

Teil III:

Die verschiedenen Charakterorientierungen und ihre konkreten Realisationsformen in der menschlichen Persönlichkeit

10. Das Verhältnis von Bezogenheit und Charakterstruktur

Das Verhältnis von Bezogenheit und Charakterstruktur zu analysieren verursacht zunächst einige Schwierigkeiten, da Fromm die Begriffe hinsichtlich ihres Bezugssystems zwar verschieden interpretiert, seine Anwendung hingegen aber oft willkürlich erscheint. So definiert Fromm zum Einen den Narzissmus als eine Form der Nicht-Bezogenheit:

"Er (der Narzissmus, Anm.D.A.) hat keine Beziehung zur Welt, er ist nichts (...), da er sein Selbst nicht als Mittelpunkt seiner Bezogenheit zur Welt entwickelt hat."⁷⁷

Zum Zweiten beschreibt Fromm den Narzissmus als eine 'Art des Charakters'⁷⁸; ein drittes Mal gar spricht er vom 'narzisstischen Menschen'⁷⁹.

Fromms ungenaue Begrifflichkeit verliert jedoch einiges an Bedeutung, wenn wir eine gegenseitige Interdependenz der Kategorien der Bezogenheit und Charakterstruktur aufzeigen können.

Nach Überwindung der materialistischen Libidotheorie Freuds gelangte Fromm zur Konzeption einer Theorie, in der die individuelle sowie gesellschaftlich bedingte Art und Weise der Bezogenheitsstruktur die Charakterorganisation oder Orientierung des Individuums motiviert. Diese Orientierungen, in denen sich der Einzelne zu seiner Umwelt in Beziehung setzt, bilden den Kern des Charakters⁸⁰. Daher stellen Charakter und Bezogenheit eine untrennbare Einheit dar. Spreche ich von der Art und Weise der Bezogenheit, so spreche ich von der ihr unbedingt notwendig korrelierenden Charakterorientierung. Die Unterschiede von Charakter und Bezogenheit sind in der Analyse menschlichen Verhaltens von sekundärer Bedeutung, da ihre Differenz hauptsächlich die Art und Weise des ontologischen bzw. psychologischen Bezugssystems reflektiert (die Bezogenheit interpretiert ontologisch Art

1. Vgl. Kapitel 3 im ersten Abschnitt des ersten Teils der vorliegenden Arbeit

und Weise der Existenz, die Charakterstruktur psychologisch (die in der Existenzweise verankerten Leidenschaften und deren Äußerungen durch menschliches Verhalten). Trotz Überwindung des Freud'schen Materialismus kann die Frommsche Charaktertheorie nicht ohne Freud begriffen werden, die Frommsche Definition des Charakters und ihrer daraus resultierenden Charakterorientierungen stehen fest in der Tradition und Nachfolge des großen Pioniers der Psychoanalyse. Nach Freud wie Fromm meint der Charakter nicht, wie die amerikanischen Behavioristen glauben, die aktualisierte Art und Weise des Verhaltens, sondern hinterfragt die unbewusste Motivation, die durch die individuelle Analyse der libidinösen Organisation respektive der Organisation der Leidenschaften, aufgedeckt werden kann.

"Meine Theorie folgt Freud auch darin, daß nicht der einzelne Charakterzug das ist, was den Charakter bestimmt, sondern die gesamte Charakterorganisation, von der die einzelnen Charakterzüge sich herleiten lassen."³¹

Das gesamte Verhalten des Menschen, sowie seine Art und Weise des Denkens und Empfindens, kann daher begriffen werden als eine dynamische Interaktion der menschlichen Leidenschaften, wobei Charakter die Art und Weise der Organisation der Leidenschaften meint, kanalisiert und in eine bestimmte Form gegossen durch die jeweilige Bezogenheitsstruktur und Sozialisation.

Entsprechend der verschiedenen Bezogenheitsstrukturen existieren verschiedene Charakterorganisationen. Diese psychologischen Ganzheitsstrukturen können gemäß ihrer korrelierenden Bezogenheitsformen als produktive bzw. nicht-produktive Charakterorientierungen begriffen werden. (Fromm spricht daher von produktiven bzw. nicht-produktiven Charakterorientierungen³²). Ist die Orientierung positiv, d.h. den Menschen mit der Natur auf dialektisch-dynamische Weise vermittelnd, so ist die Charakterorientierung ethisch positiv zu werten, ist die Orientierung hingegen nicht-produktiv, fehlt die dialektische Vermittlung, haben wir es mit einer im ethischen Sinne negativen Orientierung zu tun.

Die folgenden Kapitel stellen verschiedene Charakterorientierungen dar und zeigen ihre ethische Relevanz auf.

11. Verschiedene Charakterorientierungen

11. 1. Die nicht-produktiven Orientierungen

Die nicht-produktiven Charakterorientierungen stellen Charaktertypen dar, die den Freudschen prägenitalen Charaktertypen entsprechen, Fromm begreift sie in einem erweiterten Sinne als Gesellschaftscharaktere.

11.1.1. Die rezeptive Orientierung⁴

Die rezeptive Orientierung korrespondiert der oralen Phase des Freudschen prägenitalen Charakters. Sie repräsentiert ein Verhaltenssyndrom, das wesentlich durch passive Bezogenheit gekennzeichnet ist. So wie der Säugling all sein Heil von seiner ihn umgebenden Mutter verlangt, erwartet der rezeptiv orientierte Mensch sein Wohl-Sein von der Außenwelt.

"Bei der rezeptiven Orientierung hat der Mensch das Empfinden, daß die Quelle alles Guten außerhalb ihm selbst liegt. Er glaubt das Erwünschte (...) nur von diesem außer ihm Liegenden empfangen zu können."⁵

Als religiöser Mensch wird er alles von Gott erwarten wollen, ohne sich Mühe zu geben, durch schrittweise Reifeprozesse sich Gott zu nähern. Auch seine Art zu lieben wird sich wesentlich darauf beschränken, Liebe zu empfangen - ohne dabei Liebe geben zu können. Es wird dem rezeptiven Menschen außerdem schwerfallen, schöpferisch Ideen bilden zu können oder sich auf eine andere Art und Weise aktiv mit der Welt auseinanderzusetzen.

Daß diese Form der Charakterorientierung keine produktive darstellt, leuchtet ohne weiteres ein. Das Ziel des Menschen, Vernunft und Liebe zu entwickeln, ist hier, ebenso wie bei der nächst zu nennenden Charakterorientierung, verfehlt worden.

1. Es ist selbstverständlich, daß es sich bei den folgenden Charakterorientierungen um 'Idealtypen' handelt.

11.1.2. Die ausbeuterische Orientierung

"Die ausbeuterische Orientierung setzt wie die rezeptive voraus, die Quelle alles Guten liege außerhalb des eigenen Ich, und daß deshalb alles, was jemand wünscht, von dorthin kommen muß, da man nichts aus sich selbst erschaffen kann. Der Unterschied zwischen beiden Orientierungen besteht jedoch darin, daß der ausbeuterische Mensch nicht erwartet, etwas geschenkt zu bekommen. Er nimmt es sich mit List oder Gewalt. Diese Orientierung erstreckt sich auf alle Ebenen des Tütigseins." ⁸⁴

War in der rezeptiven Orientierung die Passivität vorherrschend, so finden wir in der ausbeuterischen Charakterstruktur zwar Aktivität und Tätigkeit, jedoch auf eine entfremdete und äußerliche Weise. Tätigkeit heißt hier nicht innere Tätigkeit in Sinne der Vervollkommenung produktiver menschlicher Leidenschaften, sondern meint eine Tätigkeit, die von innerer Aggressivität gekennzeichnet ist und den Mangel an innerer Selbstgewisheit durch die Existenzweise des Habens kompensiert sehen möchte.

Als Gesellschaftscharakter wurde diese Charakterstruktur in den führenden Schichten des frühen Kapitalismus im 17/18 Jahrhundert dominierend ⁸⁵

11.1.3. Die hortende Orientierung

"Rezeptive und ausbeuterische Orientierung ähneln sich insofern, als beide von der außer ihnen liegenden Welt etwas erhalten wollen. Anders die hortende Orientierung. Menschen dieses Typs haben weniger Vertrauen in etwas Neues, das sie von der Außenwelt bekommen können. Sie schaffen sich ein Gefühl der Sicherheit, indem sie etwas horten und aufbewahren, empfinden es aber als Bedrohung wenn sie etwas hergeben sollen." ⁸⁶

Die hortende, wie auch die zuvor beschriebene ausbeuterische Orientierung, symbolisieren die anal-erotische Phase der Freud'schen prägenitalen Charakterstruktur. Die sadistische Gebundenheit der Libido kennzeichnet hierbei die ausbeuterische Orientierung, während die Thematisierung der Anali-tät die hortende Orientierung terminiert. Entsprechend der Entwöhnungsphase des Säuglings und seiner Reaktion der Verweigerung verschafft sich der hortend orientierende Mensch



Sicherheit durch das Sammeln und Horten von Objekten immaterieller und materieller Art.

Der hortende Mensch charakterisiert den geborenen Bürokraten und ist in seinem Element nur dann, wenn er streng-systematisch arbeiten kann. Lebendige dynamische Prozesse hingegen erschrecken ihn; da er diese nicht kontrollieren kann, verunsichern sie sein spezifisches Auf-die-Welt-Bezogen-sein. Der hortende Mensch tendiert außerdem durch seine mechanische Objekt-Bezogenheit zur Nekrophilie und steht hiermit dem biophilen Syndrom des Wachstums auf der Basis offener und dynamischer Strukturen entgegen.

11.1.4. Die Marketing-Orientierung

Die Marketing-Orientierung stellt, weil den heutigen Gesellschaftscharakter repräsentierend, die aktuellste Orientierung dar. Sie wird gekennzeichnet durch das Erleben des eigenen Selbst als Ware. Zum Gegenstand, der gekauft oder verkauft werden soll, der sich den Moderscheinungen des Marktes anpassen hat und seine Identität darum häufig wechseln zu hat, ist das menschliche Selbst degradiert.

"Der Begriff des Marktwertes, bei dem der Tauschwert einer Ware wichtiger ist als ihr Gebrauchswert, führte zu einer ähnlichen Wertauffassung bezüglich des Menschen und besonders der eigenen Person. Die Charakterorientierung, die in der Erfahrung wurzelt, daß man selbst eine Ware ist und einen Tauschwert hat, nenne ich die Marketing-Orientierung." 81

Der Markt im Spütkapitalismus des 20.-sten Jhdts. ist zum Selbstzweck geworden und gigantische Organisationen, die Konzerne, regeln den Verbrauch von Gütern und bestimmen den Arbeitsalltag von Millionen von Menschen. Anpassungsfähigkeit und Erfolgsstreben sind gefragt, attraktiv zu erscheinen, um sich verkaufen zu können, wird erstrebt. Auch gewinnt man seine Identität nicht durch eigene aus sich selbst gebührende schöpferische Arbeit, sondern durch fremdbestimmende und fremdbestimmte Organisationsabläufe, denn ich bin nicht, was ich tue, sondern, was man von mir verlangt.

Relativistisches und materialistisches Denken durchtränkt in deren Folge das menschliche Verhalten bis in intime

Einzelheiten.

Die Frage nach einem möglichen Kern unseres eigenen Selbst gerät nicht ins Bewusstsein oder wird als lächerliche Metaphysik verächtlich abgetan und verworfen. Der Mensch ist in seiner Bezogenheitsstruktur zur Indifferenz und Oberflächlichkeit verurteilt.

"Heute bedeutet Gleichheit soviel wie Austausch- oder Auswechselbarkeit und ist damit gerade die Negierung der Individualität."⁸⁸

Folgerichtig werden auch die Beziehungen zwischenmenschlicher Natur leer und bedeutungslos und nichtsagende Freundlichkeiten verdrängen tiefe Sehnsüchte des modernen Menschen nach produktiver Kommunikation. Ihr trauriges Resultat⁸⁹ man in der zunehmenden Häufung von Depressionen, Gewalttätigkeiten und Suizidversuchen statistisch erfassen, denn tatsächlich verzeichnen statistische Untersuchungen in den Industrieländern bedenkenswerte Rekorde⁹⁰. Die spät-kapitalistische Gesellschaft ist eine kranke Gesellschaft geworden. Einen Ausweg aus dieser neurotischen Grundbefindlichkeit unserer Zeit können wir nur dann finden, wenn wir Möglichkeiten schaffen, den produktiven Charakterorientierungen zur gesellschaftlichen und individuellen Emanzipation zu verhelfen, wenn wir gesellschaftliche und persönliche Veränderungen diskutieren.

11.2. Die produktiven Orientierungen

Den oben genannten nicht-produktiven Charakterorientierungen gemein ist ihr Verfehlen des menschlichen Ziels, die spezifisch menschlichen Fähigkeiten zu verwirklichen, um Glückseligkeit respektive well-being zu erreichen. Welcher Art aber sind nun die produktiven Kräfte des Menschen, auf welche Weise manifestieren sie sich in der menschlichen Seele, wie handelt ein produktiv bezogener Mensch, was fühlt und denkt er? Diese Fragen soll die folgende Erörterung beantworten und wenn möglich mit Ihrer Tradition vergleichen.

11.2.1. Das Phänomen der Liebe

Von welcher Art wird sich uns das Phänomen der Liebe offenbaren, wenn wir versuchen ihr Wesen auf dem Hintergrund



- 65 -

dialektisch-schöpferischer Produktivität zu begreifen. Hierzu zunächst Hegel, der das Wesen der Liebe vollendet in dialektischer Interpretation beschreibt:

"Dieses Verlorensein seines Bewußtseins in dem anderen, dieser Schein von Ungenügsamkeit und Selbstlosigkeit, durch welchen das Subjekt sich erst wiederfindet und zum Selbst wird, diese Vergessenheit seiner, so daß der Liebende nicht für sich existiert, nicht für sich lebt und besorgt ist, sondern die Wesen seines Daseins in einem anderen findet und in diesem anderen gerade ganz bei sich selbst ist, macht die Unendlichkeit der Liebe aus."¹⁰

Die Liebe trägt in sich das unendliche und herrliche Paradoxon, in einem anderen Menschen aufzugehen und doch oder gerade darin bei sich selbst zu sein, ja, zu sich selbst zu kommen. Tatsächlich stellt die Bezogenheit durch Liebe die einzige Bezogenheit dar, die existenzielle Situation zu überwinden, ohne hierbei die eigene Persönlichkeit und Integrität zu verlieren; mehr noch, das Phänomen der Liebe bildet sogar die Bedingung der Möglichkeit zur Entfaltung einzigartiger Individualität. Im Gegensatz zur symbiotischen Vereinigung ist die reife Liebe Eins-Sein unter der Bedingung, die eigene Integrität und Unabhängigkeit zu bewahren,¹¹ und damit auch die eigene Individualität. Die Liebe des Menschen ist eine

"aktive Kraft, die die Mauern durchbricht, durch die der Mensch von seinem Mitmenschen getrennt ist, und die ihn mit dem anderen vereint. (...) In der Liebe ereignet sich das Paradoxon, daß zwei Menschen eins werden und doch zwei bleiben."¹²

Soweit Fromm zum Phänomen der Liebe. Liebe soll nach Fromm die Welt als Ganzes reflektieren und sowohl Gottesliebe als auch die im NT geforderte Liebe zum Feinde umfassen:

"Liebe ist in erster Linie nicht Bindung an eine besondere Person, sie ist vielmehr eine Haltung, eine Orientierung des Charakters, die das Verhältnis einer Person zur Welt als Ganzes, nicht aber zu einem einzigen Objekt der Liebe bestimmt."¹³

Um zeigen zu können, daß die Liebe als Antwort auf die menschliche Situation schlechthin gelten kann, soll im Folgenden die Anwendung der Hegelschen Dialektik auf das Phänomen der Liebe ihre immanent logische Struktur aufweisen und ihre darin begründete Unendlichkeit.

- 66 -

Ist Liebe ein Phänomen, dem in sich seiende Unendlichkeit zukommt, wie Hegel schreibt, so trägt sie in sich das Moment unendlich auf sich bezogener Negativität³⁴, d.h. sie ist in ihrem Wesen hauptsächlich Identität der Identität und Nicht-Identität. (Selbstfindung und Selbstaufgabe). Dieser Widerspruch ist es, der die Liebe als einen unendlich-schöpferischen Prozeß die Grenzen des Verstandes weit hinter sich liegen läßt und, -weil sich unendlich negierend, sich unendlich aufhebend auf immer höheren und umfassenderen Ganzheiten. Dieser Prozeß der Liebe führt Fromm zu dem Wissen, 'daß wir das Geheimnis der Menschen und das des Universums niemals intellektuell begreifen werden, daß wir es jedoch im Akt der Liebe erfassen können'³⁵.

Haben wir nun erkannt, daß das Phänomen der Liebe in erster Linie als eine bestimmte Art und Weise der Bezogenheit begriffen werden muß, als eine Form der Charakterorientierung, so folgt daraus notwendig zu jeder Charakterstruktur entsprechendes Verhalten, eine, im Hegelschen Sinne, bestimmte Ethik von Werten und Normen.

11.2.2. Verschiedene Aspekte einer liebenden Charakterorientierung: Fürsorge, Respekt, Verantwortlichkeit, Wissen und Glück

Fromm definiert Liebe als 'aktive Fürsorge für das Leben und das Wachsen dessen, was wir lieben'³⁶. Die Liebe als eine grundlegende Art der Bezogenheit enthält in sich per se den Begriff der Fürsorge, denn das, was ich liebe, versuche ich in seinem Sein zu erhalten und wachsen zu sehen. Ich bemühe mich bei meinem liebenden Objekt um die Entfaltung der ihm spezifischen Eigenschaften. Gehört meine Liebe einer Rose, so werde ich sie mit Wärme, Licht und Wasser versorgen, um ihr Wachsen und Blühen zu ermöglichen, gehört meine Liebe hingegen einem Menschen, so werde ich mich bemühen, ihm zu helfen, seine Persönlichkeit produktiv zu verwirklichen. Ich habe mir auf Grund meiner liebenden Bezogenheit Normen gesetzt, die es mir ermöglichen sollten, meine Liebe nicht ohnmächtig und wirkungslos zu vergeuden, sondern erfüllt und bestätigt zu sehen in dem tätigen Gebrauch meiner Kräfte und dem zu beobachtendem Wachsen mei-

- 67 -

nes liebenden Objekts. Mit der von mir gesetzten Norm einer tätigen und fürsorglichen Liebe für alles Lebend Wachsende habe ich mir grundlegende ethische Verhaltenswerte angeeignet, jene nämlich der Verantwortlichkeit und des Respekts. So bin ich einem Objekt gegenüber verantwortlich, für das ich in liebender Fürsorge handle, aber

"die Verantwortlichkeit könnte sehr leicht zu Beherrschung und Unterjochung werden, hätte die Liebe nicht eine dritte Komponente; den Respekt."¹⁷

Der Respekt vor allem sich entfaltenden Leben erst ermöglicht die Sicherheit und Gewißheit, dem Objekt meiner Fürsorge und Hingabe die eigene Entwicklung zu garantieren, denn Verantwortlichkeit und Fürsorge allein könnten sehr schnell ausschließenden Charakter gewinnen und das entfaltende Wesen zu ersticken drohen (wie man es oft in den Ängsten von Kindern überbesorgter Mütter konstatieren kann), gäbe es nicht als Garantie für das sich entwickelnde lebende Wesen das Bewußtsein um die Einzigartigkeit alles lebendig Wachsenden und den daraus resultierenden Respekt. Wird letzterer hingegen einseitig betont und die anderen Aspekte eines liebenden Verhaltens vernachlässigt, gerät der Respekt leicht in die Gefahr autoritäre Charakterstrukturen, d.h. sadomasochistische Verhaltensformen, anzunehmen und seine eigentliche Positivität zu verraten. Darum gehört zu dem Respekt vor dem geliebten Objekt auch das Wissen um die Eigengesetzlichkeit eben dieses geliebten Wesens, und ohne dies Wissen ist die Liebe ohnmächtig und blind.

Bei der vier genannten Komponenten einer liebenden Charakterorientierung - wir können auch von verschiedenen Tugenden reden - müssen wir ein genaues Maß hinsichtlich ihrer konkreten Anwendung kennen, denn sowohl ein Zuviel als auch ein Zuwenig kann schädigend wirken und das Gegenteil dessen erreichen was gewünscht wurde. Um eine den Verhältnissen entsprechende Anwendung der einzelnen Tugenden zu garantieren, müssen wir bei unserem Handeln stets die offen-dialektische Struktur eines ganzheitlichen Wachstums mitreflektieren und mit Einfühlungsvermögen das 'richtige Maß' unserer handelnden Aktivität erkennen.

Vergleichen wir die Theorie der 'VerhältnissRichtigkeit' der

- 68 -

der 'Tugendlehre' von Erich Fromm mit seiner griechischen Vorgänger Aristoteles; entdecken wir beeindruckende Gemeinsamkeiten:

Aristoteles schreibt,

"Die Tugend ist also ein Verhalten der Entscheidung, begründet in der Mitte in Bezug auf uns, einer Mitte, durch Vernunft bestimmt und danach, wie sie der Beständige bestimmen würde. Die Mitte liegt aber zwischen zwei Schlechtigkeiten, dem Übermaß und dem Mangel. (...) Daran ist die Tugend hinsichtlich ihres Wesens und der Bestimmung ihres Was-Seins eine eine Mitte, nach der Vorzüglichkeit und Vollkommenheit aber das Höchste."⁹⁸

Obwohl Fromm bei der Konzeption seiner liebenden Charakterorientierung nirgendwo auf die Definition der aristotelischen Tugend als einer Entscheidung der Mitte hinweise, sind doch die Übereinstimmungen der beiden Ethiken in diesem Punkt des 'richtigen Maßes' erstaunlich: bei beiden Autoren wird ein Verhalten dann Tugend genannt, wenn eine bestimmte Verhältnismäßigkeit gewahrt bleibt und garantiert wird; ja noch mehr, erst die richtige Anwendung der ethisch relevanten Handlungen und deren einführende Reflexion im Bewusstsein die Tugend kreiert.

Auch in einem weiteren Punkt ergänzen sich Fromm und Aristoteles, nämlich in ihrer Definition des Glücks als einer Begleiterscheinung eines konstant fertig gestellten tugendhaften Lebens. Fromm schreibt:

"Glück (Well-being) ist der Hinweis darauf, daß der Mensch die Antwort auf das Problem der menschlichen Existenz gefunden hat und daß er somit gleichzeitig eins mit der Welt ist und sich die Integrität seines Selbst bewahrt (...). Glück ist das Kriterium der Tüchtigkeit in der Kunst des Lebens, also der Tugend im Sinne der humanistischen Ethik"⁹⁹

Fromm, der Aristoteles an anderer Stelle den Begründer einer humanistischen Ethik nennt,¹⁰⁰ weist hier selbst durch den Vermittlungsbegriff der Tugend auf die Übereinstimmung mit Aristoteles hin, der da schrieb, daß Glück eine Tätigkeit der Seele gemäß der vollkommenen Tugend¹⁰¹ sei.

Sowohl bei Fromm als auch bei Aristoteles sind Glück und Lust eng verbunden mit der Aktualität tugendhaften Handelns:



Glück und Lust bedeute für Fromm die notwendige Begleiterscheinung produktiv tätigen Lebens,

"Lust und Leben sind einander verbunden, keines ist ohne das andere denkbar. Die größte und dauerndste Glückseligkeit ist eine Folge höchster menschlicher Betätigung, die dem Göttlichen verwandt ist: der Betätigung der Vernunft."¹⁰²

"Goethe, Guyau, Nietzsche, um nur einige bedeutende Namen zu nennen, bauten ihre ethischen Theorien auf dem gleichen Grundgedanken auf - daß Lust kein primäres Handlungsmotiv sei, sondern eine Begleiterscheinung produktiven Tätigseins."¹⁰³

Ähnlich Aristoteles,

"Die Lust macht die Tätigkeit vollkommen."¹⁰⁴

Man könnte wohl meinen, daß alle nach der Lust streben, weil auch alle zu leben begehren. Das Leben ist eine Art von Tätigkeit, und jeder bemüht sich darin, was er am meisten schätzt (...) und die Lust vollendet die Tätigkeit und also auch das Leben, (...). Dem für jeden Einzelnen vollendet sie das Leben, und dieses ist wünschbar."¹⁰⁵

und auch Wojtyla schreibt,

"Das Glück ist eigentlich bereits bei diesem Werden vorhanden - in Übereinstimmung mit der Annahme des Aristoteles."¹⁰⁶

All die genannten Autoren stimmen also darin überein, daß der glückliche Mensch ein Mensch ist, der seine 'Tugend' respektive seine liebevolle Bezogenheit durch tätiges Handeln realisiert, der aus sich selbst Tugend und Wissen gewinnt, Respekt und Verantwortung.

Die Bedingung der Möglichkeit von Verantwortlichkeit aber stellt das aus der liebevollen Bezogenheit resultierende Gewissen dar, in der Selbstreflexion des tätigen Individuums beheimatet. Weitere Aspekte der Liebenden Orientierung bieten die humanistisch verstandenen Werte von Glaube und Hoffnung.

11.2.3. Gewissen, Glaube und Hoffnung in der humanistischen Ethik

11.2.3.1. Das Gewissen

Wir diskutieren nun ein sehr schwieriges Problem, dessen Erörterung in den letzten Jahrzehnten bewußt vermieden

wurde: den objektiv gültigen Anspruch des objektiv normensetzenden Gewissens.

Wir haben uns in den letzten Jahren daran gewohnt, Gewissen, wie auch andere ethische Werte und deren objektive Gültigkeit, als metaphysische Überreste zu betrachten und nehmen einen relativistischen Standpunkt ein, der ethische Werte mehr oder weniger in subjektives Wohlgefallen auflöst.

Tatsächlich sind die empirischen Manifestationen des Gewissens unendlich verschieden und die schlimmsten Greuelthaten der Weltgeschichte wurden in seinem Namen verübt. Kann man da angesichts dieser negativen Mannigfaltigkeit es überhaupt noch wagen, dem Gewissen objektive Gültigkeit zuschreiben zu wollen; und wenn ja, mit welcher Berechtigung?

Fromm unternimmt dieses große Wagnis und zeigt uns einen Weg, der, die verschiedenen Manifestationen des Gewissens mitreflektierend, uns die Möglichkeit einer universalen Gültigkeit aufweisen möchte. Hierzu muß er das Phänomen des Gewissens in zwei Arten differenzieren, so unterscheidet er das autoritäre und das humanistische Gewissen (es sei hierbei, im voraus gesagt, daß die beiden Varianten des Gewissens idealtypische Unterscheidungen darstellen, denen keine adäquaten 'reinen' Formen in der empirischen Realität korrespondieren. Beide Existenzweisen des Gewissens können in ein und demselben Menschen auftreten und miteinander sich vermengen).

Betrachten wir nun das Wesen des autoritären Gewissens:

"Das autoritäre Gewissen ist die Stimme einer nach innen verlegten äußeren Autorität, also der Eltern, des Staats oder was auch immer in einer bestimmten Kultur als Autorität gelten mag (...). Was die Menschen als ein dem Gewissen entstammendes Schuldgefühl empfinden, ist oft nur Furcht vor der Autorität."

Das autoritäre Gewissen gründet in der Unfähigkeit des betroffenen Individuums, sich selbst Werte zu setzen; aus sich selbst um Gut und Böse zu wissen. Seine Ursache kann nicht in der liebenden Charakterorientierung gefunden werden, sondern hat seine tiefenpsychologische Äquivalenz in der symbiotischen Vereinigung des Individuums mit einer das Individuum transzendierenden Macht. Diese kann repräsentiert werden durch die Internalisierung von bestimmten Werten,



die von gesellschaftlichen Machträgern gefordert werden und über die soziale Funktion der Familie als 'psychische Agentur der Gesellschaft' dem Individuum einverleibt werden. Das autoritäre Gewissen korreliert hiermit einer sadomasochistischen Charakterstruktur, welches die Ohnmacht des autoritär orientierten Menschen durch den Glauben an die Allmacht einer als transzendent geglaubt und empfindenen Autorität kompensiert. Das frühe alte Testament, in dem Gott als willkürlicher orientalischer Despot erscheint, manche Reden des Paulus und, in verstärktem Maße, Luther und Calvin, sind als bedeutende Apologeten der autoritären Gewissensstruktur zu betrachten¹⁰⁷. Aber auch in der Wissenschaft des 20-ten Jhdts. drang das autoritäre Verständnis von Gewissen ein: Freuds Konzeption des Über-Ichs folgt wesentlich der autoritären Konzeption. Demnach entsteht das Über-Ich in der ödipalen Phase als Reaktionsbildung gegen Aggressions- und Todeswünsche gegen den Vater, wobei sein inhaltlicher Aspekt durch die Internalisierung von Prinzipien, vom Vater gelebt werdend, gekennzeichnet wird. Eine weitere wesentliche Komponente der autoritären Gewissensstruktur repräsentiert das Verständnis der Sünde als einen Akt des Ungehorsams.

"Das schlimmste Vergehen in der autoritären Situation ist Auflehnung gegen die Herrschaft der Autorität, Ungehorsam wird zur Kardinalsünde, Gehorsam zur Kardinaltugend."¹⁰⁸

Hier wird Sünde nicht durch Vernachlässigung der eigenen Bestimmung im sinnlichen und geistige Vervollkommenung definiert, sondern gewinnt ihre Essenz durch die Thematisierung des Ungehorsams. Dem autoritären Gewissen geht es in erster Linie nicht um die aristotelisch verstandene Glückseligkeit des Menschen, sondern um die gehorsame Unterwerfung des Individuums unter Prinzipien und Normen, die wesentlich unserer Natur sind und daraus nicht aus produktiver Orientierung heraus geschaffen worden sind.

Sehr anders steht es um das humanistische Gewissen:

Die Grundessenz des humanistischen Gewissens beschreibt uns gewissermaßen der Stoizismus beeinflusste Cicero wie folgt,

"Wenn dagegen Böse, wenn Furcht vor Strafe, nicht Schädlichkeit an sich von einem Leben in Ungerechtigkeit und Untat abschrecken, ist niemand ungerecht, oder die Unversich-



- 72 -

„Gegen haben vielmehr als ruhelos zu belten.“¹⁰¹

Es ist also nicht Furcht vor Strafe, die uns hindern soll, eine Handlung zu tun, sondern unser Wissen um die Schädlichkeit an sich.

Das humanistische Gewissen ist die Reaktion unserer Gesamtpersönlichkeit auf deren nichtiges oder gestörtes Funktionieren.

„Gewissen ist (wie die Wortwahl *con-scientia* anzeigt) die Kenntnis über uns selbst, die Kenntnis über den Erfolg oder über das Versagen in der Kunst des Lebens.“¹¹⁰

Das humanistische Gewissen entspringt der liebevollen Besonnenheit, der produktiven Charakterorientierung.

„Wenn Liebe als Bejahung der Möglichkeiten des geliebten Menschen, als Fürsorge und als Achtung vor seiner Einmaligkeit definiert werden kann, dann kann mit Recht auch das humanistische Gewissen als die Stimme unserer liebenden Fürsorge für uns selbst bezeichnet werden.“¹¹¹

Das Gewissen in einem humanistisch begriffenen Sinne meint das fürsorgliche Sich-kümmern um die eigene produktive Entwicklung, es ist der Ruf zu unserem Selbst. Eine Stimme, die davor warnt, Handlungen zu begehen, die nicht-produktive Orientierungen in uns aktiv werden läßt. Das humanistische Gewissen repräsentiert die Stimme Gottes insofern, als hier die Stimme eines gansheitlichen universalen Menschen spricht, der zu sich selbst kommt und das Wesen aller Dinge als Liebe begreifen möchte. Die Stimme des humanistischen Gewissens spricht aus der universalen und objektiven Natur des Menschen, die existenziellen Dichotomien durch produktive Ecogenheit überwinden wollend, und ruft zu Liebe und Vernunft auf. Sie stellt in ihrer Ausschließlichkeit eine absolute Forderung dar, da die Verdrängung ihres stillen Rufens zu ernsthaften seelischen Störungen führen kann, wie zu Neurosen oder Psychosen.

In der Tradition hat niemand die Macht des humanistischen Gewissens besser beschrieben als Thomas v. Aquin. Nach Aquin ist das Gewissen absolut und muß unter allen Umständen befolgt werden. Wenn die Kirche etwas gegen das Gewissen eines Menschen anordnet, so müsse man der Kirche den Gehorsam versagen. Wenn das Gewissen den Glauben an Jesus Christus ver-

- 73 -



bietet, so habe man diesen Glauben zu verabschönen!"

11.2.3.2. Glaube und Hoffnung

Die christlichen Tugenden, Glaube, Liebe und Hoffnung sind schon lange in der Versenkung verschwunden, es gibt wenige Soziologen und Psychologen, die sich mit diesen Tugenden ernsthaft beschäftigen. So versteht man unter dem Phänomen des Glaubens wesentlich eine Form des Nicht-Wissens. In unserer Zeit der Wissenschaft und des rationalen Denkens hingegen ist das Nicht-Wissen in all seinen Manifestationen verpöht, man glaubt, alles wissen zu können. Diese Entwicklung der Neuzeit hat eine sehr positive Seite besessen. Sie bedeutete das Ende der Vorherrschaft der Kirche, ihr Monopol auf die Interpretation der Welt auf der Basis eines magisch-pseudowissenschaftlichen Weltbildes wurde ein für alle Mal und für alle Zeiten gebrochen. Die Entwicklung der Wissenschaft bedeutete eine Renaissance des menschlichen Glaubens an Vernunft und Autonomie und hat uns unendlich viel an Wissen und Macht gegeben - aber ebenso viel gefordert. Der Mensch hat heute verlernt, Wahrheiten zu begreifen, die nicht ohne weiteres empirisch-positivistisch nachzuvollziehen sind; er hat durch Relativierung und Quantifizierung aller Werte an innerer Sicherheit und Gewissheit verloren, die vorherrschend gewesen waren in dem geordneten Weltbild des Mittelalters. Die Marketing-Orientierung schließlich stellt eine totale Perversion und Entfremdung des menschlichen Seins dar, denn hier ist das Bewußtsein von einem identischen raum-zeitlosen Kern der Persönlichkeit verschwunden und der Einzelne zur absoluten Relativierung seiner selbst gelangt.

"Heute (...) ist das Fehlen des Glaubens der Ausdruck einer tiefen Verwirrung und Verzweiflung..."¹³

und wir haben uns wieder um eine Renaissance des Glaubens zu bemühen. Das heutige Verständnis des Glaubens als eine Form des Nicht-Wissens stellt nur das negative Moment des Glaubens dar, Fromm nennt diese Form den 'irrationalen Glauben' und definiert ihn folgendermaßen:

"Unter irrationalen Glauben verstehe ich ich den Glauben an einen Menschen, eine Idee oder ein Symbol, der auf



Keiner eigenen Denk- oder Gefühlsverfahung beruht, sondern die gefühlsmäßige Unterwerfung unter einer irrationalen Autorität zur Grundlage hat." ¹¹⁴

Der irrationale Glaube korrespondiert der autoritären, d.h. sadomasochistischen Charakterstruktur und wird, wie auch das autoritäre Gewissen, durch eine unterwürfige Haltung des betroffenen Individuums zugunsten einer transzendenten Autorität repräsentiert.

Diesem entgegen steht der rationale Glaube: Der rationale Glaube besitzt sein Konstitutives weniger in der Glauben an etwas, als in der Einnahme einer inneren Haltung, die die gesamte strukturelle seelische Organisation des Individuums durchdringt, deren Charakterorientierung des Individuums verankert,

"Während irrationaler Glaube bedeutet, daß etwas als wahr angenommen wird, nur weil es eine Autorität sei, (...) stützt sich der rationale Glaube auf eine unabhängige Überzeugung, deren Grundlagen das eigene produktive Beobachten und Denken ist." ¹¹⁵

"Die Basis des rationellen Glaubens ist Produktivität." ¹¹⁶

Wenn wir selbst produktiv tätig sind, glauben wir, durch Erfahrungen erhärtet, an die innere Entfaltung unserer Persönlichkeit, wir glauben auch, weil wir in uns selbst die Menschheit repräsentieren, an die Menschheit schlechthin:

"Der Glaube an den anderen erreicht seine höchste Stufe im Glauben an die Menschheit. In der westlichen Welt sprach sich dieser Glaube in den religiösen Begriffen der jüdisch-christlichen Religion aus, in säkularer Sprache fand er seinen stärksten Ausdruck in den fortschrittlichen politischen und sozialen Ideen der letzten einhundert-fünfundzig Jahre." ¹¹⁷

Eng an die Fähigkeit zu glauben ist die Fähigkeit zu hoffen gebunden. Auch hier können wir die Frommschen Kategorien der Rationalität bzw. der Irrationalität anwenden, auch wenn Fromm nicht ausdrücklich mit diesen Begriffen die Hoffnung differenziert, aber er unterscheidet zwei Arten von Hoffnung, die in ihrer Charakteristika irrational bzw. rational genannt werden können. Fromm spricht von einer 'untätigen Form der Hoffnung' und dem 'eigentlichen Wesen der Hoffnung', die er durch ein Paradoxon definiert:



"Diese Art der untätigen Hoffnung ist eng verwandt mit einer allgemeinen Form von Hoffnung, die man als ein Hoffen auf (kommende) Zeiten definieren könnte. Die Zukunft wird als eine Göttin verehrt. Ich tue selbst nichts, ich bleibe untätig, weil ich nichts bin und zu nichts fähig bin, aber die Zukunft, die Projektion der Zeit, wird das vollbringen, was ich nicht erreichen kann."¹⁵

Diese Variante der Hoffnung könnte man tatsächlich eine irrationale Hoffnung nennen, denn was sich hinter der Maske dieser Form von Hoffnung verbirgt, erweist sich in Wahrheit als ein Form von Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung. Hier wird Hoffnungslosigkeit und Ohnmacht auf Grund eigener Schwäche und Untätigkeit thematisiert, ohne daß diese ursprünglichen Gründe dem betroffenen Individuum bewußt wären.

Die wirkliche, weil in der Gesamtstruktur des Individuums verankerte Form von Hoffnung thematisiert hingegen einen Zustand der Seins-Bezogenheit und ist in seinem Wesen paradox:

"Hoffnung ist paradox. Sie ist weder ein untätiges Warten noch ein unrealistisches Herbeizwingenwollen von Umständen, die nicht eintreffen können. (...) Hoffen heißt, jederzeit Augenblick bereit sein für das, was noch nicht geboren ist, und trotzdem nicht verzweifeln, wenn es zu unseren Lebzeiten nicht zu Geburt kommt."¹⁶

Hoffnung muß begriffen werden als ein der Leben selbst innewohnendes Element, das alle Momente des Seins durchdringt. Rationale Hoffnung heißt, auf Grund eigener Erfahrung an die Fähigkeit des Menschen zu glauben, Vernunft und Liebe entwickeln zu können, hoffend zu glauben, daß der Mensch alle religiösen Visionen und Sehnsüchte, in denen die eigene Vollkommenheit nach Überwindung der Erbsünde geschieht wird, einmal verwirklichen wird können, daß er das sein wird, was er potentiell schon immer gewesen ist, - und Hoffen heißt auch, aktiv an der Entfaltung meiner produktiven Fähigkeiten zu arbeiten, durch Selbsterkenntnis und Selbstkritik zu wachsen. Hoffnung heißt letztendlich, an das Leben glaubend, handeln, die Wirkmächtigkeit meines Tuns erwartend.

"Hoffen ist eine psychische Begleiterscheinung von Leben und Wachsen. Wenn ein Baum, der keine Sonne bekommt, seinen Stamm der Sonne zudreht, können wir nicht sagen, daß der Baum genauso 'hofft', wie das ein Mensch tut, da die

- 76 -

Hoffnung beim Menschen mit Gefühlen und mit Demut sein verbunden ist, die der Baum noch nicht besitzt. Wir haben nun sehr ausführlich die verschiedenen Charakterorientierungen des Menschen erörtert und produktive als auch nicht-produktive Orientierungen aufgewiesen. Wir haben über versäumt nach der Möglichkeit des Menschen zu fragen, diese oder jene Orientierungen aufzuheben zu können und sich anzueignen. Hat der Mensch denn überhaupt die Möglichkeit und Wahl, sich für eine bestimmte Orientierung zu entscheiden, d.h. produktiv oder nicht-produktiv zu leben; besitzt er die Fähigkeit, nicht nur im Gut und Böse zu unterscheiden, sondern auch gemäß seiner Erkenntnis so handeln? Ist er dem trotz oder das willkürliche Produkt äußerer Einflüsse? Das nächste Kapitel wird versuchen, diese Fragen zu beantworten.

- 77 -

Teil IV:

Die menschliche Freiheit

12. Das Problem der menschlichen Freiheit

Das Wesen des Menschen ist sein Widerspruch, begründet durch seine existenziellen Dichotomien. Er kann, um Bezogenheit und Einheit zu erlangen, auf archaische- infantile Orientierungen regredieren, er hat aber auch die Möglichkeit voranzuschreiten und produktive Orientierungen zu entwickeln. Letztgenannte allein entsprechen hierbei dem Wesen des Menschen und helfen ihm sich zu entfalten. Es stellt sich uns nun die Frage, ob der Mensch zwischen Regression und Progression frei entscheiden kann? Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir zunächst den Frommschen Freiheitsbegriff diskutieren, der sich eng an Freud und Spinoza anlehnt, die beide ja, hinlänglich bekannt, als Deterministen gelten. Aber, fragt Fromm weiter, wo wäre der Sinn der heilenden Wirkung der Psychotherapie, wenn der Mensch absoluter Determination unterworfen wäre? Eine psychotherapeutische Behandlung gewinnt doch erst dann an Bedeutung, wenn man den Glauben an die Macht des Menschen aufrechterhält, durch Erkenntnisse automatisch ablaufende kausale Verknüpfungen überwinden zu können, die Macht der Vernunft einer chthonischen und blind arbeitenden Ursache-Wirkung Kette entgegenzustellen. Tatsächlich glaubte auch Freud, daß durch die Integration unbewußter Inhalte ins bewußte Ich blind ablaufende Prozesse gestoppt werden können, seine ganze Psychotherapie-Konzeption schließlich hat diesen Glauben zur Voraussetzung.¹²¹ Ähnlich schreibt auch Spinoza:

"Ein Affekt, der ein Leidenszustand ist, hört auf ein Leidenszustand zu sein, sobald wir seine klare und deutliche Idee bilden."¹²²

Die Bedingung der Möglichkeit, klare und deutliche Ideen bilden zu können, 'adaequata Ideen', wie Spinoza schreiben würde, ist hierbei in der Vernunft gegeben.

Die Ausbildung der Fähigkeit Vernunft zu entwickeln, nach Aristoteles die dem Menschen eigentümliche Leistung, die zu entwickeln seine Tugend ist, oder wie Fromm schreibt,



produktive Orientierungen zu ermöglichen, bildet somit die Grundlage, die Bedingung der Möglichkeit, von Freiheit. Diese wird auch, sowohl von Spinoza, Freud und Marx, dessen Endvision ein von ökonomischen Einflüssen befreites Menschenbild trägt, zugestanden. Ihr Determinismus erweist sich daher nicht als ein absoluter, sondern als ein solcher relativer Art.

Alle genannten Autoren stimmen weiterhin darin überein, daß es dem Menschen Anstrengung und Kampf kostet, 'frei' zu werden, das heißt, sich selbst in seiner inneren Unendlichkeit zur Herrschaft zu verhelfen. Der vollkommen glückselige Mensch (im aristotelischen Sinne) ist der vollkommen freie Mensch, da er sich durch die Entwicklung seiner ihm spezifischen Möglichkeiten, durch ihre Entäußerung, das ihm zunächst Fremde, Verpflichtende, als sein eigenstes Ich erkannt hat und nun in ihm selbst wohnt -vollkommen bei sich selbst ist, wie Hegel sagen würde.

Haben wir nun aufgezeigt, daß für Fromm in der Nachfolge von Freud, Marx und Spinoza die Bedingung der Möglichkeit von Freiheit in der Entwicklung von Vernunft und der ihr korrelierenden bzw. ihr Wesen ausmachenden produktiven Charakterorientierung liegt, als die dem Menschen adaequate Realisierung seiner selbst, so ist nun zu zeigen, daß es dem Menschen, unbeachtet aller gewiß gültigen Determinanten gesellschaftlicher, individueller und biologischer Art, möglich ist, Freiheit zu verwirklichen:

Fromms Untersuchung stellt hier einen Neuansatz von deduktiver Vorgehensweise und konkret-realistischer Qualität dar,

"Der eine Irrtum beruht darauf, daß wir gewohnt sind, von der Willensfreiheit des Menschen im allgemeinen anstatt von der eines bestimmten Individuums zu sprechen."¹²¹

"Zu einem moralischen Konflikt bezüglich der Willensfreiheit kommt es, wenn wir eine konkrete Entscheidung zu treffen haben, und nicht, wenn wir uns ganz allgemein für Gut oder Böse entscheiden."¹²²

Ein starker Raucher, der sich entschlossen hat, seinen Nikotingenuß zu beenden, hat sich erst dann in seiner Freiheit bewiesen und entschieden, wenn "den Konsum tatsächlich und für jeden Beobachter feststellbar, aufgegeben hat.

In Gedanken kann er sich hierbei monatelang zuvor 'entschlossen' haben, das Rauchen zu beenden, hat es aber dann tatsächlich für einen äußeren Beobachter sehr leicht aufzudeckender Rationalisierungen nur auf unbestimmte Zeit verschoben (Rationalisierungen stellen die energetischen Kräfte irrationaler, auf Grund nicht-produktiver Orientierungen gründender, Leidenschaften dar, wohingegen man den Wunsch, das Rauchen zu beenden, als die Stimme der Vernunft bezeichnen kann).

Bei dem Problem der Freiheit und ihrer im Menschen angelegten Art und Weise der Verwirklichung geht es tatsächlich um die Wahl zwischen einer Handlungsweise, 'die von der Vernunft diktiert wird, und einer Handlungsweise, die von irrationaler Leidenschaft diktiert wird'.¹²⁶

"Tatsächlich gibt es Freiheit nicht, wie es ein Ding gibt, Freiheit ist ein Wort, ein abstrakter Begriff. Es gibt nur eine Realität: den Akt des Sichbefreiens im Prozeß der Entscheidung."¹²⁶

Daher ist also Freiheit gerade für diejenigen Menschen möglich, die, wie unser oben genannter Raucher, von verschiedenen, einander widersprechenden, Leidenschaften getrieben sind. Erst durch das Leiden an der eigenen inneren Widersprüchlichkeit wird dem Einzelnen die Möglichkeit gegeben, die vernunftgemäßen Handlungen in sich bewußt werden zu lassen, die Irrationalität der blind wirkenden Leidenschaften zu erkennen und diese zu überwinden. Die Anwesenheit von Freiheit in einem Individuum ist somit immer eine Frage der herrschenden Charakterorientierung, denn die Anwesenheit von rationalen resp. irrationalen Leidenschaften, durch die eben eine produktive bzw. nicht-produktive Orientierung gekennzeichnet wird, bedingt die Existenz resp. Nicht-Existenz von Freiheit. Da die Wirklichkeit eines Individuums jeweils durch eine bestimmte Organisation produktiver wie nicht-produktiver Charakterorganisationen geprägt wird, gewinnt die konkrete Frage nach der Freiheit ihre Lösung in der Antwort einer 'realen Möglichkeit' von Freiheit.

"Die reale Möglichkeit ist eine Möglichkeit, die sich ergeben kann, wenn man die Gesamtstruktur der Kräfte in Betracht zieht, die in einem Individuum oder in einer Gesellschaft am Werke sind."¹²⁷



- 80 -

Die Möglichkeit einer freien Entscheidung haben wir also dann, wenn wir unsere spezifisch 'realen Möglichkeiten' erkennen, d.h. wenn wir unserer Charakterstruktur und ihrer sie determinierenden Leidenschaften durchsichtig werden - wenn wir uns -gemäß dem alten Orakelspruch zu Delphi- selbst erkennen. Eine Entscheidung unserer selbst innerhalb unserer 'realen Möglichkeiten' wird daher immer den Charakter freier alternativer Entscheidungen besitzen, weshalb Fromm auch seine Theorie der Freiheit 'Alternativismus' nennen konnte¹²⁹, Freiheit innerhalb der Grenzen der eigenen individuell- und gesellschaftlich bedingten Möglichkeiten.

"Die Auffassung des Alternativismus, wie sie hier beschrieben wurde, entspricht im wesentlichen der des Alten Testaments. Gott greift nicht in die Geschichte des Menschen ein, indem er sein Herz ändert. Er schickt seine Boten, die Propheten, mit einer dreifachen Mission: den Menschen gewisse Ziele vor Augen zu halten, ihnen die Folgen ihrer Entscheidung zu zeigen und gegen eine falsche Entscheidung zu protestieren. Sache des Menschen ist es, seine Wahl zu treffen, niemand, nicht einmal Gott, kann ihn 'retten'." ¹²⁹

Der dritte Abschnitt vorliegender Arbeit erläutert das religiöse Verständnis von Erich Fromm in seinem Bezug zur Ethik.

- 81 -



DRITTER ABSCHNITT

ETHIK UND RELIGIÖSITÄT.

Eine Ethik, welche sich objektive Normen geben möchte als Richtschnur für das Leben des Menschen kann nicht umhin, das Wesen des Religiösen in ihre Betrachtungen miteinzubeziehen. Eine gelebte Religion hat ihre ethischen Konsequenzen, ohne diese wäre sie per se sinnlos und ihrer Substanz beraubt. Eine Ethik inhäriert daher jedem religiösen Denksystem und umgekehrt muß jede sich objektive nennende Ethik zu ihrer Begründung ethisch-religiöse Formen in sich beziehen oder zumindest diskutieren.

Es gilt nun, in folgendem Abschnitt aufzuzeigen, daß die Ethik Erich Fromms wesenhaft als religiöse Ethik verstanden werden muß, wobei der Glaube an Gott als einem real-ontologischen Prinzip nicht unbedingt als Voraussetzung einer religiösen Ethik begriffen werden muß. Fromm spricht vielmehr von einer 'atheistischen Religiösität',¹ einer Kategorie, die er in Anlehnung an die jüdische Tradition der negativen Gotteserkenntnis und christlicher Mystiker, sowie dem Zen-Buddhistischen Gedankengut entwickelt.

13. Humanistische und autoritäre Religion

Jene Frommschen Kategorien der autoritären Charakterstruktur und der humanistischen Anthropologie lassen sich in ihrer Tiefenstruktur auch auf die Art und Weise des religiösen Denksystems anwenden. Die autoritäre Religion entspricht dem autoritären Charakter, der sado-masochistischen Charakterstruktur, die humanistische Religion hingegen dem produktiv orientierten Menschen. Demgemäß repräsentiert die autoritäre Religion das Prinzip einer Vorstellung, in welcher Gott als eine dem Menschen äussere allmächtige Kraft verstanden wird, der sich der Mensch durch Gehorsam zu unterwerfen habe:

"Hier (in der autoritären Religion, Anm. d. A.) wird der Schwerpunkt auf die Anerkennung gelegt, daß der Mensch von einer außerhalb von ihm liegenden Macht beherrscht wird (...). Ausschlaggebend ist die Vorstellung, diese



Macht habe wegen der Herrschaft, die sie ausübt, Anspruch auf Gehorsam, Verehrung und Anbetung. Ich habe das Wort 'Anspruch' hervorgehoben, weil es zeigt, daß der Grund für Anbetung, Gehorsam und Verehrung nicht in den sittlichen Eigenschaften der Gottheit liegt, nicht in ihrer Liebe und Gerechtigkeit, sondern in der Tatsache, daß ihr (...) die MAcht über einen Menschen zusteht."².

Das Wesen der autoritären Religion wird also durch die Vorstellung gekennzeichnet, daß es in erster Linie die unendliche Macht Gottes ist, derenthalben sich der Mensch zu unterwerfen habe, nicht seine sittlichen Eigenschaften. Natürlich verlangt oder erzeugt diese Vorstellung einen sadomasochistischen Charakter, den wir, der humanistischen Ethik entsprechend, als dem menschlichen Wesen nicht adaequat seiend, verwerfen müssen. Als Beispiel eines Vertreters einer autoritären Charakterstruktur können wir Luther zitieren, der einer alten Tradition der natürlichen Verderbtheit des Menschen zur neuzeitlichen Renaissance verhalf.

"Die Summe dieses Briefes ist (eines Römerbriefes, Anm. d. A.) zu zerstören, auszurotten und zu vernichten alle Weisheit und Gerechtigkeit des Fleisches. (...) Nicht so sehr ihr darauf, sag ich, ist man bedacht..., sondern darum geht es, daß unsere Gerechtigkeit und Weisheit vernichtet und ausgerottet werde aus unserem Herzen und dem inwendigen Gefallen an uns selbst vor unseren eigenen Augen."³.

Einer solch verstandenen Religion entgegen setzt Fromm seinen humanistischen Religionsbegriff. Hier steht der Mensch in seinem Streben nach Vollkommenheit im Mittelpunkt des religiösen Denkens und bildet ihren Kristallisationspunkt: auch der Gottesbegriff repräsentiert ein Symbol menschlicher Vollkommenheit und kann durch die Annäherung des Menschen an das geforderte Ideal zunehmend unbedeutend und schließlich ganz aufgehoben werden. Die humanistische Religion geht Hand in Hand mit einer religiösen Erfahrung, die in der Erfahrung des Eins-Seins mit dem All gipfelt und in einer Bezogenheit gründet, die Vernunft und die alten Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe auf rationale Weise entwickelt⁴. Es ist wichtig, darauf hinzuweisen, daß die verschiedenen



Religionssysteme in West und Ost nicht mit einer linearparallelen Einteilung in autoritäre und humanistische Religionen korrelieren. Vielmehr ist es der Fall, daß in allen Religionsformen, sein sie nun theistisch orientiert, wie die jüdisch-christliche Religion oder nicht-theistisch, wie der Buddhismus oder Taoismus, autoritäre und humanistische Elemente im Verlauf ihrer Geschichte wechselseitig auftreten und sich manchmal bis zur Ununterscheidbarkeit vermengen. So werden wir den humanistischen Religionsbegriff bei Jesus und dem christlichen Mystiker Meister Eckehart genauso finden wie in dem religiös-philosophischen System des Zen-Buddhismus. Die folgenden Kapitel werden sich um eine Konkretion des humanistischen Religionsbegriffes bemühen und die ihr inhärierende Ethik als mit dem Wesen der Frommschen humanistischen Ethik korrelierend, aufzeigen.

14. Die Entwicklung des Gottesbegriffes in der jüdisch-christlichen Religion

Fromm versteht unter einem theistischen Religionsbegriff die Widerspiegelung des menschlichen Selbstverständnisses und der ihr korrelierenden sozio-ökonomischen Strukturen. Diese Widerspiegelung aber wird dialektisch durchdrungen von dem Bedürfnis des Menschen durch die Entwicklung seiner Persönlichkeit, durch Loslösung von primären Bindungen tiefenpsychologischer und gesellschaftlicher Art, seine existenziellen Dichotomien zu überwinden. Daher verändert sich der Begriff Gottes mit der Veränderung des Menschen, mit der Veränderung seiner sozio-ökonomischen Strukturen. Gott darf daher nie eine statische Einheit bilden, will er ein wirkliches Ideal des Menschen repräsentieren, da er sonst den schöpferischen phylogenetischen Individuationsprozeß des Menschen verraten und der Monotheismus zum Götzendienst, zur Idolatrie entarten würde. Das Gottesbild symbolisiert daher innere Dynamik des menschlichen Geistes und sein Streben nach Entfaltung und Selbstverwirklichung. Verschiedene historische Epochen finden somit ihr geistiges Äquivalent in der Formulierung ihres Gottesbegriffes und können durch die soziopsycho-



logische Analyse des Gottesbildes auf ihr konkretes gesellschaftliches Sein hin untersucht werden.

Das Gottesbild der jüdisch-christlichen Religion beginnt mit dem AT. Das frühe AT schildert Gott als willkürlichen, jähzornigen Herrscher über den Menschen, dem letztere sich bedingungslos zu unterwerfen haben (die Geschichte des Hiob zeigt besonders deutlich, wie grausam Gott mit einem wirklich gläubigen Menschen umzugehen vermag).

Hier wirkt Gott als geistiger Ausdruck einer extremen sadomasochistischen Charakterstruktur, hervorgerufen durch die extrem despotische Natur damaliger orientalischer Gesellschaftsformationen. Doch dieses Bild ändert sich bald: mit dem Auftreten Abrahams gewinnt das Gottesbild einen Charakter der Befreiung, den es so schnell nicht wieder verlieren soll. Abraham wird der Befehl erteilt, das Land, d.h. die repressive Gesellschaft, zu verlassen, die primären Bindungen an Vaterland und Eltern - die inzestuösen Bindungen symbolisierend- aufzugeben und eine neue Gesellschaft zu gründen, durch die 'alle Geschlechter der Erde Segen erlangen sollen'. Abraham führt sein Volk nach Ägypten. Dort aber gerät es im Laufe seiner Geschichte wiederum in Gefangenschaft, in erniedrigende und unterdrückende Versklavung und wird von Gott abermals aufgefordert, das Land zu verlassen. Als ihr Führer hierfür wird Moses auserkoren, der das Volk auch in die Wüste führt. Die Wüste symbolisiert, neben ihrer erweisen ontologischen Geschichtlichkeit, das Bewußtwerden der existenziellen Dichotomien und gerät zur Vorbedingung einer existenziellen Seinserfahrung von gewaltigem und schmerzlichem Ausmaße. Moses wird auf dem Berge Sinai mit dem dynamischen Wesen Gottes konfrontiert, die Massen der verwirrten und orientierungslosen Hebräer hingegen widerstehen nicht der Wucht der Erfahrung des eigenen Seins und fallen zurück zur Verehrung des Vergangenen und Toten -zur Verehrung des heidnischen Gottes Baal. Moses aber, der Gott ins Angesicht zu sehen vermag, erkennt das innerste Wesen alles lebendig Seienden, erkennt Gott in seinem An-sich und seiner reifsten Manifestation - weit entfernt dem ursprünglichen Despoten. Wie offenbart sich nun das Wesen Gottes:



Gott nennt Moses seinen Namen, im hebräischen Original: ehja escher ehje, zu deutsch: 'Ich bin der, der ich bin da'.⁵ Der zunächst sinnlos anmutende Namen gewinnt an Bedeutung, wenn wir die besondere Eigenart der hebräischen Zeitformen und Zeitrelationen, in dem nur zwischen vollendeter und nicht-vollendeter Zeit unterschieden wird, betrachten⁶. Durch diese den Hintergrund der hebräischen Semantik mitbetrachtenden Analyse des ehja escher ehje können wir adaequat übersetzen: 'Ich bin der ewig Seiende, der ewig Werdende'⁷. Aus dem Gottessymbol eines despotischen Stammeshäuptling ist die Offenbarung eines universalen Prinzips geworden, welches das dynamische Wesen alles lebendig Seienden aufleuchten hat lassen - ihre schöpferische Unendlichkeit. Der namenlose Gott ist kein Ding, welches man mit einem festen Begriff würde fassen können, er repräsentiert vielmehr ein Symbol unendlich dynamischen Tätigseins alles Lebendigen, welches in der Entfaltung und Vollendung seiner selbst Sinn und Zweck alles Seienden findet. Das schöpferische Gottessymbol offenbart sich als das Wesen der produktiven Orientierung, die dem Menschen die Welt sich durch Liebe und Vernunft aneignen läßt, Gott ist die produktive Orientierung selbst und seine bzw. ihre Verwirklichung im Menschen ist das dem menschlichen Leben inhärierende Ziel und Aufgabe.

"Wenn man die reifende Idee des Monotheismus in ihren weiteren Konsequenzen verfolgt, kommt man zu dem einzigen Schluß: Gottes Namen überhaupt nicht zu erwähnen, nicht über Gott zu sprechen. Dann wird Gott zu dem, was er in der monotheistischen Theologie sein soll: ein nicht auszudrückendes Gestammel, das hinweist auf die dem phänomenalen Universum zugrundeliegende Einheit, auf die Grundlage aller Existenz. Gott wird Wahrheit, Liebe und Gerechtigkeit."⁸

Die Vollendung des religiösen Monotheismus finden wir so in einer reifen Form des Atheismus, in welchem das Symbol Gott durch den reifen und endgültig zu sich selbst gekommenen Menschen abgelöst wird, in dem Gott wahrhaft das wird, was er schon immer gewesen war; die sich im Hier und Jetzt verwirklichende unendliche Liebe durch den vollkommen liebenden Menschen (hier greift Fromm

übrigens einen Gedanken des frühen Marx auf, der den Atheismus nicht als eine Negation des Christentums, vielmehr als eine Negation der Negation, als eine Aufhebung begriffen hatte: das Wesen des Religiösen sollte in der Brust des Menschen durch seine Vollendung zu sich selbst kommen⁹).

15. Mystik des Unaussprechlichen und X-Erfahrung

Fromms negative Gotteserkenntnis findet ihre Tradition in der Ablehnung der Theologie als einer Lehre von einem bildhaften Gott beim orthodoxen Judentum. Der Talmud weist zahlreiche Stellen auf, die einer Interpretation in Sinne negativer Theologie naheliegen¹⁰. Ihre radikalste und fortgeschrittenste Formulierung aber findet die negative Gotteserkenntnis in dem jüdischen Philosophen Moses Maimonides, dessen Gottesbild wir schon im ersten Abschnitt vorliegender Arbeit diskutierten - die X-Erfahrung, wie Fromm seine religiöse Erfahrung nennt, findet bei Maimonides ihre Entsprechung. Fromm selbst begegnete der 'negativen' Form religiösen Erlebens zum ersten Male bei Patienten während psychotherapeutischer Behandlung". Im Laufe des therapeutischen Prozesses der Durchbrechung der Schranken des festen organisierten Ichs, durch das Einströmen bisher unbewußter Einsichten und Erkenntnis, wird ein Zustand des Bewußtseins erreicht, der intellektuell durch den Charakter innerer Unendlichkeit gekennzeichnet wird, der der dialektischen Kategorie der doppelten Negation entspricht - bei Fromm paradoxe Logik genannt¹² - und emotional durch das tief beglückende Erlebnis einer allumfassenden Liebe geprägt wird.

"Wenn das Unbewußte bewußt wird, verwandelt sich die bloße Idee der Universalität des Menschen in die lebendige Erfahrung seiner Universalität, es ist die erfahrungsmäßige Verwirklichung des Humanismus."¹³

"Für die X-Erfahrung gibt es eine fest umrissene Hierarchie der Werte. Der höchste Wert ist die optimale Entwicklung der eigenen Kräfte der Vernunft, der Liebe, des Mitgefühles und des Mutes."¹⁴

Um zu dieser Erfahrung innerer Unendlichkeit zu gelangen, ist es nötig, die Identität des eigenen Ichs in Frage stellen zu können, bereit zu sein sich fallen zu lassen, um die

um die Antwort, die aus verschütteten Tiefen der Seele ans Tageslicht dringen möchte, wahrnehmen zu können. Hier werden wir nun unwillkürlich an Meister Eckehart erinnert und tatsächlich korrespondiert der Eckehartsche Begriff der 'Abgeschiedenheit' eng dem psychotherapeutischen Zweck der Aufgabe des eigenen Ichs.

"Swenne ich predien, sô pflige ich ze sprechende von abegescheidenheit und daz der Mensch lüdig werde sin selbes und alle Dinge."¹⁵

Der Mensch muß seiner selbst ledig werden können, d.h. die feste Identität seines Ichs aufgeben, um 'Abgeschiedenheit' erreichen zu können, der Voraussetzung für die eigentliche Gotteserfahrung und muß für Gott bereit sein. Tatsächlich besteht die Methode der psychotherapeutischen Analyse gerade darin, das Bewußtsein des Patienten in die Enge zu trieben, um einen Zustand der Ichlosigkeit zu erreichen. Der Patient darf nicht mehr an seinem Gedankensystem als einem Denken an unverrückbaren Objekten festhalten, er muß vergessen, daß er weiß:

"..., daß alle Bilder, die sämtliche Menschen je in sich aufnahmen (...) in meiner Vernunft ständen, doch so, daß ich frei von Ich-Bindung an sie wäre, ..."¹⁶

Dieser, nun 'leere' Mensch steht vor einer radikalen Erfahrung seiner selbst als einer menschlichen Totalität. Jenem Menschen, dem der Psychotherapeut durch kluges Fragen alle Brücken zu einer möglichen Flucht vor der meist unangenehmen Existenz Erfahrung genommen hat oder der in Folge seines religiösen Empfindens diesen Weg der einsamen Selbsterfahrung von selbst gehen durfte; erwartet, durch die Preisgabe seiner Identität bedingt, eine Erfahrung von übergroßer emotionaler und affektiver Gewalt, die ohne den besonderen Schutz des Psychoanalytikers oder dem fest verankerten Glauben an die Güte und Allmacht Gottes, die Tore zum Wahnsinn öffnen würde. Denn der Zustand des 'leeren' Menschen stellt einen Zustand vollkommener Beziehungslosigkeit dar; jede

Objektorientierung, die Charakterstruktur bildend, muß aufgegeben werden, um die zu verändernde neurotische Charakterstruktur in eine, aus der Existenz Erfahrung resultierende, produktive Charakterstruktur umzuwandeln zu können. Der Moment der 'Abgeschiedenheit' bei Meister Eckehart korrespondiert einem Bewußtseinszustand der psychotherapeutischen Therapie, der durch das totale Fehlen eines intellektuellen und affektiven Bezogenheitssystems gekennzeichnet wird, und ist notwendig, weil Bedingung für die Geburt des neuen Menschen, für die produktive Charakterorientierung, für die Geburt von Jesus Christus in uns:

"Wollt ihr Gott erkennen, so müßt ihr nicht alleine dem Sohne ähnlich, ihr müßt der Sohn selbst sein."¹⁷

Der Abgeschiedenheit bzw. der Orientierungslosigkeit folgt die eigentliche Gotteserfahrung, bei Fromm K-Erfahrung genannt, bei Eckehart 'Einheitserfahrung'. Beiden gemeinsam ist die ablehnende Haltung, Gott Attribute zuzusprechen oder abzusprechen zu wollen, ja den Namen Gottes überhaupt zu erwähnen.

Meister Eckehart:

"... , denn darin, daß ich Gott etwas abspreche, (...) erfasse ich etwas, was er nicht ist, aber das muß nun hinweg. Sage ich, Gott ist gut, so fügt das Gott etwas hinzu. Eins (dagegen) ('Eins' meint die Gotteserfahrung, Anm.d.A.) ist ein Verneinen des Verneinens und ein Verleugnen des Verleugnens."¹⁸

Gott wird erfahren als 'coincidentia oppositorum'. Hierzu Fromm:

"Die Lehrer der paradoxen Logik sagen, daß der Mensch die Wirklichkeit nur in ihren Widersprüchen wahrnehmen kann, daß er jedoch die letzte Realität niemals gedanklich erfassen kann, ... (..) Die einzige Möglichkeit, die Welt letztlich zu erfassen, liegt nicht im Gedanken, sondern im Erleben der Einheit."¹⁹

Die Gotteserfahrung bildet sowohl bei Fromm als auch bei Eckehart die Bedingung der Möglichkeit 'tugendhaft' zu leben; ihr Gegenteil, die Sünde, wird entsprechend tugendbedingender Gotteserfahrung, als dessen Voraussetzung wird die Ichlosigkeit kennengelernt haben, als Festhalten am eigenen Ego interpretiert, resp. durch den Stolz.²⁰

16. Die humanistische Interpretation der Sünde im Gegensatz zum autoritären Verständnis

Für Eckehart liegt, wie schon erwähnt, das Wesen der Sünde im Stolz. Der Begriff des Stolzes stellt den Gegenpol dar zum Begriff der 'Abgeschiedenheit'. Ist der Zustand der Abgeschiedenheit ein Bewußtseinszustand, in dem jede Bindung an ein Objekt aufgehoben ist, symbolisiert das stolze Bewußtsein hingegen eine Hypostasierung des eigenen Selbsts und des Wunsches, darin verhaftet bleiben zu wollen. Das stolze Bewußtsein repräsentiert somit eine Form der Existenzweise des Habens, manifestiert in der psychologischen Orientierung des Narzißmus. Die Frommsche Kategorie des Narzißmus und der Eckehartsche Begriff des Stolzes sind in ihrem Wesen synonym, da beide den Haben-Modus betonen in der Unfähigkeit, sich selbst loslassen zu können, um zur Einheitserfahrung, resp. X-Erfahrung zu gelangen. Narzißmus bzw. Stolz sind Ursache für die Möglichkeit der Sünde:

"Ich versuche zu zeigen, daß die Liebe zum Lebendigen mit der Unabhängigkeit und der Überwindung des Narzißmus ein Wachstumssyndrom bildet, im Gegensatz zu dem aus der Liebe zum Toten, (...), dem bösartigen Narzißmus gebildeten Verfallssyndrom."²¹

Begreift Fromm als Ursache der Sünde verschiedene negative Bezogenheitsformen wie Narzißmus, inzestuöse Bindung und Nekrophilie, so definiert er ihr Wesen in einem weit existenzielleren Sinne, als Eckehart seinen Begriff des Stolzes begrëift. Da Fromm das Wesen des Menschen in der Entfaltung der produktiven Kräfte, in der dynamisch-dialektischen Vereinigung mit der den Menschen umgebenden Umwelt begrëift, eruiert sein Sündebegriff aus der Unfähigkeit zur Aneignung der Welt aus dem Bewußtsein heraus, einsam und isoliert zu sein, wobei als Folgeerscheinungen psychischer Getrenntheit Scham und Schuldgefühle auftreten können.

"Wenn egozentrisches Getrenntsein eine Todsünde ist, dann wird diese Sünde durch den Akt der Liebe gesühnt (atoned). Das englische Wort atonement (Sühne, Vergebung) drückt diese Auffassung aus, denn es kommt etymologisch von at-one-ment (zu einem werden),..."²²

So kann die Sünde gesühnt werden durch das Hervorbrechen einer Einheits Erfahrung, die eine das isolierte Ego transzendierende Einheit hervorruft, den Menschen mit der unendlichen Einheit Gottes versöhnend.

Auf die Getrenntheit des Menschen mit der Natur hinweisend, interpretiert Fromm den Mythos von der Erbsünde²³. Vernunft und Erkenntnisvermögen sind in der Bibel deshalb von Gott bestraft worden, weil eben durch diese Eigenschaften der Mensch sich seiner Isoliertheit durchsichtig geworden war und sich der verlorenen Einheit mit der Natur schämte und schuldig fühlte.

Definiert die humanistische Interpretation der Sünde diese als ein Unvermögen, die existenzielle Situation des Menschen durch produktive Bezogenheit, durch Glaube, Hoffnung und Liebe zu überwinden, stellt Sünde eine Verletzung des menschlichen Wohl-Seins dar, so thematisiert die autoritäre Interpretation die Sünde als Ungehorsam gegen Gott. Wenn Gott daher verstanden wird als orientalischer Despot, als Personifizierung aller den Menschen transzendierenden Macht, der man sich, um ihre Gunst zu erringen, zu unterwerfen hat, wird Sünde in ihrem ursprünglichen Sinn -Schuld durch menschliche Getrenntheit von Gott thematisierend- entfremdet. Sie wird zum Mittel, mit dessen Hilfe der Mensch in irrationaler Ohnmacht gehalten wird:

"Die Reihenfolge Sünde (Ungehorsam) - Schuldgefühle - neuerliche Unterwerfung (und Bestrafung) - Vergebung ist insofern ein Teufelskreis, als jeder Akt des Ungehorsams zu verstärktem Gehorsam führt."²⁴

Die autoritäre Form der Wahrnehmung einer Sünde tritt jedoch nie isoliert in der Charakterstruktur eines Individuums auf: autoritäre Sünde, autoritäres Gewissen, irrationale Autorität und irrationaler Glaube bilden ein Verhaltenssyndrom, durch das die sado-masochistische Charakterstruktur als solche gekennzeichnet wird und ihr Wesen bestimmt. Die autoritäre Charakterstruktur pervertiert die eigentliche humanistische Wurzel in all den genannten ethisch relevanten Begriffen und führt zur Entstellung ewiger Werte. So nennt die hebräische Version des AT den Begriff der Sünde 'chata'; 'chata' meint das Verfehlen des rechten Weges²⁵. Dies Verstehen

der Sünde als ein 'Verfehlen' läßt nun sowohl eine Interpretation autoritärer als auch humanistischer Art zu, wiewohl in der Bibel überhaupt viele Äußerungen Gottes in autoritärem oder humanistischem Sinne interpretiert werden können; eine deutlichere Ausprägung des humanistischen Geistes in der religiösen Tradition findet Fromm dagegen im Talmud. In dieser Sammlung von Geschichten findet man viele Erzählungen, die einen eindeutig humanistischen Kern tragen; so nennt der Talmud den reuigen Sünder 'baal teschuwah' was wo viel heißt wie 'Meister der Umkehr',

"Der Meister der Umkehr ist ein Mensch, der sich nicht geschämt hat, gesündigt zu haben, und der stolz darauf ist, daß er es fertiggebracht hat, umgekehrt zu sein."^{2c}

Dem Meister der Umkehr werden große Ehren erwiesen, denn ihm wird ein 'Platz' vor Gott zugeteilt, den nicht einmal der Gerechteste der jüdischen Gemeinde mit ihm teilen darf; denn durch die Sünde gegangen zu sein und sie überwunden zu haben, stellt eine hohe moralische Leistung dar, die Gott in jedem Falle besonders anerkennen muß.

Aber auch in der Tradition des Christentums finden wir humanistische Interpretationen biblischer Aussagen. Meister Eckeharts Verständnis von der Sünde und dem sündenhaften Menschen gleicht in vielem den talmudischen Erzählungen. Auch Eckehart begreift die Sünde als eine von Gott gewollte Prüfung, nach dessen Vollzug man nicht in unterwürfiger Reue verharren sollte, sondern mit neuer Hoffnung beginnen, nach Gottes Erkenntnissen zu streben.

"Wer recht in den Willen Gottes versetzt wäre, der sollte nicht wollen, daß die Sünde, in die er gefallen, nicht geschehen wäre,....(...)." ^{2f}

"(...), auf das der Mensch hernach (nach der Sünde, Anm. d. A.) zu einer großen Erkenntnis seiner Liebe komme und damit seine eigene Liebe und Dankbarkeit und sien Eifer um so feuriger werde, wie das natürlicherweise und oft nach der Sünde geschieht." ^{2g}

Bei Thomas von Aquin haben wir ebenfalls gesehen (Vgl. Kap. 7), daß sein Begriff von der Korrelation der Sittlichkeit und der Vernunft den antiken humanistischen Geist Ciceros atmet. Fromm zitiert Thomas 'Summa contra gentiles', als er den humanistischen Charakter des aquinatischen Sündenbegriffs



hervorheben will: 'Gott wird von uns ausschließlich dadurch beleidigt, daß wir gegen unseres eigenes Gut handeln'²⁹.

Hierzu auch Wojtyla:

"Doch kann man den Menschen auf lange Sicht nicht in der ständigen Flucht vor dem Bösen belassen, wenn seine innere Struktur trotz allem eine gewisse grundsätzliche Orientierung nach den Werten, einen Drang zum Guten zeigt, denn eine solche Situation würde ihn innerlich zermartern und entwerten."³⁰.

17. Erich Fromm und die Kirche

"Als gehorsamer Sohn der Kirche und gehorsames Mitglied seines Ordens und als Verteidiger der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung war Thomas kein reiner Repräsentant einer nicht autoritären Ethik, die Verwendung des Wortes Ungehorsam für beide Arten des Ungehorsams trug dazu bei, die innere Widersprüchlichkeit seines Standpunkts zu verschleiern."³¹.

Dieser Satz Erich Fromms in seiner Differenziertheit des autoritär, nicht-autoriären Sündenbegriffs äußert mit wenigen Worten die Stellung Erich Fromms zur Kirche. Sie trägt ein wesentlich kritisches, in ihrer letzten Konsequenz wahrscheinlich einen die Kirche ablehnenden Charakter. Für Fromm verkörpert die Institution der Kirche wesentlich eine reaktive gesellschaftliche Organisation, deren eigentliches Movens durch Machtentfaltung gekennzeichnet wird. Der Weg der Kirche, mit Blut besudelt, symbolisiert gewaltsame Unterdrückung und den Versuch, Menschen durch den irrationalen Glauben an eine irrationale Autorität unmündig zu halten und jedes Streben nach emotionaler und geistiger Unabhängigkeit als Ketzerei zu verdammen. Der römische Katholizismus hat in Fromms Augen zu großen Teilen die un-dogmatischen Lehren des Urchristentums pervertiert und ihre eigentlichen Inhalte entfremdet, er ist mit weltlichen Herrschern eine unheilige Allianz eingegangen und dabei selber heidnisch geworden.

Bevor aber nun diese einseitig negative Interpretation der Institution der Kirche durch ihren dialektisch gewonnenen positiven Gegenpol etwas relativiert werden soll, soll Fromms Verständnis vom Urchristentum und der sich im frühen Christentum konstituierenden Kirche geschildert werden, denn in