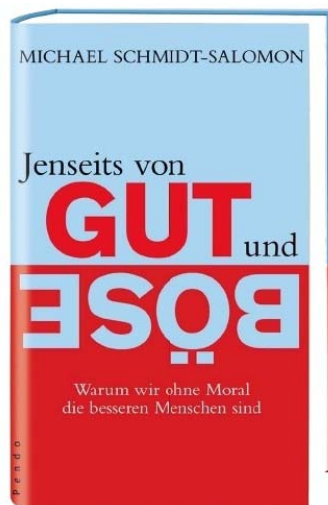


FAQ: Jenseits von Gut und Böse

(Stand: 1.12.2009)



Vorbemerkung: Zum Buch „Jenseits von Gut und Böse – Warum wir ohne Moral die besseren Menschen sind“, erhielt ich zahlreiche Emails, Briefe, Faxe, die zum Teil recht komplexe Fragestellungen enthielten. Da es mir nicht möglich ist, auf all diese Anfragen persönlich zu antworten, habe ich mich dazu entschlossen, die am häufigsten gestellten Fragen in einem FAQ („Frequently asked Questions“) zu beantworten. Dieses Dokument soll kontinuierlich erweitert werden, sofern neue, wichtige Fragestellungen auftauchen und ich die Zeit finde, diese zu beantworten.

F: Sie schreiben, wir besäßen keine Willensfreiheit, jedoch Handlungsfreiheit. Wie soll das möglich sein? Wenn mein Wille ursächlich bestimmt ist, dann können meine Handlungen doch auch nicht „frei“ sein!

A: Diesen Einwand höre ich häufig. Er beruht meines Erachtens auf einem Missverständnis, der durch die Doppeldeutigkeit des Wortes „Freiheit“ erzeugt wird. Im Begriff „Willensfreiheit“ meint „Freiheit“ (klassischerweise) „Freiheit von Ursachen“, im Begriff „Handlungsfreiheit“ hingegen „Freiheit von Zwängen“. Unter der Bedingung, dass die Naturgesetze auch für uns Menschen gelten, kann es einen „ursachenfreien Willen“ (Willensfreiheit) nicht geben. Dies spricht jedoch keineswegs gegen Handlungsfreiheit! Wir fühlen uns immer dann „frei“, wenn eine von uns gewünschte Handlung weder durch innere Zwänge (etwa Phobien) noch durch äußere Zwänge (etwa Verbote) verhindert wird. Ursächlich bedingt ist eine solche „freie Handlung“ aber selbstverständlich dennoch. Doch das sollte uns nicht stören! Denn kein Mensch leidet ernsthaft darunter, dass er ausgerechnet das will, was er will, bzw. dass er genau das nicht will, was er aufgrund seiner Erfahrungen gar nicht wollen kann.

Noch einmal: Der Begriff „Freiheit“ meint bezogen auf menschliches Verhalten sinnvollerweise „Freiheit von Zwängen“, nicht „Freiheit von Ursachen“! Als Zwänge empfinden wir nicht *alle* Ursachen, sonder nur *jene*, die wir als Hindernis für unsere Handlungsbestrebungen interpretieren! Vielleicht wird dieser Unterschied klarer, wenn wir uns fragen, was wir denn davon hätten, wenn unser Gehirn tatsächlich „ur-

sachenfrei“ agieren würde. Würden wir hierdurch irgendetwas gewinnen? Die Antwort lautet: Nein. Wir wollen doch ganz gewiss kein „ursachenfrei“ agierendes (etwa nach dem bloßen Zufallsprinzip entscheidendes) Gehirn, sondern eines, dass in jedem Moment die ihm vorliegenden (neuronal verankerten) Informationen nutzt, um das Beste für uns herauszuholen. Genau dies tut unser Gehirn auf der Basis der jeweils verfügbaren Daten (neuronal kodierten Informationen) – und das ist auch gut so!

F: Verlieren wir mit dem Abschied von der Willensfreiheit nicht auch unsere Menschenwürde?

A: Nein. Weshalb auch sollten wir „Menschenwürde“ an die Fiktion eines ursachenfrei agierenden Gehirns knüpfen? Wie Franz Josef Wetz in seinem bemerkenswerten Buch „Baustelle Körper – Bioethik der Selbstachtung“ schreibt, ist Menschenwürde kein „Wesensmerkmal“ des Menschen, das ihm von der Natur, einem gnädigen Gott oder „dem Schicksal“ verliehen wird, sondern ein profaner, gesellschaftlicher „Gestaltungsauftrag“: Wir verpflichten uns gegenseitig, menschenwürdige Lebensbedingungen zu schaffen, die dem individuellen „Anspruch auf Selbstachtung“ gerecht werden. Sich selbst zu achten, bedeutet dabei, „sein Dasein als Achtung gebietend zu bewerten und für sich als wertvoll zu bejahen“, also: „sein Leben der Mühe wert zu halten, die es einem selbst wie anderen macht“. Um mich und andere als Individuen auf diese Weise achten zu können, muss ich keineswegs unterstellen, dass sich menschliche Gehirne in irgendeiner Form über Naturgesetze erheben könnten.

F: Es gibt ja bereits einige Abhandlungen, die den Abschied von der Idee der Willensfreiheit fordern. Worin unterscheidet sich Ihr Buch von diesen Vorläufern? Was ist die Quintessenz Ihres Ansatzes?

A: Es stimmt: Ich bin keineswegs der Erste, der aufzeigt, dass die Idee der Willensfreiheit mit unserem Wissen über die Welt nicht in Einklang zu bringen ist. Soweit ich es überblicke, wurde aber bislang kaum jemals systematisch erörtert, was diese Erkenntnis für uns bedeutet bzw. bedeuten könnte.

Meines Erachtens sollte aus dem Wissen, dass jeder von uns nur so sein *kann*, wie er aufgrund seiner Veranlagungen und Erfahrungen sein *muss*, eine „*neue Leichtigkeit des Seins*“ erwachsen. Denn wenn uns bewusst ist, dass wir unter den gegebenen Bedingungen gar nicht die Möglichkeit besaßen, die Fehler, die wir begangen haben, nicht zu begehen, so sollten wir mit diesen Fehlern viel produktiver umgehen können, als wenn wir uns (wie bisher!) aufgrund dieser Fehler moralisch verurteilen. Pointiert formuliert: *Wer sich nicht schuldig fühlt, der zu sein, der er ist, kann weit besser daran arbeiten, der zu werden, der er optimalerweise sein könnte!*

Der Abschied von der Willensfreiheit führt zu einer höheren Fähigkeit, *sich selbst und anderen zu vergeben*. Dies führt zu einem *entspannteren Selbst* (das seine Versagensängste überwinden kann) und auch zu *entspannteren Beziehungen* (jenseits des Moralingifts). Nicht zuletzt zeigen sich die Wirkungen des neuen *Unschulds-Paradigmas* auf *gesellschaftlicher Ebene*: Soziale Ungleichheit etwa lässt sich im Rahmen dieser Perspektive nicht mehr so leicht legitimieren, wie dies mithilfe der Ideologie der Willensfreiheit möglich ist. Schließlich kann man sich nicht mehr

darauf berufen, dass der andere es „doch auch zu viel mehr hätte bringen können“, wenn er „bloß gewollt hätte“. Das Paradigma der Unschuld ist also ein wirksames Gegengift gegen die *dumme Selbstgerechtigkeit der Eliten*. Außerdem wird man Individuen, die gelernt haben, sich selbst und anderen zu vergeben, kaum mehr dafür gewinnen können, Rachefeldzüge gegen „das Böse“ und seine vermeintlichen „Agenten“ zu führen...

Man könnte die „Originalität“ des Buchs vielleicht so charakterisieren: Während viele Autoren heute die Existenz von Willensfreiheit zwar *theoretisch* bestreiten, jedoch meinen, dass diese Illusion für uns und die Gesellschaft von großem *praktischen* Nutzen sei, lege ich dar, dass wir uns von der Idee der Willensfreiheit gerade aus *praktischen* Gründen schnellstens verabschieden sollten – und zwar selbst dann noch, wenn diese Idee *theoretisch* noch in irgendeiner Form denkbar wäre (wovon ich allerdings keineswegs ausgehe).

F: Sie sind in Ihrem Buch nicht auf den philosophischen Streit um Kompatibilismus (Determinismus und Freiheit sind vereinbaren) und Inkompatibilismus (Determinismus und Freiheit schließen sich gegenseitig aus) eingegangen. Warum nicht?

A: Ich wollte das Buch nicht komplizierter machen, als es ohnehin schon ist. Meines Erachtens hilft diese philosophische Debatte nicht, die Probleme zu lösen, um die es geht. Mein Ansatz steht gewissermaßen „jenseits von Kompatibilismus und Inkompatibilismus“. Mit den Kompatibilisten bin ich der Meinung, dass der Determinismus sehr wohl mit dem Konzept der Freiheit (nämlich innerer wie äußerer Handlungsfreiheit!) zu vereinbaren ist. Jedoch unterscheidet sich mein Konzept von „Freiheit“ deutlich von dem der meisten Kompatibilisten, etwa von Michael Pauen, der meint, dass eine deterministische Grundauffassung keinerlei Auswirkungen auf unsere Lebenspraxis haben sollte. Verglichen mit Pauen oder Julian Nida-Rümelin erscheine ich daher als Inkompatibilist.

Ich bin davon überzeugt, dass viele Vorstellungen von „Freiheit“ (etwa der aus dem Willensfreiheitsaxiom resultierende moralische Schuldbegriff!) in der Tat nicht mit dem Determinismus in Einklang zu bringen ist, was natürlich Folgen für unser Leben hat. Man könnte meine Position bzgl. der Kompatibilismus/Inkompatibilismus-Debatte auf folgenden Nenner bringen: *Determinismus schließt Willensfreiheit aus (Inkompatibilismus), jedoch innere und äußere Handlungsfreiheit ein (Kompatibilismus)*. Die gegenwärtige Debatte um Kompatibilismus/Inkompatibilismus krankt, wie ich finde, vor allem daran, dass in ihr nicht zwischen „Willensfreiheit“ und „innerer Handlungsfreiheit“ unterschieden wird. Dadurch gehen Unterschiede verloren, die Unterschiede machen...

F: Wieso halten Sie am Determinismus fest? Dieser ist durch die Quantenphysik doch widerlegt!

A: Über die richtige Interpretation der in der Tat rätselhaften Quantenphänomene streiten sich die Physiker bis heute (eine schöne Einführung in die Thematik gibt Manjit Kumar in seinem Buch „Quanten“). Waren früher die „ontologischen Indeterministen“ in der Mehrheit (Kopenhagener Deutung), scheinen aktuell die Determinis-

ten wieder die Oberhand zu gewinnen, die davon ausgehen, dass Quanteneffekte zwar möglicherweise nicht vorhersagbar sind (epistemischer Indeterminismus), dass sie aber als natürliche Prozesse dennoch bislang noch unbekannten (chaos-)deterministischen Regeln folgen (ontologischer Determinismus).

Doch angenommen, es gäbe tatsächlich akausale Phänomene („echten Zufall“) auf Quantenebene, so hätte dies auf der makroskopischen Ebene des Gehirns mit allergrößter Wahrscheinlichkeit keinerlei Bedeutung. Und selbst wenn wir (entgegen aller Plausibilität!) annehmen würden, dass Quantenphänomene bei der Entstehung des Willens eine entscheidende Rolle spielen würden, so wäre auch damit das Konzept der Willensfreiheit nicht zu retten! *Denn ein akausaler, zufälliger Wille ist ganz gewiss nicht das, was den Vertretern der Willensfreiheitsidee vorschwebt.* Wie auch könnte man einen Menschen moralisch für einen Mord verantwortlich machen, wenn sein Wille zum Tatzeitpunkt zufälligen Quantenfluktuationen unterworfen gewesen wäre?

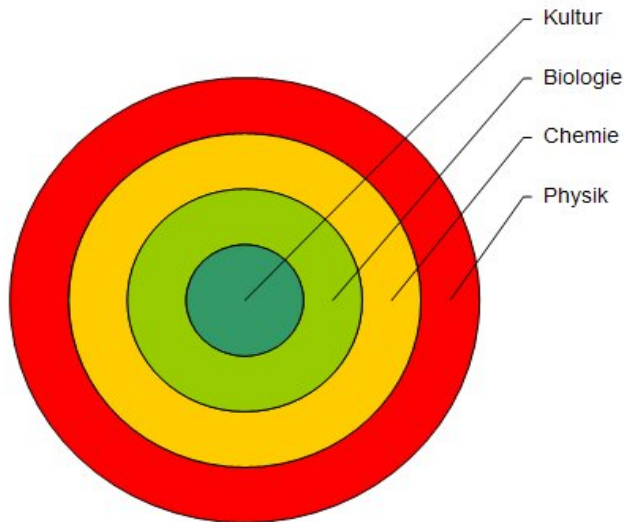
F: Liegt Ihrem Ansatz nicht ein längst überholtes, eliminatorisch-reduktionistisches Weltbild zugrunde?

A: Nein. Meine Auffassung von Determinismus ist nicht eliminatorisch-reduktionistisch. Ich gehe zwar davon aus, dass es im Universum mit „rechten Dingen“ zugeht, d.h. dass sämtliche Wirkungen im Kosmos (sofern wir das hierfür erforderliche Wissen besitzen) auf natürliche Ursachen zurückgeführt werden können. Allerdings meine ich nicht, dass diese Ursachen-Wirkungszusammenhänge in einem eliminatorisch-reduktionistischen Sinne verstanden werden können.

Selbst die komplexeste physikalische Theorie wäre nicht geeignet, solch banale Phänomene wie a) das Balzverhalten von Auerhähnen oder b) den Erfolg von „Deutschland sucht den Superstar“ zu erklären. Zu a) Balzende Auerhähne verstoßen ganz gewiss nicht gegen physikalische Gesetze, doch um ihr Verhalten zu verstehen, müssen wir neben physikalischen und chemischen Faktoren auch *biologische Determinanten* berücksichtigen, etwa die Gesetzmäßigkeiten der sexuellen Selektion. Zu b) Um das Verhalten von Bohlen & Co. zu erklären, ist es zweifellos ebenfalls hilfreich, das Konzept der sexuellen Selektion zu bemühen. Doch mit biologischen Theorien alleine werden wir DSDS kaum nachvollziehen können. Hierzu müssen wir zusätzlich historische, ökonomische, psychologische, kurz: *kulturelle Faktoren* in die Analyse mit einbeziehen.

Eliminatorisch-reduktionistische Modelle versagen deshalb, weil natürliche Systeme „emergente Eigenschaften“ aufweisen. Wie der Evolutionsbiologe Ernst Mayr schrieb, bedeutet „Emergenz“, dass „in einem strukturierten System auf höheren Integrationsebenen neue Eigenschaften entstehen, die sich nicht aus der Kenntnis der Bestandteile niedrigerer Ebenen ableiten lassen“. Etwas populärer ausgedrückt: *Das Ganze ist mehr als die Summe seiner Teile.* Eben deshalb lassen sich kulturelle Phänomene nicht allein auf biologischer, chemischer oder gar physikalischer Ebene erklären. Allerdings: Dieses emergente „Mehr“ der Kultur gegenüber der Welt der Biologie, Chemie oder Physik bedeutet keineswegs, dass sich kulturelle Phänomene jenseits der biologischen, chemischen, physikalischen Prozesse abspielen würden! Selbst die erhabenste kulturelle Leistung unterliegt notwendigerweise physikalischen, chemischen, biologischen Gesetzmäßigkeiten. Anders formuliert: *Die „niederen Ebenen“ bilden den Rahmen, innerhalb dessen sich emergente Eigenschaften höherer*

Integrationsebenen überhaupt zeigen können. Das heißt: „Höhere Integrationsebenen“ können zwar „neue Eigenschaften“ aufweisen (Emergenz), doch sie können niemals den Rahmen sprengen, der durch die „niederen Ebenen“ vorgegeben ist. Grafisch lässt sich dieses Modell folgendermaßen darstellen:



Erklärung der Grafik: Kultur (Informationsweitergabe durch soziale Lernprozesse) ist ein emergentes Phänomen, das bei einigen lebenden Organismen (insbesondere bei Homo sapiens) auftritt und das Verhalten und Empfinden der Individuen entscheidend prägt. Kulturelle Phänomene lassen sich über biologische, chemische oder physikalische Erklärungsmodelle nicht hinreichend verstehen, sind aber notwendigerweise biologischen, chemischen und physikalischen Gesetzmäßigkeiten unterworfen (außerhalb des physikalisch Möglichen gibt es keine Kultur!). Selbstverständlich tritt das Phänomen der Emergenz nicht nur in den Übergängen *zwischen den Emergenzebenen* auf (etwa zwischen Biologie/Kultur oder Chemie/Biologie), sondern auch *innerhalb dieser Sphären* (etwa der Biologie). So ist jede einzelne Zelle in unserem Körper im Grunde ein eigenständiges Lebewesen, doch auf der höheren Integrationsebene des menschlichen Organismus entsteht auf der Basis dieser Einzelzellen ein emergentes Ganzes, dessen Eigenschaften (beispielsweise Empfindungen wie Freude, Ekel, Trauer, Furcht) aus der Kenntnis der Teil-Komponenten (Zellen) nicht vollständig abgeleitet werden können.

F: Sie schreiben in Ihrem Buch, dass „Leben“ angeblich anderen Gesetzmäßigkeiten folgt als „Nichtleben“. Das klingt doch sehr nach einem veralterten, vitalistischen Weltbild. Glauben Sie tatsächlich an eine geheimnisvolle vitalistische „Lebenskraft“?

A: Nein, ich vertrete keinen vitalistischen Standpunkt, sondern wollte mit dieser Formulierung bloß auf die *emergenten Eigenschaften lebender Systeme* hinweisen (siehe vorangegangene Frage). Für lebende Organismen gilt nun einmal das biologische „Prinzip Eigennutz“, welches wir bei toter Materie nicht feststellen können. Ernst Mayr hat die (für die moderne Biologie konstitutive) Erkenntnis der besonderen Eigenschaften lebender Systeme unter dem Begriff „*Organizismus*“ gefasst. Diesen unter-

schied er sehr deutlich von dem tatsächlich veralterten (theoriegeschichtlich jedoch durchaus bedeutsamen) „Vitalismus“. Dieser Positionierung schließe ich mich an.

F: Sie illustrieren den Unterschied zwischen Leben und Nicht-Leben an einem Beispiel. Sie meinen, eine Katze würde versuchen, „das Beste aus ihrer Lage zu machen“, wenn man sie aus einem Fenster werfen würde, was auf einen aus dem Fenster geworfenen Stein nicht zutrifft. Nun könnten wir aber theoretisch einen Katzen-Roboter daraufhin programmieren, dass er ebenfalls versucht, „das Beste aus seiner Lage“ zu machen. Würde hierdurch die Differenz von Leben und Nichtleben nicht hinfällig?

A: Das ist eine interessante Frage. Zunächst einmal sollte man festhalten, dass ein solcher Katzen-Roboter nur von einem *lebenden System* darauf programmiert werden könnte, das Beste aus seinen Rahmenbedingungen zu machen. Wir würden in diesem Fall Eigenschaften, die uns als lebende Systeme auszeichnen, auf ein technisches (nicht-lebendes) System übertragen. Mit anderen Worten: Nur weil wir als lebende Systeme über Eigenschaften verfügen, die nicht-lebende Systeme nicht aufweisen, könnten in Zukunft vielleicht einmal nicht-lebende Systeme entstehen, die (zumindest auf den ersten Blick) zentrale Eigenschaften von lebenden Systemen besitzen.

Nun einmal angenommen, wir besäßen tatsächlich das technische Know-how, um einen Katzen-Roboter so zu programmieren, dass wir ihn von einer echten Katze nicht mehr unterscheiden könnten. Handelte es sich bei einer solchen High-Tech-Roboter-Katze nun um ein „echtes Lebewesen“ oder bloß um eine besonders raffinierte „Simulation eines Lebewesens“? Es könnte sein (und dies ist meines Erachtens die weit wahrscheinlichere Variante!), dass für diesen Roboter trotz seiner raffinierten Reaktionen und seiner scheinbaren Intelligenz die eigene Existenz ebenso wenig Bedeutung hätte wie für einen gewöhnlichen Staubsauger oder Toaster. Er wäre eine Maschine, unfähig zum Erleben von Wohl und Wehe, obgleich wir aufgrund einer geschickten Simulation emotionaler Reaktionen das Gegenteil vermuten würden. Es könnte aber auch sein, dass wir (ohne unser Wissen und Wollen) tatsächlich ein kybernetisches Lebewesen erschaffen hätten, das Leid und Freude, Lust und Schmerz empfindet, kurzum: das seiner Existenz in irgendeiner Form „Bedeutung“ zumisst.

Tragischerweise wäre es für uns unmöglich, das eine von dem anderen zu unterscheiden. Diese mögliche Unfähigkeit zur Unterscheidung von Leben und Nichtleben würde allerdings nicht heißen, dass die zugrunde liegende Unterscheidung bedeutungslos geworden wäre. Sie würde weiterhin die bedeutsamste Unterscheidung bleiben, die es überhaupt gibt! Denn echte Lebewesen (ob nun auf Kohlenstoff- oder auf Siliziumbasis) müssten wir in unseren ethischen Entscheidungen berücksichtigen, was auf emotionslose (wenn auch Emotionen möglicherweise perfekt simulierende) Maschinen nicht zutrifft.

Fazit: Die Unterscheidung von Leben und Nicht-Leben wird niemals hinfällig sein, allerdings wird es in Zukunft wohl weit schwieriger – und wenn wir nicht aufpassen, vielleicht sogar unmöglich! – werden, diese basale Unterscheidung vorzunehmen.

F: Warum wählen Sie in Ihrem Buch eine memetische Beschreibungsweise? Glauben Sie tatsächlich, dass „egoistische Meme“ existieren und die Denkprozesse von Menschen beeinflussen?

A: Ich habe die von Richard Dawkins vorgeschlagene „memetische“ Beschreibungsform verwendet, da sie eine besonders *elegante Darstellung der kulturellen Evolution* ermöglicht. Vor allem erleichtert sie es, die Parallelen zwischen biologischer und kultureller Evolution herauszuarbeiten. Denn wie Gene werden auch Meme („kulturelle Informationen“) variiert, kopiert und selektiert. Zudem sind sie ähnlich modular aufgebaut wie Erbinformationen. Und so können sich einzelne Module aus Informationseinheit A leicht mit Modulen aus Informationseinheit B zu einer neuen Einheit verbinden. Man denke etwa an Darwins kreative Anwendung volkswirtschaftlicher Ideen auf die Biologie oder an die Wirkung tiefenpsychologischer Modelle auf die surrealistische/expressionistische Kunst im letzten Jahrhundert.

Allerdings sollte man die Gen-Mem-Analogie keinesfalls übertreiben! Beispielsweise können sich Meme nicht – analog zu Genen – selbst replizieren. Zu ihrer Fortpflanzung sind sie auf kulturfähige Organismen angewiesen, d.h. auf Lebewesen, die innovationsfreudig sind, also Neuerungen in ihrem Verhalten einführen, und die diese Neuerungen an andere weitergeben (Traditionsbildung).

Die häufig geäußerte Kritik an der Memetik kann sich sinnvollerweise also nur auf die in der Tat unzulässige Überinterpretation der Gen-Mem-Analogie beziehen. Wer darüber hinaus jedoch behauptet, es gäbe „in Wirklichkeit überhaupt keine Meme“, der verkennet, dass das Wort „Mem“ bloß eine griffige, alternative Bezeichnung für „kulturelle Informationseinheit“ ist. Und wer mag ernsthaft bestreiten, dass es solche kulturellen (d.h. auf Lernerfahrungen beruhenden und sozial weitergegebenen) Informationen gibt und dass diese für die informationsverarbeitenden Biosysteme in unseren Köpfen sowie für die gesellschaftliche Organisation des Zusammenlebens (Bildung von Institutionen etc.) von herausragender Bedeutung sind?!

F: Sie leiten in Ihrem Buch den Begriff „Mem“ von „memory“ = „Gedächtnis“ ab. Richard Dawkins jedoch gab als Wurzel des Begriffs das griechische Wort „mimeisthai“ = „nachahmen“ an. War das nur ein Fehler Ihrerseits oder steckt mehr hinter dieser alternativen Begriffswahl?

A: Die ursprüngliche Formulierung im Buch war in der Tat ungeschickt, da sie so klang, als hätte Dawkins selbst „Mem“ von „memory“ abgeleitet. (Wir haben dies in der 3. Auflage von „Jenseits von Gut und Böse“ korrigiert. Nun wird sowohl auf die ursprüngliche Herleitung des Worts als auch auf die alternative Variante hingewiesen).

Dawkins' Begriffswahl erklärt sich bekanntlich darüber, dass sich Meme durch Imitation wahrgenommener Denkmuster, Handlungen, Formen etc. „fortpflanzen“. Wie ich in meinem Buch darlege, sind Menschen in der Lage, das Verhalten anderer besonders genau zu imitieren, wir sind sozusagen die Weltmeister im Nachäffen – und zumindest in diesem Punkt den anderen Affenarten haushoch überlegen. *Diese besondere Fähigkeit zum Kopieren fremder Verhaltens- und Denkmuster* ist für das Verständnis der Besonderheiten unserer Spezies von großer Bedeutung, denn sie erst schuf die Voraussetzungen für weitreichende memetische Fortpflanzungszyklen, das

heißt: zur kulturellen Evolution des Menschen. Für die Ableitung des Wortes „Mem“ aus „mimeisthai“ = „nachahmen“ spricht also Vieles. Warum also zusätzlich noch eine zweite Ableitung über das Wort „memory“?

Zunächst einmal ist die Ableitung des Begriffs „Mem“ über „memory“ etwas eingängiger, kann also besser behalten werden (ein memetischer Vorteil, der vielleicht dazu beitragen könnte, dass sich die Memtheorie insgesamt noch erfolgreicher verbreitet). Zudem macht die Ableitung über „memory“ bewusst, dass erfolgreiche Meme zum Bestandteil des „kulturellen Gedächtnisses“ werden und so zum Teil über Jahrhunderte hinweg prägenden Einfluss auf das Denken, Empfinden und Handeln der Individuen haben.

Ein harmloses Beispiel hierfür ist die überinspirierte Übersetzung des Wortes „malum“, das in der Paradieserzählung der lateinischen Bibelfassung (Vulgata) auftaucht. Die zufällige Doppeldeutigkeit des Wortes, das sowohl „böse“ als auch „Apfel“ bedeuten kann, führte dazu, dass die mythologische Eva über Jahrhunderte hinweg mit einem Apfel in der Hand gemalt wurde, dass Schneewittchen ausgerechnet einem vergifteten Apfel zum Opfer fiel und auch heute noch kaum ein Werbefilmer ohne den „Apfel“ als Bildmarke der Verführung auskommt.

Ein zweites Beispiel, das ich ebenfalls im Buch darstelle, ist weit weniger harmlos: die kulturelle Evolution des verheerenden Memplexes, dass sich „im Juden“ „das Böse“ verkörpere. Maßgeblich beförderte war der Erfolg dieses über Jahrhunderte gärenden Memplexes durch die sprachliche Nähe von „Judas“ und „Jude“. So konnte der Mythos vom geldgierigen „Schacherjuden“ Judas, der für „30 Silberlinge“ angeblich das „Heiligste“ verriet, was die Welt je gesehen hat (den sog. „Erlöser“), mit größter Leichtigkeit auf alle jüdischen Menschen übertragen werden. Dieser Memplex verblieb im Gedächtnis unserer Kultur, wurde immer wieder mit neuen, schrecklichen Memen angereichert (etwa mit den Ritualmordlegenden des Mittelalters), bis er schließlich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in seiner tödlichsten Fassung auftrat.

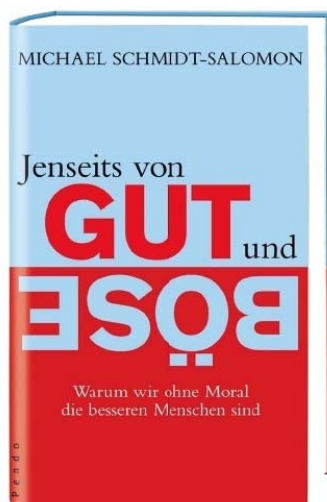
Für Zoologen mag es attraktiv sein, Meme vorwiegend als Imitationsprogramme zu begreifen. Für Sozial- und Geisteswissenschaftler, die in ihrer Forschung immer wieder darauf stoßen, wie nachhaltig bestimmte Denkformen, Sichtweisen, Kunststile, Mythen, Ornamente etc. über die Jahrhunderte hinweg wirken, ist es jedoch spannender, Meme als Inhalte des kulturellen Gedächtnisses zu verstehen.

Selbstverständlich schließen sich die beiden Sichtweisen nicht aus. Sie fokussieren bloß Unterschiedliches: In dem einen Fall wird der Prozess der sozialen Ausbreitung von memetischen Innovationen in den Blick genommen (Imitation), im zweiten Fall die Konsequenzen der unterschiedlichen Verbreitung dieser Innovationen, also die Resultate memetischer Selektionsprozesse (kulturelles Gedächtnis). Beides gehört zusammen. Ich halte es deshalb auch für sinnvoll, beide Perspektiven bei der Ableitung des Begriffs „Mem“ zu berücksichtigen. Vielleicht könnte dies ein wenig dazu beitragen, dass die evolutionäre Perspektive in den Kulturwissenschaften künftig stärker an Bedeutung gewinnt.

F: Sie votieren in Ihrem Buch für „Vergebung statt Vergeltung“. Gleichzeitig jedoch haben Sie den Regensburger Bischof Müller mit einer Unterlassungsklage überzogen. Ist das nicht ein Widerspruch?

A: Aber nein! Ich habe dem Bischof natürlich längst schon vergeben, denn ich weiß ja, dass er vor dem Hintergrund seiner Erfahrungen gar nicht anders handeln konnte, als er handeln musste. Im Grunde war ich über seine Aussagen von Anfang an nicht sonderlich erschüttert. Mit solchen Verdrehungen der Wahrheit muss man als religionskritischer Autor schließlich rechnen. Doch auch wenn ich es dem Bischof persönlich nicht nachtrage, dass er in seiner Predigt „das Blaue vom Himmel herab gelogen hat“ bzw. aus purer Unwissenheit groben Unfug über mich behauptete, so müssen wir doch die fundamentalen Rechtsgüter, die grundlegenden Spielregeln für ein verträgliches Miteinander in unserer Gesellschaft, schützen. Und zu einem solchen fairen Miteinander gehört nun einmal dazu, dass man sein Gegenüber nicht diffamiert, indem man über ihn Dinge behauptet, die nachweislich den Tatsachen in grotesker Weise widersprechen!

Der entscheidende Punkt ist: Durch seine wahrheitswidrigen Tatsachenbehauptungen ist der Bischof nicht „moralisch schuldig“ geworden, er ist kein „böser Mensch“, der nun gerechterweise „sühnen“ muss, doch er hat nun einmal in ethisch unverantwortlicher Weise gehandelt. Damit sich dies nicht noch einmal wiederholt – weder bei ihm noch bei irgendeinem anderen Würdenträger – sollte er erfahren, dass solche unverantwortlichen Verhaltensweisen geahndet werden. Dabei sollten für den Bischof die gleichen Rechtsprinzipien gelten wie für jeden anderen Bürger auch! Exakt darum geht es in dem Verfahren! Es geht dabei nicht primär um den Bischof und mich (wie gesagt, persönlich trage ich ihm seine Fehler gar nicht nach!), sondern um den Schutz grundlegender Rechtsgüter, die von jedem – auch von kirchlichen Würdeträgern – respektiert werden sollten.



Die Website zum Buch:
<http://www.die-erloesung.de>