaufklärerische Fortschrittseuphorie», «Machbarkeitswahn», «technokratischer Absolutismus» zu koppeln. Damit müsste die Darstellung zum Ausgangspunkt, zu den Jungen und den Fröschen, zurückkehren.

Willy Obrist macht hingegen deutlich, dass sich das heutige Bewusstsein von dieser einseitigen Position abzulösen beginnt und eine weitere Wandlung erfährt.⁶ War das früharchaische Weltbild unistisch, so entwickelte sich im Verlauf von Jahrtausenden ein dualistisches mit der strikten Zweierteilung in materielles Diesseits und geistiges Jenseits; dabei wurde jenes vom Mittelalter, dieses von der Neuzeit vernachlässigt. Diese Weltvorstellungen und ihre Mutationen, so wurde dargelegt, sind als Produkte des Zusammenspiels zwischen Unbewusstem und Bewusstsein zu verstehen. Heute vollzieht sich

«wiederum ein Umschlag dieses dualistischen Weltbildes in ein unistisches, allerdings in ein unistisches höherer Ordnung, in dem man nicht mehr von Materie und Geist, sondern von einem materiellen und einem geistigen *Aspekt* der an sich einheitlichen Wirklichkeit spricht. Diese einheitliche Schau wurde möglich durch die Entdeckung des Unbewussten sowie jenes inneren Informationsstromes, der vom unbewussten Führungszentrum zum Ich fliessst» (S. 117).

Oder anders: Dadurch, dass die seit je weltbildgestaltende Kraft des Unbewussten als solche entdeckt und ihre Dynamik partiell bewusst gemacht werden konnte, bleiben jene archetypischen Bilder, die während Jahrtausenden in die Natur oder in den Himmel projiziert wurden, in den innerpsychischen Raum integriert.

Die Tiefenpsychologie – einem nur rationalistisch-positivistischen Weltverständnis diametral entgegengesetzt – versteht das Unbewusste als eigentliche Führungsinstanz, die, im gesamten Naturgeschehen seit Jahr-milliarden als informationsverarbeitendes und regulierendes System wirksam, erst seit der Menschwerdung den (vergleichsweise kleinen) Appendix des Bewusstseins herausgebildet hat. Das Bewusstsein bleibt ans Unbewusste rückgekoppelt und erhält von ihm jene Impulse, die eine neue existentielle Haltung ermöglichen.

«Die Erkenntnis, dass die Innerlichkeit etwas objektiv Wirkliches ist, kann nicht durch Mitteilung gelehrt werden wie ein Wissensstoff. Dieses Erkennen kommt über das Erleben zustande, und das Erlebnis kann durch bewusste Anstrengung nicht erzwungen werden, es geschieht. Dass es geschieht, wird bewirkt durch jenes Etwas, das in der religiösen Sprache als Gnade bezeichnet wird. Es setzt eine Empfängnisbereitschaft des Ich voraus, die dem heutigen, auf Aktivität und Erzwingen

eingestellten Menschen weitgehend fehlt: die Haltung des Geschehen-lassen-Könnens, in theologischer Sprache ausgedrückt: die Haltung des Glaubens im Sinne der *fides qua creditur* (= Glaubens-Funktion). (...) Der innere Erfahrungsstrom enthält eben nicht, wie die Sinneswahrnehmung, einfach Information über das So-Sein der ausserbewussten Wirklichkeit, sondern Wirk-Impulse: Anweisung für das ‚richtige‘ Verhalten ...» (S. 256 f.).

Vom Verhalten gegenüber Fröschen

Mit dem eingangs zitierten Gedicht von Erich Fried stellte sich die Frage nach einer Verknüpfung von Bewusstsein und Ethik. Im nachhinein lassen sich die ethischen Konsequenzen der skizzierten Bewusstseinsmutationen modellhaft daran erproben.

Für den früharchaischen Menschen wären die Frösche wohl Verkörperungen metaphysischer Mächte gewesen, denen er sich, im unbewussten Zustand der Allverbundenheit, ehrfürchtig genähert hätte. – Entsprechende tradierte Apperzeptionsschemata finden sich überall dort, wo das Tier ebenbürtig mit dem Menschen verkehrt, in Märchen zum Beispiel⁷, in zahllosen Zeugnissen des Volksaberglaubens⁸, aber auch in Träumen des modernen Menschen⁹. Gerade hier zeigt sich die schöpferische Konstanz des Unbewussten. Inwieweit sich darauf eine neue Ethik der Mitgeschöpflichkeit gründen lässt, soll später geprüft werden. – Natürlich blieb auch in der Frühzeit die Welt nicht «heil»: Der Mensch musste sich ernähren, Tiere erlegen – und geriet so mit seiner numinosen Umwelt, den Totemtieren, in Konflikt. Die Allverbundenheit wurde für Momente löchrig. Es ist anderseits bezeichnend, dass die Jagd mit Ritualen verknüpft war, die eine Wiederversöhnung mit der geschädigten «Natur» einleiten sollten¹⁰.

Wie das christliche Mittelalter das Verhalten gegenüber Fröschen normativ eingestuft hätte, lässt sich nicht pauschal beantworten. Dass sich der konkrete Lebenswert des Frosches – der bewusstseinsmässigen Bezugsnahme auf die jenseitige Dimension entsprechend – verdünnte, ist begreifbar; anderseits hat sich der geistige Gehalt einzelner Lebewesen als Symbolträger göttlicher Macht zeichenhaft konzentriert¹¹. Zwischen diesen Polen bewegt sich über Jahrhunderte die christliche Theologie¹². In neuerer Zeit allerdings gibt sie vermehrt kräftige Impulse zur Erhaltung des Lebendigen um seiner selbst willen¹³.

Und endlich die Frösche in rationalistisch-positivistischer Sicht: Forschungsobjekte, zerlegbar, dem Menschen, der in seiner ausschliesslich objektivierenden Haltung über keinen ethischen Rückhalt mehr verfügt, schutzlos preisgegeben. Kadlec stellt fest:

«Seit David Hume gilt es als Grundsatz der Philosophie, dass Normen nicht aus Tatsachenerkenntnissen abgeleitet werden können. Die aus dieser Situation entstandene Resignation führte zur Stagnation der Ethik, der schliesslich durch die positivistische Schule jede Existenzberechtigung abgesprochen wurde . . .»¹⁴

Es ist kein Zufall, dass gerade im 19. Jahrhundert, im tierethisch gewissermassen luftleer gewordenen Raum, von entlegenen Positionen her ein gesetzlicher echter Tierschutz erstmals gefordert wurde; in den Zeiten vorher hatte die noch verbindliche Religion wenigstens sehr partiell sanktionierend gewirkt.

Eine Ethik der Mitgeschöpflichkeit?

Ein Grobüberblick über die Mensch-Tier-Biozönose zeigt, wie sehr der Begriff «Lebenszusammenhang» geschichtlich schwankt.¹⁵ Die Bewusstseinsgeschichte anderseits mündet, um hier auf die Darstellung von Willy Obrist zurückzukommen, in ein neues unistisches Weltbild. Dessen ethisch mögliche Ausprägungen sind jetzt im Hinblick auf «Mitgeschöpflichkeit» zu bedenken. Schafft die jetzige Bewusstseinsmutation neue Verbindlichkeiten?

Ethische Verbindlichkeit kann sich dort herausbilden, wo das Subjekt-Objekt-Verhältnis als Widerspiegelung eines umfassenden Zusammenhangs erkannt wird. Der früharchaische Mensch objektiviert diesen Zusammenhang noch nicht – er lebt ihn in seinem bewusstseinsmässig noch wenig entwickelten Daseinsgefühl. Der mechanistisch denkende Rationalist muss sich mit Facettenbildern begnügen; die Frage nach einer leben-durchdringenden (göttlichen) Kraft wird unerheblich. Demgegenüber bleibt «Gott» in der jetzigen Bewusstseinsmutation nicht verschwunden, aber er wird – bisher als sich offenbarenden Gott verstanden und von der Theologie ins Jenseits verlegt – «ins Innere des Menschen hineingeklappt» (Obrist, S. 261) und als machtvolle Lebensäusserung des Unbewussten erfahren. Der Offenbarungsgott ist jedoch nicht identisch mit dem Welt-schöpfer, wie er seit den frühesten Schöpfungsmythen philosophisch und auch naturwissenschaftlich sich herauskristallisiert: Eine naturerschaffende und -erhaltende (göttliche) Kraft, die von der Theologie mit dem Gott der Bibel, dem Gott der Offenbarung gleichgesetzt wird, erweist sich jetzt als Prinzip, das vom heutigen Bewusstsein als dynamisch durchwaltender Aufbaufaktor eines geistig-körperlichen Lebenszusammenhangs verstanden und erlebt werden kann.

«Das ‚Hereinklappen‘ des ‚sich offenbarenden Gottes‘ (. . .) erscheint nur solange als Verlust beziehungsweise als Minderung, bis man zu erkennen beginnt, wie gross und gewaltig – alles bewusste Begreifen übersteigend und somit bewusstseinstranszendent – das in der Natur wirkende Geistige ist» (S. 266).

Wenn gefragt wird, wie das neue unistische Selbst- und Weltverständnis sich mit einer neuen Ethik verbinden lässt, muss der Nachweis erbracht werden, dass der Geist-Aspekt der Natur als umgreifendes evolutionäres Prinzip den Menschen verbindlich mit einschliesst. Damit ist die moderne Naturwissenschaft angesprochen.

Das Unbewusste als «Weltschöpfer»

Obrist stellt fest: «... das heutige Wissen um die Evolution des Kosmos lässt den Gedanken an ein weltschöpferisches Sein ohne weiteres zu» (S. 264). Diese Erkenntnis teilen namhafte Naturwissenschaftler. Der Zoologe und Limnologe Professor Joachim Illies gibt zu bedenken:

«Diese ungeheure Vielfalt vollkommen an ihre Umwelt angepasster Lebensformen ist kein ‚Nichts‘, sie ist vielmehr der Ausdruck einer unermesslich kraftvollen Wirklichkeit, die unseren Planeten kennzeichnet; sie ist das ‚offenbare Geheimnis‘ (Goethe) einer Kreativität, der die Menschen mit der Vorstellung einer ordnenden Absicht, eines Schöpfers, näher sind als mit dem Modell eines blind um sich tastenden Zufalls...» – «So hat der platte Darwinismus, der die Evolution als blindes Würfelspiel des Zufalls erklären wollte, heute eigentlich längst ausgedient.» – «Gestehen wir lieber ein, dass diese Solidarität der Geschöpfe, diese manchmal sogar zwischen Pflanzen und Tieren auftretende Zugeordnetheit, uns vom Standpunkt der Eigen-Zweckmässigkeit und des Kampfes ums Dasein völlig unerklärlich bleibt und – wenn wir schon in Bildern sprechen müssen, weil wissenschaftliche Begriffe fehlen – eher etwas von der liebenden Vorsorge der ‚Mutter Natur‘ offenbart. Eine ordnende Absicht, wie sie hinter der Evolution als wissenschaftlich nicht fassbares Geheimnis des Lebendigen deutlich wurde, wirkt auch in der Harmonie der ökologischen Strukturen.»¹⁶

Solche Aussagen beruhen nicht auf vorschnellem Rückzug auf eine existentiell-verehrende Haltung, sondern auf einer bis an die Grenze des noch Erklärbaren vorangetriebenen naturwissenschaftlichen Analyse. Mit Vitalismus und dem Monismus Ostwald’scher Prägung dürfen die entsprechenden Folgerungen ebenfalls nicht gleichgesetzt werden. Wenn Illies die biologische Untersuchung dessen, was wir «Leben» nennen, detailliert vorträgt, wenn Obrist die Lebensentfaltung auf komplexe kybernetische Muster der Transformation, der Selbstregulation und des Ganzheitsstrebens bezieht, so ist beiden Autoren die Einsicht gemeinsam, dass eine nur mechanistisch verstandene Evolutionstheorie keinesfalls genügt: Der Selbstdarstellung des Lebendigen, die «mehr und anders (ist) als nur angepasst, ausgelesen, zweckgeprägt»¹⁷, wird nur ein strukturalistisches Naturverständnis gerecht, das den ausschliesslich kausalen durch den finalen Aspekt als Prinzip des Lebendigen ersetzt. Obrist weist nach, «dass ein seiner selbst nicht bewusstes Geistiges die ganze Natur durchzieht»

(S. 268); das, was früher «Weltschöpfer» genannt wurde, erweist sich als raum-zeitlich universelle Kraft, die – von der Tiefenpsychologie behelfsmässig als das Unbewusste bezeichnet – «schon auf niedrigen Evolutionsstufen vorkommt, (...) im Verlauf der Evolution immer komplexer wurde und (...) schliesslich im Menschen – dem bisherigen Endprodukt der Evolution – seine komplexeste Ausprägung fand» (S. 229).¹⁸

Damit bekundet sich – bei allen Abgrenzungen, die durch die Existenz des menschlichen Bewusstseins gegeben sind¹⁹ – eine grundsätzliche Verwandtschaft zwischen *allem* Lebendigen, und es ergeben sich Berührungs punkte zwischen Tiefenpsychologie und Ethologie, die Gegenstand weiterer Forschungen bleiben.²⁰

Der Chemiker und Philosoph Professor Hans Sachsse, der in seinem Buch «Anthropologie der Technik» die Wechselwirkungen zwischen menschlichem Bewusstsein und technischer Machbarkeit auf weite Strecken als fruchtbare Analogie zu Obrists Bewusstseinsevolution beschreibt, stellt fest:

«An der Auffassung der Natur als Form scheitert der cartesianische Dualismus. Das Studium der Formen hat mit dem Fortschritt der Wissenschaft immer deutlicher die Natureingebundenheit des Menschen erkennen lassen. (...) Die Form nicht beachten ist Missbrauch; es bedeutet, die Dinge unterhalb ihres ihnen innenwohnenden Vermögens, unterhalb ihrer Potentialität verwenden. Dass aber auch die Natur ihren Eigenwert und ihr eigenes Verwirklichungsgesetz in sich trägt, rückt sie in die Nähe des Menschen. Die Natur als Form verstehen hebt sie von der Stufe des Materials in den Rang des Partners. Das verlangt nicht nur eine Änderung *der erkenntnistheoretischen, sondern auch der ethischen Haltung der Natur gegenüber ...*»²¹

Unistisches Weltbild und neue Ethik

Wenn erkannt wird, dass «Innerlichkeit» – das unbewusste Wissen – in steigender Komplexität durch alle Lebensvorgänge hindurch wirkt, so ist nach jahrtausendelanger Bewusstseinsevolution das wiederum gewonnen, was beim früharchaischen Menschen als «Allverbundenheit» galt. Jeder weiss aus seinen eigenen Träumen, wie das Unbewusste – unbekümmert um das «bessere» Wissen des Bewusstseins – Lebewesen aller Evolutionsstufen partnerschaftlich neben den Menschen stellt.²² Das Bewusstsein der Zugehörigkeit aber, so wurde festgestellt, führt zur ethischen Verpflichtung. Wenn Kadlec eine realistische Naturethik fordert – «mit der Ausrottung einer Art verschwindet ein Bestandteil dieser Welt, der unter keinen wie immer gearteten Umständen mehr wiederhergestellt werden kann»²³ –, so ist der Appell erst voll tragfähig, wenn das Subjekt dieser Ethik einsieht, dass durch die Vernachlässigung derselben auch die eigene,

verwandtschaftlich begründete Substanz dezimiert wird. Damit meinen wir jedoch keinesfalls einen platten Utilitarismus, sondern eine ethische Haltung, die sich aus Ehrfurcht herleitet – und zwar aus einer Ehrfurcht vor dem Lebensganzen *und* dem darin eingeschlossenen eigenen Leben.

Das Bewusstsein dieser ganzheitlichen Lebensverwandtschaft vermag den Menschen aus seiner gefährlichen Homo-Faber-Vereinzelung zu befreien. Auch entfernt Verwandte tötet und misshandelt man nicht leichthin. Dieses Bewusstsein allerdings bildet sich erst dann, wenn das Gemeinsame überhaupt wahrgenommen wird, oder weniger lapidar: wenn der Mensch empfänglich wird für die Energie des «Weltschöpfers», das heißt für das Unbewusste²⁴, das, wie dargelegt wurde, auch säkular verbindliche Religiosität schafft.

Damit ist eine Rückkehr zur existentiellen Haltung gefordert – eine mit allen objektiven Denkresultaten der positivistischen Bewusstseinsphase angereicherte Rückkehr allerdings. In dieser neuen Religiosität wären alle Lebewesen – archetypisch in unserem Unbewussten auftauchend – als uns zugehörige Mitbewohner dieser Welt eingeschlossen. Um es an einem Beispiel zu belegen: Eine künftige Tierschutzgesetzgebung müsste sich darauf besinnen, dass die Tiere nicht ins Sachenrecht gehören, sondern – im Sinne der Tierrechtstheorie – den Rang von Rechtssubjekten erhalten; der Abbau des hierarchisch-dualistischen Verhältnisses «Mensch-Tier» fände damit seinen juristischen Ausdruck in einer Rechtsgemeinschaft zwischen bewusstseinsbegabten und unbewussten Lebewesen. Es entspricht dem Spannungsbogen vom früharchaischen zum heutigen und künftigen Menschen, wenn Ueli Vogel in seiner Dissertation «Der bundesstrafrechtliche Tierschutz» ausführt:

«Festzuhalten ist, dass die Tierrechtstheorie nicht rechtlich unmögliche Forderungen enthält, wie dies verschiedene juristische Autoren zu beweisen suchen, sondern dass sie vielmehr unserer Zeit nicht mehr oder noch nicht entspricht.»²⁵

Überwindung des (religiösen) Dualismus und neues unistisches Verständnis auch gegenüber der Natur: Es wurde zu Beginn dieses Aufsatzes festgestellt, dass der Mensch die Welt nur segmenthaft – als einen durch das Bewusstsein jeweils vermittelten Ausschnitt – zu erfassen vermag; die Teilespekte müssen nachher durch komplementäres Denken zusammengefügt werden.²⁶ Komplementäres – was auch heißt: ergänzungsbedürftiges – «Denk»-Verhalten entspricht dem Zusammenspiel von Bewusstsein und Unbewusstem und führt zu Bescheidenheit gegenüber dem Weltganzen, dessen frühere Aufspaltung in «Materie» und «Geist» wiederum das trennte, was heute als komplementärer Doppelaspekt einer unteilbaren Lebensrealität gilt.

Eine komplementäre Existenzausrichtung angesichts einer als komplementär zusammengesetzt erfahrenen Eigen- und Fremdwirklichkeit aber überwindet das immer noch herrschende Diktat der Konkurrenz. Die Zukunft der Menschheit ist nur als komplementäre Gemeinschaft, zu deren Movens notwendigerweise das Vertrauen gehört, vorstellbar.²⁷

Vertrauen als ethische Grundhaltung auch gegenüber der Natur? Sie müsste auf der Erkenntnis aufbauen, dass – um auf das Gedicht von Erich Fried zurückzukommen – sowohl der Mensch wie die Frösche «komplementär», «ergänzungsbedürftig» sind. Das Frosch-Dasein bedarf zu seiner Sicherung in einer durch die menschliche Bewusstseinstätigkeit zerklüfteten Welt des menschlichen Schutzes; das menschliche Dasein, durchströmt vom Unbewussten, bedarf zu seiner Ganzheit der verwandtschaftlichen Nähe aller, auch der niederen Lebewesen. Seinsvertrauen in seiner bewussten Form kann nur vom Menschen entgegengebracht werden; wenn er es heute dem Leben schenkt, wird dies nicht mehr in numinoser Verstrickung, sondern im Wissen um die Komplementarität und Unteilbarkeit der Wirklichkeit geschehen. Als das mit Bewusstsein ausgestattete Sonderwesen innerhalb der Evolution ist der Mensch allein imstande, den Zusammenhang zu reflektieren und aus solcher Erkenntnis Seinsvertrauen ethisch zu realisieren.

Es ist «die Seinsverfassung, in der allein der Mensch die Einsamkeit seiner Existenz überwinden und wieder zu einem positiven Bezug zur Welt und zum Leben gelangen kann.»²⁸

Eine entsprechende Ethik aber wird sich nicht auf die höheren Lebewesen beschränken; gegenüber der Unteilbarkeit des Lebens wäre ein ethisches Verhalten, das von vornherein Werthierarchien erstellen und beispielsweise die «Frösche» ausklammern würde, als letztlich anthropozentrisch gesteuerte Nützlichkeitserwägung unglaublich.

¹ Erich Kadlec, *Realistische Ethik, Verhaltenstheorie und Moral der Arterhaltung*, Verlag Duncker und Humblot, Berlin 1976, S. 123. – ² Joachim Illies, *Das Geheimnis des Grünen Planeten*, Umschau Verlag, Frankfurt a. M. 1982, S. 22. – ³ Hans Sachsse, *Anthropologie der Technik*, Ein Beitrag zur Stellung des Menschen in der Welt, Vieweg Verlag, Braunschweig 1978, S. 256. – ⁴ Wilhelm Weischedel stellt in seinem Werk «Der Gott der Philosophen, Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus (1971/72), 2 Bände, Deut-

scher Taschenbuch Verlag, München 1979, die verschiedenen etymologischen Deutungen von «religio» zusammen: Band 1, S. 8 f. – ⁵ Die philosophiegeschichtliche Wandlung des Begriffs «Seele» etwa könnte die Bewusstseinsvolution konkretisieren. Für Vergleiche dieser Art ist das neu aufgelegte «Lehrbuch der Geschichte der Philosophie» von Wilhelm Windelband, Verlag J. C. B. Mohr, 17., unveränderte Auflage, Tübingen 1980, ein methodisch hervorragendes Hilfsmittel. – ⁶ Die Symptome dafür häufen sich. Es sei nur hingewiesen auf die

Selbstreflexion der modernen Physik (man denke an Walter Heitler, Werner Heisenberg oder in neuester Zeit an Max Thürkauf); es sei erinnert an das Lebenswerk von Adolf Portmann. Auch die hier vorgestellten Bücher der Naturwissenschaftler Joachim Illies (siehe Anmerkung 2) und Hans Sachsse (siehe Anmerkung 3) können als starke Zeugnisse gelten. –⁷ Vgl. Hedwig von Beit, *Symbolik des Märchens*, 3 Bände, Bern 1952, 1956, 1957. – Ein monographisches Beispiel: Hans Egli, *Das Schlangensymbol, Geschichte – Märchen – Mythos*, Walter Verlag, Olten/Freiburg i. Br. 1982. –⁸ Vgl. *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, hrsg. von Hanns Bächtold-Stäubli, 9 Bände und Registerband, Berlin/Leipzig 1927–1942. –⁹ Vgl. z. B. Mario Jacoby, *Das Tier im Traum*, in: *Studium Generale*, 20. Jhg., 1967, S. 139–148. –¹⁰ Vgl. Ebermut Rudolph, *Schulderlebnis und Entschuldung im Bereich säkularer Tiertötung. Religionsgeschichtliche Untersuchung*, in: *Europäische Hochschulschriften*, Verlag Lang, Bern/Frankfurt 1972. –¹¹ Vgl. z. B. Paul Michel, *Tiere als Symbol und Ornament, Möglichkeiten und Grenzen der ikonographischen Deutung*, gezeigt am Beispiel des Zürcher Grossmünsterkreuzgangs, Wiesbaden 1979. –¹² Allgemein zur Einschätzung des Tiers in der christlichen Religion: Marie-Louise Henry, *Das Tier im religiösen Bewusstsein des alttestamentlichen Menschen*, Tübingen 1958; Walter Pangritz, *Das Tier in der Bibel*, München/Basel 1963; Ebermut Rudolph, *Vertrieben aus Eden, Das Tier im Zugriff des Menschen – beherrscht, behütet und bedroht*, Claudio Verlag, München 1979. – Reiches Material findet sich bei G. M. Teutsch, siehe Anmerkung 15. –¹³ Vgl. z. B. Günter Altner, *Schöpfung am Abgrund, Die Theologie vor der Umweltfrage*, Neukirchener Verlag, 2. Auflage, Neukirchen-Vluyn 1977; Gerhard Liedke, *Im Bauch des Fisches, Ökologische Theologie*, Kreuz Verlag, Stuttgart 1979. –¹⁴ Siehe Anmerkung 1, S. 138. –¹⁵ Eine

detaillierte Gesamtsicht vermitteln: Heinz Meyer, *Der Mensch und das Tier, Anthropologische und kulturosoziologische Aspekte*, Heinz Moos Verlag, München 1975; Gotthard Martin Teutsch, *Soziologie und Ethik der Lebewesen, Eine Materialsammlung*, Verlag Peter Lang, 2., unveränderte Auflage, Frankfurt a. M. 1978. –¹⁶ Siehe Anmerkung 2, S. 31, 71, 203. –¹⁷ Illies, siehe Anmerkung 2, S. 71. –¹⁸ Vgl. die entsprechenden Ausführungen bei Illies, siehe Anmerkung 2, S. 140 ff. –¹⁹ Zwei frühere Publikationen von Joachim Illies behandeln ausführlich Verflechtung und Unterschied im Mensch-Tier-Verhältnis: *Zoologie des Menschen, Entwurf einer Anthropologie* (1971), Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1976; *Anthropologie des Tieres, Entwurf einer anderen Zoologie*, Piper Verlag, München 1973. –²⁰ Der Sammelband «*Instinkte und Archetypen im Verhalten der Tiere und im Erleben des Menschen*», hrsg. von Hans Heusser, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1976, belegt die wissenschaftlichen Bemühungen, aber auch ihre vorläufigen Grenzen. C. G. Jung kommt darin ausführlich zu Wort; seine Psychologie, der auch Willy Obrist verpflichtet ist, hat hier eine massgebliche Brückenfunktion und dürfte für eine Erweiterung des modernen Naturverständnisses entscheidend wichtig bleiben. –²¹ Siehe Anmerkung 3, S. 251. – Es sei nochmals auf Adolf Portmann hingewiesen: Morphologie ist Grundbestandteil seines biologischen Forschens und dessen philosophischer Ausweitung. Vgl. die ausführliche Würdigung von R. Kugler, *Philosophische Aspekte der Biologie Adolf Portmanns*, in: *Basler Beiträge zur Philosophie*, 12/1967. –²² C. G. Jungs Werk bietet zahllose Belege für das Tier als Symbolträger psychischer Vorgänge. Auch hier muss der Hinweis auf eine die ganze Menschheitsgeschichte erfassende Fülle seiner Psychologie, die im Hinblick auf das Thema «Lebenszusammenhang» noch längst nicht ausgeschöpft ist, genügen. –²³ Kadlec, siehe

Anmerkung 1, S. 103. – ²⁴ Auf den extremen Versuch des Jung-Schülers Erich Neumann, von den Gesetzen des Unbewussten her eine neue Ethik zu begründen, sei hier lediglich hingewiesen: Tiefenpsychologie und neue Ethik (1949), Kindler Verlag, München 1964. – ²⁵ Zürcher Dissertation, Schulthess Polygraphischer Verlag, Zürich 1980, S. 171. – Eine umfassende Darstellung der Problematik bietet Gotthard Martin Teutsch in: Tierhaltung – Ökologie, Ethologie, Gesund-

heit. Intensivhaltung von Nutztieren aus ethischer, rechtlicher und ethologischer Sicht, Birkhäuser Verlag, Basel 1979, S. 10–55. – ²⁶ Vgl. dazu Willy Obrist, S. 230 f. – ²⁷ Vgl. die analoge, von der modernen Arbeitsteilung ausgehende Erörterung bei Sachsse, siehe Anmerkung 3, S. 258 ff. – ²⁸ Otto Friedrich Bollnow, Neue Geborgenheit, Das Problem einer Überwindung des Existentialismus, Stuttgart/Köln 1955, S. 61.

