

Außer der Reihe

Christina Thürmer-Rohr

Befreiung – wer, von was, wohin?

Die Worte »Befreiung« und »Emanzipation« haben heute ihre frühere Leuchtkraft eingebüßt. Und wenn vom »unvollendeten Projekt der Frauenemanzipation« die Rede ist, klingt das für zeitgenössische Ohren oft wie ein unzulässiges Nachhilfeprogramm. »Frauen« rechnen sich längst nicht mehr pauschal zu den Unterdrückten und Bevormundeten. Viele nehmen »Freiheit« wie eine abgeschlossene Errungenschaft für sich in Anspruch und weisen die Emanzipationsbedürftigkeit als Zuschreibung ihres Geschlechts zurück. »Emanzipation« setzte die Gewissheit darüber voraus, *wer* von *was* und *wem*, *wofür* und *wohin* zu befreien ist. Wir nehmen heute eher Abstand von den ganz großen Worten, in denen noch der Glaube an großformatige Umbrüche steckte. Wir sind gebrannte Kinder.

Die folgenden Überlegungen gehen aus von Erfahrungen in der linken und feministischen Bewegung der 60er und 70er Jahre in Westdeutschland – Ausschnitte aus einer globalen Rebellionsgeschichte (Kurlansky 2005). Auch hierzulande waren die Ereignisse mit ihren Veränderungsleidenschaften und Überzeugungen von der eigenen Wirkungsmacht nicht – wie oft behauptet – unvorbereitet in eine politisch ahnungslose Zeit geplatzt. Zum Beispiel hatte schon in den fünfziger Jahren ein existentialistisches Gedankengut die herrschende Vorstellung attackiert, dass »der Mensch« durch Klasse, Natur, Volk, Erbmasse, Familie, Kindheit etc. »gemacht« werde (Sartre 1952, 610f.). Der Existentialismus hatte demgegenüber von Freiheit gesprochen: vom Abwerfen der Hindernisse eines aufgefropften ererbten Wesens, von einem Transzendieren, mit dem wir »draußen« existieren (Sartre 1952, 559ff.) und lebenslang Bezug nehmen können auf etwas *außerhalb* unserer selbst. Dieses Denken hatte nicht mehr an unsere Ohnmacht erinnert. Es eröffnete die Möglichkeit, anders zu werden und sich niemals der Welt zu entziehen (Bakewell 2016, 187). Es beschwor unsere »effektive« Anwesenheit in der Welt, die »Rettung der Welt« durch die Befreiung zur Tat und zum Handeln – »schaffen und schaffend sich schaffen und nichts anderes sein als das, zu dem man sich

geschaffen hat« (Sartre 2000; 1986, 58). Solche apodiktischen Sätze halfen vielen meiner Generation, aus ihrer Geschichte, der NS-Zeit, des Krieges, herauszuspringen und sich zuständig zu sehen: frei sein zum Selbstentwurf, verantwortlich sein, ohne nach Entschuldigungen zu suchen. Diese Philosophie war voller Denkanstöße – ein Lebensgefühl, ein Stil, die Suche nach Unabhängigkeit inmitten der Abhängigkeit, die Entscheidung, das Individuum in Begriffen der Freiheit und der Wahl zu definieren (de Beauvoir 1951, 21). Grenzen gehörten dabei notwendig der Freiheit selbst an. Es kam darauf an, die eigenen Möglichkeiten zu erkennen – die Welt »auf das Menschliche zurückführen, ihr ein menschliches Siegel aufdrücken« (Camus 1956, 20).

Im Zuge des Kalten Krieges und nach dem Berliner Mauerbau war allerdings vor allem im Westen der regierungsoffizielle Freiheitsbegriff zum Kampfbegriff der Rechten geworden, Gegenbegriff zum Kommunismus, Konzept des Antikommunismus. Für die außerparlamentarische Opposition war er damit suspekt. Wir sprachen lieber von Emanzipation, und Emanzipation gewann eine revolutionäre Bedeutung – Befreiung von allen Hürden und Hürdenbauern als zu bekämpfenden Feinden, eine Kampfansage gegen alle Kräfte, die einer neuen Gesellschaft und einer Selbstbefreiung, die der Befreiung anderer vorausgesetzt ist, im Wege standen.

Ich war in den 60er Jahren keine Studentin mehr, sondern wissenschaftliche Mitarbeiterin am Psychologischen Institut der TU Berlin und neben der üblichen Lehrtätigkeit verantwortlich für die dem Institut angeschlossene psychologische Beratungsstelle und die Anleitung der Studierenden, die dort ihre Praktika absolvierten. Mein Zugang zu den 68er-Ereignissen war zunächst eine berufsbezogene Kritik – ein Ungenügen an der Gesellschaftsferne der damaligen Psychologie, ihrem Wissenschaftsverständnis und ihrer individuumzentrierten Diagnostik und Therapie, die Fragen nach *gesellschaftlichen* Bedingungen individueller Gefährdungen nicht stellte – eine Kritik, die mich z. B. zur Kooperation mit Architekten und Stadtplanern brachte, zur Mitarbeit an Sanierungsprojekten, an Entwürfen zum kommunitären Wohnen etc. 1967 beteiligte ich mich mit einer 40-köpfigen Studierendengruppe an der Sprengung des Psychologenkongresses in Tübingen. Anlass waren Geruchsforschungen, die im Vietnamkrieg zur Unterscheidung von Amerikanern und Vietnamesen im Dschungel verwendet worden waren. Wir forderten, dass die Psychologie, statt die Wertneutralität ihrer Grundlagenforschung hochzuhalten, Verantwortung für deren Folgen übernehmen müsse. Psychologen müssten zu »Partisanen der Freiheit« werden, sie müssten Art. 2 des Grundgesetzes zu

ihrem Berufsverständnis machen, Krieg und Gewalt ächten und parteilich arbeiten für die Leidtragenden. In den Augen des Institutschefs war meine Teilnahme an dieser Aktion ein Skandal, er drohte mit Kündigung, was aber arbeitsrechtlich und durch die breite Solidarisierung der Studierenden nicht durchzusetzen war. Solche Erfahrungen bestärkten uns darin, die Freiheit der Lehre noch entschiedener wahrzunehmen und mit neuen Lehrinhalten jenseits autoritären Denkens zu experimentieren.

Ein anderes Beispiel: nach dem RAF-Attentat auf den Generalbundesanwalt Buback 1977 beteiligte ich mich zusammen mit 12 Westberliner Professoren – als einzige Frau – an der Herausgabe des von Göttinger Studenten aufgesetzten und verbotenen »Mescalero«-Textes unter eigenem Namen. Es handelte sich um einen etwas ungelungenen »Nachruf«, der einerseits eine »klammheimliche Freude« über das Attentat gestand, andererseits »den Weg zum Sozialismus nicht mit Leichen gepflastert« sehen wollte und sich vom Terror distanzierte. Öffentlich zitiert wurde in einhelliger Empörung vor allem die »klammheimliche Freude«, nicht aber der zweite Teil des Textes. Wir wollten mit unserer Aktion für Rede- und Meinungsfreiheit eintreten und für das Recht, uns im Rahmen der Lehre offen mit dem Thema Gewalt auseinanderzusetzen. Diese Initiative brachte uns eine schwerwiegende Anklage des Landes Berlin ein mit dem Ziel des Berufsverbots, der »Entfernung aus dem Dienst«. Dazu kam es nicht. In einem spektakulären Prozess wurden wir freigesprochen (Knödler-Bunte / Preuss-Lausitz / Siebel 1978).

Die späten 60er Jahre hatten zunächst ein Potential zutage gefördert, das die politische Kultur veränderte – Unruhe, Energie und Mut, »Glück der Öffentlichkeit«, ein Zutrauen, dass wir uns nicht unterwerfen *müssen*, dass wir Initiative ergreifen, also handeln *können*. Verschiedene Leute reklamierten die Idee der Befreiung für sich und fingen Verschiedenes damit an – Projektgründungen in Kellerräumen, Kinderläden, Buchläden, Fahrradläden, Rockmusik, Drogenexperimente, sexuelle Experimente, Schwulen / Lesbenprojekte etc. etc. Die Uneinheitlichkeit der Bewegung war zunächst ihre Stärke. Ein marxistisches oder quasimarxistisches Befreiungs-Vokabular begann eine Art Eigenleben zu führen – oft abweichend vom Original. Schon Stichworte wie »Befreiung«, »Selbstbestimmung« gewannen subversive Sprengkraft, wirkten ansteckend wie eine Infektion, eine Selbstentzündung. Und so explodierte die Vielfalt der Interessen und Veränderungsforderungen an die Personen, die Gesellschaft, die Wissenschaft, die Arbeitsteilung, die Familie, die Kindererziehung, die Wohnformen, die Stadt, das Frauenbild, das Menschenbild, die Sexualität, die Heteronormativität etc.

In diesem neuen Klima begannen Frauen weit über den SDS hinaus den Emanzipationsbegriff für sich zu erobern und ihn mit eigenen Inhalten zu füllen. Mit einem zunächst erfahrungsnahen Experimentieren im sozialen Nahraum machten sie ihn für viele zugänglich und erweiterten ihn zu psychologischen, pädagogischen, politischen Konzepten, einem breiten Spektrum des Veränderungswillens in Habitus und Psyche bis hin zu politischen Gleichheitsforderungen und radikaler Gesellschaftskritik. Statt den »größeren Teil des Gehirns einer Weltmacht zu übergeben«, wie Rudi Dutschke den eigenen Genossen vorgeworfen hatte, wollten wir uns unabhängig machen von einem einheitlichen, theoretisch absichernden Rahmen, einer »wissenschaftlichen Weltanschauung der Arbeiterklasse als Richtschnur des Denkens« (Wolle 2008, 121). Vor allem bestritten wir das von den männlichen Chefdenkern beanspruchte Recht, zu bestimmen, wer sich als zu befreiende »Klasse« verstehen dürfe und wer nicht. Diese »Klasse«, »Frauen«, wollten wir erst mal kennenlernen und neu entdecken, wir waren gespannt aufeinander.

Was war geschehen? Zunächst waren es alltägliche sexistische Herabsetzungen, bekannte Erfahrungen, die jetzt aber zu mehr als zu den üblichen Beziehungskonflikten führten oder zum Unmut über gewohnte geschlechtsspezifische Arbeitsteilungen. Sie gerieten in neues Licht, sie erschütterten Gewohnheiten und gaben dem Denken wieder zu denken (Jullien 2017, 217). Die Blindheit der Wortführer gegenüber ihren eigenen Diskriminierungen, die in scharfem Kontrast zu ihren hochtrabenden politischen Emanzipationsdiskursen standen, löste radikale Dementis der Frauen aus, zunehmend auch eine spontane Skepsis gegenüber Spuren verbaler und praktischer Gewalt (Schneider 2008, 221), gegenüber Sätzen wie: Macht komme aus den Gewehrläufen, gesellschaftlicher Fortschritt sei durch Gewalt zu beschleunigen, die parlamentarische Demokratie erreiche mit demokratischen Mitteln faschistische Ziele und suspendiere die Demokratie mit ihren eigenen Mitteln (Brückner/Krovoza 1972, 91 f.) – eine Generalisierung des Faschismusbegriffs, mit der jede Militanz gegen das »System« (Enzensberger 2008, 305) legitim schien.

Solche Positionen sind zwar nicht zu verallgemeinern. Überhaupt ist es fehl am Platz, die verschiedenen Motive und theoretischen Hintergründe der Beteiligten auf einen Nenner bringen zu wollen oder ihre »Verähnlichung« mit der RAF zu unterstellen. Dennoch zeigte in den siebziger Jahren und an exponierten Orten wie den Westberliner Universitäten die Agitation der K-Gruppen und die Präsenz der RAF-Sympathisanten nicht zu unterschätzende Wirkungen – auch unbeabsichtigte. Mit zunehmender Distanz (Kätzel 2002) nahmen wir z. B. die Stilisierung der RAF-Gefan-

genen zu »Opfern des Faschismus« wahr, erst recht den Griff zu KZ-Parallelen, zur Titulierung der bundesdeutschen Gesellschaft als »Reformtreblinka« oder »Reformbuchenwald«.

Solche Entgleisungen trafen bewegungsintern kaum auf formulierte Kritik. Die Auftritte der organisierten Kader, die die Universitäten zum bevorzugten Rekrutierungsgebiet für Sympathisanten machten, dominierten mit einem Anpassungszwang und einer Hörigkeit gegenüber ihren eigenen Lehrsätzen, die schlechthin unerträglich wurde – politische Überheblichkeit, Dogmatismus, Personenkult, Denkverbote, Einschüchterungsversuche (Koenen 2001): Das bewirkte eher Schweigen und schlechtes Gewissen als eigenes Denken. Das war nicht das, was wir wollten. Mit solchen Vergewaltigungen des Aufbruchs profilierte sich die Absetzung der nicht-überzeugten Frauen. Feminismus wurde zu einer »Frage der Intelligenz«, schrieb Silvia Bovenschen, »den Feminismus bin ich mir schuldig« (Bovenschen 2006, 131).

Die Pressionen der Ideologieversessenheit sind dazu angetan, Entschlossenheit und Lust zum Handeln zu blockieren. Der Unterschied zwischen Handeln und Gewalt wurde zur wesentlichen Scheidelinie, an der sich ein geschlechterdifferenzierendes Wir herauskristallisierte. Es war die Geburtsstunde der neuen Frauenbewegung. Für uns war die Gewaltfrage, um die sich seit Ende der 60er Jahre alles drehte (Frey 2008, 149), keine Randerscheinung und kein gelegentlicher Fehltritt, auch keine Spezialität der Linken. Wir sahen in ihr ein strukturelles Problem, Ausdruck eines geschlechtsaparten Prinzips, einer historisch monogeschlechtlichen Herrschaft zum Elend der Frauen, oft auch zu ihrem giftigen Profit. Diese Systematik nannten wir patriarchale Logik, Mono-Logik (Breitling 2003, 46), Logik der Gewalt in allen ihren privaten und gesellschaftlichen, ihren militärischen, ökonomischen, ökologischen, wissenschaftlichen, kulturellen Varianten bis hin zum nuklearen Overkill, ein Regelwerk, das alle anderen Denkversuche hintertreibt und Freiheit zerstört.

In Rückblicken heißt es oft, die Frauenbewegung sei der revolutionärste Teil der 68er-Bewegung gewesen, weil es Frauen vor allem um ihre *Selbstveränderung* gegangen sei. Dieses Kompliment enthält allenfalls die halbe Wahrheit. Es spart den Kern der Sache aus: Patriarchatskritik als fundamentale Gewaltkritik und damit auch die feministische Ausweitung des Gewaltbegriffs, der von allen Formen der Gewalt gegen Frauen bis hin zu einer umfassenden Gesellschaftskritik reichte und Emanzipation als einen Prozess verstand, diese geschlechtsabhängigen Praktiken der Herrschaft bewusst zu machen.

Die Frauenbewegung speiste ihre Veränderungssuche aus konkretem, tagtäglich sichtbarem Unrecht; sie befreite sich von manchem normativen Ballast, indem sie das Recht beanspruchte, Unerwartetes zu beginnen; sie befreite sich damit auch von Phantomschmerzen zerstörter Träume (Mohr 2008, 228, 237) und quasireligiöser Glaubenssätze, mit denen die akademische Linke sich in den folgenden Jahren herumschlug. Wir verstanden »Frauen« kurzerhand als zu befreiendes Geschlecht und ließen so den quälenden theoretischen Balanceakt hinter uns, bestimmen zu müssen, wer das einzig revolutionäre Subjekt sei und wer über das richtige oder das »notwendig falsche Bewusstsein« verfüge. Und weil Freiheit nicht an den Quellen der Unterdrückung zu finden ist, befreite vor allem die autonome Frauenbewegung sich symbolisch vom Kooperationszwang mit Männern. Die Aufkündigung des heterosozialen *Wir* sollte die Spirale von Unterwerfung und Duldung durch einen Separatismus aufhalten, der die Männerorientierung des Denkens, der Gefühle, der Sexualität abwerfen und so etwas wie eine gestohlene Weiblichkeit zurückerobern könnte – Freiheit von Gewalt als Trampolin weiblicher Macht (Rich 1983, 128–136), ein mitunter exorzistisches Unterfangen, dem die theoretische Position einer radikalen Geschlechterdifferenz entsprach.

Politische Leidenschaften brechen bekanntlich eher in Anfangsphasen einer Bewegung auf, in denen Anfänge noch nicht wie Fortsetzungen aussehen. Und vielleicht zeigt sich der Charakter des Anfangens auch in einer Zweifelsfreiheit, die dem Anfangen eine Bedenkenlosigkeit verleiht, die Pluralität abwehrt, auf eindeutige Behauptungen aus ist und Eindimensionalitäten in Kauf nimmt.

Mit dieser Unbedingtheit, die Verbundenheit und Abgrenzung schafft, hatte der Anfängerinnen-Blick den Geschlechterskandal zum absoluten und universalen Unrecht gemacht, zum Grund- und Ur-Unrecht, das jedes andere Unrecht dominiert. Es waren Befreiungsakte, die von Herrschaftsweisen absahen, die die Anfangenden nicht selbst bedrückten.

Wir existieren aber nicht unabhängig von denen, die unter solchen Ausblendungen zu leiden haben, also auch unter *uns*. Die Fokussierung auf eine alte, aber neu skandalisierte Unterdrückungsnorm zeigte bald, wie Neuanfänge die Kette der Herrschaftstradition nicht automatisch unterbrechen, sondern sie auch in verändertem Gewand fortsetzen können (Thürmer-Rohr 1997, 136–146). West-feministische Befreiung ging anfangs mit dem Anspruch auf Alleinvertretung einher. Und dieser Anspruch wurde vor allem von Afroamerikanerinnen und Migrantinnen mit dem schwerwiegenden Vorwurf zurückgewiesen, dass die Zurückstellung der Rassenfrage gegenüber der Geschlechterfrage den weißen Feminismus

als Komplizen kultureller Macht und Träger eines ethnozentrischen Blicks entlarve.

Die Genderforschung ließ in der Folge zwar das Diktum der Gender-Dominanz und das übersichtliche Weltbild der Zweigeschlechtlichkeit hinter sich – zugleich aber auch »die« Frauenbewegung, die zumindest *en bloc* nicht folgen wollte. Viele argwöhnten Verrat an den gültig geglaubten neuen Gewissheiten. In diesem Konflikt zeigte sich, wie schwer es war, Verschränkungen von Geschlecht und Rasse theoretisch und praktisch einzulösen. In den sich etablierenden *women studies* ging der Kampf um eine gerechte Platzierung von Geschlecht und Rasse mit heftigsten Konflikten einher. Wendy Brown sprach von »wissenschaftspolizeilicher Disziplinierung«, mit der Studierende verschiedener Herkunft und Hautfarbe in einem Zirkel von Angst, Vorwürfen, Schuld- und Rachegefühlen gefangen waren. Alle fühlten sich erbärmlich, es konnte etwas nicht stimmen. Es war an der Zeit, erst mal unsere Irrtümer anzuerkennen – ein Moment des Nachdenkens (Brown 2006, 141, 148).

Das Unterdrückungssystem der Geschlechterverhältnisse klassen- und kulturübergreifend den rassistischen Unterdrückungen überzuordnen und damit auch zum vorrangigen Befreiungsort zu deklarieren, war mehr als eine provokante These. Es war eine Art »Sündenfall«, für manche ein Realitätsschock, der das anfängliche feministische *Wir* aufmischte. Dabei zeigte sich, dass die Teilhabe an rassisierenden, kolonialen oder postkolonialen Herrschaftstraditionen und ihren Privilegien nicht unbedingt das spontane Interesse hervorbringt, sich von dieser Teilhabe zu »befreien«, eher, sie nicht wahr haben zu wollen oder sie mehr oder weniger verschwiegen zum eigenen identitären Anspruch zu erheben – das ist eine Krise in der Beziehung zu sich selbst und zur Welt.

Ist »Befreiung« überhaupt das richtige Wort für die Beschreibung dieser Krise? Befreiung ist ja zunächst ein vitaler Akt der Entledigung, des Aufatmens, ein Wegräumen unzumutbarer Lasten, die metaphorisch als Kerker, Fesseln, Korsetts, Laufställe, Käfige, Gitter, Barrieren bezeichnet werden. Befreiung ist die Ermächtigung zu einer Selbstbestimmung, die die Hindernisse und Bedrängnisse abwehrt, die Wirkungen von Gewalt aufs eigene Leben ortet und sich Gehör verschafft. Es ist das Recht zu sagen: »mein Leben gehört mir«: Befreiung, die nach Erlösung klingt, Erlösung, die nach Selbstbefreiung klingt, Selbstbefreiung, die nach Selbstbehauptung klingt.

Befreiungsprozesse sind aber mit dem *Abwerfen* von Repressalien nicht schon beendet. Der Selbst-Erleichterung, die eigene Wünsche freilassen und eigene Kräfte freisetzen kann, folgt nicht unbedingt eine Öffnung

über sich selbst hinaus und zu denen, deren Befreiung andere Wege geht, die sich also auch von *uns* befreien wollen. Die Akte der Befreiung führen erst zur Freiheit, wenn sie zugleich um die Freiheit der Anderen wissen, eine Freiheit, die ihnen gehört und über die sie selbst verfügen. Befreiungsprozesse sind der Freiheit vorausgesetzt, sie sind kein Endpunkt, und nicht alle kommen als Veränderte aus ihnen heraus. So kann sich eine »Befreiung« westlicher Frauen im erfolgreichen Kampf um einen Platz im bestehenden System erschöpfen, in flexibler Selbstoptimierung, im Lob von Wahlfreiheit und Vielfalt. Zur Freiheit kann sie erst werden, wenn sie begleitet wird von einem Erkenntniszuwachs, einem immer möglichen Perspektivwechsel – eine Daueraufgabe, vielleicht eine »biografische Verwandlung« (Sofsky 2007, 42), ein anderes Menschenbild. Erst in diesem Drama der Freiheit kann Unerwartetes passieren bzw. selbst in Gang gesetzt werden, erst die Unruhe der Selbstreflexion und Selbstkritik kann den Akten der *Befreiung* neue Bedeutungen geben.

Der abendländische Mann – zum Zweck der Analyse hier verstanden als Abstraktum und historische Figur – hat weibliche Selbstentwürfe mit Mitteln physischer, psychischer und materieller Gewalt verhindert oder behindert. Das bleibt unbestreitbar. Gisela Breitling sagte Anfang der neunziger Jahre mit Bezug auf die bildende Kunst: der Mann, der ja nur ein Teil ist, nimmt sich für das Ganze, »er denkt nur an und für sich und merkt nicht, dass etwas fehlt. Es fehlt ja auch nicht ihm. Dass er damit das Ganze verfehlt, bleibt außerhalb seiner Wahrnehmung« (Breitling 2003, 46).

Was könnte das besagen, wenn die Befreiung eigener Lebensentwürfe vielen Frauen heute möglich geworden ist? Könnte mit zunehmender Gleichberechtigung die »Verfehlung des Ganzen« auch für das sich befreiende Geschlecht gelten? Droht diese Verfehlung, sofern Befreiung die Herausforderungen der Freiheit auslöst? Könnte das heißen, dass auch dem sich befreienden Geschlecht das Wesentliche der Freiheit, nämlich das Bewusstsein von der Anwesenheit der Anderen und Anderslebenden gar nicht fehlt; dass gar nicht bemerkt wird, dass etwas fehlt und was fehlt? Das wären Symptome einer weiterhin hegemonialen Identität, die das Eigene für das Ganze nimmt, die das Fehlende also nicht als eigenen Mangel erlebt und so auch nicht erstrebt. Eine Befreiungsvorstellung, die nicht wahrnimmt, dass sie mit ihren »Versämtlichungen« (Hedwig Dohm) das Andere und die Anderen nach eigenen Koordinaten und dem eigenen Befreiungsbild gemäß herrichten und beurteilen will, lässt die Selbstentwürfe der Befreiung zu Trägern einer Identitätslogik werden, die durch die eigenen ideologischen Ansprüche beschädigt und beschädigend bleiben. Das Verschwundene kehrt heute wieder als externalisiertes Übel abgeschoben

auf *den* Islam, *die* islamische Kultur im Singular. Der Einmarsch des »fremden« Patriarchats wird zum Handlanger, um die eigene Kultur im Mantel der Fürsorglichkeit für *die* deutsche Frau vor *dem* muslimischen Mann sauber zu halten und *die* christliche Kultur vor *der* arabischen Welt. Das alles findet gegenwärtig vor unser aller Augen statt, und oft wird dem, was sich da ereignet allenfalls mit einer ängstlich-verdrucksten Haltung begegnet.

Wir sind konfrontiert mit einer zerfransten Feminismusauffassung, die offenbar keine Schwierigkeit hat, sich mit rassistischen und nationalistischen Einstellungen zu verbinden. Sie lässt sich paaren mit Ängsten vor »Umvolkung«, vor einem Bevölkerungsaustausch durch die Zuwanderung fremder gewaltbereiter Männermassen, die das Abendland unterwandern, das Deutschtum ausrotten wollen und der Emanzipation »unserer« Frauen schweren Schaden zufügen – Schreckensbilder, die emotional hoch aufgeladen und sachlichen Argumenten kaum zugänglich sind. Jeder türkische Gemüsehändler, jeder männliche Flüchtling, jeder südländisch aussehende Tourist, vor allem jede sexuelle Gewalt von Fremden an deutschen Frauen scheint den täglichen Beleg für die Inkompatibilität des »Wesens« der zuwandernden »Kultur« zu liefern. Das alles führt gegenwärtig zu massiven Verwerfungen, mit denen sich eklatante Ungleichheiten auf tun. Für die einen ist das fremde Andere ein von außen kommendes Ungeheuer, für andere eine Art befreiender Lockruf, der, um ihm folgen zu können, Privilegien voraussetzt. Und auf beiden Seiten stärken sich mit der Überzeugung, dass Rechtschaffenheit und Gutsein (2018, 188 ff.) sich auf ihrer Seite befinden. Diese positiven Selbsteinschätzungen liefern ja kaum einen Grund, um sich von ihnen zu befreien. Wie kann man über diese Lage sprechen, ohne in Klischees und Selbstgerechtigkeiten zu verfallen, zumal der Neoliberalismus bravourös in der Lage ist, Befreiung des individuellen Selbst in seinem Sinne zu garantieren bzw. vorzutäuschen und sein Wirken zu verbergen?

Um die Prägungen durch Normen der Überlegenheit tatsächlich als »Fessel« zu erfahren, bedarf es eines Bewusstseins sprungs, der nicht nur das moralische Vokabular verändert. Die Konfrontation mit den eigenen Zusammenhangsblindheiten gehört zum Prozess der Freiheit, der den Raum nach drinnen und nach »draußen« öffnen kann. Frei zu sein für Neuanfänge bleibt nicht bei sich, bezieht ein »draußen« ein, das ja kein draußen ist, weil das Draußen immer schon mit diesem Selbst verwoben ist.

Befreiung ist nicht identisch mit dem Willen zur Freiheit und ist nicht ihr selbstverständliches Resultat (Arendt 1994, 35). Freiheit ist ein neues Potential, kein Zustand. Dieses Neue ist ein Anfangen mit Anderen, die

zugegen oder zu erinnern sind. Befreiung zur Freiheit ist damit eine Politik der Veränderung dieses Selbst, das sich von den Seichtigkeiten und Fehldeutungen der Typologisierungen des Eigenen wie des Fremden löst. Das heißt, das Gemeinsame vor einer Verwechslung mit dem Gleichartigen zu bewahren, die Begrenzung des Ichs zu überwinden, um es frei zu machen für Ressourcen, die gegenseitig zu entdecken und nicht exklusiv sind, sondern teilbar und für alle verfügbar, mit der sich also das Denken als niemals Fertiges »an die Arbeit macht« (Jullien 2017, 35 ff., 91).

50 Jahre Feminismus haben neben allen Enttäuschungen erwartete und unerwartete Erfolge gebracht. Vielerorts haben sie die Geschlechterverhältnisse aufgewühlt und entscheidend dazu beigetragen, das Identitätsgerede zu widerlegen, die Biologisierung von Geschlecht abzuwehren und Pluralität einzufordern. Diese Abwehr muss sich aber ständig davor hüten, die Geschlechterfrage zu isolieren. Heute geht es mehr denn je um eine Kritik der ideologischen Beziehungen zwischen Geschlecht und Kultur: um die Befreiung von Homogenitätsillusionen und falschen Beheimatungsversprechen, die Befreiung von Einheitsillusionen und Abschottungen, die Eigenes vor Fremdem schützen wollen; die Befreiung zu nicht-identitätsbasierten Bündnissen, die Befreiung von einem Kulturverständnis, das nach dem »Wesen« eines *wir* und eines *ihr* fragt, an »Kultur« als harmonischer Totalität festhalten will und deren Lebendigkeit und Veränderbarkeit verkennt. Existieren bedeutet, sich außerhalb des Auferlegten und Erzwungenen zu stellen, Abstand und Fremdheit zurückzugewinnen, die das Heterogene durch Abweichung zur Entfaltung zu bringen kann (Jullien 2017, 50). Das hieße auch: Befreiung von der Exklusivität *selbsterfahrener* Unterdrückung, Befreiung vom Anspruch auf exklusive Verletzbarkeit, Befreiung zur Fremdheit, zur Dissidenz, zum Blick von anderswo, zur Unordentlichkeit der Welt.

Es bleibt ein existentieller Schmerz, weil diese Realität Gewalt enthält, der durch Befreiung nicht zu entkommen ist. Befreiungsprozesse führen nicht in befreite Zonen, und viele scheinen den Hindernissen der Befreiung näher zu stehen als deren Verwirklichung. Aber wir können dafür sorgen, dass die Unordentlichkeit der Welt die Vorstellungen von einem gerechten Zusammenleben und das Handeln als Ausdruck der Freiheit nicht zerstört.

Literatur

- Arendt, Hannah (1994): *Über die Revolution*. München.
- Bakewell, Sarah (2016): *Das Café der Existentialisten*. München.
- De Beauvoir, Simone (1951): *Das andere Geschlecht*. Hamburg.
- Bovenschen, Silvia (2006): *Älter werden*. München.
- Breitling, Gisela (2003): ... den Text in die Gegenwart holen (Katalog). Berlin.
- Brown, Wendy (2018): *Mauern – Die neue Abschottung und der Niedergang der Souveränität*. Berlin.
- Brown, Wendy (2006): *Die Unmöglichkeit der Women's Studies*. In: Dietze, Gabriele / Hark, Sabine (Hrsg.): *Gender kontrovers. Genealogien und Grenzen einer Kategorie*. Königstein/Taunus.
- Brückner, Peter/Krovoza, Alfred (1972): *Staatsfeinde – Innerstaatliche Feinderklärung in der Bundesrepublik*. Berlin.
- Camus, Albert (1956): *Der Mythos von Sisyphos – Ein Versuch über das Absurde*. München.
- Dietze, Gabriele/Hark, Sabine (Hrsg.) (2006): *Gender kontrovers. Genealogien und Grenzen einer Kategorie*. Königstein/Taunus.
- Enzensberger, Hans Magnus (2008): *Berliner Gemeinplätze*. In: Rudolf Sievers (Hrsg.): *1968 – Eine Enzyklopädie*. Frankfurt a.M.
- Frei, Norbert (2008): *1968 – Jugendrevolte und globaler Protest*. München.
- Hark, Sabine/Villa, Paula-Irene (2017): *Unterscheiden und Herrschen – Ein Essay zu den ambivalenten Verflechtungen von Rassismus, Sexismus und Feminismus in der Gegenwart*. Bielefeld.
- Jullien, François (2017): *Es gibt keine kulturelle Identität*. Berlin.
- Kätzel, Ute (2002): *Die 68erinnen. Portrait einer rebellischen Frauengeneration*. Berlin.
- Knödler-Bunte, Eberhard/Preuss-Lausitz, Ulf/Siebel, Werner (Hrsg.) (1978): *Normalzustände – Politische Kultur in Deutschland*. Berlin.
- Koenen, Gerd (2001): *Das rote Jahrzehnt – Unsere kleine deutsche Kulturrevolution 1967-1977*. Köln.
- Kurlansky, Mark (2007): *1968 – Das Jahr, das die Welt veränderte*. München.
- Mohr, Reinhard (2008): *Der diskrete Charme der Rebellion – Ein Leben mit den 68ern*. Berlin.
- Rich, Adrienne (1983): »Denken wie Männer«: die Funktion der Alibifrau – Mut zum Ketzertum: die Vision der Außenseiterin. In: Schultz, Dagmar (Hrsg.): *Macht und Sinnlichkeit*. Berlin.
- Sartre, Jean-Paul (1952): *Das Sein und das Nichts – Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Hamburg.
- Sartre, Jean-Paul (2000): *Der Existentialismus ist ein Humanismus. Philosophische Essays 1943-1948*. Reinbek bei Hamburg.
- Sartre, Jean-Paul (1986): *Lesebuch – Den Menschen erfinden*. Reinbek bei Hamburg.
- Schneider, Peter (2008): *Rebellion und Wahn Mein '68*. Köln.
- Sofsky, Wolfgang (2007): *Das Prinzip Freiheit*. In: Ulrike Ackermann: *Welche Freiheit. Plädoyers für eine offene Gesellschaft*. Berlin.
- Thürmer-Rohr, Christina (1997): *Die Anstößigkeit der Freiheit des Anfangens. Feministische Kritik – Feminismuskritik*. In: Ganzfried, Daniel/Hefti, Sebastian (Hrsg.): *Hannah Arendt – Nach dem Totalitarismus*. Hamburg.
- Wolle, Stefan (2008): *Der Traum von der Revolte – Die DDR 1968*. Berlin.