



## Gibt es eine Ethik ohne Religiosität?

Alfons Auer und Erich Fromm:

„Gibt es eine Ethik ohne Religiosität?“ First published in: *Fromm Forum* (deutsche Ausgabe), Tübingen (Selbstverlag), No. 3 (1999), pp. 33-37 and 40.

Copyright © 1999 and 2009 by The Estate of Erich Fromm, c/o Dr. Rainer Funk, Ursrainer Ring 24, D-72076 Tübingen, E-Mail: frommfunk[at-symbol]aol.com.

*Angesichts der wieder aktuell gewordenen Diskussion um Ethik, Werte und Religion veröffentlichten wir nachfolgend erstmals einen Beitrag des emeritierten Tübinger Professors für Katholische Theologische Ethik, Alfons Auer, den dieser vor bald 25 Jahren bei einem Symposium anlässlich von Erich Fromms 75. Geburtstag in Locarno gehalten hat. Auer vertrat innerhalb der Theologischen Ethik die Autonomie der Moral und begrenzte das spezifisch Christliche einer theologischen Ethik auf die Sinnbegründung des moralischen Handelns. Er suchte als Theologe das Gespräch mit dem nicht-theistischen Humanisten Erich Fromm und leistete einen wichtigen Beitrag zum Gespräch zwischen Christentum und Humanismus. - Fromm seinerseits ließ es sich nicht nehmen, auf die von Auer aufgeworfenen Fragen aus dem Stegreif zu antworten. Auch die hier abgedruckten Ausführungen Fromms auf den Beitrag von Auer werden hiermit erstmals veröffentlicht.*

### I. Alfons Auer: Gibt es eine Ethik ohne Religiosität?

#### 1. Selbstverständnis heutiger Ethik

Ethik zielt nicht auf die sozialtechnische Regulierung menschlichen Zusammenlebens, sondern auf die optimale Entfaltung menschlichen Seinkönnens. Vielleicht war das Bedürfnis nach einer allgemein anerkannten Ethik noch nie so stark wie in unserer Zeit, wo die Menschheit als ganze durch die technischen Konsequenzen der Wissenschaft in einer unerhörten Weise herausgefordert ist. Freilich muss sich eine Ethik, die allgemeine Anerkennung beansprucht, rational ausweisen. Nun wird aber heute die Möglichkeit einer rationalen Begründung der Ethik von vielen Selten entschieden bestritten. Dies hat seinen Grund darin, dass man die Methoden der sogenannten exakten Wissenschaften auch für das gesamte Gebiet der Geistes- oder Sinnwissenschaft-

ten als die einzig angemessenen zu betrachten sich angewöhnt hat. Weil das Sittliche mit den Methoden der exakten Wissenschaft nun einmal nicht begründbar ist, verweist man es in den Bereich des Subjektiven und Irrationalen.

Nun, Ethik ist keine Tatsachenwissenschaft, sondern eine Sinnwissenschaft. Sie muss sich dem methodologischen Oktroi der Tatsachenwissenschaften widersetzen und ein ihrem Gegenstand angemessenes Instrumentarium entwickeln. Ethische Sätze beziehen sich auf Normen und auf Normen begründende Sinnvorstellungen; sie sind durchaus rational diskutierbar. Ethik will Normen und Sinngestalten, in denen sich Dringlichkeiten und Verbindlichkeiten erfüllten menschlichen Existierens artikulieren, vernünftig auslegen, das heißt kritisch hinterfragen, aktuell konkretisieren bzw. weiterentwickeln und über die Möglichkeiten ihrer Durchsetzung reflektieren.

Wie kann Ethik ihre Aufgabe erfüllen? Man kann auf jeden Fall drei konstitutive Elemente



einer Ethik als Sinnwissenschaft festmachen: den Ansatz beim Vorverständnis des Sittlichen, die wissenschaftliche Rechenschaft über dieses Vorverständnis und die bleibende kritische Offenheit.

(1) *Wie jede Sinnwissenschaft geht auch die Ethik von einem Vorverständnis aus. So wie jeder weiß, was „Zeit“ ist, ohne die Diskussion der Philosophen darüber zu kennen, so versteht der normale Mensch den Sinngehalt der Aussagen: „Du hast sittlich gut, du hast sittlich schlecht gehandelt.“ Und dies gilt, längst bevor er mit wissenschaftlichen Distinktionen die Qualität des Sittlichen bzw. Unsittlichen genauer angeben kann. Wer das Sittliche begründen will, beruft sich in der Regel auf vorgegebene ethische Normen und sucht diese aus einem bestimmten Sinnverständnis heraus einsichtig zu machen.*

(2) *Die wissenschaftliche Rechenschaft über das Vorverständnis wird unaufschiebbar, wenn mehrere anerkannte moralische Forderungen als miteinander unvereinbar erfahren werden bzw. angesichts der Veränderung der Verhältnisse ins Leere greifen. Wissenschaftliche Rechenschaft eines ethischen Vorverständnisses vollzieht sich in kontinuierlicher Zusammenarbeit der Ethik mit den Human- und Sozialwissenschaften und mit der philosophischen Anthropologie.*

*Die Human- und Sozialwissenschaften weisen die menschliche Konstitution, die konkrete Situation und die Gesetzmäßigkeiten menschlichen Handelns auf. So können Chancen und Grenzen freiheitlicher Selbstentfaltung einsichtig gemacht werden. Nicht Sache der empirischen Wissenschaften ist es, aus sich heraus auch die Orientierung aufzuzeigen, nach der sich menschliche Selbstverwirklichung auszurichten hat. Was den Menschen zum Menschen macht, was den Sinnverhalt seiner personalen Existenz konstituiert, gehört anderen Kategorien an als die biologisch-physiologischen, psychischen und sozialen Mechanismen. Es ist Sache der *philosophisch-anthropologischen Reflexion*, die von Human- und Sozialwissenschaften erhobenen Daten auf einen umgreifenden Sinnhorizont hin zu überschreiten. Auf der Basis - wiederum - eines bestimmten Vorverständnisses entwickelt sich im Wechselspiel zwischen diesem Vorverständnis, seiner philosophischen Explikation und seiner dauernden Verifizierung bzw. Falsifizierung*

durch die human- und sozialwissenschaftlichen Erkenntnisse allmählich eine besser begründete und ethisch erheblichere Vorstellung vom Glücken menschlichen Daseins. - Erst hier kann die Ethik authentisch ansetzen. Bei einer vernünftigen Zusammenschau der human- und sozialwissenschaftlichen Erkenntnisse und der philosophischen Einsichten über den Sinn des Menschseins treten nämlich unverkennbare Dringlichkeiten einer fruchtbaren und sinnvollen menschlichen Existenz hervor. Ethische Normen erscheinen dort als begründet bzw. müssen dort statuiert werden, wo solche Dringlichkeiten hervortreten; sie sind das Ergebnis des Versuchs, die Erkenntnis existentieller Dringlichkeiten in die Sprache der sittlichen Verbindlichkeit zu übersetzen und sie dem Menschen als Orientierungsangebot vorzulegen. - So vollzieht sich wissenschaftliche Rechenschaft über das Vorverständnis des Sittlichen im permanenten Diskurs von Human- und Sozialwissenschaften, philosophischer Anthropologie und Ethik.

(3) *Allen Aussagen über die menschliche Wirklichkeit und ihre verantwortliche Gestaltung kommt der Charakter der Vorläufigkeit zu. Darum geziemt es sich für den Ethiker, die Aufstellungen der Tradition und seine eigenen Einsichten nicht als definitiv zu betrachten; er ist zu *bleibender kritischer Offenheit* gehalten. Die von der Ethik urgierten Normen werden durch die Praxis entweder bestätigt oder infrage gestellt. Das Sittliche hat seine Sanktion in sich selbst; die konkrete Erfahrung fertigt zu den sittlichen Entscheidungen des Menschen und zu den diese Entscheidung tragenden Anschauungen die ständige Gegenprobe aus.*

*Wenn das Sittliche eine freie Schöpfung der gesellschaftlich-geschichtlichen Vernunft des Menschen ist, dann muss man fragen, was dann eigentlich christliche Theologie in diesem Bereich zu suchen hat. Die Antwort sei hier nur angedeutet: Das spezifisch Christliche liegt nicht in zusätzlichen materialen Normen, sondern in einem bestimmten Sinnhorizont und in darin implizierten neuen Motivationen. Die christliche Theologie schafft keine neue Ethik, sie bringt vielmehr in den autonomen Prozess der sittlichen Bewusstseinsbildung den kritisierenden, stimulierenden und integrierenden Effekt der Botschaft Jesu ein.*



**These 1:** *Es gibt keine Ethik ohne einen umgreifenden Sinnhorizont. Das Sittliche betrifft das optimale Glück des Menschen. Wo sittlich gehandelt wird, liegt der konkreten Entscheidung stets eine bestimmte Vorstellung von Sinn des Menschseins und von den Möglichkeiten seiner Durchsetzung zugrunde.*

## 2. Ethik - Sinnerfahrung - Religiosität

### a) Sinnerfahrung und Religiosität

Sind Sinnerfahrung und Religiosität identisch? In der Nachfolge Schleiermachers bis herauf zu Rudolf Otto hat man Religiosität als „Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit“ bestimmt. Gegenwärtige Interpretation versteht Religiosität mit Paul Tillich als Erschlossenheit für die Tiefendimension menschlicher Existenz, als Ergriffensein von dem, „was uns unbedingt angeht“. Damit tritt offensichtlich die integrierende Funktion von Religiosität in den Vordergrund: In der Religiosität erscheint das menschliche Urbedürfnis nach einem ganzen und heilen Leben. Von hier aus liegt es nahe, dass Soziologen und Psychologen Religiosität überall dort wirksam sehen, wo diese integrierende Funktion tatsächlich eingelöst wird - ganz gleich, ob dies durch herkömmliche kirchlich institutionalisierte Religionen, durch Mystizismen oder durch säkulare Ideologien geschieht. In Abhebung von der historischen Religion des Christentums spricht man von der „sozialen Grundform der Religion“, die - etwa nach der Auslegung von Thomas Luckmann - „alle sinnspendenden Weltansichten (umfasst), die als solche eine religiöse Funktion erfüllen“.

Auch wenn mancher einen apologetischen oder polemischen Zungenschlag heraushören sollte, muss doch die Frage erlaubt sein, warum man hier von „Religiosität“ und nicht einfach vom sinnerfüllten Menschsein, von einem Daseinsvollzug aus ganzheitlichem Verständnis von Mensch und Welt spricht. Es steht jedenfalls der Verdacht im Raum, dass man sich mit der Übernahme des Begriffs „Religiosität“ vielleicht doch den mystischen Mehrwert traditioneller religiöser Vorstellungen als inspiratorischen Impuls für

die Moralerziehung zunutze machen möchte.

**These 2:** *Die Gleichsetzung von Sinnerfahrung und Religiosität scheint sich wissenschaftlich durchgesetzt zu haben, ist aber sachlich und pädagogisch nicht unproblematisch.*

### b) Humanistische Explikation von Sinnerfahrung und Religiosität

Was ist radikaler Humanismus? Erich Fromm, der ihn eindrucksvoll repräsentiert, bestimmt ihn als eine „globale Philosophie, die die Einheit des Menschengeschlechtes betont, die Fähigkeit des Menschen, seine eigenen Kräfte zu entwickeln und zu einer inneren Harmonie und zur Errichtung einer friedlichen Welt zu gelangen“. Seine eigene Position bestimmt er näherhin als die einer „nicht-theistischen Mystik“. Weil er hinter alle Verbegrifflichung zurück das zugrundeliegende Erfahrungssubstrat anzielt, spricht er - in Anschluss an Spinoza - von X-Erfahrung. Seine psychologische Analyse der X-Erfahrung ergibt vier Aspekte: die Unruhe über die existentiellen Dichotomien des Lebens, eine definitive Hierarchie der Werte mit der optimalen Entfaltung der menschlichen Potenzen als dem Höchstwert, die absolute Selbstzwecklichkeit des Menschen und schließlich die Erfahrung der Transzendenz. Mit Transzendenz meint Erich Fromm nicht den Überstieg zu einem weltjenseitigen Gott, sondern den Überstieg über das narzisstische Ich. Wo eine göttliche Autorität über menschliche Schicksale Macht hat und Gehorsam und Anbetung fordert, werde der Mensch sich selbst entfremdet; denn nunmehr „projiziere er das Beste, was er hat, auf Gott, (nun sei) alle Wahrheit, alle Gerechtigkeit bei Gott, und der Mensch sei dieser Eigenschaften beraubt“. Damit werde eine irrationale Autorität etabliert, und diese könne nur irrationalen Glauben und autoritäre Formen von Religion erzeugen. Die Basis des rationalen Glaubens aber ist für Erich Fromm die Produktivität: „Im Glauben leben, heißt produktiv leben und die einzige Gewissheit haben, die existiert: die Gewissheit, die aus produktiver Betätigung entsteht.“ Die Folgerung ist ebenso klar: Wo der Glaube mit rationalem Denken nicht in Einklang zu bringen sei, müsse er „als anachronistisches



Überbleibsel früherer Kulturstufen ausgeschieden und durch Wissenschaft ersetzt werden, die sich mit klaren und nachprüfbaren Tatsachen und Theorien befasst.“ Dieser radikal humanistischen soll im folgenden eine christliche Explikation von Sinnerfahrung und Religion gegenübergestellt werden. Beiden liegt offensichtlich eine wissenschaftlich nicht voll aufhellbare fundamentale Option zugrunde; beide müssen mit Aporien leben. Doch davon soll hier nicht die Rede sein. Hier soll lediglich an einigen entscheidenden Aspekten christlichen Selbstverständnisses deutlich gemacht werden, dass „der Glaube an einen weltjenseitigen Gott“ sich nicht notwendig in autoritärer Religiosität etabliert - wie übrigens auch die radikale Beschränkung auf die Immanenz nach dem klaren Ausweis der Geschichte noch keine Gewähr dafür bietet, dass man dem Irrationalen und dem Autoritären entkommt.

### c) Christliche Explikation von Sinnerfahrung und Religiosität

Jesu Gottesvorstellung war alles andere als autoritär. Autoritäre Elemente haben sich erst in ihrer geschichtlichen Vermittlung - und zwar leider allzuoft - durchzusetzen vermocht. Jesus hat die spätjüdische Vorstellung eines transzendenten Gottes, der über die gesamte Wirklichkeit in absoluter Herrschaft waltet und dem Menschen nur durch die Vermittlung des Gesetzes erreichbar ist, hinter sich gelassen. Auch für ihn ist Gott „im Himmel“, aber er interpretiert Transzendenz als Nähe und Herrscherlichkeit als Souveränität der Liebe. Der nahe Gott sorgt für das Gras auf dem Felde und die Sperlinge auf dem Dach, der liebende Gott wendet sich in Jesus den Menschen zu: Jesus hält Tischgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern, er reißt die Schranken des Gesetzes, die man zwischen Gott und dem Menschen aufgerichtet hatte, nieder, er führt die Vielfalt der Gebote auf das Grundgebot der Liebe zurück. In alledem macht er deutlich, wie Gott zum Menschen steht. Jesu Verständnis der Gottesherrschaft als Herrschaft der Liebe verdichtet sich darin, dass er von Gott als dem „Vater“ spricht und ihn als „Vater“ anredet. 170 mal findet sich in den Evangelien die Bezeichnung Gottes als des „Vaters“ - wahrlich eine eindrucksvolle Dokumentation des fundamentalen

Glaubens, dass Gott den Menschen in Liebe nahe ist. In zahlreichen Gleichnissen ist das Gemeinte anschaulich dargestellt. Mit äußerster Prägnanz formuliert es der Evangelist Johannes: „Gott ist Liebe - ho theos agape estin“ (1 Joh 4,8).

Man sollte es nicht übersehen: Nach dem klaren Ausweis der Evangelien wendet sich Jesus den Verlorenen und Ausgestoßenen nicht nur in Menschlichkeit zu. Die Besonderheit der jesuanischen Liebe liegt in der Motivation seiner Zuwendung. Die von Jesus gelehrt und gelebte Mitmenschlichkeit gründet in der Liebe des Vaters und erhält von hierher ihr Maß, ihre Richtung und ihre innere Freiheit. Es geht also nicht nur um Humanität, es geht um Vergegenwärtigung der Liebe Gottes unter den Menschen. Die Erfahrung dieser Liebe Gottes vermag das Netz der Sünde, des Gesetzes und der Sorge, das sich beengend und beängstigend um den Menschen spannt, zu zerreißen. Jesus spricht ja nicht nur von der befreienden Kraft der göttlichen Liebe, er lässt die Menschen an sich selbst die Kraft dieser Freiheit erfahren. Die krampfhaft und ängstliche Jagd nach ethischer und materieller Selbstsicherung weicht dem Vertrauen und der schöpferischen Freiheit, die durch solches Vertrauen im Menschen geweckt wird. Wäre der „Gott und Vater Jesu Christi“ ein autoritärer Gott und Vater, wäre für solche Erfahrung kein Raum. So sieht es der Christ: Schöpfung und Heil sind Angebote, auf die sich einzulassen radikales Engagement erfordert und ermöglicht. Diese Angebote engen den Freiheitsraum für produktive Lebensorientierung nicht ein, sie begründen ihn vielmehr und halten ihn, wo man sie ernst nimmt, in wirksamer Weise offen.

Radikale und christliche Humanisten können in diesem Bereich einer letzten Begründung des Menschseins nicht zusammenkommen. Für die einen ist der Mensch die letzte Wirklichkeit, für die anderen gehört die Verwurzelung in einer transzendenten Wirklichkeit zum Wesen des Menschen. Von Theonomie, von Verdanktheit menschlicher Existenz, von vorgegebener Einheit von Sein und Sinn und von göttlicher Vergebung zu sprechen - das ist für die einen die Nomenklatur eines autoritären Irrationalismus, für die anderen die Nomenklatur befreiter Menschlichkeit.

Für den Christen sind *Theonomie* und Au-



tonomie kompatibel. Selbst Paulus sagte, dass die Menschen sich selbst Gesetz, dass sie „autonom“ sind (Röm 2,14). Wie verträgt sich das mit Theonomie? Gott erschafft den Menschen so, dass dieser sein Dasein mit allen sozialen Verweisen verantwortlich in seine Freiheit übernehmen kann und muss. Gott braucht dem von ihm geschaffenen Menschen nicht auf geheimnisvollem Weg ein sittlichen Gesetz hinterherzureichen. Er stellt sein Gebot auf, indem er den Menschen in die ihm natürliche Ordnung hinein freisetzt. Nunmehr verfügt der Mensch über das Ganze seines Daseins in Freiheit, aber er weiß sich dabei geborgen und in Pflicht genommen durch den, der ihn in die Geschichte hinein freigesetzt hat.

Der Christ betrachtet sein Dasein als *verdanktes Dasein*. Er sieht das Menschsein und seine Bestimmung durch die schöpferische Liebe Gottes konstituiert. Wer darum weiß, dass er sich nicht selbst ins Dasein gesetzt hat, sondern von einem Vater gezeugt und von einer Mutter geboren wurde, fühlt sich dadurch in seiner produktiven Lebensorientierung nicht behindert, er sieht sich vielmehr dadurch erst in den Stand einer verbindlichen Möglichkeit gesetzt. So sieht es der Christ: Verdanktheit kann das Engagement nicht suspendieren, im Gegenteil: Wer im Vollzug seines Daseins auf dessen Verdanktsein antworten will, setzt höhere Maßstäbe als wer ein Soll erfüllen will, sei's das Soll des Gesetzes oder das Soll des Gewissens.

Der Christ sieht in Gott „*die Einheit von Sein und Sinn*“ vorgegeben (Robert Spaemann). Auch dies führt nicht zu blinder Unterwerfung unter eine irrationale Autorität. Denn der Christ kennt diese Einheit von Sein und Sinn so wenig wie der Nichtchrist, er glaubt nur daran, dass es sie gibt, dass sie in Gott gewährleistet ist. Er muss genauso wie die anderen und mit den anderen zusammen nach optimalen Mitteln und Wegen sinnvoller und fruchtbarer Daseinsentfaltung suchen. Es gibt keine göttlichen Prädeterminationen und auch keine göttlichen Interventionen zu dem Zweck, dem Menschen über seine Aporien wegzuhelfen. Die Welt liegt in der Verantwortung des Menschen, aber der Glaube bestätigt dem Christen, dass er sich nicht täuscht, wenn er Vertrauen hat, dass es ein Sinnzentrum aller Wirklichkeit gibt, von dem her alles Sein und

Leben mit seiner Existenz zugleich auch seinen Sinn und seinen Wert empfängt. Die geschichtliche Auffindung und Durchsetzung dieses Sinnes stehen allein bei der engagierten Vernunft und der engagierten Liebe der Menschen.

Und schließlich erfährt der Christ den Freiheitseffekt der *Vergebung*. Jeder Mensch bleibt zurück hinter dem, was er sein kann und sein soll. Jeder verweigert immer wieder, was er der Identität mit sich selbst und der Kommunikation mit anderen schuldet. Gewiss, er kann und muss mit Vernunft und Liebe zu vereinen suchen, was er durch seine Schuld zersetzt hat. Warum bleibt er trotzdem in der Mitte seiner personalen Existenz von der Schuld betroffen? Warum lässt selbst die Vergebung durch andere uns letztlich doch nicht als Befreite zurück? Nach christlichem Verständnis hat dies seinen Grund in der Wahrheit des Menschseins. Menschliche Wirklichkeit ist bei aller Konsistenz ihrer Autonomie mehr als sie selbst, sie impliziert konstitutiv die transzendente Relation, in die sie hineingegründet ist. Das Gleiche gilt von dem unbedingten Anspruch, den Menschlichkeit an jeden einzelnen stellt, und von der schuldhaften Verweigerung gegenüber diesem Anspruch. Verantwortung und Schuld betreffen primär gewiss das Menschliche, aber sie betreffen auch dessen tragenden Grund. Darum gibt es Vergebung nicht nur als Zuspruch an das eigene Gewissen und nicht nur durch mitmenschliche Versöhnung. Der Freiheitseffekt der Vergebung - die Menschen um Jesus bezeugen es in eindrucksvoller Weise - kommt dadurch zustande, dass der Mensch sich wieder ganz dem Zentrum seines Seins, der schöpferischen Liebe Gottes zuwendet. Darin wird die Verdanktheit des Daseins neu erfahren, darin wird besseres Menschsein evoziert. Reue und Vergebung entlasten den Menschen vom Druck der schuldhaften Vergangenheit und befreien ihn zur vollen Bejahung der Gegenwart und der Zukunft.

**These 3:** *Die Rede von Sinnerfahrung und Religiosität bedarf der Explikation. Diese differenziert sich nach der Option für eine letzte und alles tragende Gesamtdeutung der Wirklichkeit. Man kann - um zwei gewichtige Explikationen zu nennen - von radikal humanistischer und von christlicher Sinnerfahrung und Religiosität spre-*



*chen. Obwohl es sich um fundamentale Optionen handelt, erscheint es als sinnvoll und angemessen, dass die Positionen sich gegenseitig ihre Aporien aufrechnen; wichtiger aber ist die Toleranz, mit der man sich gegenseitig die Redlichkeit der Selbstdarstellung abnimmt und nicht an überkommenen Verzerrungen oder Verzeichnungen festhält. Alles übrige sollte man der geschichtlichen Bewährung überlassen, und indes mit allen Vertretern humanistischer Vorstellungen - gleich welcher Provenienz - um des Menschen willen so weit als möglich gemeinsame Sache machen.*

Lassen Sie mich zum *Schluss* kommen. In seinem Beitrag „Einige postmarxsche und postfreudsche Gedanken über Religion und Religiosität [Concilium 4 (1972) S. 472--476]; sowie Erich Fromm-Gesamtausgabe, Band VI, S. 293-299) stellt Erich Fromm fest, radikale Christen und radikale Nicht-Christen haben zwar keine gemeinsame „Theologie“, aber sie haben das gemeinsame Ziel, der Würde des Menschen in der Zukunft mehr Respekt zu verschaffen; sie seien einig in der „religiösen Gestimmtheit“ und im „Radikalismus der Haltung“. Sie seien gleich entschiedene Gegner der heutigen Konsumgesellschaft, die mit ihrem rücksichtslosen Egoismus zur totalen Entfremdung des Menschen führe. Darum sollten sie gemeinsam über das Wesentliche der „religiösen Gestimmtheit“ nachdenken, Kriterien für die Unterscheidung der Wahrheit vom Schein erarbeiten und schließlich sich entschlossen der Verdinglichung und Entfremdung des lebendigen Menschen widersetzen.

Kein Christ wird sich diesen Anliegen verweigern. Die verschiedenartige Explikation von Sinnerfahrung und Religiosität betrifft die letzten Begründungszusammenhänge und bedeutet für eine praktisch-ethische Union radikaler Humanisten und radikaler Christen gewiss keine Sperre. Beiden geht es in gleicher Weise um den Menschen. Man kann nur hoffen, dass beide als Gesprächspartner und als Bundesgenossen im Kampf um das Humanum von der leidenschaftlichen Entschlossenheit dessen getragen sind, dessen 75. Geburtstag wir mit diesem Symposium begehen.

### Fragen an Erich Fromm:

- (1) Warum spricht man - statt von Religiosität - nicht einfach von produktivem und sinnerfülltem Leben, von einem Daseinsvollzug aus einem ganzheitlichen Verständnis von Mensch und Welt? Will man sich mit der Übernahme des Begriffs „Religiosität“ nicht doch den mystischen „Mehrwert“ traditioneller religiöser Vorstellungen zunutze machen?
- (2) Auch der Christ anerkennt die Autonomie des Sittlichen. Man kann das Sittliche überzeugend begründen, ohne die letzten Begründungszusammenhänge miteinzubeziehen; es gibt nicht nur einen letzten, es gibt auch vorletzte Sinnwerte. Für den konkreten Vollzug des Sittlichen aber scheint die rationale Argumentation nicht zu genügen. Es bedarf dafür offensichtlich einer Inspiration: Sie kann von jemandem ausgehen, der den Menschen unbedingt einfordern kann, weil er ihn durch seine kreative Liebe konstituiert hat. Man kann also fragen: Ist der radikale Humanismus eine hinreichende Basis für eine Ethik? Steht er dort, wo er sich als ethische Sinnstiftung bewährt hat, nicht doch in einer religiösen Tradition, die zwar ausdrücklich abgelehnt wird, die aber faktisch noch nachwirkt?
- (3) Die Kulturwissenschaftler weisen auf die hohe Bedeutung von Ritualen und Symbolen für die Kommunikation überhaupt und im besonderen für die Darstellung und Vermittlung von Werten hin. Gibt es im Umkreis eines radikalen Humanismus solche Ausdrucksformen? Ohne ein Minimum symbolischer Ausdrucksformen stoßen die humanitären Impulse ins Leere. Gibt es im Umkreis des radikalen Humanismus solche Formen, oder glaubt man auf sie verzichten zu müssen, weil sie in jedem Fall entstellende Verdinglichungen der „religiösen Gestimmtheit“ sind?



## II. Antworten Erich Fromms auf das Referat von Alfons Auer (1999b)

Ich freue mich sehr, zu dem Referat von Professor Auer einiges sagen zu können, weil er der ideale Diskussionsopponent ist in einer Diskussion zwischen christlicher Religiosität und radikalem Humanismus. Ich habe viele seiner Schriften gelesen und davon auch viel gelernt. Er hat die entscheidenden Punkte, die Differenz [zwischen einem theistischen und einem nicht-theistischen Humanismus und der je unterschiedlichen Begründung von Ethik] sehr klar formuliert, so dass man sich mit vielen Missverständnissen und Gegensätzen, die unnötig sind, weil man sich auf falsche theologische Traditionen oder falsche Meinungen bezieht, oder die von Fanatismus getragen sind, nicht auseinandersetzen braucht.

Zunächst möchte ich auf die Frage eingehen, ob sich radikale Humanisten, wenn sie von Religiosität sprechen, nicht doch einen mystischen Mehrwert traditioneller religiöser Voraussetzungen zu Nutzen machen. Nun, ich kann gut verstehen, dass dies vom Standpunkt der christlichen Religiosität so scheint. Aber ich glaube, dass dieser Vorwurf, wenn er denn einer ist, nicht ganz gerechtfertigt ist. Die christliche Religion hat 2000 Jahre lang das europäische Denken beeinflusst. Auf Grund dieser Tatsache haben die Nicht-Theisten kein Wort mehr, um das auszudrücken, worum es ihnen geht, nämlich das, was ich die X-Erfahrung genannt habe. Ich freue mich auch nicht darüber, das Wort „Religiosität“ zu gebrauchen, denn in der Tat, es klingt so, als ob ich hier gerne einen Grenznutzen der christlichen Religion oder der Religion überhaupt miteinbeziehen wollte.

Tatsächlich gibt es im Deutschen und auch im Englischen kein geeignetes Wort. „Spirituell“, „geistig“, „seelisch“ - dies sind alles Worte, die ihre eigenen Verbindungen haben. Am liebsten würde ich von „X-Erfahrung“ sprechen, wie ich es auch getan habe. Jedenfalls sind wir, die radikalen Humanisten, hier in einer Notlage, die sich eben aus der Tatsache ergibt, dass die Religion im theistischen Sinn nun einmal für eine lange Zeit unsere Worte und Sprache geprägt hat, so dass die Worte, die wir brauchten, alle sozusagen mit Beschlag belegt sind.

Die wichtigere und ganz entscheidende Frage ist die zweite Frage, die den Kern der ganzen Auseinandersetzung zwischen radikalem, nicht-theistischem Humanismus und theistischem Humanismus trifft. Ich zitiere den entscheidenden Satz: „Für den konkreten Vollzug des Sittlichen aber scheint die rationale Argumentation nicht zu genügen. Es bedarf dafür offensichtlich einer Inspiration: Sie kann von jemandem ausgehen, der den Menschen unbedingt einfordern kann, weil er ihn durch seine kreative Liebe konstituiert hat. Man kann also fragen: Ist der radikale Humanismus eine hinreichende Basis für eine Ethik?“

Zunächst ist zu sagen, dass es sich beim radikalen Humanismus nicht einfach um eine rationale Argumentation handelt; vielmehr beruht diese rationale Argumentation auf dem, was der Mensch erlebt. Nach Auffassung der radikalen Humanisten erfährt der Mensch im Umgang mit anderen etwa das Erlebnis des Opfers und einer Liebe, die anderen Menschen gilt und bei der ein Mensch sein Leben für andere hingibt, ohne zu glauben, dass er sein Leben verliert. Dieses Phänomen ist ja nicht nur ein Phänomen der christlichen Heilsgeschichte. Es ist ein Phänomen der menschlichen Heilsgeschichte, der politischen Heilsgeschichte. Durch die ganze Geschichte der Menschen hindurch bis in unsere Tage hat es Menschen gegeben, die Liebe in einer absoluten Form praktiziert haben und die damit ihre Zeitgenossen beeindruckten. Dieses Phänomen gibt es, solange es Menschen gibt, und dies wird wohl auch so bleiben. Im westlichen Bereich war Jesus von Eindruck für die Bewohner der Länder, in denen das Christentum verkündet wurde. Gleiches gilt - um nur einen ganz außergewöhnlichen Menschen zu nennen - für die Länder des Ostens von Buddha. Buddha war ein Mann, in dem die ganze Liebe und Hingabe für die Menschheit und gleichzeitig die rationale Kritik an der menschlichen Existenz so entwickelt war, dass er zum Stifter von etwas wurde, für das wir überhaupt kein richtiges Wort haben. Buddha hat keine Religion gestiftet; erst später entwickelte sich seine Stiftung zu einer Religion mit allen ihren negativen Veränderungen. Für das, was Buddha gestiftet hat, gibt es keinen Begriff. Denn würde man nur sagen würde, Buddha ha-



be ein philosophisches System geschaffen, was zwar richtig ist, so ist es doch auch wieder nicht richtig; denn Buddha hat ein philosophisches System geschaffen, das eine tiefe Lebenserfahrung berührte; und gleichzeitig war es ein Normensystem, das den Menschen gelehrt hat, was er tun muss, um seinem Leben Sinn zu geben.

Gerade am Beispiel des Buddhismus lässt sich zeigen, wie sich die Motivierung von ethischen Normen auf einer rationalen Ebene verstehen lässt, ohne nur eine Ebene der Argumentation zu sein. Buddha hat die Existenz des Menschen analysiert. Er ist zu dem Ergebnis gekommen, dass diese Existenz Leiden schafft, und er hat erkannt, warum sie Leiden schafft: die Gier lässt den Menschen ständig unerfüllt und nimmt seinem Leben den Sinn. Die Heilung dieses Leidens beruht im Aufgeben der Gier, im Aufgeben des Habens, im Sich-ganz-Öffnen, in der Liebe zum Menschen und in der tiefsten Einsicht der Wahrheit. Hier kommen verschiedene Elemente kritischer Einsicht zusammen. Der Buddhismus war ja ein Produkt der Aufklärung und deshalb von der Religion der damaligen Zeit als atheistisch ungeheuer bekämpft. Buddha hat analysiert, hat Normen aufgestellt, hat aber gleichzeitig durch seine Persönlichkeit an die Erfahrung, an das Erlebnis der Menschen appelliert.

Von meinem Standpunkt aus, das heißt vom Standpunkt eines radikalen Humanisten, würde ich zum Teil gegen die Argumentation von Professor Auer sagen, dass man doch vielleicht mehr rationale Argumente heranziehen kann als er erwähnt hat. Aus dem Studium der Existenz des Menschen, das methodologisch den buddhistischen Gedanken fortsetzt, sowie aus den biologischen Bedingungen der Existenz des Menschen kann man die ihn bestimmenden Widersprüche ableiten, die Möglichkeit seines Verfalls, die Notwendigkeit, eine Vision zu haben; es lässt sich ermitteln, was sein Wachstum optimal ermöglicht; es lässt sich die Tatsache belegen, dass, wenn dieses Wachstum nicht stattfindet, der Mensch dann leidet und böse wird; es lassen sich Normen und Prinzipien feststellen, die zur völligen Integrierung und Vollentwicklung des Menschen führen, nämlich im wesentlichen die Liebe und die kritische Vernunft. Also da besteht ein kleiner Unterschied [zwischen seiner und meiner Sicht].

Da es sich hier um eine prinzipielle Auseinandersetzung handelt, möchte ich aber doch noch einiges dazu sagen, was wohl der Hauptunterschied ist. Für mich ist das Christentum wie das traditionelle Judentum eine historisch bedingte Ausdrucksform einer Einsicht und eines Erlebnisses, die in der Menschheitsgeschichte an einem ganz bestimmten Punkt Platz gegriffen hat, als nämlich die Individuation des Menschen die Vision des Einen möglich gemacht hat. Ich meine die Vision des EINEN im Gegensatz zur Mannigfaltigkeit der Tatsachen und Erscheinungen außerhalb, aber auch im Gegensatz zur Mannigfaltigkeit der Triebe und Tendenzen innerhalb des Menschen.

Dieser Begriff des EINEN hat eine Geschichte. Bereits in den Upanishaden, im indischen Denken, in den Veden, finden sich Formulierungen, in denen das EINE ganz rein gedacht wird als das EINE, oft auch identifiziert mit dem Nichts, denn dieses EINE ist ein Prinzip, es ist aber nicht ein Etwas. Das EINE als Prinzip findet sich im philosophischen Denken, etwa im Neoplatonismus bei Plotin taucht es in den verschiedensten Formen auf. In einer besonderen Form ist das Prinzip des EINEN in den theistischen Religionen ausgedrückt, die im Nahen Osten, also wesentlich in Palästina, entstanden sind, zunächst im Judentum und dann gefolgt vom Christentum. Allerdings konnte die Idee des EINEN in diesen Religionen nur verzerrt zum Ausdruck kommen. Sie musste in den Kategorien der damaligen Gesellschaft ausgedrückt werden. Die Idee des Königs bzw. des Königs der Könige war im Leben des Vorderen Orient damals die einzig denkbare Form, in die die Idee des EINEN gekleidet werden konnte. Trotzdem war in der Gotteskonzeption des Alten Testaments und später natürlich auch des Neuen Testaments bereits als entscheidender Faktor enthalten, dass dieses EINE kein Ding ist. Darin unterscheidet sich das EINE wesentlich vom Götzen. Das EINE ist ein Prinzip, das keinen Namen hat, das nicht nachgebildet werden kann, während die Götzen Dinge sind, die der Mensch selbst aufbaut, die der Mensch sich selbst macht; Götzen sind das Werk der Hände des Menschen, denen er sich unterwirft.

Wenn auch am Anfang der Begriff des EINEN Gottes nur in einer zeitbedingten Form ge-





fasst werden konnte, so hatte dieser Begriff doch durch seine scharfe Abgrenzung gegen die Götzen seine entscheidende Bedeutung gewonnen. Man kann meines Erachtens die Geschichte der westlichen Religion als den Versuch ansehen, den Begriff des EINEN mehr und mehr zu reinigen von seinen akzidentell-historisch bedingten Resten, nämlich der Vorstellung vom König der Könige. Besonders in der Mystik - in der christlichen, wie auch in der islamischen und jüdischen Mystik - lässt sich zeigen, wie all jene Denkformen, in denen der Begriff des EINEN verschleiert wird, zurückgedrängt werden zugunsten eines Begriffs des EINEN als des Nichts. So hat z. B. Meister Eckhart den Begriff Gottes gerade in seinen kühnsten Erklärungen fallen gelassen, in denen er scheinbar oder anscheinend inspiriert war, Dinge zu sagen, die für ihn sogar gewöhnlich undenkbar waren. Aber manchmal sagt er das Undenkbare und dann kommt er mit klar formulierten Thesen heraus, dass das, was wichtig ist, die Gottheit ist. Die Gottheit aber ist eben nicht der Gott, der geschaffen hat, der belohnt und bestraft. Die Gottheit, das ist das EINE und es ist auch das Nichts; sie wird und ent-wird.

Für mich läuft deshalb die Frage des Begriffs Gottes nicht auf die Frage des Atheismus-Streitens hinaus. Sie ist für mich vielmehr eine historische Frage. Der Begriff „Gott“, wie ihn die christliche oder die jüdische Religion entwickelt hat, ist für mich eine historisch bedingte Form der Idee des EINEN, die die Menschen - nicht von Natur aus, aber seit einem bestimmten Punkt ihrer Entwicklung - als eine ihnen innewohnende Kategorie fassen konnten, nämlich als eine Notwendigkeit, das EINE zu sehen, sich auf das EINE zu konzentrieren und damit dem eigenen Leben Einheit zu geben, der Beziehung zu sich selbst wie auch der Beziehung zu anderen.

Mit dieser Sicht glaube ich keine Anleihe bei der Religion zu machen. Im Gegenteil, ich glaube, dass das Christentum in der Tradition der Idee des EINEN steht, dass aber radikale Humanisten jene theistischen Ausprägungen der Idee des EINEN, die sich historisch bedingt erklären lassen, zwar poetisch noch verstehen können, sie aber nicht mehr als ihre Sprache ansehen.

Ich möchte noch auf die Frage der Autorität eingehen. Ich bin ganz einverstanden mit Professor Auer, dass Jesu Botschaft keine autoritäre

war, ganz im Gegenteil. Es war eine - ich würde sagen - revolutionäre, eine Botschaft der Freiheit, und alles andere als eine Botschaft der Autorität. Das gleiche gilt für die Botschaft der Propheten, die ebenfalls nicht autoritär war, sondern eine Botschaft der Freiheit. Meister Eckhart ist ein Beispiel für einen anti-autoritären Radikalismus, den man - wenn auch selten - auch in politischen Schriften findet kann. Wenn Sie Eckhart und Marx zusammen lesen, werden Sie viele gemeinsame Dinge finden, die nur den überraschen, der nicht die Tiefe der unterschwelligen Geistesgeschichte der europäischen Entwicklung sieht.

Der Begriff Gottes ist nicht notwendigerweise ein autoritärer. Ob man ihn beibehält oder nicht, das ist eine andere Frage. Im Namen der Religion wurde der Begriff Gottes zur Stützung weltlicher Autorität benützt und mit Elementen der Idolatrie behaftet, so dass der Begriff Gottes tatsächlich zur Stütze der Macht, zur Stütze der Herrschaft, zur Stütze der Autorität benützt wurde. Solange dies geschieht, wird der radikale Humanist dem Begriff Gottes nicht nur freundlich gegenüberstehen, sondern mit viel Misstrauen. Er wird sogar Verständnis dafür haben, dass es viele Menschen gibt, die diesen Begriff bekämpfen, weil sie sehen, dass dieser Begriff in einem autoritären Sinn gebraucht wird.

Freilich ist dies nicht der Unterschied zwischen Professor Auer und mir. Dennoch muss man diesen Punkt bedenken, um zu verstehen, warum gerade die fortschrittlichsten Kräfte, die von der Ethik des Neuen Testaments oder des Alten Testaments und vom Begriff des EINEN und der Erlösung des Menschen am tiefsten durchdrungen sind, wie dies zum Beispiel Karl Marx in seinem System ist, warum sie dem Begriff Gott gegenüber so misstrauisch waren. Natürlich war ihr Misstrauen auch von der Aufklärung gefärbt, von der Situation eines Denkens, das gerade mit der Autorität des Staates und der Kirche fertig geworden war. Diesen Punkt gilt es zu berücksichtigen.

Es gibt [zwischen theistischen und nicht-theistischen Humanisten] etwas Gemeinsames: das gemeinsame Anliegen der Götzenbekämpfung. Wenn wir heute an Götzen denken, dann denken wir an den Baal und die Astarte und an die Götzen der biblischen Zeit, von denen wir in



der Bibel lesen. Aber dieselben Menschen, die sagen, das sind Götzen, die beten ihre eigenen Götzen an. Diese Götzen sind der Staat, die Ehre, der Nationalismus, und auch Gott ist zum Götzen gemacht worden, worin bestimmt zwischen Professor Auer und mir kein Unterschied besteht. Dieser Götzendienst muss sowohl vom christlichen wie vom nicht-theistischen Radikal-humanismus bekämpft werden. Ich glaube, heute ist die Hauptfrage, vor der die Menschheit steht, nicht so sehr die Frage Gottes, sondern die Frage der Aufhellung dessen, was heute die Götzen sind sowie die Bekämpfung jener Götzen, die heute die Menschheit bedrohen.

### III. Schlusswort von Alfons Auer

Ich will kein Korreferat zu dem, was Herr Fromm jetzt gesagt hat, halten. Ich habe mich ja lange genug äußern können. Ich stimme mit dem, was Herr Fromm in der Anthropologie und in der Ethik entwickelt, völlig überein. Ich bin vor Jahren auf seine Schriften gestoßen und habe sofort gespürt, dass hier etwas ist, was das Grundanliegen des heutigen Menschen in einer hervorragenden Weise formuliert. Hier ist eine völlige Identität gegeben, und es gibt auch für den Theologen überhaupt keine Möglichkeit, die rationalen Methoden auszusetzen, solange ihre Anwendung noch irgendeine Effizienz verspricht. Das ist eine Selbstverständlichkeit.

Die Differenz, die bei aller Identität bestehen bleibt, bezieht sich auf die Interpretation dessen, was Herr Fromm X-Erfahrung nennt. Hier gibt es auf der Seite des Theologen oder überhaupt des Christen ein bestimmtes Vorverständnis, das geschichtlich vermittelt ist und das nicht ganz mit der von Herrn Fromm geäußerten Interpretation harmoniert. Sie harmonieren bezüglich der Anthropologie und Ethik. Was an letzten Begründungen von der einen wie von der anderen Seite dazu gesagt wird, ist nichts, was sich in der konkreten Zusammenarbeit als trennend ausweist.

Auch bezüglich der Idolatrie, über die Herr Fromm am Schluss kritisch sprach, kann ich ihm nur voll zustimmen. Wir haben ja in der eigenen Kirche auch jetzt noch immer alle Hände voll zu tun, um autoritäre Elemente abzubauen. Wir wissen, welche Aufgabe uns da gestellt ist. Aber ich würde doch auch sagen, man sollte nicht die Kulmination der einen Auffassung und die defizienten Modi der anderen Auffassung miteinander vergleichen; vielmehr man muss, wenn man vergleicht, auf gleicher Ebene vergleichen.