



V Die humanistische Ethik

„Beim Versuch, Psychologie als Naturwissenschaft zu etablieren, hat die Psychoanalyse den Fehler gemacht, die Psychologie von den Problemen der Philosophie und der Ethik zu trennen. Sie ignorierte die Tatsache, dass der Mensch so lange unverstanden bleibt, solange er nicht in seiner Totalität gesehen wird; und diese schließt sein Bedürfnis ein, eine Antwort auf die Sinnfrage seiner Existenz zu finden und Normen zu entdecken, gemäß denen er leben sollte.“¹ Mit diesem Bekenntnis nimmt Erich Fromm Stellung sowohl gegen jeden monistischen Anspruch einer Einzelwissenschaft, den Menschen umfassend „erklären“ zu können, als auch gegen den Versuch, nur „wertfreie“ Erkenntnisse festzustellen. Gegenüber einer Psychoanalyse, die sich frei von weltanschaulich-religiösen Voraussetzungen wähnt und die sich weigert, ihre Erkenntnisse auf einen ethischen Anspruch hin zu formulieren, muss angenommen werden, dass sie an unreflektierte und darum ideologische Prämissen gebunden ist. Erich Fromm wendet sich energisch gegen jede Art von Wissenschaft, die nur das bisher Gültige analysieren und demaskieren und relativieren will, ohne zugleich den Versuch zu wagen, Erkanntes in einen neuen Verstehenshorizont zu stellen.

1 Humanistische Ethik als angewandte Wissenschaft der Kunst des Lebens im Gegenüber zu anderen ethischen Systemen

Das Wort „Ethik“ bedeutet bei Erich Fromm „eine besondere Orientierung (particular orientation), die im Menschen wurzelt und daher nicht in Bezug zu dieser oder jener Person oder zu dieser oder jener

¹ E. Fromm, *Man for Himself* (1947a), 6f.; vgl. a. a. O., VII-XI.

Situation, sondern für alle Menschen gültig ist“². Mit dieser Definition sind verschiedene Abgrenzungen ausgesprochen. Zunächst ist Ethik von Sitte zu unterscheiden, auch wenn {170} etymologisch eine Verwandtschaft zwischen beiden besteht; Sitte aber stellt nur das in einer gesellschaftlichen Größe allgemein Anerkannte dar. Dann aber ist Ethik etwas anderes als wünschenswerte Verhaltensweisen oder Kodizes. Dies gilt vor allem hinsichtlich der Verständnisse von „medizinischer Ethik“, „Wirtschaftsethik“, „militärischer Ethik“ usw. Solche Ethiken beziehen sich nur auf gewisse Situationen, werden jedoch dem Anspruch der Universalität einer Ethik nicht gerecht. Bei der Bezeichnung „Ethik“ geht es um die eine universale Ethik, die dann auf spezifische menschliche Situationen Anwendung findet und ohne die alle „Ethiken“ zu reinen Verhaltenskodizes entarten, weil sich deren Normen nicht mehr an der Totalität des Menschen und an dem, was dem Menschen zukommt, messen. Neben der Universalität ist ein weiteres Konstitutivum der Ethik, dass sie als besondere Orientierung im Menschen wurzelt. Damit ist (neben vielem anderen) gefordert, dass die Bedingung der Möglichkeit ihrer Erkenntnis sowie ihr Objekt an die dem Menschen eigenen Kräfte gebunden sind. Zur Verdeutlichung dieser Forderung zieht Erich Fromm einen Vergleich mit anderen angewandten Wissenschaften.³

Jede Kunst (im Sinne von *techné*) bezieht sich auf eine angewandte Wissenschaft, die ihrerseits auf Einsichten von „puren“ Wissenschaften basiert. So ist die Kunst des Lehrens von der angewandten Wissenschaft Pädagogik und deren Objekt bestimmt;

² E. Fromm, *Medicine and the Ethical Problem of Modern Man* (1963c) in (1963a), 118; vgl. zum Folgenden a. a. O., 118f.

³ Vgl. E. Fromm, *Man for Himself* (1947a), 16-20; M. McGrath, *An Examination of Erich Fromm's Ethics*, 38-42.



die Pädagogik ihrerseits ist von Einsichten der Psychologie, Soziologie etc. geprägt. Die Ethik nun hat als Objekt und ist die angewandte Wissenschaft der „Kunst“⁴ des Lebens. Sie basiert auf der „Wissenschaft vom Menschen“ (science of man).⁵ „Ihr Objekt ist nicht diese oder jene spezielle Verrichtung, sondern der Vollzug des Lebens, der Entwicklungsprozess auf das hin, was der Mensch potentiell ist. Bei der Kunst des Lebens ist der Mensch sowohl der Künstler als auch das Objekt seiner Kunst.“⁶

Humanistische Ethik als angewandte Wissenschaft der Kunst des Lebens im eben skizzierten Verständnis ist deutlich verschieden von anderen ethischen Systemen.⁷ Sie unterscheidet sich an erster Stelle von einer „autoritären Ethik“⁸. In der autoritären Ethik bestimmt nicht der Mensch, sondern eine ihn transzendierende Autorität, was für den Menschen gut ist. „Der Normgeber ist immer eine Autorität, die das Individuum transzendiert. Ein solches System {171}

basiert nicht auf Vernunft und Wissen, sondern auf Furcht vor der Autorität und auf dem Gefühl der Schwäche und Abhängigkeit des der Autorität Unterworfenen.“⁹ (Autorität wird hier also immer als irrationale Autorität verstanden.¹⁰ Materialiter bestimmt sich eine autoritäre Ethik immer vom Nutzen für die Autorität her (so etwa auch, wenn ethisches Handeln als Verherrlichung Gottes auf Kosten des eigenen Glücks verstanden wird). Ge-

horsam gegenüber der Autorität ist konsequenterweise die höchste Tugend; Rebellion und Ungehorsam sind Inbegriffe der Sünde.

Eng verwandt mit dem System einer autoritären Ethik ist die „absolute Ethik“, weil sie zumeist in einem autoritären System beheimatet ist.¹¹ Das Spezifikum der absoluten Ethik ist die Unwandelbarkeit und Unantastbarkeit der von einer absoluten Macht dekretierten Normen. Die Gültigkeit der Normen ist durch die überlegene und allwissende Macht der Autorität für immer unzweifelhaft. In dem Maße aber, in dem absolute Wahrheit als Erkenntnisziel wissenschaftlichen Denkens ausgeschlossen wird, bricht auch eine absolute Ethik in sich zusammen. Die Folge ist meist ein System, das „relativistische Ethik“ genannt wird. Dieses steht allerdings genauso im Widerspruch zu einer humanistischen Ethik wie eine autoritäre oder absolute Ethik. In einer relativistischen Ethik wird eine objektive normgebende Macht abgelehnt, sei diese eine irrationale Autorität jenseits des Menschen oder die rationale Autorität der menschlichen Vernunft. Man „behauptet, dass Werturteile und ethische Normen ausschließlich Angelegenheiten des Geschmacks oder willkürliche Neigungen seien und dass keine objektiv gültigen Aussagen auf diesem Gebiet gemacht werden könnten“¹². Der Mensch soll sich frei entscheiden, und sein Tun sei der höchste Wert, solange es nur authentisch sei.¹³

Relativistisch ist auch ein weiteres System, das zwar des subjektivistischen Moments entbehrt, dafür aber das Überleben einer Gesellschaft oder einer Kultur zum höchsten Wert nimmt und gleichzeitig die Möglichkeit ausschließt, dass es für alle Menschen objektiv gültige Werte und Normen gibt. Erich Fromm nennt diese Spielart „sozial-immanente Ethik“ (social immanent ethics): „Mit sozial-immanenter Ethik meine ich solche Normen in jeder Kultur, die Verbote und Gebote enthalten, welche nur für das Funktionieren und Weiterbestehen dieser besonderen Gesellschaft notwendig

⁴ Die Bezeichnung „Kunst“ folgt hier nicht dem aristotelischen Verständnis von techne; Vgl. E. Fromm, *Man for Himself* (1947a), 17 Anm. 2.

⁵ Zu diesem Begriff siehe unten S. 173-175.

⁶ E. Fromm, *Man for Himself* (1947a), 17f.

⁷ Vgl. zum Folgenden: E. Fromm, *Man for Himself* (1947a), 8-14, 237-244; ders., *Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie* (1935a), 395; ders., *The Revolution of Hope* (1968a), 86-92.

⁸ Die Auseinandersetzung mit einer autoritären Ethik ist größtenteils identisch mit der Ablehnung einer „idealistischen Moral“ (vgl. E. Fromm, *Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie* (1935a) und einer „absoluten Ethik“ (vgl. E. Fromm, *Man for Himself* [1947a], 237-244).

⁹ E. Fromm, *Man for Himself* (1947a), 10.

¹⁰ Vgl. oben S. 121-125.

¹¹ Vgl. E. Fromm, *Man for Himself* (1947a), 237-239.

¹² E. Fromm, *Man for Himself* (1947a), 5.

¹³ Vgl. E. Fromm, *The Revolution of Hope* (6811), 87f.



sind.“¹⁴ Die ethischen Normen sind hier mit den Normen der Gesellschaft, d. h. mit den Normen jener Autoritäten, die die Gesellschaft beherrschen, identisch. Zwar werden die herrschenden Autoritäten immer bemüht sein, ihre in diesen Normen sich manifestierenden Herrschaftsansprüche als von Gott geoffenbarte oder in {172} der menschlichen Natur wurzelnde Normen zu rechtfertigen, doch sind solche Versuche als Ideologisierungen und Verschleierungen eines ethischen Systems anzusehen, das das Vorhandensein, die Erkennbarkeit und die Verbindlichkeit von objektiv und universal gültigen Normen leugnet.

Schließlich gehört in diese Reihe von ethischen Systemen, die einer humanistischen Ethik entgegenstehen, die „*biologisch-immanente Ethik*“ (biologically immanent ethics).¹⁵ Sie basiert auf den Erkenntnissen der vergleichenden Verhaltensforschung und überträgt, ohne die spezifisch menschlichen Fähigkeiten als Wirkmächte auch für die naturalen Vorgegebenheiten ernst zu nehmen, die hinter den Verhaltensmechanismen der Tierwelt liegenden Triebbedürfnisse (z. B. der Aggression, der Brutpflege, der Fürsorge) als oberste Werte auf eine für den Menschen gültige Ethik. Auch hier kann nicht von objektiven Normen gesprochen werden, die für alle Menschen gültig sind, weil nicht der Mensch in seiner Totalität, sondern nur die animalisch-naturale Substruktur des Menschen (seine Antriebsgesetzlichkeit, die er mit dem tierischen Leben gemeinsam hat) zum Ausgangs- und Zielpunkt eines ethischen Systems gemacht wird.

Nach diesen Abgrenzungen können *die Charakteristika einer humanistischen Ethik* verdeutlicht werden.

1. Humanistische Ethik geht davon aus, dass der Mensch selbst das Maß aller Dinge ist, dass also „seine Werturteile, wie alle anderen Urteile und sogar seine Wahrnehmung in der Besonderheit seiner Existenz ihren Ursprung haben und nur in Bezug zu dieser einen Sinn haben“¹⁶

¹⁴ E. Fromm, *Man for Himself* (1947a), 241; vgl. ders., *The Revolution of Hope* (1968a), 88.

¹⁵ Vgl. E. Fromm, *The Revolution of Hope* (1968a), 88.

¹⁶ E. Fromm, *Man for Himself* (1947a), 13.

2. Insofern humanistische Ethik nur vom Menschen und seiner Besonderheit ausgehen kann, ist der Mensch mit den in der Besonderheit seiner Existenz liegenden spezifisch menschlichen Qualitäten alleiniger Normgeber und zugleich Ziel und Gegenstand aller Normen. „Gut“ ist deshalb alles, was für den Menschen gut ist. „Das Wohl des Menschen ist das einzige Kriterium für ethische Werte.“¹⁷
3. Humanistische Ethik sieht in der spezifisch menschlichen Qualität der Vernunft die Bedingung der Möglichkeit, zu objektiv gültigen Normen und Werten zu gelangen, die dem Anspruch der Universalität Genüge leisten. Nur sie sind für jeden Menschen verbindlich, weil sie in der Natur des Menschen ihren Ursprung haben und als solche erkannt werden können. „... ethische Normen beruhen auf Qualitäten, die dem Menschen inhärent sind.“¹⁸ {173}

2 Der Gründungszusammenhang der humanistischen Ethik

Die Beschreibung einer humanistischen Ethik, ihrer Quelle, ihres Zieles und ihres Gegenstandes macht deutlich, dass eine humanistische Ethik zu objektiv gültigen Werten kommen muss, die die Basis für die Normen einer humanistischen Ethik darstellen. Erich Fromms These lautet: „... Werte haben ihre Wurzel in den spezifischen Bedingungen der menschlichen Existenz; deshalb gilt, dass uns unsere Kenntnis dieser Bedingungen, das heißt der ‘menschlichen Situation’, dazu bringt, Werte zu formulieren, die objektive Gültigkeit haben; diese Gültigkeit existiert nur im Hinblick auf die menschliche Existenz; außerhalb des Menschen gibt es keine Werte.“¹⁹ Die Kenntnis der menschlichen Situation oder, wie Erich Fromm im allgemeinen sagt, das Wissen über das „Wesen“ oder die „Natur des Menschen“ ist somit Basis und Voraussetzung für die Formulierung von objektiv

¹⁷ A. a. O. 18.

¹⁸ E. Fromm, *Man for Himself* (1947a), 7.

¹⁹ E. Fromm, *Values, Psychology, and Human Existence* (1959b), 151.



gültigen Werten und Normen. Dieses Wissen wird durch die „Wissenschaft vom Menschen“ erworben. - Die Frommsche Formel von den „objektiv gültigen Werten und Normen“ wird hier bei der Darstellung des Gründungszusammenhangs der humanistischen Ethik übernommen. In der kritischen Würdigung²⁰ wird im Normfindungsprozess zwischen den „naturalen Werten“, die sich aus der Kenntnis der menschlichen Situation ergeben, und den „ethischen Normen“ streng unterschieden, um jedem naturalistischen Missverständnis vorzubeugen.

a) *Die „Wissenschaft vom Menschen“ und ihr Bezug zur „Natur des Menschen“²¹*

Die „Wissenschaft vom Menschen“ (science of man) ist für die angewandte Wissenschaft Ethik die theoretische Grundlage.²² Der Begriff „Wissenschaft“ wird hier freilich nicht - wie sonst zumeist im englischen Sprachraum - als eine Erkenntnismethode etwa nach dem Muster der Physik verstanden.²³ „Vollständige rationale Kenntnis ist nur bei Dingen möglich ... Der Mensch ist (jedoch) kein Ding. Er kann nicht seziiert werden, ohne zugleich zerstört zu werden.“²⁴ Erich Fromms „Wissenschaft vom Menschen“ setzt einen umfassenderen Wissenschaftsbegriff als den herkömmlichen der Anthropologie voraus.²⁵ Dies erhellt aus dem Gegenstand wie aus der Methode der Wissenschaft vom Menschen: „Der Gegenstand der Wissenschaft vom Menschen ist die menschliche Natur. Doch geht diese Wissenschaft nicht von einem {174} vollständigen und adäquaten Bild dessen, was menschliche Natur ist, aus; eine befriedigende Definition ihres zugrunde liegenden Ge-

genstandes ist ihr Ziel, nicht ihr Ausgangspunkt. Ihre Methode besteht darin, menschliche Reaktionen auf verschiedene individuelle und gesellschaftliche Bedingungen zu beobachten und von den Beobachtungen dieser Reaktionen her Schlüsse bezüglich der Natur des Menschen zu ziehen.“²⁶ Die Natur des Menschen selbst kann dabei nie beobachtet werden, sondern nur ihre besonderen Äußerungen in besonderen Situationen. Diese Aufgabe der Beobachtung nehmen die verschiedensten Einzelwissenschaften wahr: Geschichte, Kulturanthropologie, Sozialpsychologie, Psychologie des Kindes, Psychopathologie usw. „Wissenschaft vom Menschen (ist demnach) eine theoretische Konstruktion, die aus dem empirischen Studium der menschlichen Verhaltensweisen gefolgert werden kann“, sie ist ein Bemühen um ein „Modell der menschlichen Natur“²⁷. Sie ist aber gerade deswegen keine pure Spekulation, weil es die Aufgabe der Wissenschaft vom Menschen ist, in all den verschiedenen Äußerungen des Menschen einen „Kern“ (core) herauszuarbeiten, der zwar eine theoretische Konstruktion ist, der sich aber als die alle Äußerungen und Verhaltensweisen bestimmende Natur des Menschen erweisen lässt. Dieser Kern stellt zugleich ein Kriterium dar, mit dem bestimmte Bedürfnisse und Eigenschaften, von denen behauptet wird, sie gehörten zur Natur des Menschen, als künstlich produzierte Bedürfnisse und Ausdruck entfremdeter Verhältnisse demaskiert werden können.²⁸

Die Legitimität der Methode der Wissenschaft vom Menschen ergibt sich letztlich aus der Eigenart ihres Gegenstandes: Eben weil der Mensch kein Ding ist, pure Wissenschaft (im positivistischen Verständnis von Naturwissenschaft) ihr Objekt aber zu einem Ding macht, verlangt ein adäquates Verstehen des „Gegenstandes“ Mensch ein engagiertes Entwerfen dessen, was der Mensch ist, und zugleich

²⁰ Siehe unten S. 194-227.

²¹ Vgl. vor allem E. Fromm, *Man for Himself* (1947a), 20-24.

²² Siehe oben S. 169f.

²³ Vgl. P. Tillich, *Ist eine Wissenschaft von Werten möglich?*, bes. 173.

²⁴ E. Fromm, *Man is not a Thing* (1957a), 10.

²⁵ Vgl. E. Fromm, *Man for Himself* (1947a), 20 Anm. 4. - Der Terminus ist von Karl Marx (z. B. Frühschriften, 245) übernommen worden. Vgl. unten S. 274.

²⁶ E. Fromm, *Man für Himself* (1947a), 23; vgl. Erich Fromms persönliches Bekenntnis über seine Art, Theorie und klinische Beobachtung zu verbinden, in *Beyond the Chains of Illusion* (1962a), 9f.

²⁷ E. Fromm, *Man for Himself* (1947a), 24.

²⁸ Vgl. G. B. Hammond, *Man in Estrangement*, 39, sowie oben S. 89-96.



den Erweis und die Kritik an diesem Entwurf durch die Beobachtung der Äußerungen und Verhaltensweisen des Menschen. Im Hintergrund dieser Argumentation steht die Überzeugung, dass vollständige Erkenntnis nur in der Erfahrung der Vereinigung möglich ist. „Der einzige Weg zu vollständiger Erkenntnis ist das Tun (act) der Liebe; dieses Tun transzendiert Denken, es transzendiert Worte.“²⁹ Für das wissenschaftliche Erkennen bedeutet dies ein entwerfendes Sich-Einlassen auf den Gegenstand der Erkenntnis, ein In-Erfahrung-Bringen dessen, was der Mensch als entwerfender ist. Die Richtigkeit der Erkenntnis erweist sich dann durch die Koinzidenz von theoretischem Entwurf und Beobachtung der Äußerungen und Verhaltensweisen.³⁰ {175} „Der Begriff der Wissenschaft des Menschen beruht auf der Voraussetzung, dass ihr Gegenstand, der Mensch, existiert und dass es eine menschliche Natur gibt, die charakteristisch für die Spezies Mensch ist.“³¹ Ohne eine solche Voraussetzung kann es keine humanistische Ethik geben; denn „wenn die Ethik das Gerüst (body) der Normen in sich enthält, mit denen der Mensch im Vollzug der Kunst des Lebens etwas Ausgezeichnetes erreichen kann, dann müssen ihre allgemeinsten Grundsätze aus der Natur des Lebens im allgemeinen und aus der menschlichen Existenz im besonderen folgen“³².

Die Annahme einer Natur des Menschen als Bedingung der Möglichkeit einer humanistischen Ethik ist unerlässlich. Ebenso eindeutig ist die Absage an einen wie auch immer gearteten Relativismus, bei dem der Mensch „nichts anderes als“ ein Produkt kultureller oder anderer Gegebenheiten ist, die ihn prägen. Die Ausführungen zur Natur des Menschen³³ haben gezeigt, dass streng genommen nur die Tatsache des Widerspruchs und die mit ihm gegebene Notwendigkeit des Verlangens nach einer

Lösung als das Wesen oder die Natur des Menschen bezeichnet werden kann. dass die Lösung sich in verschiedenen Daseinsformen des Menschen ausprägt, bedeutet nicht, dass die verschiedenen Daseinsformen das Wesen des Menschen sind;³⁴ vielmehr sind sie Antworten auf den Konflikt, der in sich das Wesen des Menschen bildet.³⁵ Diese Behauptung, die für die Frage nach der Möglichkeit objektiv gültiger Werte von Bedeutung sein wird, scheint von Erich Fromm in dieser Ausschließlichkeit erst in den letzten Jahren aufgestellt worden zu sein. So kann er in „Man for Himself“ noch behaupten, dass „der Wille zu leben jedem Organismus inhärent ist“³⁶; oder er stellt fest: „Existenz und die Entfaltung von den spezifischen Kräften eines Organismus sind ein und dasselbe. Allen Organismen wohnt die Tendenz inne, ihre spezifischen Möglichkeiten zu aktualisieren. Deshalb muss als Ziel menschlichen Lebens die Entfaltung seiner Kräfte entsprechend den Gesetzen seiner Natur angesehen werden.“³⁷

Im Gegensatz zu dieser bereits inhaltlichen Bestimmung des als Natur des Menschen zu kennzeichnenden Widerspruchs und Dranges nach einer Lösung dieses Widerspruchs³⁸ schreibt Erich Fromm später: „Der Mensch hat keinen angeborenen ‘Trieb nach Fortschritt’ (innate drive for progress), aber er ist getrieben von dem Bedürfnis, seine existentiellen Widersprüche zu lösen, die auf jeder neuen Stufe der Entwicklung wieder auftreten.“³⁹ Mit dieser Feststellung {176} ist zumindest gesagt, dass Fortschritt und produktive Entfaltung der dem Menschen eigenen Kräfte nicht unmittelbar aus der Beobachtung der menschlichen Äußerungen und Verhaltensweisen und der daraus erkannten Natur des Menschen mit Notwendigkeit folgen. Dementsprechend ist mit der Erkenntnis der so verstandenen

²⁹ E. Fromm, *Man Is not a Thing* (1957a), 10.

³⁰ Vgl. E. Fromm, *Beyond the Chains of Illusion* (1962a), 149-151.

³¹ E. Fromm, *Man for Himself* (1947a), 20; vgl. oben S. 82-86.

³² E. Fromm, *Man for Himself* (1947a), 19. - Vgl. zum Folgenden: E. Fromm, *The Heart of Man* (1964a), 115-117.

³³ Siehe oben S. 82-96.

³⁴ Hierin unterscheidet sich das Verständnis Erich Fromms von dem von Karl Marx.

³⁵ Vgl. E. Fromm, *The Heart of Man* (1964a), 117.

³⁶ A. a. O., 18.

³⁷ A. a. O., 19f.

³⁸ Vgl. etwa die diesbezügliche Kritik von A. Gewirth, *Review*, 290f.

³⁹ E. Fromm, *The Application of Humanist Psychoanalysis to Marx's Theory* (1965c), 220.



Natur des Menschen nicht auch schon offenbar, was inhaltlich als der höchste Wert des Menschen und was von dorthin als gut und böse zu kennzeichnen ist. Objektiv gültige Normen resultieren also auch nicht einfach aus der Natur des Menschen.

Erich Fromm hat den Begriff des Wesens oder der Natur des Menschen in seinen jüngeren Publikationen präzisiert und seine Bedeutung für den Gründungszusammenhang von Ethik aufgezeigt, indem er menschliche Bedürfnisse formuliert hat, die unmittelbar aus der Natur des Menschen folgen und unabdingbare Bereiche der Verantwortung darstellen.⁴⁰ Darüber hinaus gibt der Begriff der Natur des Menschen Auskunft über die Möglichkeit von Ethik überhaupt sowie den Schöpfer von Ethik. Wenn das Wesen oder die Natur des Menschen verstanden wird als der Widerspruch zwischen dem Menschen Sein in der Natur und seinem (durch Selbstbewusstsein, Vernunftbegabung und Vorstellungsvermögen bedingten) Transzendieren der Natur und der in diesem Transzendieren liegenden Notwendigkeit einer Antwort auf diesen Widerspruch, dann hat Ethik überhaupt ihren Grund in der Natur des Menschen und ist der mit Selbstbewusstsein, Vernunftbegabung und Vorstellungsvermögen ausgestattete Mensch befähigt, Ethik zu schaffen. Das dass der Befähigung zu ethischen Aussagen ist demnach mit der Natur des Menschen gegeben.

Demgegenüber hat das Wie - Wie muss der Mensch antworten auf den ihm eigenen Widerspruch? - nur formal seinen Grund in der Natur des Menschen: Die Formulierung des Wie ist nur als Entwurf⁴¹ des mit Selbstbewusstsein, Vernunftbegabung und Vorstellungsvermögen ausgestatteten Menschen möglich. Dieser Entwurf muss sich dann an der Wirklichkeit als richtig erweisen. Mit der Bestimmung der Natur des Menschen ist aber nicht schon die Richtigkeit dieses Entwurfs gesetzt und ga-

⁴⁰ Vgl. oben S. 89-96.

⁴¹ Der hier verwendete Begriff „Entwurf“ will sachlich wiedergeben, was Erich Fromm „Modell der menschlichen Natur“ genannt hat (vgl. oben S. 174). Vgl. auch Erich Fromms Begriff der „rationalen Vision“ in E. Fromm, *Man for Himself* (1947a), 205.

rantiert.⁴² So sehr die Natur des Menschen nur als des Menschen Dichotomie zwischen Natur und Vernunft ausgemacht werden kann und deshalb ein Zielbegriff ist⁴³, ist doch auf der anderen Seite die Natur des Menschen beschreibbar als ein Kern, der sich durch alle Äußerungen und Verhaltensweisen des Menschen durchhält. Die Spannung zwischen beiden Verständnissen von Natur des Menschen muss aufrechterhalten werden, wenn „Wissenschaft vom Menschen“ im Sinne Erich Fromms möglich sein soll. Darum gilt: Das Wie hat formal seinen Grund insofern in der Natur des Menschen, als die spezifisch menschlichen Qualitäten die {177} Eigenart der menschlichen Natur ausmachen und zugleich die Bedingung der Möglichkeit sind, die durch die spezifisch menschlichen Qualitäten auf den Menschen zukommende Gestaltungsverantwortung entwerfend wahrzunehmen.

b) *Der Weg zur Erkenntnis von objektiv gültigen Werten und Normen*

Da Erich Fromm in den jüngeren Publikationen den Gründungszusammenhang für die Formulierung von objektiv gültigen Werten und Normen differenzierter sieht, kann er nicht mehr einfach sagen, „dass uns unsere Kenntnis von der Natur des Menschen ... zu der Überzeugung führt, dass die Quellen der Normen für eine sittliche Lebensführung in der menschlichen Natur selbst gefunden werden müssen“⁴⁴. Dennoch hält er an der Möglichkeit der Erkenntnis von objektiv gültigen Werten fest. Hierfür ist einerseits die umfassende Kenntnis des Menschen wesentliche Voraussetzung, andererseits bedarf es der Annahme eines höchsten Wertes, von dem her alle anderen Daten und Werte beurteilt werden können. Zunächst freilich ist klarzustellen, dass „objektiv gültig“ nicht mit „absolut“ identisch ist⁴⁵. Vielmehr bedeutet objektive Gültigkeit ein

⁴² Vgl. hierzu E. Fromm, *The Revolution of Hope* (68., 1), 89-92.

⁴³ Vgl. oben S. 173f.

⁴⁴ E. Fromm, *Man for Himself* (1947a), 7.

⁴⁵ A. a. O., 16.



Höchstmaß an Kongruenz zwischen Entwurf (als Theorie, Hypothese, „rationale Vision“) und Verifizierung durch beobachtbare Fakten.⁴⁶ Genau diesen Erkenntnisweg beschreibt Erich Fromm bei der Suche nach einem „allgemeinen Wertprinzip“ (general principle of values)⁴⁷, von dem aus alle beobachtbaren Äußerungen und Verhaltensweisen beurteilt werden können und dessen objektive Gültigkeit sich in der Erfahrung einer der Natur des Menschen adäquaten Antwort erweist. Ein solches allgemeines Wertprinzip als einzige zu setzende Prämisse, um zu objektiv gültigen Normen zu kommen, ist für Erich Fromm die Annahme, „dass es erstrebenswert ist, dass ein lebendes Wesen (living system) wachsen und das Höchstmaß an Vitalität und innerer Harmonie, d. h. - subjektiv - an Wohlergehen (well-being) erzielen soll“⁴⁸. Das eigentliche Wertprinzip bei dieser Prämisse ist das Wachsen und Sich-Entfalten, das zu dem Ziel der inneren Harmonie bzw. des Wohlergehens führt. Dieses Ziel selbst ist nicht notwendiger Inhalt der Prämisse, sondern mit der Definition der Natur des Menschen als eines Widerspruchswesens unmittelbar gegeben.

Wachstum und Entfaltung der dem Menschen eigenen Kräfte und Fähigkeiten {178} sind auch in anderen Formulierungen das allgemeine Wertprinzip, von dem

her die Erscheinungen des Lebens beurteilt und objektiv gültige Werte und Normen gefunden werden können. „Wertvoll oder gut ist alles, was zu einer größeren Entfaltung der spezifischen Möglichkeiten des Menschen beiträgt und das Leben fördert ...“⁴⁹ Alle Antworten, die der Mensch auf seine Be-

dürfnisse gibt und die als gut qualifiziert werden können, „haben gemeinsam, dass sie in Einklang stehen mit dem Leben selbst, das immerwährende Geburt und immerwährendes Wachstum ist“⁵⁰. Und auf die Frage nach dem Wohl des Menschen: „Was heißt optimales Funktionieren des Systems ‘Mensch’?“, antwortet Erich Fromm: „Es bedeutet die optimale Entwicklung all seiner Möglichkeiten, minimale Reibung und Energieverschwendung innerhalb des Menschen, zwischen Mensch und Mensch und zwischen dem Menschen und seiner Umgebung.“⁵¹

Mit diesem allgemeinen Wertprinzip des Wachstums und der Entfaltung der dem Menschen eigenen Möglichkeiten weiß sich Erich Fromm in der Tradition aller großen humanistischen Religionen (er nennt: Buddhismus, Judentum, Christentum, Islam⁵² und der humanistischen Philosophen von den Vorsokratikern bis in unsere Zeit (er führt aus: Aristoteles, Spinoza und John Dewey⁵³. Zugleich nimmt er in engagierter Weise Stellung gegen alle Versuche, das technologisch Mögliche zum allgemeinen Wertprinzip zu machen. Dann wird nämlich das Wertprinzip Mensch und Entfaltung der dem Menschen eigenen Möglichkeiten ersetzt durch das Wertprinzip „Man soll tun, was immer technisch zu tun möglich ist“⁵⁴, und das Ziel ist nicht mehr das Wohl des Menschen, sondern die technische Realisierbarkeit.⁵⁵ Die Richtigkeit des humanistischen Wertprinzips gegenüber etwa dem technologischen

Himself (1947a), 20: „Gut bedeutet in der humanistischen Ethik die Bejahung des Lebens, die Entfaltung der Kräfte des Menschen.“

⁵⁰ E. Fromm, *Values, Psychology, and Human Existence* (1959b), 162.

⁵¹ E. Fromm, *Humanistic Planning* (1970e) in (1970a), 85.

⁵² Vgl. E. Fromm, *The Revolution of Hope* (1968a), 89.

⁵³ Vgl. E. Fromm, *Man for Himself* (1947a), 25-30.

⁵⁴ E. Fromm, *Humanistic Planning* (1970e) in (1970a), 80; vgl. ders., *Zur Theorie und Strategie des Friedens* (1970f), 242f.

⁵⁵ In ähnlicher Weise kritisiert Erich Fromm, *The Sane Society* (1955a), 172-174, auch die heute gängige „Ethik der Fairneß“ (fairness ethics), bei der die Fairneß als ethisches Prinzip das Leben der marketing orientierten Persönlichkeit beherrscht.

⁴⁶ Vgl. Erich Fromms Selbstbekenntnis in *Beyond the Chains of Illusion* (1962a), 9f.: „... da ich an den überragenden Wert einer Vereinigung von empirischer Beobachtung und Spekulation glaube ..., habe ich immer versucht, mich in meinem Denken von der Beobachtung der Fakten leiten zu lassen, und mich bemüht, meine Theorien zu revidieren, wenn die Beobachtung es gerechtfertigt erscheinen ließ.“ Vgl. E. Fromm, *Man for Himself* (1947a), 204-206.

⁴⁷ E. Fromm, *The Revolution of Hope* (1968a), 89.

⁴⁸ A. a. O., 91.

⁴⁹ E. Fromm, *The Revolution of Hope* (1968a), 89. - Vgl. die ganz ähnliche Formulierung in E. Fromm, *Man for*



- beide sind ja zunächst gesetzte Prämissen - erweist sich erst in der Anwendung dieser Prinzipien auf das Ziel jeder Ethik: die Kunst des Lebens. Das aber heißt, dass sich die Gültigkeit des gesetzten allgemeinen Wertprinzips dann erweist, wenn diese Normen optimales Leben des Menschen ermöglichen. Erich Fromm hat diesen Versuch des Erweises der objektiven Gültigkeit von Werten und Normen und des diese bestimmenden allgemeinen Wertprinzips unternommen, indem er erkannte, dass die Verhaltensweisen des Menschen Ausdruck {179} bestimmter Orientierungen der Charakterstruktur sind.⁵⁶ Seine Analyse der Reaktionsweisen auf die existentiellen Bedürfnisse erbrachte zwei grundsätzliche Dominanzen von Orientierungen und Charakterstrukturen als zwei grundsätzlich verschiedene mögliche Antworten: die produktiven oder nicht-produktiven Orientierungen und das durch Biophilie bzw. Nekrophilie gekennzeichnete Wachstums- bzw. Verfallssyndrom. Beide Möglichkeiten entscheiden zugleich über individuelle und gesellschaftliche Gesundheit und Krankheit, über Leiden und Freude, Regression und Progression, Leben und Tod, Funktion und Dysfunktion des Systems Mensch. Die objektive Gültigkeit etwa des Wertes produktive Liebe und die Gültigkeit der aus ihm gefolgerten ethischen Norm, dass der Mensch sich produktiv liebend in Beziehung zu seinen Mitmenschen setzen muss, erweist sich dadurch, dass nur die produktive Orientierung dem Bedürfnis nach Bezo-genheit optimal - weil die menschliche Fähigkeit optimal entfaltend -gerecht wird. Dieser Erweis an dem aus der Natur des Menschen resultierenden Bedürfnis der Bezo-genheit rechtfertigt damit zugleich das nicht mit der Natur des Menschen bereits ausgesagte allgemeine Wertprinzip, dass das gut ist, was das Wachsen und Entfalten der menschlichen Fähigkeiten bewirkt und gewährleistet. Auf dem Weg dieses Erweises ist es also möglich, zu objektiv gültigen Werten und Normen zu gelangen und geradezu ein „Modell einer Charakterstruktur

zu entwerfen, die einer optimalen Funktion und minimalen Energieverschwendung förderlich ist“⁵⁷. Erich Fromm ist dieser Aufgabe einer humanistischen Ethik mit seiner Charakterlehre nachgekommen. Das Ergebnis seiner Forschungen lautet, dass humanistische Ethik mit „biophiler Ethik“ identisch ist.⁵⁸

3 Die Fähigkeit des Menschen zum Sittlichen

Erich Fromm definiert die Natur des Menschen als Widerspruch, aus dem verschiedene Bedürfnisse des Menschen resultieren; es gehört also auch zur Natur des Menschen, auf diese Bedürfnisse zu reagieren. Die Analyse der verschiedenen Antworten auf die Bedürfnisse hat erbracht, dass grundsätzlich zwei entgegengesetzte Antworten möglich sind, die jeweils Ausdruck einer entsprechenden Charakterstruktur sind. Es kann weiterhin gezeigt werden, dass diejenige Antwort, die Wachstum und Entfaltung der Möglichkeiten des Menschen zum Inhalt hat, als gut und deshalb ethisch normierend gelten kann.

Ein Blick auf die Realität lässt erkennen, dass beileibe nicht alle Menschen diesem allgemeinen Wertprinzip des Wachstums und der Entfaltung folgen, {180} sondern sich für die andere Antwort entscheiden oder entschieden haben bzw. dazu gedrängt worden sind. Es bleibt deshalb die Frage, ob der Mensch wirklich die Fähigkeit hat, sein Leben nach den Grundsätzen einer humanistischen Ethik zu gestalten oder ob er von Fakten oder Faktoren determiniert ist, die dies (grundsätzlich oder akzidentell) ausschließen. Damit ist zugleich die Frage nach der Freiheit des Menschen gestellt. Die Antwort auf die Frage nach der Fähigkeit des Menschen zum Sittlichen ist von entscheidender Bedeutung für die Zukunft der Menschheit, aber auch für die Berechtigung einer Ethik überhaupt und einer humanistischen Ethik im besonderen.

⁵⁶ Vgl. oben Teil I dieser Arbeit, sowie E. Fromm, *Values, Psychology, and Human Existence* (1959b), 162-164; ders., *The Revolution of Hope* (1968a), 89-92; ders., *Humanistic Planning* (1970e) in (1970a), 85f.

⁵⁷ E. Fromm, *Humanistic Planning* (1970e) in (1970a), 86.

⁵⁸ Vgl. E. Fromm, *The Heart of Man* (1964a), 47.



a) *Die Frage nach der potentiellen Gutheit des Menschen*

Die Analysen der einzelnen Charakter-Orientierungen und vor allem ihrer Zuordnungen zu Charakterstrukturen haben gezeigt, dass es grundsätzlich zwei Kategorien von Antworten auf die menschlichen Bedürfnisse gibt, eine progressive oder eine regressive, und dass das Maß der Progression bzw. Regression je verschieden sein kann.⁵⁹ Bei der regressiven Antwort „versucht der Mensch wieder zur Harmonie mit der Natur zu kommen, indem er zu einer vormenschlichen Form der Existenz regrediert und seine spezifisch menschlichen Fähigkeiten der Vernunft und Liebe eliminiert“⁶⁰. Bei der progressiven Antwort „ist sein Ziel die volle Entwicklung seiner menschlichen Kräfte, bis er eine neue Harmonie mit seinem Mitmenschen und mit der Natur erreicht“⁶¹. Zu beiden Antworten ist der Mensch fähig, wie die Vielfalt der menschlichen Charakter-Orientierungen und deren Mischungen zeigen. In ihnen wird zugleich deutlich, dass das Maß der progressiven oder regressiven Orientierung der Charakterstruktur je verschieden ist und bei jedem einzelnen Menschen variabel bleibt, je nachdem seine spezifisch menschlichen Qualitäten zur Entfaltung kommen oder verkümmern. Entsprechend dem allgemeinen Wertprinzip, dass gut ist, was dem Wachstum und der Entfaltung der menschlichen Kräfte dient, und böse ist, was dieses verhindert, hat der Mensch grundsätzlich auch insoweit die Wahl zwischen Gut und Böse, als er zu Progression oder Regression fähig ist. „Der Mensch hat die Neigung zu regredieren und vorwärts zu schreiten; dies heißt mit anderen Worten, er ist zum Guten und Bösen geneigt (inclined).“⁶²

Die im philosophischen und theologischen Den-

⁵⁹ Die Begriffe „Progression“ und „Regression“, von Erich Fromm vor allem in seinen jüngeren Schriften verwendet, implizieren sachlich, was die Bezeichnungen „produktiv - nicht-produktiv“, „biophil - nekrophil“, „Wachstums- und Verfallssyndrom“ bedeuten.

⁶⁰ E. Fromm, *Beyond the Chains of Illusion* (1962a), 174f.

⁶¹ A. a. O.

⁶² E. Fromm, *Man for Himself* (1947a), 149.

ken des Abendlandes Jahrhunderte lang diskutierte Frage, ob der Mensch grundsätzlich böse und verdorben oder ob er grundsätzlich gut und vollkommen ist⁶³, wird - geht es mit {181} dieser Frage um die Natur des Menschen - von Erich Fromm als falsche Alternative abgelehnt. „... das Wesen des Menschen ist weder das Gute noch das Böse, weder Liebe noch Hass, sondern ein Widerspruch, der die Suche nach neuen Lösungen fordert ... entweder auf regressive oder auf progressive Weise.“⁶⁴ Es kann deshalb eigentlich nur um die Frage gehen, welche Faktoren, Bedingungsbeziehungen und Umstände dafür verantwortlich zu machen sind, dass der eine Mensch progressiv und der andere regressiv auf den Widerspruch seines Lebens reagiert und inwieweit diese Gegebenheiten unabdingbar sind, so dass sie den Menschen in seiner Fähigkeit zum Sittlichen determinieren.

b) *Die Determinanten für die Fähigkeit des Menschen zum Sittlichen*

Geht man von den klassischen Unterscheidungen „Anlage - Umwelt“ oder „konstitutionell - erworben“ aus, so kommt Erich Fromm aus dem Wissen über den Umfang der Prägungsmöglichkeiten des Menschen zu der Feststellung: „Ich glaube, dass der Mensch nur ausnahmsweise als Heiliger oder als Krimineller geboren wird. Die meisten von uns haben Dispositionen für das Gute und das Böse, obwohl die Gewichtigkeit dieser Dispositionen von Individuum zu Individuum variiert. Deshalb ist unser Schicksal hauptsächlich von denjenigen Einflüssen determiniert, die die gegebenen Dispositionen prägen und formen.“⁶⁵ Unter Dispositionen werden hierbei Temperament, Talentierung sowie andere

⁶³ Vgl. a. a. O., 19-21.

⁶⁴ A. a. O., 121.

⁶⁵ E. Fromm, *Beyond the Chains of Illusion* (1962a), 177. - Der Begriff „determinieren“ ist hier im Sinne von „terminieren“ und nicht „deterministisch“ zu verstehen. Um Missverständnissen vorzubeugen, wird im Folgenden zumeist statt „determinieren“ die sachlich getreue Wiedergabe mit „terminieren“, „disponieren“ oder „bestimmen“ gewählt.



konstitutionelle psychische Gegebenheiten verstanden.⁶⁶ Die Berechtigung für Erich Fromms Urteil, dass diese konstitutionellen Faktoren für die Terminierung eines Menschen auf das Gute oder Böse hin relativ unbedeutend sind, erhellt aus seiner Einsicht in die ungleich größere Abhängigkeit des Menschen von solchen Prägungsfaktoren, die ihn erst im Laufe seiner psychischen Entwicklung zu dem machen, was er ist. Alle psychischen Qualitäten, die zwar auf dem Boden der konstitutionellen Dispositionen aufbauen, jedoch in ihrer spezifischen Ausrichtung durch bestimmte Prägungsfaktoren erworben werden, unterstellt Erich Fromm dem Begriff „Charakter“⁶⁷. Wenn es demnach um die Determinanten für die Fähigkeit des Menschen zum Sittlichen geht, so geht es näherhin um die Frage, welche Bedeutung der Charakter, seine Abhängigkeit von den Prägungsfaktoren und seine Strukturierung für die Fähigkeit zum Sittlichen haben.

Den wichtigsten Einfluss auf die Prägung des Charakters hat die Familie. „Aber die Familie selbst ist hauptsächlich eine Agentur der Gesellschaft, der {182} Transmissionsriemen für diejenigen Werte und Normen, die eine Gesellschaft ihren Mitgliedern einprägen will. Daher sind der wichtigste Faktor für die Entwicklung des Individuums die Struktur und die Werte der Gesellschaft, in die ein Mensch hineingeboren wurde.“⁶⁸ Die Bedeutung des durch die sozioökonomischen Verhältnisse geprägten Charakters wird jedoch erst eigentlich aus der ihm eigenen Dynamik und aufgrund seiner Funktion als Substitut für den Instinkt ersichtlich.⁶⁹ Wenn nämlich der Charakter die „(relativ gleichbleibende) Form (ist), in die menschliche Energie im Prozess der Assimilierung und Sozialisation kanalisiert wird“⁷⁰, dann ist es eben dieser Charakter, der die Entscheidungen, in die jeder Mensch aufgrund seiner Natur immer gestellt ist, terminiert. Erich Fromm spricht deshalb

von der Charakterstruktur, die den Menschen in seinen Entscheidungen dahingehend terminiert, dass er immer die Werte bevorzugt, die seiner Charakterstruktur entsprechen. „So wird sich ein biophiler, das Leben liebender Mensch für biophile Werte entscheiden und ein nekrophiler Mensch für nekrophile Werte. Diejenigen, die dazwischenstehen, werden versuchen, eine klare Entscheidung zu vermeiden, oder sie werden sich schließlich entscheiden, und zwar entsprechend der dominanten Kräfte in ihrer Charakterstruktur.“⁷¹

Wenn die jeweilige Charakterstruktur in dieser Weise für die Entscheidungen des Menschen terminierend ist, Charakter in seiner spezifischen Ausrichtung jedoch ex definitione etwas ist, was der Mensch erworben hat, so ist das Gute wie das Böse eine Potentialität. Der Mensch ist zu beidem fähig. Entsprechend der Voraussetzung, dass das Gute Wachstum und Entfaltung der dem Menschen eigenen Kräfte der Vernunft und Liebe ist und dass der Mensch in der Entwicklung dieser Kräfte erst eigentlich zu seinem vollen Menschsein kommt, tritt die regressive Antwort auf den als Natur des Menschen zu kennzeichnenden Widerspruch als eine Möglichkeit erst dann auf, wenn die progressive Antwort nicht gegeben wird oder nicht gegeben werden kann.⁷² Deshalb kann nur der Mensch böse sein. „Das Böse ist des Menschen Verlust seiner selbst in dem tragischen Versuch, der Last seines Menschseins

⁷¹ E. Fromm, *The Revolution of Hope* (1968a), 91.

⁷² Bereits 1941 schrieb Erich Fromm in *Escape from Freedom* ([1941a], 184) bezüglich der Destruktivität: „Es hat den Anschein, daß, wenn die Tendenz (das Leben zu entfalten) vereitelt wird, die Energie, die auf das Leben ausgerichtet ist, einen Zersetzungsprozess durchmacht und sich in eine auf Destruktion ausgerichtete Energie umwandelt. Mit anderen Worten: Der Trieb zum Leben und der Trieb zur Destruktion sind keine voneinander unabhängige Faktoren, sondern stehen in einem umgekehrten Verhältnis zueinander. Je mehr der Trieb zum Leben vereitelt wird, desto stärker ist der Trieb zur Destruktion; je mehr das Leben realisiert wird, desto geringer ist die Stärke der Destruktivität. Destruktivität ist die Folge ungelebten Lebens.“

⁶⁶ Vgl. E. Fromm, *Man for Himself* (1947a), 50.

⁶⁷ Siehe oben S. 50f.

⁶⁸ E. Fromm, *Beyond the Chains of Illusion* (1962a), 177. - Vgl. hierzu auch die Ausführungen zum Gesellschafts-Charakter, oben S. 38-44.

⁶⁹ Zu beiden Gesichtspunkten siehe oben S. 53-55.

⁷⁰ E. Fromm, *Man for Himself* (1947a), 59.



(humanity) zu entrinnen.“⁷³ {183}

Wenn sich das Gute oder das Böse aus einer entsprechenden Charakter-Struktur und -Orientierung ergibt und folglich menschliche Energie in eine gute oder böse - d. h. progressive oder regressive - Form kanalisiert wird, dann kann ein Mensch seine Energie so sehr regressiv gebunden haben, dass die Möglichkeit eines progressiven (biophilen) Reagierens nicht mehr gegeben ist. Ein solcher Mensch ist zwar nicht nichtmenschlich, doch in seinen Entscheidungen und Reaktionen zutiefst unmenschlich.⁷⁴ Umgekehrt wird ein Mensch, der seine ihm eigenen Kräfte der Vernunft und Liebe in einem Höchstmaß realisiert hat, kaum noch fähig sein, destruktiv, narzisstisch, nekrophil oder sonst wie regressiv zu reagieren. Auch er ist durch seine Charakterstruktur in einem Maße determiniert, dass er kaum anders kann, als progressiv zu reagieren.⁷⁵ Ein solcher Mensch ist dem Ziel einer humanistischen Ethik und damit dem Ziel der menschlichen Entwicklung überhaupt deshalb am nächsten, weil er die neue Harmonie des Menschen mit der Natur aufgrund der Entfaltung der spezifisch menschlichen Qualitäten bestmöglich realisiert.

c) *Charakter oder Instinkt als Determinante für die Fähigkeiten des Menschen zum Sittlichen. Zur Auseinandersetzung mit Konrad Lorenz*

Das Frommsche Verständnis des Charakters als eines Substituts für den (tierischen) Instinkt⁷⁶ und als entscheidende Determinante für die Fähigkeit des Menschen zum Sittlichen steht in schroffem Widerspruch zu zwei heute gängigen Anschauungen, die beide einem biologisierenden Denken verpflichtet sind. Erich Fromms Verständnis widerspricht zum einen der Freudschen Theorie, dass der Charakter durch eine instinkthafte Libido-Organisation geprägt wird, und der Freudschen Sicht von dem sich widerstreit-

⁷³ E. Fromm, *The Heart of Man* (1964a), 148.

⁷⁴ Vgl. a. a. O., 150.

⁷⁵ Vgl. die schematische Darstellung des Wachstums- und Verfallssyndroms, oben S. 81.

⁷⁶ Siehe oben S. 53-55.

tenden, gleichursprünglichen Lebens- und Todestrieb; zum anderen wehrt sich Erich Fromm gegen eine Sicht der menschlichen Verhaltensweisen, die von instinkthaften Verhaltensmechanismen, wie sie in der Tierwelt zu erkennen sind, ausgeht und diese Verhaltensmechanismen auf den Menschen überträgt. Da bereits oben der Widerspruch zu Sigmund Freuds Ansichten aufgezeigt wurde⁷⁷, soll es im Folgenden vorrangig um die Auseinandersetzung mit der Verhaltensforschung, und hier wiederum vornehmlich um die Ansichten von Konrad Lorenz gehen⁷⁸.

„Für Lorenz wie für Freud ist die menschliche Aggressivität ein durch eine immer {184} fließende Energiequelle gespeister Instinkt und nicht notwendig das Ergebnis einer Reaktion auf äußere Stimuli.“⁷⁹ Aggression wird hier als Trieb verstanden, der in seiner destruktiven Ausrichtung zu definieren ist „als eine spontan entstehende und wachsende Erregungsquantität, die die Zerstörung von Objekten zu ihrem Ziel hat, die sich immer mehr steigert und - auch wenn sie kontrolliert wird - schließlich zu einer Explosion führen muss⁸⁰. Man hat deshalb das Lorenzsche Modell der Aggression ein „hydraulisches“ Modell genannt, in Analogie zu dem Druck, der in einem abgeschlossenen Behälter durch gestauten Wasser oder gestauten Dampf ausgeübt wird und immer wieder zum Überlauf oder Durchbruch führt. Dieser Aggressionstrieb dient in der Tierwelt als intraspezifische Aggression positiv dem Leben, indem er für das Überleben des Individuums bzw. der Spezies sorgt. Dies um so mehr, als im Evolutionsprozess die tödliche Aggression umgewandelt wurde in ein aus symbolischen und rituellen Drohungen

⁷⁷ Siehe oben S. 35-38, 45-49, 77f.

⁷⁸ Vgl. zum Folgenden: E. Fromm, *Epilogue* (1970g); ders., *Zur Theorie und Strategie des Friedens* (1970f), 19-22; ders., *The Anatomy of Human Destructiveness* (1973a), bes. 16-32. - Aus der umfangreichen Sekundärliteratur zu Konrad Lorenz: J. Rattner, *Aggression und menschliche Natur* (mit ausführlichem Literaturverzeichnis), bes. 26-55.

⁷⁹ E. Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness* (1973a), 16f.

⁸⁰ E. Fromm, *Zur Theorie und Strategie des Friedens* (1970f), 23.



bestehendes Verhalten, das die gleiche Funktion erfüllt.

Dieser positiv zu wertende Aggressionstrieb ist auch der Ursprung der menschlichen Aggression. Es gibt für Konrad Lorenz keinen destruktiven Instinkt, der vom Tier auf den Menschen überkommen ist, weil es in der Tierwelt keine Basis für eine solche Annahme gibt.⁸¹ Der Grund für die menschliche Destruktivität muss deshalb in einer besonderen Entwicklung der Spezies Mensch liegen, bei der sich der lebenserhaltende Aggressionstrieb zur destruktiven Aggression umwandelte. Dies nimmt Konrad Lorenz hypothetisch für die frühe Steinzeit an, als durch die Entwicklung von Waffen, Kleidung und sozialer Organisation die natürlichen Faktoren, die die Selektion beeinflussen (Hunger, Kälte, wilde Tiere), in ihrer Bedeutung immer mehr zurückgedrängt wurden. Hier setzte eine negative intraspezifische Selektion ein, deren Hauptfaktor das Kriegeführen zwischen feindlichen Nachbarstämmen war.⁸²

Es sind also zur Erklärung der destruktiven Aggression des Menschen in der These von Konrad Lorenz zwei Elemente verbunden: „Das erste besagt, dass sowohl die Tiere als auch die Menschen von Natur aus mit Aggression ausgestattet sind, die dem Überleben des Individuums und der Spezies dient ... Das andere Element, die 'hydraulische' Eigenart der aufgestauten Aggression, wird gebraucht, um die mörderischen und grausamen Impulse des Menschen zu erklären ...“⁸³ Für die Entwicklung des Menschen wird dabei eine Umwandlung der ursprünglich defensiven und lebenserhaltenden Aggression in eine destruktive angenommen. Diese wirkt sich als angeborener Zerstörungstrieb auch dann aus, wenn sie nicht durch äußere Umstände stimuliert wird. {185}

„Das so-genannte Böse in den Tieren wird ein

⁸¹ Hierin unterscheidet sich Konrad Lorenz im Ansatz fundamental von Sigmund Freuds Todestrieb, der als Antipode zum Lebenstrieb dem Tod dient. Vgl. E. Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness* (1973a), 19f.

⁸² Vgl. K. Lorenz, *Das sogenannte Böse*, 64f.

⁸³ E. Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness* (1973a), 19.

reales Böses im Menschen, obwohl nach Lorenz seine Wurzeln nicht böse sind.“⁸⁴ Um diese dem Menschen eigene Destruktivität ausleben zu können, schafft der Mensch „sich die Verhältnisse, in denen er seine ihm innewohnende und sich immer wieder steigende Destruktivität befriedigen kann“⁸⁵.

Die Konsequenzen einer solchen Sicht menschlicher Destruktivität für eine humanistische Ethik wie für die Zukunft der Menschheit überhaupt liegen auf der Hand, und es wundert nicht, dass sich Erich Fromm mit aller Entschiedenheit gegen die Annahme eines so verstandenen menschlichen Destruktionstriebes wendet. Zunächst kritisiert er den undifferenzierten Gebrauch des Begriffes Aggression und zeigt die grundsätzliche Verschiedenheit der Arten destruktiven menschlichen Handelns auf. Aggression ist entweder reaktive Aggression oder sadistisch-grausame Destruktivität oder nekrophile Destruktivität.⁸⁶ Die entscheidende Kritik betrifft jedoch die Annahme einer instinktiven Destruktivität. Die gegensätzliche Annahme ist eine vor allem bei amerikanischen Forschern vertretene These, dass Destruktivität immer nur die Folge von Frustration oder aber erlernt ist; sie kann also aus den Einflüssen der Gesellschaft und der Umwelt erklärt werden und liegt nicht im Organismus des Menschen selbst begründet.

Beide Positionen können aufgrund neurophysiologischer Erkenntnisse nicht gehalten werden.⁸⁷ „Die Lösung besteht in der Annahme, dass in der

⁸⁴ A. a. O., 20.

⁸⁵ E. Fromm, *Zur Theorie und Strategie des Friedens* (1970f), 24.

⁸⁶ Siehe oben S. 68-70. - In den Rahmen dieser Kritik an Konrad Lorenz gehört auch die Ablehnung des Analogieschlussverfahrens vom Tier auf den Menschen, dessen Unrichtigkeit Erich Fromm wiederholt aufzeigen kann (vgl. E. Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness* [1973a], 20-26) und für dessen Gefährlichkeit Konrad Lorenz selbst ein lebendiges Beispiel abgab, als er 1940 in einem Zeitschriftenartikel die Nürnberger Rasse ngesetzgebung zu legitimieren versuchte (vgl. a. a. O., 21, Anmerkung 8).

⁸⁷ Vgl. hierzu E. Fromm, *Zur Theorie und Strategie des Friedens* (1970f), 24f.; ders., *The Anatomy of Human Destructiveness* (1973a), 89-101.



menschlichen Physiologie eine Bereitschaft zur Aggression vorliegt, die aber nicht ... spontan und ständig wachsend von selbst wirkt wie die Sexualität, sondern die erst mobilisiert werden muss durch bestimmte Stimuli; wenn diese Stimuli nicht vorhanden sind, entsteht die Aggression gar nicht, weil sie immer in Schach gehalten wird von der gleichzeitig wirkenden Hemmungstendenz, die - neurophysiologisch gesehen - ihr eigenes Hirnzentrum hat.“⁸⁸ Es kann deshalb weder die These von einer spontanen Selbsterregung noch die einer sich steigernden Erregung (hydraulisches Modell) angenommen werden. Allein schon die Tatsache, dass der Grad der Destruktivität von Mensch zu Mensch und von Kultur zu Kultur sehr verschieden sein kann, müsste gegenüber dem hydraulischen Modell skeptisch machen. Worauf es deshalb ankommt, ist die Frage der Stimuli oder Anlässe.⁸⁹ Beim Tier sind sie etwa das eigene Leben und das der {186} Gattung, die Sorge für die Jungen, der Zugang zu Tieren des anderen Geschlechts, der Zugang zu den Quellen der Ernährung - also durchweg sog. vitale Interessen. Werden diese vitalen Interessen unmittelbar bedroht, führt die Bedrohung zu defensiver Aggression. Beim Menschen ist dies grundsätzlich ebenso, doch zeigt die Beobachtung, dass er ungleich mehr aggressiv und destruktiv reagiert. Die Gründe hierfür sind in der spezifisch menschlichen Situation und den spezifisch menschlichen Qualitäten zu finden.⁹⁰ So vermag der Mensch drohende Gefahren vorauszusehen; er wird also zur reaktiven oder defensiven Aggression nicht nur durch unmittelbare, sondern auch durch voraussehbare künftige Gefahren stimuliert. Ein zweites Spezifikum des Menschen ist seine Fähigkeit, Symbole und Werte zu schaffen, mit denen er sich so identifiziert, dass deren Bedrohung zur Bedrohung vitaler Interessen wird. Ein weiteres Moment ist des Menschen Möglichkeit, (die in bestimmten Phasen der Entwicklung zur Notwendigkeit wird, um seelisch zu überleben),

sich idolatrisch an Götzen zu binden, deren Infragestellung wiederum als Angriff auf die vitalen Interessen empfunden wird. Schließlich können dem Menschen vitale Interessen durch allerlei Erziehungsinhalte und Ideologien bis hin zur Gehirnwäsche suggeriert werden. Dies alles zeigt, dass die wirklichen Probleme bei der reaktiven Aggression psychologischer, gesellschaftlicher und ökonomischer Art sind: „Die wirklichen psychologischen Probleme sind hier: das Problem der Abhängigkeit des Menschen von seinem Götzen, der Mangel an kritischer Haltung, die Suggestibilität, und alles das ist verknüpft mit einem Mangel an voller seelischer Entwicklung beim Menschen. Alle diese Faktoren aber sind ihrerseits das Resultat der bisherigen Gesellschaftsstrukturen, (die auf dem) Prinzip der Ausbeutung und der Gewalt beruht haben und noch beruhen und wegen der Unterentwickeltheit der Produktionskräfte auch beruhen mussten.“⁹¹

Von der beim Menschen zwar spezifisch ausgeprägten, im Prinzip jedoch mit der tierischen Aggression identischen reaktiven Aggression ist ein zweiter, nur dem Menschen eigener Typus zu unterscheiden, den Erich Fromm sadistisch-grausame Destruktivität nennt.⁹² Die sadistisch-grausame Destruktivität wurzelt in dem aus der spezifisch menschlichen Situation resultierenden Gefühl der Ohnmacht, das sich als Bedürfnis nach Transzendenz artikuliert und auf das der Mensch auch nichtproduktiv reagieren kann, indem er auf sadistisch-grausame Art Macht über andere gewinnen will und sich auf diese zerstörerische Weise transzendiert. Schließlich ist der Typus der nekrophilen Destruktivität zu nennen, der wie der sadistisch-grausame nur beim Menschen zu beobachten ist.⁹³ Ein so orientierter Mensch ist vom Nicht-Leben, von Verfall, Krankheit und Totem fasziniert. Sein Ziel ist nicht Macht und Allmacht, sondern {187} Zerstörung um der Zerstörung willen. Die nekrophile Destruktivität ist das genaue Gegenteil aller bi-

⁸⁸ E. Fromm, *Zur Theorie und Strategie des Friedens* (1970f), 25.

⁸⁹ Vgl. zum Folgenden a. a. O., 25-28.

⁹⁰ Vgl. E. Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness* (1973a), 188-209.

⁹¹ E. Fromm, *Zur Theorie und Strategie des Friedens* (1970f), 27f.

⁹² Vgl. a. a. O., 28f.; ders., *The Anatomy of Human Destructiveness* (1973a), 268-299.

⁹³ Vgl. a. a. O., 325-368.



ophilen Bestrebungen und auch der auf Wahrung der vitalen Lebensinteressen ausgerichteten reaktiven Aggression.

Für die hier erörterte Frage ist die Feststellung von Bedeutung, dass es spezifische Ausprägungen und Arten menschlicher Destruktivität gibt, für welche die Bedingungen in der Situation des Menschen liegen. Sie sind als verschieden orientierte Reaktionen auf die menschlichen Bedürfnisse zu verstehen. Die Art der Reaktionen, wie sie sich in bestimmten Charakter-Orientierungen jeweils niederschlägt, lässt sich aus den eine Charakterstruktur prägenden Faktoren erklären, so dass kein dem Menschen eigener Destruktionstrieb angenommen werden muss.⁹⁴ Gerade weil das Verständnis des Charakters als eines Substituts für den (tierischen) Instinkt eine Habitualisierung von Stimulus und Reaktion im Sinne der Prägung des Menschen auf bestimmte Charakter-Orientierungen und eine bestimmte Charakterstruktur hin bedeutet, sind die spezifisch menschlichen Typen der sadistisch-grausamen und der nekrophilen Destruktivität als pathologische Defizienzformen der dem Menschen eigenen Kräfte zu verstehen, die durch Prägung zustande gekommen sind.

Mit diesem Verständnis der Ätiologie menschlicher Destruktivität ist zugleich auch die Möglichkeit der Überwindung dieser Defizienzformen gegeben, weil nicht ein Instinkt oder ein spezifisch menschlicher Destruktionstrieb den Menschen in seinem Handeln terminiert, sondern der Charakter, der erworben und geprägt wird und deshalb in die Gestaltungsverantwortung des Menschen gestellt ist.

d) *Die Fähigkeit des Menschen zur Wahl: Freiheit als Alternativismus*⁹⁵

⁹⁴ Bereits 1939 hat Erich Fromm in dem Artikel *Selfishness and Self-Love* (1939b) am Begriff des Hasses unterschieden zwischen einem reaktiven Hass, bei dem die Situation den Hass schafft (creates), und einem charakterbedingten Hass, bei dem eine ruhende (idling), aber stets bereite Feindseligkeit durch die Situation aktualisiert wird (actualized); vgl. a. a. O., 514.

⁹⁵ Vgl. zum Folgenden: E. Fromm, *Man for Himself* (1947a), 231-237; ders., *The Heart of Man* (1964a),

Das Verständnis von Charakter als entscheidender Determinante für die Wahl des Menschen zwischen Gut und Böse sowie die Einsicht, dass der Charakter von Faktoren geprägt wird, die zumeist außerhalb der eigenen Verantwortung des je betroffenen Menschen liegen, lassen mit Recht fragen, inwieweit man überhaupt noch von einer Fähigkeit und Freiheit des Menschen zum Sittlichen sprechen kann. Die traditionelle Behandlung des Freiheitsproblems hat meist {188} das Problem nur in allgemeinen und abstrakten Begriffen erörtert, ohne genügend auf die in der konkreten Entscheidung relevanten Bestimmungsfaktoren zu achten. „Der Wille ist keine abstrakte Kraft des Menschen, die er unabhängig von seinem Charakter besitzt. Im Gegenteil, der Wille ist nichts anderes als der Ausdruck des menschlichen Charakters.“⁹⁶ Der Eindruck der Willensfreiheit ist eine Folge des Wissens um unsere Wünsche. Die maßgebliche Frage ist aber nicht, was wir bewusst wollen, sondern welches die meist unbewussten Motive sind, die diesen oder jenen Wunsch terminieren. „Unsere Motive sind ein Ergebnis der besonderen Mischung von Kräften, die in unserem Charakter wirksam sind.“⁹⁷ Gibt es dann noch so etwas wie Willensfreiheit, oder ist nur die Position eines Determinismus möglich?

Die Erkenntnis der Terminiertheit von Motivierungen durch den Charakter darf nicht blind machen für die Tatsache, dass Neigungen eine je verschiedene Stärke haben. „Das Problem der Freiheit

123-143; ders. und R. I. Evans, *Dialogue with Erich Fromm* (1966f), 93-96. - Zur hier nicht erörterten Parallele des Alternativismus bei Erich Fromm und des bei Baruch de Spinoza, Karl Marx und Sigmund Freud vgl. E. Fromm, *The Heart of Man* (1964a), 126f. und 143-148; ders., *The Application of Humanist Psychoanalysis to Marx's Theory* (1965c), 220f.; ders., *Marx's Concept of Man* (1961b), 61f.; ders. und R. I. Evans, *Dialogue with Erich Fromm* (1966f), 96-98; E. Fromm, *Philosophische Anthropologie und Psychoanalyse* (1970d), 93f. - Zur Frage des Zusammenhangs von Freiheit und Neurose vgl. E. Fromm, *Psychoanalysis and Zen Buddhism* (1960a), 89f.

⁹⁶ E. Fromm, *Man for Himself* (1947a), 233.

⁹⁷ A. a. O., 232.



gegenüber dem Determinismus ist in Wirklichkeit das des Konfliktes von Neigungen und ihrer jeweiligen Intensität.⁹⁸ Es gibt Menschen, die die Fähigkeit, das Gute (Wachstum, Entfaltung der eigenen Kräfte) zu wählen verloren haben, weil ihre Charakterstruktur die Fähigkeit, in Übereinstimmung mit dem Guten zu handeln, eingebüßt hat. Solche Menschen sind ausschließlich von Neigungen determiniert, die, weil sie Charakterzüge nicht-produktiver Orientierungen darstellen, von Erich Fromm „irrationale Leidenschaften“ (irrational passions) genannt werden. Der umgekehrte Fall ist gegeben bei einem Menschen, der die Fähigkeit, das Böse zu wählen, nicht mehr hat, weil seine Charakterstruktur in einer so dominanten Weise biophil und produktiv orientiert ist, dass er jede Gier nach dem Bösen verloren hat. „In diesen beiden extremen Fällen können wir sagen, dass beide in ihrem Tun determiniert sind, weil ihnen das Gleichgewicht der Kräfte in ihrem Charakter keine Wahl zulässt.“⁹⁹ Wenn Freiheit als Wahl zwischen Möglichkeiten verstanden wird, so sind diese beiden Menschen unfrei. Die meisten Menschen stehen jedoch zwischen diesen Extremfällen, so dass ein Widerstreit der Neigungen möglich ist. Die tatsächliche Handlung ist dann das Ergebnis des Stärkeverhältnisses dieser widerstrebenden Neigungen. „... es ist also gerade der durchschnittliche Mensch mit sich widerstrebenden Neigungen, bei dem das Problem der Freiheit zu wählen existiert.“¹⁰⁰

Der Begriff der Freiheit wird aber in noch einem anderen Sinne gebraucht, der nicht im Rahmen der Willensfreiheit oder der Freiheit zu wählen steht. Wie man von einem liebenden oder unabhängigen Menschen sprechen kann, so auch von einem freien Menschen. Gemeint ist damit ein reifer, vollentwickelter, produktiver Mensch. „Freiheit in diesem Sinne hat nichts mit der speziellen {189} Wahl zwischen zwei möglichen Handlungen zu tun, sondern bezieht sich auf die Charakterstruktur des betreffenden Menschen; und in diesem Sinne ist derjenige, der 'nicht frei ist, das Böse zu wählen', der voll-

⁹⁸ E. Fromm, *The Heart of Man* (1964a), 128, vgl. 131f.

⁹⁹ E. Fromm, *The Heart of Man* (1964a), 132.

¹⁰⁰ A. a. O.

kommen freie Mensch.“¹⁰¹

Im Rahmen der hier gestellten Fragen nach der Fähigkeit und Freiheit des Menschen zum Sittlichen erhebt sich nun die Frage, von welchen Faktoren diese Freiheit abhängt, und zwar gerade dann, wenn die irrationale Neigung stärker ist. „Obwohl der Mensch wie alle anderen Geschöpfe, Kräften unterworfen ist, die ihn determinieren, ist er das einzige Geschöpf, das mit Vernunft begabt ist, das einzige Wesen, das fähig ist, gerade diejenigen Kräfte zu verstehen, denen es unterworfen ist, und das durch sein Verstehen einen aktiven Anteil an seinem Schicksal nehmen und diejenigen Elemente stärken kann, die es zum Guten führen.“¹⁰² Diese spezifisch menschliche Qualität der Vernunft ist für die Wahl des Guten ein „entscheidender“ Faktor; er kann mit dem Begriff des Bewusstseins oder der „Erkenntnis“¹⁰³ umschrieben werden und besagt im einzelnen:

1. „Erkenntnis“ dessen, was das Gute und das Böse ausmacht;
2. „Erkenntnis“ der richtigen Tat in einer konkreten Situation als eines geeigneten Mittels für ein gewünschtes Ziel;
3. „Erkenntnis“ des hinter dem offenbaren Wunsch gelegenen unbewussten Verlangens;

¹⁰¹ A. a. O. - Freiheit ist also das seinen spezifisch menschlichen Fähigkeiten adäquate Verhalten: „Freiheit ist nichts anderes als die Fähigkeit, der Stimme der Vernunft, des Gewissens zu folgen - gegen die Stimmen der irrationalen Leidenschaften“ (a. a. O., 130f.); vgl. auch E. Fromm, *Psychoanalysis and Zen Buddhism* (1960a), 90; ders., *Introduction* (1968g), 14f.

¹⁰² E. Fromm, *Man for Himself* (1947a), 233.

¹⁰³ Erich Fromm gebraucht das Wort „awareness“, stellt aber klar, dass es sich dabei nicht um ein pures theoretisches Wissen (knowledge) oder um ein Meinung-Haben (opinion) handelt, sondern um ein Erfahren (experience), Experimentieren (experimenting), Beobachten (observing), Überzeugung-Gewinnen (gaining a conviction). Da kein geeigneter Begriff im Deutschen zur Hand ist, um das Gemeinte auszudrücken, wird „awareness“ hier mit „Erkenntnis“ wiedergegeben und jeweils in Anführungsstriche gesetzt. - Zur Bedeutung vgl. E. Fromm, *The Heart of Man* (1964a), 133.



4. „Erkenntnis“ der realen Möglichkeiten, zwischen denen jemand wählen kann;
5. „Erkenntnis“ der Konsequenzen, wenn so oder so gewählt wird;
6. „Erkenntnis“ der Tatsache, dass jede „Erkenntnis“ nur dann wirkmächtig ist, wenn sie vom Willen zur Tat begleitet ist, und dass man bereit sein muss, den Schmerz der Frustration auf sich zu nehmen, wenn man gegen seine eigenen Leidenschaften handelt.

Jeder Akt der Realisierung dieser spezifisch menschlichen Fähigkeit der „Erkenntnis“ führt einen Schritt weiter in die Freiheit, das Gute statt das Böse zu wählen. Umgekehrt hat deren Nichtwahrnehmen eine „Verhärtung“ der {190} irrationalen Leidenschaften bis hin zu deren totalem Diktat zur Folge.¹⁰⁴ Die Macht der „Erkenntnis“ ist allerdings nie eine Allmacht. Sie hat ihre „entscheidende“ Kraft immer nur innerhalb einer begrenzten Anzahl „realer Möglichkeiten“ (real possibilities) im Sinne von Alternativen.¹⁰⁵ „Die reale Möglichkeit ist eine Möglichkeit, die unter Berücksichtigung der gesamten Kräftestruktur, die innerhalb eines Individuums oder einer Gesellschaft am Werk ist, Wirklichkeit werden kann.“¹⁰⁶ Die realen Möglichkeiten sind demnach „determiniert“ durch die Gesamtsituation, und „die Möglichkeit zur Freiheit liegt exakt in der Wahr-

¹⁰⁴ Die zum Guten befreiende Fähigkeit der „Erkenntnis“ selbst existiert freilich nicht unabhängig von der Struktur des Charakters. Sie wird, wie jeder Teil einer Struktur, vom Ganzen bestimmt und bestimmt das Ganze zugleich ihrerseits mit. Die Wirkmächtigkeit der Fähigkeit der „Erkenntnis“ wird um so größer sein, je weniger sie selbst von den irrationalen Leidenschaften gefangen gehalten wird. Haben jedoch die irrationalen Leidenschaften eine übergroße Stärke wie etwa in schweren Neurosen, dann wird auch die Fähigkeit der „Erkenntnis“ ineffektiv bleiben, weil sie wie in einem Teufelskreis von den irrationalen Leidenschaften determiniert ist. Vgl. E. Fromm, *Man for Himself* (1947a), 233f.

¹⁰⁵ Vgl. E. Fromm, *The Heart of Man* (1964a), 139f. -Erich Fromm bezieht sich mit diesem Begriff auf Hegel; vgl. E. Fromm und R. J. Evans, *Dialogue with Erich Fromm* (1966f), 94.

¹⁰⁶ E. Fromm, *The Heart of Man* (1964a), 140.

nehmung dessen, was reale Möglichkeiten sind, zwischen denen wir wählen können, und dem, was)nicht-reale Möglichkeiten(sind, und unsere Wunschträume ausmachen, wobei wir versuchen, uns die unerfreuliche Aufgabe zu ersparen, zwischen Alternativen zu entscheiden, die zwar real aber (individuell und gesellschaftlich) unpopulär sind“¹⁰⁷

Sein Verständnis von Freiheit und Freiheit zu wählen fasst Erich Fromm in folgenden Sätzen zusammen: „Die Handlungen des Menschen sind immer verursacht durch Neigungen (caused by inclinations), die in (gewöhnlich unbewussten) Kräften wurzeln, die in seiner Persönlichkeit am Werk sind. Wenn diese Kräfte eine gewisse Intensität erreicht haben, können sie so stark werden, dass sie den Menschen nicht nur zu etwas geneigt sein lassen (incline), sondern ihn determinieren (determine), so dass er keine Freiheit zur Wahl mehr hat. In den Fällen, wo widerstreitende Neigungen in der Persönlichkeit tatsächlich am Werk sind, gibt es Freiheit zu wählen. Diese Freiheit ist begrenzt durch die bestehenden realen Möglichkeiten. Diese realen Möglichkeiten sind durch die Gesamtsituation determiniert. Des Menschen Freiheit liegt in seiner Möglichkeit, zwischen den bestehenden realen Möglichkeiten (Alternativen) zu wählen. Freiheit in diesem Sinne kann man nicht als)Handeln in Erkenntnis des Notwendigen‘, sondern als Handeln auf der Basis der ‘Erkenntnis’ von Alternativen und ihren Konsequenzen definieren. Es gibt nie einen Indeterminismus; es gibt teils einen Determinismus und teils einen Alternativismus, der auf dem einzigartigen menschlichen Phänomen der ‘Erkenntnis’ basiert.“¹⁰⁸ {191000}

e) *Autoritäres und humanistisches Gewissen*

Sigmund Freud hat die in der Geistesgeschichte der abendländischen Kultur sich durchhaltende Annahme¹⁰⁹ einer „Instanz“ im Menschen, die ihn bei der Wahl zwischen Gut und Böse leitet, genetisch wie

¹⁰⁷ A. a. O., 142.

¹⁰⁸ E. Fromm, *The Heart of Man* (1964a), 142f.

¹⁰⁹ Vgl. E. Fromm, *Man for Himself* (1947a), 141-143.



inhaltlich „erklärt“. Das Über-Ich ist das Ergebnis der Identifizierung des zur Aufgabe seiner Ödipuswünsche gezwungenen Knaben mit den internalisierten Geboten und Verboten des Vaters. Diese „Erklärung“ des Gewissens als internalisierte Vater-Autorität beraubt es aller objektiven Gültigkeit und führt, weil der wesentliche Teil der väterlichen Normen nichts anderes ist als die persönliche Prägung der gesellschaftlichen Normen, zu einer Relativierung aller Moral. „Jede Norm hat ihre Bedeutung nicht in der Gültigkeit ihres Inhalts, sondern im psychologischen Mechanismus, durch den sie akzeptiert wurde.“¹¹⁰

Wie ungenügend diese Sicht des Gewissens ist, wird von verschiedenen Seiten offenbar. So haben vor allem kulturanthropologische Untersuchungen an matriarchalisch strukturierten Gesellschaften deutlich werden lassen, dass nicht nur die Vatergestalt, sondern auch die Muttergestalt für die Entwicklung und die Inhalte des Gewissens wesentlich ist. „Es gibt eine Stimme, die uns sagt, unsere Pflicht zu tun, und eine Stimme, die uns lieben und vergeben heißt - anderen ebenso wie uns selbst.“¹¹¹ Beide, das väterliche und das mütterliche Gewissen, sind im erwachsenen Menschen als der eigene Vater und die eigene Mutter da; und beide sind als gegensätzliche Stimmen da. „Im Gegensatz zu Freuds Begriff des Über-Ichs hat (der erwachsene Mensch) sie jedoch nicht dadurch in sich errichtet, dass er Vater und Mutter sich einverleibt hat, sondern indem er das mütterliche Gewissen auf seine eigene Liebesfähigkeit, das väterliche Gewissen auf seine eigene Vernunft und Urteilskraft gegründet hat ... Hätte er lediglich das väterliche Gewissen, würde er streng und unmenschlich werden; hätte er nur das mütterliche Gewissen, wäre er in Gefahr, seine Urteilskraft zu verlieren ...“¹¹²

Über diese Kritik am Freudschen Gewissensbegriff hinaus ist es vor allem der in dieser „Erklärung“ mitbehauptete Relativismus, der Erich Fromm zum Widerspruch herausforderte. Es geht um die Frage,

¹¹⁰ E. Fromm, *Philosophische Anthropologie und Psychoanalyse* (1970d), 94.

¹¹¹ E. Fromm, *The Sane Society* (1955a), 47.

¹¹² E. Fromm, *The Art of Loving* (1956a), 37.

„ob es irgendwelche Normen gibt, die ihrem Inhalt nach über die gegebene Gesellschaftsstruktur hinausgehen, weil sie den Erfordernissen der menschlichen Natur und den menschlichen Wachstumsgeboten besser entsprechen“¹¹³. Unabhängig davon gilt, dass Sigmund Freud mit der Annahme des Über-Ichs eine Form des Gewissens aufgegriffen hat, die im Menschen eine Realität ist und Gültigkeit hat. Erich Fromm nennt sie „autoritäres Gewissen“ (authoritarian conscience), manchmal auch „heteronomes Gewissen“.¹¹⁴ Das autoritäre Gewissen ist die Stimme {192} einer nach Innen verlegten äußeren Autorität (Eltern, Staat, öffentliche Meinung usw.), die durch ihre Internalisierung einen weitaus wirksameren Regulator des Verhaltens darstellt, weil der Mensch sich vor einer äußeren Autorität verbergen kann, vor dem Gewissen als einem Bestandteil des Ichs jedoch nicht. Das Charakteristische des autoritären Gewissens (= des Über-Ichs) besteht darin, dass „die Vorschriften des autoritären Gewissens nicht durch eigene Werturteile bestimmt werden, sondern ausschließlich dadurch, dass seine Forderungen und Tabus durch die Autorität selbst ausgesprochen werden“¹¹⁵. Nicht weil sie gut sind, sondern weil sie von Autoritäten gesetzt sind, haben also die Gewissensvorschriften ihre Gültigkeit. Aus diesem Grunde sind sie von Zufälligkeiten der Gesellschaftsstruktur, von Traditionen und Kultureigentümlichkeiten abhängig.

Das autoritäre Gewissen wurzelt in Angstgefühlen vor der Autorität und in der Bewunderung für sie. „Ein gutes Gewissen ist das Bewusstsein, der (äußeren und internalisierten) Autorität zu gefallen.“¹¹⁶ Die Stärke des autoritären Gewissens hängt dabei von der Charakterstruktur ab: Je mehr ein Mensch symbiotisch an Autoritäten gebunden ist, desto stärker wird er in seinem Verhalten von einem Über-Ich-Gewissen determiniert sein; je mehr ein Mensch die eigenen produktiven Kräfte entwi-

¹¹³ E. Fromm, *Philosophische Anthropologie und Psychoanalyse* (1970d), 94.

¹¹⁴ Vgl. zum Folgenden bes.: E. Fromm, *Man for Himself* (1947a), 143-158.

¹¹⁵ A. a. O., 144f.

¹¹⁶ A. a. O., 146.



ckelt hat und zur Selbständigkeit gekommen ist, desto weniger ist er von der Stimme seines autoritären Gewissens abhängig.

Auch hinsichtlich der Inhalte und Wertordnungen des autoritären Gewissens zeigen sich Eigentümlichkeiten. „Das schlimmste Vergehen in der autoritären Situation ist Auflehnung gegen die Herrschaft der Autorität. Ungehorsam wird dadurch zur ‘Kardinalsünde’, Gehorsam zur Kardinaltugend.“¹¹⁷ Jedes Zuwiderhandeln ist beim autoritären Gewissen Ungehorsam gegen die Autorität, weil allein die Autorität dafür bürgt, was gut und böse ist.¹¹⁸

Dies hat zur Folge, dass ein Mensch, der Unabhängigkeit von seinen symbiotischen Fixierungen sucht, um produktiv und selbständig zu werden, ein schlechtes Gewissen haben muss, mindestens so lange bis seine symbiotische Bezogenheit soweit reduziert ist, dass nicht mehr das autoritäre Gewissen sein moralisches Empfinden bestimmt, sondern dass der Wert seiner Individualität und Integrität sein Handeln leitet.

Damit ist aber eine zweite Art von Gewissen erreicht, die Erich Fromm „humanistisches Gewissen“ (humanistic conscience) oder „autonomes Gewissen“ {193} (autonomous conscience) nennt.¹¹⁹ „Dieses Gewissen ist eine innere Stimme, die uns zu uns selbst zurückruft. Mit diesem ‘wir selbst’ ist der menschliche Kern (core) gemeint, der allen Men-

schen gemeinsam ist, das heißt gewisse grundlegende Charakteristika des Menschen, die nicht ohne ernsthafte Folgen verletzt oder verleugnet werden dürfen.“¹²⁰ Was mit diesem „Kern“ näherhin gemeint ist, haben die Ausführungen zur Natur des Menschen und zu den Bedürfnissen des Menschen gezeigt, dass nämlich der Mensch auf die Dichotomien seines Lebens mit der Entfaltung der ihm eigenen Kräfte und Möglichkeiten produktiv reagieren soll. „Das humanistische Gewissen ist die Stimme unseres Selbst, das uns auf uns selbst zurückruft, damit wir das werden, was wir der Möglichkeit nach sind.“¹²¹

Im Gegensatz zum autoritären Gewissen, für das alles gut ist, was im Gehorsam gegenüber der Autorität steht, ist für das humanistische Gewissen alles gut, was Wachstum, Entfaltung und Leben fördert, und all das böse, was dem entgegensteht. Der Maßstab für gut und böse ist die Natur des Menschen selbst, in der sich das allgemeine Wertprinzip des Wachstums und der Entfaltung als gültig erweist. Das Gespür¹²² für das Gute im Sinne des humanistischen Gewissens hängt jedoch vom Grad der Entfaltung der spezifisch menschlichen Kräfte ab. Das Verhältnis des Gewissens „zur eigenen Produktivität ist ein wechselseitiges. Je produktiver der Mensch lebt, desto stärker ist sein Gewissen und desto mehr fördert es dann wieder seine Produktivität. Je weniger produktiv der Mensch lebt, desto schwächer wird sein Gewissen. Das Paradoxe und Tragische der menschlichen Situation liegt darin, dass sein Gewissen dann am schwächsten ist, wenn der Mensch seiner am meisten bedarf.“¹²³

Die Ausdrucksformen eines schlechten humanistischen Gewissens sind meist sehr undeutlich, weil es nur indirekt „spricht“: durch ein bedrückendes Gefühl, durch Müdigkeit und Unlust, durch ein unbe-

¹¹⁷ A. a. O., 148.

¹¹⁸ Dieses Spezifikum des internalisierten autoritären Gewissens bedingt eine Doppelrolle des Menschen, sich der Autorität unterwerfen und die Autorität selbst ausüben zu müssen. „Der Mensch wird also nicht nur zum gehorsamen Sklaven, sondern auch zum gestrengen Zuchtmeister, der sich als seinen eigenen Sklaven behandelt“ (a. a. O., 151).- Das heißt, dass ein autoritärer Charakter immer ein gewisses Maß an Sadismus und Destruktivität entwickeln muss, um die Rolle des eigenen Zuchtmeisters wahrnehmen zu können. Vgl. S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, Ges. Werke Band XIV, 482-499.

¹¹⁹ Vgl. hierzu bes.: E. Fromm, *Man for Himself* (1947a), 158-172; ders., *Medicine and the Ethical Problem of Modern Man* (1963c) in (1963a), 119-121; ders., *You Shall Be as Gods* (1966a), 54-56; P. A. Bertocci und R. M. Millard, *Personality, and the Good*, 81-84.

¹²⁰ E. Fromm, *Medicine and the Ethical Problem of Modern Man* (1963c) in (1963a), 119.

¹²¹ E. Fromm, *You Shall Be as Gods* (1966a), 55.

¹²² „Gespür“ ist wohl die treffende Umschreibung für Gewissen (englisch: conscience) vom Lateinischen conscientia, das mehr als nur ein intellektuelles Wissen meint. Vgl. E. Fromm, *Man for Himself* (1947a), 158.

¹²³ E. Fromm, *Man for Himself* (1947a), 160.



stimmtes Schuldgefühl, durch ein Unbehagen, das sich zu intensiven Ängsten und zu körperlichen und seelischen Erkrankungen steigern kann. Für viele Menschen ist der Traum die einzige Möglichkeit, bei der das (humanistische) Gewissen zur Sprache kommen kann, denn „der Traum ist die Sprache des universalen Menschen“¹²⁴ und der Ort, wo „wir denken und fühlen, was wir denken und fühlen“¹²⁵. {194}

Die Unterscheidung zwischen autoritärem und humanistischem Gewissen hat ihre volle Berechtigung. Dennoch sind beide Arten immer zugleich im (durchschnittlichen) Menschen vorhanden und schließen sich nicht gegenseitig aus. Die entscheidende Frage ist jedoch die des Kräfteverhältnisses und der Wechselwirkung beider. So werden z. B. oft Schuldgefühle bewusst in Begriffen des autoritären Gewissens ausgedrückt (etwa eine aktuelle Tat des Versagens), obgleich sie ihrer Dynamik nach im humanistischen Gewissen wurzeln (etwa die Unfähigkeit, sich aus einer symbiotischen Bindung zu befreien); die Zuordnung der Schuldgefühle zum autoritären Gewissen ist dann eine Rationalisierung des Anspruchs des humanistischen Gewissens.¹²⁶

Die Zuordnung von autoritärem und humanistischem Gewissen ergibt sich ferner aus der Tatsache, dass die Inhalte der Normen bei beiden oft identisch sind. Der Unterschied liegt nur in den verschiedenen Beweggründen, aus denen heraus das Gewissen spricht. Diese Motive können selbst einem Evolutionsprozess unterworfen sein, bei dem sich das humanistische Gewissen aus dem autoritären heraus in dem Maße entwickelt, als ein Mensch oder eine Gesellschaft zu sich selbst findet und die ihr eigenen produktiven Kräfte entfaltet. Die Möglichkeit zur Entwicklung des humanistischen Gewissens hängt dabei von der Stärke der individuellen

und gesellschaftlichen Autoritäten ab. Die Entwicklung wird jedoch nahezu völlig unterbunden, wenn das Gewissen auf eine strenge und unerschütterliche irrationale Autorität, wie sie etwa in manchen Religionen postuliert wird, zurückgeht. „Keine den Menschen transzendierende Macht“, sagt Erich Fromm von seiner humanistischen Warte aus, „kann eine sittliche Forderung an ihn stellen. Der Mensch ist allein für sich selbst dafür verantwortlich, ob er sein Leben gewinnt oder verliert.“¹²⁷ Alle Entscheidung liegt bei ihm. „Sie hängt von seinem Mut ab, er selbst und um seiner selbst willen zu sein.“¹²⁸ Man for himself!

4 Die Bedeutung der humanistischen Ethik für die Normfindungsfrage in einer theologischen Ethik

Die Bedeutung der humanistischen Ethik Erich Fromms aufzuzeigen, setzt ein umfassendes Verständnis seines Humanismus-Begriffs voraus. Ein solches wird nur durch die Analyse der Quellen und Formen des Denkens von Erich Fromm gewonnen werden können. Erst der abschließende Teil dieser Arbeit will deshalb dem umfassenden Humanismus-Begriff unter dem Titel „Haben oder Sein“ gerecht werden. Die bisherigen Präzisierungen der humanistischen Ethik Erich Fromms reichen jedoch bereits aus, um diese in Beziehung zu einer theologischen Ethik zu bringen und wenigstens ansatzweise kritisch zu würdigen. Eine Skizze des Selbstverständnisses der theologischen Ethik bei gegenwärtigen katholischen Moraltheologen ist voranzustellen. {195}

a) *Zum gegenwärtigen Selbstverständnis theologischer Ethik*

Wissenschaftstheoretischen Überlegungen gemäß ist Ethik als eine Wissenschaft anzusehen, die über das Erkenntnisinteresse natur- und tatsachenwissenschaftlicher Forschung hinaus notwendig auf Sinn

¹²⁷ A. a. O., 170.

¹²⁸ A. a. O., 250.

¹²⁴ So lautet der Titel eines Rundfunkvortrages von Erich Fromm (1972a).

¹²⁵ E. Fromm, *Der Traum ist die Sprache des universalen Menschen* (1972a), 12. - Vgl. in diesem Zusammenhang auch die - wohl kaum treffende - Kritik Medard Boss' an Erich Fromms Verständnis des Traums und der Traumdeutung: M. Boss, *Der Traum und seine Auslegung*, 67-71.

¹²⁶ Vgl. E. Fromm, *Man for Himself* (1947a), 165f.



verwiesen ist.¹²⁹ Sie kann deshalb auch „hermeneutische Wissenschaft“¹³⁰ genannt werden. Denn „Sinn macht man nicht, Sinn findet man vor und setzt man bei jeder Entscheidung immer voraus“¹³¹. Eine wesentliche Aufgabe wissenschaftlicher Ethik besteht darin, über vorgegebene oder neu sich bildende Normen zu reflektieren. Wenn sich wissenschaftliche Ethik auch vornehmlich mit Vorgegebenem beschäftigt, geht es ihr doch nicht nur um eine Reflexion des faktischen Geltens von Normen, so als ob es nur das Postulat der Gehorsamsverantwortung gegenüber vorgegebenen Normen gäbe; vielmehr zielt sie auf die Begründung von Normen und Normativität, indem sie nach der Vernunft von Normen („normative Vernunft“¹³²) fragt. Der Aufweis des Gründungszusammenhangs von Normen differenziert sich hierbei in die Frage nach der Normfindung und nach der Sinnbegründung von Normen.¹³³

Normen sind das Werk des Menschen. Ihm kommt deshalb eine Gestaltungsverantwortung für sie zu. Normen müssen vernünftig begründet werden können, d. h. „die Vernunft der Gründe, aus denen sich normative Entscheidungen, Wertungen und Überzeugungen aufbauen“¹³⁴, muss positivierbar sein. Nur unter dieser Voraussetzung ist „normative Vernunft als Vernunft zu denken, sind damit auch normative Verfahren als wissenschaftliche Ver-

fahren und ist schließlich Ethik als Wissenschaft möglich“¹³⁵. Ausgehend von diesem wissenschaftstheoretischen Selbstverständnis der Ethik als Sinnwissenschaft lassen sich bezüglich der Aufgabe der Normfindung folgende konstitutiven Elemente feststellen: Ethik als Wissenschaft setzt beim unreflexen Vorverständnis dessen, was Sittlichkeit ist, an und zeigt „in einem zunächst wesentlich positiv kenntnisnehmenden Prozess ... (die) Sollensforderungen in ihrem gegründeten geschichtlich situativen Sinnzusammenhang“¹³⁶ auf. Sie versucht, das Vorverständnis des Sittlichen rational auszuweisen und wissenschaftlich zu {196} rechtfertigen. Dies geschieht in einer „kontinuierlichen Zusammenarbeit der Ethik mit den Human- und Sozialwissenschaften einerseits und der philosophischen Anthropologie andererseits“¹³⁷ mit dem Ziel, jener positivnormativen Kriterien ansichtig zu werden, die in den Sollensforderungen wirksam sind. Schließlich will Ethik als Wissenschaft die in Zusammenarbeit mit den anderen Disziplinen entdeckten Sinnwerte und Strukturen der Welt („normative Potenz“¹³⁸) mit den „normativen Ausfaltungen“¹³⁹ in bestehenden Sollensforderungen konfrontieren und in der Konfrontation eine kritische Distanz zu den im Vorverständnis artikulierten sittlichen Normen bekommen.

Dies alles vermag Ethik als Wissenschaft bezüglich der Frage der Normfindung zu leisten. Wo es jedoch darum geht, den Sinn von sittlichen Normen in ihrem Verbindlichkeitsanspruch letztlich zu begründen, wird die Grenze einer derartigen nicht-theologischen Ethik sichtbar und zeigt sich die Aufgabe einer theologischen Ethik. Denn eine Ethik, die die Dimension des Glaubens ausschließt, vermag

¹²⁹ Vgl. hierzu A. Auer, *Ein Modell theologisch-ethischer Argumentation: „Autonome Moral“*, 28-41; W. Korff, *Norm und Sittlichkeit*, 26-28; ders., *Theologische Ethik*, 9-11.

¹³⁰ A. Auer, *Ein Modell theologisch-ethischer Argumentation: „Autonome Moral“*, 31.

¹³¹ A. a. O., 30.

¹³² Vgl. W. Korff, *Norm und Sittlichkeit*, 18f.

¹³³ Zur Scheidung des Gründungszusammenhangs in den Prozess der Normfindung und in die Sinnbegründung von Normen (Normbegründung) vgl. auch die Unterscheidung zwischen Begründung und Letztbegründung von Normen sowie zwischen „naturalem und theologalem Gründungszusammenhang des Normativen“ bei W. Korff, *Norm und Sittlichkeit*, 42. Das hier gebrauchte Begriffspaar „Normfindung“ und „Sinnbegründung“ ist in Anschluss an A. Auer, *Tendenzen heutiger theologischer Ethik*, gewählt worden.

¹³⁴ W. Korff, *Norm und Sittlichkeit*, 27.

¹³⁵ A. a. O.

¹³⁶ A. a. O., 41; vgl. A. Auer, *Ein Modell theologisch-ethischer Argumentation: „Autonome Moral“*, 32.

¹³⁷ A. a. O., 32f.

¹³⁸ Vgl. W. Korff, *Norm und Sittlichkeit*, 41, und A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, 22; vgl. a. a. O., 19: Die Ethik „hat also die Aufgabe, die Einsichten in die Wirklichkeit, in ihre Sinngestalten und Ordnungsstrukturen, in die Sprache der Verbindlichkeit zu übersetzen, die Indikative über die Wirklichkeit in Imperative für das Handeln umzuformen“.

¹³⁹ Vgl. W. Korff, *Norm und Sittlichkeit*, 41.



über die „sinnlogischen Kriterien und ethischen Geltungsmaßstäbe hinaus keinen für alles Handeln letztgültigen ... absoluten Ordnungsbezug anzugeben“¹⁴⁰, Einer theologischen Ethik geht es gerade um die Begründung allen Seins und Handelns in einem letzten sinnstiftenden Grund.¹⁴¹ Die Annahme eines solchen „metaempirischen, metalogischen, theologalen Sinnbezugs“¹⁴² ist konstitutiv, wenn „definitive Bedingungen, Wege und Ziele menschlichen Seinkönnens und Seinsollens“¹⁴³ artikuliert werden. Zugleich aber darf der theologale Sinnbezug¹⁴⁴ nicht als (wenn auch letzte) materiale Norm aufgefasst werden; er bedeutet deshalb auch keine Heteronomie. Theologische Ethik widerspricht nicht der Eigenwertigkeit von Ethik, sondern ist um die Bedingungen der Möglichkeit von Ethik besorgt.

Die wissenschaftstheoretischen Postulate von Ethik und theologischer Ethik führen zu einem spezifischen *Verständnis des Sittlichen*, das derzeit unter dem Begriff „Autonome Moral“ zumindest in der theologischen Ethik katholischer Provenienz stark diskutiert wird.¹⁴⁵ Es geht um die Frage, wodurch in einer theologischen Ethik das Sittliche Verbindlichkeit erfährt. Im Gegensatz zu einer {197} „glaubensethischen“ Position, die die Verbindlichkeit des Sittlichen allein im Glauben begründet wissen will und darum auch spezifisch christliche, nur aus dem Glauben erkennbare und realisierbare Normen postuliert¹⁴⁶, sehen die Vertreter einer „autonomen

Moral“ mit Thomas von Aquin¹⁴⁷ das Sittliche in der Vernunft des Menschen konstituiert. Sittliche Normen sind deshalb allesamt einer vernünftigen Reflexion zugänglich; sie müssen es sein, um überhaupt durch ihren Gehalt sittlich verpflichtet zu können. Aus diesem Grunde betrachten die Vertreter der „autonomen Moral“ die Moral „materialinhaltlich in dem Sinne als autonom, als nach ihnen das spezifisch Christliche den Inhalt als solchen nicht originär und authentisch bestimmt, verändert oder ergänzt“¹⁴⁸ {198}

amt, in der Tradition, in der „Natur“ oder in anderen „Autoritäten“ begründet sehen möchten, können hier unberücksichtigt bleiben, da sie entweder zur näheren Bestimmung des Gründungszusammenhangs auf die Positionen der „Glaubensethik“ oder der „autonomen Moral“ verwiesen sind oder aber das Sittliche apodiktisch bzw. positivistisch bestimmen und gerade darin ihrer Aufgabe, das Sittliche in seinem Verbindlichkeitsanspruch begründen zu wollen, nicht gerecht werden. Zur Darstellung solcher „autoritärer“ Verständnisse des Sittlichen vgl. A. K. Ruf, *Grundkurs Moralthologie*, Band I: Gesetz und Norm.

¹⁴⁷ Vgl. A. Auer, *Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin*.

¹⁴⁸ Böckle, *Glaube und Handeln*, 32. - Die Auseinandersetzung um das Verständnis des Sittlichen im Christentum ist so alt wie die Geschichte der christlichen Mission: Sie geht um die Frage nach dem unterscheidend Christlichen. Das Verständnis des Sittlichen wurde aber in den letzten Jahrzehnten vor allem durch die historischen Erkenntnisse und durch die Einsichten der modernen Humanwissenschaften fundamental in Frage gestellt und kam unter der Kennzeichnung „autonome Moral“ erneut ins Gespräch. Franz Böckle, a. a. O., 30 Anm. 37, lässt die Debatte um das Proprium einer christlichen Ethik innerhalb der theologischen Ethik mit einer wissenschaftlichen Tagung der Societas Ethica in Lund im Jahre 1966 beginnen. (Vgl. jedoch auch die Ausführungen und Literaturangaben von Furger, *Zur Begründung eines christlichen Ethos - Forschungstendenzen in der katholischen Moralthologie*, bes. 15 Anm. 13 und 85 Anm. 174, und A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, 160-184.)

Als besonders die Diskussion provozierend und befruchtend können folgende Beiträge angesehen werden (weitere Literatur beif. Böckle, *Glaube und Handeln*, 30, Anm. 37; a. a. O., 32, Anm. 40 ist auch eine (un-

¹⁴⁰ A. a. O.

¹⁴¹ Vgl. A. a. O., 41 und 27; ders., *Theologische Ethik*, 70-79, sowie A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, 27.

¹⁴² W. Korff, *Theologische Ethik*, 73.

¹⁴³ A. a. O., 70.

¹⁴⁴ Die Bezeichnung „theologaler Sinnbezug“ steht hier für den gängigen, aber auch missverständlichen Terminus „Theonomie“.

¹⁴⁵ Eine allgemeine Übersicht über die Entwicklung der katholischen Moralthologie in der Gegenwart bieten Furger, *Zur Begründung eines christlichen Ethos - Forschungstendenzen in der katholischen Moralthologie*, und A. Auer, *Tendenzen heutiger theologischer Ethik*.

¹⁴⁶ Andere Positionen, die die Verbindlichkeit des Sittlichen etwa in der Offenbarung, im kirchlichen Lehr-



Nach Alfons Auer kann das Sittliche bestimmt werden als das Ja zu dem Anspruch, den die Wirklichkeit an die menschliche Person stellt.¹⁴⁹ Der Begriff „Wirklichkeit“ (actualitas) meint ein „auf Entfaltung und Vollendung drängendes Sein“¹⁵⁰, impliziert also eine Dynamik auf Verwirklichung. Wirklichkeit, insofern sie vom Menschen wahrgenommen wird, ist personal, sozial und material dimensioniert und, weil nur im Horizont der Geschichte erfahrbare, immer geschichtlich.¹⁵¹ Wird das Sittliche als das Ja zur je geschichtlichen Wirklichkeit gefasst, so hat das Sittliche einen dynamischen Charakter und sind

vollständige) Liste von Vertretern einer „autonomen Moral“ zu finden):f. Böckle, *Was ist das Proprium einer christlichen Ethik?*; W. van der Marck, *Grundzüge einer christlichen Ethik*; J. Fuchs, *Gibt es eine spezifisch christliche Moral?*; J. Gründel, *Ethik ohne Normen? Zur Begründung und Struktur christlicher Ethik*; A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*; ders., *Ein Modell theologisch-ethischer Argumentation: „Autonome Moral“*; ders., *Die ethische Relevanz der Botschaft Jesu*; W. Korff, *Norm und Sittlichkeit*; B. Schüller, *Zur Begründung sittlicher Urteile*; ders., *Zur Diskussion um das Proprium einer christlichen Ethik*, bes. 322-334; D. Mieth, *Autonome Moral im christlichen Kontext*. Außerdem die Beiträge in J. Gründel, f. Rauh, V. Eid (Hrsg.), *Humanum* (Festschrift Egenter), und K. Demmer und B. Schüller (Hrsg.), *Christlich glauben und handeln* (Festschrift Fuchs).

Da Alfons Auers Verständnis der „autonomen Moral“ am stärksten zur Auseinandersetzung provozierte, folgen die nachstehenden Ausführungen vor allem seinen Ansichten. Sie wurden neuerdings präzisierend dargestellt in A. Auer, *Die Bedeutung des Christlichen bei der Normfindung*, sowie ders., *Autonome Moral und christlicher Glaube* (1977). In dem zuletzt genannten Aufsatz finden sich alle zum Thema relevanten Beiträge verzeichnet. Außerdem zählt Alfons Auer (a. a. O., 74) all jene Autoren auf, die seiner Meinung nach eine „autonome Moral im christlichen Kontext“ vertreten. Er nennt: J. Fuchs, f. Böckle, B. Schüller, D. Mieth, R. Hofmann, St. Pfürtner, B. Fraling, H. Juros, Th. Styczen, P. Hofmann, V. Eid, H. Rotter, E. McDonagh und W. Korff.

¹⁴⁹ Vgl. A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, 16f.

¹⁵⁰ A. a. O., 35.

¹⁵¹ Vgl. a. a. O., 17-21.

„konkrete ethische Normierungen nicht als unwandelbar, sondern ebenfalls als geschichtlich wandelbar zu bewerten ...“¹⁵²

Dem Menschen ist mit seiner Vernunft die Fähigkeit gegeben, den Anspruch der Wirklichkeit wahrzunehmen, und zwar gerade hinsichtlich ihrer Finalisierung auf Sinnwerte und Strukturen. So ermöglichen Rationalität und Intentionalität der Wirklichkeit selbst dem animal rationale die Wahrnehmung des Anspruchs der Wirklichkeit. Das Sittliche als das Ja zum Anspruch der Wirklichkeit hat eine „rationale Struktur“¹⁵³; die Verbindlichkeit des Sittlichen ergibt sich nicht aus einer sie fordernden ir-rationalen Autorität, sondern aus der Vernunftigkeit = Rationalität des Sittlichen. Die die Rationalität des Sittlichen ermöglichende Rationalität der Wirklichkeit, und zwar der Wirklichkeit sowohl des erkennenden Subjekts als auch des Erkenntnisgegenstandes, ist wiederum nur als geschichtliche möglich. Daraus folgen ein notwendiger „Perspektivismus der sittlichen Erkenntnis“ und eine „plurale Gestalt des Sittlichen“¹⁵⁴. „Mit der Rationalität des Sittlichen ist seine Autonomie gegeben.“¹⁵⁵ Wenn das Sittliche seinen Grund (principium) nicht in einem Glauben an Gott hat, sondern in jener Vernunftigkeit der Wirklichkeit, von der auch die Vernunft des Menschen bestimmt ist, dann ist das Sittliche eigenständig und eigenwertig, weil von der Vernunft selbst gesetzt („auto-nom“) und in ihr gründend.¹⁵⁶

Das Postulat der *Autonomie des Sittlichen* wirkt sich auf das Verständnis des Normfindungsprozesses aus. Hier kann die Rationalität der Wirklichkeit im Sittlichen nur artikuliert werden, wenn folgende drei konstitutiven Elemente berücksichtigt werden:

¹⁵² A. Auer, *Ein Modell theologisch-ethischer Argumentation: „Autonome Moral“*, 35.

¹⁵³ Vgl. A. Auer, *Ein Modell theologisch-ethischer Argumentation: „Autonome Moral“*, 35; ders., *Autonome Moral und christlicher Glaube*, 29: „Aus der Vernunftnatur des Menschen resultiert die Rationalität des Sittlichen.“

¹⁵⁴ A. Auer, *Ein Modell theologisch-ethischer Argumentation: „Autonome Moral“*, 36.

¹⁵⁵ A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, 29.

¹⁵⁶ Vgl. a. a. O., 132f. und 32f.



Ohne (1) humanwissenschaftliche Grundlegung und (2) anthropologische Integrierung gibt es keine (3) ethische Normierung.¹⁵⁷

Vom Standpunkt einer christlich-theologischen Ethik aus bedeutet die Autonomie {199} des Sittlichen im Normfindungsprozess, dass es bezüglich der konkreten materiaethischen Aussagen kein Proprium des Christlichen gibt, eben weil das Sittliche von der Vernünftigkeit der Wirklichkeit bestimmt wird.¹⁵⁸

Wird von Autonomie des Sittlichen gesprochen, so muss aber doch deutlich gemacht werden, dass damit keine absolute Autonomie der Welt und des Sittlichen gemeint sein kann. Die Autonomie des Sittlichen ist in der Autonomie der Wirklichkeit impliziert. Doch diese Autonomie hat „ihren Ermöglichungsgrund in bestimmten transzendenten Relationen ..., die freilich der Eigenwertigkeit und Eigengesetzlichkeit der Welt, obwohl sie diese begründen, nicht abträglich sind“¹⁵⁹. Wenn von „autonomer Moral“ die Rede ist, so ist im Gegensatz zu einem autonomistischen oder säkularistischen Autonomie-Verständnis immer eine „relationale“ Autonomie¹⁶⁰ gemeint. Das Spezifische einer theologischen Ethik zeigt sich aufgrund dieses Autonomie-

verständnisses in einem vom Glauben her begründeten Sinnhorizont, der sowohl bei der Normfindung als auch bei der Normbegründung relevant ist.

So sehr auch das christliche Proprium des Sittlichen nicht in konkreten weltethischen Weisungen zu suchen ist, so hält den Christen doch ein im Glauben gründender spezifischer Sinnhorizont zu einer bestimmten ethischen Einstellung an und motiviert sein ethisches Verhalten von diesem Sinnhorizont her. Die „autonome Moral“ spricht für den Prozess der ethischen Normfindung von einem kritisierenden, stimulierenden und integrierenden Effekt des neuen Sinnhorizontes, der sich mit Jesu Leben und Lehre für den Christen aufgetan hat.¹⁶¹ Jesu Ruf zur Umkehr etwa (Mk 1,15) ist „vor allem durch die in Jesus selbst sichtbar werdende Vergegenwärtigung des göttlichen Erbarmens motiviert“¹⁶² und führt z. B. zu einer fundamentalen Kritik Jesu an der herrschenden Moral, da diese durch legalistische Erstarrung, kultische Selbstsicherheit, Heuchelei und Selbstgerechtigkeit, Verstrickung im Wohlstand und durch soziale Verhärtung gekennzeichnet ist.¹⁶³ Der kritisierende Effekt der Botschaft Jesu besteht hier in einer neuen Einstellung gegenüber den Normen, die sowohl Torakritik als auch Toraverschärfung bedeuten kann. {200}

Für die „autonome Moral“ liegt das christliche Proprium des Sittlichen also „nicht in konkreten weltethischen Weisungen, die aus dem Glaubensverständnis heraus entwickelt werden“¹⁶⁴, sondern in einem dem Glauben eigenen spezifischen Sinnhorizont, der den Christen in seinem konkreten ethischen Handeln in besonderer Weise motiviert und darum zu einer anderen Einstellung gegenüber den autonom entwickelten Sollensforderungen anhält.

Darüber hinaus zeigt sich das Spezifische einer theologischen Ethik dort, wo die Autonomie des Sittlichen ihre letzte Begründung erfahren soll. „Die ... autonome menschliche Handlungsvernunft bleibt

¹⁵⁷ Vgl. a. a. O., 39-48.

¹⁵⁸ Vgl. F. Böckle, *Unfehlbare Normen?*, 287, 289: „Normen, durch die unser verantwortliches Verhalten zum Menschen und zur Welt direkt geregelt werden soll, (müssen) grundsätzlich der vernünftigen menschlichen Einsicht offenstehen ... Es gibt Mysterien des Glaubens, es kann aber keine mysterienhafte sittliche Handlungsnorm geben, deren Richtigkeit im zwischenmenschlichen Handeln nicht positiv einsehbar und eindeutig bestimmbar wäre.“

¹⁵⁹ A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, 173.

¹⁶⁰ Vgl. A. Auer, *Ein Modell theologisch-ethischer Argumentation: „Autonome Moral“*, 37f. - Ein großer Teil der Kritik an Alfons Auers „Autonomer Moral“ geht auf ein Missverstehen des Autonomiebegriffs zurück. Das Attribut „relational“ soll solchem Missverständnis wehren. Vgl. den von Franz Böckle geprägten Ausdruck „theonome Autonomie“ (F. Böckle, *Theonome Autonomie*) und die Wendung „Autonome Moral im christlichen Kontext“ von Dietmar Mieth (in seinem gleichnamigen Artikel).

¹⁶¹ Vgl. bes. A. Auer, *Die ethische Relevanz der Botschaft Jesu*.

¹⁶² A. a. O., 59.

¹⁶³ Vgl. a. a. O., 60-67.

¹⁶⁴ A. Auer, *Ein Modell theologisch-ethischer Argumentation: „Autonome Moral“*, 42.



in ihrer letztgründenden Rationalität theonom¹⁶⁵, nicht um einen heteronomen Herrschaftsanspruch auf den Menschen und seine Welt zu erheben, sondern - gerade umgekehrt - um die Bedingung der Möglichkeit zu schaffen, dass der Mensch an den Menschen, seine Eigengesetzlichkeit und seine Eigenwertigkeit glauben kann.

Theonomie im christlichen Verständnis besagt gerade nicht Heteronomie, sondern ist die Bedingung der Möglichkeit von Autonomie.¹⁶⁶ Die Kompatibilität von Theonomie und Autonomie ist aber nicht nur die Voraussetzung für den christlichen Versuch, die Autonomie des Sittlichen in ihrer Vernünftigkeit auf ein Letztes hin zu begründen. Vielmehr schafft der theonome und theologale Bezug auch erst die „unbedingte ethische Dignität“¹⁶⁷ menschlicher Autonomie. Die Vernunft des Menschen hat zwar eine ihr innewohnende Eigendynamik der Selbstbejahung und Selbstgesetzgebung. Die Überzeugung, dass menschliches Dasein als solches ein unbedingter Wert und dass menschliche Würde unantastbar ist, begründet jedoch noch keinen unbedingten sittlichen Sollensanspruch. Um von der Unbedingtheit autonomer Sittlichkeit überzeugt sein zu können, „bedarf es einer Begründung, die der anthropologischen Vernunft nochmals als gründende vorausliegt ... (Sie) erschließt sich dem Menschen erst in jenem transzendierenden Glauben, mit dem er Gott als letzten Sinngrund erkennt und als den Gott erkennt, der sich in dieses Menschsein selbst entäußert hat und es damit an seinem eigenen absoluten Sinn teilhaben lässt.“¹⁶⁸

Der Versuch der „autonomen Moral im christlichen Kontext“¹⁶⁹, die Würde des Menschen und die Autonomie des Sittlichen durch eine letztgründende Rationalität theonom zu begründen, wurde erst-

mals umfassend von Thomas von Aquin gemacht.¹⁷⁰ Mit seiner *Lehre vom Gesetz* (lex) stellt er ein System {201} einer Ethik vor, bei dem „menschliche Normativität in ihrer Gründungslogik theologisch-ethisch so (gefasst wird), dass darin einerseits Gott als Grund und Ziel dieser Normativität und andererseits der Mensch als das sich selbst normativ entwerfende Wesen erkannt und gewahrt bleibt“¹⁷¹. Voraussetzung hierfür ist die Erkenntnis, dass die Naturordnung erst über die Vernunft einen sittlich-normativen Sollensanspruch annehmen kann und deshalb die Vernunft das normierende Prinzip der Sittlichkeit ist.¹⁷²

Der Vernunftcharakter des Sittlichen impliziert die Autonomie des Sittlichen.¹⁷³ Diese Autonomie bedarf jedoch einer Begründung in einer nicht mehr begründeten und deshalb letztgründenden Vernunft Gottes. Sowohl der Vernunftcharakter des Sittlichen als auch die diese Vernunft letztbegründende Vernunft Gottes, d. h. sowohl die Autonomie des Sittlichen als auch deren theonomer Ermöglichungsgrund werden von Thomas von Aquin aus der Einheit des Begriffes „Gesetz“ (lex) gedacht. Denn das Phänomen des Gesetzes schließt einerseits die Wirkweise des Gründens und andererseits die Wirkweise des Gegründetseins in sich und kann deshalb als Auslegungsschlüssel dienen, um „alle Normativität in ihrem Geltungs-, Gründungs- und Wirkzusammenhang aus der einen, alles umfassen-

¹⁶⁵ W. Korff, *Theologische Ethik*, 34f.

¹⁶⁶ Vgl. a. a. O., 31-33, und A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, 172: „Die transzendente Ursächlichkeit des Schöpfers und die damit gegebene ... Abhängigkeit ... gefährden also in keiner Weise die Autonomie der Welt, sie begründen vielmehr ihre Möglichkeit.“

¹⁶⁷ Vgl. W. Korff, *Theologische Ethik*, 37-39, hier 37.

¹⁶⁸ A. a. O., 39.

¹⁶⁹ Vgl. den gleichlautenden Aufsatz von Dietmar Mieth.

¹⁷⁰ Vgl. zum Folgenden: A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, 127-131; ders., *Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin*; W. Korff, *Norm und Sittlichkeit*, 42-61; ders., *Theologische Ethik*, 79-86. - Alfons Auer und Wilhelm Korff stützen sich in ihrer Thomas-Rezeption vor allem auf W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, bes. 230-241, und L. Oeing-Hanhoff, *Der Mensch: Natur oder Geschichte?* Vgl. auch ders., *Thomas von Aquin und die gegenwärtige katholische Theologie*, bes. 281-290.

¹⁷¹ W. Korff, *Theologische Ethik*, 79; vgl. a. a. O., 85.

¹⁷² Vgl. A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, 128f.

¹⁷³ A. a. O., 130 expliziert Alfons Auer diese Autonomie des Sittlichen als Autonomie gegenüber den physiologisch-biologischen Gesetzmäßigkeiten, gegenüber der Metaphysik und gegenüber dem Glauben.



den und als solche allein Gültigkeit stiftenden Vernunft Gottes als des Schöpfers und Vollenders zu reflektieren“¹⁷⁴

Ein Gesetz hat immer die Aufgabe, normative Vernunft zu artikulieren. Indem es dies tut, vermittelt es „die Vernunft dessen, der es erlässt, mit der Vernunft derer, denen es gilt“¹⁷⁵. So sehr aber der Begriff des Gesetzes göttliche und menschliche Vernunft vermittelt und deshalb alle menschliche Vernunft in der göttlichen ihren letzten Grund hat, bleibt doch das Verhältnis beider nur ein analoges. Dem Menschen ist die göttliche Vernunft nicht einfach als Gesetz vorgegeben; vielmehr ist es seiner eigenen Vernunftkenntnis aufgegeben. Die Autonomie des Sittlichen ist ermöglicht, der Mensch als sich selbst normativ entwerfendes Wesen gewahrt.¹⁷⁶

Gegen die Annahme der „autonomen Moral“, dass sittliche Normen auch für den Christen autonom gefunden werden, weil sie in der Vernunft des Menschen gründen, bringen sich in zunehmendem Maße Theologen zu Gehör, deren konträre Auffassung mit dem Wort „*Glaubensethik*“ umschrieben werden {202} kann.¹⁷⁷ Was unter „Glaubensethik“ zu verstehen ist, muss allerdings mehr aus der Kritik an der „autonomen Moral“ erschlossen werden; denn es gibt noch keine systematische Darstellung der „glaubensethischen“ Position, die Anspruch ha-

ben könnte, als Alternative zur „autonomen Moral“ ernstgenommen zu werden. Eine große Zahl von Argumenten der „Glaubensethiker“ gegen die „autonome Moral“ beruht zudem auf Unverstandenen und Missverstandenen.¹⁷⁸

Die Kontroverse zwischen „Glaubensethik“ und „autonomer Moral“ entzündet sich an der Frage, „ob die Verwirklichung des sittlichen Anspruchs wie auch die Auffindung und Durchsetzung der für die Bewahrung des Menschseins entscheidend ethischen Forderungen des (christlichen) Glaubens notwendig bedürfen ...“¹⁷⁹. Für eine „glaubensethische“ Position wird das Verhältnis und die gegenseitige Zuordnung von christlicher Botschaft und sittlicher Vernunft letztlich derart bestimmt, dass christliche Sittlichkeit gegen menschliche Vernunft steht: „Christliches Ethos muss es fertig bringen, sich zu einem Standpunkt zu bekennen, den menschliche Vernunft als paradox beurteilen wird.“¹⁸⁰ Der Autonomie des

¹⁷⁴ W. Korff, *Theologische Ethik*, 80; vgl. ders., *Norm und Sittlichkeit*, 49.

¹⁷⁵ W. Korff, *Norm und Sittlichkeit*, 49.

¹⁷⁶ Vgl. a. a. O., 61.

¹⁷⁷ Für diese inzwischen auch von den katholischen Bischöfen Deutschlands favorisierte Position sprechen vor allem folgende Publikationen: B. Stoeckle, *Grenzen der autonomen Moral*; ders., *Handeln aus dem Glauben*, bes. 9-32; ders., *Christlicher Glaube und Ethos der Zukunft*; L. Scheffczyk, *Die Theologie und das Ethos der Wissenschaften*; A. Laun, *Zur Frage einer spezifisch christlichen Ethik*; G. Ermecke, *Katholische Moralthologie am Scheideweg*, bes. 52f.; J. Ratzinger, *Kirchliches Lehramt - Glaube - Moral*; J. Rief, *Normen und Normenfindung*. - Die innerhalb der evangelischen Theologie geführte Diskussion „glaubensethischer“ Positionen muss hier unberücksichtigt bleiben.

¹⁷⁸ Vor allem die Arbeiten von Bernhard Stoeckle zeichnen sich durch eine Reihe von Missverständnissen aus, die aber offensichtlich nicht ausgeräumt werden können: Obwohl Alfons Auer, *Ein Modell theologisch-ethischer Argumentation: „Autonome Moral“*, 54-57, auf die Missverständnisse in Bernhard Stoeckles *Grenzen der autonomen Moral* eingeht und sowohl den Autonomie-Begriff und das Verständnis von Autonomie des Sittlichen klarstellt, als auch die Effekte des christlichen Sinnhorizontes für die Normfindung und Normbegründung expliziert (vgl. A. Auer, *Die ethische Relevanz der Botschaft Jesu*) möchte Bernhard Stoeckle mit dem nachfolgenden „Titel)Handeln aus dem Glauben< mehr zum Ausdruck bringen, als jene aus ihm entnehmen, welche die sittliche Funktion des Glaubens auf die Erschließung eines besonderen Sinnhorizontes und die Eröffnung neuer Motive eingrenzen“ (B. Stoeckle, *Handeln aus dem Glauben*, 11). Was dieses „Mehr“ dann tatsächlich ist, lässt sich nicht ausmachen.

¹⁷⁹ B. Stoeckle, *Handeln aus dem Glauben*, 9.

¹⁸⁰ B. Stoeckle, *Grenzen der autonomen Moral*, 130. - Es ist allerdings zu fragen, ob Bernhard Stoeckles eigene Position diese Paradoxie realisiert oder ob er hier diesen Gegensatz nur postuliert, weil er die nötige Unterschiedenheit des Christen vortäuscht. Offensichtlich sind aber solche vermuteten Kontrastierungen, ver-



Sittlichen wird eine „theonome Ethik“¹⁸¹ {203} entgegengesetzt und deshalb die Inkompatibilität von Theonomie und Autonomie des Sittlichen festgestellt. Mit der Geringschätzung der menschlichen „Vernunft als Prinzip und Maßstab des Sittlichen“¹⁸² geht die Annahme einher, dass nur durch den christlichen Glauben eine Verbindlichkeit des Sittlichen erreichbar ist: „Christliches Ethos vermittelt dadurch, dass es aus dem Glauben lebt, dem sittlichen Handeln einen Gewissheitsgrad, der auf der Basis rein rationaler Argumentation niemals zu erreichen ist.“¹⁸³

Die Relevanz des christlichen Glaubens für ein christliches Ethos und für eine theologische Ethik wird von den Vertretern der „Glaubensethik“ prinzipiell anders eingeschätzt als von den Vertretern einer „autonomen Moral“. Einig sind sich die theologischen Ethiker beider Lager darin, dass es spezifisch christliche Grundhaltungen (von Glaube, Hoffnung und Liebe) gibt, die ihren Grund im Heilshandeln Jesu Christi haben, und dass es in der Bibel eine Reihe konkreter sittlicher Forderungen

bunden mit einem appellativen und suggestiven „Muss“, bei Bernhard Stoeckle besonders beliebt. Darum will er auch (a. a. O., 129) ein Feindbild aufbauen: „Es muss endlich gesehen werden, welche entscheidende Herausforderung dem christlichen Glauben ... durch die zunehmende Propagierung der autonomen Moral erwachsen ist. „ - Nicht sehr viel überzeugender resümiert Josef Rief, *Normen und Normenfindung*, 31, sein Unbehagen an der „autonomen Moral“: „Der Ansatz der autonomen Moral verfehlt das Wesen des Sittlichen und stellt auch innerweltlich keine menschliche Möglichkeit dar.“

¹⁸¹ B. Stoeckle, *Grenzen der autonomen Moral*, 133, spricht von einer „theonomen Ethik“, die einer „autonomen Auffassung von Sittlichkeit vorzuziehen sei“. Er belegt damit einmal mehr sein Missverständnis der Autonomie des Sittlichen. Gleiches ist zu sagen zu J. Rief, *Normen und Normenfindung*, 17.

¹⁸² A. Auer, *Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin*, 31, in Anschluss an Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, I-II, 90, 1 c (hier zitiert nach A. Auer, a. a. O., 33): „Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium actuum humanorum ...“

¹⁸³ B. Stoeckle, *Grenzen der autonomen Moral*, 139.

gibt. Die Geister scheiden sich aber bei der Frage, ob die mit dem Offenbarwerden des Heilswillens Gottes in Jesus Christus mitgegebenen Gebote und Forderungen nur dem Gläubigen erkennbar und verpflichtend sind oder ob sie in gleichem Maße auch einer vom Glauben unabhängigen, vernünftigen sittlichen Reflexion zugänglich sind, ja zugänglich sein müssen, um überhaupt durch ihren Gehalt sittlich verpflichtet zu können.¹⁸⁴

Für die „glaubensethische“ Position bestimmen sich die materialen Inhalte einer christlichen Ethik von einer spezifischen Wertschätzung des Menschen oder des Menschseins her. Die Frage nach den materialen Inhalten der christlichen Ethik ist deshalb identisch mit der „Frage nach jenen werttaften Verhältnissen zwischen Gott und Mensch und zwischen den Erlösten untereinander, die Wirkungen des Geistes Gottes oder eben der Liebe sind und sich nicht aus Sachgesetzmäßigkeiten ergeben, sondern Sachgesetzmäßigkeiten zugunsten des von Gott gemeinten neuen Menschen überbieten“¹⁸⁵. Für die Frage des Verhältnisses der Menschen zueinander gelten nicht die Prinzipien der Sachlichkeit, also die aus des Menschen Leiblichkeit und Intersubjektivität sich ergebenden Dringlichkeiten und Sinnwerte, sondern jene christliche „Sicht des Menschen, die ihn prinzipiell zu seinesgleichen in ein positiv sittliches Verhältnis bringt, also in das Verhältnis der gegenseitigen Hilfe beziehungsweise des Daseins-für-andere“¹⁸⁶. {204}

Die von der „Glaubensethik“ postulierte Dichotomie von autonomer Vernunft und christlicher

¹⁸⁴ Vgl. F. Böckle, *Glaube und Handeln*, 32.

¹⁸⁵ J. Rief, *Normen und Normenfindung*, 21.

¹⁸⁶ J. Rief, *Normen und Normenfindung*, 27. - Diese Alternierung wird von Josef Rief wider besseres Wissen und gegen die Einsichten einer an den Humanwissenschaften orientierten „autonomen“ Vernunft einfach behauptet, obwohl z. B. Wilhelm Korff, *Norm und Sittlichkeit*, bes. 76-112, aufzeigen konnte, dass der Mensch im Umgang mit dem Menschen immer zugleich Bedürfniswesen, Aggressor und Fürsorger ist, - dass also „die gegenseitige Hilfe“ bzw. „das Dasein-für-andere“ ein konstitutiver Teil eben jener Perichorese ist, die das natural-soziale Grundgesetz selbst darstellt.



Glaubensvernunft ist Ausdruck eines fundamentalen Misstrauens gegen die Macht wissenschaftlich erweiterbarer Dringlichkeiten und Sachgesetzmäßigkeiten. Wo immer beim Menschen nach Sachgesetzmäßigkeiten und deren normativer Relevanz gefragt wird, wittert die „Glaubensethik“ Verrat und Verkauf des Menschen selbst.¹⁸⁷ Im Namen eines unverkürzten Menschenbildes wird für sie die sittliche Vernunft des Christen zum Ausdruck des spezifisch christlichen Gottesbegriffs, und deshalb muss die Glaubensvernunft einer autonomen, innerweltlichen Vernunft kontrastiert werden.

Für den „Glaubensethiker“ ist die sittliche Vernunft des Christen unlösbar mit seinem Glauben verknüpft und ohne diesen nicht zu erkennen und zu verwirklichen. Nach Joseph Ratzinger hat Jesus selbst das Muster für diese Verknüpfung gezeigt: Jesus hat „in den Einlass- und Ausschließungsprüchen zur Königsherrschaft Gottes dieses zentrale Thema seiner Predigt unlöslich mit den sittlichen Grundentscheidungen verknüpft ..., die aus dem Gottesbild folgen und ihm zuinnerst zugehören“¹⁸⁸. Von einer Autonomie des Sittlichen im christlichen Sinne zu sprechen, hieße deshalb die Preisgabe der Glaubensvernunft an den Zeitgeist. Nur wenn das Sittliche „im Grundbegriff des Christlichen selbst unlösbar verschmolzen“¹⁸⁹ ist, bleibt das Proprium einer christlichen Ethik gewahrt. Und darum schließt der Glaube „inhaltliche Grundentscheidungen in Sachen Moral mit ein“¹⁹⁰.

b) *Ansätze zu einer kritischen Würdigung der humanistischen Ethik Erich Fromms*

Eine kritische Würdigung von Erich Fromms humanistischer Ethik kann hier nur auf dem Hintergrund der Fragestellung einer theologischen Ethik erfolgen

¹⁸⁷ Vgl. J. Rief, *Normen und Normenfindung*, 20.

¹⁸⁸ J. Ratzinger, *Kirchliches Lehramt - Glaube - Moral*, 59.

¹⁸⁹ A. a. O., 56.

¹⁹⁰ A. a. O., 65. - Zur Kritik dieser Aussagen vgl. Schüllers Rezension von J. Ratzingers Buch. - Zur Kritik der „glaubensethischen“ Position aufgrund eines humanistischen Ethos siehe unten, S. 351f.

und auch dies nur ansatzweise. Die vorstehenden Ausführungen zum Selbstverständnis heutiger theologischer Ethik legen es nahe, bei der Frage des Gründungszusammenhangs die Unterscheidung zwischen Normfindung und Sinnbegründung beizubehalten, das Augenmerk jedoch auf die Frage nach der Normfindung zu legen. Das Problem der Letztbegründung von Normativität und sittlichen Normen führt in diesem Kontext zur Frage, wie sich ein Humanismus, der sich als Negation jeder Theonomie versteht, begründen lässt. {205}

Hierzu sei verwiesen auf die Ausführungen zur „humanistischen Religion“, speziell zur „Mystik des EINEN“¹⁹¹ sowie auf die im Teil III folgenden Reflexionen zum Humanismus-Verständnis und zur Humanismus-Begründung bei Erich Fromm.¹⁹²

(1) *Die Suche nach einer naturalen Unbeliebigkeit menschlicher Normativität*

Trotz des entscheidend anderen Ansatzes in der Frage der Letztbegründung des Sittlichen gibt es hinsichtlich des Selbstverständnisses ein breites Feld von Gemeinsamkeiten zwischen einer theologischen Ethik im Sinne der „autonomen Moral“ und einer humanistischen Ethik, wie sie Erich Fromm versteht. Beide Ethiken setzen bei der Autonomie des Sittlichen an und widersetzen sich Entwürfen von autoritärer und absoluter Ethik, seien diese offenbarungspositivistisch-fundamentalistisch oder auch dezisionistisch-willkürlich durch kirchliche, gesellschaftliche oder politische Größen inauguriert.¹⁹³ In beiden Ethiken kommt zudem die Überzeugung zum Ausdruck, dass weder die Wahrnehmung der kulturellen und ethnischen Verschiedenartigkeit von Ethiken einen ethischen Relativismus rechtfertigt noch dass das faktische Gelten von Normen und

¹⁹¹ Siehe oben S. 118-168, speziell S. 149-155, 157-160, 164-168.

¹⁹² Siehe besonders unten S. 260-278 und 301-305.

¹⁹³ Diese Gemeinsamkeit kann unabhängig von der Kritik festgestellt werden, dass der Frommsche Autoritätsbegriff in verschiedenen Hinsichten die Möglichkeit rationaler Autorität vernachlässigt.



Überzeugungen in sich bereits die Sittlichkeit von Normen garantiert („socially immanent ethics“¹⁹⁴) noch dass die naturale Substruktur, die der Mensch mit der übrigen Lebe-Welt gemeinsam hat, bereits sittliche Normativität bedeutet („biologically immanent ethics“¹⁹⁵).

Theologische und humanistische Ethik gehen bei der Frage, wie sittliche Normen - Erich Fromm spricht etwas unscharf von „objektiv gültigen Werten und Normen“ - gefunden werden können, von dem Recht und der Fähigkeit des Menschen aus, mittels seiner Vernunft Normen zu entdecken.¹⁹⁶ Sie können dies aber nur „vernünftig“ tun, wenn sie des Menschen Vernunft selbst als „Bestandteil und Funktion einer menschlichen Natur“¹⁹⁷ begreifen, auf die die menschliche Vernunft verwiesen bleibt. Die menschliche Natur ist der Vernunft vor- und aufgegeben, und doch steht die Vernunft dieser Natur deutend, {206} ordnend und gestaltend gegenüber, ist sie als Erkenntnis- und Entscheidungsvernunft normierendes Prinzip.¹⁹⁸

Die Rückbindung der Vernunft an die menschliche Natur besagt hinsichtlich der Normfindungsfrage, dass der Ausgang bei den Human- und Sozialwissenschaften zu nehmen ist¹⁹⁹, um die „naturale

Unbeliebigkeit“²⁰⁰ menschlicher Normativität ausfindig zu machen. Die Bedeutung dieser empirischen Wissenschaften liegt jedoch weniger darin, dass sie die naturale Unbeliebigkeit für eine individuelle und singuläre Norm aufweisen können. Vielmehr sollen die Human- und Sozialwissenschaften jene Daten und Materialien liefern, mit deren Hilfe man „zu generell disponierenden und in ihrer Anspruchslogik wesentlich übergreifenden Gesetzmäßigkeiten menschlicher Normativität“²⁰¹ gelangen kann. Eine solchermaßen allen konkreten materialen Ausgestaltungen von Normativität vorausliegende und diese erst begründende letzte naturale Unbeliebigkeit muss für alle Menschen gelten; sie muss „unbeliebig“ sein und kann trotz des bestimmenden Anspruchs, der in der Unbeliebigkeit liegt, doch nur einen prädisponierenden Stellenwert hinsichtlich menschlichen Seinkönnens, hinsichtlich sittlicher Normen und möglicher Moralen haben.²⁰² Schließlich muss sie sowohl für das Verständnis der einzelnen Persönlichkeit als auch für das Verständnis gesellschaftlicher Größen und deren wechselseitige Abhängigkeit gültig sein.²⁰³ {207}

¹⁹⁴ 194 Vgl. oben S. 171f.

¹⁹⁵ Vgl. oben S. 172. - Diese letzte Spielart hat durch die vergleichende Verhaltensforschung neuen Auftrieb bekommen. Die Frage, welchen Beitrag die Ethologie bei der Findung sittlicher Normen leisten kann, wird ausführlich behandelt von W. Korff, *Norm und Sittlichkeit*, bes. 76-101 und 113-128. Ebenso: Rauh, *Die Funktion der vergleichenden Verhaltensforschung für das Humanum*, bes. 143-145 und 156f. - Vgl. auch B. Schüller, *Die Begründung sittlicher Urteile*, bes. 102-107, und W. Lepenies, *Schwierigkeiten einer anthropologischen Begründung der Ethik*, bes. 321-324.

¹⁹⁶ Vgl. W. Korff, *Norm und Sittlichkeit*, 68, sowie a. a. O., 65: „... der Mensch ist vernünftiges, sittliches, normatives Wesen ... kraft seiner Natur als Vernunftnatur“.

¹⁹⁷ W. Korff, *Norm und Sittlichkeit*, 71.

¹⁹⁸ A. a. O., 72.

¹⁹⁹ Vgl. A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, 39-43.

²⁰⁰ Die Wendungen „naturale Unbeliebigkeit“ und „naturale Unbeliebigkeitslogik“ wurden im Anschluss an den von Max Müller eingeführten Begriff „Unbeliebigkeit“ von Wilhelm Korff formuliert. Vgl. ders., *Norm und Sittlichkeit*, 10 und 76. Mit dem Begriff „Unbeliebigkeit“ kennzeichnet Wilhelm Korff die von sich aus wirkende, natural disponierende Vernunft menschlichen Handelns und vermeidet mit den Bezeichnungen „naturale Unbeliebigkeitslogik“ und „naturale Unbeliebigkeit“ die Missverständnisse und Missdeutungen der Begriffe „Naturgesetz“ und „Natur“. Die mit „Unbeliebigkeit“ gekennzeichnete natural disponierende Vernunft menschlichen Handelns impliziert noch keine ethische Aussage. Denn das natural Vorgegebene disponiert zwar das Normative, aber definiert es nicht (vgl. a. a. O., 70).

²⁰¹ W. Korff, *Norm und Sittlichkeit*, 76.

²⁰² Die Eigenart letzter naturaler Unbeliebigkeiten, nur einen prädisponierenden Stellenwert zu haben, ist der Grund, warum im Folgenden mit den Begriffen „terminieren“ (statt determinieren) und „disponieren“ operiert wird.

²⁰³ Vgl. W. Korff, *Norm und Sittlichkeit*, 78. - Im Bereich der theologischen Ethik hat Wilhelm Korff erstmals



Erich Fromms humanistische Ethik setzt die Kenntnis einer letzten naturalen Unbeliebigkeit voraus; diese resultiert aus der Erforschung der Möglichkeiten und der spezifischen Bedingungen der menschlichen Existenz („*conditio humana*“). Mit der Definition der „Natur des Menschen“ als eines Widerspruchswesens, das unabdingbare menschliche Bedürfnisse hat, und mit der Nominierung von bestimmten Charakter-Orientierungen hat er eine Unbeliebigkeit aufgezeigt, die allen Menschen zueigen ist und die für alle Menschen hinsichtlich ihres Seinkönnens und ihrer Entfaltungsmöglichkeiten sowie bezüglich der Ausgestaltung von Moralien und deren Realisierbarkeit einen disponierenden Verbind-

den Versuch gemacht, eine solche naturale Unbeliebigkeitslogik als ein naturalsoziales Grundgesetz zu eruieren. Er versteht jegliches soziale Beziehungsgeschehen als Konfiguration letzter, sich einander zuordnender Antriebsgesetzmäßigkeiten, deren innerer Verweisungsnexus überhaupt erst die humane Vernunft dieses Beziehungsgeschehens sichert. Diese von Wilhelm Korff als „soziale Perichorese“ (vgl. a. a. O., 97) charakterisierte Interdependenz von Bedürfniserfüllung, Selbstbehauptung und Fürsorgebereitschaft ist das Strukturgesetz des Sozialen überhaupt und ergibt sich aus der Phänotypik des Umgangs des Menschen mit dem Menschen. Im Unterschied zu Alfred Vierkandt und Hans Georg Gadamer, die diese Phänotypik schon früher erstellt haben, bleibt Wilhelm Korff nicht bei dieser stehen, sondern kommt zu der Erkenntnis, dass es sich bei den unterschiedlichen Formen des Umgangs des Menschen mit dem Menschen um strukturierende Bedingungsgesetzmäßigkeiten des Sozialen überhaupt handelt. Verhaltensphysiologische Untersuchungen und ihre Analyse bestätigten schließlich Wilhelm Korff, dass „der Mensch ... dem Menschen Bedürfniswesen. Aggressor und Fürsorger zugleich“ ist (a. a. O., 91).

Die „soziale Perichorese“ als natural-soziales Grundgesetz ist *norma normarum* und eine letzte Antriebsgesetzmäßigkeit; sie ist keine Norm, sondern eine Metanorm. Denn sie erweist sich als das eigentliche, maßsetzende Rahmenkriterium zur Bewertung und Einordnung konkreter sozialer Handlungsstile, das als solches keinerlei Extrapolation zulässt, weil sich eben nur ein sich innerhalb der Perichorese entfaltendes Handeln von dieser seiner naturalen Basis her als human vernünftig bestimmt“ (a. a. O.).

lichkeitsanspruch besagt. Denn es ist die Eigenart der menschlichen Bedürfnisse, dass auf sie reagiert werden muss. Und es ist die Aufgabe des Charakters, die Antwort auf die Bedürfnisse in einer bestimmten Weise zu strukturieren. Beide Größen, die Bedürfnisse und die Charakter-Orientierungen sind einander zugeordnet und stellen generell disponierende Gesetzmäßigkeiten menschlicher Normativität dar.²⁰⁴

(2) *Der Charakter als Prinzip der methodischen Einheit von empirischen Daten, philosophisch-anthropologischer Reflexion und ethischer Normierung*

Die Bedeutung des Frommschen Versuchs, die naturale Unbeliebigkeit menschlichen Seins und Handelns zu bestimmen, liegt zunächst in der Art und Weise, wie Erich Fromm zu ihrer Bestimmung kommt. Seine Art der Bestimmung ist von solchen „phänomenologischen“ Analysen der menschlichen Existenz zu unterscheiden, die ihren Grund vorrangig in der Reflexion der *conditio humana* oder eines apriorisch gesetzten „Wesens“ des Menschen haben und nicht in den je verschiedenen, mit Hilfe der empirischen Wissenschaften erhebbaren Ausfaltungen menschlichen Seinkönnens.²⁰⁵ Sie unterscheidet sich aber auch von den vielfältigen Versuchen, aus den verschiedenen Einzelwissenschaften und deren Daten jeweils eine psychologische, soziologische, ethologische, biologische etc. Anthropologie zu formulieren.²⁰⁶ Diese Versuche {208} sind ungenü-

²⁰⁴ Zur Frage der Bedeutung dieser Erkenntnisse für eine theologische Ethik siehe unten S. 222-227.

²⁰⁵ Beispielhaft können etwa genannt werden die Daseinsanalyse Martin Heideggers bzw. die philosophischen Anthropologien bis zur Heraufkunft der Human- und Sozialwissenschaften.

²⁰⁶ Die Möglichkeit, zu (philosophisch-)anthropologischen Aussagen auf dem Wege einer Summation verschiedenster Daten je verschiedener Disziplinen zu gelangen, kann unreflektiert bleiben, da es unmittelbar einsehbar ist, dass der Mensch eine Einheit darstellt, die höchstens eine perspektivische Betrachtungsweise, nie aber eine Teilung des Menschen zulässt.



gend. Denn sie können dort, wo sie empirische Daten erheben, nur perspektivisch-einzelwissenschaftlich erkennen, um dann von den Erkenntnissen der Einzelwissenschaft (z. B. der Psychoanalyse) her Gegenstände einer anderen wissenschaftlichen Disziplin (z. B. Konflikte zwischen gesellschaftlichen Gruppen) zu erforschen. Das Ziel solcher Anthropologien ist zwar die Formulierung von komplexeren Verständnissen des Menschen. Dieses Ziel wird aber nur dadurch erreicht, dass eine Betrachtungsweise (z. B. eine soziologische) universalisiert wird; eine Methode, die den je verschiedenen Aspekten eines Erkenntnisgegenstandes zugleich gerecht wird, entwickeln sie jedoch nicht.

Die Schwierigkeit, einen methodischen Ansatz zu finden, der den verschiedenen Aspekten eines Gegenstandes zugleich gerecht wird, betrifft an erster Stelle den Menschen als individuelle Persönlichkeit und als gesellschaftliche Größe. Von den Wissenschaften aus betrachtet, die diese zwei Aspekte des einen Menschen zum Erkenntnisgegenstand haben, geht es um die Verknüpfung vor allem einer psychologischen und einer soziologischen Betrachtungsweise in einer Methode, die beiden Aspekten zugleich gerecht wird. Erich Fromm hat eine Methode entwickelt, die die Einheit des Menschen als Individuum und als Gesellschaftswesen ernstnimmt. Das beide Aspekte verbindende Prinzip ist des Menschen Charakter, der sich gemäß den Aspekten des Menschen als individueller und als Gesellschaftscharakter ausfaltet. Der Charakter kann auf verschiedene - idealtypisch gefasste - Charakter-Orientierungen hin bestimmt werden. Im Gegensatz zum instinkthaft verstandenen Charakterbegriff Sigmund Freuds ist für Erich Fromm die dominante Charakter-Orientierung eines Menschen das Ergebnis eines Prägungsprozesses durch die sozio-ökonomischen Verhältnisse. Die in einer Gesellschaft vorherrschende Charakter-Orientierung prägt über die Familie als die psychische Agentur der Gesellschaft den Charakter des einzelnen, so dass die Einheit des Menschen als Individuum und als Teil der Gesellschaft in der beiden Aspekten gemeinsamen Größe „Charakter“ gewährleistet ist.

Mit der funktionalen Sicht des Charakters als eines Substituts für den tierischen Instinkt wird Erich

Fromm der perspektivischen Verschiedenheit des einen Menschen in einem weiteren Gesichtspunkt gerecht. Gerade die auf dem Vergleich mit dem Tier aufbauende Verhaltensforschung kennt keine präzise Bestimmung der Relation Tier - Mensch. Sie postuliert zwar nur ein analoges Verhältnis zwischen Tier und Mensch, doch ist sie nicht wirklich bereit, die *differentia specifica* des kulturschaffenden Menschen zu reflektieren. Wird hingegen der Charakter als ein Ersatz für den tierischen Instinktapparat verstanden, der den Möglichkeiten und Bedingtheiten der Spezies Mensch adäquat ist, dann wird die Einheit des Menschen gewahrt, und hat die Methode der wissenschaftlichen Erforschung des Menschen im Charakterbegriff ihren Einheitsgrund.

Erich Fromm hat ein spezifisches Verständnis der empirischen Human- und Sozialwissenschaften als Perspektiven des einen Menschen entwickelt. {209} Dementsprechend haben die Human- und Sozialwissenschaften in einer auf dem Charakterbegriff aufbauenden sozialpsychologischen Methode ihre Einheit. Bevor seine in den empirischen Erkenntnissen gründenden philosophisch-anthropologischen Reflexionen gewürdigt werden, sollen einige Daten seiner empirischen Erkenntnisse auf ihre Bedeutung für eine theologische Ethik hin befragt werden.

(3) Die empirischen Daten und ihre Bedeutung für eine ethische Betrachtungsweise

Die Entdeckung des Charakters als einer dynamischen Größe ist ein Verdienst Sigmund Freuds. Die Bezeichnung „*dynamischer Charakter*“ besagt, dass es der Charakter ist, der menschliches Verhalten disponiert und terminiert. Obwohl diese Einsicht zu den Grundlagen der Psychoanalyse und der analytischen Psychotherapie gehört, hat sie in der theologischen Ethik kaum Eingang gefunden. Die Gründe hierfür müssen teils in der starken Beeinflussung des europäischen Denkens durch den amerikanischen Behaviorismus, teils in der Aversion der Universitäts-Psychologie gegen die Psychoanalyse gesucht werden. Hinter beiden Erscheinungen steht ein positivistischer Wissenschaftsbegriff, für den das Verhalten eines Menschen die letzte Größe darstellt,



die wissenschaftlich erreichbar ist. Das Verhalten wird zwar als motiviert und disponiert angesehen, doch wird nicht nach einem das Verhalten in seiner Ausrichtung terminierenden Charakter weitergefragt. Wäre der Charakter Gegenstand des wissenschaftlichen Interesses, so könnte der Mensch nicht mehr nur an seinem Verhalten beobachtet, gemessen und beurteilt werden. Vielmehr müsste sein Verhalten als Ausdruck eines in spezifischer Weise geprägten Charakters verstanden werden. Gleiche oder ähnliche Verhaltensweisen (z. B. Hilfsbereitschaft) müssten dann unter Umständen ganz verschiedenen Charakteren (z. B. liebender oder beherrschender Charakter) zugeordnet werden, während ganz verschiedenes Verhalten (z. B. Lieben und Hassen) Ausdruck ein und desselben Charakters (z. B. des autoritären Charakters) sein könnte. Erst das Bemühen, den Charakter eines Menschen und einer Gesellschaft zu erforschen, kann ein besseres Verständnis von deren Verhalten ermöglichen. Die Kenntnis des Charakters macht verschiedenste Verhaltensweisen desselben Subjekts plausibel, weil alles Verhalten im Charakter gründet.

Das Verständnis menschlichen Verhaltens als Ausdruck eines bestimmten Charakters kann in der theologischen und philosophisch-ethischen Tradition bereits in der Tugendlehre, und zwar in der des Aristoteles und vor allem in der als Habitus-Lehre gefassten Tugendlehre des Thomas von Aquin gefunden werden.²⁰⁷ Besonders wo es um die sittliche Beurteilung menschlichen {210} Verhaltens ging und man moralpädagogische Kriterien und Inhalte brauchte, vermochte die Tugendlehre - ohne ausdrückliche empirische Methode - ein tieferes Verstehen des Menschen zu vermitteln. Im Gegensatz zur Tugendlehre und ihrem Menschenverständnis interessiert sich die Kasuistik nicht für die das Verhalten bestimmenden Habitualisierungen. Die Reduktion des Interesses am Menschen auf das Verhalten ist prinzipiell auch kennzeichnend für den positivistischen

²⁰⁷ Zum Begriff „Tugend“ als einem ethischen Schlüsselbegriff vgl. W. Korff, *Theologische Ethik*, 50-53; außerdem stellvertretend für weitere Literatur: V. Eid, *Tugend als Werthaltung*. Vgl. auch die dort angegebene Literatur.

Behaviorismus in der Psychologie und Sozialpsychologie - oder auch in der sog. „analytischen“ Ethik.²⁰⁸

Die Charakterlehre Erich Fromms kann als ein Versuch angesehen werden, das Anliegen der traditionellen Tugendlehre mit den Mitteln der modernen Human- und Sozialwissenschaften neu zu begründen. Eine Affinität des Frommschen und des thomanischen Menschenverständnisses ist offensichtlich. Das Verdienst Erich Fromms ist die wissenschaftliche Explikation dieses Menschenverständnisses mit Hilfe seiner sozialpsychologischen Methode: Er übernimmt den dynamischen Charakterbegriff Sigmund Freuds und mit ihm die Einsicht, dass die verschiedenen Charakterzüge eines Subjekts strukturiert sind, entwickelt ihn aber dadurch weiter, dass er ihn aus dem Rahmen der instinktivistischen Libi-

²⁰⁸ Diese Feststellung trifft modifiziert auch für den Ansatz von Bruno Schüller zu. Freilich versucht er die Enge eines Ansatzes bei den Merkmalen einer Handlung dadurch zu überwinden, dass er menschliches Verhalten von den Folgen des Verhaltens her betrachten und beurteilen möchte, so dass er behaupten kann, „der sittliche Charakter einer Handlungsweise werde ausschließlich bestimmt durch ihre guten und üblen Folgen“ (B. Schüller, *Neuere Beiträge zum Thema „Begründung sittlicher Normen“*, 117; vgl. ders., *Die Begründung sittlicher Urteile*, bes. 22f.). Es bleibt aber fraglich, ob mit einer solchen „teleologischen“ Theorie ethischer Normierung die reduktionistische Eigenart der herkömmlichen kasuistischen Moral wirklich überwunden werden kann. Denn die Zurückweisung einer „deontologischen“ Theorie ethischer Normierung zugunsten einer „teleologischen“ hält an der ausschließlichen Orientierung am Verhalten des Menschen, wie sie der Kasuistik zu eigen ist, fest und wird sich deshalb auch weiterhin dem Vorwurf ausgesetzt sehen, sie wolle den Menschen behavioristisch auf sein Verhalten reduzieren und richte deshalb das Sittliche nur am optimal Angepassten aus.

Diese Kritik an der „teleologischen“ Theorie sollte allerdings nicht die Verdienste schmälern, die ihr gegenüber einer Art Kasuistik zukommen, die nur an den sog. „casus conscientiae“ interessiert ist und die vor allem wissen will, „wann, wo oder wie (ein einzelner Tatbestand) als sündhaft bzw. tolerierbar zu beurteilen“ ist (F. Furger, *Katholische Moraltheologie in der Schweiz*, 222).



do-Theorie befreit. Auf diese Weise kommt Erich Fromm zu einer neuen Bestimmung von Orientierungen des Charakters, die der Einheit des Menschen als Individuum und als Gesellschaftswesen gerecht werden. Zugleich kann er die verschiedenen Charakter-Orientierungen in eine Ordnung bringen, je nachdem, ob sie das menschliche Leben fördern oder hemmen.

Für eine theologische Ethik stellen die idealtypisch formulierten Orientierungen in der Beziehung des Menschen zu seiner naturalen und sozialen Umwelt empirische Daten dar, durch die menschliches Verhalten in seiner Verursachung, Motivation und Zielsetzung umfassend gedeutet werden kann. Da Charakter-Orientierungen immer auch die ökonomischen Verhältnisse und die Produktions-Prozesse sowie - hiervon abhängig - die gesellschaftlichen {211} und politischen Ordnungsstrukturen und Wertvorstellungen repräsentieren, sind sie Konzentrationen oder Verdichtungen der sie umgebenden Welt und Menschen. In ihrer je spezifischen Ausrichtung können sie deshalb als Schlüssel für ein detailliertes Verständnis menschlichen Verhaltens dienen. Die Spezifizierung der Charakter-Orientierungen eines Menschen ermöglicht eine Deutung seines Verhaltens, die gerade deshalb umfassend sein kann und ein umfassendes Verständnis ermöglicht, weil in einer bestimmten Charakter-Orientierung die je verschiedenen Determinanten menschlichen Verhaltens als Einheit aufgefasst werden.

Eine *Exemplifizierung* soll die bisherigen Aussagen hinsichtlich ihrer Relevanz für eine (theologische) Ethik verdeutlichen: Ein Kind bekommt von seinen Eltern Geld, um einem Spielkameraden zum Geburtstag ein Geschenk kaufen zu können. Statt den gesamten Geldbetrag für das Geschenk zu gebrauchen, gibt das Kind heimlich die Hälfte des Betrages in seine Sparsbüchse.

Eine wie auch immer geartete kasuistische Moral wird versuchen, die sittliche Qualität dieses Verhaltens am faktischen Tun des Kindes zu messen. Sie wird auch bestimmte Umstände („*circumstantiae*“) in Betracht ziehen, um die Härte der Behauptung, dass das Tun des Kindes in sich („*intrinsic*“) sittlich gut oder schlecht sei, zu mildern oder zu vermei-

den. Und vielleicht wird sie sich schließlich damit begnügen zu sagen, dass kein wirklich ernsthafter moralischer Konfliktfall zur Debatte steht.²⁰⁹ Eine ethische Betrachtung, die mit Hilfe der Human- und Sozialwissenschaften das Verhalten des Kindes befragt, wird versuchen, die Determinanten, die hinter dem Verhalten des Kindes stehen, zu eruieren. Sie will also zunächst das Verhalten verstehen, um dann aufgrund der Einsichten in die Bedingungsfaktoren des Verhaltens ein sittliches Urteil zu fällen.

Im dem Bemühen, das Verhalten des Kindes in seiner Logik sichtbar zu machen, würde Erich Fromm auf den Charakter als disponierende und terminierende Größe für das Verhalten zurückgreifen. Kann nämlich das Verhalten als Ausdruck einer bestimmten Orientierung des Charakters ausgemacht werden, dann werden die in der bestimmten Charakter-Orientierung repräsentierten anderen gesellschaftlichen, kulturellen, politischen, religiösen, ökonomischen Determinanten sichtbar und wird ein umfassendes Verständnis des kindlichen Verhaltens möglich. {212}

Im vorgestellten Exempel liegt es nahe, das Verhalten des Kindes als Geiz auszulegen. Die Bestimmung „Geiz“ ist ein Charakterzug, der nicht notwendig, aber doch wahrscheinlich der Frommschen Charakter-Orientierung des Hortens zuzurechnen ist. (Mit welcher Sicherheit ein Verhalten einer Cha-

²⁰⁹ Es wäre sicher auch von Interesse, wenn dieser Kasus nach allen Regeln der kasuistischen Kunst - auch der uteleologisch“ verstandenen Kasuistik - entschieden würde. Ist das Verhalten des Kindes als Sparsamkeit oder als Geiz auszulegen? Inwieweit konkurriert eine sittlich negative Wertung der Tatsache, dass das Kind einen Teil des Geldes für einen anderen Zweck bestimmt und sich deshalb der Zweckbestimmung durch die Eltern widersetzt, mit einer vielleicht sittlich positiven Einschätzung der Sparsamkeit? Welche Krieteriologie gibt es, um zu entscheiden, ob etwas überhaupt ein Gut oder eine Tugend ist, und um die Rangordnung von Tugenden („nicht-sittlicher“ und „sittlicher Wert“ im Sinne Bruno Schüllers) verbindlich festlegen zu können? Ist das Kind nicht eigentlich sehr „brav“, wenn es sparsam ist und darin die ökonomischen Erfordernisse und den Charakterzug seiner Eltern gehorsam reproduziert?



rakter-Orientierung zugeordnet werden kann, hängt von der Genauigkeit der Verhaltensbeschreibung ab.) Die Tatsache, dass das Kind die andere Hälfte nicht in Süßigkeiten für den eigenen Bedarf umsetzt oder am Spielautomaten ausgibt, sondern in die Sparbüchse tut, und ebenso der Umstand der Heimlichkeit stützen die Zuordnung zur hortenden Charakter-Orientierung. Gesetzt den Fall, das Verhalten des Kindes lässt sich mit großer Sicherheit als Ausfluss einer starken Dominanz einer hortenden Charakter-Orientierung bestimmen, dann sind Rückschlüsse möglich auf die soziale Situation der Familie des Kindes, auf Erziehungsmaximen, auf die Art der Eltern-Kind-Beziehung, auf die bourgeoise Art, mit der die Familie auf die kapitalistische Wirtschaftsordnung reagiert, auf den übergroßen Stellenwert des Geldes in der Beziehung von Menschen untereinander, auf eine soziale Ordnung, in der sich der gesellschaftliche Rang von der Größe des Privateigentums bestimmt, auf Wertvorstellungen, bei denen das Aufhäufen und Zurückbehalten, das Einbehalten und das eigene Quantifizieren als Wege der Glücksfindung angesehen werden, usw. Es sind von dorthin Rückschlüsse auf andere Verhaltensweisen und Charakterzüge möglich, die ebenfalls für eine hortende Charakter-Orientierung typisch sind. Schließlich lassen sich sogar prognostisch gewisse Rahmenlinien aussagen, innerhalb derer sich bei bestimmten Anforderungen die Verhaltensweisen des Kindes bewegen werden.

In all den verschiedenen Aspekten und Details wird sichtbar, dass das Verhalten eines Menschen Ausdruck einer Charakter-Orientierung ist, die eine für sie typische Strukturierung aufweist und deshalb die Art und Weise von Verhalten unbeliebig macht. Warum sich das Kind so verhält, kann durch die Zuordnung des Verhaltens zu einer Charakter-Orientierung plausibel gemacht werden. Es zeigt sich hierbei aber auch, dass ein Verstehenwollen des Verhaltens die ganze Komplexität der verschiedenen Aspekte des Menschen und deren Verflochtensein an den Tag bringt. Dadurch erschwert sich die Möglichkeit einer sittlichen Beurteilung sehr. Dennoch darf eine Ethik auf den Versuch, menschliches Verhalten vor jeder Beurteilung verstehen zu wollen, nicht verzichten.

Der Frommsche Versuch, mit Hilfe des Charakterbegriffs den Menschen in seiner Totalität zu verstehen, hat *Auswirkungen auf die ethische Betrachtungsweise und die Moralpädagogik*. Soll das Verhalten des Menschen beurteilt oder geändert werden, so ist dies zunächst nur innerhalb jenes Rahmens möglich, der von der das Verhalten dominierenden Charakter-Orientierung gesetzt wird. Gibt es eine klare Dominanz einer Orientierung, etwa der hortenden, dann sind Änderungen der Verhaltensweisen nur innerhalb dieser hortenden Orientierung zu erwarten, solange die Methoden behavioristisch sind, d. h. solange sie mit Hilfe von Stimulus-Response-Techniken eine bessere Anpassung {213} an gesellschaftliche, berufliche etc. Erfordernisse anstreben. Dies trifft auch für eine Moralpädagogik zu, die glaubt, den Menschen vor allem durch Bewusstseinsbildung (Information, Predigt, Katechese etc.) verändern zu können, ohne ihn in seinen vielfältigen Abhängigkeiten und Verflochtenheiten einzuzunehmen. (2000 Jahre christlicher Moralerziehung sind ein beredtes Zeugnis für das Scheitern des Versuchs, den Menschen durch punktuelle Adaption zu verändern.) Eine wirkliche Veränderung des Verhaltens wird erst dort möglich, wo zugleich mit allen persönlich-geistigen Anstrengungen die Veränderung der anderen, den Charakter prägenden Faktoren angestrebt wird, so dass es zur Veränderung in der Dominanz der Charakter-Orientierung kommt.

Die Tatsache, dass das Verhalten durch die Orientierung der Charakterstruktur terminiert wird, hat auch auf die sittliche Beurteilung von Verhalten Auswirkungen. Die Terminierung des Verhaltens durch den Charakter bedeutet zunächst einmal, dass auch die den Charakter prägenden Faktoren mit in die sittliche Beurteilung einbezogen werden müssen. Dem Menschen kommt eine Gestaltungsverantwortung zu, die sich immer auch auf die ökonomischen, gesellschaftlichen, politischen, kulturellen Bereiche erstreckt, da diese an der Prägung des Charakters beteiligt sind. Die Frage der sittlichen Beurteilung kann also nie auf die sittliche Beurteilung des konkreten Verhaltens reduziert werden.

Zum anderen kann man bei der Frage der Schuld eines Menschen nicht mehr von der Verflochtenheit in die vorgegebenen disponierenden Faktoren ab-



sehen. Es geht nicht darum, die Frage nach einer persönlichen Schuld durch die Frage zu ersetzen: Wie kann ein unmoralisches Verhalten erklärt und damit entschuldigt werden? Es ist aber ebenso kurzschlüssig, mit der Differenzierung von subjektiver und objektiver Schuld ein subjektives Fehlverhalten durch objektive, die Schuld bedingende Faktoren zu entschuldigen. Wird die objektive Schuld nicht noch einmal auf die Verantwortung des Subjekts bezogen, so bewirkt die Reduktion des Schuldbegriffs auf die subjektive Verhaltensweise die Institutionalisierung eines Prozesses, bei dem subjektives Fehlverhalten auf Dauer produziert wird. Erst wenn ernstgenommen wird, dass die sozio-ökonomischen Faktoren die Charakterstruktur prägen und das Verhalten disponieren und terminieren, und erst wenn wahrgenommen wird, dass der Mensch gegenüber diesen Kräften entscheidend verantwortlich ist und deshalb schuldig werden kann, bekommt die Frage nach der persönlichen Schuld bei einem Fehlverhalten ihren richtigen Stellenwert. Freilich wird die Schuldfrage wie überhaupt die Frage der sittlichen Beurteilung von Verhalten schwieriger. Ebenso gilt, dass die Unterscheidung von verschiedenen Schweregraden von Schuld, die allein anhand des Fehlverhaltens gemessen werden, fragwürdig ist, wenn der Charakter in seinem Bedingungsfeld und nicht das faktische Verhalten die entscheidende sittliche Größe darstellt. Das Verstehen des Menschen in seiner Totalität aufgrund der Einsicht in die Komplexität der Bedingungen, die menschliches Handeln prädisponieren, ist den Human- und Sozialwissenschaften {214} zu verdanken. Sie haben in Erich Fromms Charakterbegriff eine Einheit gefunden, die die verschiedensten Prägungsfaktoren in einer einzigen Größe, nämlich in der in bestimmter Weise dominant orientierten Charakterstruktur, konzentriert.

Die Bedeutung der empirischen Daten von Erich Fromms Sozialpsychologie beschränkt sich aber nicht auf die Erkenntnis des Charakters und auf die Formulierung von spezifischen Orientierungen der Charakterstruktur. Die Beobachtung der verschiedenen Charakter-Orientierungen auf ihre gesamt-menschliche Funktionalität bzw. Dysfunktionalität hin erbringt eine *Wertung der Charakter-*

Orientierungen, die im Bereich der empirischen Aussage bleibt und noch keine ethische Beurteilung besagt, für eine solche aber relevant ist. Der Ursprung des Gedankens einer Wertung der Charakter-Orientierungen ist in Erich Fromms psychotherapeutischer Praxis zu suchen. Hier beobachtet er, dass bestimmte Arten von Bezogenheiten zur Welt und zum Menschen gehäuft bei Menschen auftreten, die an neurotischen Symptomen leiden, und dass sich der Erfolg einer analytischen Therapie gerade dann einstellt, wenn sich die Art der Bezogenheit zur Umwelt ändert. Der Wandel in der Art der Bezogenheit ist Ausdruck dafür, dass sich die Dominanz der Orientierung der Charakterstruktur geändert hat. Was in der psychoanalytischen Therapie deutlich wird und mit den Wertungen „krank“ und „gesund“ benannt werden kann, gilt ganz allgemein sowohl für jeden einzelnen Menschen als auch für den Charakter einer gesellschaftlichen Größe. Es gibt Dominanzen von Charakter-Orientierungen, die für den einzelnen und für die Gesellschaft förderlich sind und deshalb Wohlbefinden und Glück auf der Basis von Freiheit zum eigenen Leben befördern. Es gibt aber auch andere, die den Menschen versklaven und zum Krüppel werden lassen und bei denen deshalb Wohlbefinden nur auf der Basis von Unfreiheit und unter Aufgabe der eigenen Selbständigkeit ermöglicht wird bzw. bei denen entsprechend der Dominanz das scheinbare Wohlbefinden umschlägt in Erleiden von Krankheit und Unglück.

Erich Fromm hat die Qualifizierungen der Charakter-Orientierungen im Laufe seines Lebens immer wieder neu formuliert, teils um je andere Aspekte zu betonen, teils um sie so umfassend wie nur möglich zu begreifen. Sie sind jeweils als Gegensätze gefasst, wobei die gegensätzlichen Charakter-Orientierungen fast immer in einer bestimmten Mischung zugleich vorhanden sind und es nur um die Frage geht, ob eine nicht-produktive oder die produktive Orientierung dominant ist. Die Gegensatzbegriffe lauten: produktiv - nichtproduktiv, aktiv (tätig) - passiv, biophil - nekrophil bzw. Wachstumssyndrom -Verfallssyndrom, Modus des Habens - Modus des Seins. Unter welchem Aspekt auch immer die Charakter-Orientierungen betrachtet werden, immer wirkt die eine Orientierung hem-



mend auf die Entwicklung des Menschen und die andere fördernd. Ist die Charakterstruktur produktiv und biophil und deshalb auf Wachstum orientiert, dann lebt der Mensch im Modus des Seins, d. h. er lebt aus sich selbst, vernünftig, in Liebe bezogen, unmittelbar - er lebt, indem er selbst ist. Ist dagegen die Charakterstruktur nicht-produktiv und {215} nekrophil und deshalb auf Verfall orientiert, dann lebt der Mensch im Modus des Habens, d. h. er ist nur in dem Maße, als er hat - Besitz, Bildung, Familie, Ehre, Kinder; Gesetze hat, Menschen hat, die ihn beherrschen, und Menschen, über die er herrschen kann usw. - er lebt nur, insofern er hat.

Die Charakter-Orientierungen auf zwei gegensätzliche fundamentale Möglichkeiten der Lebensgestaltung hin zu werten, ist Ausfluss der Beobachtung des Menschen mit Hilfe der empirischen Human- und Sozialwissenschaften unter der Voraussetzung, dass der Charakterbegriff als ein die Beobachtungen einendes Prinzip verstanden wird. Die Wertungen drücken die im Menschen selbst grundgelegten Intentionen aus, denen gemäß der Mensch sich verhalten kann. Im Begriff der Orientierung einer Charakterstruktur ist somit die Intentionalität der Wirklichkeit Mensch auf zwei Potentialitäten hin ausgelegt, die alternativ sind. Mit dieser Qualifizierung der Charakter-Orientierungen ist jedoch noch keine sittliche Wertung gegeben. Die Frage, welchen Orientierungen der Vorzug zu geben ist und für welche sich zu entscheiden sittlich gut ist, ist nicht schon mit der Erkenntnis der Intentionalität der Charakterstruktur auf Entfaltung oder Hemmung hin beantwortet. Die ethische Fragestellung transzendiert den Bereich der Empirie und der human- und sozialwissenschaftlichen Daten, weil aus dem empirischen Wissen keine Eindeutigkeit des sittlich Guten oder sittlich Bösen resultiert. Das Leben zu fördern und zu entfalten, ist dennoch eine Qualifizierung, die sich aus der Intentionalität des Charakters selbst ergibt und deshalb einen disponierenden normativen Anspruch erhebt.

Die vorstehende Differenzierung zwischen der Wertung der Charakter-Orientierungen und der Frage des sittlichen Urteils, d. h. zwischen dem normativen Anspruch der empirischen Daten und einer das empirische Wissen transzendierenden sitt-

lichen Norm, machen zugleich den *kritischen Beitrag der empirischen Daten* deutlich, den Erich Fromms Erkenntnisse für eine ethische Betrachtungsweise zu leisten vermögen. Die Tatsache, dass sich die Charakter-Orientierungen innerhalb der sozial-psychologischen Fragestellung als „lebensfördernd“ oder „lebenshemmend“ qualifizieren lassen, ohne dass deshalb schon entschieden werden könnte, was sittlich gut ist, gibt die Möglichkeit, vorhandene Ethiken und faktisch gelebte Überzeugungen von den empirischen Daten her zu kritisieren. Erich Fromm kann vom empirischen Charakterbegriff her Kritik an einer Wirtschaftsordnung üben, die nur auf die Maximierung des Bruttosozialprodukts aus ist; er kann ebenso einer philosophisch-anthropologischen Ansicht widersprechen, die von den empirischen Daten aus die These „homo homini lupus“ oder die Auffassung vom „bellum omnium contra omnes“ postuliert; und er kann etwa einer traditionell naturrechtlich argumentierenden Ethik mit Hilfe seiner empirischen Daten die Kurzschlüssigkeit einer Identifizierung von naturalem und sittlichem Wert zum Vorwurf machen. Der Charakterbegriff Erich Fromms hat also eine dreifache kritische Funktion: Er kritisiert andere empirische Daten, andere philosophisch-anthropologische Annahmen und andere ethische Argumentationen {216} Andererseits hat der Charakterbegriff auch eine konstruktive Funktion für die philosophisch-anthropologische Reflexion und für die ethischen Normierungen.

(4) *Die philosophisch-anthropologischen Reflexionen und ihre Bedeutung für eine ethische Betrachtungsweise*

Ethik ist eine hermeneutische Wissenschaft, die über eine philosophisch-anthropologische Deutung der empirischen Daten zu sittlichen Urteilen kommt. Die philosophisch-anthropologische Deutung hat hierbei einen eigenen wissenschaftlichen Stellenwert. Sie interpretiert nicht einfach nur empirische Daten auf ein bestimmtes, umfassenderes Verständnis des Menschen hin, sondern geht von dem grundlegenden Faktum der Vernunftbegabung des



Menschen aus und reflektiert diese Tatsache angesichts der empirischen Daten. Für die Explikation der philosophisch-anthropologischen Reflexionen sind dabei nicht nur die empirischen Erkenntnisse ausschlaggebend; vielmehr wirken sich in ihnen auch bestimmte Bevorzugen von Denkformen und Vorstellungsmodellen aus, die in den eigenen geistesgeschichtlichen - philosophischen und religiösen - Abkünften des Denkers wurzeln.²¹⁰

Erich Fromms philosophisch-anthropologische Reflexionen thematisieren sich in der *Frage nach dem Wesen oder der Natur des Menschen*. Der Ausgangspunkt seines Denkens ist einerseits die Vernunftbegabung, durch die sich der Mensch vom Tier unterscheidet, und andererseits der Charakter des Menschen, der das Prinzip der Einheit von Individuum und Gesellschaft, von wirtschaftlichen, politischen, gesellschaftlichen, kulturellen, religiösen und anderen Prägungsfaktoren darstellt und in dem alles menschliche Verhalten, insofern es Ausdruck der Bezogenheit zur Umwelt ist, seinen Grund hat. Beide Größen, die Vernunftbegabung und der Charakter, werden von Erich Fromm ineinsgedacht in der Bestimmung des Charakters als eines Substituts für den tierischen Instinkt. Der Charakter übernimmt beim Menschen die Aufgaben, die der Instinkt beim Tier besorgt, und ist Ausdruck der Vernunftbegabung des Menschen. Mit dieser Bestimmung des Charakters wird zugleich die philosophisch-anthropologische Reflexion legitimiert, und zwar als Reflexion über die Veränderungen, die sich mit dem Verlust der instinktiven Umweltsicherheit einstellen.

Der Vergleich von Mensch und Tier unter der Voraussetzung, dass der durch die Vernunftbegabung des Menschen bedingte Charakter den tierischen Instinkt ersetzt, wird von Erich Fromm als Frage nach der Einheit oder Harmonie von Tier und Mensch und deren Umwelt („Natur“) ausgeführt. Formal betrachtet, reflektiert er die sozialpsychologische Ursprungssituation bei der Geburt des Menschen (der Spezies wie des einzelnen noch heute), um die Relevanz der Vernunftbegabung und Charakterbildung bei gleichzeitigem Instinktverlust

²¹⁰ Vgl. Teil III dieser Arbeit.

allgemein biologisch und speziell (sozial-)psychologisch zu eruieren {217} Das Denken über die spezifisch menschliche Situation führt zu der Erkenntnis, dass der Mensch als Widerspruchswesen definiert werden muss. Der sein Wesen bestimmende Widerspruch hat seinen Grund in der Vernunftbegabung selbst, die als Gegenprinzip zu dem das autoplastische Umweltverhalten regulierenden Instinkt auftritt. Zugleich aber ist die Vernunftbegabung auch der Grund für die Möglichkeit, auf den Widerspruch zu reagieren. Die Vernunftbegabung bewirkt, dass Menschsein im Unterschied zum Tiersein nicht vorgegeben, sondern aufgegeben ist. Es gibt für die Widersprüchlichkeit menschlichen Seins Lösungen, aber keine Auflösung der Widersprüchlichkeit. Der Charakter aber stellt die spezifisch menschliche Instanz dar, durch die das Aufgebensein vermittelt wird. Seine Orientierungen sind Typen von möglichen Antworten, auf die Widersprüchlichkeit zu reagieren.

Die Relevanz der philosophisch-anthropologischen Wesensbestimmung des Menschen für die Ethik wird erst richtig sichtbar, wenn die Tatsache des Aufgebenseins der menschlichen Existenz auf bestimmte unabdingbare *existentielle Bedürfnisse* hin ausgelegt wird. Im Gegensatz zu Anthropologen, die das Wesen des Menschen ethologisch von seinen tierischen Vorfahren her bestimmen und die in der Parallelität von tierischem Verhalten und menschlichen Interaktionsgesetzmäßigkeiten letzte Unbeliebigkeitsstrukturen der Spezies Mensch entdecken²¹¹, formuliert Erich Fromm mit den existen-

²¹¹ Obwohl für die von Wilhelm Korff formulierte „soziale Perichorese“ von Bedürfniserfüllung, Selbstbehauptung und Fürsorgebereitschaft als Strukturgesetz des Sozialen verhaltensphysiologische Einsichten von Bedeutung sind, weil sie bestätigen, dass es sich bei den unterschiedlichen Formen des Umgangs des Menschen mit dem Menschen um strukturierende Bedingungssetzlichkeiten des Sozialen überhaupt handelt, trifft dieser Vorwurf Wilhelm Korff nicht, da für ihn die Analyse der verhaltensphysiologischen Einsichten nur die empirische Bestätigung dafür ist, dass die Phänotypik des Umgangs des Menschen mit dem Menschen in Wirklichkeit die strukturierenden Bedingungssetzlichkeiten des Sozialen darstellt.



tiellen Bedürfnissen letzte Unbeliebigkeiten, zu deren Erkenntnis er von den empirischen Daten provoziert wird, die sich aber aus der Reflexion über das Widerspruchswesen Mensch ergeben und ihre Bestätigung wiederum in den empirischen Daten finden. Es kann ganz allgemein gesagt werden, dass der Charakter die menschliche Antwort auf das Widerspruchswesen Mensch ist und dass die verschiedenen Charakter-Orientierungen die jeweils möglichen (produktiven und nicht-produktiven) Antwort-Typen repräsentieren. Die Orientierungen des Charakters beziehen sich auf die Explikationen der widersprüchlichen Existenz des Menschen. Sie sind Antwort-Typen auf verschiedene Fragen, die als Bedürfnisse aufgefasst werden und die den einen fragwürdigen Widerspruch interpretieren. Das Postulat existentieller Bedürfnisse ist bei Erich {218} Fromm eine Frucht der philosophisch-anthropologischen Reflexion angesichts eines empirischen Charakterbegriffs, der die philosophisch-anthropologischen Reflexionen zunächst provoziert und dann bestätigt.

Da die existentiellen Bedürfnisse allen Menschen immer und überall zueigen sind, kann auf ihre Befriedigung auf Dauer ebenso wenig verzichtet werden wie auf die Befriedigung des körperlichen Hunger- oder Durstdranges. Sie gestalten menschliches Leben und Handeln unbeliebig, nicht hinsichtlich der Art der Bedürfnisbefriedigung, jedoch bezüglich der Tatsache der Befriedigung. Jeder Mensch ist daher schon immer z. B. auf seine natürliche und menschliche Umwelt bezogen und muss es Zeit seines Lebens sein. Dies gilt auch dort, wo jemand narzisstisch oder psychotisch ein völlig gebrochenes

Es lassen sich deshalb die Ansätze von Erich Fromm und Wilhelm Korff durchaus konstruktiv vermitteln. So kann an Erich Fromms Beschreibung der nicht-produktiven Charakter-Orientierungen gezeigt werden, dass deren Nicht-Produktivität in der Zerstörung der jeweiligen Zuordnungskonsistenz von Bedürfnishaftigkeit, Selbstmächtigkeit und Fürsorgebereitschaft begründet liegt, wie umgekehrt bei der Deskription der produktiven Charakter-Orientierung von Erich Fromm selbst auf Kriterien rekurriert wird, die eine jeweils intakte Zuordnung der genannten Komponenten erkennen lassen.

Verhältnis zu seiner Umwelt hat. Der Mensch ist „seiner Natur nach“, d. h. insofern er mit seiner Vernunft auf den Widerspruch von Natur und Vernunft reagiert, ein soziales Wesen (homo socialis). Die Eigenart der Unbeliebigkeit trifft auch auf die existentiellen Bedürfnisse nach Identitätserfahrung, nach Verwurzelung, nach Transzendenz und nach einem Rahmen der Orientierung und nach einem Objekt der Hingabe zu. Jedes Handeln und jede Verhaltensweise ist eine bestimmte Art der Reaktion auf diese Bedürfnisse. Die Tatsache, dass jeder Mensch immer und notwendig auf die existentiellen Bedürfnisse reagiert, bedeutet eine letzte naturale Unbeliebigkeit menschlichen Seins und Sollens. Eben darin haben die existentiellen Bedürfnisse für eine ethische Betrachtungsweise unmittelbare Relevanz. Die existentiellen Bedürfnisse sind normativ, obwohl sie nicht darüber entscheiden, ob der Mensch im Einzelfall sittlich gut oder böse handelt. Aber sie zeigen die naturale Unbeliebigkeit auf, innerhalb derer überhaupt erst sittliches Handeln möglich wird. Sie sind der naturale Grund für menschlich-sittliches Handeln. Im einzelnen wird die Tatsache der Unbeliebigkeit der existentiellen Bedürfnisse dort relevant, wo Veränderungen etwa im Produktionsprozess, in der Gesellschaftsordnung, in der Wertordnung oder Sinnstruktur die Möglichkeit der Reaktion auf die existentiellen Bedürfnisse einschränken bzw. ganz ausschalten. Dehumanisierung, psychischer und physischer Tod sind die Folge. In der Regel wird der Mensch bei derartigen Veränderungen versuchen, dennoch irgendwelche Ersatzobjekte für die Befriedigung der Bedürfnisse zu finden. Eine lebendige Religion z. B. kann nie durch Verbot und Androhung von Repressalien „abgeschafft“ werden, es sei denn, die als Ersatzreligion fungierende Weltanschauung oder Parteiideologie vermag wenigstens annäherungsweise die Vielschichtigkeit des religiösen Phänomens zu ersetzen. Wo aber kein solcher Ersatz für das Bedürfnis nach einem Rahmen der Orientierung und nach einem Objekt der Hingabe geschaffen oder zugelassen wird, kommt es zur Lähmung des Lebensinteresses, die sich dann in psychischen und psychosomatischen Erkrankungen artikuliert und zum Suizid des einzel-



nen und zum Verfall der Kultur führen kann.²¹² {219}

Die existentiellen Bedürfnisse sind allen Menschen eigen, weil sie sich unmittelbar aus dem Wesen des Menschen als eines Widerspruchs ergeben. Sie müssen unbedingt befriedigt werden und stellen deshalb letzte Unbeliebigkeiten menschlicher Normativität dar. Die Art und Weise der Befriedigung ergibt sich zwar nicht mit Notwendigkeit aus der Reflexion über die menschliche Natur, doch zeigen gerade die Beobachtungen, die bei Veränderungen der Faktoren der Bedürfnisbefriedigung gemacht werden können, dass es grundsätzlich nur zwei Möglichkeiten der Bedürfnisbefriedigung gibt, die alternativ sind. Sie entsprechen den Wertungen der Charakter-Orientierungen, denn diese sind nichts anderes als ideal-typisch gefasste Antworten auf die Frage des Widerspruchswesens Mensch. Wie bei den Charakter-Orientierungen kann auch hier da-

²¹² Noch profiliert als in den kommunistischen Staaten tritt die Depression ganzer Zivilisationen neuerdings in den kapitalistischen Staaten auf. Die Destruktion des Orientierungsrahmens, dass sich das Glück mit der Maximierung des Lebensstandards einstellt, hat mit der sog. Ölkrise und dem Zusammenbruch der Weltwährungsordnung weite Bevölkerungskreise der westlichen Welt ergriffen. Der konsumorientierte Kapitalismus kann seine Funktion als Ersatzreligion nicht mehr aufrecht erhalten und führt nicht nur in eine finanzielle und unternehmerische Depression, sondern auch in eine epidemieartig sich ausbreitende Depression der Massen, die erst allmählich durch neue, meist irrationale Ersatzreligionen aufgefangen werden kann. Die Notwendigkeit, für den Rahmen der Orientierung und die Objekte der Hingabe einen Ersatz zu finden und aufzubauen, wenn der bisherige Rahmen durch naturnotwendige oder durch gesellschaftspolitische und wirtschaftssystembedingte Veränderungen seine Gültigkeit verliert, erklärt zum Teil auch, warum auf Perioden der Veränderung und des Fortschrittsoptimismus mit fast gesetzmäßiger Regelmäßigkeit Epochen des Reaktionären und Autoritären folgen. In solchen Phänomenen meldet sich das verzweifelte Bemühen, wenigstens in regressiver und nicht-produktiver Weise auf ein existentielles Bedürfnis reagieren zu können. Die Nichtbefriedigung des existentiellen Bedürfnisses wäre nämlich lebenbedrohend.

von gesprochen werden, dass die Reaktion auf die existentiellen Bedürfnisse notwendig alternativ entweder produktiv und biophil oder nichtproduktiv und nekrophil ist.

Für eine ethische Betrachtungsweise muss festgehalten werden: Nicht nur die Tatsache der notwendigen Bedürfnisbefriedigung begründet das menschlich-sittliche Handeln natural, sondern auch die Tatsache, dass auf die existentiellen Bedürfnisse immer alternativ reagiert werden muss. Wo immer der Mensch auf seine existentiellen Bedürfnisse reagiert, befriedigt er sie notwendig immer entweder produktiv oder nicht-produktiv. Der Umstand, dass der Mensch in der Reaktion auf seine Bedürfnisse immer alternativ handelt, gehört zum Bedingungs-feld, innerhalb dessen menschliches Handeln als sittliches Handeln erst möglich wird.²¹³ Die Freiheit des Menschen, auf seine Bedürfnisse zu reagieren, lässt sich formal auf die Freiheit zur Wahl zwischen einer produktiven oder nicht-produktiven Befriedigung reduzieren.

Mit einer solchen Bestimmung ist aber keineswegs die produktive Reaktion bereits als sittlich gut gekennzeichnet. Die Frage der sittlichen Normierung ist weder mit dem Aufweis der naturalen Unbeliebigkeit menschlicher Normativität noch mit der Erkenntnis des naturalen Werts, dass produktive Befriedigung lebensfördernd ist, beantwortet. Zur sittlichen Norm kann die produktive {220} Bedürfnisbefriedigung erst werden, wenn der Mensch sich dafür entscheidet, dass naturale Werte, die lebensfördernd sind, als sittlich gut von ihm bejaht werden. dass er sie mit seiner Vernunft bejahen kann, hängt freilich an der Einsicht in die mit der spezifischen Situation des Menschen gegebene letzte naturale Unbeliebigkeit, ein Bedürfniswesen zu sein, und an der Erforschung der naturalen Werte mit Hilfe der Human- und Sozialwissenschaften. Die naturale Unbeliebigkeit, ein Bedürfniswesen zu sein, stellt den letzten naturalen Grund menschlich-sittlichen Handelns überhaupt dar. Die verschiedenen existentiellen Bedürfnisse und die notwendig alternative

²¹³ In dieser Eigenart sittlichen Handelns liegt Erich Fromms Alternativismus-Theorie begründet. Siehe oben S. 187-190.



Reaktion auf sie sind deshalb letzte naturale Gründe sittlichen Handelns, in denen jene naturalen Werte gründen, die das sittliche Handeln terminieren und disponieren.

Der kritische Beitrag der philosophisch-anthropologischen Reflexion ist wiederum ein dreifacher. Zunächst begründet der Anspruch der Eigenwertigkeit philosophisch-anthropologischer Reflexionen eine Kritik an solcher empirischer Forschung, die es aus Prinzip ablehnt, von den empirischen Daten aus auf ein bestimmtes Menschenverständnis weiterzufragen. Wissenschaftstheoretisch muss eine solche positivistische Reduktion auf die „Empirie“ als ein Versuch angesehen werden, die Tatsache, dass in jedes human- und sozialwissenschaftliche Forschen bestimmte - meist unreflexe - Vorverständnisse miteinfließen, verschleiern zu wollen. Die Forderung, die Vorverständnisse zu reflektieren, ist gleichbedeutend mit dem Postulat der Eigenwertigkeit philosophisch-anthropologischer Reflexionen.

Wird der Kommunikationsprozess zwischen empirischer Forschung und Reflexion von einem bestimmten Menschenbild her und auf ein bestimmtes Menschenbild hin vernachlässigt und grundsätzlich (als „unwissenschaftlich“) abgelehnt, entzieht sich solche Forschung der Möglichkeit einer Wertung und damit auch einer Kritik an ihrem Forschungsprogramm und an bestimmten Voraussetzungen und Konsequenzen der Forschung. Die Kritik an einem Forschungsprojekt, das es sich z. B. zum Ziel gesetzt hat, die Mechanismen der Beeinflussung, mit denen bestimmte Konsumbedürfnisse effektiver produziert werden können, so zu verbessern, dass die künstlich produzierten Bedürfnisse den gleichen Anspruch auf Befriedigung haben, wie die unabdingbaren physiologischen und existentiellen Bedürfnisse, ist nur möglich, wenn vorgängig die Eigenwertigkeit der philosophisch-anthropologischen Reflexionen anerkannt und ihre Bedeutsamkeit für die empirische Forschung nicht ausgeschlossen wird.

Die kritische Funktion der philosophisch-anthropologischen Reflexion für die empirischen Human- und Sozialwissenschaften wirkt sich nicht nur als Kritik an der Unabhängigkeit empirischer Forschung von der Frage des Menschenbildes aus.

Das oben angeführte Beispiel macht zugleich deutlich, dass Erich Fromms philosophisch-anthropologische Reflexionen jenes Verständnis von Human- und Sozialwissenschaften kritisieren, das die ethische Fragestellung a priori ausschließt. Darüber hinaus erbringt die Formulierung der existentiellen Bedürfnisse eine inhaltliche Kritik, mit der empirische Daten und {221} Forschungen dahingehend kritisiert werden können, ob sie einen dehumanisierenden oder umgekehrt einen die Entfaltung menschlicher Potentialitäten fördernden Effekt haben. Die Explikation des Widerspruchswesens Mensch in bestimmte existentielle Bedürfnisse vermag also die human- und sozialwissenschaftlichen Erkenntnisse sowohl insgesamt zu kritisieren, insofern diese die ethische Fragestellung ausklammern, als auch hinsichtlich einzelner Erkenntnisse, insofern diese dazu beitragen, dass die Befriedigung der existentiellen Bedürfnisse verhindert wird.

Die philosophisch-anthropologischen Reflexionen Erich Fromms leisten ferner einen kritischen Beitrag gegenüber anderen philosophisch-anthropologischen Wesensbestimmungen des Menschen. Dadurch, dass diese philosophisch-anthropologischen Aussagen den empirischen Daten zugeordnet sind und im Charakterbegriff ihr Prinzip der methodischen Einheit haben, können sie solche Methodenverständnisse kritisieren, die nicht in gleicher Weise eine empirisch fassbare Größe (wie den Charakter) kennen, in dem die verschiedensten Aspekte des Menschseins ineinskommen. Ihre Kritik bezieht sich demnach vor allem auf Anthropologien, die entweder von einer nicht weiter hergeleiteten Wesensbestimmung ausgehen und diese interpretieren, oder die von einem bestimmten Aspekt der Erfahrbarkeit des Menschen ausgehen (z. B. vom biologischen oder psychologischen; oder von der *natura physica*; oder vom *homo faber*, *homo oeconomicus*, *homo ludens* usw.) und diesen Aspekt dann universalisieren. Inhaltlich kritisieren sie entweder den fehlenden Bezug zur Empirie oder den Anspruch einer Totalität der Bestimmung, die keine methodische Einheit der Aspekte des Menschen nachweisen kann und deshalb einen inhaltlichen Perspektivismus nicht überwindet.

Schließlich vermögen die philosophisch-



anthropologischen Reflexionen Versuche der ethischen Normierung zu kritisieren, die entweder einen naturalen Wert zur sittlichen Norm erheben und einem kasuistischen Naturrechtsdenken Vorschub leisten oder aber einen ethischen Relativismus vertreten, der von der Möglichkeit verbindlicher natürlicher Werte absieht. Ethische Normierungen sind nicht einfach in die Beliebbarkeit der Situation, der Kultur, der Epoche etc. gestellt, sondern gründen in letzten naturalen Unbeliebigkeiten, die als bestimmte existentielle Bedürfnisse und als deren alternative Befriedigung nominiert werden können. Im Hinblick auf die Frage der ethischen Normierung können die philosophisch-anthropologischen Reflexionen ihren Beitrag nur wegen ihrer Eigenwertigkeit leisten. Die philosophisch-anthropologischen Reflexionen sind keine empirischen Daten, sondern deren konstruktiver Deutungsrahmen, der seinen Grund in den empirischen Daten hat; sie sind aber auch noch keine sittlichen Normen, sondern deren naturale Begründung. {222}

(5) *Zusammenfassung: Die ethische Normierung aufgrund einer menschlich-naturalen Unbeliebigkeit*

Die Frage, ob eine humanistische Ethik einen Beitrag für den Normfindungsprozess in einer theologischen Ethik leisten kann, hängt nicht zuletzt vom Selbstverständnis theologischer Ethik ab. Wenn sich theologische Ethik als „autonome Moral im christlichen Kontext“²¹⁴ versteht, so ist sie notwendig auf empirische Daten und philosophisch-anthropologische Reflexionen verwiesen, weil sie für die Entscheidungen der sittlichen Vernunft auf die Erkenntnisse natürlicher Unbeliebigkeiten als generell disponierender Gesetzmäßigkeiten angewiesen ist. Keinen die ethischen Normen inhaltlich bestimmenden Anspruch hingegen erheben Metaphysik und Glaube beim Normfindungsprozess.²¹⁵ Die For-

²¹⁴ Siehe oben S. 200, Anm. 169.

²¹⁵ Vgl. den Beitrag Alfons Auers in der Festschrift für Josef Fuchs *Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin*. - In diesem Aufsatz weist Alfons Auer ausführlicher als in: *Autonome Moral und christlicher*

derung nach einer Autonomie des Sittlichen ist einer theologischen und einer humanistischen Ethik gleichermaßen zu eigen.²¹⁶ Entsprechend stellt sich auch die Frage der Normfindung und der ethischen Normierung für beide Ethiken in gleicher Weise. Es kann deshalb zu Recht gefragt werden, welchen Beitrag Erich Fromms humanistische Ethik für den Normfindungsprozess in einer theologischen Ethik leistet.

Beide Ethiken haben mit Thomas von Aquin gemein, dass sie das Prinzip und das Maß des Sittlichen in der Vernunft des Menschen sehen: Handlungen aber werden „menschlich oder sittliche (genannt), insofern sie durch die Vernunft bestimmt sind“²¹⁷. Mit dieser Identifizierung von Menschlichkeit, Sittlichkeit und Vernünftigkeit wird jede Heteronomie bei der inhaltlichen Bestimmung des Sittlichen abgewiesen. Weder Gott noch die Gesellschaft noch eine Idee, aber auch nicht die Natur (wie etwa im stoischen „secundum naturam vivere“) oder die empirischen Daten der modernen Human- und Sozialwissenschaften, sondern allein die menschliche Vernunft vermag Prinzip sittlichen Handelns zu sein. „Das menschliche Gut liegt nun einmal im ‘secundum rationem esse’, in der Zuordnung auf die Vernunft, die das eigentliche Prinzip menschlichen Handelns ist. Darum nennen wir jene Sitten gut, die mit der Vernunft übereinstimmen, und jene nennen wir schlecht, die der Vernunft widerstreiten.“²¹⁸

Glaube, 130, nach, dass der Aquinate eine Autonomie des Sittlichen gegenüber der Naturordnung, gegenüber der Metaphysik und gegenüber dem Glauben vertritt. Das Postulat einer autonomen Moral ist demnach schon in der Tradition thomanischen Denkens aufweisbar.

²¹⁶ Die Spezifika beider Ethiken artikulieren sich erst bei der Sinnbegründung von sittlichen Normen. Die Unterschiede in den Auffassungen lassen sich mit den Gegensatzpaaren theistischer oder nicht-theistischer Sinnhorizont bzw. theonom-relationale oder humanistisch-absolute Autonomie beschreiben.

²¹⁷ Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* I-II, 18, 5c - zitiert nach A. Auer, *Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin*, 33.

²¹⁸ A. Auer, a. a. O., mit Verweis auf Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, I-II, 100, 1c.



{223}

Es wurde bereits aufgezeigt, dass die Vernunft als Erkenntnis- und Entscheidungsvernunft nur dann normierendes Prinzip sein kann, wenn sie als Bestandteil einer menschlichen Natur, die der Vernunft vor- und aufgegeben ist, begriffen wird. Sittliche Entscheidungsvernunft ist deshalb in ein vielfältiges Netz natürlicher Bedingungen verflochten und muss diese natürlichen Strukturen und Mechanismen als Unbeliebigkeiten respektieren.²¹⁹ Nimmt die Vernunft die natürlichen Strukturen und Mechanismen zur Kenntnis, entdeckt sie zugleich, „dass die Rationalität der naturhaften Zielordnung (*inclinationes naturales*) in die gleiche Richtung weist wie die menschliche Vernunft“²²⁰. So sehr also die sittliche Entscheidungsvernunft allein bestimmt, was gut und was böse ist, ist sie doch auf das naturhaft Vorgegebene und Intendierte angewiesen; und obwohl gilt, dass nicht die Empirie oder die Natur, sondern die Vernunft das Prinzip des Sittlichen ist, ist doch die inhaltliche Bestimmung von sittlichen Werten und Normen an die Erkenntnis von natürlichen Werten und Normen gebunden.

Jeder Versuch einer ethischen Normierung, bei dem die Vernunft Prinzip des Sittlichen ist, muss dem aufgezeigten Interdependenznexus von Vernunft und Natur des Menschen im Normfindungsprozess methodisch gerecht werden. Erich Fromms Verdienst und sein Beitrag für eine theologische Ethik können darin gesehen werden, dass er den Zusammenhang dieses wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnisses von Vernunft und menschlicher Natur von der empirisch fassbaren Vernunftnatur des Menschen selbst her bestimmt und im Charakterbegriff methodisch verknüpft. Diese Behauptung soll im Folgenden expliziert werden.

Wenn die Vernunft als Prinzip ethischer Normierung bei der inhaltlichen Bestimmung des Sittlichen auf die menschliche Natur und die in ihr grundgelegten Intentionalitäten angewiesen ist, so ist eine für das menschlich-sittliche Handeln relevante Un-

²¹⁹ Siehe oben S. 204f., sowie A. Auer, *Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin*, 34f.

²²⁰ A. a. O., 35, mit Bezug auf Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, I-II, 1, 3 ad 3.

beliebigkeit natürlicher Strukturen und Mechanismen nur dort adäquat erkennbar, wo diese menschliche Natur als vernunftbestimmte angefragt wird. Es geht bereits im Frageansatz darum, die menschliche Natur nicht nur in einer solchen Weise „biologisch“ zu bestimmen, als ob zur biologischen oder physiologischen Natur des Menschen dann noch seine seelische und geistige hinzukommen müsste. Vielmehr ist menschliche Natur im Ansatz bereits als durch Vernunft bestimmte und deshalb als fragende und als prägbare Natur zu begreifen. Wo es um den Menschen und seine Natur geht, muss diese menschliche Natur vorgängig immer schon als vernünftige Natur bestimmt werden.

Erich Fromm gelingt dieser Ansatz bei der Vernunftnatur des Menschen, indem er sowohl bei seinen human- und sozialwissenschaftlichen Forschungen als auch bei seinen philosophisch-anthropologischen Reflexionen von einem {224} Vorverständnis der menschlichen Natur ausgeht, dessen Kennzeichen die Instinktsubstitution ist.²²¹

²²¹ Mit dem Begriff „Instinktsubstitution“ wird die Verschiedenheit zu den anthropologischen Ansichten von Arnold Gehlen angezeigt. Während für Arnold Gehlen der Mensch nur instinktreduziert ist und deshalb die Institutionen zu Äquivalenten werden, die seine verloren gegangene Instinktsicherheit ersetzen und dem Menschen den notwendigen Außenhalt geben, geht es Erich Fromm eindeutig um eine Instinktsubstitution durch den Charakter.

Der eigentliche Unterschied zwischen der Anthropologie Arnold Gehlens und der Erich Fromms liegt freilich nicht in der subtilen Unterscheidung zwischen Instinktreduktion und Instinktsubstitution, sondern darin, dass bei Arnold Gehlen das Äquivalent in den Außenhalt verleihenden Institutionen gesehen wird. Für Erich Fromm ist das Äquivalent der Charakter, und zwar als eine psychische bzw. psychosoziale Größe, die anstelle des Instinkts menschlichem Denken, Fühlen und Handeln eine spezifische Orientierung verleiht. Der Begriff der (Charakter-)Orientierung impliziert deshalb in anderer Weise als der der Institution eine Offenheit und Nichtfestgelegtheit auch dort, wo der Mensch in institutionelle Größen eingebunden ist. - Zum Begriff der Instinktreduktion im Kontext der Institutionenlehre vgl. etwa A. Gehlen, *Der Mensch*, 79, oder ders., *Anthropologische Forschung*, 69-77.



Die Annahme einer instinktgesteuerten oder quasi-instinktiven Menschennatur erweist sich als falsch, weil die Vernunftbegabung in einem ursächlichen Zusammenhang mit dem Instinktverlust bei der Genese des Menschen steht. Erich Fromm macht mit der durch die Vernunftbegabung eingetretenen Situation als der *conditio humana* ernst und reflektiert diese Geburtssituation des Menschen mit Hilfe der Human- und Sozialwissenschaften. Die Reflexion führt zu der Erkenntnis, dass nicht instinktgesteuerte Bedürfnisse, sondern bestimmte vernunftbezogene und deshalb „menschliche“ oder „existentielle“ Bedürfnisse Ausdruck der naturalen Unbeliebigkeit des Menschen sind. Der Umstand, dass diese menschlichen Bedürfnisse ihre Wurzel in der Vernunftbegabung haben und dass ihre adäquate Befriedigung wiederum nur mit Hilfe der Vernunftbegabung möglich wird, berechtigt Erich Fromm dazu, den Charakter zum Substitut für den tierischen Instinkt zu erklären. Denn nur im Charakter kommt die Natur des Menschen zu ihrer ihm gemäßen Würdigung. In ihm wird der Mensch in seiner Umweltbezogenheit ernstgenommen, ohne das Biologische des Menschen auf das Soziologische zu reduzieren, und nur in ihm wird die psychische Qualität der menschlichen Natur respektiert und nicht auf das Physiologische des Instinkts beschränkt.

Mit der charakterologischen Bestimmung der Natur des Menschen wird Erich Fromm der vorgängigen Vernunftbestimmtheit der menschlichen Natur und der naturalen Bestimmtheit der menschlichen Vernunft zugleich gerecht. Natur ist, wo und weil es um den Menschen geht, schon immer charakterologisch vermittelte Vernunftnatur; letzte naturale Bedingungsbeziehungen und Gesetzmäßigkeiten sind, weil die Totalität des Menschen gewahrt bleibt, letzte menschlich-naturale Unbeliebigkeiten.

Die Respektierung des Interdependenznexus von Vernunft und Natur des Menschen erfolgt zunächst im empirischen Begriff des Charakters als eines Substituts für den tierischen Instinkt. Mit dem empirischen Begriff des {225} Charakters ergibt sich aber zugleich jener des menschlichen Bedürfnisses, der auch im Bereich philosophisch-anthropologischer Reflexionen bedeutsam ist. Damit sind die philoso-

phisch-anthropologischen Reflexionen methodologisch an den empirischen Erkenntnissen orientiert. Nicht nur die empirischen, sondern auch die philosophisch-anthropologischen Erkenntnisse haben durch die vorgängige Vernunftbestimmtheit der Größen „Charakter“ und „Bedürfnisse“ ihre Legitimation als wissenschaftliche Erkenntnisse. Ein wissenschaftstheoretischer Positivismus, der sich auf eine rein empirische Forschung beschränken will und den Erkenntniswert philosophisch-anthropologischer Reflexionen bestreitet, muss als Verkürzung und Verfälschung des Wissenschaftsbegriffs angesehen werden.

Für eine theologische Ethik, die vor dem Problem steht, empirische und philosophisch-anthropologische Denkweisen und Erkenntnisse zu vermitteln, indem sie etwa versucht, die Erkenntnisse der Human- und Sozialwissenschaften philosophisch-anthropologisch zu „integrieren“, hat der Frommsche Entwurf Modellcharakter, weil bei ihm beide Ebenen bereits im Frageansatz aufeinander zugeordnet sind und weil dieser Entwurf in den vernunftbestimmten Begriffen „Bedürfnis“ und „Charakter“ beiden Frageebenen, der empirischen und der philosophisch-anthropologischen, gerecht wird. Ferner ist festzustellen, dass eine theologische Ethik, die ihr Spezifikum hauptsächlich in der Sinnbegründung menschlicher Normativität hat, auf ein Modell ethischer Normfindung verwiesen ist, das die Autonomie des Sittlichen ernstnimmt und sich einer von der Normfindung unabhängigen - wenn auch für diese nicht bedeutungslosen - Sinnbegründung menschlicher Normativität dennoch nicht verschließt. Ebendies vermag der Frommsche Entwurf der Normfindung zu leisten, weil er bei der Aufgabe der ethischen Normfindung auf menschliche-naturale Unbeliebigkeiten rekurriert, die selbst diese Offenheit in sich tragen: Die menschlichen Bedürfnisse, vorweg das Bedürfnis nach einem Rahmen der Orientierung und nach einem Objekt der Hingabe, implizieren die Aufgabe einer Sinnbegründung, die nicht allein mit den Methoden der empirischen Erkenntnis und der philosophisch-anthropologischen Reflexion gelöst werden kann. Erich Fromm selbst verweist hierfür auf Religion, auch wenn diese von ihm humanistisch und nicht-



theistisch verstanden wird.

Schließlich ist der Beitrag zu würdigen, den Erich Fromm mit der Nominierung der letzten menschlich-naturalen Unbeliebigkeiten selbst für das Problem der ethischen Normierung erbracht hat. Die Nominierung der einzelnen menschlichen Bedürfnisse ist das Ergebnis der Reflexion über die Situation des Menschen anhand von empirischen - vor allem psychologischen bzw. sozialpsychologischen - Befunden. Die Eigenart der menschlichen Natur als einer Vernunftnatur bewirkt, dass der Mensch bestimmte Bedürfnisse hat, die - anders als die physiologischen Bedürfnisse - eine letzte menschlich-naturale Unbeliebigkeit hinsichtlich seines Seinkönnens und Sollens darstellen. Die Bedürfnisse gestalten menschliche Normativität unbeliebig, weil auf sie reagiert werden muss, und zwar entweder produktiv oder nicht-produktiv. Der Aufweis {226} der Notwendigkeit, alternativ auf die menschlichen Bedürfnisse reagieren zu müssen, wird nun angesichts der einzelnen Bedürfnisinhalte erst eigentlich bedeutsam. Denn es ist in den bisherigen ethischen Entwürfen nicht immer selbstverständlich, dass etwa die Bedürfnisse nach Bezogenheit und Verwurzelung oder das Bedürfnis nach einem Rahmen der Orientierung und nach einem Objekt der Hingabe als naturale Unbeliebigkeiten anerkannt werden.²²²

Sehr klar tritt der Unterschied beider Betrachtungs-

weisen bei sexualethischen Problemen zutage. Während das Bedürfnis nach Arterhaltung in der Gestalt des sexuellen Bedürfnisses keinen Anspruch haben kann, menschliche Normativität generell unbeliebig zu gestalten, ist das Bedürfnis nach Bezogenheit universal und unabdingbar und deshalb Ausdruck einer letzten menschlich-naturalen Unbeliebigkeit. Der Mensch muss immer und notwendig auf dieses Bedürfnis reagieren. Dem sexuellen Bedürfnis geht die Universalität ab, so dass es nicht in gleicher Weise menschliches Sein und Sollen unbeliebig macht. Deshalb muss das sexuelle Bedürfnis dem Bedürfnis nach Bezogenheit untergeordnet werden. Die Sexualität kann eine bestimmte Funktion bei der Reaktion auf das Bedürfnis nach Bezogenheit haben. Andererseits gilt aber nicht, dass sich des Menschen Liebe (als Reaktion auf sein Bedürfnis nach Bezogenheit) von seinem sexuellen Bedürfnis her bestimmt. Dieser Unterschied der beiden Bedürfnisse bezüglich ihres Anspruchs, menschliche Normativität unbeliebig zu machen, ist entscheidend und wirkt sich bis in die Einzelfragen der Ehe- und Sexualmoral aus.

Das angeführte Beispiel zeigt, welche Bedeutung der Nominierung von menschlichen Bedürfnissen als naturalen Unbeliebigkeiten, die menschliche Normativität generell disponieren, zukommt. Dabei ist noch nicht entschieden, wie auf diese Bedürfnisse zu reagieren ist. Allein schon die Tatsache ihrer Nominierung ist für die Frage ethischer Normierung menschlichen Seins und Sollens von entscheidender Bedeutung, weil bereits mit der Nominierung ein Anspruch, Normativität in übergreifender Weise unbeliebig zu gestalten, erhoben wird.

Der Beitrag Erich Fromms zur Frage der ethischen Normierung erschöpft sich jedoch nicht mit der Nominierung von menschlichen Bedürfnissen. Es kommt die Erkenntnis hinzu, dass auf die menschlichen Bedürfnisse immer entweder produktiv oder nicht-produktiv reagiert wird und dass nur ein produktives {227} (biophiles) Reagieren dem menschlichen Bedürfnis insofern gerecht wird, als es eine Dysfunktionalität des Systems Mensch verhindert und also den Menschen zur Entfaltung bringt. Die Bestimmung der produktiven Reaktion lässt sich mit Hilfe von Erich Fromms Charakterlehre noch

²²² Thomas von Aquin dürfte der einzige sein, der innerhalb der theologischen Ethik mit den „*inclinationes naturales*“ (der Selbsterhaltung, der Arterhaltung, der Wahrheitserkenntnis, des Gemeinschaftslebens, zu vernünftigem und zu tugendhaftem Handeln) ein ähnliches Ziel verfolgt. Freilich tritt bei ihm eine „methodische Insuffizienz (zutage), wo nach der *ratio* der *inclinationes naturales* selbst gefragt wird, insofern sich ihm diese *ratio* nicht auf dem Wege wissenschaftlicher Analyse, sondern vorreflexiv durch Erfahrungsevidenzen vermittelt ...“ (W. Korff, *Norm und Sittlichkeit*, 52). Mit dem Charakterbegriff versucht Erich Fromm dem methodischen Anspruch gerecht zu werden. Der Charakterbegriff bringt ihn aber auch dazu, aus dem Begriff der „menschlichen Bedürfnisse“ alle instinktiven oder quasi-instinktiven Komponenten auszuschließen und die menschlichen Bedürfnisse als ein Ergebnis der Instinktsubstitution anzusehen.



präzisieren: Grundsätzlich können Menschen und gesellschaftliche Größen auf jedes menschliche Bedürfnis in unzählig verschiedenen Weisen reagieren. Alle verschiedenen Reaktionen lassen sich jedoch, sofern ihre wirkliche Eigenart nur klar erkannt werden kann, der Dominanz der produktiven Charakter-Orientierung oder der Dominanz einer der nicht-produktiven Charakter-Orientierungen zuordnen. Jedes Verhalten eines einzelnen Menschen oder einer gesellschaftlichen Größe ist Ausdruck einer Charakter-Orientierung. Die sittliche Qualität eines Verhaltens bestimmt sich deshalb von der Frage her, ob ein auf ein menschliches Bedürfnis reagierendes Verhalten produktiv oder nicht-produktiv ist. Es entsprechen sich demnach die letzte menschlich-naturale Unbeliebigkeit, auf die Bedürfnisse

entweder produktiv oder nicht-produktiv reagieren zu müssen, und die Eigenart der Charakter-Orientierungen, menschliches Reagieren unbeliebig zu gestalten, indem sie es entweder als produktiv oder als nichtproduktiv qualifizieren.²²³ {231}

²²³ Die Tatsache, dass Erich Fromm die nicht-produktiven Charakter-Orientierungen auf eine bestimmte Zahl von Idealtypen eingrenzen konnte, ist von besonderem praktischem Wert bei der Frage der konkreten ethischen Normierung. Außerdem haben die einzelnen nicht-produktiven Charakter-Orientierungen im Prozess der Assimilierung und Sozialisation die heuristische Funktion, negativ abzugrenzen, was produktive Charakter-Orientierung meint.

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