



IX Der Humanismus Erich Fromms als Herausforderung für eine christliche Theologie

1 Überlegungen zu einem fruchtbaren Gespräch christlicher Theologen mit dem Humanisten Erich Fromm

Die Haben-Sein-Alternative führt die vormaligen Unterscheidungen „produktiv-nicht-produktiv“ und „biophil - nekrophil“ fort. Sie hat als charakterologischer Begriff im Bereich des empirisch Erfahrbaren Gültigkeit und sie ist der Inbegriff religiöser Erfahrung. Die umfassende Bedeutung der Erfahrung der Haben-Sein-Alternative ermöglicht das Postulat eines Gründungszusammenhangs menschlichen Seins und Sollens, bei dem die Erfahrung der Haben-Sein-Alternative selbst der Auslegungsschlüssel ist, mit dem der Mensch sich in seinem Sein und Sollen letztlich begründet. Die Begründung des Menschen in der mystischen Erfahrung des EINEN stellt für jede Theologie, die den Menschen theonom begründet, eine Provokation dar. Eine solche Herausforderung kann aber zu einem fruchtbaren Gespräch christlicher Theologen mit dem Humanisten Erich Fromm führen¹, wenn für ein solches {346} Ge-

¹ Erich Fromm selbst misst dem Gespräch zwischen Humanisten und Christen eine wachsende Bedeutung zu: Für die „Bedeutung des Humanismus innerhalb der römisch-katholischen Kirche braucht man nur die Namen von solchen Männern wie Papst Johannes XXIII. und Teilhard de Chardin oder von Theologen wie Karl Rahner und Hans Küng erwähnen“ (E. Fromm, *Afterword* [1966d] in [1961b], 261).

Das Gespräch ist freilich bisher vor allem im englischen Sprachraum geführt worden. Vgl. hierzu: R. Banks, *A Neo-Freudian Critique of Religion: Erich Fromm and the Judeo-Christian Tradition*; P. A. Bertocci und R. M. Millard, *Personality and the Good, Psychological and Ethical Perspectives*; R. B. Betz, *An Analysis of the Prophetic Character of the Dialectical Rhetoric of Erich Fromm*; A. M. Caligiuri, *The Concept of Freedom in the Writings of Erich Fromm*; O. B. Curtis, *The Role of Religion in Selfhood: An Examination of*

spräch gilt, was bei aller Herausforderung durch die modernen Humanismen gelten sollte: „Die herausfordernden modernen Humanismen sind selber herausgefordert.“²

Vorweg sind die jeweiligen *Selbstverständnisse der Gesprächspartner* zu klären. Für den Theologen, dem es um den vernünftigen Ausweis seiner Rede von Gott geht, ist es ungewohnt, Sein, Sinn und Sollen des Menschen in der Erfahrung gründen zu lassen, obwohl er weiß, dass seine Rede von Gott ebenfalls erst aufgrund der Erfahrung der Rede Got-

Humanist Psychoanalysis in Erich Fromm and Christian Selfhood in Wayne Oates; M. C. Ebersole, *Christians Faith and Man's Religion*; J. J. Forsyth und J. M. Beniskos, *Biblical Faith and Erich Fromm: a Theory of Personality*; J. S. Glen, *Erich Fromm: A Protestant Critique*; G. B. Hammond, *Man in Estrangement. A Comparison of the Thought of Paul Tillich and Erich Fromm*; S. Hiltner, *Psychotherapy and Christian Ethics. An Evaluation of the Ethical Thought of A. E. Taylor and Paul Tillich in the Light of Psychotherapeutic Contribution to Ethics by J. C. Fluegel and Erich Fromm*; V. A. Jensen, *Failure and Capability in Love. An Integrative Study of the Psychology of Erich Fromm and the Theology of Erich Brunner*; J. J. Petuchowski, *Erich Fromm's Midrash of Love. The Sacred and the Secular Forms*; Y. Suzuki, *An Examination of Doctrine of Man of Erich Fromm and Reinhold Niebuhr*; W. C. Tilley, *The Relationship of Self-Love for the Other with Special Reference to the Thought of R. Niebuhr and Erich Fromm*.

Für den deutschen Sprachraum ist besonders auf die Aufsätze von N. Greinacher, *Erich Fromm*, und G. Schneider-Flume, *Leben dürfen oder leben lassen. Die Bedeutung der humanistischen Psychoanalyse Erich Fromms für die theologische Anthropologie*, hinzuweisen. Mit Detailfragen setzen sich auseinander: Th. Pröpfer, *Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens*, 58-69; sowie A. Auer, *Gibt es eine Ethik ohne Religiosität?*

² H. Küng, *Christ sein*, 28.



tes möglich wird und also in solcher Erfahrung gründet. Er weiß auch, dass Theologie erst dort zu ihrem Ziel gelangt, wo sie den Glauben fördert, dass der Mensch sein Leben, seinen Sinn und sein Sein als begründet erfährt. Theologie hat eine Vermittlerfunktion für religiöse Erfahrung, doch vermag sie selbst - soweit sie bei der Rede über Gott verbleibt - nicht Gotteserfahrung zu sein.

Anders die Mystik³, der es um den Erfahrungswert selbst geht und die die Unfähigkeit der Theologie, unmittelbare religiöse Erfahrung zu sein, zu meist dadurch überwindet, dass sie eine negative Theologie vertritt. Diese resultiert aus der Einsicht, dass Denken über Gott mit dem Ziel einer materialen Erkenntnis Gottes prinzipiell mit der Gotteserfahrung selbst konfligiert. Religiöse Erfahrung ist nur im Erfahren des eigenen Nicht-Wissens möglich. Jedes Wissen über Gott wird als Fremdbestimmung Gottes erkannt und muss deshalb aufgehoben werden. Theologie will freilich auch diese Position nochmals reflektieren und übergreifen, indem sie versucht, die Vernunft religiöser Erfahrung aufzuzeigen und zu begründen. Um die Vernunft religiöser Erfahrung begründen zu können, ist Theologie auf Transzendenz verwiesen. Sie erhebt mit ihrem Verweis auf Transzendenz zugleich den Anspruch, die Ebene der religiösen Erfahrung denkerisch zu transzendieren. Sie zielt auf einen letzten Grund jenseits des Menschen und postuliert eine theonome Begründung jeder menschlichen Wirklichkeit, also auch der religiösen Erfahrung des Mystikers. Diese Zielsetzung von Theologie widerspricht der der Mystik; denn die Mystik ist gerade nicht am Aufweis einer letzten Vernunft und an einer theonomen Begründung ihrer religiösen Erfahrung interessiert, sondern versteht sich als Vollzug der Letztbegründung, weil nur die Erfahrung des letzten Grundes ein letzter Grund sein kann.

So skizzenhaft und schematisierend Theologie und Mystik gezeichnet wurden, {347} so ist doch der Aufweis der jeweiligen Selbstverständnisse und Zielsetzungen für eine Auseinandersetzung zwischen der christlichen Theologie und dem Humanismus Erich Fromms unerlässlich. Erich Fromms Fragestel-

lung ist nämlich nicht jene, für die sich der (oben so gezeichnete) Theologe stark macht. Von seiner jüdischen Abkunft her und von der Art, wie er zeitlebens mit der religiösen Frage umgegangen ist, trifft für ihn eher die Bezeichnung „Mystiker“ zu. Ihn interessiert die Frage des Theologen höchstens dort, wo Theologie zum Hemmschuh der mystischen Erfahrung werden könnte. Das heißt jedoch nicht, dass er der Theologie prinzipiell ihre Existenzberechtigung abstreiten will. Ob Theologie sein darf oder nicht, entscheidet sich für ihn an der Frage, ob Theologie für die mystische Erfahrung des EINEN förderlich ist. Worauf es ankommt, ist die religiöse Erfahrung, nicht der vernünftige Ausweis mit Hilfe komplizierter theologischer Reflexionen. Die Frage der Wahrheit entscheidet sich für ihn nicht am Bestehenkönnen einer Überzeugung vor der Vernunft, sondern in der Erfahrung von Wahrheit, die selbst Erfahrungswahrheit ist. Deshalb kann er auch behaupten, es sei von sekundärer Bedeutung, ob jemand an Gott glaube oder nicht. Theismus und Nicht-Theismus als Bekenntnisbezeichnungen sind für die religiöse Erfahrung selbst letztlich nicht ausschlaggebend. Die Erfahrung des EINEN als Negation allen Wissens, Wollens und Habens braucht nicht mit Hilfe des Vernunftdenkens ausgewiesen werden; sie ist in sich wahr und vernünftig.

Der besondere Beitrag Erich Fromms in der Auseinandersetzung zwischen Theologie und Mystik ist in dem eigenständigen Versuch zu sehen, *für seinen Humanismus einen Gründungszusammenhang in der Mystik zu statuieren*. Dadurch, dass er die mystische Erfahrung des EINEN mit dem charakterologischen Befund, dass Sein in dem Maße möglich wird und wirklich ist, als es von einer Bestimmung durch ein Haben frei ist, auslegt und plausibel macht, gibt er Antwort auf jene Fragen der Begründung des Religiösen, um die es sonst der Theologie geht. Die Haben-Sein-Alternative deckt hierbei die Bedingung der Möglichkeit religiöser Erfahrung überhaupt auf und schafft einen Gründungszusammenhang. Die Einheit von einerseits empirischer Erfahrung mit Hilfe der Charakterologie und andererseits religiöser Erfahrung in der Mystik des EINEN wird durch die für beide Erfahrungen gültige Haben-Sein-Alternative gewährleistet.

³ Siehe oben S. 246f. und 338f.



Der Gründungszusammenhang von empirischer und religiöser Erfahrung, den die Haben-Sein-Alternative ermöglicht, bestimmt den Humanismusbegriff Erich Fromms und mit ihm die Diskussion zwischen Christentum und Humanismus. Der Humanismus Erich Fromms verbindet nicht nur wissenschaftliche Erkenntnis mit religiöser Erfahrung, sondern vermag auch beide Begriffe so zu begründen, dass einerseits Wahrheit und Verbindlichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis und Vertrauen in sie ihren letzten Grund in der religiösen Erfahrung haben und dass andererseits die religiöse Erfahrung ihren Grund in der durch die Wissenschaft ermöglichten empirischen Erfahrung hat. Die mystische Erfahrung des EINEN ist deshalb kein Sprung in eine Transzendenz oder {348} Irrationalität; sie ist auch keine Mystifizierung der Wirklichkeit - Mystik ist gerade das Gegenteil von Mystifizierung -, sondern stellt das konsequente (wenn auch nur punktuell mögliche) Realisieren der Erfahrung dar, dass der Mensch in dem Maße ist, als er die Bestimmung seines Lebens durch das, was er hat und haben kann, negiert. Die mystische Erfahrung des EINEN antwortet auf die Frage und auf die Fragwürdigkeit „Mensch“, ohne den Bereich des Humanen zu verlassen. Denn sie erfährt, dass mit der Negation aller möglichen Haben-Bestimmung menschlichen Seins die Einheit mit sich selbst und mit der natürlichen und menschlichen Umwelt möglich wird und dass erst in der Unabhängigkeit von aller Fremdbestimmung Vernunft und Liebe als Potentiale zur Entfaltung kommen.

Ein fruchtbares Gespräch zwischen christlichen Theologen und dem Humanisten Erich Fromm muss die Eigenart seines wissenschaftlichen und zugleich religiösen Humanismusbegriffs respektieren. Es muss anerkannt werden,

1. dass der wissenschaftliche Humanismus Erich Fromms in der mystischen Erfahrung des EINEN gründet;
2. dass menschliches Sein und Sollen in seiner Wahrheit und Verbindlichkeit mit Hilfe der Haben-Sein-Alternative in letzter Weise in der mystischen Erfahrung des EINEN begründet liegt;
3. dass dieses EINE eine menschliche Erfahrungsgröße ist; und

4. dass der Gründungszusammenhang, der durch mystische Erfahrung hergestellt wird, eine Eigenständigkeit gegenüber theologischen Versuchen der Begründung religiöser Erfahrung beansprucht.

Werden diese Implikate des Humanismusbegriffs Erich Fromms respektiert, dann kann der Auslegungsschlüssel „Haben-Sein-Alternative“ als kritische Theorie für verschiedene Probleme und Fragen christlicher Theologie dienen. Aus der Sicht des Frommschen Humanismus ergibt sich für *die Frage der Begründung der Autonomie* menschlichen Seins und Sollens, dass eine christliche Theologie die Autonomie des Menschen durchaus theonom begründen kann, solange der Glaube an Gott keine Heteronomie bei der Bestimmung des Menschseins bedeutet. Für eine solche Möglichkeit der theonomen Begründung ist gerade der christliche Glaube offen: Je radikaler der „Gedanke“ des Gott-Menschen als eines Menschensohnes gefasst und realisiert wird, desto näher kommt die Antwort des christlichen Theologen und des christlichen Mystikers der Antwort des Humanisten. Die Erfahrung und die Bestimmung des Menschen, seines Seins und Sollens, ist dann an das Verständnis des Lebens Jesu und an die Nachfolge Jesu geknüpft, weil sich in Jesu totalem Menschsein das Wesen Gottes zeigt. Solche theonome Begründung der Autonomie des Menschen ist im Bereich der Theologie⁴ z. B. in der Vater-Sohn-Relation {349} des Johannes-Evangeliums, in den Theologien christlicher Mystiker und etwa auch in der Zuordnung von *lex nova* und *lex naturalis* bei Thomas von Aquin zu finden. All diese Theologen wollen die Autonomie menschlichen Seins und Sollens dergestalt theonom begründen, dass die Bedingung der Möglichkeit des Menschseins, nämlich Gott - der Wille, die Vernunft Gottes, wie im Leben Jesu offenbar geworden - mit

⁴ Zur philosophischen Problematik dieser „Forderung des Gott-Menschlichen“ vgl. J. Möller, *Die Chance des Menschen - Gott genannt*, bes. 286-324. Zur (ungeklärten) Frage der Verhältnisbestimmung Philosophie - Mystik ist Anmerkung 23 (a. a. O. 321f.) besonders aufschlussreich.



den im Menschen gründenden Potentialen zur Entfaltung und Verwirklichung menschlicher Existenz korrespondiert.⁵ Freilich ist die Realisierung eines solchen „gottgewollten“ und in Gott gründenden Humanismus an einen existentiellen Bezug zum Leben Jesu gebunden. Denn in ihm liegt das Vertrauen in die eigene humanitas letztlich begründet, so dass die Autonomie und die Erfahrung der dem Menschen eigenen Kräfte relational sind: Ihre Gültigkeit wird durch die Erfahrung der Nachfolge Jesu in letzter Weise begründet und garantiert. Christliche Realisierung des Menschseins gründet ebenso wie der humanistische Versuch in der Erfahrung der dem Menschen eigenen Kräfte; doch für den Christen liegt die Möglichkeit dieser Erfahrung in der Nachfolge Jesu begründet, weil sich im Leben Jesu der Wille Gottes zur Zielgestalt des Menschen, d. h. zur eschatologischen humanitas für alle Zeiten gültig ausgesprochen hat.

Das Bemühen christlicher Theologen um eine theonome Begründung der Autonomie des Menschen (und des Sittlichen) impliziert weder notwendig einen heteronomen Anspruch bei der theologischen Bestimmung dessen, was der Mensch ist, kann und soll, noch schmälern eine solche theologische Reflexion und das Postulat der Nachfolge Jesu notwendig die Erfahrbarkeit und Realisierbarkeit der humanen und humanisierenden Potentiale. Diese Option für eine theonome Begründung menschlicher Autonomie gilt angesichts der Kritik, die Erich Fromms wissenschaftlicher und mystischer Humanismus beinhaltet, allerdings nur für solche christliche Theologien, die mit der theonomen Begründung menschlichen Seins und Sollens keine Heteronomie fordern. dass christliche Theologie dieser Versuchung zur heteronomen Bestimmung des Menschen erliegt, und zwar besonders dann, wenn sie lehramtliche Theologie ist, soll hier nicht im einzelnen bewiesen werden müssen. Ein Glaube, der institutionell geschützt und getragen wird, hat immer damit zu kämpfen, dass die Institution die Wahrheit der religiösen Erfahrung an das Bekennt-

⁵ Zur theologischen Problematik allgemein vgl. etwa H. Küng, *Christsein*, 67-70, 526-529; zur speziell theologisch-ethischen Fragestellung siehe oben S. 198-204.

nis zur Institution knüpfen will, wodurch die Probleme des Selbsterhalts der Institution Vorrang bekommen.

Unabhängig von diesem (für die theologische und kirchliche Praxis entscheidenden) Problem der Restriktion eines relationalen Autonomiebegriffs - sei es in Theologien, die Theonomie als Heteronomie auffassen, sei es durch entsprechende lehramtliche und kirchliche Autoritätsansprüche - stellt das Humanismusverständnis Erich Fromms eine *Infragestellung theologischen Denkens* {350} überhaupt dar. Zwar schließt er seinem humanistischen Verständnis zufolge die Möglichkeit einer theologischen Begründung menschlichen Seins nicht aus, solange dadurch den Menschen kein heteronomer Anspruch trifft,⁶ dennoch optiert er für eine Begründung, die auf jede Theologie als Rede über Gott und als Reflexion über Theonomie verzichtet. Die Möglichkeit der mystischen Erfahrung des EINEN macht ein Bemühen auch um eine relationale Autonomie überflüssig. Seine kritische Anfrage kann so formuliert werden: Warum sollen Theologie und theologische Begründung der relationalen Autonomie des Humanen notwendig oder sinnvoll sein, wenn die Humanisierung des Menschen in der religiösen Erfahrung der (eschatologischen) humanitas erfolgt und wenn diese religiöse Erfahrung in konzentrierter Weise und am wirkmächtigsten in der mystischen Erfahrung geschieht?

Die Frage lässt sich wohl nicht mit Eindeutigkeit entscheiden, weil Denken und Reden über Gott (Theologie) und Erfahren Gottes bzw. des EINEN (Mystik) je eigene Möglichkeiten des Menschen sind, die sich nicht gegenseitig ausschließen müssen oder in letzter Schlüssigkeit gegenseitig unterordnen lassen. Theologie basiert zwar auf der Erfahrung der Rede Gottes und zielt auf die Erfahrung Gottes im Menschen, während Mystik, wie sie Erich Fromm versteht, beansprucht, durch die Negation jeder Art theologischen Wissens zu unmittelbarer religiöser

⁶ Da „die menschliche Wirklichkeit ... in ihrer Fülle selbst unausdrückbar ist, ... kann sie in begrenztem Ausmaß in verschiedenen und sogar in sich widersprechenden Begriffen ausgedrückt werden“ (E. Fromm, *Afterword* [1966d] in [1961b], 263).



Erfahrung zu gelangen und darum glaubt, auch ein Urteil über die Theologie fällen zu können. Doch auch dieser Anspruch der Mystik wird den Menschen nicht daran hindern können, seine religiös-mystische Erfahrung zu reflektieren und sprachlich kommunizierbar zu machen. Eine solche Verbalisierung ist aber bereits Theologie; und sie ist es auch als negative Theologie.

Die Legitimierung von Theologie schafft die kritische Infragestellung jeder (christlichen) Theologie durch die Mystik und speziell durch die humanistische Mystik dennoch nicht aus der Welt. Außerdem reiht sich die Kritik der humanistischen Mystik hierbei in eine Tradition innerchristlicher Auseinandersetzung zwischen Theologie und Mystik ein. Der Kampf der Kirche und ihrer theologischen Autoritäten gegen angebliche Gnostiker bzw. Theosophen und gegen Mystiker, gegen Erweckungsbewegungen und Reformbewegungen ist nur zu oft ein Kampf derer (gewesen), die sich im Besitz (!) des Glaubens wähnen, gegen jene, die von der verändernden Kraft der religiösen und mystischen Erfahrung ergriffen waren bzw. sind. Inquisition und Häresieverdacht drohen jeder religiösen Erneuerung; und dort, wo es in der Geschichte der Kirche und Theologie zwischen religiöser Erfahrung und theologisch-kirchlicher Doktrin zu einem Arrangement kam, wurde die Reflexion und Verbalisierung der religiösen und mystischen Erfahrung zum Impuls für eine theologische und kirchliche {351} Neubesinnung. Mystik ist Kritik und hat deshalb für Theologie nicht nur eine destruktive, sondern auch eine konstruktive Funktion.⁷

Wenn auch die humanistische Mystik Erich Fromms jede Theologie in Frage stellt, so kann die religiöse Erfahrung der Haben-Sein-Alternative und ihre Begründung in der Charakterologie dennoch als kritische Theorie für eine christliche Theologie, zumal für eine kirchlich verwaltete Theologie, bedeutsam sein. Dies gilt um so mehr, als sich die Haben-Sein-Alternative auch als geeigneter Auslegungsschlüssel der religiös-ethischen Botschaft Jesu erwiesen hat, und eigenartigerweise gerade jener Teile

der Verkündigung Jesu, die ansonsten nur schwer verstehbar sind und darum auch nur eine geringe Applikation gefunden haben. Eine christliche Theologie, die ihre Basis in den Bezeugungen der jesuanischen Verkündigung und des jesuanischen Ethos durch Jesus-Nachfolger hat und deren Ziel die Nachfolge Jesu heute ist, nimmt selbst eine kritische Funktion gegenüber anders begründeten Theologien in Geschichte und Gegenwart und gegenüber den Realisierungen der Nachfolge Jesu damals und heute wahr. Für diese kritische Aufgabe christlicher Theologie kann die Haben-Sein-Alternative zum einen das Verständnis der religiösethischen Botschaft Jesu erleichtern, indem sie die verschiedensten Aussagen und Forderungen in einen Verstehenshorizont bringt und die Kongruenz von Lehre und Leben Jesu aufzeigen kann; zum anderen wird es mit der deutenden Abstraktion der Inhalte von Jesu Lehre und Leben auf die Haben-Sein-Alternative möglich, die Haben-Sein-Alternative im Sinne einer kritischen Theorie für die kritische Funktion christlicher Theologie zu gebrauchen; weil schließlich die Haben-Sein-Alternative nicht nur der Inbegriff religiöser Erfahrung und der theologischen und ethischen Verbalisierungen dieser Erfahrung ist, sondern eine letzte Wertung von Grundorientierungen der Charakterstruktur darstellt und somit eine charakterologische Größe ist, können mit ihrer Hilfe alle möglichen Arten von theologischen, kirchlichen und religiösen Phänomenen auf deren humane und humanisierende Qualität hin beurteilt werden. Aus diesen Gründen sollte beim Gespräch christlicher Theologen mit dem Humanisten Erich Fromm bei aller Verschiedenheit des Ansatzes und bei aller Anerkennung der prinzipiellen Andersartigkeit des Gründungszusammenhangs menschlichen Seins und Sollens sein konstruktiver Beitrag nicht übersehen werden. Der durch die Haben-Sein-Alternative ermöglichte wissenschaftliche und zugleich religiöse Humanismus Erich Fromms trägt dazu bei, den religionskritischen, kirchenkritischen und theologiekritischen Impuls des christlichen Glaubens, sofern dieser in der Nachfolge das Jesuanische ergreift, zu realisieren.

Diese Option soll noch beispielhaft durch die *Frage nach dem spezifisch Christlichen einer theolo-*

⁷ Vgl. die Abgrenzung von Theologie und Mystik oben S. 158f.



gischen Ethik konkretisiert werden. Die Opposition gegen eine „autonome Moral im christlichen Kontext“ von Seiten der sogenannten {352} „Glaubensethik“⁸ möchte ein spezifisch Christliches auch für die materialen weltethischen Normierungen postulieren. Aus der Sicht einer „Glaubensethik“ gibt es für den Christen vom jesuanischen Ethos her nicht nur einen spezifischen Horizont, der sein weltethisches Handeln in besonderer Weise motiviert (wie das auch eine „autonome Moral“ annimmt); vielmehr sollen für den Christen inhaltliche Forderungen gelten, die sich nur aus dem gläubigen Vollzug der Nachfolge Jesu ergäben und die auch nur aus der Kraft des Glaubens erfüllt werden könnten.

Ein solcher Versuch der glaubensethischen Ausgrenzung und Abgrenzung des Christlichen gegenüber anderen Religionen und vor allem gegenüber den modernen Humanismen muss angesichts der humanistischen Ethik Erich Fromms als reichlich apologetisch und naiv beurteilt werden. Die Explikation des religiösen Ethos durch die Haben-Sein-Alternative hat gezeigt, dass auch eine humanistische Ethik die der jesuanischen Verkündigung eigene Radikalität ethischer Forderungen enthalten kann und dass sie die Verbindlichkeit und Realisierbarkeit eines solchen Ethos begründen kann. Aus humanistischer Sicht gründen die Inhalte des jesuanischen Ethos nicht notwendig in der Offenbarung und sind auch nicht nur aus dem Bekenntnis des Gottmenschen verständlich und realisierbar. Die Haben-Sein-Alternative vermag die Vernunft des jesuanischen Ethos aus sich selbst zu erklären; sie kann, insofern sie eine charakterologische Größe ist, die Normativität in den charakterologischen, also in empirisch verifizierbaren Erkenntnissen begründen.

Wenn sich die Haben-Sein-Alternative als ein für alle jesuanischen Konkretionen passender Auslegungsschlüssel aufweisen lässt, dann muss gegen die Auffassung der Glaubensethiker hinsichtlich der Funktion des jesuanischen Ethos bei der Begründung einer theologischen Ethik festgehalten werden: Die ethische Verkündigung Jesu stellt kein Kompendium christlicher Normen dar; die einzelnen sittlichen Forderungen können vielmehr als

⁸ Vgl. oben S. 201-204.

Exemplifizierungen jener Ethosforderung verstanden werden, die der Reich-Gottes-Verkündigung eigen ist und die sich mit der Haben-Sein-Alternative plausibel machen lässt. Da die Haben-Sein-Alternative selbst keine Handlungsnorm darstellt, sondern eine Metanorm, hat sie eine wesentlich kritische Funktion gegenüber jedem normativen Verhalten.⁹ Deshalb zielt z. B. Jesu Warnung vor dem Reichtum auf die Haltung, die Einstellung, den Habitus, den Modus, die Grundorientierung des Charakters, seine Existenz nicht am Reichtum abzuschern. Eine solche Forderung kann sich dann konkret im Verzicht auf den Reichtum realisieren; ihr unmittelbarer Gegenstand ist aber die Einstellung zu ihm. Wie sich die geforderte Einstellung optimal verwirklichen lässt, {353} entscheidet sich im Einzelfall am Stellenwert, den etwa der Reichtum für den einzelnen in seinem Leben hat.¹⁰

Im Unterschied zur „Glaubensethik“ sieht die „autonome Moral“ das christliche Proprium des Sittlichen „nicht in konkreten weltethischen Weisungen, die aus dem Glaubensverständnis heraus entwickelt werden“¹¹, sondern in einem spezifischen Sinnhorizont, der den Christen in seinem konkreten ethischen Handeln in besonderer Weise motiviert und darum zu einer anderen Einstellung gegenüber dem sittlich Geforderten anhält. Im Unterschied zur „autonomen Moral“ behauptet eine humanistische Betrachtungsweise der religiös-sittlichen Botschaft Jesu, dass auch dieser spezifische Sinnhorizont keine anderen Effekte zeitigt als bei einer humanistischen Deutung der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu. Ob

⁹ Dass solche kritische Klarstellung nicht erst mit der Haben-Sein-Alternative als Schlüssel zum Verständnis der jesuanischen Forderungen möglich wird, zeigt B. Schüller, *Zur Diskussion über das Proprium einer christlichen Ethik*, bes. 332-334, überzeugend auf, indem er den paränetischen Charakter der Exemplifizierungen betont.

¹⁰ Das Verständnis der jesuanischen Forderungen als Konkretionen einer Einstellungsforderung berührt zwar manche Anliegen der Gesinnungsethik und der Situationsethik, unterscheidet sich von ihnen aber doch in wesentlichen Punkten.

¹¹ A. Auer, *Ein Modell theologisch-ethischer Argumentation: „Autonome Moral“*, 42.



der Sinnhorizont christlich und theistisch als Anbruch des Reiches Gottes in Jesus Christus und als geschenkhaftes Offenbarungsangebot oder ob er als Ethos des Haben-Verzichts begriffen wird, das seine befreiende und „gnadenhafte“ Wirkung im Wagnis der Realisation des Haben-Verzichts selbst hat: Für den Humanisten Erich Fromm gilt, dass der Mensch im Verzicht auf den Modus des Habens eben jenes befreite und erlöste Menschsein erfährt, das er als ihm geschenkt, ihm transzendent und geoffenbart deuten kann, weil es kein Resultat seines Wissens, Wollens und Habens ist.

Gegen eine solche Deutung des spezifisch christlichen Sinnhorizontes wird sich der christliche Theologe zur Wehr setzen. Wenn die „autonome Moral“ das christliche Proprium des Sittlichen in den kritisierenden, stimulierenden und integrierenden Effekten der Botschaft Jesu festmacht, so fordert sie als Spezifikum einen theistischen Sinnhorizont: das gnadenhafte Angebot eines göttlichen Heilswillens, der jedem menschlichen Tun vorausliegt. Lässt sich ein Christ auf den in Jesus Christus offenbar gewordenen Heilswillen Gottes ein, so wird er aufgrund dieses neuen Sinnhorizontes zu einer neuen ethischen Haltung veranlasst. Da der neue Sinnhorizont in Jesus von Nazareth leibhaftige Gestalt angenommen hat, wird die ethische Relevanz dieses Sinnhorizontes in Jesu Leben und Lehre als jesuanisches Ethos erkennbar. Dieses jesuanische Ethos ist aber nicht selbst das christliche Proprium des Sittlichen, sondern eine Folge davon. Es lässt sich als Konsequenz des spezifisch christlichen Sinnhorizontes begreifen, muss aber nicht notwendig als eine solche begriffen werden. Die Deutung des jesuanischen Ethos mit Hilfe der Haben-Sein-Alternative hat gezeigt, dass das jesuanische Ethos seine Vernünftigkeit nicht notwendig in einem theistischen Sinnhorizont haben muss. Zwar ist der spezifisch christliche Sinnhorizont aus der theologischen Perspektive für das jesuanische Ethos konstitutiv, doch gründet bei der humanistischen Sehweise Erich Fromms die {354} Vernunft des jesuanischen Ethos in der Praxis des Haben-Verzichts selbst. Der letzte Grund für diese Praxis des Haben-Verzichts ist die mystische Erfahrung des EINEN.

Nach dieser Abgrenzung zur humanistischen

Ethik und nach dem Aufweis der Haben-Sein-Alternative als Schlüssel zum Verständnis des jesuanischen Ethos muss bezüglich der Frage nach dem spezifisch Christlichen einer theologischen Ethik für das Verständnis der „autonomen Moral“ plädiert werden. Denn nur sie gewährleistet mit der menschlichen Vernunft als dem Prinzip aller Moralität die Kommunikabilität und Verbindlichkeit von Normen. Dieses Anliegen trifft sich aber mit dem aufgezeigten Verständnis des jesuanischen Ethos, weil sich die Vernunft des jesuanischen Ethos mit Hilfe der Haben-Sein-Alternative als Ausdruck der Rationalität der Wirklichkeit verstehen lässt, vorausgesetzt, diese Wirklichkeit wird - wie dies der Humanist Erich Fromm tut - selbst mit Hilfe der Haben-Sein-Alternative gedeutet. Die eigentlich unterschiedlichen Ansichten bei der Normfindungsfrage ergeben sich deshalb nicht zwischen einer christlichen und einer so gearteten humanistischen Vernunft, wie Vertreter einer „Glaubensethik“ meinen. Das Unterscheidende ist vielmehr dort zu suchen, wo sich eine Ethik den Erfordernissen einer am Haben orientierten Kultur und Gesellschaft anpasst und darum eine Auffassung von Rationalität der Wirklichkeit und des Sittlichen vertritt, die nicht mehr jesuanisch oder humanistisch ist, weil sie nicht mehr der Vernunft der Haben-Sein-Alternative folgt. Christlicher Ethik ist ebenso wie humanistischer Ethik Frommscher Prägung gegenüber anderen Ethiken das Spezifikum zu eigen, in der Haben-Sein-Alternative ein Kriterium zu haben, das wie kein anderes dazu geeignet ist, ethische Normen zu finden, die human sind und einen humanisierenden Effekt haben.

Unabhängig von der Normfindungsfrage stellt der Frommsche Humanismus die Überzeugung (nicht nur der „Glaubensethiker“) in Frage, dass nur eine christliche Theologie in letzter Weise den Sinn von Normativität begründen und garantieren könne. Die mystische Erfahrung des EINEN muss als ein eigener und gültiger Versuch der Sinnbegründung menschlichen Sollens angesehen werden. Sie ist in sich wirkmächtiger religiöser Vollzug eines humanistischen Ethos, das im Verzicht auf alle Haben-Bestimmung die menschliche Zielgestalt unmittelbar in Erfahrung bringt, so dass die Erfahrung des El-



NEN das Ethos der Haben-Sein-Alternative in letzter Weise selbst begründet und garantiert. Das Ethos der Haben-Sein-Alternative ist also die Bedingung der Möglichkeit von religiöser Erfahrung des EINEN und zugleich religiöser Vollzug der Erfahrung des EINEN. In der Erfahrung dieses religiösen Ethos gründet humanistische Ethik, denn humanistischer Ethik geht es um die Potenzierung einer Dominanz des Modus des Seins. Weil aber ein Leben im Modus des Seins nur ein Wechselbegriff für humanistisches Ethos ist, ist ein Leben im Modus des Seins eo ipso „ethisch“, d. h. sittlich gut. Humanistische Ethik zielt auf Praxis eines Seins-Ethos, das in letzter Weise in der mystischen Erfahrung des EINEN als der Negation aller Haben-Bestimmung gründet. {355}

2 Fragen christlicher Theologen an den Humanisten Erich Fromm

Der Humanismus befruchtet eine christliche Theologie und stellt sie insgesamt sowie bezüglich verschiedener Aussagen in Frage. Die vorstehenden Überlegungen zu einem fruchtbaren Gespräch christlicher Theologen mit dem Humanisten Erich Fromm sollten vor allem dazu dienen, das Verständnis des Frommschen Humanismus zu vertiefen und einem vorschnellen Urteilen gerade von Seiten einer selbstsicheren Theologie vorzubeugen. Solche Vorsicht hat ihren tieferen Grund im Anspruch des Frommschen Humanismus selbst: Er basiert auf Erfahrung, die auch als religiöse ihren Ausdruck im konkreten Ernstnehmen und Realisieren des Humanen findet und eben darin wahrnehmbar wird. Erich Fromm versucht diesen Humanismus selbst zu leben. Die Rede vom Sein aufgrund der Negation aller Haben-Bestimmung ist eine begriffliche Fassung seiner eigenen wissenschaftlichen und religiösen Erfahrung und seines täglich geübten religiösen Ethos. Die Ausstrahlungskraft seines gelebten Humanismus bedeutet nicht, dass es keine Fragen christlicher Theologen an Erich Fromm gäbe. Das Gespräch müsste aber, weil der Humanismus die religiöse Frage aufgreift und konsequent bis zu einer nicht-theistischen Mystik verfolgt, eine Richtung nehmen, bei der der Anspruch von Mystik im Gegenüber zur

Theologie angefragt wird und bei der vor allem ein möglicher Anspruch der Theologie im Gegenüber zur Mystik aufzuzeigen wäre. Ausgangspunkte für eine derartige Orts- und Funktionsbestimmung von Theologie und Mystik lassen sich von der Beschäftigung mit dem Humanismus Erich Fromms etwa in folgenden Fragen und Problemen finden:

Wie können gelebtes religiöses Ethos und die hierbei gemachten Erfahrungen vermittelt werden, ohne dass die Verbalisierungen der Erfahrungen zum Ersatz der religiösen Erfahrung selbst werden? Warum entwickeln sich Mystiken zumeist als Gegenbewegung zu einem etablierten Glauben, der sich vorrangig oder ausschließlich am Bekenntnis zu Dogmen und kirchlichen Strukturen orientiert? Inwieweit hat Theologie ihre Legitimation in der Notwendigkeit, auf die Fragen des Lebens eine denkerische Antwort zu geben, zumal dann, wenn Theologie sich selbst als kommunikable Vernunftreflexion über empirische und religiöse Erfahrung versteht? Insbesondere: Rechtfertigen nicht die Erfahrungstatsachen von Leid, Angst, Trauer, Schuld, Tod, Unglück, Krankheit das theologische Bedenken über die sicher zutreffende Beobachtung hinaus, dass vor allem die charakterliche Einstellung zu diesen Phänomenen über den existentiellen Stellenwert entscheidet und nicht das philosophische oder theologische Problembewusstsein?

Inwieweit macht das menschliche Bedürfnis nach Kommunikation und die Notwendigkeit der Kommunikabilität von Erfahrungen Theologie und ein durch Theologie definiertes und an kirchliche Gemeinschaft gebundenes Glaubensbekenntnis unerlässlich?

Lässt sich die Relation Theologie - Mystik tatsächlich in der Weise dialektisch fassen, dass religiöse Erfahrung nur durch Negation eines theologischen {356} Wissens, das in sich als Entfremdung religiöser Erfahrung gefasst werden muss, erreicht werden kann? Oder muss nicht vielmehr der Theologie im Prozess der religiösen Erfahrung ein konstruktiver Anteil zugebilligt werden, wenn mystische Erfahrung nur in der radikalen Realisierung eines religiösen Ethos möglich ist, dieses aber reflektiert, gelehrt und gelernt werden muss?

Wer nimmt die kritische Funktion der Scheidung



zwischen orgiastischen Einheitserfahrungen und mystischer Erfahrung des EINEN wahr, wenn nicht die vernünftige Reflexion der religiösen Erfahrung und die religiös-ethische Forderung des Haben-Verzichts?

Wird nicht dort, wo Theologie nur als negative Theologie gesehen wird, übersehen, dass mystische Erfahrung immer nur punktuelle Erfahrung ist, deren Deutung und Verbalisierung selbst bereits wieder Theologie ist, so dass es notwendig einer gegenseitigen Stimulation und Kritik von Theologie und Mystik bedarf? Solange mystische Erfahrung nur punktuell möglich ist, ist da die Bewusstmachung und das Wissen um die Einheit in der religiösen Erfahrung, d. h. ist da nicht „positive“ Theologie notwendig konstruktive Voraussetzung für eine mystische Erfahrung des EINEN? Auf die Frage des persönlichen Vollzugs und der psychologischen Voraussetzungen bezogen: Braucht nicht einer, der die mystische Erfahrung des EINEN als eine punktuelle Erfahrung seines Lebens ganz im Modus des Seins macht, diese Erfahrung, die er gemacht hat, als ein Wissen, das ihn zu neuer religiöser Erfahrung stimuliert, so dass die Reflexion der Erfahrung und ihre Deutung eine notwendige und positive Vermittlungsfunktion für religiöse Erfahrung wahrnehmen? Hängt deshalb religiöse Erfahrung nicht notwendig von Theologie ab und muss nicht theologischem Wissen und Reflektieren jene funktionale Bedeutung zuerkennen, die allen Gegenständen des Habens auch zukommen kann? Die Tatsache des Habens verrät ja noch nicht, ob dieses Haben funktionaler Art ist oder ob es ein Modus der Existenz ist. Gerade dort, wo Theologie eine Vermittlungsfunktion für religiöse Erfahrung wahrnimmt, bedeutet theologisches Wissen ein funktionales Haben.

Wird im Leugnen einer solchen Vermittlungsfunktion von Theologie nicht der Versuch gemacht, das Eingeständnis der Endlichkeit und die Anerkennung der notwendigen Mischung der Grundorientierungen des Seins und des Habens in der Charakterstruktur außer Betracht zu lassen, um nur noch die Möglichkeit der religiösen Erfahrung eines punktuellen Lebens ganz im Modus des Seins zu sehen? Vernachlässigt eine Anschauung, die sich ganz

auf den Zielpunkt einer negativen Dialektik konzentriert und nur noch die punktuell mögliche Erfahrung dieses Zielpunktes in der mystischen Erfahrung des EINEN im Auge hat, die konkrete Wirklichkeitsbewältigung mit einer Charakterstruktur, die auch im Falle einer Dominanz des Modus des Seins immer auch vom Modus des Habens mitbestimmt ist? Erliegt man damit im Letzten nicht doch der Versuchung des Schwärmertums und mancher Gnostizismen, den Messianismus und die Eschatologie auf Kosten eines vernunftbestimmten und praktischen Realitätssinnes für bereits ganz gegenwärtig zu halten? {357}

Wenn auf der Ebene der Charakterologie gilt, dass menschliche Existenz prinzipiell durch eine Mischung beider Modi ausgezeichnet ist, auch wenn punktuell die Erfahrung eines Lebens ganz im Modus des Seins möglich ist, warum soll die Eigenart, dass menschliches Leben grundsätzlich durch Haben vermittelt und bestimmt ist, nicht auch bei der Anwendung der Haben-Sein-Alternative auf die Frage der religiösen Erfahrung relevant sein? Warum soll für die mystische Erfahrung nicht wahr sein, was für das Leben des Menschen überhaupt gilt, nämlich dass die mystische Erfahrung der theologischen Reflexion bedarf, so dass das Religiöse - auch als religiöses Ethos - grundsätzlich durch ein theologisches Reflektieren und also bekenntnishaft vermittelt und bestimmt ist?

Wodurch könnte bewiesen werden, dass Theologie notwendig die religiös-mystische Erfahrung behindert oder verhindert, es sei denn, Theologie gäbe ihre funktionale Eigenart auf und ersetzte die religiöse Erfahrung? Aber warum soll „positive“ Theologie a priori eine Haben-Bestimmung sein und deshalb eine religiöse Erfahrung behindern oder verhindern, wenn menschliches Leben grundsätzlich durch Haben vermittelt ist und damit ja auch nicht automatisch eine Haben-Dominanz postuliert wird?

Müsste nicht, gerade weil die religiöse Erfahrung punktuell und nicht einfach mit einem Leben im Modus des Seins identisch ist, die Notwendigkeit einer Vermittlung ernstgenommen werden und eine Vermittlung gefordert werden, deren Ziel die Unmittelbarkeitserfahrung ist?



Trotz all dieser Anfragen sollte folgende abschließende Überlegung beachtet werden: Mystische Erfahrung des EINEN ist die punktuelle Erfahrung eines Lebens ganz im Modus des Seins. Diese Erfahrung selbst ist un-mittelbar und eine Folge der Negation jeder Art von Vermittlung. Für diese Erfahrung gilt: Man for himself! In dieser Erfahrung gründet jeder Glaube, jede Hoffnung und jede Liebe zu sich, zum Menschen, zur Welt: zur humanitas. Sie setzt voraus, dass der Mensch sich total frei und unabhängig erfährt. Denn nur so können sein Leben, sein Tun, sein Lieben, seine Vernunft, sein Mitleiden, seine Opferbereitschaft, seine Selbstlosigkeit, sein Teilen, sein Vergeben, seine Freude usw. in ihm gründen. Und nur wenn sie in ihm gründen, ist er es, der liebt, denkt, arbeitet, teilt, trauert, sich freut.

Theistische Religion und mit ihr Theologie möchten vermitteln. Christliche Theologie bekennt sich zu einem Vermittler und fordert deshalb die Nachfolge Jesu. Die entscheidende Frage lautet: Was wird vermittelt und woraufhin wird vermittelt? Wenn das Ziel der erlöste Mensch ist, dann

wird auch hier jene humanitas vermittelt, die als Fähigkeit des Menschen zur Unmittelbarkeit erfahren wird. Wenn Religion, Kirche und Theologie solche Unmittelbarkeitserfahrungen ermöglichen können, dann haben sie eine vermittelnde Funktion und bestimmen sich von der Aufgabe her, Unmittelbarkeit menschlichen Seins zu ermöglichen. Ob christliche Religion, Theologie und Kirche dieser Aufgabe gerecht geworden sind und werden, soll hier nicht entschieden werden.

Es kann aber gesagt werden, dass das jesuanische Leben nach dem Zeugnis der {358} neutestamentlichen Schriften eine solche, auf Unmittelbarkeit der religiösen Erfahrung Gottes im Menschen zielende vermittelnde Funktion hat. Die Frage der Identität und Differenz von Christentum und Humanismus entscheidet sich unter diesen Voraussetzungen an der persönlichen Entscheidung, die Erfahrung der Unmittelbarkeit zu wagen. Jesuanisches und humanistisches Ethos haben diesbezüglich ein gleichlautendes Bekenntnis: Mut zum Menschen! {359}

Copyright © 1978 und 2009 by Dr. Rainer Funk
Ursrainer Ring 24, D-72076 Tuebingen / Germany
E-Mail: frommfunk[at-symbol]aol.com.

Funk, R., 1978 Mut zum Menschen, S. 345-358

Ziffern in {geschweiften Klammern} im Text zeigen den Seitenwechsel im Buch an