

Diese letzten Zeilen von Rilkes „Liebes-Lied“ bringen eine in abgründige Tiefen gehende menschliche Urerfahrung zur Sprache, das Erlebnis, das Geschenk vollendeter *Gemeinschaft* in ungebrochenem Gleichklang, die ungestüme Kraft der *Liebe* als einer mitreißenden Macht, die uns von uns selbst befreit und die zugleich als Gabe eines anderen, als *Gnade*, erfahren wird. Nicht umsonst hat ein großer griechischer Denker den Eros „den glücklichsten, schönsten und besten der Götter“ genannt, der freilich auch ganz zart und zerbrechlich sei. Sehr zerbrechlich, gewiß, die himmelhochjauchzende Harmonie und das Zu-Tode-Betrübt stehen ganz nah beieinander. Diesem „Gott“ gehörte nur der Augenblick, er taugte nicht für die zeitliche Dauer und beschränkt sich immer nur auf zwei ganz Glückliche – von dem Unglück, das er gar zu gerne anrichtet, ganz zu schweigen. Eben: ein Gleichnis nur – nicht die Sache selbst –, unsere alltägliche Wirklichkeit spricht leider zumeist eine andere Sprache. Und doch: Von den ersten Christen, ganz am Anfang, wird Ähnliches erzählt. In der Apostelgeschichte hören wir: „Die Menge aber der zum Glauben Gekommenen war“ – hören wir wohl – „ein Herz und eine Seele“, und keiner sagte, daß er etwas zu eigen habe, vielmehr besaßen sie alles gemeinsam“ (4,32). Wurde nicht wenigstens damals „die Gemeinschaft des Geistes“ voll ausgelebt? Nun, die Gelehrten streiten sich darüber, ob dieser Bericht nicht doch nur ein ideales Bild darstelle. Sicher ist, daß auch diese Harmonie bald ihr Ende fand, daß der Streit rasch und heftig über die junge Kirche hereinbrach und bis zum heutigen Tag andauert.

Dennoch, es gibt einen Punkt, wo sich die Gemeinschaft des Geistes hier und heute voll verwirklicht, wo diese nicht nur „aus zwei“, sondern aus vielen „Saiten eine Stimme zieht“. Es geschieht im Bekenntnis und Lobpreis der im Gottesdienst versammelten Gemeinde, die eben darin von ihren alltäglichen Sorgen und ihrem beständigen Streiten weggerissen wird und den anruft und preist, dem sie alles verdankt. Ich möchte es wieder mit Paulus, am Ende eines anderen Briefes, an die Römer, formulieren: „Damit ihr einmütig mit einem Munde Gott und den Vater unseres Herrn Jesus Christus preisen möget“ (Röm. 15,6). „Einmütig und mit einem Munde Gott, den Vater, preisen“, das richtet den Blick aus unserer bedrückenden Gegenwart weg in eine ganz andere Welt, in Gottes Ewigkeit, wo das Gotteslob aus dem Munde aller Erlösten, ja aller erneuerten Geschöpfe, in vollendeter Harmonie ertönen wird. So verstehen wir den Schlußpunkt, den Paulus gegenüber allem Streit setzt, in rechter Weise: Er fordert seine Hörer schon jetzt auf, in diesen gemeinsamen Lobpreis des dreieinigen Gottes einzustimmen. Denn „die Gnade des Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes ist mit uns allen.“ Amen.

Funktion und Wesen der Religion nach Erich Fromm

Felix Flückiger

1. Biographisches

Erich Fromm (1900–1980) entstammt einer orthodox-jüdischen Familie aus Frankfurt am Main. Seine Erziehung war geprägt von jüdischer Frömmigkeit. Er lernte das Alte Testament kennen, und noch als Jugendlicher studierte er bei verschiedenen jüdischen Lehrern den Talmud und chassidische Schriften. In Frankfurt, dann auch in Heidelberg, München und Berlin studierte er Psychologie und Soziologie. Er wandte sich der damals aufkommenden, von Sigmund Freud begründeten Psychoanalyse zu. Am psychoanalytischen Institut in Berlin wurde er als Psychoanalytiker ausgebildet. Und im Jahr 1930 gründete er zusammen mit anderen das Institut für Psychoanalyse in Frankfurt. In der Zeit seines Studiums las er aber auch intensiv die Schriften von Karl Marx, die einen entscheidenden Einfluß auf ihn ausübten. Und in dem Maß, wie Sigmund Freud und Karl Marx für sein Denken bestimmend wurden, löste er sich vom jüdischen Glauben seiner Kindheit. Es waren allerdings nicht die im Grund noch mechanistische Psychologie Freuds und die materialistischen Wirtschaftstheorien des Marxismus, die ihn vor allem anzogen, sondern vielmehr die ideologische Motivation, die er mit dem Wort „Humanismus“ bezeichnete: Humanismus bedeutete in diesem Fall Befreiung des Menschen von allem, was ihn unterdrückt, gesellschaftlich und psychisch. Er glaubte bei Marx, insbesondere in dessen Frühschriften, die Befreiung von gesellschaftlicher Ausbeutung und Unterdrückung als eigentliches Anliegen zu erkennen. Und Freuds Ansatz, daß seelische Störungen (Neurosen) auf Unterdrückung natürlicher Triebbedürfnisse zurückgehen, ließ sich mit demselben Anliegen verbinden. Fromms wissenschaftliches Anliegen wurde immer mehr, wie er selber bestätigte, der Versuch einer Synthese Freud'scher und marxistischer Theorie, die allerdings nur möglich wurde um den Preis einer gewissen Korrektur nach beiden Seiten: Gegenüber dem Marxismus, demzufolge Geist und Kultur nur die bewußten Reflexe der ökonomischen Lebensbedingungen wären, betont er die Eigenständigkeit der psychisch-biologischen Lebensgrundlagen des Menschen. Gegenüber Freud wendet er hingegen ein, daß das menschliche Individuum nicht ein sich selbst genügendes, aus der Spannung zwischen Triebstruktur und Anpassung an die Realität zu erklärendes Wesen ist. Die ökonomischen Lebensbedingungen hätten tatsächlich einen wesentlichen Einfluß auf die Persönlichkeitsbildung. Der Mensch ist ein gesellschaftliches Wesen, und die gesellschaftliche Prägung, vor allem vermittelt durch die Familie, formt die psychische Struktur in ganz erheblichem Maße mit.





1930 trat *Fromm* dem Frankfurter Institut für Sozialforschung bei. Dieses Institut war eine Stiftung des Deutsch-Argentiniers *Hermann Weil* und seines Sohnes *Felix Weil*. *Hermann Weil* hatte in den schwierigen Zeiten während und nach dem ersten Weltkrieg mit seinem Getreidehandel ein Riesenvermögen gemacht, aus dem er 1920 einen großen Betrag als „Hermann-Weil-Stiftung“ für Forschung und Lehre auf dem Gebiet der Sozialwissenschaften abzwigte, aus welcher *Felix Weil* 1923 das Institut für Sozialforschung schuf, das zwar mit der Universität verbunden wurde, aber doch weitgehende Autonomie besaß. Erster Leiter des Instituts war *Carl Grünberg*, ihm folgte *Max Horkheimer*, der *Erich Fromm* 1930 als Mitarbeiter an das Institut berief. Weitere bedeutende Mitarbeiter im Institut waren u.a. *Friedrich Pollack*, *Leo Löwenthal*, *Theodor (Wiesengrund)-Adorno*, *Karl Korsch* und *Herbert Marcuse*. Von *Erich Fromm* ist anscheinend der entscheidende Anstoß ausgegangen, die marxistische Theorie, die von Anfang an Grundlage der Arbeit am Institut gewesen war, zu verbinden mit der psychoanalytischen Lehre *Sigmund Freuds*. *Fromm* hatte diese Verbindung schon vor seinem Eintritt in das Institut angestrebt, und *Horkheimer* berief ihn ausdrücklich in der Absicht, daß er sich mit der Erforschung psychologischer Aspekte der sozialen Erscheinungen zu befassen habe. Die Verbindung von *Marx* und *Freud* wurde nachher die wissenschaftliche Basis der „kritischen Theorie“ der „Frankfurter Schule“, die im Kreis der Mitarbeiter des Instituts ausgebildet wurde, allerdings erst in der Emigration in Amerika. Als *Hitler* in Deutschland an die Macht kam, emigrierte das Institut vorübergehend nach Genf und dann nach New York. Es gelang auch, das Stiftungsvermögen sicherzustellen. Das Gebäude des Instituts für Sozialforschung in Frankfurt, Viktoria Allee 17, wurde bereits am 13. März 1933 von der Polizei beschlagnahmt und geschlossen. *Erich Fromm* wirkte am emigrierten Institut in New York noch einige Jahre mit, ging dann aber seinen eigenen Weg. Grund der Trennung waren gewisse Korrekturen an der *Freud'schen* Trieblehre, die er auf Grund seiner psychiatrischen Erfahrung machte. *Horkheimer* und *Marcuse* stimmten ihm nicht bei, was zu gegenseitiger Entfremdung führte. Er wirkte dann als Professor für Psychoanalyse an mehreren amerikanischen Hochschulen und trug durch seine Tätigkeit und seine zahlreichen Publikationen sehr viel zum Bekanntwerden *Freuds* in Amerika bei. 1940 wurde er amerikanischer Staatsbürger; 1949 übernahm er die Leitung der psychiatrischen Abteilung an der Universität Mexiko, wo er bis 1965 wirkte.

2. Frühe Religionskritik

Die erste, noch rein negative Auseinandersetzung *Fromms* mit der Religion ist seine 1930 erschienene Schrift „Die Entwicklung des Christus-

dogmas“.¹ Die Religion wird hier noch ganz von den Voraussetzungen der Psychologie *Freuds* her verstanden: Religion ist Illusion, hervorgerufen durch den von der gesellschaftlichen Realität erzwungenen Verzicht auf Triebbefriedigung bzw. auf Lust. Die Gesellschaft, in welcher das Christentum entstand, war eine Klassengesellschaft. Die Unterdrückten mußten auf die Befriedigung ihrer Bedürfnisse verzichten, und als Ersatz für die reale Befriedigung ihres Glücksverlangens spiegelte ihnen die Religion eine Phantasiebefriedigung vor: das von Jesus verheißene Reich Gottes. Diese Phantasiebefriedigung ist aber auch den Herrschenden willkommen: Weil die armen Volksmassen im „Narkotikum“ Religion Trost und Scheinbefriedigung erhalten, finden sie sich mit den bestehenden Verhältnissen ab und werden nicht rebellisch.

„Der Mensch strebt nach einem Maximum an Lustgewinn, die gesellschaftliche Realität zwingt ihn zu vielen Triebverzichteten und die Gesellschaft versucht, den einzelnen für diese Triebverzichtete durch andere, für die Gesellschaft, beziehungsweise die herrschende Klasse, unschädliche Befriedigungen zu entschädigen.

Diese Befriedigungen sind solche, die sich im wesentlichen in Phantasien vollziehen, und zwar in kollektiven, allen gemeinsamen; wir können sie als gemeinsame Phantasiebefriedigungen bezeichnen. Sie erfüllen eine wichtige Funktion in der gesellschaftlichen Realität. Insoweit diese Realbefriedigungen nicht gestattet sind, treten die Phantasiebefriedigungen als Ersatz ein und werden zu einer mächtigen Stütze der gesellschaftlichen Stabilität... Die Phantasiebefriedigungen haben die doppelte Funktion jedes Narkotikums, sie sind schmerzlindernd, aber gleichzeitig auch ein Hindernis der aktiven Einwirkung auf die Realität.

... Die Religion hat also eine dreifache Funktion: für alle Menschen die des Trostes für die allen vom Leben aufgezwungenen Versagungen, für die große Masse die der suggestiven Beeinflussung im Sinne ihres psychischen Abfindens mit ihrer Klassensituation und für die herrschende Klasse die der Entlastung vom Schuldgefühl gegenüber der Not der von ihr Unterdrückten.“²

Die ganze Konstruktion ist von der Trieblehre *Freuds* her entworfen. In dem Maß, als *Erich Fromm* von dieser Trieblehre abrückte, gab er auch den beschriebenen Religionsbegriff preis. Das spätere, nicht mehr übernommene, sondern für ihn selber eigentümliche Verständnis der Religion geht davon aus, daß dieser doch ein *natürliches, unverzichtbares Bedürfnis* zugrunde liegt, nämlich *das Bedürfnis nach Lebensorientierung und nach Hingabe*. Die Funktion der Religion ist also nicht mehr Ersatzbefriedigung von Bedürfnissen, welche in der bestehenden Klassengesellschaft nicht gestillt werden können, sondern Lebensorientierung, als Erfüllung eines echten menschlichen Bedürfnisses.

Aber Lebensorientierung und Hingabe sind rein formale Bestimmungen. An welcher Norm oder Bestimmung soll der Mensch sich orientie-

¹ Erich Fromm, Gesamtausgabe, Bd. VI, Religion, 1980, S. 13 ff.

² Ebd., S. 24.



ren? Wofür soll er sich hingeben? Die Antwort auf diese Fragen ist zugleich Antwort auf die Frage nach der richtigen oder falschen Religion. Richtig oder falsch sind allerdings für *Fromm* nicht schlechthin Gegensätze. Er sucht, ähnlich wie einst *Lessing* in dem Büchlein „Die Erziehung des Menschengeschlechts“ (1780), eine Entwicklung von einer älteren, auf Autorität beruhenden Religion zur Vernunftreligion aufzuzeigen. Beide Prinzipien, das autoritäre und das rationale bzw. „humane“, seien von Anfang an in der jüdisch-christlichen Religion vorhanden gewesen und abwechselnd hervorgetreten,³ „Der Anfang des Alten Testaments ist im Geist einer autoritären Religion abgefaßt. Das Gottesbild ist das Bild eines absoluten Herrschers eines patriarchalischen Klans, der den Menschen sich zum Vergnügen erschaffen hat und ihn nach Belieben wieder vernichten kann“.⁴ Aber schon im alttestamentlichen Bundesgedanken verrate sich eine gewisse Selbständigkeit des Menschen gegenüber Gott. Gott wird Vertragspartner des Menschen und muß seinen vertraglichen Verpflichtungen ebenso nachkommen wie der Mensch. Das Christentum sei in seinen Anfängen „humanistisch“, nicht autoritär gewesen. Erst später, im Zeitalter der römischen Reichskirche, sei die Kirche dann zum autoritären Machtinstrument der Herrschenden geworden. Das urchristliche Erbe sei aber bei den Sektierern und Mystikern immer wieder hervorgetreten.

„Daß das Frühchristentum humanistisch und nicht autoritär war, geht deutlich aus dem Geist und dem Wortlaut aller Lehren Jesu hervor. Seine Richtschnur: ‚Das Reich Gottes ist in euch‘ (Lk 17, 21) ist der einfache und klare Ausdruck eines nicht-autoritären Denkens. Aber nur wenige Jahrhunderte später, als das Christentum aufgehört hatte, die Religion der Armen und der einfachen Bauern, Handwerker und Sklaven (der am haarez) zu sein, und die Religion der Machthaber im Römischen Reich geworden war, wurde die autoritäre Strömung im Christentum vorherrschend. Trotzdem hat der Konflikt zwischen den autoritären und den humanistischen Prinzipien des Christentums nie aufgehört. Er drückt sich aus in dem Konflikt zwischen Augustin und Pelagius, zwischen der katholischen Kirche und vielen ‚häretischen‘ Gruppen und zwischen verschiedenen Sekten des Protestantismus. Das humanistische, demokratische Element ist in der christlichen oder der jüdischen Geschichte nie ganz unterdrückt worden und hat eine seiner wirkmächtigsten Ausdrucksformen im mystischen Denken beider Religionen gefunden. Die Mystiker waren tief durchdrungen von der Erfahrung der Stärke der Menschen, seiner Gottebenbildlichkeit mit dem Gedanken, daß Gott des Menschen ebenso sehr bedürfe wie der Mensch Gottes. Sie haben den Satz, der Mensch sei zum Ebenbilde Gottes erschaffen worden, so verstanden, daß er eine grundsätzliche Identität von Mensch und Gott bedeute. Nicht Furcht und Unterwerfung, sondern Liebe

³ Psychoanalyse und Religion (1950), Gesamtausgabe. Bd. VI, S. 253 (In „Psychoanalyse und Religion“, Goldmann Sachbuch, S. 51).

⁴ Psychoanalyse und Religion, Gesamtausgabe Bd. VI, S. 252.

und Bejahung der eigenen Kräfte sind die Grundlagen der mystischen Erfahrung. *Gott ist nicht ein Symbol der Macht über den Menschen, sondern der eigenen Kräfte des Menschen.*⁵

Religion, verstanden als Lebensorientierung und Hingabe, wird vom prinzipiellen Gegensatz von autoritärer und humaner Religiosität her interpretiert. *Autorität* heißt für *Fromm* *Herrschaft* über den Menschen, als Lebensorientierung also *Gesetz*, *Gebot*, und als Hingabe *Gehorsam*. Urbild dieser Religion ist der alttestamentliche Gott der Gebote: „Ich bin der Herr, dein Gott ...“ *Fromm* lehnt diese Religion radikal ab, bzw. er bezeichnet sie als eine überwundene, nicht mehr vertretbare „Form“ der Religion. Unverkennbar spiegelt diese Ablehnung zugleich seine Abkehr von der jüdisch-gesetzlichen Frömmigkeit seiner Kindheit wider. Die *humane* Religion ist für ihn gleichbedeutend mit religiös-ethischer *Selbstbestimmung*, Autonomie, in dem Sinn, als der Mensch das Göttliche in der Tiefe seines Selbst finden und entfalten soll. Anfänglich hat *Fromm* diese Autonomie aus der Vernunft zu begründen versucht. Später genügte ihm diese Begründung nicht mehr, und er suchte dann die Identität des eigenen Selbst mit Gott in dem Weg der Mystik zu finden, den er mit gewissen Vorstellungen der indischen Philosophie verband, vor allem des ZEN-Buddhismus, den er schon in jüngeren Jahren studiert hatte. Selbstbestimmung als Lebensorientierung könnte an sich auch Willkür und Wille zur Macht oder schlicht Egoismus bedeuten. Hinter *Fromms* Interesse an einer religiösen, göttlichen Grundlage der Autonomie steht aber seine beachtenswerte Bemühung, das ihm vertraute Erbe der biblisch-religiösen Ethik gegenüber den destruktiven Strömungen unserer Zeit festzuhalten und zu bewahren. Auffallend ist in diesem Zusammenhang seine positive Beurteilung Jesu und des Liebesgebotes sowie der alttestamentlichen Gerechtigkeitsforderung. An sich wäre für eine Religiosität, die kein Gegenüber anerkennt, sondern das Göttliche im Ich selbst sucht, die *Selbstliebe* die logische und konsequente Form religiöser Hingabe, was zudem bestätigt wird durch die psychologische Beobachtung, daß in der modernen Gesellschaft, deren Bewußtsein stark durch die Ideologie der Selbstbestimmung geprägt wird, Selbstliebe in der extremsten Gestalt des Narzissmus eine überaus häufige und zeittypische Erscheinung ist.⁶ *Fromm* ist sich dieser Zeiterscheinung durchaus bewußt; als Psychiater bemüht er sich aber zugleich, Wege zu ihrer Überwindung aufzuzeigen, wobei er sowohl an die Vernunft appelliert wie an die religiöse Überlieferung.

„Vom Standpunkt der Werte aus betrachtet zeigt es sich, daß der Narzissmus mit Vernunft und Liebe im Widerstreit steht. Das braucht kaum näher erläutert zu werden. Ihrem ganzen Wesen nach hindert uns die narzißtische Orientie-

⁵ Ebd., S. 255.

⁶ Vgl. hierzu: Christopher Lasch, Das Zeitalter des Narzissmus, Steinhausen Verl., München, 1980.



rung in dem Maß, wie sie vorhanden ist, die Wirklichkeit so, wie sie ist, das heißt objektiv, zu sehen. Mit anderen Worten: Sie bedeutet eine Einschränkung des Vernunftvermögens. Vielleicht ist nicht ebenso leicht ersichtlich, daß sie auch die Liebe einschränkt – besonders, wenn wir uns daran erinnern, daß Freud gesagt hat, daß die Liebe stets eine starke narzißtische Komponente enthält

Welche Bedeutung das Phänomen des Narzißmus vom ethisch-geistigen Standpunkt aus besitzt, wird ganz klar, wenn man bedenkt, daß die wesentlichen Lehren aller großen humanistischen Religionen sich in dem einen Satz zusammenfassen lassen: *Ziel des Menschen ist, seinen Narzißmus zu überwinden*. Nirgends vielleicht kommt dieser Grundsatz radikaler zum Ausdruck als im Buddhismus. Die Lehre Buddhas läuft darauf hinaus, daß der Mensch sich nur von seinem Leiden erlösen kann, wenn er aus seinen Illusionen erwacht und sich seiner Wirklichkeit bewußt wird, der Realität der Krankheit, des Alters und des Todes und der Unmöglichkeit, jemals die Ziele seiner Begierden zu erreichen

In der jüdischen und christlichen Überlieferung wird das gleiche Ziel in unterschiedlichen Worten zum Ausdruck gebracht, die ebenfalls auf die Überwindung des Narzißmus hinauslaufen. Im Alten Testament heißt es: ‚Liebe deinen Nächsten wie dich selbst‘ (Lev 19,18). Hier lautet das Gebot, seinen Narzißmus wenigstens soweit zu überwinden, daß uns unser Nachbar ebenso wichtig wird wie die eigene Person . . . Wenn das Neue Testament sagt: ‚Liebet eure Feinde‘, so drückt es den gleichen Gedanken nur etwas pointierter aus. Wenn der Fremde für dich ganz der Mensch ist, so ist er nicht länger für dich ein Feind, weil auch du dann wahrhaft menschlich geworden bist. Nur wer seinen Narzißmus überwunden hat und sagen kann ‚ich bin du‘, ist fähig, den Fremden und den Feind zu lieben.“⁷

Religion als Lebensorientierung und Hingabe ist für *Fromm* immer das geblieben, was er im Elternhaus als Frömmigkeit erlebt hat, nämlich Tora, d.h. Weisung, Gebot, Erkenntnis des rechten Lebensweges. Andere religiöse Motive, wie die Erlösung und die Eschatologie, blieben ihm im Grunde fremd. Erlösung erhält bei ihm den Sinn der Befreiung von Leiden, also Heilung, Gesundheit und soziale Verbesserung. Und in dieselbe Richtung weist auch seine Auffassung von „Eschatologie“ bzw. Hoffnung: Er schrieb ein Buch über die „Revolution der Hoffnung“, das in Vorschlägen für eine Humanisierung der technischen Zivilisation mündet, also auch wieder „Tora“ ist, rein diesseitig auf Veränderung der bestehenden Gesellschaft bezogen.⁸

Fromms Weg von der „autoritären“, jüdischen Kindheitsreligion zur „humanen“ bzw. autonomistischen philosophischen Lebensanschauung zeitigt zwei deutliche Tendenzen in seinem Denken über die Religion: Einmal den *Abbau der alttestamentlichen Erkenntnis Gottes als des weltüberlegenen, himmlischen Herrn*, zugleich aber deren Ersetzung durch die Vorstellung eines *weltimmanenten göttlichen Prinzips, mit dem der*

7 Fromm, Die Seele des Menschen (Ullstein Buch Nr. 35 076), S. 89 f.

8 Fromm, Die Revolution der Hoffnung, 1968, erschienen als Rowohlt Taschenbuch 1974.

Mensch im innersten Selbstbewußtsein eins sei. *Fromm* verwendet dafür den aus der indischen Philosophie übernommenen Begriff des EINEN, aber letztlich ist seine Position doch die der deutschen Transzendentalphilosophie seit *Fichte*. Er bezeichnet seinen Gottesbegriff als „atheistisch“, insofern Gott nicht persönliches Gegenüber des Menschen sei, sondern unpersönlicher Seinsgrund, der aber in der Subjektivität, also im Ich, im Selbst, als Identitätsbewußtsein erfahren werde. Trotz seiner Sympathie für das buddhistische Prinzip der Selbsterlösung stellt er dieses doch in ein ganz anderes Verständnis des Menschen und der Welt. Erlösung zielt für ihn nicht auf das Nirwana, sondern auf Überwindung der Leiden durch aktives, lebensbejahendes Handeln und auf Schaffung einer besseren Welt.

3. Der Abbau des alttestamentlichen Gottesbildes

Die gewichtigste theologische Auseinandersetzung mit dem Alten Testament und der alttestamentlichen Rede von Gott findet sich in der Abhandlung *Fromms*: „Ihr werdet sein wie Gott.“⁹ Ursprünglich erscheine Gott im Alten Testament „als willkürlicher Herrscher, der mit seinen Geschöpfen verfahren kann wie der Töpfer, dem ein Gefäß nicht gefällt“.¹⁰ Eine Wandlung dieses Gottesbildes sei aber bereits erfolgt in der Geschichte vom Bund mit Noah (Gen 9,11). Gott gibt eine Garantie, daß das Leben der Menschheit durch keine Sintflut mehr ausgelöscht werde.

„Die Idee des Bundes ist tatsächlich einer der entscheidenden Schritte in der religiösen Entwicklung des Judentums, ein Schritt, der der Vorstellung von der völligen Freiheit des Menschen, sogar seiner Freiheit vor Gott, den Weg ebnet. Damit, daß Gott diesen Bund schließt, hört er auf, ein absoluter Herrscher zu sein. Er und der Mensch sind Vertragspartner geworden. Gott ist aus einem ‚absoluten‘ zu einem ‚konstitutionellen‘ Monarchen geworden. Er ist – genau wie der Mensch – an die Vertragsbedingungen gebunden. Gott hat die Freiheit verloren, willkürlich zu handeln, und der Mensch hat die Freiheit gewonnen, Gott unter Hinweis auf dessen Versprechungen und die im Bund festgelegten Grundsätze zur Rechenschaft zu ziehen. Es gibt nur eine Abmachung, aber sie ist grundsätzlicher Art: Gott verpflichtet sich zu einer unbedingten Ehrfurcht vor dem Leben, vor dem Leben der Menschen und aller lebenden Kreatur. Das Recht aller lebenden Wesen auf Leben ist im ersten Gesetz niedergelegt, das selbst Gott nicht mehr ändern kann.“¹¹

An sich liest *Fromm* hier aus der Noahgeschichte viel mehr hinaus, als darin steht. Gerade das „erste Gesetz“ des Noah erlaubt dem Menschen, sich von tierischem Fleisch zu nähren (das allerdings nicht blutend gegessen werden darf), somit Tiere zu töten, wogegen nach Genesis 1,29 dem Menschen ursprünglich nur pflanzliche Nahrung zugewiesen war. Als

9 Gesamtausgabe Bd. VI, S. 85 ff. (auch Rowohlt Taschenb.).

10 VI, S. 97.

11 Ebd., S. 98.



Abgrenzung gegen die Erlaubnis zur Tötung von Tieren ist dem Menschen verwehrt, Menschenblut zu vergießen. Vielleicht ist hier ein Verbot des Kannibalismus gemeint. Erlaubnis und Verbot gelten für den Menschen. Die Ankündigung, daß keine Sintflut mehr kommen wird, verspricht nur, daß keine solche Flut mehr die ganze Menschheit vernichten und die ganze Erde verderben werde, wie es das Ziel der ersten Sintflut war (Gen 6,7; 6,13; 9,11). Das spätere mosaische Gesetz bestätigt zwar das Verbot der willkürlichen Tötung von Menschen, d.h. des Mordes, aber es kennt für bestimmte Fälle die Todesstrafe. Dem Volk, das den Bund bricht, wird als Strafe Verderben und Tod angedroht (Lev 26,14 ff.; 30,15 ff.). Der Gottesbund ist Geschichte der Menschen bzw. Israels mit Gott, nicht statische Ordnung. – Richtig ist hingegen, daß Gott, wie er im Alten Testament bezeugt wird, von Anfang an kein willkürlicher Herrscher ist. Schon in der Paradiesgeschichte ist die Strafe voraus angekündete Folge der Übertretung eines Gebots, und der Mensch hat die Freiheit, Gottes Weisung zu halten oder zu übertreten.

Eine „dritte Phase in der Evolution des Gottesbegriffs“ sei erreicht, als Gott sich dem Mose offenbarte. Neu sei nämlich, daß „Gott sich als Gott der Geschichte und nicht als der Gott der Natur offenbart; noch wichtiger ist, daß der Unterschied zwischen Gott und einem Götzen in der Idee eines *namenlosen Gottes* zum Ausdruck“ komme.¹² Daß die biblische Rede von Gott von allem Anfang an Rede vom Handeln Gottes, also *Geschichte* ist, trifft zu. Leider geht *Fromm* auf diese grundlegende Erkenntnis nachher nicht mehr ein. Für ihn ist die Aussage wichtiger, daß Gott im Alten Testament von der Zeit des Mose an ein *namenloser* Gott gewesen sei, auch wenn noch in einer „anthropomorphen Sprache“ von ihm gesprochen werde. Wie aber kommt *Fromm* zu der wirklich erstaunlichen Annahme eines namenlosen Gottes Israels, der doch, neben dem Namen Elohim, auch mit dem heiligen Gottesnamen JAHWE angerufen wurde, unter dem er sich selbst offenbart hatte (Ex 3,14–15)? *Fromm* versteht den Namen JAHWE als Verbalform, abgeleitet aus dem Satz „Ich bin, der ich bin“ (Ex 3,14), der auch übersetzt werden kann: „Ich werde sein, der ich sein werde.“ Mose fragt Exodus 3,14 nach dem Namen. Die Antwort, die er erhält, gebe aber statt eines Namens einen Hinweis auf das *Sein* Gottes. Gott „sei“ aber kein Ding, wie ein Götze ein Ding ist, sondern Gott sei ein „Werden“, ein „lebendiger Prozeß“. Und ein Werden, das noch kein vollendetes Ding sei, könne keinen Namen haben. Mit dem Wort JAHWE wolle Gott dem Mose also zu verstehen geben, warum er *keinen* Namen hat.

„Bei der Beurteilung des ‚Namens‘ Gottes ist wichtig, daß Ehje das Imperfekt des Verbums ‚sein‘ ist. Das bedeutet, daß Gott *ist*, daß aber sein Sein nicht wie das eines Dinges vollendet, sondern ein lebendiger Prozeß, ein Werden ist; nur ein Ding, das ist, das seine endgültige Form erreicht hat, kann einen Namen

haben. Frei übersetzt würde Gottes Antwort an Mose lauten: ‚Mein Name ist *Namenlos*; sage ihnen, Namenlos habe dich gesandt‘. Nur Götzen haben Namen, weil sie Dinge sind. Der ‚lebendige‘ Gott kann keinen Namen haben. Im Namen Ehje finden wir einen ironischen Kompromiß zwischen Gottes Zugeständnis an die Unwissenheit des Volkes und seinem Beharren darauf, daß er ein namenloser Gott sein muß.“¹³

Es ist offensichtlich, daß *Fromm* zu dieser Deutung nur kommen kann, weil er den Namen JAHWE als *ontologische* Aussage versteht und dieser dann seine eigene Ontologie bzw. seinen eigenen Gottesbegriff unterlegt, was ihm dann auch gleich erlaubt, vom „namenlosen“ Gott den Schritt zum Agnostizismus des mittelalterlichen Philosophen *Maimonides* und zuletzt zur „nicht-theistischen religiösen Erfahrung“, wie er sie in der Mystik und im ZEN-Buddhismus sieht, zu machen. Im Alten Testament freilich ist JAHWE als wirklicher Name zu verstehen und auch immer verstanden worden. „Jahwe, der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs, hat mich zu euch gesandt. Das ist mein Name ewiglich, und so will ich anrufen sein von Geschlecht zu Geschlecht“ (Ex 3,15). Bezeichnenderweise steht dieser Name im Zusammenhang mit der Geschichte, mit Abraham, Isaak und Jakob, und im Zusammenhang mit der Geschichte taucht er Genesis 15,7 erstmals auf: der Gott, der Abraham aus Chaldäa „herausgeführt“ hat. Man darf dem Alten Testament nicht das griechische Seinsverständnis unterstellen, welches Wesen (Idee) und Erscheinung unterscheidet, und auch nicht eine moderne Auffassung, die den transzendentalen Seinsgrund (das Eine) vom Seienden abhebt. Für das Alte Testament „ist“ Gott der „wirkliche“ Gott, der seine Wirklichkeit in seinem Handeln in der Geschichte offenbart. Auch die zehn Gebote werden mit der Selbstbezeugung Gottes, der Israel aus Ägypten befreit hat, eingeleitet: „Ich bin Jahwe, dein Gott, der ich dich aus Ägypten, aus dem Sklavenhause, geführt habe“ (Ex 20,2). Die biblische Rede von Gott kennt kein „Sein Gottes an sich“, abgesehen von der Wirklichkeit seiner geschichtlichen Offenbarung und seines geschichtlichen Handelns. Gott in seinem göttlichen „Sein“ ist ein *verborgener* Gott, der sich aber seinem Volk als Retter erwiesen hat (Jes 45,15; vgl. 1 Tim 6,10). Weil *Fromm Theologie* als *Ontologie* versteht, kommt er dazu, zu behaupten, die Theologie spiele im Alten Testament eine ganz untergeordnete Rolle. Theologie sei negative Theologie, im Grunde die Negation von Götzen.

„Jedem, der in der Hebräischen Bibel liest, muß es auffallen, daß, während sich kaum etwas von Theologie darin findet, ihr zentrales Thema der Kampf gegen den Götzendienst ist.“¹⁴ „Die logische Konsequenz des jüdischen Monotheismus ist die Absurdität der Theologie. Wenn Gott keinen Namen hat, gibt es

12 Ebd., S. 100.

13 Ebd., S. 101.

14 Ebd., S. 108.

nichts, *über* das man reden könnte. Aber alles Reden über Gott – und daher auch alle Theologie – impliziert, daß man Gottes Namen unnötigerweise gebraucht; ja es verführt fast zum Götzendienst.“¹⁵

Fromm hat wahrscheinlich nicht unrecht, wenn er der späteren christlichen Theologie den Vorwurf der Spekulation macht, sofern sie, vor allem seit der Scholastik, Gott mit dem Seinsbegriff der aristotelischen oder platonischen Philosophie umschrieben hat und von hier aus dann auch dem menschlichen Sein bzw. der menschlichen Vernunft eine abbildende Teilhabe am göttlichen Wesen zuerkannte¹⁶, was auf dem Umweg über die spanische Spätscholastik schließlich zum Vernunftbegriff der Aufklärungszeit geführt hat. Es wäre aber beizufügen, daß es auch eine jüdisch-mystische Spekulation gegeben hat, die Kabbalah, vor allem im Buch des Zohar. Hier wird auch von einer spekulativ erfassbaren Entsprechung zwischen „Oben“ und „Unten“, zwischen göttlicher und kosmischer Welt gesprochen. Zusage dieser Entsprechung könnten die Geheimnisse abbildhaft auch im Irdischen geschaut werden, und einzelne jüdische Mystiker lehrten bereits die „Jorde Merkabah“, die Schau des göttlichen Glanzes in sich selbst. Und indem der Mensch den göttlichen Abglanz in sich selber finde und in guten Werken aktiviere, werde er selber zum Vollbringer der „Werke des Anfangs“ und zum Vollender der Welt. Christliche Mystiker, wie Meister Eckhart oder Böhme, auf deren Tradition Fromm sich beruft, haben viel von der jüdischen Mystik übernommen.¹⁷ Alle Mystiker gehen ursprünglich von einer mystischen Erfahrung, d. h. vom Erlebnis göttlicher Erleuchtung und der Einigung mit Gott aus, aber sie reflektieren diese Erfahrung nachträglich, schon in der mittelalterlichen jüdischen Mystik, in z. T. sehr weitschweifigen und ausführlichen Spekulationen über die himmlisch-irdischen Sphären und Kräfte.

Aber so berechtigt Fromms Einwände gegen die spätere christliche, theologische Ontologie, die er mit Theologie überhaupt verwechselt, sein mögen: Er muß sich seinerseits die ihm gegenüber schon wiederholt erhobene Kritik gefallen lassen, daß seine eigenen Ausführungen über die „Entwicklung der Gottesvorstellung“ vom „eifersüchtigen Gott Adams

15 Ebd., S. 111 f.

16 Vgl. Thomas S. d. Th. I q. 84 a 5; I qu 105 a 3: Ipsum enim lumen intellectuale, quod es in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae ... Per ipsam sigillationem divini luminis in nobis omnia nobis demonstrantur.

17 Die christlichen Mystiker beziehen sich allerdings meist auf den „Aufstieg der Seele zu Gott“, der kulminiert im höchsten erreichbaren Akt der Erleuchtung und Berührung, wobei die begriffliche Umschreibung dieses Aktes deutlich an die platonische und augustinische Tradition der erkennenden Teilhabe (Methexis, Episteme) und Berührung (attingere) anzuschließen pflegt. Fromm steht hier der jüdischen Kabbalah näher, erwähnt diese aber nicht ausdrücklich, sondern die ebenfalls der Selbst-Schau dienende Kontemplation des ZEN-Buddhismus. In der christlichen Mystik war der „Weg nach Innen“ ebenfalls nicht unbekannt, so etwa bei Angelus Silesius.

über den namenlosen Gott Moses bis hin zum Gott des Maimonides“¹⁸ selber schon stark spekulativ sind, weil er den modernen Entwicklungsdanken in einen doch sehr willkürlich ausgewählten Geschichtszusammenhang einträgt. Aber noch viel mehr gilt der Vorwurf der Spekulation seinen Darlegungen über seinen eigenen Begriff des „nicht-theistischen Gottes“ bzw. der Religion. Er sucht sich allerdings diesem Vorwurf dadurch zu entziehen, daß er eine mystische „X-Erfahrung“, die er als Ansatz voraussetzt, nicht der begrifflichen Erkenntnis zuordnet, sondern dem Erlebnis. Wahrnehmung und Betrachtung führten nicht zur letzten Einheit der Dinge, sondern zu Widersprüchen, zum Paradox. Die mystische X-Erfahrung hingegen verzichte auf jeden Versuch, Gott gedanklich zu erfassen; statt dessen führe sie zum Erlebnis des Einsseins mit Gott. Fromm beruft sich hierzu auf die „paradoxe Logik“ des Ostens, die (im Unterschied zur westlichen, auf dem Satz von der Identität gründenden Logik) durchaus sagen könne: „Das, was eins ist, ist eins. Das, was nicht eins ist, ist auch eins.“¹⁹ Das, was denkerisch nur als Paradoxie, d. h. als logischer Widerspruch begriffen werden kann, werde auf anderer Bewußtseinsstufe als eines zwar nicht erkannt, aber eben erlebt.

„Die Welt des Denkens bleibt in Paradoxien verfangen. Die einzige Möglichkeit, die Welt letztlich zu erfassen, liegt nicht im Denken, sondern im Akt, im Erleben von Einssein. So führt die paradoxe Logik zu dem Schluß, daß die Gottesliebe weder im verstandesmäßigen Wissen über Gott, noch in der gedanklichen Vorstellung, ihn zu lieben, besteht, sondern im Akt des Erlebens des Einsseins mit Gott.“²⁰

Fromm sagt nun nicht direkt, daß er dieses Erlebnis selber gemacht hat. Er analysiert die mystische und buddhistische Tradition, die das Einssein bereits begrifflich reflektiert hat. Und in dieser Analyse definiert er das, was erlebt werde, begrifflich sehr präzise: Er definiert es als das EINE, die Identität alles Gegensätzlichen. Das EINE ist ausdrücklich bezeichnet als ein Prinzip²¹, es kann auch umschrieben werden als das NICHTS, weil es kein Seiendes, keine phänomenale Wirklichkeit ist und keine Bestimmtheit, keinen Namen hat, kein „Ding“ ist. Das EINE wird erfahren im Selbst, aber in der X-Erfahrung transzendiert das Ich sich selbst, indem es zum Einssein mit der Welt gelangt. Für Fromm bedeutet das aber nicht Preisgabe oder Auflösung des Selbst im Unendlichen, im Gegenteil, es gibt seinem eigentlichen Anliegen, der Selbstbestimmung, den religiösen Hintergrund: Das unmittelbare Bewußtsein des göttlichen Grundes wird zum Quell des Selbstvertrauens und der Aktivität. Ganz im Gegensatz

18 Ebd. (Anm. 9), S. 104 f.

19 Fromm, Die Kunst des Liebens (Ullstein Buch 35 258), S. 86.

20 Fromm, ebd., S. 90.

21 Zit. nach Rainer Funk, Mut zum Menschen, Erich Fromms Denken und Werk, ..., 1978, 159.





also zur buddhistischen Tendenz der Erlösung *von sich selbst*, d. h. zur Auflösung des individuellen Selbst ins Nirwana, ist *Fromms* Philosophie selbstbejahend und diesseitsbejahend. „Gott“ löst sich für ihn einerseits auf in das östliche Prinzip des EINEN, das auf dem Hintergrund einer pessimistischen Weltverneinung absolute Negation des Welthaften bedeutet (das NICHTS, wie *Fromm* selber sagt); andererseits ist Religion für ihn doch auch wieder Erlösung *zu sich selbst*. „Gott“ in der humanistischen Religion sei „das Bild des höheren Selbst des Menschen, ein Symbol dessen, was der Mensch potentiell ist oder werden sollte“.²² Das Prinzip des EINEN und das Prinzip der Selbstbestimmung auf Grund der eigenen Kräfte des Menschen lassen sich nicht ohne weiteres vereinen. Das wesenslose EINE dürfte für *Fromm* doch nur die letzte Konsequenz seiner Negation des biblischen Gottesbildes sein, gewissermaßen dessen Auflösung, wodurch Raum geschaffen wird für das eigentliche Anliegen, den Anspruch nämlich, daß der Mensch in seiner Selbstbestimmung und auf Grund seiner eigenen Kräfte selber werden kann „wie Gott“.

4. Religion und Ethik

Fromm geht davon aus, daß der Mensch die Anlage zum Guten und zum Bösen in sich hat.²³ Die Entscheidung, wie weit einer das eine oder andere ist, hängt wesentlich von der Prägung seines Charakters ab. *Fromm* hat diesem Problem sein bedeutendstes Buch: „Anatomie der menschlichen Destruktivität“ (1973, deutsch 1974) gewidmet. Wie stets, nimmt er auch zur Erklärung des Bösen das Schema der Entwicklung zu Hilfe. Das Böse entstehe eigentlich aus einer Regression. „Es ist der Versuch, zu einem vor-menschlichen Zustand zu regredieren und das spezifisch Menschliche auszumerzen: Vernunft, Liebe und Freiheit.“²⁴ Regressive Regungen, die sich im Charakter fixieren können, sind insbesondere Nekrophilie (Liebe zum Toten), das inzest-symbiotische Streben, in den Mutterschoß, den Boden, das Anorganische zurückzukehren; aber auch die narzißtische Selbstopferung, die lebensfeindlich sei. „Das Gute besteht darin, daß wir unsere Existenz immer mehr unserem eigentlichen Wesen annähern; das Böse besteht in einer ständig zunehmenden Entfremdung zwischen unserer Existenz und unserem Wesen.“²⁵

Mit diesem Begriff einer Wesensnatur des Menschen, oder eines „Musterbildes“, welches der Mensch in seiner Existenz verwirklichen soll (aber sehr oft nur sehr unvollkommen verwirklicht), folgt *Fromm* alter

theologischer und philosophischer Tradition. Er gebraucht für dieses „Wesen“ öfter den biblischen Begriff des Ebenbildes Gottes, dessen Qualitäten er ebenfalls mit traditionellen Begriffen umschreibt: Liebe, Weisheit, Gerechtigkeit ... – Wenn die „Wesensnatur“ das „höhere Selbst“ ist, welches der Mensch werden soll, um so zu seiner eigentlichen Identität zu kommen, so ist der Mensch in seinem Wesen oder „Kern“ gut, das Böse ist demnach Wesensentfremdung, Destruktivität. Nur unter der Voraussetzung, daß der Mensch im Kern seiner selbst gut ist, kann eine Lebensanschauung gelehrt werden, deren Prinzip die Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung (und demzufolge die Ablehnung jeder „höheren“ Autorität) ist. Was gut sein überhaupt bedeutet, ist für *Fromm* im Grunde kein Problem. Seine Auffassung ist noch geprägt von der biblisch-humanistischen Tradition: Gut ist Liebe zum Nächsten, Gerechtigkeit, Friede. Sein Problem ist, warum nicht das Gute, sondern die Destruktivität sich in der Welt so machtvoll durchsetzt. Sein Anliegen ist, Wege zur Durchsetzung des Guten aufzuzeigen, Wege freilich, in deren Ansatz und Vollzug *eines* nicht in Frage gestellt werden darf: der Rahmen seiner humanistisch-atheistischen Philosophie.

Man kann sich fragen, warum *Fromm* sich so eingehend mit dem Problem der Religion befaßt und warum er an der Religion unbedingt festhält, auch wenn er den biblischen Gottesbegriff bis zur absoluten Negation auflöst und die Wirklichkeit „Gottes“ ins menschliche Bewußtsein verlegt. Ein Grund ist, daß Religion für ihn nie etwas anderes bedeutet hat als Lebensorientierung, Tora im Sinn des alttestamentlichen Gesetzes: also das Wissen um Gut und Böse, Recht und Unrecht; „die Religion“ ist für *Fromm* das, was er von Kind auf mit dem Wort „Gott“ identifiziert hat. Der zweite Grund ist der Monotheismus. Er betont zu Recht, daß Gott in der Bibel nur *ein* Gott ist. „Du sollst keine andern Götter neben mir haben.“ An diesem einen Gott hält er fest im Begriff des in mystischer X-Erfahrung erlebbaren EINEN, des immanenten Seinsgrundes. Zwar reflektiert er dieses EINE auf die Subjektivität: Nur im Selbst, in der innersten Selbstversenkung des Ich, sei Zugang zum EINEN möglich. Aber weil das EINE für „Gott“ steht, ist es prinzipiell das EINE aller Menschen. Deshalb muß auch das eigene, subjektive religiöse Bewußtsein letztlich identisch sein mit dem Bewußtsein von Gut und Böse in allen Menschen (vorausgesetzt, es gäbe nicht solche, die sich selbst durch regressiv, identitätsfeindliche Charakterprägungen den Zugang zu ihrem innersten Sein versperren). „Ihrem Wesen nach sind alle Menschen gleich. Wir sind alle Teile des Einen; wir sind alle das Eine.“²⁶ Der mystisch-religiöse Bezug zum EINEN gibt also dem subjektiven Ansatz der Ethik

22 VI, S. 255 (Psychologie und Religion).

23 *Fromm*, Die Seele des Menschen, Ullstein, 1981, S. 14 ff.

24 *Fromm*, Die Seele des Menschen, S. 156.

25 Die Seele des Menschen, S. 157.

26 *Fromm*, Die Kunst des Liebens (Ullstein 35 258), S. 67.



doch einen metaphysischen, identitätsphilosophischen Hintergrund, der Autonomie verbindet mit dem Anspruch, daß die eigenen moralischen Grundwerte zugleich allgemein gültige seien. Diese Verbindung ist in Wirklichkeit aber nur möglich, weil *Fromm* die von ihm proklamierte Selbstbestimmung in bezug auf die ethischen Grundwerte gar nicht praktiziert. Seine Ethik ist, jedenfalls in Hinsicht auf die Liebes- und Gerechtigkeitsforderung, ausgesprochen traditionsgeprägt, abhängig von der jüdisch-christlichen Überlieferung. Es gibt aber viele Menschen, die sich von dieser Überlieferung gelöst haben und die, etwa in bezug auf ihr Verständnis von Gerechtigkeit, sehr abweichende Grundsätze haben, oder solche, die z. B. in Hinsicht auf Sexualität und Ehe, unter „Liebe“ eine sehr erotisch-triebhafter Lebensorientierung verstehen, die mit christlicher Agape nicht zusammengeht. Selbstbestimmung, als „Sein wie Gott“, weist hier nicht auf *einen* Gott.

Eine Schlüsselstelle ist für *Fromm* die Sündenfallgeschichte Genesis 3. Er kommt immer wieder auf sie zurück. Seiner Auslegung legt er wiederum ein Entwicklungsschema zugrunde. Adam im Garten Eden ist für ihn der Vor-Mensch, der noch nicht „erwacht“ ist, d. h., der noch nicht zum Bewußtsein seiner selbst (und damit auch seines Gegensatzes zum andern und zur übrigen Natur) gekommen ist. Vor dem Sündenfall lebte der Mensch in animalischer Einheit mit der Natur. Durch den Fall „ist die ursprüngliche Harmonie mit der Natur verlorengegangen . . . , die das Tier kennzeichnet, dessen Leben durch angeborene Instinkte bestimmt wird“. ²⁷ Nun stehen Mann und Frau einander als getrennte, isolierte Menschen gegenüber. Der „Sündenfall“ ist der erste Schritt des Menschen zur Freiheit, zum Menschsein. Er muß, als vernunftbegabtes Wesen, nun selber über seine Geschichte entscheiden. Aber er bezahlt diesen Schritt zugleich mit dem Verlust der ursprünglichen Einheit – zwischen Mensch und Mensch, zwischen Mensch und Natur –, und seine Sehnsucht ist es, die verlorene Harmonie wieder zu finden. Eine Rückkehr in den früheren Zustand ist nicht möglich (jeder Versuch einer Regression ist Selbstzerstörung). Der Mensch muß durch seine Freiheit sich das Verlorene selbst wieder erschaffen. „Der Mensch erschafft sich selbst im Prozeß der Geschichte, der mit seinem ersten Akt der Freiheit begann – der Freiheit, nicht zu gehorchen –, ‚nein‘ zu sagen. Diese ‚Verderbtheit‘ ist in der Natur der menschlichen Existenz selbst begründet. Der Mensch muß durch den Prozeß der Entfremdung hindurchgehen, um sie zu überwinden und zu einer neuen Harmonie zu gelangen.“ ²⁸ *Fromm* überträgt dann diese Trennung von der ursprünglichen Harmonie auch auf andere ursprüngliche Formen von Verbundenheit, wie die Bindung an die

27 Fromm, *Haben oder Sein* (dtv Sachbuch 1490), S. 121.

28 *Ihr werdet sein wie Gott*, Gesamtausgabe VI, S. 136 f.

Heimat und an Vater und Mutter. ²⁹ Auch in diesem Fall ist Trennung der Preis für den notwendigen Schritt zur Freiheit.

„Wie ... erwähnt, ist die Voraussetzung für die Weiterentwicklung des Menschen, daß er die primären Bindungen an sein Vaterland, seine Sippe und Vater und Mutter durchtrennt. Zur Freiheit gelangt nur der, dem es gelingt, sich von den primären Bindungen zu befreien, welche Sicherheit verleihen, aber den Menschen verkrüppeln.“ ³⁰

Aber der Sinn der Geschichte vom „Sündenfall“ (der nach *Fromm* kein solcher war) ist nicht nur der Schritt aus der naturhaften Bindung zum Menschsein. Es geht auch um das Verhältnis des Menschen zu Gott.

„Der biblische Bericht spricht nicht nur davon, daß der Mensch als Abbild Gottes geschaffen wurde – er bringt kurz danach Gottes Furcht zum Ausdruck, daß der Mensch selbst Gott werden könnte. Diese Besorgnis kommt in Gen 3,22 f. klar zum Ausdruck. Der Mensch hat vom Baum der Erkenntnis gegessen; er ist nicht daran gestorben, wie ihm die Schlange richtig vorausgesagt hat; er ist *wie* Gott geworden. Nur seine Sterblichkeit unterscheidet ihn von Gott. Als Abbild Gottes geschaffen, ist er *wie* Gott, aber er ist nicht Gott. Um das zu verhindern, vertreibt Gott Adam und Eva aus dem Paradies. Die Schlange, die gesagt hat: *eritis sicut dei* („Ihr werdet sein wie Götter“), hatte recht gehabt.“ ³¹

„Die christliche Interpretation der Geschichte vom Ungehorsam des Menschen als einem ‚Sündenfall‘ hat die augenfällige Bedeutung dieser Geschichte verdunkelt. Im biblischen Text kommt das Wort ‚Sünde‘ überhaupt nicht vor; der Mensch fordert vielmehr Gott in seiner Vormachtstellung heraus, und er ist dazu befähigt, weil er selbst potentiell Gott ist. Der erste Akt des Menschen ist *Rebellion*, und Gott straft ihn, weil er aufbegehrt und weil Gott selbst die Vormachtstellung behalten will. Gott muß diese seine Vormachtstellung durch einen Gewaltakt schützen, indem er Adam und Eva aus dem Garten Eden vertreibt und sie so daran hindert, den zweiten Schritt zu Gott hin zu tun – nämlich vom Baum des Lebens zu essen. Der Mensch muß sich der überlegenen Macht Gottes fügen, aber er zeigt weder Bedauern noch Reue. Nach seiner Vertrei-

29 Hinter der Forderung nach der Trennung von den primären Bindungen dürfte Fromms eigene Geschichte stehen: Sein Bruch mit der jüdischen Frömmigkeit seiner Jugend und damit auch mit Herkunft und Familie, aber dann auch die Trennung von Deutschland durch die Emigration 1933. So wie Sigmund Freud sein eigenes gestörtes Kindestverhältnis zu Vater und Mutter als „Oedipuskomplex“ mythologisiert und zur allgemein vorausgesetzten Entwicklungsphase gemacht hat, so verallgemeinert auch Fromm, was zunächst sein eigener Weg ist. Jedenfalls darf man seine Theorie nicht ohne Beziehung auf seine eigene Lebensgeschichte verstehen.

30 *Ihr werdet sein wie Gott*, Bd. VI, S. 137; vgl. ebd., S. 126: „Adam und Eva sind zu Beginn ihrer Entwicklung an Blut und Boden gebunden; sie sind noch blind. Aber nachdem sie zur Erkenntnis des Guten und Bösen gelangt sind, ‚da gingen beiden die Augen auf.‘ Mit dieser Erkenntnis ist die ursprüngliche Harmonie zerstört ... Aber schon vor der Austreibung aus dem Paradies (das ein Symbol des Mutterleibes ist) verkündet die Bibel – in nicht symbolischer Sprache – die Notwendigkeit, die Bindung an Vater und Mutter zu lösen.“

31 Ebd., S. 122 f.

bung aus dem Garten Eden beginnt er sein unabhängiges Leben; sein erster Akt des Ungehorsams ist der Beginn der menschlichen Geschichte, denn es ist der Anfang der menschlichen Freiheit.“³²

„Adams und Evas *Ungehorsam* gegen Gott wird nicht als Sünde bezeichnet; wir finden nirgends einen Hinweis darauf, daß dieser Ungehorsam den Menschen verderbt gemacht habe. Im Gegenteil ist dieser Ungehorsam die Vorbedingung dafür, daß der Mensch sich seiner selbst bewußt wurde und daß er fähig ist, sich für etwas zu entscheiden, so daß dieser erste Akt des Ungehorsams letzten Endes der erste Schritt des Menschen auf dem Weg zur Freiheit ist. Es scheint so, als wäre dieser Ungehorsam sogar in Gottes Plan beschlossen gewesen; denn nach Auffassung der Propheten ist der Mensch gerade dadurch, daß er aus dem Paradies vertrieben wurde, in die Lage versetzt worden, seine Geschichte selbst zu gestalten, seine menschlichen Kräfte zu entwickeln und als voll entwickeltes Individuum mit seinen Mitmenschen und der Natur zu einer neuen Harmonie zu gelangen, die an die Stelle der früheren Harmonie tritt, als der Mensch *noch kein* Individuum war. Ganz sicher geht der messianische Gedanke der Prophetie davon aus, daß der Mensch nicht grundsätzlich verderbt ist und ohne einen besonderen Gnadenakt Gottes errettet werden kann.“³³

Zusammengefaßt ergeben diese Zitate folgende Schwerpunkte:

1. Der Mensch ist potentieller Rivale Gottes. Er hat in sich die Anlage, selber Gott zu werden. Gott aber mißgönnt ihm das Gott-Sein. Aus diesem Grund will er ihm vorenthalten, was ihm zum Gott-gleich-Sein noch fehlt: die göttliche Weisheit (symbolisiert durch den Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen) und die Unsterblichkeit (symbolisiert durch den Baum des Lebens). Aus diesem Grund verbietet er ihm unter Todesandrohung, vom Baum der Erkenntnis zu essen. Stillschweigend ist aber vorausgesetzt, daß der Mensch im Paradies auch vom Baum des Lebens nicht essen durfte.
2. Die Schlange enthüllt dem Menschen das Geheimnis seines möglichen Gott-gleich-Seins. Sie bezichtigt Gott der Lüge („... ihr werdet mitnichten des Todes sterben“) und verspricht dem Menschen, wenn er vom verbotenen Baum esse, werde er „sein wie Gott, wissen was gut und böse ist“. Der Mensch folgt dem Rat der Schlange, und da er (vorderhand) nicht stirbt, zeigt sich, daß die Schlange recht hatte. Der Mensch ist nun weise und kann jetzt selber, ohne Gott, wissen und sagen, was gut und böse ist.
3. Um sich vor der Gefahr zu schützen, daß der Mensch nun auch noch vom Baum des Lebens ißt (und dann wirklich ganz „Gott“ ist), vertreibt Gott ihn aus dem Paradies. Der Mensch verliert dadurch seine ursprüngliche Einheit mit der Natur (und dem Mitmenschen). Er gehört zwar der Natur an, steht ihr aber zugleich gegenüber, im Widerspruch zu ihr und

³² Ebd., S. 96.

³³ Die Seele des Menschen (Anm. 23), S. 14.

zum Mitmenschen. Das ist die Situation des Menschen, mit der er (kraft seiner erwachten Vernunft und Weisheit) nun fertig werden muß. Er wird nicht mehr, wie im vormenschlichen (paradiesischen) Zustand vom Instinkt geleitet; er muß jetzt die Schwierigkeiten, die sich aus seiner Situation ergeben, selber lösen, und er löst sie, je nach Charakter und Umständen, so oder so. Sein Leben ist Geschichte. Die messianische Hoffnung der Bibel versteht *Fromm* als das Ziel und die Sehnsucht des Menschen, nämlich die Herstellung einer neuen Einheit von Individuum, Gesellschaft und Natur – eine Einheit, die aber nicht ein Gnadenakt Gottes sein wird: Der Mensch muß sie, kraft seiner guten Kräfte und Fähigkeiten, selber schaffen, indem er die Welt im Geist der Liebe und der Gerechtigkeit ordnet.

4. In dem Maß, als der Mensch nun selber über Gut und Böse entscheidet und danach handelt, ist er frei und löst er sich von Gott. Die Beziehung des Menschen zu Gott, nach dem Fall, umschreibt *Fromm* mit dem Satz: „Der Mensch ist nicht Gott, aber er erwirbt die Eigenschaften Gottes, er steht nicht unter Gott, sondern er geht *mit* ihm den gleichen Weg.“³⁴ Aber *Fromm* stellt zugleich die Frage: „Wird der Begriff der Freiheit des Menschen bis zu seiner letzten Konsequenz, der Freiheit *von* Gott weiterentwickelt?“³⁵ Im allgemeinen sei das (noch) nicht der Fall. Aber bereits im Talmud und in der späteren jüdischen Literatur fänden sich Aussagen, „die auf eine Tendenz zur völligen Autonomie hinweisen, die so weit geht, daß der Mensch sogar von Gott unabhängig wird oder doch wenigstens mit ihm als gleichberechtigter Partner verhandeln kann.“³⁶

5. Der Weg aus der Abhängigkeit in die Freiheit, selber zu sein wie Gott, sei die Entwicklung der Menschheit vom primitiv-naturhaften Urzustand zur Selbstbestimmung und Herrschaft über die Natur, in der Geschichte vom „Sündenfall“ symbolhaft dargestellt. Aber diese Entwicklung muß sich in jedem einzelnen Menschen wiederholen. Der Schritt zur Freiheit ist in diesem Fall der Bruch mit den „inestuösen Bindungen“. Unter ihnen versteht *Fromm* affektive Bindungen, vor allem an die Mutter, an die Natur, aber auch an Familie, Heimat, Tradition. Selber werden „wie Gott“ heißt also, daß der Mensch jetzt über sein Leben (und über die Geschichte) selber bestimmen soll, was zugleich Ablehnung nach zwei Seiten bedeutet: Abkehr von jeder Bindung an Gott, überhaupt Ablehnung jeder höheren Autorität, und Bruch mit allen natürlich-geschichtlichen Bindungen, die zur eigenen Herkunft gehören. Der Mensch wird „Schöpfer seiner selbst“. Erwartet wird aber zugleich, daß aus dieser schöpferischen Freiheit das Gute, als das eigentliche Sein des Menschen,

³⁴ Ihr werdet sein wie Gott, Bd. VI, S. 123.

³⁵ Ihr werdet sein wie Gott, Bd. VI, S. 130.

³⁶ Ihr werdet sein wie Gott, Bd. VI, S. 130.



zur lebensbestimmenden Kraft wird, woraus sich dann ein friedliches Zusammenleben aller Menschen, ein neues Paradies, ergeben werde.

Eine Zusammenfassung seiner „Entwicklungstheologie“ gibt *Fromm* in dem Aufsatz: „Die prophetische Auffassung vom Frieden“, 1960.³⁷ „Die erste Tat der menschlichen Freiheit ist ein Akt des Ungehorsams, durch den der Mensch sein ursprüngliches Einssein mit der Natur transzendiert: Er wird sich seiner selbst, seines Nachbarn und seiner Entfremdung bewußt. Im Prozeß der Geschichte erschafft der Mensch sich selbst. Er wächst in dem Bewußtsein seiner selbst, in der Liebe, in der Gerechtigkeit. Wenn er das Ziel des vollen Erfassens durch die ihm eigenen Kräfte der Vernunft und der Liebe erreicht hat, ist er wieder eins geworden, hat er die ‚Ersünde‘ überwunden, ist er ins Paradies zurückgekehrt, doch auf den neuen Ebenen der menschlichen Individuation und Unabhängigkeit. Obgleich der Mensch im Akt des Ungehorsams ‚gesündigt‘ hat, wird seine Sünde im Prozeß der Geschichte gerechtfertigt. Er leidet nicht an einer Verderbtheit seiner Substanz, sondern seine Sünde ist in sich der Beginn eines dialektischen Prozesses, der mit seiner Selbsterschaffung und Selbsterlösung endet.“³⁸

Der hier ausgesprochene Gedanke, daß die „Sünde“ im dialektischen Prozeß der Geschichte aufgehoben und damit „gerechtfertigt“ werde, ist marxistisches Geschichtsverständnis, das er hier mit seinem evolutionistischen Denken verbindet.

6. Lange sah *Fromm* die Selbstverwirklichung und Selbsterlösung des Menschen im wissenschaftlichen und technischen Fortschritt, in dem der Mensch Schöpfer ist und die „Natur“ das Material, die „Bausteine“ zum Bau des „Reiches des Menschen“ liefert. Noch im Jahr 1950 schrieb er am Anfang seines Buches „Psychoanalyse und Religion“:

„Nie zuvor war der Mensch der Erfüllung seiner liebsten Hoffnungen so nahe wie heute. Unsere wissenschaftlichen Entdeckungen und technischen Errungenschaften befähigen uns, den Tag vorzusehen, an dem der Tisch für alle Hungrigen gedeckt sein wird – einen Tag, an dem das Menschengeschlecht eine einzige Gemeinschaft bilden und nicht mehr in getrennten Einheiten leben wird. Tausende von Jahren waren nötig für diese Entfaltung der intellektuellen Fähigkeiten des Menschen, für sein wachsendes Vermögen, eine Gesellschaftsordnung aufzubauen und seine Kräfte zweckorientiert zu gebrauchen. Der Mensch hat eine neue Welt mit eigenen Gesetzen und eigenem Schicksal geschaffen. Wenn er seine Schöpfung betrachtet, kann er sagen: Wahrlich, sie ist gut.“

Allerdings beklagt er im gleichen Zusammenhang, daß der moralische Fortschritt des Menschen mit dem technischen nicht Schritt gehalten hat:

„Aber was kann er sagen, wenn er sich selbst betrachtet? Ist er der Verwirklichung eines andern Traumes der Menschheit nähergekommen – dem von der

Vervollkommnung des Menschen? Des Menschen, der seinen Nächsten liebt, Gerechtigkeit übt, die Wahrheit spricht und das zur Wirklichkeit gemacht hat, was er der Möglichkeit nach ist – das Ebenbild Gottes?“

In dem späteren Buch: „Haben oder Sein“ hat sich *Fromms* Einstellung zum technischen Fortschritt sehr stark geändert. Er sieht jetzt in der Entwicklung der Industriegesellschaft Gefahren, die zur Selbstvernichtung der Menschheit führen können. Und nun fordert er resolut einen „neuen Menschen“ und eine „neue Gesellschaft“, in der das „Sein“ und nicht mehr das „Haben“ lebensbestimmend werden müsse. Und ganz wesentlich müsse dieser Wandel mit der Erneuerung der religiösen Werte und Kräfte zusammengehen. Aber grundsätzlich sagt er nichts Neues. Die geforderte Existenzweise des „Seins“, statt des „Habens“, entspricht etwa dem, was die Existenzphilosophie „eigentliches“ Existieren heißt, nämlich frei von der Welt aus dem Sein selbst leben, im Unterschied zur „uneigentlichen“ Existenz dessen, der der Welt „verfallen“, d.h. von ihr abhängig ist. So bleibt das Sein, die Quelle der Erneuerung, letztlich doch der Mensch selbst, der sich (mit Berufung auf die Mystik) in seinem eigenen Sein mit „Gott“ eins weiß.

5. Schluß

Die Geschichte vom Sündenfall ist für *Fromm* – so allerdings, wie er sie interpretiert – eine Schlüsselstelle seiner Philosophie, auf jeden Fall seiner Religionsphilosophie bzw. seiner „Theologie“. Es ist kaum zu übersehen, daß hinter seiner Interpretation dieser Geschichte seine eigene Lebensgeschichte steht: sein Bruch mit der orthodox-jüdischen Kindheit und Herkunft, dann aber auch der Bruch mit seiner deutschen Vergangenheit. Adams Ungehorsam und Vertreibung aus dem Paradies wird ihm zum Symbol und zur Rechtfertigung seines eigenen Weges, und in der messianischen Hoffnung der „gefallenen“ Menschheit sieht er dessen eigentliche Sinngabe. Indem er seine eigene Geschichte in der Interpretation von Adams Ungehorsam und Vertreibung symbolisiert oder gar mythologisiert, wird sie beispielhaft, dem modernen Menschen aufweisbar als Ausweg aus seiner geistigen, politischen und ökonomischen Ausweglosigkeit.

Religion ist für ihn Lebensorientierung, und zwar im Sinne der alttestamentlichen Tora eine Orientierung, die im Grunde Entscheidung zwischen Gut und Böse ist. Er weiß, daß das Gute – nämlich Gerechtigkeit, Nächstenliebe, Barmherzigkeit, Friede – nicht einfach aus der Natur ableitbar ist. Es ist letztlich eine religiöse Entscheidung. Und deshalb hält er an der Religion fest. Aber seine zentrale Aussage lautet: *Der Mensch kann aus sich selber, ohne Gott, wissen und sagen und darum auch tun, was gut ist.* Dieses Wissen um Gut und Böse ist das Selbst-Sein-wie-Gott, das die Schlange im Paradies dem Menschen verheißen hat. Und die

37 Gesamtausgabe, Bd. VI, S. 69 ff.

38 Ebd., S. 71.





Schlange sagte die Wahrheit. Selber wissen, was gut und böse ist, heißt aber, nicht mehr auf Gott hören! Sich nicht mehr von Gott sagen lassen, was gut sei! In diesem Fall löst sich der Mensch von Gott, er wird autonom. Er lehnt aus diesem Grund jede göttliche Autorität ab. Das eigene Wissen um Gut und Böse ist konsequenterweise schon eine Trennung, ein Abfall von Gott. Es gibt aber noch einen anderen Grund: Der schwerste Irrtum *Fromms* ist, daß er stillschweigend voraussetzt, das Gute *des Menschen*, das dieser jetzt aus eigenem Wissen sagt und tut, sei immer noch das Gute *Gottes*. Der Irrtum ist insofern verständlich, als die Grundsätze des mosaischen Gesetzes, nach welchen er als Kind erzogen worden ist, für ihn immer gültige sittliche Normen geblieben sind. Er folgt hierin dem Beispiel jener Philosophen der Aufklärungszeit, welche die ihnen vertrauten Forderungen christlicher Ethik auch als Vernunftmoral verstanden. Aber *Fromm* hat den modernen Normenzerfall miterlebt. Er kannte den Naturalismus *Nietzsches* und der Darwinisten und ihre Lehre vom Überleben des Stärkeren „jenseits von Gut und Böse“. Er kennt die „wertfreie“ Zweckvernunft der modernen Wirtschaft und hat den Zerfall der jüdisch-christlichen Ethik in der Zeit *Hitlers* und *Stalins* miterlebt. Er erlebte die am Lustprinzip orientierte moderne Sexualethik und die Selbstrechtfertigung des Terrorismus. Er weiß, daß jede Ideologie ihre eigenen Werte, ihre besondere Auffassung von Recht und Unrecht hat. Und selbst die mystische Erfahrung des EINEN, auf die er sich beruft, begründet nicht eine bestimmte ethische Qualität, weil das EINE alle Gegensätze in sich aufhebt, in diesem Sinn auch als das NICHTS bezeichnet wird und an sich weder gut noch böse ist. – Warum hat Gott sich das Wissen um Gut und Böse vorbehalten? Weil er selbst das Sein des Guten ist. „Was heißest du mich gut? Nur einer ist gut, Gott allein. Du kennst die Gebote“, antwortete Jesus auf die Frage nach dem Guten (Mk 10,17–22). Gott entspricht nicht einer allgemeinen Idee des Guten, sondern das Gute entspricht Gott. Mit seiner Antwort hat Jesus auch die richtige Entgegnung auf die Versuchung der Schlange gegeben. Gott allein ist wahrhaft gut. Und der Mensch kann nur gut sein, wenn er in seinem Wandel, d.h. in seinem Handeln, Gottes Gutsein abbildet. Gott hat sich dem Menschen mitgeteilt als der Heilige, der Gerechte, der Wahrhaftige und Liebende. Und der Mensch ist Gottes Ebenbild, wenn er auch heilig, gerecht, wahrhaftig und in der Liebe tätig ist. „Ihr sollt heilig sein, denn ich der Herr, euer Gott, bin heilig“ (Lev 11,44.45; 19,2; 1 Petr 1,16). Oder wie Jesus sagt: „Ihr sollt vollkommen sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist“ (Mt 5,48). Christus, der das Ebenbild Gottes ist (Kol 1,15), ist uns von Gott gemacht zur Weisheit, zur Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung (1 Kor 1,30). Das Alte Testament kennt keine ontologische Entsprechung von Gott und Mensch, d.h. von *Gottes Sein* und *geschöpflicher Natur*, weil Gottes Sein uns verborgen ist. Eine „abbildliche“ Entsprechung gibt es nur zu der im Wort geoffenbarten *Wirklichkeit* Gottes, d.h. zu seiner Gerechtigkeit, Heiligkeit, Liebe. Der Anspruch, aus sich selbst heraus,

ohne Gott, zu wissen, was gut und böse sei, ist im Grunde Selbstvergötzung des Menschen. Ein Götze ist nicht deshalb Götze, weil er ein „Ding“ ist, sondern weil dieses „Ding“ als Zeichen einer sehr realen Lebensmacht und Lebensorientierung angesehen wird, wie z.B. Baal, Mammon, Venus, Mars, und weil Menschen solchen Mächten „anhängen“ und „nachlaufen“, was heißt, daß sie den von Gott gewiesenen Weg verlassen.

Exegetisch ist *Fromms* Auslegung der Sündenfallgeschichte unhaltbar. Hier nur einige Hinweise:

1. Durch den „Fall“ habe der Mensch die natürlich-instinkthafte Einheit mit der Natur verloren. Er gehöre zwar immer noch zur Natur, stehe ihr aber zugleich erkennend und sie beherrschend gegenüber. Diese Dichotomie kennzeichnet für die Bibel aber gerade den Zustand *vor* dem Fall. Der Mensch gehört zwar zur Kreatur, aber zugleich ist ihm bestimmt, die Erde zu beherrschen (Gen 1,28). Der Garten Eden ist ihm übergeben, daß er ihn bebaue und beschütze (2,15). Er gibt den Tieren den Namen, was für das archaische Denken Zeichen ist, daß sie ihm gehören (2,19–20).

2. Die Schlange habe, so *Fromm*, die Wahrheit gesagt, als sie versprach, der Mensch werde nicht sterben, wenn er (trotz dem Verbot und der Todesandrohung 2,17) vom Baum der Erkenntnis esse. Er aß, und Gott tötete ihn nicht. *Fromm* deutet die Todesdrohung nicht richtig, weil er diese nicht aus dem Zusammenhang mit dem nachherigen Urteil versteht (3,22–24). Der Schlüssel zum Verständnis ist der Baum des Lebens, Symbol des Lebens, das der Schöpfer gibt. Der Mensch ist Kreatur, von der Erde genommen, daher als Kreatur auch schon im Paradies sterblich. Aber er stirbt nicht, weil er vom Baum des Lebens essen darf. Der Mensch hat das ewige Leben nicht aus sich selbst, er empfängt es. Die Strafe der Übertretung von Gottes Verbot (das nur den Baum der Erkenntnis betraf, 2,16–17) besteht nun in der Vertreibung aus dem Garten. Ein Cherub bewacht diesen, so daß Adam nicht mehr essen kann von dem Baume; deshalb ist er jetzt seiner natürlichen Sterblichkeit preisgegeben. Gott richtet Adam nicht hin, aber er entläßt ihn aus der Gemeinschaft im Paradies und gibt ihm nicht mehr die Lebensgabe, die ihn vor dem Sterben bewahrte. Vom Tage an, da Adam Gottes Gebot übertrat, muß er sterben, wobei der Zeitpunkt an sich keine Rolle spielt. Die Betonung des hohen Alters der Patriarchen in Genesis 5 könnte ein späterer, immer noch archaisch-erzählender Hinweis sein, daß die Frucht des Lebensbaumes noch lange nachgewirkt hat. Henochs erbarmt sich Gott, weil er „mit Gott wandelte“ (5,24).

3. Der Mensch ist, nach *Fromm*, potentiell Gott. Aber Gott neidet ihm den Aufstieg zum Gott-Sein und sucht ihn durch das Verbot im Paradies zu verhindern. Adam rebelliert gegen das Verbot und raubt, was ihm aber eigentlich zukommt. Seine Tat ist daher nicht Sünde, sondern Auflehnung gegen Willkür. Der „Kampf“ zwischen Adam und Gott entbehrt für *Fromm* jedes ethischen Hintergrundes (Schuld und Strafe). Der Mensch greift, trotz Verbot, nach dem, was ihm eigentlich zusteht, und Gott hindert ihn willkürlich und aus Neid. Menschliche Auflehnung wird dadurch zum Befreiungskampf, und Gott erscheint als Unterdrücker. – Im biblischen Text ist vom Neid Gottes keine Rede. Auch nicht von Willkür. Gott hat Adam ja alles gegeben: das Paradies, die Herrschaft über die Welt. Das eine aber hat *Fromm* richtig gesehen und

gesagt: Das „Sein wie Gott“, das sich im Wissen um Gut und Böse äußert, ist nicht die Kenntnis des Willens Gottes, die sich jener erwirbt, der Gottes Gesetz hört und befolgt. Dafür hat ja Gott seinem Volk die Gebote gegeben, daß sie wissen, was ER sagt, daß es gut sei. „Sein wie Gott“ heißt, daß der Mensch die göttliche Prärogative, zu sagen, was gut und böse sei, eigenmächtig für sich selbst beansprucht und sich also selbst zum Richter über Recht und Unrecht, Heil und Unheil einsetzt. *Fromm* sagt selbst, daß die letzte Konsequenz dieses „Sein wie Gott“ die Befreiung von Gott, d.h. der Abfall von Gott ist. Die Bestimmung des Menschen ist, Gottes Bild zu sein. Das bedeutet: *Gottes* Heiligkeit, *Gottes* Gerechtigkeit und Liebe auf Erden abzubilden und so Herr der Erde zu sein. Es bedeutet aber nicht, *anstelle* Gottes sich selber zum Gott zu machen.

Aber die eigene Aussage der Bibel ist ja für *Fromm* nur bedingt verbindlich. Er schildert in der „Rebellion“ Adams seinen eigenen Weg. Der Kern dieser Rebellion ist für ihn, in der Intention zutreffend, die Abkehr von Gott, aus dem Begehren heraus, selber Gott zu sein. Die Schlange, sagt er, „hatte recht gehabt“, sie hat „wahr gesprochen“. ³⁹ Im Alten Testament sei die Eigenständigkeit des Menschen nur so weit gelangt, daß der Mensch Gottes selbständiger Partner wurde. *Fromm* geht noch einen Schritt weiter: den zur „vollständigen Befreiung“ von Gott. „Gott ist eine der vielen poetischen Ausdrucksweisen für den höchsten Wert im Humanismus und keine Realität an sich.“ ⁴⁰ Aber er weiß, daß der Humanismus in der Religion wurzelt, weil „gut“ und „gerecht“ sich aus der biologischen oder physikalischen Natur nicht einfach ableiten lassen. Deshalb will er die Religion, in der Form mystischer Selbstversenkung bewahren. „Wenn ich meine Position annähernd definieren wollte, würde ich sie als nicht-theistische Mystik bezeichnen.“ ⁴¹ Und daraus ergibt sich dann auch seine Stellung zur Bibel:

„Ich betrachte die Bibel nicht als ‚Wort Gottes‘, und dies nicht nur, weil die historische Forschung zeigt, daß die ein Buch ist, welches von Menschen geschrieben wurde, ... sondern auch deshalb, weil ich kein Theist bin. Dennoch ist sie für mich ein außergewöhnliches Buch, in dem viele Normen und Prinzipien zum Ausdruck kommen, die über Jahrtausende hinweg ihre Gültigkeit bewahrt haben. Sie ist ein Buch, das den Menschen eine Vision verkündet, die noch immer gültig ist und noch immer auf ihre Verwirklichung wartet. Sie wurde nicht von einem einzigen Menschen geschrieben und auch nicht von Gott diktiert; es drückt sich in ihr vielmehr der Genius eines Volkes aus, das viele Generationen lang für Leben und Freiheit kämpfte.“ ⁴²

Erich Fromms Gedanken über Gott und Mensch sind von bedrückender Aktualität. Seine Schriften wurden im englischen und im deutschen

39 *Fromm*, *Ihr werdet sein wie Gott*, Rowohlt Sachbuch S. 54; Gesamtausgabe Bd. VI, S. 122; *Psychoanalyse und Religion*, VI, S. 252.

40 VI, S. 94.

41 VI, S. 94.

42 Gesamtausgabe Bd. VI, S. 87.

Sprachraum, vor allem auch in Taschenbuchausgaben, in sehr hohen Auflagen verbreitet und üben einen unverkennbar starken Einfluß aus. Anstöße in gleicher Richtung haben freilich auch andere gegeben: Am nächsten steht ihm *Ernst Bloch*, dessen theologischer Hintergrund allerdings nicht die jüdische Gesetzesethik ist, sondern die heilsgeschichtliche, messianische Hoffnung. Aber für beide ist der Himmel leer, beide rebellieren gegen das „Oben“, für beide ist das Heil Selbsterlösung und Selbstbefreiung des Menschen; bei *Fromm* mehr mit einem subjektivistischen, bei *Bloch* mehr mit einem politisch-revolutionären Akzent. Aber beide kommen nicht nur vom Judentum, sondern auch von der atheistischen deutschen Immanenzphilosophie her, und gerade aus der Mischung von deutschem Atheismus und jüdischem Messianismus scheint – wie einst schon bei *Karl Marx* – die unheimliche Virulenz ihrer Theorien hervorzugehen. *Fromm* will das Christentum zum Atheismus führen, aber er möchte die ethischen Werte der jüdisch-christlichen Überlieferung behalten – und eben diese zerstört er. Denn wenn die Ethik von Gott losgelöst wird, verliert sie ihren verpflichtenden Anspruch. Das mystische EINE, das „Gott“ ersetzt, verpflichtet nicht, es ist qualitätslos, indifferent, ohne Anspruch. Es gibt, auf diesem Hintergrund, nur noch das auf sich selbst gestellte Ich, das kein „du sollst“ mehr vernimmt, sondern nur noch das wertfreie „ich will“ oder „mich gelüftet“ oder „es treibt mich ...“. *Fromms* Mystik wirkt vielleicht gerade deshalb auf viele Menschen so anziehend, weil er an diesem entscheidenden Punkt seine Position nicht bis zu Ende reflektiert hat, selber noch abhängig ist von seiner religiösen Vergangenheit. Aber *Fromm* fordert selber den Bruch mit allen Bindungen, und die Generation nach ihm hat diesen Bruch vollzogen. Für sie ist Atheismus auch Nihilismus, oder sie flüchtet sich in Aberglauben und vielleicht Schicksalsglauben oder in eine Ideologie als Religionsersatz.



Theologische Beiträge Zweimonatsschrift

Herausgegeben im Auftrag der Pfarrer-Gebets-Bruderschaft von Klaus Haacker, Wuppertal, und Theo Sorg, Stuttgart, in Verbindung mit Klaus Bockmuhl, Vancouver/Kanada; Helmut Burkhardt, St. Chrischona/Schweiz; Martin Hengel, Tübingen; Gerhard Hennig, Stuttgart; Helgo Lindner, Dautphetal-Holzhausen, Otto Michel, Tübingen; Otto Rodenberg, Söhrewald; Gerhard Ruhbach, Bethel; Wolfhart Schlichting, Regensburg, unter beratender Mitarbeit von Johannes Eichler, Friedberg; Klaas Runia, Kampen/Niederlande; John R. W. Stott, London/England; Herwig Wagner, Neuendettelsau.

INHALT

Biblische Besinnung
 Martin Hengel: *Das Bekenntnis zum dreieinigen Gott (2. Kor. 13,11-13)* . . . 195

Aufsätze
 Felix Flückiger: *Funktion und Wesen der Religion nach Erich Fromm* 201
 Ulrich Eibach: *Zwangssterilisierung, Vernichtung sogenannten „lebensunwerten“ Lebens und medizinische Versuche an Menschen im „Dritten Reich“. Theologische und ethische Folgerungen für die Gegenwart* 224

Bibel und Kirche
 „Rechenschaft ablegen über die Hoffnung, die in uns ist“. *Aus der Ferienseminararbeit der Pfarrer-Gebetsbruderschaft* (Heinzpeter Hempelmann) . . . 239

Bücher 243

Anschritt der Herausgeber:
 Professor Dr. Klaus Haacker, Missionsstr. 13, 5600 Wuppertal 2;
 Pralat Theo Sorg, Gerokstr. 49, 7000 Stuttgart 1.

Schriftleitung:
 Heinzpeter Hempelmann M. A., Am Herrengarten 90, 5300 Bonn 3

Manuskripte sind an einen der beiden Herausgeber oder an die Schriftleitung zu senden. Für Besprechung oder Rücksendung nicht verlangter Bücher wird keine Gewähr übernommen. Die Theologischen Beiträge sind durch jede Buchhandlung oder direkt vom Verlag zu beziehen. Bezugspreis jährlich DM 38,-; Einzelheft DM 7,-; jeweils zuzüglich Versandkosten. Studenten erhalten die Zeitschrift während ihres Studiums 2 Jahre lang kostenlos; für die darüber hinausgehende Studienzeit gilt ein ermäßigter Bezugspreis von DM 20,-.

Abbestellungen sind nur zum 1. 1., und zwar spätestens 4 Wochen vorher, möglich. Anzeigen erscheinen außerhalb der Verantwortung der Redaktion.

Theologischer Verlag Rolf Brockhaus, Postfach 11 01 52, 5600 Wuppertal 11.
 Druck: Herm. Weck Sohn, Solingen Nachdruck nur mit Erlaubnis
 Beilagen: Prospekt „TVG“/Prospekt „Brockhaus Kommentar“

Martin Hengel

Liebe Gemeinde! Ein milder Schluß nach einer scharfen Predigt, das scheint eine gute alte Regel zu sein. *Eduard Mörike*, der Pfarrer und Dichter, hat sie als „Pastoralerfahrung“ in Verse gebracht:

„Meine guten Bauern freuen mich sehr,
 eine scharfe Predigt ist ihr Begehrt.
 Und wenn man es mir nicht verdenkt,
 sag' ich, wie das zusammenhängt.
 Sonnabend wohl nach elfe spat
 im Garten stehlen sie mir den Salat;
 in der Morgenkirch' in guter Ruh
 erwarten sie den Essig dazu;
 der Predigt Schluß *fein linde* sei:
 Sie wollen gern auch Öl dabei.“

Nun, Paulus hat den ersten Christen in der von ihm gegründeten Gemeinde in Korinth nicht nur eine scharfe, sondern eine gepfefferte Predigt gehalten, und auch nicht nur eine einzige, sondern eine ganze Serie, in wenigstens vier Briefen, alles Predigten des Abwesenden aus der Ferne. Sie wurden im Gottesdienst vorgelesen, und im Anschluß daran feierte man das Herrenmahl. Der Predigtschluß – „fein linde“ –, wie wir ihn eben gehört haben, leitete mit der Aufforderung zum Friedenskuß zum Herrenmahl über.

Zunächst scheinen die ersten Christen in der damaligen Hauptstadt Griechenlands am apostolischen „Pfeffer und Salz“ wenig Gefallen gefunden zu haben. Paulus schreibt von Brief zu Brief schärfer, und sie werden immer verstockter. Wer läßt sich schon gerne fragen: „Was wollt ihr eigentlich? Soll ich mit dem Stock zu euch kommen?“ (1. Kor. 4,21). Der Apostel war noch kein Freund permissiver Pädagogik. Selbst unmittelbar vor unserem „milden Schluß“ zeigt er noch einmal die erhobene Faust: „Darum schreibe ich dies als Abwesender, damit ich anwesend nicht streng durchgreifen muß ...“ Welcher Prediger könnte sich solche Töne heute noch erlauben? Doch die apostolische Erziehungskunst unterstand einer höheren Weisheit als die so sanft gewordenen modernen Kommunikationsregeln, und der Ausgang des Konflikts gab Paulus recht, die Christen in Korinth ließen sich von ihm am Ende doch zur Ordnung – oder besser zum Evangelium – zurückrufen. Das zeigt sich etwa daran, daß sie seine oft mit bitterer Ironie gewürzten Briefe nicht einfach in den Papierkorb warfen, sondern aufbewahrten, um sie – als apostolische Predigt –

* Gehalten am Sonntag Trinitatis, 17. Juni 1984, in der Stiftskirche Tübingen.

Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.
 Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke.
 Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

