



alten Sinn besitze, der sei es auch nur, weil das alte Hohelied der göttlichen Liebe und des grenzenlosen Erbarmens aus der religiösen Erziehung noch unbewußt nachklinge (vgl. *Die pädagogische Unentbehrlichkeit der religiösen Moralbegründung*, in: *Hochland* 1, 1908/09, S. 30–43). Dies wird man dadurch bestätigt sehen dürfen, daß so gut wie jeder totale Humanismus sich auf die Dauer, und sei es die sublimste Weise, zu mystifizieren sucht. Golo Mann, als Historiker mit der Wirklichkeit wohl vertraut, hat kürzlich in einer Rundfunkansprache die Meinung vertreten, die Religion stelle sich von selber ein, wo um die Frage gerungen werde, was der Mensch sei; auf die humanistische Gesinnung vermag er nicht zu vertrauen: »Ein Humanismus«, sagte er, »der nicht über sich selbst hinausweist auf ein Anderes, ist wie eine abgeschnittene Blume. Man weiß nicht, wie lange er hält.«

Trotz dieses tiefgreifenden Unterschiedes hinsichtlich des letzten Begründungszusammenhangs des Menschseins ist Fromm einer der anregendsten und wichtigsten Gesprächspartner heutiger christlicher Ethik und einer ihrer verlässlichsten Bundesgenossen im Kampf um das Humanum.

Gunda Schneider-Flume

Leben dürfen oder leben müssen

Die Bedeutung der humanistischen Psychoanalyse Erich Fromms für die theologische Anthropologie

Die Menschlichkeit des Menschen ist das Thema des gesamten Werkes von Erich Fromm. Das mag befremden, wenn man an die klassischen Themen der Psychoanalyse denkt. In der Tat geht es Fromm nicht um die Erklärung des menschlichen Triebsystems oder um die Entstehung der Neurosen. Humanistische Psychoanalyse, wie Fromm sie versteht, fragt nach dem gesunden Menschen, ihr therapeutisches Anliegen richtet sich auf den *ganzen, heilen, wahren* Menschen. Die Gesichtspunkte Totalität, Gesundheit und wahres Wesen lassen sich zusammenfassen unter dem Titel: Menschwerdung des Menschen.

Es ist bemerkenswert, daß zu einer Zeit, da die human- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen auf eine Definition des Menschen verzichten, einerseits, weil die Integration der verschiedenen wissenschaftlichen Aspekte nicht mehr gelingt, andererseits, weil man gerade die undefinierbarkeit des Menschen für sein Wesen hält¹, ein Wissenschaftler es unternimmt, ausdrücklich das *richtige* Konzept des Menschen zu entwerfen, das *wahre* Wesen des Menschen zu bestimmen. Der Philosoph Hans-Georg Gadamer kann ein »richtiges« Menschenbild nur negativ umschreiben als ein vor allem »durch Naturwissenschaft, Verhaltensforschung, Ethnologie wie durch die Vielfalt geschichtlicher Erfahrung enddogmatisiertes Menschenbild«². Wenn Fromm danach fragt, wodurch der Mensch

1 Vgl. die Beiträge in: H.-G. Gadamer und P. Vogler (Hrsg.), *Neue Anthropologie*, 7 Bde., Stuttgart 1972 ff. Dazu das Vorwort von H.-G. Gadamer: *Theorie, Technik, Praxis – die Aufgabe einer neuen Anthropologie*, Bd. 1, S. IX–XXXVII.

2 A.a.O., S. XXXVI.

Mensch sei³, so wendet er sich damit gegen den human- und sozialwissenschaftlichen »Relativismus«, der die Frage nach dem wahren Menschen und der für ihn gültigen Normen aufgegeben und den ganzen Menschen aus dem Blick verloren habe⁴.

In seiner Fragestellung berührt sich Fromm aufs engste mit der theologischen Anthropologie. Auch theologische Anthropologie fragt nach dem *wahren* Menschen, und sie muß diesen Anspruch in der Auseinandersetzung mit den Human- und Sozialwissenschaften einsichtig machen, und die theologische Bestimmung des Menschen meint ebenfalls den ganzen Menschen. Eine theologische Auseinandersetzung mit dem Werk Erich Fromms steht deshalb in Gefahr, zu schlechter Apologetik zu geraten, insbesondere, wenn sie sich in erster Linie auf Fromms Behauptung bezieht, die Analyse des wahrhaft Menschlichen übernehme anstelle der Theologie heute die Psychologie und vor allem die Psychoanalyse⁵. Schlechte Apologetik wäre der Versuch, zwei dogmatisch konstruierte Menschenbilder einander gegenüberzustellen, gegeneinander auszuspielen und aufzurechnen mit dem Ziel, die Richtigkeit eines vermeintlich »christlichen Menschenbildes« gegenüber dem atheistischen Entwurf Fromms zu erweisen. Ein solcher Versuch wäre verfehlt, weil er übersieht, daß Fromm der Gefahr eines dogmatisch fixierten Menschenbildes entgeht durch sein Verständnis des Menschen als »offenes System«⁶ auf dem Wege zur wahren Menschwerdung, und weil ein solcher Versuch außerdem übersieht, daß theologische Anthropologie, die das christologische und soteriologische Urteil der Tradition über den Menschen in die heutige menschliche Wirklichkeit hinein auslegt, Kritik aller Menschenbilder ist.

Wie aber läßt sich eine Auseinandersetzung zwischen theologischer Anthropologie und dem psychoanalytischen Ent-

wurf Erich Fromms führen? Es ist die Frage, die sich analog der Theologie und insbesondere der Sozialethik immer wieder stellt, wenn sie nicht im Niemandsland eines theologischen Überbaus verharren will. Wenn man einmal von der Möglichkeit einer gewiß interessanten geistes- und traditions-geschichtlichen Auseinandersetzung absieht, die sich vor allem mit der Aufnahme der alttestamentlich-jüdischen und mystischen Tradition durch Fromm zu befassen hätte, so kann das Gespräch zwischen der theologischen Anthropologie und der Psychoanalyse Fromms nur um das konkrete Anliegen Fromms beziehungsweise der theologischen Anthropologie und die Bedeutung des einen für das andere geführt werden. Fromm fragt nach dem wahren Menschen, um dem Menschen dazu zu verhelfen, den Weg aus psychischer Not und Entfremdung zu seinem wahren Selbst zu finden; Fromms therapeutisches Anliegen richtet sich auf das Ziel, dem Menschen zu zeigen, wie er zur produktiven, mit den Mitmenschen und der Welt in Liebe verbundenen Persönlichkeit wird. Auch hinsichtlich der theologischen Anthropologie kann man in besonderer Weise von einem therapeutischen Anliegen sprechen, insofern theologische Anthropologie immer auch Auslegung der Soteriologie ist. Die klassische Definition des Menschen »hominem iustificari fide« besagt, daß der Mensch durch Gottes Rechtfertigungshandeln zum wahren, heilen Menschen werde.

Wie verhält sich die produktive, gesunde, gereifte Persönlichkeit zu dem gerechtfertigten Menschen? Können wir stehenbleiben bei dem theologisch zweifellos richtigen Satz: »Der Mensch ist eben *abgesehen* von der Tatsache, daß er entweder Sünder oder Begnadigter ist, schlechthin *nichts*.«⁷? Dagegen wäre dann Fromms Meinung zu stellen, das Christentum, insbesondere unter dem Einfluß der Theologie Calvins und Luthers, stehe der Entwicklung einer gesunden, gereiften Persönlichkeit im Wege⁸. So kann das Gegeneinander-Auspielen theologischer und psychologischer Konstruktionen fortgesetzt werden, es sei denn, man berücksichtigt, daß auch

7 H. Thielicke, *Theologische Ethik*, I. Band *Prinzipienlehre*, 4. Aufl. Tübingen 1972, S. 146.

8 E. Fromm, *Die Furcht vor der Freiheit*, Frankfurt 1966, S. 70 ff. Vgl. auch: *Psychoanalyse und Ethik*, S. 133 ff.

3 E. Fromm, *Anatomie der menschlichen Destruktivität*, Stuttgart 1974, S. 5. Im folgenden zitiert: *Destruktivität*.

4 Ders., *Psychoanalyse und Ethik*, 2. Aufl. Stuttgart und Konstanz 1954, S. 7 ff., 18 f. Ders., *Der moderne Mensch und seine Zukunft. Eine sozialpsychologische Untersuchung*, Frankfurt 1960, S. 16 ff. Im folgenden zitiert: *Der moderne Mensch*. Ders., *Destruktivität*, S. 5.

5 Ders., *Die Herausforderung Gottes und des Menschen*, Konstanz-Zürich 1970, S. 65. Im folgenden zitiert: *Herausforderung*.

6 *Herausforderung*, S. 74.





der von Fromm beschriebenen produktiven Persönlichkeit das Angebot der *ustificatio* gilt und ihr also verstehbar gemacht werden muß und daß, wenngleich das Rechtfertigungshandeln Gottes den Menschen als wahren Menschen konstituiert, dieser sehr wohl noch mit den von Fromm beschriebenen Problemen der Identität der Persönlichkeit konfrontiert ist.

Die Frage nach der Möglichkeit einer theologischen Auseinandersetzung mit dem psychoanalytischen Konzept Erich Fromms ist eine Frage *konkreter* Theologie, insofern es darum geht, aufzuzeigen, wie die theologische Definition des Menschen als des durch das Heilshandeln Gottes zu wahren Menschsein befreiten Menschen in der Situation des um die Entfaltung seiner selbst zur produktiven Persönlichkeit ringenden Menschen auszusagen ist. Umgekehrt geht es ebenfalls darum, zu überprüfen, ob und wie weit Fromms Beschreibung der Persönlichkeit, der Liebe und der Liebesfähigkeit, des Gewissens und des Glaubens ein Beitrag zu konkreter theologischer Anthropologie ist. Unter dieser doppelten Fragestellung soll Fromms Konzept des wahren Menschen im folgenden dargelegt und in einzelne konkrete Themen hinein verfolgt werden⁹.

I. Die Natur des Menschen

1. Die Vernunft

Fromm formuliert als Grundvoraussetzung seiner Annahme einer Natur des Menschen die Forderung, »daß, da die Spezies *Homo sapiens* anatomisch, neurologisch und physiologisch definiert werden kann, wir auch in der Lage sein sollten, den Menschen psychisch als Gattungswesen zu definie-

9 Eine theologische Auseinandersetzung mit Fromm ist erst in Ansätzen vorhanden. Vgl. M. C. Ebersole, *Christian Faith and Man's Religion*, New York 1961, P. Lehmann, *Ethik als Antwort. Methodik einer Koinonia-Ethik*, München 1966, S. 213–220. J. J. Forsyth, J. M. Beniskos, *Biblical Faith and Erich Fromm's Theory of Personality*, in: *Revue de l'Université d'Ottawa* 40, 1970, S. 69–91. N. Greinacher, Erich Fromm, in: *Die Religion der Religionskritik*, Hrsg. W. Schmidt, München 1972, S. 28–37.

ren«¹⁰. Die Auffassung, daß das spezifisch Menschliche im Bereich des Psychischen zu definieren sei, richtet sich gegen die vorwiegend behavioristisch ausgerichtete Psychologie beziehungsweise gegen die Verhaltensforschung, für die die physiologische Bestimmung des Menschen ausreicht. Ausgangspunkt für Fromms Bestimmung ist die biologische und neurologische Feststellung, daß man den Menschen als den Primaten definieren kann, »der an dem Punkt der Evolution seine Entwicklung begann, an dem die Determination durch die Instinkte ein Minimum und die Entwicklung des Gehirns ein Maximum erreicht hatte«¹¹. Instinktarmut auf der einen Seite, besondere Ausbildung des Gehirns, insbesondere des Neokortex, auf der anderen Seite sind die biologischen Prämissen der psychischen Existenz des Menschen, die gekennzeichnet ist nicht nur durch die Ausbildung einer instrumentalen Intelligenz, sondern vornehmlich durch das Vermögen der Vernunft und des Selbstbewußtseins.

Aber Fromm verfällt keinem Vernunftoptimismus, er sieht die Zweideutigkeit der Vernunft, die für ihn Fluch und Segen des Menschen zugleich ist¹². Die Vernunft hat den Menschen aus dem Paradies vertrieben, indem sie seine Einheit mit der Natur zerstörte: »Bewußtsein seiner selbst, Vernunft und Phantasie haben die ›Harmonie‹ zerstört, welche die tierische Existenz kennzeichnet.«¹³ Der Verlust der Einheit ist nicht nur *terminus a quo* der menschlichen Existenz, vielmehr macht er gerade die Menschlichkeit des Menschen aus, insofern er die Widersprüche der menschlichen Existenz begründet, durch die nach Fromm das Wesen des Menschen bestimmt ist. Es ist der Fluch der Vernunft, daß der Mensch, getrennt von der Natur und den Mitmenschen, heimatlos und einsam ist; es ist der Fluch der Vernunft, daß der Mensch sich dessen bewußt ist, daß er, »an einem zufälligen Ort und zu einem zufälligen Zeitpunkt in diese Welt geworfen«, gezwungen ist, sie »wie es der Zufall will, und gegen seinen Willen zu verlassen«¹⁴. Das Bewußtsein der Einsamkeit, der Machtlosigkeit

10 *Destruktivität*, S. 5, ebenso S. 198.

11 *Destruktivität*, S. 202.

12 *Psychoanalyse und Ethik*, S. 55.

13 *Destruktivität*, S. 203.

14 *Destruktivität*, S. 203.

und des Todes, das die existentielle Situation mit ihren fundamentalen Widersprüchen und Konflikten charakterisiert, ist gleichsam das Ergebnis des Falles aus der ursprünglichen Harmonie.

Aber die Bewegung der Vernunft vollzieht sich dialektisch: Dem Fluch des Falles durch die Vernunft korrespondiert in Fromms Beschreibung der menschlichen Natur der Aufstieg der Selbsterlösung durch die Vernunft. Die existentiellen Konflikte und Widersprüche erzeugen die psychischen Bedürfnisse, die sich auf ihre Überwindung richten: Der Mensch »ist gezwungen, das Entsetzen vor seiner Isoliertheit, seiner Machtlosigkeit und seiner Verlorenheit zu überwinden und neue Formen des Bezogenseins zur Welt zu finden, durch die er sich in ihr zu Hause fühlen kann«¹⁵. Wahres menschliches Leben ist Erfüllung der »existentiellen Bedürfnisse«, nämlich der Bedürfnisse nach Überwindung der Einsamkeit, der Machtlosigkeit und der Verlorenheit angesichts des Todes, durch die Vernunft.

Hatte Freud den Menschen beschrieben als bewegt von Bedürfnissen, die aus einer physischen Energiequelle, der Libido, gespeist werden, so sieht Fromm die existentiellen Bedürfnisse als Beweggrund menschlichen Lebens und menschlicher Leidenschaften, ihr Urheber wie ihr Erfüller ist die Vernunft.

Das Wesen des Menschen definiert Fromm ausdrücklich nicht als Vernunft, der Mensch ist für ihn nicht statisch durch ein Vermögen oder eine Eigenschaft zu bestimmen. Die Definition des Wesens des Menschen durch die existentiellen Widersprüche und die aus ihnen entspringenden Bedürfnisse enthält in sich eine außerordentliche Dynamik, die Fromms gesamten psychoanalytischen Entwurf sowie seine Ethik charakterisiert. Motor dieser Dynamik ist die Vernunft, insofern Menschlichkeit Überwindung des Fluches der Vernunft durch die Vernunft ist.

Betrachtet man allerdings die Bewegung der Vernunft, wie Fromm sie versteht, so sieht man, daß diese Bewegung als ein Kreisen um sich selbst zu beschreiben ist: Ihren Antrieb erhält die Vernunft aus den durch sie selbst verursachten Konflikten,

15 *Destruktivität*, S. 204.

Überwindung dieser Konflikte ist einziges Ziel der Vernunft und des menschlichen Lebens. Dies Kreisen ist die Bewegung der sich selbst verwirklichenden Menschlichkeit.

Die Vernunft als das Vermögen des Verstehens konstituiert den Menschen bei Fromm nicht primär in weltlichen und mitmenschlichen Bezügen, vielmehr ist die die psychische Existenz begründende Vernunft, wie Fromm sie versteht, im wahrsten Sinne des Wortes auf sich selbst zurückgeworfen, und als solche ist sie primär weltlos und geschichtslos. Ziel der Vernunft ist die Herstellung eines neuen »Gleichgewichts«, einer neuen Einheit mit der Natur, der Welt und den Menschen«¹⁶. In der »Harmonie« dieser neu zu schaffen den Einheit schließt sich der Kreis des menschlichen Lebens. Es stellt sich die Frage, ob der derart in sich selbst begründeten Vernunft der Sprung zur Welt, zu den Mitmenschen und in die Geschichte überhaupt gelingen kann, so sehr sich Fromm darum bemüht.

Theologische Anthropologie stellt sich hier als Kritik an Fromms Entwurf dar. Der Mensch ist nach theologischem Urteil nicht primär an sich selbst und für sich selbst, vielmehr ist er begründet durch eine Geschichte von außerhalb seiner selbst, und er wird zum wahren Menschen dadurch, daß er diese Geschichte hört und so in sie hineingekommen wird. Die Begründung der menschlichen Existenz durch die Geschichte vom Heilshandeln Gottes mit der Welt bringt die Dynamik in das menschliche Leben, das zur Reaktion auf diese Geschichte, zur Antwort auf das Hören dieser Geschichte wird. Die Bewegung menschlichen Lebens ist also nicht ein Kreisen um sich selbst, sondern sie erhält ihren Antrieb und ihre Zielrichtung von außerhalb ihrer selbst. Das Verständnis des Lebens als Hören und Antworten und das heißt auch als Auseinandersetzung deutet darauf hin, daß das Ziel menschlicher Existenz nicht angemessen als Erreichen von Harmonie zu beschreiben ist.

2. Der Einsame

Bei Fromm ist der Menschen primär der Einsame. Er ist

16 *Destruktivität*, S. 203. Vgl. auch: *Der moderne Mensch*, S. 30.
17 *Psychoanalyse und Ethik*, S. 55 f.





»heimatlos«, »ewiger Wanderer«¹⁷, Abgetrenntheit und Isolierung kennzeichnen seine Existenz¹⁸. Einsamkeit ist nicht nur eine mögliche Erfahrung, ein mögliches Leiden im menschlichen Leben, vielmehr ist Einsamkeit konstituierendes Merkmal des Menschen, insofern die Vernunft den Menschen als einzelnen, als Individuum konstituiert¹⁹. Der Mensch »ist insofern allein, als er eine einmalige Einheit ist, die mit keiner anderen identisch und die sich ihrer Einmaligkeit bewußt ist. Er muß allein sein, weil er kraft seiner Vernunft zu urteilen und sich zu entscheiden hat. Und doch kann er nicht allein und ohne Menschen leben...«²⁰. Fromm steht hier in der Nachfolge Freuds, der auch den Menschen primär isoliert und weltlos sieht, allerdings transponiert Fromm Freuds Gedanken auf die Ebene des Existentiellen: anstelle des isolierten Organismus steht bei Fromm die isolierte Vernunft-Existenz²¹. Das Verständnis des Individuums als einsamer Einzelner deutet auf die Tragik des Frommschen Menschenverständnisses hin, denn wiederum stellt sich die Frage, wie dem konstitutionell so isolierten Einzelnen, der doch nicht allein leben kann, der Sprung zum Mitmenschen gelingen soll.

Die Geschichte, durch die theologische Anthropologie den Menschen bestimmt sieht, konstituiert den Menschen ebenfalls als Individuum; aber der durch diese Geschichte konstituierte Mensch ist Individuum nicht als Vereinzelter, sondern auf Grund der Tatsache, daß er angesprochen ist. Als Angesprochener steht der Mensch aber immer schon im Verhältnis, ist er nicht primär isoliert. Es ist kennzeichnend, daß nach Fromm die Sprache nicht zu den grundlegenden Merkmalen der psychischen Existenz gehört. Das isolierte Vernunftwesen Fromms ist primär sprachlos und verhältnislos, nur auf sich selbst bezogen muß es sich ein Verhältnis zur Welt und den

Mitmenschen erst schaffen²². Das durch die Geschichte vom göttlichen Heilshandeln konstituierte Individuum lebt in Beziehung zu Gott und von daher immer auch schon in Beziehung zum Mitmenschen und zur Welt. Es ist hier an den Satz Karl Barths »Si quis dixerit hominem esse solitarium, anathema sit«²³ zu erinnern. Auch Fromm sieht den Fluch der Vereinzelung des Menschen, Alleinsein und Individuation sind das »Gefängnis«, aus dem der Mensch ausbrechen muß, wenn er geistig gesund bleiben will²⁴. Das Alleinbleiben begründet nach Fromm die Geisteskrankheit. *Ursprünglich* aber ist jeder Mensch als Mensch ein Einsamer.

3. Der Mensch als Schöpfer seiner selbst

»Sieht er (sc. der Mensch) der Wahrheit furchtlos ins Auge, dann erfaßt er, daß sein Leben nur den Sinn hat, den er selbst ihm gibt, indem er seine Kräfte entfaltet: indem er produktiv lebt... Nur wenn er die menschliche Situation, die seiner Existenz innewohnenden Widersprüche und seine Fähigkeit der Entfaltung erfaßt, kann er seine Aufgabe lösen: er selbst und um seiner selbst willen zu sein und glücklich zu werden durch die volle Verwirklichung der ihm eigenen Möglichkeiten — der Vernunft, der Liebe und der produktiven Arbeit.«²⁵ »Die menschlichen Leidenschaften verwandeln den Menschen aus einem bloßen Gegenstand in einen Helden, in ein Wesen, das gewaltigen Hindernissen zum Trotz seinem Leben einen Sinn zu geben versucht. Er will sein eigener Schöpfer sein, sein Nicht-fertig-Sein umwandeln in ein Sein, das ein Ziel und einen Sinn hat und es ihm ermöglicht, einen optimalen Grad von Integration zu errei-

18 *Destruktivität*, S. 203. Vgl. auch: *Der moderne Mensch*, S. 31; ebenso: *Die Kunst des Liebens*, Frankfurt/M.-Berlin-Wien 1974, S. 25. Im folgenden zitiert: *Liebe*.

19 *Destruktivität*, S. 203.

20 *Psychoanalyse und Ethik*, S. 58.

21 Zur Kritik an Freuds Auffassung des Individuums vgl. G. Bally, *Einführung in die Psychoanalyse Sigmund Freuds*, Reinbek 1961, S. 30 f., 40, 77, 109.

22 Fromm weist zwar darauf hin, daß aufgrund der neuen Erkenntnisse der Natur- und Sozialwissenschaften die Psychoanalyse zu einer Konzeption gekommen sei, »die nicht mehr auf der Voraussetzung eines ursprünglich isolierten Einzelwesens beruhte, sondern auf dem *Verhältnis* des Einzelnen zu seinen Mitmenschen, zur Natur und zu sich selbst« (*Psychoanalyse und Ethik*, S. 72), Fromm selbst hält aber an der *ursprünglichen* Isoliertheit des Menschen fest.

23 K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, III, 2, Zollikon-Zürich 1959, S. 384.

24 *Der moderne Mensch*, S. 31.

25 *Psychoanalyse und Ethik*, S. 60.



chen.«²⁶ Das ist der Mensch, der sich mit dem Alleinsein und Verlassensein in der Welt abfindet und sein Leben in die Hand nimmt, ja es allererst schafft, erschafft. Leben ist eine Aufgabe, die gelöst werden muß: der Mensch muß »immer neue Lösungen für die Widersprüche seiner Existenz«²⁷ finden, aber darüber hinaus ist Leben eine Kunst, deren Künstler und deren Gegenstand der Mensch ist²⁸, insofern der Mensch, der ein gelungenes Leben schafft — im doppelten Sinne von leisten und erschaffen —, sich selbst erschafft. Das Kunstwerk Mensch trägt seinen Sinn in sich selbst, die Menschwerdung des Menschen ist das Ziel menschlichen Lebens. Der Heros Mensch, der sich selbst entfaltet, ist Sinn, Ziel und Maß menschlicher Existenz. Deshalb heißt Entfremdung bei Fromm in erster Linie, daß der Mensch sich nicht mehr »als den Mittelpunkt seiner Welt, als den Urheber seiner eigenen Taten« erlebt²⁹, und daß er sich nicht mehr als »den aktiven Träger seines eigenen Kräfteereichums empfindet«. »Der Geistesranke ist der absolut sich selbst entfremdete Mensch.«³⁰

Das Pathos dieses Frommschen Humanismus steht unter einem ungeheuerlichen Zwang: Der Mensch *muß* leben, als einzigem Lebewesen ist dem Menschen sein Leben ein Problem, das er lösen *muß*, er *muß* fortschreiten zu seiner eigenen Geburt³¹, andernfalls verfällt er der Unmenschlichkeit, er *muß* sich erschaffen und so den Sinn seines Lebens produzieren, sonst verfehlt er das Leben. Das Leben des Menschen, wie Fromm es versteht, ist gekennzeichnet durch den Verlust der Dimension des Dürfens. Leben ist für Fromm nicht eine Gabe, über die man sich freuen kann und für die man dankbar sein kann; anfänglich ist Leben Fluch, der Mensch selbst muß diesen Fluch in Segen umschaffen, einen Segen allerdings, den der Mensch selbst leisten und gewährleisten muß. Die Menschlichkeit des Menschen besteht nicht darin, daß er sein Leben empfängt, sondern daß er Schöpfer seines Lebens ist. Der Zustand des Menschen als Geschöpf, als des passiv

26 *Destruktivität*, S. 8.

27 *Der moderne Mensch*, S. 27.

28 *Psychoanalyse und Ethik*, S. 31 f.

29 *Der moderne Mensch*, S. 110.

30 *Der moderne Mensch*, S. 113.

31 *Der moderne Mensch*, S. 27.

Erschaffenen muß transzendiert werden durch die menschliche Schöpferkraft, das ist der Sinn der Existenz³².

Dies Verständnis der menschlichen Schöpferkraft läßt wiederum die Dynamik der Frommschen Vorstellung vom Menschen deutlich werden. Fromms therapeutisches Anliegen richtet sich immer wieder auf die Bewußtmachung und Entfaltung dieser Schöpferkraft. Es geht ihm darum, den Menschen aus seiner Lethargie und Passivität herauszureißen und ihm klarzumachen, daß niemand und keine ihn transzendierende Macht seine Probleme für ihn lösen kann³³.

Theologische Anthropologie kann hier Fromm nur folgen: Der Glaube, daß der Mensch Geschöpf ist, ist immer falsch verstanden, wenn er als »Ohnmächtigkeitsglaube« für die Probleme, die wir nicht lösen können, oder die Sinnfragen, die wir nicht beantworten können, interpretiert wird. Auch für die christliche Verkündigung ist Leben ein Imperativ, eine Aufgabe, zu der der Mensch gefordert ist. Dennoch steht das Leben des durch die Geschichte von Gottes Heilshandeln begründeten Menschen ursprünglich nicht unter Zwang und Muß. Geschöpfsein heißt, daß die Erfahrung des Geworfenseins transzendiert wird durch den Glauben an die Gabe des Lebens, daß die Erfahrung des Zwangs und des Muß überwunden wird durch den Zuspruch des Dürfens, der Gnade. Der Zuspruch des Dürfens eröffnet die Möglichkeit und gibt die Freiheit, nun tatsächlich das Leben in die Hand zu nehmen, es auszuschöpfen und auszukosten. Fromms Widerspruch gegen die Passivität und die Nachlässigkeit gegenüber dem Leben und der Entfaltung des Menschen spricht ein ursprüngliches Anliegen christlichen Schöpfungsglaubens aus, der auch Glaube an das Leben, an die Ermächtigung des Menschen zum Leben ist. Aber diese Ermächtigung geschieht vor aller menschlichen Leistung und Schöpferkraft, vor aller Selbstverwirklichung und Sinngebung. Christlicher Schöpfungsglaube sprengt den Rahmen menschlicher Sinngebung und Leistung. Die Geschichte von Gottes Heilshandeln mit der Welt, die in der Christusgeschichte Gestalt gewonnen hat, nimmt in die Ermächtigung zum Leben und in die Ver-

32 *Der moderne Mensch*, S. 37 ff.

33 *Psychoanalyse und Ethik*, S. 60.

heißung des Lebens alle Menschen hinein, auch die leidenden Menschen, auch die an der untersten Grenze menschlicher Schöpferkraft lebenden, auch die, hinsichtlich derer wir im Blick auf ihre Produktivität und Schöpferkraft das Urteil »sinnvoll« nicht ohne weiteres auszusprechen vermögen. Von daher muß theologische Anthropologie den gnadenlosen Zwang von Fromms Vorstellung der menschlichen Schöpferkraft in Frage stellen.

Es geht nun allerdings nicht an, daß theologische Anthropologie den Frommschen Schöpfermenschen bei seiner vermeintlichen Erfolglosigkeit und Unproduktivität behaftet. Der Humanismus ist nicht so erfolglos, wie ihn verfehlte theologische Überlegungen über die Unfähigkeit des Menschen gerne sähen. Fromms Bemühen um die menschliche Schöpferkraft und Produktivität kann auch als Auslegung des Gedankens der Gottebenbildlichkeit des Menschen interpretiert werden. Fromm versteht seinen Humanismus so³⁴. Deshalb werden wir seine Darstellung der produktiven Persönlichkeit bis in die Ausführung der konkreten Themen menschlicher Lebenssituation hinein verfolgen. Wir werden zu fragen haben, wie der Mensch lebt unter dem Gesetz des Müssens und wie er lebt unter dem Gesetz des Dürfens. Leben dürfen oder leben müssen sind gleichsam zwei Dimensionen des Lebens, die das Leben des Menschen bestimmen. Das Anliegen, dem Menschen zu einer menschlichen Verwirklichung seines Lebens zu verhelfen, verbindet Theologie und Psychoanalyse.

II. Die Entfaltung der reifen Persönlichkeit

1. Produktivität

Fromm unternimmt es — im Gegensatz zur traditionellen Psychoanalyse, die vorwiegend den neurotischen Charakter untersucht —, den Charakter »der normalen, gereiften, gesunden Persönlichkeit«, der »das Ziel jeder menschlichen Entwicklung ist und zugleich dem Ideal der humanistischen Ethik

34 *Herausforderung*, S. 68 ff. Vgl. auch ebd. S. 188: »Die Aufgabe des Menschen ist es, auf die rechte Weise zu leben und zu handeln und Gott gleich zu werden.«

entspricht«, zu entwerfen³⁵. Diesen »vollentwickelten Charakter«, der die entfaltete Menschlichkeit des Menschen beschreibt, nennt Fromm »produktive Orientierung«³⁶.

Den Begriff der Produktivität hat Fromm entwickelt aus seinem Verständnis der Spontaneität, als der freien Aktivität des Selbst³⁷. Die positive Freiheit des Selbst bestehe »in der ureigenen, ursprünglichen, selbstbestimmten, selbst entwickelten, natürlichen, das heißt: der spontanen Aktivität einer ganzen, reinen, unbeeinträchtigten Persönlichkeit«³⁸. Diese Bestimmung der Freiheit als Selbstbestimmung und sich aus sich selbst entfaltende Aktivität ist kennzeichnend für den produktiven Charakter: »Produktivität bedeutet, daß der Mensch sich selbst als Verkörperung seiner Fähigkeiten und als Handelnder erlebt; daß er eins mit seinen Fähigkeiten ist und daß sie nicht vor ihm verborgen und ihm entfremdet sind.«³⁹ Außer durch den Gedanken der Selbstverwirklichung als der Entfaltung der eigenen Kräfte ist der Begriff des produktiven Charakters bestimmt durch die Vorstellung von dem durch die Vernunft bewirkten Verhängnis der Existenz: Die produktive Charakterorientierung ist die einzig »fortschrittliche« Lösung der existentiellen Konflikte des Menschen. Das menschliche Leben steht in der Spannung zwischen dem Rückschritt als der »Heimkehr zu tierischer Existenz«, der aber zu Leiden, geistig-seelischer Erkrankung und Tod führt⁴⁰ — »die Cherubim mit dem Flammenschwert« versperren den Weg zurück ins Paradies⁴¹ —, und dem Fortschritt der Entfaltung seiner selbst, der zu einer neuen »menschlichen Harmonie anstelle jener vormenschlichen Harmonie findet, die unwiederbringlich verloren ist«⁴².

35 *Psychoanalyse und Ethik*, S. 98 f. Charakter bezeichnet für Fromm »die spezifische Struktur, in der die menschliche Energie organisiert ist, damit der Mensch seine Ziele verfolgen kann« (*Destruktivität*, S. 227). Charakter ist menschlicher Ersatz für die fehlenden tierischen Instinkte, er ist »die zweite Natur des Menschen« (*Destruktivität*, S. 204).

36 *Psychoanalyse und Ethik*, S. 99.

37 *Psychoanalyse und Ethik*, S. 99, Anm. 40.

38 E. Fromm, *Die Furcht vor der Freiheit*, Frankfurt 1966, S. 251.

39 *Psychoanalyse und Ethik*, S. 100.

40 *Der moderne Mensch*, S. 29.

41 *Liebe*, S. 23.

42 *Liebe*, S. 23.





Zu dieser neuen Harmonie gelangt der produktive Charakter.

Der Begriff der Produktivität enthält in sich die ganze Spannung der Frommschen Auffassung vom Menschen. Einerseits bezeichnet er die Entfaltung des auf sich selbst zurückgeworfenen Individuums: »Der wichtigste Gegenstand der Produktivität ist der Mensch selbst.«⁴³ Andererseits muß dieses isolierte, auf sich selbst reduzierte Individuum, um sich zu entfalten, zu neuer Einheit finden. Auch das wird als Produktivität bezeichnet, insofern Produktivität ein Sich-in-Beziehung-Setzen zur Welt und den Mitmenschen umfaßt. Beide Aspekte der Produktivität sieht Fromm zusammengefaßt in der produktiven Liebe, sie ist die »eigentliche und totale Antwort auf die existentielle Frage«⁴⁴, insofern sie »das Bedürfnis des Menschen nach Vereinigung mit der Welt befriedigt und zugleich das Erlebnis der Integrität und der Individualität verleiht«⁴⁵.

2. Liebe als Tat

Liebe ist für Fromm die Fähigkeit, sich selbst zu entfalten und dabei die Welt zu gewinnen. Alle anderen Versuche der Vereinigung mit der Welt und den Mitmenschen sind dadurch gekennzeichnet, daß der Mensch seine Integrität und Unabhängigkeit verliert. Es sind »symbiotische« Beziehungen, in denen der Mensch, sei es durch Beherrschten (Masochismus) oder durch Unterwerfung (Sadismus) abhängiger Teil eines anderen wird und so sich selbst aufgibt⁴⁶. Produktive Liebe dagegen ist die menschliche Aktivität, bei der der Prozeß der Selbstverwirklichung im Erreichen der Einheit mit der Welt und den Mitmenschen zu seiner Vollendung kommt. Damit befreit Fromm das Verständnis der Liebe von der Freudschen Eingrenzung auf die Sexualität, nach der Liebe nur eine Äußerung oder Sublimierung des Sexualinstinktes ist. Umgekehrt ist für Fromm Sexualität eine Äußerung des »existentiellen« Verlangens nach Liebe⁴⁷.

43 *Psychoanalyse und Ethik*, S. 106.

44 *Liebe*, S. 36.

45 *Der moderne Mensch*, S. 32.

46 *Der moderne Mensch*, S. 32; *Destruktivität*, S. 210.

47 Zur Kritik an Freuds Sexualtheorie vgl. *Liebe*, S. 57 ff.

Liebe ist für Fromm nicht lediglich ein Gefühl, sondern eine Fähigkeit, ja die Fähigkeit des Lebens schlechthin, und Unterweisung in der Kunst des Liebens ist Unterweisung in der Kunst des Lebens. Fromms therapeutisches Anliegen zielt auf den liebesfähigen Menschen, denn das Gelingen des Lebens hängt für ihn von der Liebesfähigkeit des Menschen ab⁴⁸. Damit sprengt Fromm die Grenzen einer nur als Emotion mißverstandenen Liebe. Das Verständnis der Liebe als Tat, die ein Leben lang geübt wird, überwindet die Vorstellung von der Passivität des Menschen, der von einem Gefühl überfallen wird. Die Überwindung eines ausschließlich emotionalen Verständnisses der Liebe ist grundlegend auch für die theologische Anthropologie und Ethik.

Fromm beschreibt die Aktivität des Liebens als Geben; Lieben ist ein Phänomen des Überflusses, des Reichtums der Persönlichkeit⁴⁹. Geben ist für den produktiven Charakter »der höchste Ausdruck von Kraft. Gerade in der Handlung des Gebens erlebe ich meine Kraft, mein Wohlhabenheit«, meine Potenz. Dieses Erlebnis gesteigerter Vitalität und Kraft erfüllt mich mit Freude. Ich erlebe mich selbst als überströmend, lebendig und daher freudig. Geben bringt mehr Freude als Empfangen, nicht weil es ein Opfer ist, sondern weil in der Handlung des Gebens der Ausdruck meiner Lebenskraft liegt«⁵⁰.

Diese Beschreibung des Gebens ist kennzeichnend für Fromms Vorstellung der Persönlichkeit, deren einziger Lebenssinn die Selbstentfaltung ist. Auch das Geben wird ganz vom Subjekt her verstanden, auch das Geben ist ganz eingespannt in den Prozeß der Selbstverwirklichung, in dem es in erster Linie um die Produktivität des Gebers geht. Auch das Geben, auch die Liebe steht ganz im Bann des sich selbst produzierenden Individuums. Und wiederum stellt sich die Frage, ob dieser Mensch den Kreis seiner Selbstverwirklichung überhaupt transzendieren kann, ob sein Geben überhaupt den anderen erreicht. So sehr Fromms Bestimmung der Liebe als

48 Diese Auffassung hat sich in der Psychoanalyse weithin durchgesetzt. Vgl. dazu etwa das jüngst erschienene Buch von T. Brocher, *Von der Schwierigkeit zu lieben*, Stuttgart 1975.

49 *Psychoanalyse und Ethik*, S. 204.

50 *Liebe*, S. 42.

Fähigkeit zu geben zuzustimmen ist, so fragwürdig erscheint es, ob eine Aktivität, die in erster Linie so auf die Selbstdarstellung des Subjektes ausgerichtet ist, Liebe ist, die zum anderen gelangt.

3. Nächstenliebe

Fromm wendet sich gegen die Ausschließlichkeit einer Liebesbeziehung, die sich nur einem einzigen Objekt zuwendet. Liebe, die nur *einen* Menschen lieben kann und gegenüber allen anderen gleichgültig ist, ist eine symbiotische Bindung oder gesteigerter Egoismus⁵¹. Demgegenüber stellt Fromm fest: »Die Liebe, die allen Arten der Liebe zugrunde liegt, ist die *Nächstenliebe*. Damit meine ich das Gefühl der Verantwortlichkeit, der Fürsorge, des Respektes und des Wissens gegenüber allen anderen menschlichen Wesen, also den Wunsch, das Leben des anderen zu fördern. Das ist auch jene Art von Liebe, von der die Bibel spricht, wenn sie sagt: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.«⁵² Kennzeichnend ist Fromms Beschreibung der Nächstenliebe: »In der Nächstenliebe liegt das Erlebnis der Vereinigung mit allen Menschen, das Erlebnis der menschlichen Solidarität und der menschlichen Einheit.«⁵³ Anstelle der zu Recht abgelehnten ausschließlichen Liebe, die lediglich als Verliebtheit zu bezeichnen ist, steht hier die Nächstenliebe als Menschheitsgefühl, in dem der Mensch zu seiner Erfüllung kommt, in dem er »erst wirklich er selbst wird«⁵⁴. »Wenn ich zu einem anderen sagen kann: ›Ich liebe dich‹, muß ich auch sagen können: ›Ich liebe in dir alle Menschen, ich liebe in dir die Welt, ich liebe in dir auch mich selbst.«⁵⁵

Auch die Nächstenliebe, wie Fromm sie versteht, stellt sich als eine Kreisbewegung dar, in der sich die produktive Persönlichkeit liebevoll um ihre Selbstverwirklichung bemüht. Erfüllung der Selbstverwirklichung und Erfüllung der Nächstenliebe und der Selbstliebe fallen ineinander im Er-

lebnis menschlicher Einheit. Überwunden und aufgehoben ist in diesem Erlebnis allerdings die *konkrete* Tat der Liebe, die durchaus begrenzte Person des Liebenden und die ebenfalls begrenzte und sehr konkrete Person des Nächsten. Der Liebende kommt bei Fromm in den Blick als der sich selbst im Menschlichen Verwirklichende, und der Nächste erscheint lediglich unter dem Aspekt der »Identität des menschlichen Kerns, der allen Menschen gemeinsam ist«⁵⁶. Die Persönlichkeit der Liebe wird aufgehoben im mystischen Erlebnis. Fromm beschreibt die Liebe beziehungsweise das Wissen als Element der Liebe, als den »kühnen Sprung in das Erlebnis der Vereinigung«⁵⁷, in diesem Akt der Vereinigung »lerne ich den anderen, lerne ich mich selbst, lerne ich alle kennen — und ›weiß‹ doch nichts«⁵⁸. In der mystischen Einung kommt nach Fromm die Liebe zu ihrem Ziel, im Akt der mystischen Liebe schließt sich der Kreis des Lebens, insofern die Mitmenschen und die Welt in die produktive Selbstverwirklichung des Menschen, genauer des Menschlichen, hineingenommen sind. Nächstenliebe vermag hier infolge des zwanghaften Rückbezuges auf das Problem der Selbstverwirklichung die *konkrete Person des Nächsten* nicht mehr wahrzunehmen. Das gilt, obwohl Fromm die Liebe zu den Hilflosen, den Armen und Fremden als Grundlage der Nächstenliebe bezeichnet, und obwohl er Fürsorge, Verantwortlichkeit und Achtung vor dem anderen neben dem Wissen als Element der Liebe kennt⁵⁹. Nächstenliebe, wie Fromm sie versteht, sprengt das »Gefängnis« menschlicher Begrenztheit und Endlichkeit, sie gelangt zu neuer Einheit und Harmonie, in der die Persönlichkeit im »Menschlichen« aufgehoben ist.

Demgegenüber spricht das Neue Testament nicht von Nächstenliebe als einem Menschheitsgefühl, als Liebe zum Menschen als solchen⁶⁰, vielmehr meint Nächstenliebe das konkrete Tun, mit dem ein Mensch in einer bestimmten

51 *Liebe*, S. 69.

52 *Liebe*, S. 70.

53 *Liebe*, S. 70.

54 *Psychoanalyse und Ethik*, S. 27.

55 *Liebe*, S. 70.

56 *Liebe*, S. 71.

57 *Liebe*, S. 52.

58 *Liebe*, S. 51.

59 *Liebe*, S. 46; *Psychoanalyse und Ethik*, S. 113.

60 Vgl. dazu K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, IV, 2. 2. Aufl. Zürich 1964, S. 910.



Situation auf die konkrete Not eines bestimmten anderen Menschen antwortet. Nächstenliebe ist nicht davon bestimmt, daß ich mich selbst verwirkliche, sondern daß der andere etwas braucht.

Der Unterschied zwischen Fromms Verständnis der Nächstenliebe und dem Verständnis der theologischen Anthropologie beruht auf der unterschiedlichen Begründung der Nächstenliebe. Fromm begründet die Nächstenliebe im Prozeß der Selbstverwirklichung der produktiven Persönlichkeit. Für diese gilt: »Lieben ist wichtiger als geliebt werden«, denn »geben ist befriedigender, freudvoller als nehmen«⁶¹. Fromm ist zuzustimmen, wenn er gegen die angstvolle Meinung angeht, der Mensch müsse sich liebenswert machen, um geliebt zu werden. Aber ist die Frage »Werde ich geliebt?«, abgesehen von der narzißtischen Beschäftigung mit dem eigenen »Liebenswert-Sein«, nicht eine lebensnotwendige Existenzfrage? Für die Entwicklung der Persönlichkeit, für das Kind, anerkennt Fromm den Vorrang des Geliebtwerdens, der Bestätigung, die erst die Entfaltung des Lebens ermöglicht⁶². Für die reife Persönlichkeit gilt nur die Fähigkeit, die Aktivität. Die Verneinung der Bedeutung des Geliebtwerdens für die produktive Persönlichkeit⁶³ geschieht unter dem *Zwang* der sich *selbst* verwirklichenden Persönlichkeit. Der Mensch, die *reife, produktive Persönlichkeit* muß den Reichtum ihrer selbst, aus dem heraus sie gibt und liebt, beständig *selbst* produzieren. Die Vorstellung eines Menschen, der davon lebt, daß er geliebt wird, widerspricht Fromms Konzept von Produktivität und Spontaneität.

Theologische Anthropologie spricht von dem Menschen, für den der Zwang zur Produktivität und Spontaneität überwunden ist, ohne daß dadurch seine Produktivität und Spontaneität zerstört wären. Liebe ist Geben, spontanes Geben aus dem Überfluß heraus, aus dem Reichtum des Lebens heraus, den der Mensch *empfängt*, weil er angesprochen ist von der Geschichte, die von der Liebe Gottes zur Welt und den

61 *Liebe*, S. 63.

62 *Liebe*, S. 72 ff.

63 Nach Fromm folgt die »reife Liebe« dem Grundsatz: »Ich werde geliebt, weil ich liebe« und »Ich brauche dich, weil ich dich liebe« (*Liebe*, S. 63).

Menschen erzählt. Diese Geschichte begründet den Menschen als geliebt, bejaht und angenommen. Diese Geschichte begründet den Reichtum der Persönlichkeit, die auf Grund dieses Reichtums ihre Produktivität und Spontaneität entfaltet und zu entfalten hat.

Die Befreiung vom Zwang und von der Angst, sich selbst begründen zu müssen, ist konkrete Lebenskraft, die den Menschen nun freisetzt zu produktiver Liebe. Kennzeichen dieser Liebe ist allerdings nicht mehr der Zwang und der enge Rückbezug auf das Problem der Selbstverwirklichung, sondern die Freiheit des Dürfens und die Selbstverständlichkeit, mit der der angenommene, bejahte Mensch aus dem Reichtum des Geliebteins heraus selbst liebt und befähigt ist, sich nun wirklich nicht nur seiner selbst, sondern des konkreten Nächsten anzunehmen. Auch in der Nächstenliebe zeigen sich Zwang oder Befreiung, lieben dürfen oder lieben müssen.

4. Selbstliebe

Der Zwang zur Selbstverwirklichung kommt bei Fromm am schärfsten zum Ausdruck in der Forderung nach Selbstliebe, auf die sich die Beschreibung der produktiven, liebesfähigen Persönlichkeit zuspitzt und in der sich noch einmal die ganze Problematik dieser produktiven Persönlichkeit zeigt. Wiederum richtet sich Fromm gegen Freud und dessen Verständnis der Selbstliebe als Narzißismus⁶⁴. Fromm unterscheidet zwischen Selbstsucht, Selbstliebe und Selbstinteresse⁶⁵. Selbstsucht ist Selbstbezogenheit, die in einem Mangel an innerer Produktivität begründet ist und sich deshalb auch in Mangel an echter Liebe zu sich selbst äußert. Echte Selbstliebe wurzelt in der Liebesfähigkeit der produktiven Persönlichkeit und äußert sich in der »Bejahung des eigenen Lebens, Glücks und Entfaltens sowie der eigenen Freiheit«⁶⁶. »Wenn ein Individuum in der Lage ist, schöpferisch zu lieben, liebt es sich selbst auch, wenn es jedoch *nur* den anderen lieben kann, ist es unfähig zu lieben.«⁶⁷ Fromm richtet sich damit

64 *Psychoanalyse und Ethik*, S. 142.

65 *Psychoanalyse und Ethik*, S. 134 ff.; *Liebe*, S. 83 ff.

66 *Liebe*, S. 85.

67 *Liebe*, S. 86.



einerseits gegen die christliche Ablehnung der Selbstliebe als Sünde, die die Nächstenliebe unmöglich mache, andererseits gegen das Verständnis der Nächstenliebe als Schwäche und Selbstaufgabe, die im Gegensatz zur Selbstliebe stehe, wie es bei Nietzsche und Stirner zum Ausdruck kommt.

Fromm befreit das Problem der Selbstliebe und die Frage nach dem Verhältnis von Selbstliebe und Nächstenliebe aus der Eingrenzung auf den Bereich des Moralischen. Es geht in der Tat nicht um die Alternative von Egoismus und Altruismus. Fromm macht sehr deutlich, wie nah Selbstsucht und »neurotische« Selbstlosigkeit einander verwandt sind⁶⁸, und er greift ein Denken an, nach dem Nächstenliebe jener gequälten Selbstverleugung entstammt, die sich an der eigenen Selbstlosigkeit moralisch erbaut und so ihre tiefe Selbstsucht offenbart. Die Frage nach der Selbstliebe und nach dem Verhältnis von Selbstliebe und Nächstenliebe ist für Fromm die Frage nach der Konstituierung des Menschen, nach der Identität der Persönlichkeit beziehungsweise der Integrität des Ich. Damit steht Fromm der theologischen Anthropologie außerordentlich nahe; auch für diese ist die Frage nach Selbstliebe und Nächstenliebe in besonderer Weise die Frage nach der Menschlichkeit des Menschen.

Es ist also kein Zufall, daß Fromm gerade beim Thema Selbstliebe die Auseinandersetzung mit der theologischen Tradition aufnimmt. Nach Fromm spricht eine bestimmte christlich-theologische Tradition dem Menschen seine »Menschlichkeit« ab zugunsten der Autorität des göttlichen Gottes. Fromm richtet sich insbesondere gegen die »calvinische Theologie«, »für die der Mensch ein von Grund auf böses und machtloses Wesen ist«⁶⁹. Der Hinweis auf die Nichtigkeit und Schlechtigkeit des einzelnen besage, »daß es nichts gibt, was der Mensch an sich lieben und achten sollte. Selbstverachtung und Selbsthaß sind die Wurzeln einer solchen Doktrin«⁷⁰. Es kann im Rahmen dieser Arbeit nicht darum gehen, Fromms Calvin-Interpretation zu überprüfen. Fromms Anliegen ist es, aufzuzeigen, daß Selbstverachtung und Selbsthaß nicht die Lebenskraft sind, aus der Liebe entspringt. Darin

68 *Psychoanalyse und Ethik*, S. 146 f.; *Liebe*, S. 86 ff.

69 *Psychoanalyse und Ethik*, S. 134.

70 *Psychoanalyse und Ethik*, S. 135.

muß theologische Anthropologie Fromm folgen gegenüber der Auffassung, daß der Mensch in Selbstentsagung und Selbstverleugnung zu leben haben, wobei eben diese Selbstentsagung die subtilste Form der Sorge um das eigene Ich ist, was sich wiederum auf die Nächstenliebe auswirkt, die verkrampft und eng wird.

Demgegenüber gilt bei Fromm: Nur ein Mensch, der sich selbst bejaht, kann freigebig lieben. Deshalb muß die produktive Persönlichkeit Selbstliebe entfalten. Wohlgemerkt, und das muß betont werden, insbesondere bei der Auseinandersetzung mit der theologischen Anthropologie, es geht Fromm nicht um die Rechtfertigung natürlicher Selbstsucht oder eines angeborenen Egoismus. Wahre Selbstliebe muß gelernt werden, das gehört zur Verwirklichung der Menschlichkeit des Menschen.

Fromm verdeutlicht das am Problem des Selbstinteresses. Wahres Selbstinteresse ist nicht identisch mit dem, was ein Mensch als sein Interesse *empfindet*, sei es materieller Gewinn, Erfolg oder Macht⁷¹. Selbstinteresse sollte vom Wesen des Menschen abgeleitet werden und wahrer Menschlichkeit entsprechen. Deshalb kann Fromm sagen: »Das Versagen unserer Kultur liegt nicht im Individualismus und nicht in dem Glauben, daß Tugend und Eigennutz identisch sind, sondern an der entstellten Bedeutung des Begriffes Selbst-Interesse; nicht darin, daß sich die Menschen *zu sehr mit ihren eigenen Interessen beschäftigen, sondern daß sie sich nicht genug mit den Interessen ihres wahren Ichs beschäftigen; nicht darin, daß sie zu selbstsüchtig sind, sondern daß sie sich selbst nicht genug lieben.*«⁷² Selbstliebe als Fürsorge, Respekt, Verantwortungsgefühl und Wissen richtet sich auf die Verwirklichung des wahren Ichs, sie bringt das wahre Ich, dessen Ausdruck sie zugleich ist, allererst zur Entfaltung. Erst die Selbstliebe und die Befolgung des Selbstinteresses schaffen jenen Reichtum der Persönlichkeit, der den produktiven, liebesfähigen Menschen charakterisiert. Hier zeigt sich noch einmal in schärfster Form das Pathos und der Zwang des Frommschen Humanismus. Selbstliebe heißt Entscheidung

71 *Psychoanalyse und Ethik*, S. 147 ff.

72 *Psychoanalyse und Ethik*, S. 153.



für das Leben, das ich selbst leisten und gewährleisten muß. Selbstliebe steht für Fromm unter der Forderung, das Leben zu gewinnen, deshalb kann und muß die Selbstliebe bei Fromm Maß der Nächstenliebe sein, so wie sie das Maß der gesamten humanistischen Ethik, des gesamten menschlichen Lebensprozesses, wie Fromm ihn versteht, ist. So wie ich mich selbst als Menschen liebe, das heißt, mich um meine Entfaltung bemühe, so liebe ich auch den anderen Menschen. Selbstliebe ist »gut«, insofern für die humanistische Ethik gilt: »Gut bedeutet im Sinne der humanistischen Ethik Bejahung des Lebens, Entfaltung der menschlichen Möglichkeiten. Tugend heißt, sich der eigenen Existenz gegenüber verantwortlich zu fühlen. Das Böse führt zur Lähmung der menschlichen Kräfte; Laster ist Verantwortungslosigkeit sich selbst gegenüber.«⁷³ Echte Selbstliebe ist also für Fromm die höchste Leistung des um seine wahre Verwirklichung ringenden Menschen, insofern kommt in der Selbstliebe, wie Fromm sie versteht, der Zwang des Lebens am schärfsten zum Ausdruck⁷⁴.

Theologische Anthropologie sieht den Menschen von diesem Zwang befreit. In der Auseinandersetzung mit Fromm geht es darum, diese Befreiung von dem Zwang zur Selbstliebe konkret auszulegen. Noch einmal sei betont: Es geht nicht an, Selbstliebe durch Selbstlosigkeit zu ersetzen, dabei würde ein Zwang durch einen anderen ersetzt, und der Mensch wäre um die Freiheit betrogen. Theologische Anthropologie stimmt mit Fromm darin überein, daß Nächstenliebe aus dem Überfluß, aus dem Reichtum des Menschen heraus geschieht, aber der Mensch ist davon befreit, diesen Reichtum selbst produzieren und leisten zu müssen, denn der Reichtum oder die Lebensfülle des Menschen sind darin begründet, daß

73 *Psychoanalyse und Ethik*, S. 34. Vgl. auch ebd. S. 267: »Unser moralisches Problem ist die Gleichgültigkeit des Menschen sich selbst gegenüber.« Mit der Selbstliebe erfüllt der Mensch den *sittlichen* Imperativ, die Entscheidung für das Leben gegen den Tod. Siehe auch: E. Fromm, *Das Menschliche in uns*. Konstanz und Zürich 1968, S. 39 ff.

74 In seiner Beschreibung von Selbstliebe und Nächstenliebe steht Fromm der augustinischen Tradition nahe, insofern Selbstliebe nur gut ist, wenn sie die wahren Interessen des Selbst verfolgt (bei Augustin: auf das bonum, also Gott gerichtet ist) und insofern wahre Selbstliebe Vorbild und Maß der Nächstenliebe ist.

der Mensch schon vor aller Leistung, vor seiner Selbstverwirklichung geliebt ist. Für die theologische Anthropologie und Ethik liegt alles daran, daß die Aussage, daß der Mensch geliebt ist, kein allgemeiner Spitzensatz bleibt, etwa das »Allerallgemeinste«⁷⁵, auf das man sich zurückziehen kann, besonders dann, wenn man über menschliche Unfähigkeit hinwegtrösten will — im Hintergrund wäre ja immer noch die Tatsache des Geliebtseins. Es wäre also verfehlt, der Aktivität der produktiven Persönlichkeit Fromms lediglich allgemein die Passivität des geliebten Menschen entgegenzustellen. Die Bestimmung des Menschen als geliebt ist vielmehr die »allerkonkreteste« Bestimmung des Menschen, die die Identität des Menschen bestimmt und in jede Situation des Menschen hineinreicht. Die Geschichte von Gottes Handeln in Jesus Christus bewirkt allererst, daß der Mensch es gelten läßt, geliebt, bejaht und angenommen zu sein. Diese Geschichte verwandelt den Zwang der Selbstliebe in die Freiheit des Dankes des Menschen, der sich sagen läßt, daß er angenommen ist und deswegen leben kann und *darf*. Aus diesem Dank heraus ist Selbstbejahung möglich, in diesem Dank spricht sich die Menschlichkeit des Menschen aus, aus diesem Dank heraus verwirklicht der Mensch Nächstenliebe. Deshalb ist nicht die Selbstliebe das Maß der Nächstenliebe. Des Problems der Selbstliebe, der Notwendigkeit zu angstvollem Bemühtsein um die Konstituierung der eigenen Person ist der Mensch enthoben; diese Befreiung befähigt zu Liebe, zu Hingabe, zu Dienst und zu Produktivität und Leistung. Die Produktivität des Menschen beruht allerdings nicht darauf, daß er unentwegt um sich selbst bemüht sein muß.

III. Identität und Gottebenbildlichkeit

Theologische Anthropologie wird Fromms Konzept des Menschen folgen, wenn es von der Bejahung des Menschen, der Bejahung seiner Fähigkeiten und seiner Liebe zum Leben handelt; sie wird aber immer fragen müssen, ob die menschliche Identität durch die ausschließliche Konzentration auf die

75 So H. Thielicke, *Theologische Ethik*, II, 1, Tübingen 1955, S. 517.



Selbstverwirklichung nicht verkürzt und verzerrt wird. Die Nähe Fromms zur theologischen Anthropologie und zugleich sein Widerspruch fordern die Auseinandersetzung, da das Problem der menschlichen Identität zentrales Thema auch der Theologie ist und Fromm diese Tatsache bewußt berücksichtigt, wenn er gerade zur Darstellung der menschlichen Identität auf theologische Tradition zurückgreift.

In der Auslegung des Gedankens der Gottebenbildlichkeit des Menschen kommt das deutlich zum Ausdruck. In Anlehnung an jüdisch-humanistische Tradition versteht Fromm diesen Gedanken als Aufforderung zur *imitatio dei*, durch die der Mensch mehr und mehr wie Gott werde⁷⁶. Der Mensch ist ein »offenes System«, das sich auf seinem Lebensweg, dem rechten Weg, der Halacha, zur Gottgleichheit entwickelt. Diese Entwicklung ist die Selbstentfaltung der produktiven Persönlichkeit, der wahren menschlichen Identität, und sie beruht auf der Befreiung zu Selbständigkeit und Autonomie bis hin zur Freiheit von Gott. *Imitatio dei* bezeichnet also den Weg des Menschen zu sich selbst.

Auch theologische Anthropologie versteht den Gedanken der Gottebenbildlichkeit als Aussage über die Größe des Menschen, über seine Fähigkeit, Herr zu sein, insofern gilt auch für die theologische Anthropologie die Forderung nach der *Autonomie* des Menschen⁷⁷ und die Ablehnung des »autoritären Gehorsams«, worunter Fromm jede irrationale Unterwerfung versteht⁷⁸. Deshalb gilt für die theologische Anthropologie wie für Fromm die Ablehnung des irrationalen Glaubens als der »gefühlsmäßigen Unterwerfung unter eine irrationale Autorität«⁷⁹, und theologische Anthropologie wird zu lernen haben von Fromms Kritik am »autoritären

Gewissen«⁸⁰, das dem Freud'schen Über-Ich entspricht. Aber ist nicht bei Fromm der Gedanke der Gottebenbildlichkeit und damit die Menschlichkeit des Menschen eingeschränkt durch die ausschließliche Begründung auf den Menschen als den Schöpfer seiner selbst? Der Mensch ist hier auf das reduziert, was er aus sich selbst macht, er muß seine Gottebenbildlichkeit selbst begründen und selbst schaffen.

Der Unterschied zwischen Fromms Konzept des Menschen und dem Verständnis der theologischen Anthropologie läßt sich am Begriff des offenen Systems zeigen. Sowohl bei Fromm wie in der theologischen Anthropologie kann die Möglichkeit des Menschen, seine Potentialität, als offenes System beschrieben werden. Bei Fromm weist dieser Begriff auf die Notwendigkeit hin, sich selbst im Menschlichen zu verwirklichen. Offenheit meint die Entwicklungsfähigkeit des Menschen, der sich aus sich selbst entwirft. Theologische Anthropologie sieht die Offenheit des Menschen darin begründet, daß der Mensch angedredet ist. Diese Anrede sprengt das System des um sich selbst kreisenden Menschen, der seine Menschlichkeit nicht in sich selber, sondern nur im Verhältnis zu einem Gegenüber findet. Deshalb kann theologische Anthropologie Fromm nicht folgen, wenn er Autonomie als das Sich-selbst-Schaffen des Menschen bestimmt⁸¹, wenn er Glauben als Glauben an sich selbst, an das Ich versteht⁸² und Gewissen als die »Stimme unserer liebenden Besorgtheit um uns selbst«⁸³. Offenheit bezeichnet für die theologische Anthropologie den Sachverhalt, daß der Mensch in eine Geschichte hineingestellt ist, die von der freien Zusage ausgeht, daß der Mensch leben darf. Dadurch wird das für Fromm zentrale Prinzip, »daß der Mensch seine Geschichte selbst macht«⁸⁴, nicht aufgehoben, aber es erhält eine andere Ausrichtung, weil auch Geschichte getragen ist von dem Anspruch des Dürfens und von der Hoffnung. Hoffnung wiederum ist nicht reduziert auf Hoffnung auf meine Produktivität, vielmehr gründet Hoffnung in dem Glauben, daß die

76 *Herausforderung*, S. 68 ff.

77 Darauf weist bei der Auseinandersetzung mit Fromm insbesondere P. Tillich hin: Ders., *Psychoanalyse und Religion*. Zum gleichnamigen Buch von Erich Fromm (1951), in: Ges. W. XII, S. 333–336. Einen Vergleich zwischen wesentlichen Gedanken Paul Tillichs und Erich Fromms unternimmt G. B. Hammond, *Man in Estrangement. A comparison of the Thought of Paul Tillich and Erich Fromm*, Vanderbilt University Press, Nashville, Tennessee, 1965.

78 *Psychoanalyse und Ethik*, S. 158 ff.

79 *Psychoanalyse und Ethik*, S. 218. Vgl. dazu auch: E. Fromm, *Psychoanalyse und Religion*. Zürich 1966.

80 *Psychoanalyse und Ethik*, S. 158 ff.

81 Vgl. oben.

82 *Psychoanalyse und Ethik*, S. 223.

83 *Psychoanalyse und Ethik*, S. 174.

84 *Herausforderung*, S. 118.



Zusage des Lebens durchhält und sich immer wieder neu in Überwindung von Entfremdung erweist. Offenheit weist hier nicht auf das Selbst zurück, sondern meint die Aufgeschlossenheit für ein Gegenüber und die von daher bestimmte Hoffnung und Zukunft. Das Problem der Selbstverwirklichung des Menschen wird dadurch nicht unerheblich; die Frage nach der Menschwerdung des Menschen verbindet Fromm und die theologische Anthropologie. Noch einmal fragen wir nach der Bedeutung von Fromms Entwurf der produktiven Persönlichkeit für die theologische Anthropologie.

Fromms Bemühen um die Menschlichkeit des Menschen geht von der psychologischen Erkenntnis aus, daß der Mensch ohne ein Gefühl der Identität nicht leben kann⁸⁵. Der Mensch muß den Schritt nach vorn gehen, sich von den »primären Bindungen« an die Natur und die Mutter lösen und die Fähigkeit gewinnen, Ich zu sagen. Er muß zur Bejahung seiner selbst, seiner Fähigkeiten, seines Lebens gelangen. Überzeugend beschreibt Fromm die verhängnisvollen Folgen der Unfähigkeit zur aktiven Lebensbejahung in der Langleweiligkeit und der »chronischen Depression«⁸⁶ oder in der irrationalen Furcht vor dem Tode, womit nicht die normale Furcht vor dem Sterbenmüssen gemeint ist, sondern der Schrecken der aus dem Gefühl hervorgeht, nicht gelebt zu haben, das Leben vergeudet zu haben⁸⁷. Die Unfähigkeit, zu leben und das Leben zu bejahen, ist für Fromm die Ursache des Bösen, der bössartigen Aggression und der Destruktivität⁸⁸. »Die Wahl zwischen Leben und Tod ist in der Tat die fundamentale Alternative der Ethik.«⁸⁹ Fromm nimmt mit seiner Forderung nach Lebensbejahung ein zentrales Anliegen christlicher Verkündigung auf. Sollte sich theologische Anthropologie von Fromm nicht erinnern lassen an ihre Tradition der Lebensfreude, der Lebensaktivität, des *guten* Lebens, das gegen den Tod steht?

Aber bei Fromm und über Fromm hinaus weithin in der

85 *Der moderne Mensch*, S. 57 ff.

86 *Destruktivität*, S. 219 ff.

87 *Psychoanalyse und Ethik*, S. 177.

88 *Destruktivität*, passim, besonders S. 243 ff. *Psychoanalyse und Ethik*, S. 228 ff.

89 *Psychoanalyse und Ethik*, S. 232.

heutigen Psychoanalyse wird die Lebensbejahung abhängig von der Identitätsfindung als der Identifizierung mit dem eigenen Selbst. Der Prozeß der Selbstverwirklichung gewinnt dadurch Totalitätsanspruch, das ganze Leben wird in den Prozeß der Persönlichkeitsentwicklung einbezogen, das ganze Leben schrumpft zusammen auf das Problem der Ichentwicklung, insofern Identitätsfindung Reduktion auf das Selbst bedeutet. Leben wird zur Leistung, zum Zwang, zum Muß des Menschen, der Produzent seiner selbst, seines Glückes und seines Lebenssinnes ist.

Theologische Anthropologie sieht diese Einschränkung des Menschen auf sich selbst überwunden, und sie versteht die Identität des in der Dimension des Dürfens lebenden Menschen als die Identität des Dankbaren, der empfangen kann und dessen Menschlichkeit darin besteht, daß er einen anderen für sich dasein lassen kann⁹⁰. Sollte nicht dieser Mensch zu produktiver Liebe befreit sein, deren Kennzeichen nicht der Zwang ist, sondern die *Selbstverständlichkeit der Liebe* des zuvor schon geliebten Menschen? Selbstverwirklichung gründet dann in der Unbekümmertheit um die letzte Sicherung der Existenz, ihr Ziel ist nicht das Erreichen einer Harmonie, eines immer wieder sorgsam herzustellenen Gleichgewichts um das Zentrum meines Selbst, Selbstverwirklichung äußert sich dann in der konkreten Tat, mit der ich dem anderen antworte, seiner Not begegne, indem ich für ihn da bin.

90 Vgl. E. Jüngel, *Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie*, in: *Neue Anthropologie* (vgl. Anm. 1), Band 6, Stuttgart 1974, S. 352.