

**Pädagogische Aspekte im Werk  
von Erich Fromm**

**Inaugural Dissertation  
zur Erlangung der Doktorwürde  
der Philosophischen Fakultät der  
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität  
zu Bonn**

**vorgelegt von  
Georg Osterfeld  
geboren in Solingen**

**Bonn 2009**

Gedruckt mit der Genehmigung der Philosophischen Fakultät der  
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

1. Gutachter: Prof. Dr. Volker Ladenthin
2. Gutachter: Prof. Dr. Wolfgang Baßler

Tag der mündlichen Prüfung: 05.11.1008

Diese Dissertation ist auf dem Hochschulschriftenserver der ULB  
Bonn unter <http://hss.ulb.uni-bonn.de> elektronisch publiziert.

## Gliederung

<b>1.</b>	<b>Die pädagogische Rezeption Erich Fromms</b>	<b>3</b>
1.1.	Das pädagogische Denken Fromms	3
1.2.	Übersicht über die Rezeption der Pädagogik Fromms	7
1.3.	„Erich Fromm und die Pädagogik“	10
1.4.	„Der Gesellschaftscharakter. Eine Herausforderung für die Pädagogik“	17
1.5.	„Erich Fromm und die kritische Pädagogik“	20
1.6.	„Die Charaktermauer“	24
1.7.	„Erich Fromm heute“	27
1.8.	„Erziehung zwischen Haben und Sein“	32
1.9.	Zum Forschungsstand	37
1.10.	Zur Methodik dieser Arbeit	40
<b>2.</b>	<b>Die religiöse Grundlegung der Biophilie</b>	<b>44</b>
2.1.	Fromm als umstrittener religiöser Denker	44
2.2.	Fromms humanistische Interpretation der Tradition	55
2.3.	Fromms Auseinandersetzung mit dem eigenen Judentum	61
2.4.	Gottesliebe und Religionskritik	66
2.5.	Prophetischer Protest	76
2.6.	Die Götzen und der EINE	81
2.7.	Jesus – von Bruder zum Idol	88
2.8.	Begegnung mit dem Buddhismus	94
2.9.	Die mystische Begründung des Humanismus	97
2.10.	Resümee: Theologie und Anthropologie	105
<b>3.</b>	<b>Die philosophische Reflexion der Biophilie</b>	<b>110</b>
3.1.	Biophilie und Humanismus als Grundlagen der Ethik	110
3.2.	Autoritäre und humanistische Form von Ethik und Gewissen	114
3.3.	Universale und gesellschaftsimmanente Ethik	116
3.4.	Möglichkeiten der Gesellschaftsveränderung durch Biophilie	120
3.5.	Das ethische Konzept in „Haben oder Sein“	124
3.6.	Mythen und Utopien als alternative Denkmöglichkeiten	135

<b>4.</b>	<b>Fromms politisches Denken als Ausdruck der Biophilie</b>	<b>140</b>
4.1.	Fromms politisches Denken	140
4.2.	Der Gesellschaftscharakter	142
4.3.	Der Wandel des Gesellschaftscharakters	148
4.4.	Fromm und die deutsche Politik	155
4.5.	Kritik der kapitalistischen Industriegesellschaft	160
4.6.	Einsatz für den Frieden	165
<b>5.</b>	<b>Die Bedeutung des biophilen Menschenbildes für die Schule</b>	<b>171</b>
5.1.	Menschenbild und Erziehung	171
5.1.1.	Braucht Erziehung ein Menschenbild?	171
5.1.2.	Wertunsicherheit in der postmodernen Gesellschaft	174
5.1.3.	Folgen der Wertunsicherheit für die Schule	179
5.1.4.	Das Menschenbild Fromms	184
5.1.5.	Frau und Mann	190
5.1.6.	Ist das biophile Menschenbild begründet?	195
5.1.7.	Ist das biophile Menschenbild universell?	201
5.2.	Biophiles Menschenbild und kollektive Ordnung	206
5.2.1.	Die biophile Begründung sozialer Regeln	206
5.2.2.	Die Gefahr der Verselbständigung	210
5.2.3.	Inwieweit erfordern Idealität und Offenheit des biophilen Menschenbildes Produktivität?	212
	<b>Literaturverzeichnis</b>	<b>220</b>

# 1. Die pädagogische Rezeption Erich Fromms

## 1.1. Das pädagogische Denken Fromms

Das Interesse an Erich Fromms Denken, das Johannes Claßen im Vorwort zum Sammelband „Erich Fromm und die Pädagogik“ konstatiert hat, ist auch zwanzig Jahre nach dessen Erscheinen festzustellen. Die von der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft veranstalteten Kongresse<sup>1</sup> stießen von der Teilnehmerzahl her auf großes Interesse. Das Desiderat bei der pädagogischen Rezeption, das Claßen konstatierte<sup>2</sup>, ist durch die umfassende Literatur inzwischen überwunden. Dass Fromm keine geschlossene Erziehungstheorie präsentiert hat, obwohl er sich mit Fragen von Bildung, Erziehung und Schule intensiv auseinandergesetzt hat,<sup>3</sup> hat den Nachteil, dass sein pädagogisches Denken oft indirekt erschlossen werden muss, aber auch den Vorteil, dass eine prinzipielle Nichtabgeschlossenheit, die die Offenheit für neue Fragestellungen beinhaltet, vorhanden ist. Hier sollen in einem Überblick die in seinen Büchern und Schriften zu findenden Hinweise auf seine Vorstellungen von einer humanistischen Erziehung systematisch rekonstruiert werden; zunächst werden aus philosophischer Perspektive die Grundlagen humanistischer Erziehung dargestellt, anschließend aus entwicklungspsychologischer Perspektive die Einflüsse, denen das heranwachsende Kind ausgesetzt ist. Abschließend wird Fromms Bewertung von Summerhill vorgestellt, weil Fromm in Neill einen geistesverwandten Pädagogen sah.

Fromm war zunächst Psychoanalytiker. Claßen hat darauf hingewiesen, dass Psychotherapie dann einsetzt, wenn der Mensch Schaden genommen hat, während erzieherisches Handeln verhindern soll, dass der Mensch überhaupt Schaden nimmt. Gemeinsam sei beiden Wissenschaften die regulative Idee der produktiven Orientierung.<sup>4</sup> So sind seine psychotherapeutischen Arbeiten immer auch in Bezug auf ihre Bedeutung für die Pädagogik zu lesen.

Eine andere Quelle ist ebenfalls noch nicht ausreichend genutzt worden: In der von Ruth Nanda Anshen herausgegebenen Reihe „Credo-Perspektiven“ sollten Denker der Zeit die Situation des Menschen in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts untersuchen; allen Autoren war vorgegeben, dass ihre Thesen mit „Ich glaube“ einzuleiten seien. Hier hat Fromm 1962 sein Ideal von Erziehung beschrieben:

---

<sup>1</sup> So die Kongresse 2005 zu den Themen „Religion und Politik im Zeichen von Krieg und Versöhnung“ in Bad Marienberg und „Produktive Orientierung und seelische Gesundheit“ in Magliaso (Schweiz) sowie die 2006 zu den Themen „Was können, was dürfen wir tun? Menschenbild und Ethik der Biowissenschaften“ in Hofgeismar und „Mystik und gesellschaftliche Verantwortung - Der spirituelle Kern der Weltreligionen“ in Lilienthal-Worphausen

<sup>2</sup> Die Fußnoten geben nur Namen und Kurztitel an, die vollständigen Angaben sind dem Literaturverzeichnis (S. 221ff) zu entnehmen. Claßen, in: Erich Fromm und die Pädagogik, S. 9

<sup>3</sup> Im Register zu Fromms Gesamtausgabe (Bd. 10) finden sich auf S. 41 10 Verweise zu Bildung und 37 Verweise zu Bildung in Verbindung mit anderen Begriffen; auf S. 82f 28 Verweise zu Erziehung und 150 Verweise zu Erziehung in Verbindung mit anderen Begriffen; auf S. 277 10 Verweise zu Schule und 20 Verweise zu Schule in Verbindung mit anderen Begriffen

<sup>4</sup> Claßen, radikaler Humanist, S. 112

„Ich glaube, Erziehung bedeutet, dass man die Jugend mit dem Besten bekannt macht, was ihr die Menschheit hinterlassen hat. Wenn dieses Erbe auch größtenteils in Worten überliefert ist, so kann es doch nur wirksam werden, wenn diese Worte in der Person des Lehrers und in der Praxis und Struktur der Gesellschaft Wirklichkeit werden. Nur die Idee, die ‚Fleisch wird‘, kann einen Einfluß auf die Menschen ausüben, die Idee, die nur Wort bleibt, kann nur Worte ändern.“<sup>5</sup>

Von zentraler Bedeutung ist für Fromm die ursprüngliche lateinische Vokabel „e-ducere“, von der er seine Erziehungsvorstellungen entwickelt. Erziehen im Sinne von „e-ducere“ bedeute „herausführen“; dies sei eine Hilfe für das Kind, das dadurch seine eigenen Möglichkeiten realisieren könne. Ohne diese Hilfe, beispielsweise durch Verhinderung des Vertrautwerdens mit dem Erbe der Menschheit, könne das Kind seine menschlichen Fähigkeiten nicht vollständig entwickeln. Die Erziehung zu einem freien Menschen setze voraus, dass diese Fähigkeit im Kind vorhanden sei und der Erziehende auch an diese Fähigkeit glaube. Erfolge lediglich eine Zurichtung des Kindes gemäß den Vorstellungen des Erziehers oder der umgebenden Gesellschaft, die nicht an die Potenzialität des Kindes glauben würden, wäre nicht der freie Mensch das Ziel, sondern das Kind solle dazu gebracht werden, sich so zu verhalten, wie andere es sich wünschen. Diese Anpassung könne an durchaus unterschiedliche Normen erfolgen: Würden bei Fischerkulturen Kooperation und friedliches Zusammenleben als funktional positiv bewertet, so prägten bei Jägern und Kriegern Aggressivität, Mut und Entschlossenheit den Gesellschaftscharakter. Im Bürgertum des 19. Jahrhunderts seien Werte, die wie Sparsamkeit und Arbeitsamkeit die Akkumulation beförderten, vorherrschend gewesen, in der Gegenwart würden Teamgeist und Konsumfreude angestrebt. Wenn die jeweilige Gesellschaft die Menschen dazu bringen wolle, dass sie das tun wollen, was sie tun müssen, sei es Aufgabe der Erziehung den Menschen zu dem zu führen, was er sein könne. Die Unterschiede zwischen den Werten verschiedener Gesellschaft mache auch deutlich, dass die Orientierung am Bestehenden eine universelle, alle Menschen erfassende Erziehung verhindere.<sup>6</sup>

Das Ziel einer humanistischen Erziehung sei der biophile Mensch; um dieses Ziel zu erreichen, ist für Fromm die Trennung von Denken und Fühlen aufzuheben. Eine reine Vernunftbildung, die nicht an die Möglichkeiten des Menschen glaube, sei ohne Hoffnung. Wenn die Zuversicht in technischen anstelle von menschlichem Fortschritt gesetzt werde, mache sich der Mensch von seinen Produkten abhängig. Fromm charakterisiert eine Gesellschaft, die die Technik vergöttert, angebliche Sachzwänge für wichtiger erachtet als die Menschlichkeit, als nekrophil.<sup>7</sup> Fromm setzt seine Hoffnung auf eine neue

---

<sup>5</sup> Fromm, *Jenseits*, S. 161

<sup>6</sup> Fromm, *Kunst des Liebens*, S. 193; *Psychoanalyse und Ethik*, S. 131; *sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie*, S. 105; *Wege aus einer kranken Gesellschaft*, S. 242; EFG-Internet 24.4.2000, *Der Einfluss gesellschaftlicher Faktoren auf die Entwicklung des Kindes*, S. 1f

<sup>7</sup> Fromm, *Jenseits*, S. 164f, *Vorrang hat der Mensch*, S. 25; *zur Vergötzung der Technik: Anatomie*, S. 384ff, *Osterfeld, Fromms View on Youth*, S. 42

Renaissance des Humanismus, zu der die Erziehung einen wichtigen Beitrag leisten könne. Es müssten keine neuen Ideale gefunden werden, denn die großen Lehrer der Menschheit hätten bereits die Normen für eine gute Lebensführung aufgestellt. Sie drückten in verschiedenen Sprachen und Denkweisen ihren Humanismus aus, wobei die Unterschiede zwischen ihnen nur geringfügig seien. Notwendig sei, dass diese Ideale ernst genommen werden und gelebt werden. Wenn nicht mehr das Funktionieren in einer gegebenen Gesellschaft Ziel der Erziehung sein soll, sondern die Achtung vor der menschlichen Entwicklung, wäre ein großer Schritt getan.<sup>8</sup>

Entwicklungspsychologisch analysiert Fromm, dass das Kind in den ersten Jahren seines Lebens am stärksten den Einflüssen ausgesetzt ist, die seinen Charakter bestimmen werden. In dieser Phase seines Lebens sei es noch moralisch indifferent und könne sich gegen die Kräfte, die auf seinen Charakter einwirken, nicht wehren. Hier werde die perpetuierende Wirkung des Gesellschaftscharakters besonders deutlich, da dieser weitgehend die Ziele und Methoden der elterlichen Erziehung bestimme. Die Familie wirke als Transmissionsriemen für gesellschaftlich anerkannte Werte. Studien über Erziehung hätten die gesamte Gesellschaft zu erfassen, weil nur durch eine Gesellschaftsanalyse die Funktion, die das Individuum in einer Gesellschaft haben soll, erkannt werden kann. Aus dieser Funktion leiten sich dann die Erziehungsziele und Erziehungsmethoden der jeweiligen Gesellschaft ab.<sup>9</sup> Während diese sich im Laufe der gesellschaftlichen Entwicklung wandeln, unterscheidet Fromm überzeitlich bei der Erziehung zwischen zwei Prinzipien: Dem weiblich-mütterlichen, das durch unbedingte Liebe und Annahme, und dem männlich-väterlichen, das durch klare Anforderungen gekennzeichnet ist. Die mütterliche Liebe, die die Natur repräsentiert, brauche nicht erworben zu werden, sie könne nicht verloren gehen, was immer das Kind auch tut. Die mütterliche Liebe könne das Kind aber auch am Erwachsenwerden hindern, weil diese Form Hilflosigkeit belohnt. Der Vater liebe sein Kind dann, wenn es seinen Erwartungen entspreche. Die väterliche Liebe sei an Bedingungen geknüpft, sie könne erworben werden und verloren gehen. Sie stehe aber nicht wie die mütterliche außerhalb der Kompetenz des Kindes. Das Kind könne eigene Fähigkeiten entwickeln, um dem Vater nachzueifern. Der Verlust an Sicherheit führe zu einer Liebe zur Pflichterfüllung, um wenigstens ein Minimum an Sicherheit zu haben. Gefährlich sei ein autoritärer Vater, der das Kind in Anhängigkeit halte, da seine Normen nicht durchschaut und kritisiert werden könnten, könnten sie niemals zu eigenen Normen werden. Fromm geht es hier nicht um die Fixierung von Geschlechterrollen, sondern um menschliche Verhaltensmöglichkeiten. Beide Formen der erzieherischen Liebe gehörten für eine humanistische Erziehung zusammen, das mütterliche Prinzip müsse an die Möglichkeiten des Kindes und das väterliche an die Einsichtsfähigkeit des Kindes glauben. Der reife Mensch, der sein eigenes Gewissen aufgebaut hat, habe dieses auf Grundlage beider Formen der Liebe getan. Die Liebe zu sich und anderen entstamme dem mütterlichen, die Urteilskraft dem väterlichen Prinzip. Ohne das mütterliche

---

<sup>8</sup> Fromm, *Jenseits*, S. 161f; *Wege aus einer kranken Gesellschaft*, S. 240f

<sup>9</sup> Fromm, *Psychoanalyse und Ethik*, S. 145

Prinzip würde der Mensch unmenschlich, ohne das väterliche ohne eigenes Gewissen. Wahre Elternliebe bestehe darin, dass das Kind dieser Liebe auch entwachsen könne.<sup>10</sup>

Neben der Familie übe die Schule bei der Erziehung einen entscheidenden Einfluss aus. Für Fromm legt die Schule seiner Gegenwart mehr Wert auf überprüfbares Tatsachenwissen als auf selbständiges Denken, dies charakterisiert er als „entfremdetes Lernen“.<sup>11</sup> Fromm betont zwar, dass Lernen ohne Kenntnis des Faktischen leer ist. Die Menge der gespeicherten Informationen ersetze jedoch das Denken nicht, hindere es vielleicht sogar. Wirkliches Wissen sei nicht das Haben von Informationen, sondern das die Oberfläche durchdringende „Sein-Wissen“. Sei für dieses die tiefere Erkenntnis wichtig, seien für das Haben-Wissen die Anwendungsmöglichkeiten entscheidend. Diese könnten durchaus mit etwas Luxus-Wissen für Eliten, beispielsweise lateinische Sprüche oder Kenntnisse exotischer Völker, verknüpft werden, um das Sozialprestige zu erhöhen. Der „Haben-Student“ könne Philosophen zitieren, sich aber nicht mit ihnen auseinandersetzen.<sup>12</sup> Für Fromm ist das Bildungswesen des 20. Jahrhunderts darauf ausgerichtet, dass die Menschen mit einem verwendbaren Wissen ausgestattet werden, so dass sie in dieser Gesellschaft funktionieren können. Die Tendenz zu verstreuten Informationen über alle möglichen Phänomene, die interessant und unterhaltsam sein dürften, jedoch keine vertiefte Beschäftigung mit Problemen erforderten, könne auch den Bedürfnissen von Studenten nach Bequemlichkeit und Unterhaltung entgegenkommen, wenn ihnen ermöglicht werde, sich aus einem unzusammenhängenden Angebot etwas herauszupicken, ohne sie, weil Spontaneität und Freiheit nicht eingeeengt werden sollen, zu Konzentration oder systematischer Arbeit anzuregen.<sup>13</sup> Ein solches Bildungswissen verkommt für Fromm zu einem Instrument sozialen Aufstiegs, diese Bildung wird zum Luxusprodukt ohne humanistische Ziele. Das Betrachten der „richtigen“ Bilder, das Hören der „richtigen“ Musik sowie das Lesen „guter“ Bücher diene lediglich der Förderung des Sozialprestiges und könne den sozialen Aufstieg erleichtern. Dass weder echtes Interesse vorhanden noch der Geschmack hinreichend ausgebildet ist, belegt Fromm an Personen, die in der Öffentlichkeit die „richtige“ Kultur vertreten, jedoch sich Privatleben sich als Konsumenten unsinniger Fernsehproduktionen erweisen. Nur wenn die Bedeutung von Kultur und Wissen für das eigene Leben und für die Gesellschaft erkannt worden sei, könne von einer erfolgreichen Bildung gesprochen werden; sei dies nicht der Fall, blieben die Bildungsbemühungen Fassade.<sup>14</sup>

In Neill sah Fromm einen geistesverwandten Pädagogen, der das gleiche Ziel des mehr Sein anstelle von mehr Haben verfolge, von besonderer Aktualität erschien er zur Zeit der Studentenrevolten Ende der 60er Jahre. Neills entscheidender Ansatz sei seine Liebe zum Leben, von der sich alle anderen

---

<sup>10</sup> Fromm, Kunst des Liebens, S. 66f, 82ff, 151f, 193; sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie, S. 105; Osterfeld, Fromms view on youth, S. 41

<sup>11</sup> Diese Tendenz ist zu Beginn des 21. Jahrhunderts verstärkt zu beobachten (z.B. durch zentrale Abschlussprüfungen)

<sup>12</sup> Fromm, Furcht vor der Freiheit, S. 361f; Haben oder Sein, 38f, 47f

<sup>13</sup> Fromm, Haben oder Sein, S. 48

<sup>14</sup> Fromm, Revolution der Hoffnung, S. 315, 345



Prinzipien wie Individualität, Freiheit usw. ableiten ließen. Das Projekt Summerhill erschien Fromm als ein Ausdruck von Biophilie, weil Neills Grundsätze die Liebe zum Leben bei jungen Menschen förderten.<sup>15</sup> Zwei Folgerungen Neills erschienen Fromm besonders wichtig: Die Erziehung zur Wahrhaftigkeit und die Vermeidung von Zwang und Gewalt. Lügen seien nur dort notwendig, wo das Leben erstickt werden solle; der biophile Mensch brauche die oft auch unbequeme Wahrheit, wenn er die Wirklichkeit erkennen und verändern wolle. Die Wahrheit sei auch nötig, um sich selbst zu verändern, wobei Grenzen, die der pädagogische Takt gebietet, von Fromm nicht einbezogen werden.<sup>16</sup> Zwang und Gewalt stellten eine Einmischung in die Freiheit des anderen dar und seien daher abzulehnen. Freiheit dürfe allerdings nicht mit Zügellosigkeit verwechselt werden, sie sei mit dem Verantwortungsbewusstsein zu verbinden. Zu verantwortlichem Handeln gehörten Selbstbeherrschung und die Fähigkeit, an andere zu denken, ihre Rechte zu akzeptieren.<sup>17</sup>

## 1.2. Übersicht über die Rezeption der Pädagogik Fromms

Die Anregungen, die Fromms Gedanken den Erziehungswissenschaften geben kann, wurden erstmals umfassend in dem von Claßen herausgegebenen Sammelband „Erich Fromm und die Pädagogik“ aufgegriffen, während vorher Fromm primär als Psychoanalytiker und Gesellschaftskritiker wissenschaftliches Interesse fand. Claßen hatte das Ziel, das große Interesse vieler Pädagogen an Fromm fruchtbar zu machen und die Anwendung der humanistischen Ideen zu fördern.<sup>18</sup>

Publikationen über das Werk Fromms sind hauptsächlich in deutscher, englischer, italienischer und spanischer Sprache erschienen, die sehr geringe Zahl von Publikationen in anderen Sprachen befasst sich, soweit feststellbar, nicht mit pädagogischen Fragen. Bei der Auswahl wurden lediglich deutschsprachige Beiträge aufgenommen, weil sowohl im englischsprachigen wie auch im spanischsprachigen Bereich Beiträge zu pädagogischen Fragen nur in geringer Zahl vorliegen<sup>19</sup>, dass von einer systematischen Beschäftigung mit diesen Fragen nicht ausgegangen werden kann. Der Schwerpunkt der Rezeption wurde bei den Überlegungen, die sich mit den Möglichkeiten, das humanistische Menschenbild für die Erziehung fruchtbar zu machen, beschäftigen, sowie bei denen, die das Denken Fromms auf aktuelle Probleme der Schule beziehen, gesetzt. Auf die Einbeziehung von Aufsätzen, die primär psychologische Fragen sowie Fragen der außerschulischen Sozialisation<sup>20</sup> aufgriffen; ebenso wenig erfolgte eine Rezeption von Schriften, die sich mit Einzelphänomenen der

---

<sup>15</sup> Fromm, Summerhill, S. 416f

<sup>16</sup> Fromm, Summerhill, S. 419

<sup>17</sup> Fromm, Summerhill, S. 421f

<sup>18</sup> Claßen, Erich Fromm und die Pädagogik, S.9

<sup>19</sup> Aus dem englischsprachigen Bereich liegen die beiden Dissertationen von Daly und Mcgrath vor, aus dem spanischsprachigen die von Gomez Garduño

<sup>20</sup> z.B.: Claussen; Johach, Anthropologie; Johach, Charakterbildung; Lüdemann, Mut zum Sein; Wehr, Beratung

Erziehung<sup>21</sup> befassen oder eher fachdidaktische Überlegungen zu den Fächern Religion bzw. Lebenskunde<sup>22</sup>, Mathematik bzw. Naturwissenschaften<sup>23</sup> oder Literatur<sup>24</sup> anstellen, wurde ebenso verzichtet wie auf nicht publizierte Beiträge wie Examensarbeiten oder Diplomarbeiten. Bei der Auswahl erschien es aus Gründen des Umfangs sinnvoll, sich bei Autoren wie Bierhoff, Claßen, Pongratz und Wehr, von denen ein umfangreiches Schrifttum vorliegt, auf die Haupttexte dieser Autoren zu konzentrieren, ohne die anderen Publikationen aus dem Blick zu verlieren. Begründet ist diese Auswahl durch die Fragestellung, die die Bedeutung der humanistischen Ethik für pädagogisches Handeln prüfen will. Das gleiche Kriterium fand bei der Auswahl der deutschsprachigen Dissertationen<sup>25</sup> Anwendung; von den im Fromm-Archiv vorhandenen neunundzwanzig Dissertationen haben fünf einen Bezug zu erziehungswissenschaftlichen Fragen, wobei die Dissertation Huygens ausführlich dargestellt werden wird. Auf die Analyse der Dissertationen von Froehlich, dessen Thema die emazipatorische Erwachsenenbildung, und Moehring, dessen Thema die Umwelterziehung ist, kann nach dem genannten Kriterium ebenso verzichtet werden wie auf die der Autoren Jäger und Wehr<sup>26</sup>, die durch andere Schriften vertreten sind. Die einzelnen Ansätze werden in chronologischer Folge referiert werden; die Überlegungen der Autoren, von denen mehrere Beiträge analysiert werden, werden im Zusammenhang vorgestellt.

Außer dem bereits erwähnten Sammelband „Erich Fromm und die Pädagogik“ wurden von Claßen zwei weitere Sammelbände „Erich Fromm und die kritische Pädagogik“ und „Erziehung zwischen Haben und Sein“ herausgegeben, die die Diskussion fortsetzten. Der zum 100. Geburtstag Fromms herausgegebene Sammelband „Erich Fromm heute“ enthält drei Beiträge zu erziehungswissenschaftlichen Fragen. Als letzte Publikation in Buchform ist die von der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft herausgegebene Studie „Die Charaktermauer“ einzubeziehen gewesen.

Die von dieser Gesellschaft veranstalteten Kongresse befassten sich in gewisser Regelmäßigkeit auch mit pädagogischen Fragen.<sup>27</sup> Ein Teil der Vorträge wurde in den bereits erwähnten von Claßen herausgegebenen Sammelbänden sowie im Fromm-Forum publiziert. Den Auftakt bildete die Tagung „Erich Fromm und die Pädagogik“, die 1989 in Böblingen stattfand; als Referenten traten Thiersch („Erich Fromms Anthropologie und die heutigen Lebensbedingungen bei Jugendlichen“), Bierhoff („Zur antipädagogischen Dimension der Psychoanalyse“), Johach („Anpassung oder Verweigerung. Zum kritischen Umgang mit Normen in der Sozialpädagogik“), Rissling („Kreativität und

---

<sup>21</sup> z.B.: Birkenbeil; Claßen, Brüder und Schwestern; Johach, Kunst des Liebens; Johach, Vom Opfer zum Täter; Koch; Meyer/Hermann; Mill; Pongratz, Kunst des Liebens

<sup>22</sup> z.B.: Ladenthin, Religion; Osuch, Humanismus

<sup>23</sup> z.B.: Baumgartner; Lowsky, Kreativität

<sup>24</sup> z.B.: Pongratz, Lebendiges Lernen; Lowsky, Helden

<sup>25</sup> englischsprachige 38, italienischsprachige 1, spanischsprachige 3, sonstige 5

<sup>26</sup> Jäger, Projektoche - Möglichkeiten für eine humane Schule und Gesellschaft; Wehr, Das Subjektmodell der Kritischen Theorie Erich Fromms als Leitbild humanistischen pädagogischen Handelns

<sup>27</sup> /www.erich-fromm.de; Veranstaltungen

revolutionärer Charakter“), Lowsky („Abenteuererzählungen in der Psychologie Erich Fromms“), Koch („Entfremdung und ihre Überwindung bei Rousseau und Fromm“) sowie Pongratz („Lebendiges Lernen mit Texten von Erich Fromm“) ans Rednerpult.

Im Jahre 1991 wurde diese Diskussion in Freiberg (Sachsen) auf einem Seminar mit Claßen („Grundzüge einer Erziehung im Sinne von Erich Fromms humanistischer Ethik“) fortgesetzt. Mit dem Verhältnis zwischen Erich Fromms Pädagogik und der Reggio-Pädagogik befasste sich die Jahrestagung der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft 1997 in Hamburg. Auf die Vorträge, die sich mit der Reggio-Pädagogik befassten, soll hier nicht eingegangen werden. Der Arbeitskreis der Fromm-Gesellschaft „Umgang mit dem Fremden“ präsentierte seine Erfahrungen mit einer Kreativwerkstatt für Erwachsene „Masken und Poesie: Wege des Umgangs mit Eigenem und Fremdem“; Wallrabenstein referierte über „Radikal-humane Bildung heute: Ausdruck überholter sozialutopischer Vorstellungen oder unausweichliche gesellschaftliche Herausforderung?“.

Anlässlich des 100. Geburtstages von Erich Fromm fand im Jahr 2000 eine Tagung des Instituts für Erziehungswissenschaften der Universität Bonn statt, die dort von Funk („Erziehung zwischen Haben und Sein“), Pongratz („Bildung als Ware. Die Transformation des Bildungsbürgers zum Selbst-Vermarkter“), Ladenthin („Religion - ihre Zukunft ohne Illusion. Zu Erich Fromms Begründung der Religion“), Jäger („Schule 2000 - mit Profil aber ohne Orientierung?“), Johach („Vom Opfer zum Täter. Alkoholismus, Drogen und Gewalt bei Jugendlichen“) und Claßen („Erich Fromm - ein radikaler Humanist konkreter Lebens- und Erziehungspraxis“) gehaltenen Vorträge sind in den gleichnamigen Sammelband eingeflossen. Aus der Vorlesungsreihe im Sommer-Semester 2000 zum Thema „Die Bedeutung der Analytischen Sozialpsychologie für die Pädagogik“ an der PH Heidelberg in der unter anderem Wehr, Meyer und Funk lasen, wurde der Beitrag von Pongratz („Ökonomisierung der Bildung - Eine Packungsbeilage zu Risiken und Nebenwirkungen“) in „Erich Fromm heute“ publiziert.

Der Kongress „Quo vadis juvenis, Erich Fromm and beyond: life styles, values and „character of the European Youth“, der 2003 in Bologna stattfand, befasste sich schwerpunktmäßig mit der Orientierung der Jugend in der Postmoderne. Da die italienischen Beiträge bis auf den von Lio („Instrumental Aggression in Adolescence“)<sup>28</sup> nicht publiziert sind, musste auf die Rezeption der Vorträge von Caruso ( “The image of youth between myth and reality”), Latti (“Italian youth and democracy”), Campioni (“Youth and human destructivity”), Birindelli (“Youth’s room”), Benni (“Youth and European Contemporary Literature”) und Gagliardo (“Young people in search for citizenship”) verzichtet werden. Auf die Vorträge der Psychoanalytiker Funk („Young People and the „Post-modern“ Character“)<sup>29</sup> und Lio soll hier nicht näher eingegangen werden, weil die in diesem

---

<sup>28</sup> Lio, Instrumental Aggression, S. 29ff

<sup>29</sup> Funk, Young People, S. 15ff

aufgegriffenen Probleme nur bedingt etwas mit pädagogischen Fragestellungen zu tun haben, jener die Konzeption des „postmodernen Charakters“ präsentiert, die in einer späteren Publikation geschlossen vorgestellt werden wird.<sup>30</sup> Der Vortrag von Wehr wird in Zusammenhang mit einem anderen Beitrag von ihm behandelt werden.<sup>31</sup>

Becker stellte in ihrem Vortrag „The Lifestyle and Value-Orientations of German Youth today“ die Orientierungsmuster der Jugend in Deutschland vor, wobei sie die Studien der IG Metall von 2002, der 14. Shell-Jugendstudie von 2002 und der Hans-Seidel-Stiftung von 2003 auswertete.<sup>32</sup> Als Ergebnis der Untersuchungen stellte Becker vier Entwicklungstendenzen bei den Werten der Jugendlichen dar:

- Das Primat ökologischen Denkens sei von dem des ökonomischen abgelöst worden, was sich auch an der zunehmenden Zustimmung zu „harter Arbeit“ und „Ehrgeiz zeige“.
- Private Probleme seien für junge Deutsche relevanter als soziale, an politischem Engagement bestehe nur geringes Interesse.
- Hedonistische Einstellungen, die Konsum und Spaß am Leben in den Mittelpunkt stellen, nähmen zu.
- Ebenfalls nähme die Säkularisierung zu.<sup>33</sup>

### **1.3. Erich Fromm und die Pädagogik**

In diesem Sammelband sollte - wie bereits erwähnt<sup>34</sup> - das Denken Erich Fromms für die Erziehungswissenschaften fruchtbar gemacht werden. Die Lücke, die trotz des Interesses Fromms an Erziehungsfragen und dem Interesse vieler Pädagogen an Erich Fromm, vorhanden gewesen sei, solle durch die elf Beiträge dieses Bandes zumindest teilweise geschlossen werden. Claßen konstatiert, dass die Beiträge aus unterschiedlicher Problemsicht geschrieben sind, sie jedoch die profunde Auseinandersetzung mit dem Denken Fromms miteinander verbindet. In die Methode Fromms führt Claßen mit einem Beitrag über das dialektische Verhältnis zwischen Gehorsam und Ungehorsam ein, auf das an anderer Stelle eingegangen werden wird.<sup>35</sup> In pädagogische Grundprobleme führen die Beiträge von Huschke-Rhein, Bader und Birkenbeil, der die Konsequenzen aus dem Frommschen Menschenbild der Bezogenheit für die Pädagogik untersucht, ein. Mit dem Thema primäre und sekundäre Sozialisation befassen sich Bierhoff („Erziehung und Identität zwischen Haben und Sein“), Johach („Charakterbildung und Familienerziehung“), Pongratz und Wehr („Humane Erziehung in einem entfremdeten Schulalltag?“), Problematisierungen des Praxisbezuges nehmen Huygen, die

---

<sup>30</sup> Funk, Ich und wie

<sup>31</sup> siehe 1.7.

<sup>32</sup> Becker, Lifestyle, S. 7ff

<sup>33</sup> Becker, Lifestyle, S. 9, S. 13

<sup>34</sup> siehe 1.2.

<sup>35</sup> Claßen, Pädagogik, S. 9f, vergl. 1.8.

Ideen ihrer Dissertation aufgreift, Wenzel, der die pädagogische Aufgabe, dem Einzelnen bei der Entwicklung der Selbstverantwortlichkeit zu helfen, untersucht, und Mill, der danach fragt, wie die Ideen Fromms in die Lebenspraxis und damit Erziehungspraxis umgesetzt werden können.<sup>36</sup>

Für Bader ist der Begriff der Autorität einer der in Pädagogik und Philosophie vielfach diskutierten und umstrittenen Begriffe. Seine Absicht ist die bereichernde Vertiefung der pädagogischen Diskussion um den Begriff „Autorität“.<sup>37</sup> Die zentrale These seines Aufsatzes „Der Begriff der Autorität bei Erich Fromm“ ist, dass Autorität in zwischenmenschlichen Beziehungen, also auch in der Erziehungspraxis notwendig ist. Fromm habe die wissenschaftliche Diskussion um diesen Begriff dadurch bereichert, dass er ihn auf seine psychologischen und soziologischen Bezüge hin befragt habe.<sup>38</sup> Zunächst stellt Bader das Menschenbild Fromms dar, um von diesem ausgehend die unterschiedlichen Formen der Autorität zu unterscheiden.

Fromm gehe bei seinem Menschenbild nicht von dessen biologischen Natur, sondern von dessen existentieller Situation aus. Die Dichotomien, welche die Existenz des Menschen bestimmen, werden so analysiert, wie sie Fromm in „Psychoanalyse und Ethik“ und „Anatomie der menschlichen Destruktivität“ dargelegt hat. Der Zwiespalt, der in der Trennung von Mitmenschen und Natur und dem Wunsch nach Harmonie bestehe, könne nur durch eine liebende Charakterorientierung überwunden werden. Der Mensch, der die Fähigkeit zur Vernunft und Liebe nicht habe entwickeln können, sei auf nicht-produktive Formen der Bezogenheit angewiesen.<sup>39</sup>

In den verschiedenen Formen der Autorität zeige sich, ob die Autorität zu produktiver Liebe oder nichtproduktiver Unterordnung anleite, daher müsse erstens zwischen einer Seinsautorität, die Bader als einzig authentische und produktive Form charakterisiert, und einer Habenautorität, die er als entfremdete Autorität charakterisiert, unterschieden werden. Stütze sich diese auf den Besitz von Titeln und Machtbefugnissen unabhängig von der individuellen Kompetenz des Trägers, so habe jene ihre Quelle in der einzelnen Person und verfolge als Ziele Selbstverwirklichung und Integration.<sup>40</sup> Als zweites analysiert Bader die Unterschiede zwischen rationaler Autorität, die zum Ziel habe, den der Autorität Unterworfenen zu fördern, und irrationaler, die die Ausbeutung des Unterworfenen bezwecke. Als Voraussetzung für eine rationale Autorität nennt er eine im Sein des Autoritätsträger begründete Autorität, eine Identität von Sein und Charakter sowie eine ehrliche Kommunikation zwischen der Autoritätsperson und dem die Autorität Anerkennenden.<sup>41</sup> Drittens sei zwischen offener, mit der eine Auseinandersetzung möglich sei, und anonymer Autorität zu unterscheiden. Diese

---

<sup>36</sup> Claßen, Pädagogik, S. 10f

<sup>37</sup> Bader, S. 61

<sup>38</sup> Bader, S. 74

<sup>39</sup> Bader, S. 62f

<sup>40</sup> Bader, S. 63ff

<sup>41</sup> Bader, S. 66ff

entspräche dem Gesellschaftscharakter des Marketing, bei dem die Anpassung an das „man“ gefordert sei.<sup>42</sup> Auf die forschungsgeschichtlichen Ausführungen über die Entstehung dieser Erkenntnisse bei Fromm soll hier nicht eingegangen werden.

Sowohl im Eltern-Kind-Verhältnis wie auch im Verhältnis Lehrer-Schüler gäbe es grundsätzliche Verständnisunterschiede, die einen rationalen Diskurs verhinderten. So müsse die pädagogische Definition von Autorität ergänzt werden durch eine intuitive Komponente: Durch die Seinsautorität sei eine gelungene Autoritätsbeziehung möglich, wobei die Identität von Aussage und Charakter sowie das vorgelebte Beispiel wesentliche Elemente seien.<sup>43</sup> Ein „antiautoritäres“ Erziehungsmodell könne sich nicht auf Fromm stützen, auch wenn dieser nie erzieherische Handreichungen für praktisches Handeln geben wollte, allerdings sei erst auf Grundlage einer rationalen und offenen Seinsautorität eine humane Erziehung möglich, die frei von Missbrauch und Manipulation sei.<sup>44</sup>

Bader nimmt in seiner Studie eine anthropologisch-soziologische Analyse des Begriffes Autorität vor, wobei er sich auf Fromms Unterscheidungen zwischen rationaler und irrationaler Autorität beruft. Die Schule der Gegenwart, die als ein hierarchisches System, das von der Haben-Autorität bestimmt ist, charakterisiert werden kann, könnte in Fortführung von Baders Analyse daraufhin untersucht werden, wie hier ein Wandel zumindest zu rationaler Autorität, im Idealfall zu Seinsautorität möglich sein kann. Der einzelne Lehrer kann durchaus eine persönliche Autorität haben, mit der sich Schüler auseinandersetzen können, jedoch lösen eher persönliche Konflikte nicht das grundsätzliche Autoritätsproblem in der Schule. In einem zweiten Schritt wäre zu untersuchen, inwieweit der Abbau von Hierarchien, die soziale Regeln setzen, hilfreich wäre. Hierdurch würde zwar die Haben-Autorität verringert, aber eine Regellosigkeit, wie sie beispielsweise durch permanente Diskussion über Werte ohne Anwendung von normierenden Regeln eintreten könnte, entspräche nicht dem Autoritätsbegriff, wie ihn Bader entwickelt hat. Lediglich ein Regelwerk, dass alle als in ihrem Interesse liegend akzeptieren können, auch weil die Autoritäten, die dieses vertreten, über Seinsautorität verfügen, erscheint akzeptabel.

Huschke-Rhein analysiert in seinem Beitrag „Die Liebe zum Lebendigen (Biophilie) als Grundlage der Erziehung und Bildung“ die Herausforderungen an die Pädagogik angesichts einer Umwelt- und Naturzerstörung, die die Grundlagen der menschlichen Existenz und damit auch der Erziehung bedrohe. Erich Fromm habe diese destruktiven Tendenzen nicht nur analysiert, er biete auch die Biophilie als eine Therapie an, die Grundlage für jeden Erziehungsprozess sein könne.<sup>45</sup> Als zweites Motiv für seine Auseinandersetzung mit Fromm nennt er aggressive Tendenzen bei Kindern und

---

<sup>42</sup> Bader, S. 72f

<sup>43</sup> Bader, S. 68

<sup>44</sup> Bader, S. 69

<sup>45</sup> Huschke-Rhein, S. 43

Jugendlichen, zu deren Erklärung und Therapie Fromm einen wesentlichen Beitrag geleistet habe.<sup>46</sup> Huschke-Rhein stellt zunächst die Erziehung als einen Wachstumsprozess dar, in einem zweiten Schritt erläutert er die Grundzüge der biophilen Ethik, in einem dritten die Aggressionstheorie Fromms am biophilen und nekrophilen Handeln, um abschließend einen Ausblick auf den „neuen Menschen“ und die „neue Bildung“ zu geben.

Für Huschke-Rhein liegt die entscheidende Aufgabe der Pädagogik in der Förderung des Wachstums, wobei er von drei Prämissen ausgeht: Zunächst wird die Trennung zwischen dem Wachstum als etwas Natürlichem und Materiellen und der geistig-ideellen Entwicklung negiert, Huschke-Rhein betont, dass Fromm diese Trennung transzendiert habe<sup>47</sup>. Die zweite Prämisse besagt, dass sich das Wachstum sowohl auf die Selbstverwirklichung des Einzelnen als auch auf alles Lebendige beziehe.<sup>48</sup> Schließlich könne unter Wachstum im Sinne der Pädagogik nicht materiell eine Anhäufung von Wissens verstanden werden, denn nur das Wachstum der geistig-seelischen Lebendigkeit könne relevant sein, Fromm charakterisierte das „Haben-Wissen“ als ein Wissen ohne Beziehung, als nicht lebendig.<sup>49</sup> Die pädagogische Herausforderung bestehe darin, die Liebe zu allem Leben zu erwecken, und somit den Widerspruch zwischen Eigenliebe und Liebe zum Anderen zu überwinden. Hierbei verweist Huschke-Rhein auch auf die von Schweitzer entwickelte „Ehrfurcht vor dem Leben“, die Fromm übernommen habe. Diese Ethik bewerte als gut, was dem Leben diene, und schlecht, was diesem schade; diese Maxime beziehe sich auf das Werdende.<sup>50</sup> Da das Wachstum ein lebendiger Prozess sei, bedarf es nach Huschke-Rhein eines Leitbildes, einer Grundrichtung für die Entwicklung. Wachstum sei für Fromm mehr als die „Erhaltung der Art“, die zwar durchaus ihre Bedeutung habe, aber durch die Entfaltung des Lebens in qualitativem Sinne ergänzt werden müsse. Zum Aufwachsen des Kindes gehöre nicht nur die Ermöglichung körperlichen Wachstums, sondern auch die Vermittlung der Liebe zum Leben.<sup>51</sup> Als Ziele seiner motivationalen Pädagogik formuliert er die Sorge für andere, die Förderung des Wachstums und die Fähigkeit zum Loslassen. Dieser pädagogischen Konzeption entspreche die biophile Ethik Fromms in besonderem Maße, da sie sich nicht auf einzelne Handlungen, Methoden oder Techniken beziehe, sondern auf eine allgemeine Grundrichtung, ein „regulatives Prinzip“ in den Worten Kants.<sup>52</sup>

Bei der Analyse der Anthropologie Fromms konzentriert sich Huschke-Rhein auf das Gegensatzpaar „biophil“, das Leben liebend, und „nekrophil“, das Leblose, Tote liebend; dieses Gegensatzpaar ist für ihn inhaltlich gleichbedeutend wie das zwischen „Sein“ und „Haben“. Die gegenwärtige Konsumgesellschaft fixiere Kinder auf Besitzstreben und Neiderregung mit der Folge, dass sich

---

<sup>46</sup> Huschke-Rhein, S. 50

<sup>47</sup> Huschke-Rhein, S. 44

<sup>48</sup> Huschke-Rhein, S. 46f

<sup>49</sup> Huschke-Rhein, S. 55

<sup>50</sup> Huschke-Rhein, S. 44f

<sup>51</sup> Huschke-Rhein, S. 45f

<sup>52</sup> Huschke-Rhein, S. 48f

Menschen und Dinge in Konsumware verwandelten und bei den Jugendlichen die Verachtung des Lebens gefördert würde, so dass der gegenwärtige Gesellschaftscharakter als nekrophil zu kennzeichnen sei.<sup>53</sup> Gegen zunehmende Aggressivität und Gewalt dominierten derzeit bürokratische Lösungen, die auf bessere Methodik und Technik vertrauten, demgegenüber habe Fromm nach den Wurzeln von Aggression gefragt. Seine Erkenntnis sei gewesen, dass derjenige, der an Leben und Entfaltung gehindert worden sei, destruktiv werde. Nur durch eine biophile Erziehung, die durch Freundlichkeit und Gleichberechtigung geprägt sei, könne der Aggression wirksam begegnet werden. Erzieherisch wirksam seien nicht Appelle, sondern persönliche und gesellschaftliche Vorbilder, die Verhaltensweisen vorleben würden.<sup>54</sup>

Für Huschke-Rhein sind die beiden Grundfragen der Erziehungswissenschaften die der Legitimation von Erziehung und die der sinnvollen Methodik. Die biophile Ethik stellt, da er davon ausgeht, dass es nur die Alternative zwischen Biophilie und Nekrophilie gibt, eine hinreichende Grundlage für Legitimation dar. Das lebendige „Sein-Wissen“ könne das reine Bücherwissen, das auf Wissensbesitz setze und die Schüler zu „Informationskonsumenten“ mache, überwinden und ein Handeln in Bezug auf andere Menschen ermöglichen.<sup>55</sup> Als erziehungswirksam charakterisiert Huschke-Rhein einerseits das persönliche Beispiel und andererseits gesellschaftliche Vorbilder.<sup>56</sup> Die von Fromm erkannten Zusammenhänge zwischen Gesellschaftscharakter, Erziehung und Individualcharakter seien aus erzieherischer Verantwortung als ein immanenter Bestandteil des pädagogischen Denken zu betrachten.<sup>57</sup> Für Pädagogen betrachtet er die drei konzentrischen Kreise des Gesellschaftscharaktermodells, wobei der Individualcharakter den engsten, Familie und Erzieher den mittleren und der Gesellschaftscharakter den weitesten bilden, als besonders relevant, weil die Einflüsse der Gesellschaft auf die Lehrenden und die zu Erziehenden deutlich werden.<sup>58</sup> Als besondere Vorzüge der Frommschen Pädagogik nennt Huschke-Rhein neben der engen Verbindung von Person und Gesellschaft die „praktische“ Dimension, die keine unpolitische Flucht in die Innerlichkeit zulässt. Fromm habe darauf hingewiesen, dass zu dieser Erziehung die Pflege der Kreativität gehöre, die durch zu viel Lernstoff und „Fernsehschrott“ beeinträchtigt werde.<sup>59</sup>

Huschke-Rhein stellt einen engen Bezug zwischen den Zielen Biophilie und Wachstum her und gibt eine Antwort auf die Frage, wie diese Ziele in praktisch-pädagogisches Handeln umgesetzt werden können. Da die Möglichkeiten eines Lehrers mit biophilem Charakter in einer Gesellschaft, in der nicht-biophile Charaktertypen dominieren, begrenzt sein muss, betont Huschke-Rhein, dass biophiles

---

<sup>53</sup> Huschke-Rhein, S. 50

<sup>54</sup> Huschke-Rhein, S. 51ff

<sup>55</sup> Huschke-Rhein; S. 58f

<sup>56</sup> Huschke-Rhein, S. 53

<sup>57</sup> Huschke-Rhein, S. 52

<sup>58</sup> Huschke-Rhein, S. 53f

<sup>59</sup> Huschke-Rhein, S. 53f



Verhalten nicht individuell ausgeübt werden könne, sondern nur von einer Gruppe von Menschen.<sup>60</sup> Die Biophilie Fromms bietet für Huschke-Rhein eine überzeugende Antwort auf die Frage nach der Legitimation pädagogischen Handelns. Wird dies akzeptiert, so sind Überlegungen zu einer entsprechenden Methodik anzustellen und zu analysieren, inwieweit eine Gruppe biophiler Lehrer gegen den dominierenden Gesellschaftscharakter erzieherisch wirksam sein kann, wobei insbesondere die Möglichkeiten zur Gesellschaftsveränderung durch eine biophile Ethik zu prüfen wären.

Ausgangspunkt der Überlegungen von Pongratz ist der Widerspruch zwischen den Idealen und Werten, die in Präambeln von Lehrplänen und Curricula hehre Ziele verkünden, und dem „heimlichen Lehrplan“ der Lernfabrik Schule, der Isolation, Angst und Konkurrenz zum Ergebnis habe. Dies sei, so Pongratz, kein überraschender Gegensatz, sondern es sei davon auszugehen, dass nicht verbal formulierte Werte, sondern die gesellschaftliche Realitäten die Organisationsform von Schule, damit auch ihren Charakter bestimmen.<sup>61</sup>

Im ersten Teil seines Beitrages stellt Pongratz die Frommsche Konzeption des Gesellschaftscharakters dar und zeigt auf, wie der Gesellschaftscharakter durch die Schule als Institution der Gesellschaft perpetuiert wird. Anschließend beschreibt er die derzeit relevanten Orientierungen (rezeptive, narzisstische, Marktorientierung, konformistische und nekrophil-destruktive), um dann im dritten Teil die seine zentrale These zu entfalten, nach der die gegenwärtige Schule auf die Prägung einer oral-rezeptiven Orientierung, so wie sie der gegenwärtigen Marktgesellschaft und dem mit ihr verbundenen Marketingcharakter entspreche, ausgerichtet sei.

Bei seiner Analyse des Gesellschaftscharakters arbeitet Pongratz heraus, dass Fromm die psychoanalytische Methode mit der Soziologie verbunden habe, und kommt zu dem Schluss, dass der Gesellschaftscharakter nicht als historisch beschreibendes Instrument zu verstehen ist, sondern als ein kritisches Instrument. Eine Beschreibung, die lediglich konstatiere, dass der anal-hortende Charakter des 19. Jahrhunderts in der Gegenwart durch den oral-rezeptiven oder den nekrophilen abgelöst worden sei, gehe nicht tief genug. Fromm sei bei der Entwicklung seines Menschenbildes nicht von einer existierenden Gesellschaft ausgegangen, sondern habe anthropologisch nach den existentiellen Bedürfnissen des Menschen und den fundamentalen Widersprüchen seiner Existenz gefragt. Auf diese Weise sei das Gegenbild des „biophilen Menschen“, der durch Vernunft, schöpferische Arbeit und Liebe zum Leben bestimmt sei, entstanden. Auf Grund dieses Menschenbild brauche eine als pathologisch erkannte Gesellschaft nicht als Faktum hingenommen werden, sondern die pathologischen Züge der Gegenwartsgesellschaft könnten kritisiert und verändert werden.<sup>62</sup> Auf die verschiedenen

---

<sup>60</sup> Huschke-Rhein, S. 7

<sup>61</sup> Pongratz, Vergesellschaftung, S. 127

<sup>62</sup> Pongratz, Vergesellschaftung, S. 129

Orientierungstypen und die mit ihnen verbundenen negativen Tendenzen soll hier nicht eingegangen werden.<sup>63</sup>

Pongratz arbeitet zu Beginn seines dritten Teiles heraus, welche Rolle die Schule bei der Weitergabe des Gesellschaftscharakters spielt. Die derzeitig dominierende oral-rezipierende Erziehung vergleicht Pongratz mit einer überbehütenden und überfütternden Mutter. Die „Vollpädagogisierung“ mache den Schüler zu einem passiven Objekt, dem alles häppchengerecht vorgesetzt werde. Die motivationslose Aufnahme allen Gebotenen hindere den Schüler an Selbstverwirklichung, worauf er mit Scheinrevolten reagiere<sup>64</sup>, über die dann „pädagogisch“ gesprochen werden könne. Diese Art der Sozialisation zielen auf die Prägung des Marktcharakters, dessen Hauptelemente eine passive Konsumentenhaltung einerseits und gegenseitige Konkurrenz andererseits seien. Als Folgen dieser Orientierung konstatiert Pongratz wechselseitige Instrumentalisierung, Misstrauen und liebenswürdigen Schein. Den Lernprozess, dem es nicht um den Aufbau reifer Objektbeziehungen geht, bezeichnet Pongratz als „verdinglichten Lernprozess“; in diesem dominierten die Schülertaktik des „Als-ob-Spieles“ und zwanglose Formen des unterschiedslosen Parlierens, die sich als sozialintegrativ gerierten, jedoch nur das sich dahinter verbergende ein Sinn-Vakuum kaschieren wollten.<sup>65</sup>

Diese Überlegungen setzt Pongratz in seinen Beiträgen „Ökonomisierung der Bildung – Eine Packungsbeilage zu Risiken und Nebenwirkungen“ von 2000 und „Bildung als Ware – Der Transformationsprozess des Bildungsbürgers zum Selbstvermarkter“ von 2002 fort, in denen er Veränderung der Bildungsorganisation der Jahrhundertwende einget. Die Marktlogik, so führt er 2000 aus, stehe im Widerspruch zu Autonomie des Individuums; eine Allgemeinbildung, die zu autonomer Lebensführung in einer mündigen Gesellschaft führen solle, werde durch das Marktdenken im Bildungsbereich aufgegeben.<sup>66</sup> Seit den 60er Jahren, so seine Hauptthese, sei eine Tendenz zur Ökonomisierung der Bildung feststellbar: Bildung solle preiswert produziert, effizient eingesetzt und optimiert werden. Diese Tendenz analysiert er in drei Kapiteln, die sich mit der Ökonomisierung selbst, der Entwicklung vom Bildungsbürger zum Selbstvermarkter und der Marketingideologie befassen. Pongratz kommt zu dem Schluss, dass trotz aller Ökonomisierungstendenzen das bloße Funktionieren, wie es beispielsweise in Kursen vermittelt wird, nicht ausreicht, weil auf diese Weise wichtige Qualifikationen, bei denen es um die Erkenntnis von Zusammenhängen geht, nicht vermittelt werden können. Da Flexibilität und Anpassungsbereitschaft als Ziele nicht hinreichen, geht Pongratz davon aus, dass die Frage der Allgemeinbildung wieder auf die Tagesordnung käme.<sup>67</sup>

---

<sup>63</sup> Pongratz, Vergesellschaftung, S. 130ff

<sup>64</sup> Pongratz, Vergesellschaftung, S. 133ff

<sup>65</sup> Pongratz, Vergesellschaftung, S. 135

<sup>66</sup> Pongratz, Ökonomisierung, S. 121

<sup>67</sup> Pongratz, Ökonomisierung, S. 151f

In seinem Beitrag von 2002<sup>68</sup> analysiert Pongratz die an der Marktlogik orientierte Bildung, in der Ziele wie Mündigkeit und Kritikfähigkeit keinen Platz hätten. Das Ergebnis sei dementsprechend nur eine Halbbildung. Schlüsselqualifikationen würden derzeit als Königsweg betrachtet, ein instrumentelles Bildungsverständnis dominiere. Allein die Sprache der Vertreter dieser Richtung macht ihre Idee des Automatenmenschen deutlich, so verwendeten sie Begriffe wie „Speicher“, „Schaltzentrale“ und „intelligenten Reaktionen“, wenn sie von Lernprozessen reden. Die Schlüsselqualifikationen entsprächen dem Marketingcharakter: Sprachkenntnisse, Zeugnisse und sicheres Auftreten ließen sich gut vermarkten.<sup>69</sup>

Bei seinen Analysen aktueller schulischer Entwicklungen bezieht Pongratz die ökonomische Entwicklung, die er als einen entscheidenden Einflussfaktor annimmt, in kritischer Absicht mit ein. Zur Bewertung der beschriebenen Trends greift er auf den Humanismus Fromms als Gegenbild zu einer durch ökonomische Interessen bestimmten Bildung zurück.

#### **1.4. Der Gesellschafts-Charakter als Herausforderung für die Pädagogik**

Huygen formuliert als Erkenntnisziel ihrer Arbeit „Der Gesellschafts-Charakter – Eine Herausforderung für die Pädagogik“ aus dem Jahre 1987, dass die Ansätze des allgemein verständlich schreibenden Humanisten Erich Fromms für die Pädagogik fruchtbar gemacht werden sollen. Hierzu sei zunächst eine kritische Reflexion von Fromm Sozialpsychologie und seiner Ethik notwendig um daran anschließend diese auf mögliche Antworten für die pädagogische Theoriediskussion zu befragen.<sup>70</sup> Das Interesse an Fromm liege ebenso wie das an anderen Denkern der Bezugswissenschaften daran, dass die Pädagogik in gesellschaftliche Entwicklungen involviert sei. Aktuell seien Tendenzen zu Pluralismus und Individualismus zu konstatieren; der Pluralismus sei einerseits eine Errungenschaft der Demokratie, andererseits trüge er die Gefahr in sich, eine Tendenz zum ethischen Relativismus zu bestärken. Die Erziehungswissenschaften würden sich zwar durch eine Theorienvielfalt auszeichnen, jedoch könnten sie nicht ohne einen dahinter stehenden Grundkonsens über das Welt- und Menschenbild auskommen. Das Experiment von Milgram sei ein Beispiel dafür, wie Menschen in so entwürdigender Weise zu Forschungszwecken missbraucht würden, dass der Grundwert der Menschenwürde, über den Konsens bestehen sollte, verletzt worden sei.<sup>71</sup>

Nach einer kurzen Biographie Erich Fromms<sup>72</sup> analysiert Huygen die für die Pädagogik relevanten Werke Fromms, von denen sie die „Furcht vor der Freiheit“ besonders intensiv behandelt, weil hier die

---

<sup>68</sup> Pongratz, Bildung als Ware, S. 371ff

<sup>69</sup> Osterfeld, in: engagement 4/2002 zu: Pongratz, Bildung als Ware

<sup>70</sup> Huygen, Gesellschafts-Charakter, S. 9f

<sup>71</sup> Huygen, Gesellschafts-Charakter, S. 11f

<sup>72</sup> Huygen, Gesellschafts-Charakter, S. 17ff

Grundideen, die die künftigen Arbeiten beeinflussten, entwickelt worden seien.<sup>73</sup> Der Konformismus, den Fromm dargestellt habe, zeige exemplarisch die Auswirkungen des Gesellschaftscharakters auf die Erziehung. Durch die gesellschaftlich bedingte Unterdrückung der kindlichen Spontaneität würde das Kind seinen eigenen Gefühlen so sehr entfremdet, dass es nicht-eigene, gesellschaftlich gewünschte Gefühle wie beispielsweise äußerliche Freundlichkeit annehmen würde. Diese Art der Entmündigung, die Fromm auch in den Massenmedien sähe, führe zum Verlust der Fähigkeit zu ganzheitlichem und realitätsgerechten Denken.<sup>74</sup>

Als zweites Werk analysiert Huygen „Psychoanalyse und Ethik“<sup>75</sup>, wobei sie ihre Schwerpunkte auf die Unterscheidung zwischen humanistischer und autoritärer Ethik<sup>76</sup> sowie auf die Charakterlehre<sup>77</sup> legt. Die Methode, zunächst das jeweilige Werk Fromms analysierend vorzustellen, um anschließend kritische Fragen an dieses Werk zu formulieren, setzt Huygen auch bei der Darstellung der „Wege aus einer kranken Gesellschaft“<sup>78</sup>, „Die Kunst des Liebens“<sup>79</sup>, „Psychoanalytische Charakterologie in Theorie und Praxis. Der Gesellschaftscharakter eines mexikanischen Dorfes“<sup>80</sup> und „Die Seele des Menschen“, die zusammen mit der „Anatomie der menschlichen Destruktivität“ betrachtet wird,<sup>81</sup> fort.

Als letztes Werk analysiert Huygen „Haben oder Sein“<sup>82</sup>, in dem ihrer Meinung nach die wesentlichen Gedanken Fromms geschlossen und sprachlich verständlich versammelt sind. Hauptthema sei die Entfremdung in einer neurotischen Wohlstandsgesellschaft, die durch Habgier und Antagonismus geprägt sei, und die Möglichkeiten zu deren Überwindung durch eine Seinsorientierung.<sup>83</sup> Abschließend werden einzelne Vorschläge, die Fromm für Schaffung einer humanen „neuen Gesellschaft“ gemacht hat, vorgestellt und kritisch befragt.<sup>84</sup>

Im dritten Kapitel stellt Huygen die religiösen, philosophischen, psychoanalytischen und wissenschaftlichen Einflüsse auf das Denken Fromms dar, im vierten Kapitel wird das Verhältnis zwischen Fromm und dem Frankfurter Institut für Sozialforschung behandelt.

Nach dieser umfassenden Analyse kommt Barbara Huygen zu einer kritischen Bewertung der Ideen Fromms:

---

<sup>73</sup> Huygen, Gesellschafts-Charakter, S. 37ff

<sup>74</sup> Huygen, Gesellschafts-Charakter, S. 77f, S. 83

<sup>75</sup> Huygen, Gesellschafts-Charakter, S. 92ff

<sup>76</sup> Huygen, Gesellschafts-Charakter, S. 95ff

<sup>77</sup> Huygen, Gesellschafts-Charakter, S. 103ff

<sup>78</sup> Huygen, Gesellschafts-Charakter, S. 138ff

<sup>79</sup> Huygen, Gesellschafts-Charakter, S. 147ff

<sup>80</sup> Huygen, Gesellschafts-Charakter, S. 173

<sup>81</sup> Huygen, Gesellschafts-Charakter, S. 157ff

<sup>82</sup> Huygen, Gesellschafts-Charakter, S. 182ff

<sup>83</sup> Huygen, Gesellschafts-Charakter, S. 182f, S. 187f, 197

<sup>84</sup> Huygen, Gesellschafts-Charakter, S. 198ff

- Die Verpflichtung auf ein Tugendideal („Tugendklischee“) würde gegen individuelle Freiheit und autonome Moral stehen.<sup>85</sup>
- Die Übernahme des Marxschen Humanismus, der als gesellschaftliche Vorbedingung für einen humanistischen Menschen die Aufhebung der Entfremdung sehe, führe bei Fromm zu einer Distanz zu liberalem Gedankengut.<sup>86</sup>
- Kommunitärer Sozialismus, Humanität und individuelle Freiheit bildeten für Fromm ein harmonisches System, womit er die Quadratur des Kreises vornähme.<sup>87</sup>

Huygen führt auf sieben pädagogischen Problemfeldern einen Dialog mit der Frommschen Sozialpsychologie: Autorität und Freiheit<sup>88</sup>, moralische Erziehung der humanistischen Psychoanalyse<sup>89</sup>, Erziehung zur Demokratie<sup>90</sup>, pädagogischer Eros<sup>91</sup>, Aggressivität und Destruktivität als Störgrößen<sup>92</sup>, die kollektive Charakterbildung<sup>93</sup> und die Zielbestimmung von Haben und Sein<sup>94</sup>. Auf drei dieser Komplexe soll näher eingegangen werden.

Bei der Analyse des Spannungsverhältnisses zwischen Autorität und Freiheit konstatiert Huygen, dass bei der Freisetzung des Individuums von früheren Bindungen Unsicherheitsgefühle, die zur Unterwerfung unter neue Autoritäten führen können, auftreten. Rationale Autoritäten seien durch Kompetenz, Liebe und Vernunft gekennzeichnet; irrationale führten zu Konformität und Destruktivität. Der Erzieher habe die Aufgabe, auch gegen mögliche Widerstände diesen Einsichtsprozess zu fördern, den zu Erziehenden zur Selbständigkeit zu befähigen.<sup>95</sup> Es bestünde eine Spannung zwischen den Freiheitsrechten desjenigen, der (nach Platons Höhlengleichnis) in der Höhle bleiben wolle, der regressiv bleibe, und dem Auftrag und der Verantwortung dessen, der eine Einsicht gewonnen habe. Die aufklärerische Erziehung setze ein Menschenbild voraus, nach dem der Mensch nicht von Geburt an als gut oder böse, sondern als ein entwicklungsfähiges Wesen betrachtet werde, das sich durch Erziehung und Bildung entfalten könne, in dieser Tradition stehe auch Fromm. Erzieherische Autorität habe vormundschaftlich und interimistisch zu sein, die Integrität des zu Erziehenden, dessen Autonomie oberstes Ziel sei, sei zu wahren,. Die konkreten Grenzen könnten nur im Einzelfall festgelegt werden, diese wären im Einzelfalle zu untersuchen. Fromm käme es lediglich auf die Haltung des Erziehenden, nicht auf einzelne Schritte im Erziehungsprozess an.<sup>96</sup>

---

<sup>85</sup> Huygen, Gesellschafts-Charakter, S. 207

<sup>86</sup> Huygen, Gesellschafts-Charakter, S. 218f

<sup>87</sup> Huygen, Gesellschafts-Charakter, S. 359f

<sup>88</sup> Huygen, Gesellschafts-Charakter, S. 314ff

<sup>89</sup> Huygen, Gesellschafts-Charakter, S. 337ff

<sup>90</sup> Huygen, Gesellschafts-Charakter, S. 357ff

<sup>91</sup> Huygen, Gesellschafts-Charakter, S. 397ff

<sup>92</sup> Huygen, Gesellschafts-Charakter, S. 407ff

<sup>93</sup> Huygen, Gesellschafts-Charakter, S. 432ff

<sup>94</sup> Huygen, Gesellschafts-Charakter, S. 440ff

<sup>95</sup> Huygen, Gesellschafts-Charakter, S. 315ff

<sup>96</sup> Huygen, Gesellschafts-Charakter, S. 320f, 331f

Die Aggressionstheorie Fromms unterscheidet sich von der Freuds dadurch, dass dieser von einer gleichen Stärke von Lebenstrieb und Todestrieb ausgehe, wogegen jener dem Leben als dem Guten eine stärkere Kraft zuschrieb. Nach Fromm sei die Destruktion kein Naturtrieb, sondern in allen Ausprägungen von Leben selbst abhängig. Während Freud dualistisch denke, denke Fromm monistisch, unterscheidet dabei zwischen gutartiger, dem Leben dienender Aggression und bössartiger, lebensverneinender Destruktion.<sup>97</sup> Für Fromm sei der Mensch von Natur aus mit „Biophilie“ ausgestattet, könne aber psychisch durchaus nekrophile Tendenzen entwickeln. Für die Erziehung zöge er daraus die Konsequenz, dass sich die Schule am natürlichen Wachstumswunsch der Jugendlichen orientieren solle. Destruktivität könne durch Liebe, Vertrauen, Verantwortung, Geduld, Konzentration und Disziplin verhindert werden.<sup>98</sup>

Kritisch betrachtet Huygen Fromms Bewertung der modernen Industriegesellschaft als „Haben-orientiert“. Dies begründete er mit der Entfesselung von Wissens- und Vergnügensdrang, die zu destruktiver Dynamik führe. Fromm wolle diese Dynamik über die Seinsorientierung in eine produktive umsetzen, diese Sicht führe jedoch dazu, dass der „homo faber“, der für Huygen der „Stolz der abendländischen Kultur“ ist, zu einer zu überwindenden Last werde. Die Lösung aus der Haben-Orientierung und die Hinwendung zur Seinsorientierung sei zwar durchaus eine pädagogische Aufgabe, allerdings könne auf „Haben“ nicht verzichtet werden, da technischer Fortschritt und Zivilisation als wichtige Haben-Leistungen zu betrachten seien. Das „Sein“, das Fromm gegen das „Haben“ gesetzt habe, sei eine inhaltlich leere Lösung aus einem sich sachlogisch ergebenden Pessimismus betrachtet.<sup>99</sup>

Der von der Verfasserin vertretene liberalkonservative Ansatz führt zu einer negativen Bewertung der Kapitalismuskritik Fromms, weil sie jede Form von Sozialismus als Freiheitsbedrohung bewertet. Auch Fromms Hinweise auf die Gefahren des technischen Fortschritts werden kritisiert.<sup>100</sup> Die möglichen Gefahren bei der Umsetzung des Frommschen Denkens in Politik wurden analysiert, jedoch wurde seine Offenheit, die sich daraus ergibt, dass er den Menschen als potenzielles Wesen begreift, wenig berücksichtigt. Der Hinweis, dass der Begriff „Sein“ metaphysisch gefüllt werden müsse, weist auf die Notwendigkeit der Einbeziehung der religiösen Motivation im Denken Fromms, die in dieser Arbeit nicht intendiert war, hin.

## **1.5. Erich Fromm und die kritische Pädagogik**

Der zweite Sammelband zum erziehungswissenschaftlichen Denken Fromms „Erich Fromm und die kritische Pädagogik“, der ebenfalls von Claßen herausgegeben wurde, stellt das kritische Element

---

<sup>97</sup> Huygen, Gesellschafts-Charakter, S. 413f, 417

<sup>98</sup> Huygen, Gesellschafts-Charakter, S. 431

<sup>99</sup> Huygen, Gesellschafts-Charakter, S. 440f, 443ff

<sup>100</sup> Huygen, Gesellschafts-Charakter, 199f, S. 442

seines wissenschaftlichen Ansatzes in den Mittelpunkt, der durch die Analyse der Charakterstruktur der Menschen einer Gesellschaft, wie sie sich aus Erfahrungen und Lebensweisen entwickelt habe, Defizite in der humanistischen Entwicklung bewusst machen wolle. Auf die Pädagogik bezogen bedeute dies, dass sich pädagogische Reflexion nicht mit dem äußeren Verhalten, sondern mit den Motiven für dieses Verhalten befassen müsse. Kritische Pädagogik stelle die Frage, ob die hinter den Verhaltensweisen stehenden Erziehungsmotive den Menschen im Menschsein förderten oder nicht. Da der Mensch und seine Lebendigkeit im Mittelpunkt einer humanistischen Erziehung ständen, hätte diese die Verwirklichung der menschlichen Möglichkeiten zur Aufgabe. Kritische Pädagogik frage danach, wie ökonomische Erfahrungen und die Lebensweise einer Gesellschaft beschaffen seien, und entwickle Bewertungskriterien für die Unterscheidung zwischen Erziehung und Manipulation.<sup>101</sup> Die neun Beiträge entwickeln anthropologische, pädagogisch theoretische und praktische Gedanken Fromms weiter. Intensiv vorgestellt werden die Beiträge von Johach und Rissling. Der anthropologisch ausgerichtete Beitrag von Thiersch vergleicht die Anthropologie Fromms mit den Lebensbedingungen heutiger Jugendlicher; die Beiträge von Bierhoff und Bierhoff sowie der von Koch vergleichen die Pädagogik Fromms mit den Ansätzen von Miller<sup>102</sup> bzw. Rousseau. Beim Vergleich mit Rousseau steht der Begriff der „Entfremdung“ im Mittelpunkt der Betrachtung. Lowsky analysiert die Bedeutung der Abenteuererzählungen im Werk Fromms. Fromm habe die Abenteuergeschichten als utopisch-traumhafte Suche nach einer besseren Welt betrachtet. Die pädagogische Praxis reflektieren die Beiträge von Pongratz, der über Erfahrungen bei der Verwendung von Fromm-Texten in Wochenendkursen oder bei Projekttagen berichtet, von Wehr, der die Bedeutung Fromms bei schulischer Beratung analysiert, sowie von Claßen, der die Gemeinschaft „Unsere kleinen Brüder und Schwestern“ auf praktische Umsetzung der Frommschen Ideen hin untersucht.<sup>103</sup>

Als Vortrag hielt der Johach seinen Beitrag auf der Jahrestagung 1989 der Fromm-Gesellschaft, die publizierte Fassung erschien im Sammelband „Erich-Fromm und die kritische Pädagogik“ im Jahre 1991. Johach erschien die Bestärkung des Mutes zum Aufbau einer menschlichen Gesellschaft angesichts einer gesellschaftlichen Realität, die durch Kürzungen im sozialen Bereich geprägt sei, nötig. Der Humanismus Fromms wird von Johach als eine Leitidee betrachtet, die diesen Mut befördern kann.<sup>104</sup> Johach beschäftigt sich in seinem Beitrag nicht mit schulischen Fragen, sondern mit denen der Behandlung dissozialer Jugendlicher, allerdings entspricht die Aufstellung und Begründung der Normen, die in der Therapie vermittelt werden sollen, den Prozessen in der Schule.

---

<sup>101</sup> Claßen, kritische Pädagogik, S. 7f

<sup>102</sup> siehe 1.7.

<sup>103</sup> Claßen, kritische Pädagogik, S. 8ff

<sup>104</sup> Johach, Anpassung, S. 32f, S. 40

Zunächst skizziert Johach die Wiederentdeckung von Marx und Freud für die erziehungswissenschaftliche Theorie im Zusammenhang mit der Studentenbewegung von 1968. Eine Pädagogik, die sich als kritische Sozialwissenschaft begreife, könne sowohl die psychologischen Grundbedingungen als auch die gesellschaftliche Dimension von Erziehung erfassen. Im zweiten Teil beschreibt er die Ansätze zu einer Integration der Thesen von Marx und Freud durch Reich, Fromm und Bernfeld, vorher hätten psychoanalytisch Interessierte Marxisten als dogmatische Heilslehrer, Marxisten Freud als „bürgerlich“ bewertet. In den beiden Hauptteilen werden die familiären und gesellschaftlichen Ursachen der Dissozialität sowie die Normen, die dissozialen Jugendlichen in der Therapie vermittelt werden sollen, dargestellt. Abschließend konstatiert Johach, dass angesichts der aktuellen Probleme weder die Flucht in Heilslehren noch die Anpassung an konstruierte Realitäten sinnvoll seien.

Den Begriff „Dissozialität“ wendet Johach auf Jugendliche an, die sozial wenig integriert und im Verhalten auffällig sind. Deren Normen seien in der sozialen Gruppe von Unterschichtjugendlichen durchaus funktional, wichen aber entschieden von denen der bürgerlichen Gesellschaft ab.<sup>105</sup> Um dieses Verhalten zu verstehen und ggf. verändern zu können, analysiert er sich gegenseitig verstärkende familiäre und gesellschaftliche Ursachen. Die familiäre Sozialisation der betroffenen Jugendlichen sei häufig durch zerbrochene Familien, ein den Jugendlichen unverständliches Schwanken zwischen Härte und Verwöhnung in der Erziehung sowie durch alltägliche familiäre Gewalt bestimmt gewesen, die die Entwicklung einer Ich-starken Persönlichkeit verhindert hätten. Als gesellschaftliche Ursachen betrachtet er die geringen Chancen im Schul- und Ausbildungssystem, die immer geringer werdende Zahl von Dauerarbeitsplätzen sowie die psychischen Belastungen im Berufsalltag, die sich auf die Familien auswirken würden. Die im Vergleich mit Mittelschichtjugendlichen geringeren Chancen auf legalen Erwerb von Konsumgütern in Verbindung mit einer geringeren Fähigkeit zum Verzicht auf die sofortige Bedürfnisbefriedigung erhöhe die Tendenz zu kriminellem Verhalten.<sup>106</sup>

In der Therapie hält Johach die Vermittlung von drei Normbereichen für sinnvoll:

- Die Fähigkeit und Bereitschaft zur Bestreitung des Lebensunterhaltes durch eigene, in der Regel lohnabhängige Berufstätigkeit, wobei die Motivierung der Betroffenen möglich, wenn auch problematisch erscheint.<sup>107</sup>
- Die Erkenntnis, dass Konflikte gewaltfrei zu regeln sind, wobei die Aggressivität als Folge verkümmerten Lebens und somit therapeutisch veränderbar begriffen wird.<sup>108</sup>

---

<sup>105</sup> Johach, Anpassung, S. 40f

<sup>106</sup> Johach, Anpassung, S. 40f

<sup>107</sup> Johach, Anpassung, S. 43ff

<sup>108</sup> Johach, Anpassung, S. 50f



- Als Grundlage für Gegenseitigkeit und individuelle Entfaltung die Sekundärtugenden Ordentlichkeit, Pünktlichkeit und Verlässlichkeit, die sowohl in der Klinik als auch am Arbeitsplatz zu befolgen sind.<sup>109</sup>

Die zu vermittelnden Normen sind für Johach kein Selbstzweck, die gegenüber den Klienten im Interesse der Therapeuten durchzusetzen sind. Am Beispiel der Arbeitsplatzsuche verdeutlicht er, dass die bürgerliche Grundnorm, durch Arbeit den eigenen Lebensunterhalt zu verdienen, zwar nicht grundsätzlich abzulehnen sei, wohl aber sei eine Tätigkeit bei ausbeuterischen Leihfirmen oder Rüstungsbetrieben kritisch zu überprüfen. Es gehe nicht um die Anpassung an äußere Ordnungen, sondern darum, sowohl das eigne Handeln als auch die Normen, die ggf. in Routine erstarrt sind, zu hinterfragen.<sup>110</sup>

Johachs Ansatz geht einerseits von einer kritischen Analyse der Gesellschaft aus, ist andererseits vom optimistischen Menschenbild Fromms und seiner Hoffnung auf eine humane Gesellschaft geprägt. Johachs Fragestellung ist, wie sich diese Idee praktisch im Alltag einer Gesellschaft, die als nicht biophil zu charakterisieren ist, umsetzen lässt. Die Ambivalenz zwischen der Kritik an einer Gesellschaft, die Unterschichtjugendlichen Partizipationschancen verweigert, und einer Therapie, die dissoziale Menschen zum Leben in dieser Gesellschaft befähigen will, wird deutlich herausgestellt. Johach betont, dass die Frage „Anpassung oder Verweigerung?“ nicht als reine Alternative zu verstehen ist. Weil sich der pädagogisch Tätige immer im Spannungsfeld zwischen Selbstentfaltung und Anpassung an die gegebene Gesellschaft bewege, sei eine „pädagogische Orientierungshilfe“, so wie sie Fromm gegeben habe, sinnvoll.<sup>111</sup>

Rissling weist darauf hin, dass in der bisherigen pädagogischen Rezeption Fromms die beiden Hauptdimensionen „Erziehung zur Kreativität“ und „Erziehung zur Freiheit ohne Furcht“ recht wenig beachtet wurden.<sup>112</sup> Im Mittelpunkt seiner Überlegungen steht der „revolutionäre Charakter“, der als pädagogischer Idealtypus bewertet wird. Diesem Charaktertypus nähert er sich in drei Schritten, in denen zunächst der Zusammenhang zwischen biophiler Ethik und Pädagogik, anschließend der zwischen Wachstum und Kreativitätstheorie dargestellt wird. Im dritten Schritt werden die charakterlichen Voraussetzungen der Kreativität beschrieben, um abschließend den revolutionären Charakter zu analysieren.

Für Rissling kann eine Erziehung zum Wachstum nur auf Grundlage einer biophilen Ethik, für die gut ist, was dem Leben dient, und schlecht, was dem Tod dient, erfolgen.<sup>113</sup> Wenn zu einer

---

<sup>109</sup> Johach, Anpassung, S. 51ff

<sup>110</sup> Johach, Anpassung, S. 49, S. 52f

<sup>111</sup> Johach, Anpassung, S. 53f

<sup>112</sup> Rissling, S. 127

<sup>113</sup> Rissling, S. 127

lebensbejahenden Einstellung gegenüber Mensch und Natur erzogen werden soll, dann habe die Kreativität einen besonderen Stellenwert. Zunächst sei Kreativität eng mit Selbsttätigkeit verbunden: Der kreative Mensch sehe die umgebende Lebendigkeit und antworte selbsttätig auf diese, während der entfremdete die Wirklichkeit nur verstandesmäßig, abstrakt und verbalisierend erfassen könne. Der kreative Mensch könne tiefer und objektiver wahrnehmen, er sei kein reiner Beobachter, sondern nehme mit seiner ganzen Person teil.<sup>114</sup> Als charakterliche Voraussetzungen für Kreativität konstatiert Rissling die Fähigkeiten zum Staunen, zu Konzentration und zur Selbsterfahrung und zur Konfliktaustragung. Diese sei besonders wichtig, da der Mensch existenziellen Konflikten ausgeliefert sei, die nur kreativ zu überwinden seien, als Beispiele nennt Rissling die Polarität zwischen dem Menschen als Teil der Natur und gleichzeitig von ihr getrenntes Wesen sowie die zwischen Frau und Mann.<sup>115</sup>

Der kreativ-revolutionäre Charakter unterscheidet sich für Rissling vom destruktiv-autoritären durch seine Fähigkeit zum Selbst-Denken („sapere aude“) und zum zweifelnden Befragen der Wirklichkeit, von rebellischen Charakter dadurch, dass dieser nicht im Dienste des Lebens stehe und auch destruktive Motive für seine Rebellion haben könne. Der kreativ-revolutionäre Charakter verspüre in sich selbst die Quelle seiner Kraft, die Ohnmacht betrachtet Rissling als den Gegenpol zur Wirkmächtigkeit des revolutionären Charakters. Auf seinem eigenen Weg lebe er seine Individualität aus, sei gleichzeitig kosmopolitisch mit allen anderen Menschen verbunden. Sowohl eine unterdrückende Erziehung als auch eine Überbehütung werden von Rissling negativ bewertet, da beide Formen das Kind nicht ernst nehmen und Passivität und Ohnmachtsgefühlen als Ergebnis haben.<sup>116</sup>

Risslings Ansatzpunkt ist die psychoanalytische Charakterologie Fromms: Der kreativ-revolutionäre Charakter hat in einer negativ bewerteten Gesellschaft eine Vorbild- und Leitfunktion für gesellschaftsveränderndes Handeln. Ausgehend von Risslings Analyse des revolutionären Charakters wäre zu fragen, welche Aufgabe die Erziehung bei seiner Hervorbringung haben könnte, welche Bedeutung die Vermittlung der Tradition und die Auseinandersetzung mit Autorität haben könnte.

## **1.6. Die Charaktermauer**

Im Jahr 1995 führte die Internationale Erich-Fromm-Gesellschaft eine empirische Untersuchung über Ausprägungen des Gesellschaftscharakters von Primarstufenlehrern in Ost- und Westdeutschland durch, die unter dem Titel „Die Charaktermauer“ publiziert wurde. Die Verfasser nehmen an, dass

---

<sup>114</sup> Rissling, S. 129f, 2f

<sup>115</sup> Rissling, S. 130ff

<sup>116</sup> Rissling, S. 133ff

sich in den beiden deutschen Teilstaaten unterschiedliche psychische Strukturen, die als nicht ohne weiteres veränderbar charakterisiert werden, herausgebildet haben. Das Modell des Gesellschaftscharakters, den Fromm in zwei Studien in Deutschland („Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches“) und Mexiko („Psychoanalytische Charakterologie“) empirisch untersucht hatte, gehe von einem Zusammenhang zwischen der sozioökonomischen Struktur und den dominierenden Charakterzügen einer Gesellschaft aus. Bei gesellschaftlichen Veränderungen wie dem Ende des Staatssozialismus in der DDR blieben diese Charakterzüge zunächst noch erhalten. Diese Studie möchte einerseits einen Beitrag zum Verständnis der Probleme des Zusammenwachsens der beiden deutschen Teilstaaten und Hilfe bei produktiver Problemlösung leisten, andererseits Wissenschaft und Ethik zusammenführen. Die Einheit von wissenschaftlicher Erkenntnis und Erkenntnis des Guten sei gerade dann von besonderer Relevanz, wenn nicht nur feststehende, unumstößliche Tatsachen ergründet werden sollen, sondern auch historisch gewordene und damit veränderliche Zusammenhänge.<sup>117</sup>

Im zweiten Kapitel wird das Modell des Gesellschaftscharakters systematisch präsentiert, eine Unterscheidung zwischen produktiver und nichtproduktiver Orientierung vorgenommen. Anschließend werden die wichtigsten Charaktere (autoritärer Charakter, Marketing-Charakter, hortender Charakter, narzisstischer Charakter in leichter und starker Ausprägung, nekrophiler Charakter und biophiler Charakter) vorgestellt. Die beiden folgenden Kapitel untersuchen die unterschiedlichen gesellschaftlichen Prägungen von Lehrern in der alten Bundesrepublik und der DDR, wobei sowohl das Selbstverständnis als auch die institutionellen Rahmenbedingungen und die wirtschaftliche Lage der Lehrer einbezogen wurden. Aus dieser Analyse entwickeln die Verfasser Hypothesen über die Charakterorientierungen der zu befragenden Lehrer. Im fünften Kapitel wird die von den Verfassern gewählte psychoanalytische Auswertungsmethode erkenntnistheoretisch begründet. Anschließend werden die Auswahl der befragten Personen sowie der Fragebogen vorgestellt und im Einzelnen begründet. Die Ergebnisse der Befragung werden in den Schlusskapiteln vorgestellt, das sechste Kapitel befasst sich mit den einzelnen Charakterorientierungen, das siebte mit den Unterschieden zwischen Ost und West sowie der Interpretation dieser Unterschiede.

Es wurden dreißig Primarstufen- bzw. Unterstufenlehrer in Ost- und Westdeutschland interviewt. Als Methode wurde das narrative Interview nach Schützel gewählt, mit dem insbesondere die Motivationen und die individuelle Interpretationen der Befragten herausgefunden werden können. Die Interviews seien qualitativ psychoanalytisch in Anlehnung an die „objektive Hermeneutik“ nach Oevermann ausgewertet worden, wobei Differenzen zwischen Aussage und Charakter sowie zwischen eigenen Aussagen und solchen, die lediglich als gesellschaftlich erwartet geäußert wurden, zu beachten gewesen seien. Auf das besonders zu beachtende Problem der Gegenübertragung weisen die

---

<sup>117</sup> IEFG, Charaktermauer, S. 9f, S. 137

Autoren hin. Da bei einer qualitativen Methode immer eine subjektive Interpretation erfolgen müsse, wäre die unbewusste Gegenübertragung relativ leicht möglich. Die Verfasser gehen davon aus, dass durch die theoretische und praktische Bewusstmachung der eigenen unbewussten Charakterzüge individuell und als Gruppe minimiert worden sei; sie seien sich darüber im klaren gewesen, dass sie mit dieser Vorgehensweise Neuland betreten hätten.<sup>118</sup>

Die einzelnen Charaktertypen werden in Anlehnung an das Werk Fromms vorgestellt, und Einzelinterviews zu den jeweiligen Typen präsentiert. Der autoritäre Charakter habe das Streben andere zu beherrschen und zu bevormunden, oft sei er mit nicht offensichtlich erkennbaren masochistischen Bestrebungen verknüpft. Für diesen Lehrertypus sei Bewunderung der Autorität, Unterwerfung unter Anordnungen, Bevormundung der Schüler sowie Strenge gegen sich selbst und andere kennzeichnend. Die Bereitschaft zur Unterordnung sei verbunden mit gering ausgeprägter Kritikfähigkeit. In den Einzelinterviews fielen besonders die formelhafte Sprache und die unreflektierte Übernahme der Vorstellung gesellschaftlicher Autoritäten auf. Der autoritäre Typus sei bei 16 Lehrern (12 im Osten; 4 im Westen) dominant.<sup>119</sup> Der leicht narzisstische Charakter versuche, das brüchige Selbsterleben durch Selbstidealisierung zu kompensieren. Der Mitmensch werde nur im Verhältnis zur eigenen Person, also nur in Teilaspekten wahrgenommen. Insbesondere bei Äußerungen über Schüler sei auffällig, dass über ihr Verhalten nur in bezug auf die Wünsche des Lehrers berichtet werde. Der leicht narzisstische Lehrer strebe nach Selbstperfektion, lehne jedoch Prüfungen der eigenen Person ab, weil diese sein Selbstwertgefühl schwächen könnten. Im Einzelinterview fiel das hohe, auch auf die Familie ausgedehnte Harmoniebedürfnis auf. Diese Orientierung sei bei 6 Lehrern (1 aus dem Osten, 5 aus dem Westen) dominant.<sup>120</sup> Von diesem Charaktertypus sei der stark ausgeprägte narzisstische Charakter abzugrenzen, der das Bewusstsein der eigenen Großartigkeit mit dem Wunsch nach totaler Verfügbarkeit der anderen Menschen und Hass auf alles Störende verbinde, zu unterscheiden. Dieser Typus fand sich bei der Befragung nicht.<sup>121</sup> Der Marketingcharakter betrachte sich primär selbst als Ware, wobei es ihm auf den Tauschwert ankäme. Für diesen Typus sei die Selbstdarstellung wichtiger als das reale Sein, Leistungsdenken und instrumentelle Vernunftfähigkeit einerseits, Relativismus, Opportunismus und Gleichgültigkeit andererseits seien kennzeichnend. Im Einzelinterview fielen besonders die unverbindliche Flexibilität sowohl im Schulalltag als auch im Freizeitverhalten auf. Der Marketing-Lehrer probiere viel Neues aus, ohne eigene Kriterien dafür zu haben, was an dem Neuen besser oder schlechter sei. Die Außenorientierung sei so hoch, dass man fast nicht mehr von einem eigenen Charakter sprechen könne. Der Marketingcharakter sei bei 4 Lehrern (alle aus dem Westen) dominant.<sup>122</sup> Zahlenmäßig

---

<sup>118</sup> IEFG, Charaktermauer, S. 149, 151f

<sup>119</sup> IEFG, Charaktermauer, S. 30ff, 176f, 179f, 205ff

<sup>120</sup> IEFG, Charaktermauer, S. 43ff, 176f, 193ff

<sup>121</sup> IEFG, Charaktermauer, S. 52ff

<sup>122</sup> IEFG, Charaktermauer, S. 34ff, 176f, 184f, 208ff

von geringerer Bedeutung<sup>123</sup> seien der hortende Charakter mit starken Vereinnahmungstendenzen (zweimal dominant)<sup>124</sup> und mit jeweils einer Nennung der biophile und der nekrophile Charakter. Sei dieser durch Gefühllosigkeit, Anzogenessein von Totem und Mechanischem<sup>125</sup> gekennzeichnet, so wie jener durch Freude, Energie und Lebendigkeit eine produktive Orientierung auf, die ihn zur Zuwendung zu seinen Schülern befähigt. Die enge Verbundenheit der Produktivität mit Freude und Energie zeige sich in Sprache und Einstellung des Interviewten, die die Auswertenden Sympathie und Nähe spüren ließen.<sup>126</sup>

Da die Unterschiede zwischen Ost- und Westdeutschland in diesem Zusammenhang weniger relevant sind, soll auf diese nicht näher eingegangen werden. Als zentrales Ergebnis der Studie kann festgehalten werden, dass eine biophile Orientierung nur bei einem einzigen Befragten festgestellt werden konnte, während autoritäre und narzisstische Orientierungen überwogen. Die Frage, ob diese Orientierungen gesamtgesellschaftlich, durch das System Schule oder durch individuelle Charaktereigenschaften zu erklären sind, erscheint den Verfassern nicht zu beantworten, weil eine Wechselwirkung zwischen der materiellen Basis, dem Gesellschaftscharakter und dem ideologischen Überbau wahrscheinlich sei. Zwar sei anzunehmen, dass die individuelle charakterologische Prägung die Wahl bestimmter Berufe wie des Primarstufenlehrers begünstigt, gleichzeitig wirke die praktische Ausübung des Berufes auch charakterprägend. Die Anpassungsleistungen, die der Einzelne an die sozioökonomische Situation vollbringen müsse, könnten zu einem immer nur labilen Gleichgewicht führen. Der Gesellschaftscharakter halte das System zwar zusammen, jedoch erfolge seine Weitergabe nicht automatisch. „Unangepasste“ Charaktertypen brächten Dynamik in das System.<sup>127</sup>

Nach dieser empirischen Studie kann eine biophile Orientierung der Lehrerschaft nicht angenommen werden, auch wenn diese nur dreißig Lehrer einbezogen hat. Eine humanistische Veränderung der Schule über eine individuelle Biophilie erscheint sowohl wegen des als gering einzuschätzenden Anteils als auch der Einflüsse von ideologischem Überbau und sozioökonomischer Lage nicht realistisch. Es wäre von Interesse, wenn festgestellt werden könnte, welche Veränderungen der einzelnen Charaktere möglich erscheinen, wenn sich ihre Orientierung durch Anregungen einer biophilen Ethik verändert.

---

<sup>123</sup> IEFG, Charaktermauer, 176f

<sup>124</sup> IEFG, Charaktermauer, S. 41ff, 189ff

<sup>125</sup> IEFG, Charaktermauer, S. 60ff, 198ff

<sup>126</sup> IEFG, Charaktermauer, S. 68ff, 201ff

<sup>127</sup> IEFG, Charaktermauer, S. 258ff

## 1.7. Erich Fromm heute

In dem von Funk, Johach und Meyer im Jahre 2000 anlässlich des 100. Geburtstages von Erich Fromm herausgegebenen Band „Erich Fromm heute – Zur Aktualität seines Denkens“ befassen sich drei Beiträge von Bierhoff, Pongratz und Wehr mit pädagogischen Fragestellungen. Auf Pongratz' Artikel wurde in Zusammenhang mit seinem Beitrag von 1987 eingegangen. Bierhoff und Wehr reflektieren aktuelle Entwicklungen in der Gesellschaft, die sie insbesondere durch Fortschritte auf technischem Gebiet bedingt sehen, und der daraus sich ergebenden Folgen für den Gesellschaftscharakter. Die Auswirkungen auf Erziehung und Schule sind für sie eine Entfremdung von der Lebenswirklichkeit, zunehmende biographische Risiken sowie eine veränderte Kindheit.

Der Beitrag von Bierhoff trägt den Titel „Gesellschafts-Charakter und Erziehung“. Einleitend stellt Bierhoff die Funktion von Erziehung dar, die einen wesentlichen Beitrag bei der Formung des Gesellschaftscharakters nach Fromm leiste. Die „beschädigte Subjektivität“ sei ein notwendiges Ergebnis, damit der Einzelne in einem gegebenen Gesellschaftssystem funktionieren könne.<sup>128</sup> Diese These führt er an zwei Charaktertypen, dem Marketingcharakter sowie dem narzisstischen Charakters näher aus. Anschließend beschreibt er den aktuellen Wandel im Gesellschaftscharakter, der Flexibilität und Neuheit immer höher eingeschätze, und die Auswirkungen des Wandels auf Kindheit und Jugend. Abschließend zeigt er Perspektiven für das bedrängte Subjekt zu einer humanistischen Entwicklung auf. Bierhoff vertritt die These, dass in der sich rapide wandelnden Welt ohne gültige Werte und Traditionen der Einzelne sich seine Wirklichkeit nur noch reflexiv aneignen kann und nach immer neuen Antworten suchen muss.<sup>129</sup> Die Überlegungen aus dem mit seiner Frau Beatrix verfassten Beitrag „Jenseits der Antipädagogik“, in dem festgestellt wurde, dass die aktuell vorhandene Wertekrise zu unklaren Vorstellungen und Erwartungen führt, werden fortgeführt.<sup>130</sup>

Die Funktion von Erziehung sei die Ausrichtung der menschlichen Energien auf die Bewältigung der vorgefundenen gesellschaftlichen Situation durch die Perpetuierung des Gesellschaftscharakters. In der modernen Gesellschaft, die durch ein hohes Maß an Pluralität gekennzeichnet sei, stelle sich das Problem der Ich-Findung in besonderem Maße, da die Identifikation mit bestehenden Bezugsgruppen nicht mehr hinreichend befriedigen könne.<sup>131</sup> Die Lebenswelt der Kinder sei durch folgende Tendenzen, die Bierhoff jedoch als nicht durchgängig feststellbar bewertet, geprägt:

- Pädagogisierung verbunden mit Verplanung und verstärkten Konsumdenken;
- Dominanz eines toleranten, teilweise auch permissiven und gleichgültigen Erziehungsstils in den Familien;
- zunehmender Medienkonsum;

---

<sup>128</sup> Bierhoff, Gesellschafts-Charakter und Erziehung, S. 88

<sup>129</sup> Bierhoff, Gesellschafts-Charakter und Erziehung, S. 99

<sup>130</sup> Bierhoff/Bierhoff, Jenseits der Antipädagogik, S. 80ff

<sup>131</sup> Bierhoff, Gesellschafts-Charakter und Erziehung, S. 85f

- Technisierung des Spielzeugs;
- hoher Grad der Fürsorge der Eltern für ihre Kinder.<sup>132</sup>

Erziehungstheoretisch sei die Betrachtung des seine Realität aktiv formenden Subjektes in den Mittelpunkt gerückt; dieses könne seine Wirklichkeit nur innerhalb der ihn umgebenden Gesellschaft verarbeiten. Da der Gesellschaftscharakter im Erziehungsprozess perpetuiert werde, in der Gegenwart den Erziehenden angesichts des rapiden Wandels jedoch nicht klar sei, für welche Gesellschaft erzogen werden solle, sei die Vermittlung von Strukturen kaum noch möglich, so dass nur noch allgemeine Postulate nach einem flexiblen und pluralistisch offenen Individuum als Erziehungsziele möglich erschienen.<sup>133</sup> Bierhoff weist auf das Problem hin, dass in der Gesellschaft der Gegenwart der reale Bezug weitgehend durch einen medienvermittelten ersetzt worden ist und die Bedürfnisbefriedigung häufig über den Kauf materieller Dinge erfolgt, da Dinge wichtiger als Menschen geworden sind.<sup>134</sup> Die Haben-Orientierung der Gesellschaft wirke sich in der Erziehung als tote Wissensvermittlung purer Fakten aus, Beherrschung und Manipulation dominierten. Demgegenüber setze eine biophile Erziehung auf Neugierde und interessiertes Erkennen, das begreifende Wissen fördere die Entwicklung des Menschen zu einer „authentischer Identität“; diese Form der Individualität habe zum Ziel, dass der Mensch einerseits einzigartig, anders als alle anderen ist, andererseits aber auch mit anderen und der Welt eins sei. Seinem Postulat, dass

„eine universale Ethik gefragt (ist), die vom Geist der Lebendigkeit durchdrungen ist und sowohl das Verhältnis des Menschen zu sich als auch zu den anderen (...) sowie zur Natur und den sogenannten Errungenschaften der wissenschaftlichen Zivilisation neu bestimmt“<sup>135</sup>

kann zugestimmt werden. Einer näheren Untersuchung bedarf allerdings die Frage, wie eine solche, zumindest plausibel begründbare Ethik in der Erziehungspraxis umgesetzt werden kann.

Wehr fragt in seinem Aufsatz „Biophile Alternativen in der Weiterentwicklung der Schule“ danach, ob in einer Schule, die durch nekrophile Entfremdung gekennzeichnet ist, überhaupt biophile Alternativen möglich sind. Er geht davon aus, dass dies durchaus möglich ist, wenn die humanistische Sozialphilosophie Fromms mit dem Schulalltag verbunden werden kann.<sup>136</sup> In einem ersten Schritt analysiert er die Veränderungen der Kindheit in der Gegenwart, um anschließend die Auswirkungen dieser Veränderungen auf Bildung und Erziehung zu untersuchen. Eine besondere Bedeutung habe die Person des Lehrers bei der Humanisierung der Schule. Seine Hauptaussage ist, dass die hohen Anforderungen, die an Lehrer gestellt werden, ein Selbstbild für Lehrer und ein Menschenbild erfordern, wobei das humanistische Fromms eine Konsensbasis darstellen kann. Die Autorität der Lehrperson könne hierdurch zu einer rational-verantwortlichen verändert werden, die auch moralisch

<sup>132</sup> Bierhoff, Gesellschafts-Charakter und Erziehung, S. 94ff

<sup>133</sup> Bierhoff, Gesellschafts-Charakter und Erziehung, S. 91f

<sup>134</sup> Bierhoff, Gesellschafts-Charakter und Erziehung, S. 97

<sup>135</sup> Bierhoff, Gesellschafts-Charakter und Erziehung, S. 93

<sup>136</sup> Wehr, Biophile Alternativen, S. 101ff

einen Kompetenzvorsprung habe und diesen mit dem Ziel des Kompetenzzuwachses bei den Schülern vorlebe.<sup>137</sup>

Wehrs Überlegungen knüpfen an seinen Beitrag „Humane Erziehung in einem entfremdeten Schulalltag?“ von 1987 an, in dem er die entfremdete Schule der Gegenwart analysiert:

1. Der Gesellschaftscharakter der Bundesrepublik sei durch den Kapitalismus geprägt, die Dominanz des Ökonomischen hindere den Menschen an Lebendigkeit.<sup>138</sup>
2. Die Schule reagiere auf Krisen „reaktionär“ mit Propagierung von Sekundärtugenden und bürokratischer Wissenskontrolle.<sup>139</sup>
3. Die Lehrer seien entfremdet, ihre Bedürfnisse widersprüchen ihrer Rolle als „Lehrplanbeamter“, so dass sie sich hinter einer Charaktermaske verstecken müssten.<sup>140</sup>
4. In der Schule werde Wissen ohne Bezug zur Lebenswirklichkeit vermittelt, dieses führe zu Apathie und Orientierungslosigkeit.<sup>141</sup>
5. Das Verhältnis zwischen Lehrern und Schülern sei keines zwischen Mensch und Mensch, es fände eine „als-ob-Kommunikation“ statt.<sup>142</sup>

In seinem Aufsatz von 2000 untersucht Wehr die Veränderungen der Gegenwart und stellt fest, dass an die Stelle von Normalbiographien Wahlbiographien, Risikobiographien oder Bastelbiographien getreten sind. Aus der Globalisierung und Entraditionalisierung ergäben sich Folgen für die Kindheit:

- Das Einzelkinddasein mit hoher emotionaler Dichte, aber auch mit höheren Scheidungsraten und Einelternfamilien nähme zu.
- Erfahrungen aus zweiter Hand seien prägender als primäre Erfahrungen, die Umwelt sei unübersichtlicher geworden.
- Die Konsumentenmentalität präge auch die Einstellung der Kinder.
- Das Kontaktverhalten der Kinder sei zweckbestimmter geworden.
- Der Wegfall tradierter Kontrollmechanismen bringe zwar einen Zuwachs an Freiheit, aber auch einen Mangel an Orientierung.<sup>143</sup>

Die Schule als Agentur, die den Gesellschafts-Charakter wesentlich mitpräge, habe sich von einer autoritär-patriarchalischen Zwangsanstalt zu einem Ort überfütternder Mütterlichkeit verwandelt. Die Schüler konsumierten hier Lernhäppchen, die sie bald langweilten. Das „Kleinmachen“ von Wissen, das Lernen erleichtern soll, verhindere Selbstentwicklung und kritisches Bewusstsein. Das System Schule drohe an Desinteresse, Demotivation und Disziplinlosigkeit zu scheitern. Die Aufgabe der

---

<sup>137</sup> Wehr, Biophile Alternativen, S. 115f

<sup>138</sup> Wehr, Humane Erziehung, S. 138f

<sup>139</sup> Wehr, Humane Erziehung, S. 140

<sup>140</sup> Wehr, Humane Erziehung, S. 140f

<sup>141</sup> Wehr, Humane Erziehung, S. 142f

<sup>142</sup> Wehr, Humane Erziehung, S. 143

<sup>143</sup> Wehr, Biophile Alternativen, S. 101f



Schule besteht für Wehr in Qualifikation, Weitergabe und Weiterentwicklung der Kulturtradition. Um diese erfolgreich erfüllen zu können, schlägt er als biophile Alternative die Ziele „Liebe zum Leben“ und „Kunst des Lebens“ vor. Eine biophile Erziehung müsse sich den Schülern und seinen Bedürfnissen verpflichtet fühlen. Der offene Unterricht zielt auf freie, selbstbestimmte Arbeit, sei fachübergreifend und projektorientiert, diene damit der Humanisierung des Lernens. Das soziale Lernen bringe auch eine produktive Orientierung für das eigene Leben; die subjektive Lernkultur beinhalte subjektive Rekonstruktion der Welt durch lebendige Aneignung.<sup>144</sup>

Auf die Folgen der „überfütternden Schule“ ging Wehr in seinem Vortrag in Bologna (2003) „Individualisation and Alienation of Adolescents“ ein. Nach einer einleitenden Beschreibung des sozioökonomischen Strukturwandel der Gegenwart, der mit einer verstärkten Rezeption der Medien, einer Bescheunigung des Zeitempfinden und einem normativen Wandel verbunden ist,<sup>145</sup> charakterisiert er die heutigen Jugendlichen als „Kinder der Freiheit“, da diese in geringerem Maße als in anderen Zeiten eingeschränkt werden würden und Selbstverwirklichung und Glück als hohe Werte betrachten würden. Gleichzeitig seien diese „freien Kinder“ auch Problemkinder, die narzisstische Tendenzen und eine geringe Frustrationstoleranz hätten. Dies würde sich insbesondere bei ihrer Erlebnissehnsucht zeigen, wenn ihre Bedürfnisse nicht erfüllt würden, neigten sie zu aggressivem Verhalten.<sup>146</sup>

Zum Leitbild eines biophilen Lehrers gehören für Wehr fünf Elemente:

- bedingungslose, mütterliche Liebe zum Schüler, die Zuneigung ist nicht vom Verhalten abhängig;
- väterliche Verantwortung, die Respekt vor anderen und altersgemäße Pflichterfüllung verlangt;
- produktive, ganzheitliche Sozialisation;
- Interesse des Lehrers an der Welt, dies bedeutet auch: an seinem Unterrichtsgegenstand;
- Demokratische Führung, die Kinder und Jugendlichen werden in Entscheidungen über eigene Angelegenheiten weitestgehend einbezogen.<sup>147</sup>

Zwar kann der biophile Lehrer eine positive Orientierungsmöglichkeit darstellen, jedoch ist zu fragen, ob der einzelne biophile Lehrer in einer schulischen und sozialen Umwelt, die Wehr wohl mit Recht als nicht biophil bewertet, nicht überfordert ist; auch zeigt die Studie der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft „Die Charaktermauer“, dass nur bei einer Minderheit der Lehrer von einer biophilen Orientierung auszugehen ist.<sup>148</sup>

---

<sup>144</sup> Wehr, Biophile Alternativen, S. 108ff, 111f

<sup>145</sup> Wehr, Individualisation, S. 21f

<sup>146</sup> Wehr, Individualisation, S. 24f

<sup>147</sup> Wehr, Biophile Alternativen, S. 117f

<sup>148</sup> siehe 1.6.

## 1.8. Erziehung zwischen Haben und Sein

Die dritte von Johannes Claßen herausgegebene Aufsatzsammlung mit dem Titel „Erich Fromm – Erziehung zwischen Haben und Sein“ will für die Wahrnehmung gesellschaftlicher Veränderungen, der Bedürfnisse der Schüler und der eigenen Lehrerhaltung zu einer produktiven Erziehung beitragen, die sowohl die individuellen Fähigkeiten als auch die humanistische Orientierung der Schüler fördert. Die Beiträge von Claßen und Jäger werden ausführlich behandelt. Von den übrigen elf Beiträgen aktualisieren Pongratz („Die Kunst des Liebens“) und Johach („Kunst des Liebens oder Kampf der Geschlechter“) die Erkenntnisse Fromms aus dem gleichnamigen Buch. Funk („Erziehung zwischen Haben und Sein“) untersucht mögliche Erziehungsziele, wobei er zwischen einer am Haben und einer am Sein orientierten Erziehung unterscheidet. Diese bringe Leitwerte für ein gelungenes Leben und Zusammenleben hervor, jene schaffe Distanz zu Unterrichtsthemen und Mitmenschen. Auf die aktuelle Gewaltproblematik gehen Johach („Vom Opfer zum Täter“) und Meyer/Hermann („Zivilcourage an der Schule“; „Fallstudie: Sven“) ein. Die Aufsätze von Lüdemann („Mut zum Sein – zur Aktualität Erich Fromms in der Leistungs- und Risikogesellschaft“), Lowsky („Kreativität bei Erich Fromm – mathematisch gesehen“) und Pongratz („Bildung als Ware“)<sup>149</sup> analysieren aktuelle Trends der Bildungsgesellschaft; eine Bildung, die nur auf die Verwertbarkeit und Effektivität bei der Vermittlung achtet, wird ökonomisiert und enthumanisiert. Die beiden Beiträge von Ladenthin („Religion – ihre Zukunft ohne Illusionen“) und Osuch („Humanismus – Lebenskunde – Erich Fromm“) befassen sich kontrovers mit der ethischen Erziehung. Auf diese Beiträge wird in Zusammenhang mit der umstrittenen Interpretation des religiösen Denken Fromms eingegangen werden.<sup>150</sup>

Claßen wirft die Frage auf, ob Fromm nicht nur Sozialpsychologe und Ethiker, sondern auch erziehender Lehrer gewesen sei. Hierfür sprächen Fromms zahlreiche Analysen über die gesellschaftliche Funktion von Erziehung und über ethische Orientierung. Fromms Texte müssten dialogisch gelesen werden, wer auf diese antworten könne, könne sich von der „kranken Gesellschaft“, die Claßen durch Konsumorientierung und Nekrophilie bestimmt sieht, frei machen.<sup>151</sup>

In einem früheren Beitrag („Einführung in Fromms pädagogisch relevante Grundanliegen, am Beispielseiner dialektischen Auffassung der Relation Gehorsam/Ungehorsam dargestellt“) hatte Claßen herausgearbeitet, dass Erziehung im Sinne Fromms zum Ziel habe, sich selbst überflüssig zu machen, da der junge Mensch zur Autonomie, zu der die Erkenntnis, dass Selbsterziehung ein lebenslanger Prozess sei, gehöre, gelangen soll. Inwieweit eine konkrete Erziehungsnotwendigkeit

---

<sup>149</sup> siehe 1.3.

<sup>150</sup> siehe 2.1.

<sup>151</sup> Claßen, radikaler Humanist, S. 107f

bestehe, sei eine Frage des pädagogischen Takttes, die nur mit Empathie und Reflexion zu beantworten sei.<sup>152</sup>

In seinem Beitrag von 2002 postuliert Claßen, dass eine humanistische Erziehung eine Norm für eine gesunde Lebensführung braucht. Eine solche Norm habe Fromm mit seiner auf Wachstum und Potenzialität ausgerichteten Ethik erstellt. Eine auf individuelles Wachstum ausgerichtete Bildung habe das Ziel, dass ein Kind zu einem „Selbst“ werden solle, sie stehe gegen die Realität einer Erziehung zur Konformität in Familie und Schule und stelle jede Form bürokratisierten Unterrichtes in Frage. Wenn Fromm postuliere, dass die Jugend mit dem Besten bekannt gemacht werden solle, ergäbe sich die didaktische Frage, was denn dieses Beste sei.<sup>153</sup> Claßen stellt als Beispiele vier Traditionen, an denen sich Fromm orientiert hat, vor, um an diesen die didaktische Bedeutung Fromms darzustellen: Das jüdische Erbe, die Psychoanalyse Freud, die Ethik Kants und die Geschichtsphilosophie Schillers.<sup>154</sup>

Aus dem jüdischen Erbe habe Fromm die gesellschaftskritische Sichtweise, die Ethik der Liebe sowie die prophetische Konfrontation mit der Alternative Tod oder Leben übernommen; dies habe ihn zur Verbindung von Psychoanalyse und Soziologie befähigt.<sup>155</sup> Aus der Analyse von Fromms „Die Aktualität der prophetischen Schriften“ leitet Claßen eine Ähnlichkeit zwischen Prophetie und Didaktik ab, die in einer bestimmten Art des Lebens und Lehrens bestehe; diese habe Fromm „Seinshaltung“ genannt. Ein Mensch, der über diese verfüge, werde von anderen als solcher erkannt, er könne durch diese Anerkenntnis einen Beitrag zur Selbsthervorbringung anderer leisten.<sup>156</sup>

Von Freud habe Fromm die Erkenntnis des Unbewussten übernommen, jedoch um die Erkenntnis der menschlichen Fähigkeit zu geistig-seelischer Erkenntnis erweitert. Der Mensch sei ein potenzielles Wesen, das sich selbst vervollkommen könne, und ein kritisches und schöpferisches Wesen, das gesellschaftliche Prägungen transzendieren könne.<sup>157</sup> Die Rolle der umgebenden Gesellschaft könne durch die Anwendung des Konzeptes des Gesellschaftscharakters analysiert werden. Dieser werde durch die psychologischen Agenturen der Gesellschaft wie Schule und Familie weiter gegeben.<sup>158</sup> Für die Pädagogik bedeutsam sei die Möglichkeit der Selbsterzeugung des Menschen, wodurch die Prägungen des Gesellschaftscharakter überwunden werden könnten. Die Erkenntnis der meist unbewussten gesellschaftlichen Funktion von Erziehung sowie der hier wirksamen Charakterorientierungen seien unverzichtbare Aufgaben der Pädagogik. Wenn Rationalisierungen und Illusionen in ihrer Funktion durchschaut und durch die Einbeziehung einer humanistischen Ethik als

---

<sup>152</sup> Claßen, Gehorsam/Ungehorsam, S. 20f

<sup>153</sup> Claßen, radikaler Humanist, S. 107ff,

<sup>154</sup> Claßen, radikaler Humanist, S. 109f

<sup>155</sup> Claßen, radikaler Humanist, S. 111

<sup>156</sup> Claßen, radikaler Humanist, S. 114

<sup>157</sup> Claßen, radikaler Humanist, S. 117f, S. 123

<sup>158</sup> Claßen, radikaler Humanist, S. 119, S. 122

inhumane aufgedeckt und zurückgewiesen werden könnten, würden die inneren Wirkkräfte des Menschen aktiviert werden. Voraussetzung für ein derartiges pädagogisches Handeln sei, dass der Lehrer seine eigene Praxis reflektiere und die Schüler als menschliches Wesen wahrnehmen und fördern könne.<sup>159</sup>

Von Kant habe Fromm die Universalisierungsfähigkeit, die zeitübergreifende Offenheit und den allgemeinen Rahmen menschlicher Orientierung in seine Ethik aufgenommen. Aus Kants praktischem Imperativ, nach dem im anderen Menschen immer ein Zweck und nie ein Mittel gesehen werden dürfe, folge für Erziehung, dass der zu Erziehende nicht als Objekt betrachtet, sondern als Mensch geachtet werden müsse. Fromm habe diese philosophische Reflexion durch die Einbeziehung des gesellschaftlich Unbewussten ergänzt. Für Claßen ist für eine lebendige Erziehung notwendig, dass sich beide Formen die Handlungspraxis begleiten.<sup>160</sup>

Die wichtigste Parallele zwischen der Geschichtsauffassung Fromms und der des jungen Schiller sieht Claßen in der Deutung des Sündenfalles, die beide als einen Akt des Ungehorsams deuten, durch den der Mensch sich selbst zum Menschen gemacht habe. Sieht Schiller hier einen Abfall vom Instinkt, der sowohl das Übel als auch die Möglichkeit des Guten gebracht hätte, betrachtet Fromm diesen Schritt als die Loslösung des Menschen von den Banden der Natur.<sup>161</sup> Als zweite Gemeinsamkeit analysiert Claßen den Widerstand von Schiller und Fromm gegen bestimmte Formen des Gehorsams.<sup>162</sup> Hier greift Claßen auf Überlegungen aus „Gehorsam/Ungehorsam“<sup>163</sup> zurück, in denen er ausgeführt hatte, dass der Gesellschaftscharakter die Tugend des Gehorsams im Interesse der jeweils Herrschenden verlange, die hierarchische Struktur der Beziehungen zwischen Menschen bestimme auch die Erziehung.<sup>164</sup> Der Gegenentwurf hierzu sei der lebendige Bildungsprozess des Menschen als lebenslange Geburt, eine humane Erziehung habe Lebendigkeit zu Ziel. An diesem Ziel seien Gehorsam und Ungehorsam zu messen: Ungehorsam um seiner selbst willen sei ein ebenso lebensfeindliches Erziehungsziel wie das, den Gehorsam als höchsten Wert zu propagieren. Aus der Erkenntnis, dass Gehorsam gegenüber bestimmten Werten in einer pluralistischen Gesellschaft immer den Ungehorsam gegenüber anderen Werten zur Folge habe, folge die Frage, an welchen Werten sich der Mensch orientieren solle. Die humanistischen Werte, die Fromm als Orientierungen vertrete, seien bereits im Menschen vorhanden; so sei der revolutionäre Ungehorsam gegen Zwänge ebenso produktiv wie der Gehorsam gegenüber humanistischen Idealen.<sup>165</sup>

---

<sup>159</sup> Claßen, radikaler Humanist, S. 119, 124f

<sup>160</sup> Claßen, radikaler Humanist, S. 127f

<sup>161</sup> Claßen, radikaler Humanist, S. 133f, S. 135f

<sup>162</sup> Claßen, radikaler Humanist, S. 135

<sup>163</sup> siehe 1.3.

<sup>164</sup> Claßen, Gehorsam/Ungehorsam, S. 13f

<sup>165</sup> Claßen, Gehorsam/Ungehorsam, S. 16, 29f, 34

In seinem Beitrag von 2002 legt Claßen den Schwerpunkt auf den „Organisationsmenschen“. Dieser habe die Fähigkeit zum Ungehorsam verloren, weil er nicht merke, wann und wo er gehorche. Ihm seien als Kind zwar keine Anweisungen für richtiges Verhalten gegeben worden, jedoch sei ihm ein so großer Respekt vor Konformität beigebracht worden, dass er bereit sei, sein Leben in Gehorsam gegenüber anonymen Mächten zu verbringen, dieses Leben sogar im Interesse dieser Mächte zu opfern.<sup>166</sup> Eine kritische und normative Didaktik, wie Fromm und Claßen sie vertreten, will die Eigenkräfte des Menschen fördern, damit menschliches Leben aus eigener Einsicht gestaltet werden kann. Claßen weist darauf hin, dass eine biophile Perspektive mehr persönlich vorgelebt als abstrakt unterrichtet werden kann. Die Selbstreflexion des Lehrers müsse die eigenen Prägungen durch den Gesellschaftscharakter einbeziehen, da eine Verleugnung dieser Einflüsse auf das eigene Verhalten trotz biophiler Ziele beim Schüler Lebendigkeit verhindern.<sup>167</sup>

Jäger nimmt in seinem Beitrag „Schule 2000 – mit Profil aber ohne Orientierung?“ von 2002 die damals aktuelle Diskussion über Schulprofile zum Anlass, die pädagogischen Überlegungen Fromms zu aktualisieren. Ziel seiner Darstellung ist, den heutigen Lehrern eine Orientierungsmöglichkeit anzubieten. Jäger will zur Selbstreflexion anregen, damit die Schule von den dort Handelnden, den Lehrern verändert werden kann. Die Schule bietet seiner Meinung nach genug Freiräume für eine humanistisch orientierte Pädagogik.<sup>168</sup> Zunächst analysiert Jäger an zwei Beispielen die Funktion von Schulprofilen und verbindet diese mit den erzieherischen Wirkungen einer bürokratisch organisierten Schule. Im dritten Teil stellt er den Gesellschaftscharakter und seine Perpetuierung durch Schule vor, um in einem vierten Teil idealtypisch die Schule im Ist-Zustand, den er durch den Marktcharakter geprägt sieht, mit der seinsorientierten Schule zu vergleichen. Abschließend stellt er drei Möglichkeiten der Selbstreflexion für Lehrer vor.

Schulprofile, die durch einen Erlass die Schule verpflichten, ein Schulprogramm zu erstellen, könnten zwar zu einer Selbstreflexion anregen und somit einen Beitrag zur Entwicklung einer seinsorientierten Schule leisten, jedoch diene die Formulierung derartiger Schulprogramme mehr der Disziplinierung und Profilierung als der Humanisierung der Schule, sofern diese Überlegungen nicht nur zu blindem Aktionismus führten. Die Schulprofile, die Lehrern die Chance zur Reflektion des eigenen Handelns und der ethischen Basis bieten sollten, würden so zu einem Sammelsurium aller möglichen Aktivitäten – Orientierung böten sie kaum.<sup>169</sup> Die hierarchisch-bürokratische Struktur des Schulsystems stehe in einem Widerspruch zur Idee einer Bildung, die für Jäger in Anlehnung an Klafki darin besteht, die Fähigkeiten zur Selbstbestimmung, Mitbestimmung und zur Solidarität zu entwickeln. Die schulische Realität sei durch Erziehung zur Anpassung, Gewöhnung an entfremdete Arbeit und Ausbildung einer Konsumentenhaltung geprägt. Durch die einseitige Förderung des Verstandes ohne Erfahrung und

---

<sup>166</sup> Claßen, radikaler Humanist, S. 137f

<sup>167</sup> Claßen, radikaler Humanist, S. 108f

<sup>168</sup> Jäger, Schule 2000, S. 148; Osterfeld, in: engagement 4/2002

<sup>169</sup> Jäger, Schule 2000, S. 147f, 161

Bezug zur Wirklichkeit sowie durch mangelnde Möglichkeiten zur Mitbestimmung über Inhalte und Methoden komme es zur Ausbildung von Ohnmachtsgefühlen und zur Perspektivlosigkeit.<sup>170</sup>

Durch die Konzeption des Gesellschaftscharakters habe Fromm die Möglichkeit gegeben, die Handlungsweise der Mehrheit der Gesellschaft zu verstehen. Der gegenwärtig dominierende Marktcharakter lege einerseits auf Leistungsstreben und Konkurrenzverhalten, andererseits auf Tendenzen zu Normierung und Anpassung Wert. Dies führe zu einer Anfälligkeit für Minderwertigkeitsgefühle, Langeweile, Gleichgültigkeit und Rücksichtslosigkeit. Diese Werte und ihre problematischen Folgen würden in hohem Maße durch die gegenwärtige Schule vermittelt, auch wenn offiziell andere Ziele postuliert würden.<sup>171</sup> Eine „seinsorientierte“ Schule könne als positive Utopie der gegenwärtigen Schule gegenüber gestellt werden, sie habe die Ausbildung „seinsorientierter“ Menschen zum Ziel. Der „seinsorientierte“ Mensch sei interessiert und lebe im Hier und Jetzt, fühle sich mit allem Lebendigen verbunden und begreife Freiheit als Wachstumschance. Für diesen Menschen sei eine „seinsorientierte“ Gesellschaft mit einer entsprechend „seinsorientierten“ Schule notwendig.<sup>172</sup> Diese Schule würde das Leistungs- und Konkurrenzstreben durch allseitige Persönlichkeitsentwicklung und Solidarität ersetzen, die Konsumentenhaltung durch produktive Arbeit in Verantwortung für die eigene Bildung, die Orientierungslosigkeit durch die eigenständige Entwicklung von Orientierung und Perspektiven.<sup>173</sup>

Trotz der Erkenntnis, dass Wachstum nur innerhalb einer Struktur möglich ist, kann Jägers Konzeption nur begrenzt bei der Entwicklung einer Leitidee von Schule beitragen, da es ihm, der die Verwirklichungschancen als gering einschätzt, mehr um die humanistische, „subversive“ Nutzung von Freiräumen im System als um die Gestaltung des Systems selber geht. So beziehen sich auch seine Vorschläge wie die Wochenrückschau<sup>174</sup>, das pädagogische Tagebuch<sup>175</sup> und die Supervision<sup>176</sup> auf den einzelnen Lehrer, dem Perspektiven gewiesen werden, wie er die hierarchisch-bürokratische Schulstruktur unterlaufen kann, um mit seinen Schüler produktiv zu arbeiten. Bei Jägers Rezeption ist besonders deutlich das Misstrauen, das viele von Fromm inspirierte Erziehungswissenschaftler gegen die Institution Schule haben, erkennbar. Seine scharfe Kritik der Schulwirklichkeit kann überzeugen, wenn er beschreibt, wie Individualisierung, die zur Selbstentfaltung führen sollte, in der Schule pervertiert wurde zu einer Auslese, zur Unterscheidung in besser und schlechter. Eine Ursache sieht er in der nichtproduktiven Haltung vieler Lehrer, über die er ein hartes, in den Fallbeispielen<sup>177</sup> die Grenzen der Polemik streifendes Urteil fällt. Die Frage, wie die Schule als Institution verändert

---

<sup>170</sup> Jäger, Schule 2000, S. 149f

<sup>171</sup> Jäger, Schule 2000, S. 153f

<sup>172</sup> Jäger, Schule 2000, S. 155f

<sup>173</sup> Jäger, Schule 2000, S. 160

<sup>174</sup> Jäger, Schule 2000, S. 166f

<sup>175</sup> Jäger, Schule 2000, S. 167ff

<sup>176</sup> Jäger, Schule 2000, S. 169

<sup>177</sup> Jäger, Schule 2000, S. 162

werden kann, bedarf einer näheren Untersuchung. Wenn Veränderungen nur im individuellen Bereich möglich erscheinen, ergibt sich das Problem, dass Veränderungen nur auf den kleinen Kreis der humanistisch orientierten Lehrer beschränkt bleiben, während die von Jäger kritisierte Teil der Lehrerschaft, der die Mehrheit bilden dürfte,<sup>178</sup> nicht einbezogen wird.

## 1.9. Zum Forschungsstand

Bei der Analyse der pädagogischen Rezeption Fromms ist ein breites Spektrum von Methoden und Themen festzustellen. Die von Johannes Claßen bei Herausgabe des ersten Sammelbandes „Erich Fromm und die Pädagogik“ konstatierte profunde Auseinandersetzung mit dem Denken Fromms als „verbindendes Element der verschiedenartigen Problemsichten“<sup>179</sup> findet sich auch in den späteren Beiträgen. Bei den Teilnehmern an der pädagogischen Diskussion über Fromm besteht über das Ziel Konsens: Eine Erziehung zur Biophilie, d.h. zur Liebe und Zuwendung zum Leben, für die das humanistische Menschenbild die Grundlage bildet, wird angestrebt. Dem einzelnen Lehrer soll durch die Biophilie eine Orientierung für sein Verhalten im Alltag geboten werden, durch die er die Bewertung seiner einzelnen Handlungsschritte vornehmen kann. Die biophile Ethik<sup>180</sup> wird auf den einzelnen Lehrer bezogen, weil nur das Individuum ethische Entscheidungen treffen und handlungsmäßig umsetzen kann. Dieser individualethische Ansatz ist begründet, weil nicht einem Kollektiv, sondern nur dem einzelnen Menschen, in diesem Falle dem Lehrer die Verantwortung für das Handeln zugeschrieben werden kann. Dennoch ist die Frage zu stellen, welche Bedeutung die Schule als Institution in diesem Zusammenhang haben soll. Die Bedeutung sozialer Normen, die sich aus dem Gesellschaftscharakter der Schule ergeben und den Schulalltag mit prägen, wurde bei der Rezeption einbezogen, die möglichen gegenseitigen Einflüsse von Individualethik und Sozialethik bedürfen einer vertiefenden Reflexion. Der praktische Unterricht und seine methodischen Probleme wurden in der Rezeption Fromms weniger berücksichtigt, diesem Befund widersprechen die praktischen Hinweise, die insbesondere Jäger und Wehr<sup>181</sup> geben, nicht, sie haben nicht zum Ziel durch verbesserte Methoden der Unterrichtsgestaltung eine humanistische Schule zu schaffen, sondern eröffnen primär Möglichkeiten zu intensiverer Reflexion des Handelns.

Drei Aspekte verbinden alle Rezipienten: Sie gehen in Anlehnung an Fromm von der lateinischen Wurzel des Begriffes „e-ducere“ (=herausführen) aus, sehen im Menschen ein potenzielles Wesen und beziehen die gegenwärtige Gesellschaft und deren Gesellschaftscharakter in ihre Analysen ein. Eine Begriffsbestimmung unter Berücksichtigung des lateinischen „e-ducare“ (= „herausführen“) begreift

---

<sup>178</sup> siehe 1. 6.

<sup>179</sup> Claßen, Pädagogik, S.9

<sup>180</sup> siehe 3.

<sup>181</sup> siehe 1.7., 1.8.

Erziehung als Herausführen aus der Unmündigkeit hin zu den eigenen Möglichkeiten, wodurch die einseitige Prägung durch den Gesellschaftscharakter überwunden wird. Daher kann eine antipädagogische Nichterziehung oder eine „antiautoritäre Erziehung“ nicht dem humanistischen Erziehungsideal Fromms entsprechen.<sup>182</sup> Vor diesem Hintergrund sind auch die Untersuchungen über Autorität und Gehorsam zu verstehen. Die dialektische Analyse des Verhältnisses zwischen Autorität und Autoritätsablehnung, zwischen Gehorsam und Ungehorsam ergab, dass Erziehung keines dieser möglichen Erziehungsziele propagieren kann, sondern fragen muss, welche Formen von Autorität akzeptabel sind bzw. gegenüber welchen Zielen Gehorsam nahegebracht und gegenüber welchen zu widerständigem Verhalten motiviert werden soll.<sup>183</sup>

Wenn der Mensch als potenzielles Wesen begriffen wird, das zur Vervollkommnung fähig ist, folgt daraus, dass Erziehung zu dieser beitragen sollte; hierbei ist eine Annäherung an die Zielvorstellungen des humanistischen Menschenbildes anzustreben. Diese Erziehung zum Mensch-Sein steht im Gegensatz zu einer Erziehung, die durch Einübung in für eine bestimmte Gesellschaft sinnvolle Fähigkeiten und Motivationen die Perpetuierung des Gesellschaftscharakters<sup>184</sup> zum Ziel hat und somit den zu Erziehende für fremde Zwecke manipuliert. Um die humanistischen Zielvorstellungen wirklichkeitsgemäß realisieren zu können, sind Gesellschaftsanalyse und Gesellschaftskritik notwendige pädagogische Aufgaben, die immer zu aktualisieren sind.<sup>185</sup> Fromm entwickelte seine pädagogischen Konzeptionen nicht für den schulischen Unterricht, sondern für die Erziehung der Jugend im allgemeinen. Hierdurch konnten auch Bereiche, die außerhalb der Schule liegen, einbezogen werden.<sup>186</sup> Die Rezipienten haben aus Fromms Denken abgeleitet, dass Erziehung eine ethische Grundlage benötigt, die den Eingriff in die Rechte des heranwachsenden Menschen legitimiert. Alle Rezipienten gehen davon aus, dass das humanistisch-ethische Menschenbild Fromm die Grundlage für eine pädagogische Ethik bildet; dies gilt auch für Barbara Huygen, die an anderer Stelle eine durchaus kritische Bewertung Fromms vornimmt.<sup>187</sup>

Die bisherige Rezeption stellt die Persönlichkeit des Lehrers in den Mittelpunkt ihrer Betrachtung, dessen Bedeutung im Erziehungsprozess als besonders groß angenommen wird. Veränderung von Erziehung und Schule, so ist das Ergebnis der bisherigen Fromm-Rezeption, kann durch Lehrer, die sich an einem biophilen Leitbild orientieren, erfolgen. Die Studie „Die Charaktermauer“<sup>188</sup> zeigt jedoch, dass von einer biophilen Lehrerschaft oder zumindest von einer Dominanz dieser Orientierung

---

<sup>182</sup> siehe 1.7.

<sup>183</sup> siehe 1.3, 1.8

<sup>184</sup> Der individuelle Charakter entsteht im Zusammenspiel von Anlagen und Umwelt, er bestimmt, wie der Mensch sich verhalten möchte. Der Gesellschaftscharakter bildet sich dadurch, dass Charaktereigenschaften, die für eine bestimmte Gesellschaft funktional sind, gefördert werden; dadurch werden gesellschaftliche Wertvorstellungen der nachfolgenden Generation insbesondere durch Vorleben vermittelt. Näheres in Kap. 4.2..

<sup>185</sup> siehe 1.3, 1.7., 1.8.

<sup>186</sup> hier sind besonders die Beiträge von Helmut Johach und Gerd Meyer/Angelika Hermann sowie der von Johannes Claßen („Kleine Brüder und Schwestern“) zu nennen

<sup>187</sup> siehe 1.4.



nicht ausgegangen werden kann. Inwieweit durch Aufklärung, Diskussion und Motivation eine positive Veränderung möglich ist, muss eine offene Frage bleiben. Trotz aller Kritik an charakterlichen Defiziten der Lehrerschaft<sup>189</sup> sind sich die Rezipienten darüber einig, dass ein resignativer Attentismus, der auf die Übermacht des Gesellschaftscharakters verweisen könnte, nicht akzeptabel sein kann.

Die Rezipienten erwarten von den einzelnen Lehrern ein erzieherisch wirksames Vorleben der Biophilie, dies ist eine konsequente Folgerung aus dem individualethischen Ansatz. Demgegenüber werden die Möglichkeiten der Institution Schule, einen Beitrag zur biophilen Erziehung zu leisten, nicht reflektiert. Es besteht weitgehend Konsens darüber, dass hier Hierarchie, Seinsautorität und entfremdetes Lernen dominieren. Die Fromm-Rezipienten gehen davon aus, dass der Gesellschaftscharakter einen wesentlichen Einfluss auf die Erziehung hat, wobei die Schule neben der Familie als ein Organ zur Weitergabe dieses Gesellschaftscharakters bewertet wird. Die hierarchische Schule, die von den Fromm-Rezipienten einer kritischen Analyse unterzogen wurde, vermittele derzeit die Charakterzüge der Marketing-Orientierung und des postmodernen Charakters.<sup>190</sup> Durch ihre Funktion könne sie nicht zur Entwicklung einer humanistischen Persönlichkeit beitragen. Besonders deutlich hat Otto Jäger diese Überlegungen formuliert:

„Ich sehe zur Zeit wenig Möglichkeiten, dieses radikal-humanistische Menschen- und Gesellschaftsbild Erich Fromms in der Institution Schule zu verwirklichen, trotzdem sollten wir es immer wieder einfordern. Allerdings bestehen schon im heutigen Schulsystem Gestaltungsspielräume, die im oben beschriebenen Sinne zum Beispiel für Schulprofile genutzt werden können.“<sup>191</sup>

Die Chancen auf eine humanistische Veränderung der Institution Schule werden als gering eingeschätzt, der biophile Lehrer wird auf die Nutzung von Freiräumen verwiesen, ohne dass deutlich wird, inwieweit hierdurch Schule verändert werden kann. Da die Schule als Institution nicht von der Gesellschaft und dem Gesellschaftscharakter zu trennen ist, sind die konzentrischen Kreise, die von Huschke-Rhein analysiert worden sind,<sup>192</sup> hilfreich, weil sie die gegenseitigen Einflüsse deutlich machen. Wenn die Prägung durch den Gesellschaftscharakter als übermächtig angenommen würde, könnten weder die Schule noch der einzelne Lehrer keinen Beitrag für eine biophile Entwicklung leisten. Dies hätte für in der Schule tätige Lehrer die Konsequenz, dass sie resignieren und sich anpassen oder aus der Schule ausscheiden. Daher kann die denkerische Begrenzung auf die Unterscheidung zwischen positiven biophilen Individuen und einem negativen, die Schule

---

<sup>188</sup> siehe 1.6..

<sup>189</sup> isb. Jäger, Schule 2000, siehe 1.8.

<sup>190</sup> siehe 1.3, 1.5., 1.7., 1.8.

<sup>191</sup> Jäger, Schule 2000, S. 156

<sup>192</sup> siehe 1.3.

bestimmenden Gesellschaftscharakter nicht überzeugen. Es ist eine Prüfung der Möglichkeiten, wie durch eine biophile Ethik eine positive Veränderung von Schulklima und Schulethik erreicht werden kann, vorzunehmen, und die Frage zu stellen, welche Bedeutung die Schule als Institution in diesem Zusammenhang haben kann.

### **1.10. Zur Methodik dieser Arbeit**

Die bisherige pädagogische Rezeption konzentrierte sich auf den individuellen Lehrer und wollte dessen Moral und Verhalten verändern. Eine Prüfung der Möglichkeiten zur Veränderung der Schule als Institution gab es kaum. Aus dieser Feststellung ergibt sich die Frage, ob das biophile Menschenbild Fromms nicht zu einer Humanisierung der Schule genutzt werden kann. Die Schüler würden nicht mehr als Objekt pädagogischen Handelns in staatlichem Auftrag betrachtet werden, sondern als an Selbstvervollkommnung interessierte Mitmenschen. Der Wandel des Menschenbildes würde auch einen Wandel des Schulklimas und der Schulorganisation, für den ein Konsens der an Schule Beteiligten erforderlich ist, notwendig erscheinen lassen.

Für diese Arbeit wurde die hermeneutische Methode gewählt, mit der die Werke Fromms unter erziehungswissenschaftlichem Blickwinkel identifiziert, analysiert und interpretiert werden sollen. Um sein Menschenbild präsentieren zu können, wurde zunächst das Gesamtwerk Fromms gesichtet, um die für humane Erziehung relevanten Texte identifizieren zu können. Der Sinn der hermeneutischen Methode kann darin gesehen werden, Werke des menschlichen Denkens aus sich heraus und in ihrem Kontext zu verstehen und mitzuteilen. Eines ihrer besonderen Kennzeichen besteht darin, dass die Hermeneutik ermöglicht, einen Sinnzusammenhang aus einem bestimmten Bereich auf einen anderen zu übertragen. Für diese Arbeit waren also die Überlegungen Fromms, die ihre Grundlage im Regelfalle in der Psychoanalyse haben, in den Bereich der Erziehung zu übertragen, um sie für die Erziehungswissenschaften fruchtbar zu machen. Die im Gesamtwerk Fromms zu findenden Überlegungen über das Wesen des Menschen wurden analysiert, um für erzieherisches Handeln ein Ziel zu finden, das als die „Erziehung zum Menschen“ jenseits der Prägungen durch den Gesellschaftscharakter definiert werden kann. Die hermeneutische Spirale kann in diesem Falle so gekennzeichnet werden, dass das Vorverständnis des Verfassers durch eine Empathie für Fromms Humanismus geprägt war. Durch die intensivere Auseinandersetzung mit seinem Denken sowie mit Fortsetzern und Kritikern seines Denkens wurde diese Empathie weitgehend noch verstärkt, auch wenn etliche Aspekte – als Beispiel sei Fromms Interpretation des Buddhismus genannt - kritisch bewertet wurden.

Wenn „Erziehung zum Menschen“ als Erziehungsziel definiert werden soll, ist eine Reflexion über das zu vermittelnde Menschenbild zwingend erforderlich. Erziehung, die sich diese Frage nach ihrem Ziel

nicht stellt, wird eine Antwort von außen erhalten. Ein exemplarischer Rückgriff auf die geschichtliche und völkerkundliche Differenzen zeigt, dass viele Antworten gegeben wurden, die alle das Funktionieren in der jeweiligen Gesellschaft zum Ziel hatten. Eine moralische Erziehung kann die Reduzierung des Menschen und der Erziehung auf diese eine Funktion nicht akzeptieren. Bei der Analyse der Werke Fromms konnte erkannt werden, dass sich sein biophiles Menschenbild auf eine religiöse Tradition stützt, was in der bisherigen erziehungswissenschaftlichen Rezeption nur wenig Beachtung gefunden hat. Daher wurde zunächst das religiöse Denken Fromms analysiert und interpretiert, in einem zweiten Schritt die philosophische Begründung der Biophilie und des biophilen Menschenbildes untersucht und in einem dritten gefragt, wie Fromm sein Konzept der Biophile in politisches Denken und Handeln umgesetzt hat.

Im zweiten Kapitel soll das religiöse Denken Fromms analysiert werden. Fromm sieht den Menschen als Ebenbild Gottes, den er als den nicht erkennbaren EINEN charakterisiert. Durch Gebote und Propheten habe er dem Menschen den Auftrag gegeben, für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung einzutreten. Der Rückgriff auf die Religion dient einerseits der Selbstvergewisserung in der Tradition, andererseits zur Begründung der Ethik. Das Problem, dass denkerisch immer weiter und tiefer nach dem Grund der Ethik gefragt werden kann, löste Fromm durch Rückgriff auf die Mystik. Auch sein Menschenbild entwickelt Fromm auf religiöser Grundlage, wenn er dem Menschen als Gottes Ebenbild die Fähigkeit zur Unterscheidung zwischen gut und böse zuschreibt. Diese Überlegungen finden sich insbesondere in „Ihr werdet sein wie Gott“. Hier erfolgt im Zusammenhang mit der Exegese der Hebräischen Bibel eine Darstellung des aus dieser Exegese abgeleiteten Menschenbildes. Da Fromms Religions- und Gesellschaftskritik in besonderem Maße auf diesem Menschenbild gründet, sind auch seine anderen religiösen Schriften unter dieser Fragestellung zu untersuchen. Neben „Ihr werdet sein wie Gott“ werden die Schriften „Das Christudogma“, „Das jüdische Gesetz“, „Die Aktualität der prophetischen Schriften“, „Propheten und Priester“ und „Psychoanalyse und Religion“ unter den in den Unterkapiteln angegebenen Aspekten analysiert und interpretiert, andere Schriften werden zum besser Verständnis mit herangezogen. Zum Verständnis wurde die bisherige Interpretation seines religiösen Denkens herangezogen, wobei Dietrich („Religion und Gesellschaftscharakter“), Funk („Liebe zum Leben“, „Mut zum Menschen“), Hardeck („Fromm – eine Werkbiographie“) und Lundgreen („Figh against Idols“) besonders berücksichtigt wurden. Zur kritischen Reflexion des „radikalen Interpretation des Alten Testaments“ wurde Magonet, für die des „Christudogmas“ Pröpper analysiert. Die Einbeziehung der Werke von Ebert und Mommaers sollen das Verständnis der spezifischen Mystikkonzeption Fromms ermöglichen.

Im dritten Kapitel wird die philosophische Begründung der Biophilie und des biophilen Menschenbildes analysiert und interpretiert. Besonders intensiv setzt sich Fromm in „Psychoanalyse und Ethik“ mit ethischen Fragen auseinander, so dass dieses Werk im Mittelpunkt der wiederum unter

den in den Unterkapiteln angegebenen Aspekten untersucht wird. In gleicher Weise werden andere Werke analysiert und interpretiert. Von besonderer Bedeutung erscheinen hier die Werke „Anatomie der menschlichen Destruktivität“, „Die Kunst des Liebens“, „Die Natur des Menschen“ und „Die Seele des Menschen“, andere Schriften werden zum besseren Verständnis herangezogen. Fromms ethisches Hauptwerk „Haben oder Sein“ wird in geschlossener Form referiert, um seine letzten ethischen Überlegungen zu präsentieren. Dass Fromm eine Philosophie der Hoffnung verkündet hat, drückt sich besonders deutlich in „Märchen, Mythen Träume“ aus. Hier konstatiert er, dass die Sprache des Traumes und universelle Symbole alle Menschen verbinden. Die Hoffnung auf eine humane Gestaltung der Weltgesellschaft drückt sich auch in seiner kritischen Interpretation der Utopien aus.

Fromm betrachtete sich nicht als politischen Praktiker, jedoch setzte er die Biophilie auch in politische Analysen und Aktionen um, wie an einzelnen Politikfeldern gezeigt wird. Diese Umsetzung wird im vierten Kapitel analysiert. Fromms politisches Engagement macht deutlich, dass aus seinem Denken weder ein Rückzug aus politischer Gestaltung, die immer unvollkommen bleiben muss, noch ein passives Abwarten auf eine erhoffte Veränderung des Menschen abgeleitet werden kann. Zunächst wird das Modell des Gesellschaftscharakters analysiert als ein Instrument, mit dem die Defizite der jeweiligen Gesellschaft erkannt werden können. Fromm hat den Gesellschaftscharakter in seinen Werken „Anatomie der menschlichen Destruktivität“, „Die Furcht vor der Freiheit“, „Die Pathologie der Normalität“, „Jenseits der Illusionen“ und „Psychoanalyse und Ethik“ entwickelt. Die Analysen Fromms zeigen, wie die Prägung einer Gesellschaft durch den dominierenden Gesellschaftscharakter unmittelbare Folgen für die Erziehung hat, weil die jeweilige Gesellschaft bestrebt ist, ihren Gesellschaftscharakter an die nächste Generation weiterzugeben. Dass das Modell des Gesellschaftscharakters auch zur Analyse der Gegenwart und ihrer Dynamik genutzt werden kann, soll an den Beiträgen von Funk („Ich und wir“) und Meyer („Produktiv leben in der Postmoderne“) untersucht werden. Der Verfasser wird diese Aktualisierung als Bestätigung der Fruchtbarkeit des Frommschen Modells interpretieren. In Fromms umfangreichen Schrifttum finden sich Äußerungen zu vielen politisch-gesellschaftlichen Fragen. Sowohl die Zahl der Beiträge als auch die lange Zeitdauer, in denen er sich mit diesen Fragen befasst hat, lassen die Konzentration auf die Themen „deutsche Politik“, „kapitalistische Industriegesellschaft“ und „Friedenssicherung“ legitim erscheinen. In diesen Unterkapiteln wird insbesondere auf Schriften aus dem Nachlass Bezug genommen.

Die Bedeutung des biophilen Menschenbildes für die Schule wird im Schlusskapitel untersucht. Zunächst wird die Notwendigkeit eines Menschenbildes, an dem sich Erziehung orientieren kann, begründet werden. Der Verfasser interpretiert aktuelle Tendenzen in Gesellschaft und Erziehung als eine Folge mangelnder ethischer Diskussion. Eine Tendenz ist das Bestreben, alle Lernprozesse messbar machen zu wollen, wodurch nicht Messbares aus dem Kanon der Bildung herausfällt. Das Menschenbild Fromms, das als ein Orientierungspunkt gegen diese Bestrebungen betrachtet werden

kann, wird, nachdem in den vorherigen Kapiteln seine religiöse Grundlegung, die philosophischen Begründung und die politische Konsequenzen analysiert worden sind, in geschlossener Form interpretiert. Der Exkurs über Fromms Darlegungen zum Thema Frau und Mann ist sinnvoll, weil er hier idealtypisch zwischen männlicher und weiblicher Erziehung differenziert und postuliert, dass erst beide Formen gemeinsam eine „Erziehung zum Menschen“ ermöglichen. Abschließend wird geprüft, inwieweit das Menschenbild Fromms als begründet und universell angenommen werden kann.

Abschließend wird untersucht, wie dieses Menschenbild in der schulischen Praxis umgesetzt werden kann. Wenn sich die Betonung der Humanität auf Präambeln von Curricula oder Schulordnungen beschränkt, wird diese Überzeugung ohne Bezug zur Lebenswirklichkeit bleiben. Daher soll untersucht werden, wie praktische Regeln des Zusammenlebens in der Schule diesem Ideal angenähert werden können. Durch diese Reflexion soll der Versuch gemacht werden, die bisherige Beschränkung auf den einzelnen Lehrer zu überwinden. Die Frage, wie eine Erziehung zur Biophilie in einer gegebenen postmodern-kapitalistischen Gesellschaft und der ihr entsprechenden Schule möglich sein kann, wird ebenso zu beantworten sein wie die nach der Bedeutung einer humanen, zur Selbstverwirklichung und Rücksichtnahme führenden Schulordnung. Zwar verhindert das Menschenbild Fromms wegen seiner Offenheit eindeutige Regelungsanweisungen bei Einzelfragen, jedoch bietet es eine allgemein akzeptierbare Grundlage, die auch in einer multikulturellen Gesellschaft Konsens sein kann. Als Institution kann Schule nicht auf Regeln des Zusammenlebens verzichten. Es ist zu prüfen in welchen Bereichen ein solcher Konsens überhaupt möglich und erforderlich ist, und welche Konsequenzen zu ziehen sind, wenn abweichendes Verhalten auftritt.

## 2. Die religiöse Grundlegung der Biophilie

### 2.1. Fromm als umstrittener religiöser Denker

Das religiöse Denken Fromms fand zur Jahrhundertwende verstärkt Beachtung, die Promotion Jürgen Hardecks von 1992<sup>193</sup> sowie drei Kongresse der Internationalen Erich Fromm Gesellschaft zu „Erich Fromm und religiöses Erleben heute“ im Frühjahr 2002, „Religion und Ethik bei Erich Fromm und Albert Schweitzer“ im Herbst 2004 und „Mystik und gesellschaftliche Verantwortung“ im Herbst 2006 zeigen die intensive Auseinandersetzung mit diesem Aspekt. Ohne Betrachtung seines religiösen Denkens ist die Ethik Fromms nicht verständlich, da die jüdisch-christliche Tradition für ihn die Grundlage für eine rationale Ethik darstellt. Die Tradition wird nicht als unreflektiert zu glaubende Offenbarung, sondern als eine Wegweisung, die immer wieder neu zu reflektieren ist, betrachtet, wobei Fromm auch das jeweilige soziohistorische Umfeld einbezieht. Bei seiner Beschäftigung mit den Weltreligionen beschränkt sich Fromm weitgehend auf den Buddhismus, sein Zugang ist nicht der über das Schrifttum, sondern der über die persönliche Begegnung.

Die Betrachtung der Religion erfolgt bei Fromms in kritischer Absicht, seine Religionskritik ist eine Gesellschaftskritik aus humanistischer Sicht. Dies wird besonders deutlich, wenn er die Botschaft der christlichen Religion mit der Realität vergleicht. Eine Gesellschaft, die sich maximale Produktion und rücksichtslosen Egoismus als Ziel gesetzt hat, ist für ihn eine areligiöse, Götzen verehrende Gesellschaft. Die Religion eröffnete die Möglichkeit, seine Sehnsucht nach einer gerechten Gesellschaft zu äußern. Während Fromm die positive Rolle der Religion als Mutmacherin und Trostspenderin lobt, kritisiert er aber gleichzeitig, dass sie Illusionen eines möglichen Nebeneinanders von Gerechtigkeit und Unterdrückung nährt, weil sie Frieden mit der kapitalistischen Gesellschaft geschlossen habe.<sup>194</sup> So sei nicht die christliche Botschaft in Frage zu stellen, sondern deren mangelnde Umsetzung in der Gesellschaft:

„Die Leute gehen in die Kirchen und hören Predigten, in denen die Grundsätze der Liebe und der Barmherzigkeit gepriesen werden; und dieselben Leute würden sich für Narren oder Schlimmeres halten, wenn sie Bedenken hätten, einem Kunden etwas aufzuschwatzen, wovon sie wissen, daß es über seine Verhältnisse geht. Kinder lernen in der Sonntagsschule, daß Ehrlichkeit, Lauterkeit und die Sorge um das Seelenheil die leitenden Prinzipien des Lebens sein sollten, während „das Leben“ lehrt, daß die Befolgung dieser Grundsätze uns bestenfalls zu weltfremden Träumern macht.“<sup>195</sup>

---

<sup>193</sup> Hardeck, Vernunft und Liebe

<sup>194</sup> Funk, Mut zum Menschen, S. 359

<sup>195</sup> Fromm, Psychoanalyse und Religion, S. 10

Wenn Fromm in „Propheten und Priester“<sup>196</sup> Kritik an bestimmten Formen von Kirche und Religiosität übt, argumentiert er theologisch. Ebenso geht er in „Psychoanalyse und Religion“ von einer theologischen Grundlage aus, seine kritischen Anmerkungen begründen sich auf der Schöpfungstheologie<sup>197</sup>, dem Menschenbild der Weltreligionen<sup>198</sup> und der negativen Theologie<sup>199</sup>, wobei Fromm in Einzelnen kritisiert:

- dass das Christentum lediglich ein Firmis ist, der über die Anbetung der realen Götzen Macht, Erfolg und Markt gelegt worden ist;<sup>200</sup>
- dass die Kirchen weniger Wächter des Geistes als Wächter der Worte sind und so nur begrenzt fähig, die Menschen vor neuen Formen des Aberglaubens zu schützen;<sup>201</sup>
- dass es eine autoritäre Form der Religion gibt, die den Menschen zu Gehorsam und Unterwerfung motiviert, die aber nicht die alleinige Form der Religion ist, sondern durch eine humanistische Religion abgelöst werden kann.<sup>202</sup>

Diese Kritik wurde von Ehmann in dem Schulbuch „Theologie und Psychologie“<sup>203</sup> mit einem generellen, (vulgär-)marxistisch begründeten Angriff auf Religion als solche verwechselt:

„Der Psychoanalytiker Erich Fromm, ein Freud-Schüler, zählt zu den Hauptvertretern der Neo-Psychoanalyse. Seine Kritik richtete sich vor allem gegen Freuds Libido-Verabsolutierung. Zwar versteht auch Fromm - ähnlich wie Freud - Gott als kollektive Phantasiefriedigung, jedoch verwendet er nicht Begriffe wie „Neurose“ oder „Illusion“. Fromms Grundthese könnte man folgendermaßen zusammenfassen: Da die Erwachsenen Gefühle des Kindes, die sich an die Eltern richten, stets auf Gott und Vertreter der „herrschenden Klasse“ übertragen, erscheint Gott den Kindern - auch später - immer als „Verbündeter der Herrschenden“. Daraus zieht Fromm folgende Schlüsse: Religion verhindert die seelische Selbständigkeit der Masse, schüchtert sie intellektuell ein und zwingt sie in gesellschaftlich notwendige infantile Gefügigkeit gegenüber Herrschenden. Die herrschende Klasse versucht, ihre Untertanen durch für die Gesellschaft unschädliche Phantasiefriedigung zu entschädigen. Mit anderen Worten: Nicht gestattete Befriedigung (z.B. durch Protest, „Ärger Luft machen“) wird durch Phantasiefriedigung ausgefüllt. Äußerste kollektive Phantasiefriedigung ist die Religion, da sie Trost für alle vom Leben

---

<sup>196</sup> Fromm, Propheten und Priester, S. 295ff

<sup>197</sup> Fromm, Psychoanalyse und Religion, S. 40ff, 72

<sup>198</sup> Fromm, Psychoanalyse und Religion, S. 66

<sup>199</sup> Fromm, Psychoanalyse und Religion, S. 96

<sup>200</sup> Fromm, Psychoanalyse und Religion, S. 31

<sup>201</sup> Fromm, Psychoanalyse und Religion, S. 34f

<sup>202</sup> Fromm, Psychoanalyse und Religion, S. 35ff

<sup>203</sup> Ehmann, Theologie und Psychologie

aufgezwungenen Versagungen anbietet und auf die Masse einwirkt, sich mit ihrer Klassensituation abzufinden.“<sup>204</sup>

Diese Darstellung widerspricht den Schriften Fromms in besonderem Maße: Die emanzipatorische Tendenz, die er in der Schöpfungsgeschichte und bei den Propheten entdeckt hat, wird ebenso unterschlagen wie Fromms Auffassung, dass die Religion dem Menschen Hoffnung geben könne. Die Behauptung, dass Religion den Menschen infantil halte, widerspricht der Aussage Fromms, nach der der Mensch zu Vervollkommnung fähig ist, auch wenn er auf diesem Weg erfolgreich sein, aber auch scheitern kann. Diese Ambivalenz der menschlichen Existenz, die auch für die Religion gilt, beschreibt Fromm in Credo 13<sup>205</sup> als eine Existenz als Heiliger und Sünder: Jeder Mensch sei mit Buddha erleuchtet und mit Christus gekreuzigt, aber auch ein Mörder und Räuber wie Dschingis Khan, Stalin oder Hitler.<sup>206</sup> Somit ist eine größere Differenz zwischen der Darstellung Ehmans und den Gedanken Fromms gedanklich kaum konstruierbar. Wegen unzureichender Literaturhinweise kann die Herkunft der Irrtümer nicht erklärt werden.<sup>207</sup>

Andere Rezipienten Fromms betonen, dass Fromms Ethik in besonderem Maße durch seine religiösen Überzeugungen und theologischen Reflexionen geprägt ist. Fuchs sieht die Leistung Fromms in der Reformulierung und Aktualisierung der alttestamentarischen Religion.<sup>208</sup> Für Johach prägt die stetige Auseinandersetzung mit der biblischen Tradition Fromms Denken.<sup>209</sup> Kurz weist den Vorwurf, Fromm führe zur Egozentrik, zurück, denn dessen Ziel sei es, den Menschen aus seiner Isolierung herauszuführen.<sup>210</sup> Lundgren betont, dass Fromm ein frommer Mann mit breiten Kenntnissen in religiösen Fragen war. Er hätte seine Kritik an institutionalisierter Religion mit dem Versuch mit allen religiösen Menschen ins Gespräch zu kommen, verbunden.<sup>211</sup> Pröpper lobt in seiner Analyse des „Christusdogma“ Fromms überzeugende Methodik sowie die Unterscheidung zwischen humanistischer und autoritärer Religion.<sup>212</sup> Schulte stellt heraus, dass Fromm Non-Theist wurde, jedoch kein Atheist.<sup>213</sup> Zubke sieht im humanistischen Verständnis des Judentums eine Quelle, aus der Fromm seine Ideen schöpfte.<sup>214</sup> Ein Konsens darüber, dass Fromm ein religiöser Denker war, kann festgestellt werden, jedoch sind die Differenzen bei der Analyse des religiösen Denkens Fromms groß. Dies soll an den Beiträgen von Ladenthin und Osuch näher dargestellt werden. Verbindendes Element der beiden Autoren ist die Frage danach, von welcher Grundlage aus Bildung, hier die religiöse bzw.

---

<sup>204</sup> Ehmann, S. 55f

<sup>205</sup> Fromm, Jenseits, S. 162f

<sup>206</sup> Fromm, Jenseits..., S. 162f

<sup>207</sup> Lediglich im Literaturverzeichnis wird „Psychoanalyse und Religion“ – jedoch ohne Seitenangaben – genannt, dieses Buch ist nicht hinreichend verstanden worden, wie in den folgenden Kapiteln dieser Arbeit dargestellt werden wird.

<sup>208</sup> Vortrag auf dem Symposium zu Fromms 100. Geburtstag in Wiesbaden, 2000 (nicht publiziert)

<sup>209</sup> Johach, Gelebter Humanismus, S. 70, Johach, Religionsverständnis, S. 103f

<sup>210</sup> Kurz, Begriff der Religion, S. 71f

<sup>211</sup> Lundgren, Idols, S. 121f, 159ff

<sup>212</sup> Pröpper, S. 58f, 68

<sup>213</sup> Schultz, Partisanen, S. 46

<sup>214</sup> Zubke, Ethik ohne Religion



weltanschauliche Bildung legitimiert werden kann. Sieht dieser in Fromm primär einen möglichen Sinngerber für das nichtreligiöse Schulfach „Humanistische Lebenskunde“, so leitet jener trotz Kritik an Fromms anthropologischer Begründung von Religion aus seinen Analysen die Legitimation konfessionellen Religionsunterrichtes ab.

Für Ladenthin steht pädagogisches Handeln unter den Maßstäben von Wahrheits- und Sollensansprüchen. Pädagogisches Handeln sei allgemein, nicht individuell zu legitimieren, daher müsse die Allgemeine Bildungstheorie eine Theorie des Menschen enthalten, die danach frage, was den Menschen zum Menschen mache, weil die Gleichheit aller Menschen, ohne die pädagogisches Denken nicht möglich sei, mit der in der Wirklichkeit feststellbaren Unterschieden zwischen Menschen nicht einfach in Übereinstimmung zu bringen sei. Aus dieser Erkenntnis folge für das Fach Religion, dass Allgemeine Pädagogik Religion als Bestandteil des Bildungsprozesses nur allgemein begründen könne; sie müsse als für alle Menschen zum Bildungsprozess gehörig legitimiert werden können – oder gehöre als Privatangelegenheit nicht in den Bereich staatlich-schulischer Bildung.<sup>215</sup>

Nachdem er in einer Einleitung auf Freunds Vorstellung der Religion als Illusion und Fromms Kritik daran eingegangen ist,<sup>216</sup> analysiert Ladenthin die anthropologische Begründung der Religion durch Fromm<sup>217</sup>, wobei er dessen Werke „Die Kunst des Liebens“, „Ihr werdet sein wie Gott“ und „Haben oder Sein“ rezipiert. Ein zentrales Element bei Fromm sei die Erkenntnis, dass Letztbegründungen nicht möglich seien. Durch den Verzicht auf Letztbegründungen komme es zum Glauben an Gott, der den Menschen vor Aberglauben, Selbsttäuschungen und Ideologien schütze. Da Gott nicht erkannt werden könne, gehöre die Toleranz wesensmäßig zum religiösen Denken. Das Problem, dass Gott zwar gedacht, aber nicht benannt und beschrieben werden kann, habe Fromm dadurch gelöst, dass Gott im Gefühl erfahrbar sei. Dies führe jedoch nicht zu einem Antirationalismus, da die Vernunft sowohl die Notwendigkeit zum Denken Gottes begründen kann als auch angeben kann, ob und wie geglaubt werden kann, wenn geglaubt wird.<sup>218</sup> Fromm habe in seinen religiösen Schriften herausgearbeitet, dass jeder Mensch wegen des anthropologisch begründeten religiösen Bedürfnisses eine Religion habe, eine Gesellschaft ohne Religion sei nicht vorstellbar. Fromm habe dies biologisch begründet: Der Mensch sei wegen fehlender Instinktorientierung in seiner Existenz auf Religion als Kompensation angewiesen.<sup>219</sup> Wenn der Mensch ein Grundbedürfnis nach Religion habe, so folge daraus für die Allgemeine Pädagogik, dass die Reflexion über religiöse Fragen in den Kanon von Bildungsprozessen gehöre; für Fromm wäre der Verzicht auf Religion als Merkmal des Menschen ein Verzicht auf das, was den Menschen zum Menschen mache.<sup>220</sup>

---

<sup>215</sup> Ladenthin, Religion, S. 229f

<sup>216</sup> Ladenthin, Religion, S. 227f

<sup>217</sup> Ladenthin, Religion, S. 230ff

<sup>218</sup> Ladenthin, Religion, S. 232f

<sup>219</sup> Ladenthin, Religion, S. 238f

<sup>220</sup> Ladenthin, Religion, S. 241f

Gegen die anthropologische Begründung des Religiösen erhebt Ladenthin vier Einwände:

- Wenn etwas als „natürlich“ charakterisiert werde, bedürfe dies keiner weiteren Begründung. Daraus folge, dass es areligiösen Menschen an Kenntnissen über das Wesen des Menschen fehle.<sup>221</sup>
- Wenn Religion ein natürliches Bedürfnis sei, so ergäbe sich daraus der Sollenssatz, dass der Natur entsprechend zu handeln sei. Nichtreligiöses Verhalten könne dann als unnatürlich oder krankhaft diskriminiert werden.<sup>222</sup>
- Ungeklärt bliebe, ob das, was der Natur des Menschen entspräche, auch sittlich verantwortbar sei.<sup>223</sup>
- Die funktionalistische Begründung der Religion als Kompensation für menschliche Defizite nehme der Religiosität die Authentizität, die sie durch das Absolute habe. Hier könne gefragt werden, ob die Defizite nicht auch anders kompensiert werden könnten.<sup>224</sup>

Ladenthin hebt hervor, dass Fromm in „Die Kunst des Liebens“ die funktionalistische Begründung verlassen habe. Hier werde die Transzendenz als Voraussetzung des Denkens überhaupt betrachtet. Wenn die Religiosität zur Grundlage der Existenz genommen werde, könne Bildung im Vertrauen auf etwas, von dem gewusst würde, dass es existiere, aber von dem sonst nichts gewusst werden könne, erfolgen.<sup>225</sup> Ein Religionsunterricht, der von dieser Prämisse ausgehe, schütze den Menschen vor säkularen Totalitarismen, in Fromms Worten vor „Götzendienst“, und vor Intoleranz, weil alle religiösen Menschen wissen, dass das, auf das sie sich berufen, prinzipiell nicht erkennbar sei.<sup>226</sup>

Als Ergebnis stellt Ladenthin fest, dass die Religionsphilosophie Fromms hermeneutisch Religionsunterricht legitimieren kann. Da sich das religiöse Grundbedürfnis in historischer Gestaltung realisiert, muss diese Gestaltung durch die Vernunft erkannt und gelernt werden. Wenn die vernünftige Ausgestaltung „Konfession“ genannt werde, sei, wenn man der Religionsphilosophie Fromms folgt, ein konfessioneller Religionsunterricht unverzichtbar. Zwar sei die Methode Fromms durch den naturalistischen und den damit verbundenen funktionalistischen Fehlschluss gekennzeichnet. Dennoch widersprechen die Begründungen nicht einer bildungstheoretischen Legitimation des Religionsunterrichtes.<sup>227</sup>

Das Ziel Osuchs ist die Vorstellung der Humanistischen Lebenskunde als eine Alternative zum Religionsunterricht; zwischen dem Anliegen dieses Faches und dem Humanismus Fromms sieht er

---

<sup>221</sup> Ladenthin, Religion, S. 242f

<sup>222</sup> Ladenthin, Religion, S. 243

<sup>223</sup> Ladenthin, Religion, S. 244

<sup>224</sup> Ladenthin, Religion, S. 244

<sup>225</sup> Ladenthin, Religion, S. 246

<sup>226</sup> Ladenthin, Religion, S. 249f

<sup>227</sup> Ladenthin, Religion, S. 252f

enge Verbindungen, besonders im Verzicht auf religiöse Begründungen bei der Vermittlung menschlicher Werte.<sup>228</sup>

Zunächst stellt Osuch die Geschichte der Lebenskunde, die seit Beginn der Weimarer Republik an die Stelle des Religionsunterrichts treten konnte, vor.<sup>229</sup> Anschließend postuliert er eine Gemeinsamkeit der humanistischen Lebenskunde mit dem Werk Fromms in Werten und didaktisch-methodischen Perspektiven; insbesondere die Öffnung des Schulalltages für aktuelle Probleme und die Förderung der Eigenaktivität der Schüler seien verbindende Elemente.<sup>230</sup> Als dritte Gemeinsamkeit betont Osuch die Ablehnung des nach innen gerichteten Blickes bei der Selbsterfahrung in Psychokulten und Teilen des Religionsunterrichtes sowie einer autoritären Fixierung auf einen Guru oder Meister, auf einen Priester oder eine Kirche.<sup>231</sup> In den folgenden Kapiteln stellt er die Tradition nichtreligiös-ethischer Bildung<sup>232</sup>, die reformpädagogische Traditionen<sup>233</sup> sowie die Unterschiede zwischen dem Fach „Humanistische Lebensethik“ und dem Ethikunterricht vor.<sup>234</sup> Kritisch ist anzumerken, dass zum Beleg der Parallelen zwischen Reformpädagogik und Fromms Idealen lediglich der Beitrag zu Summerhill analysiert wurde.<sup>235</sup>

Trotz der von ihm postulierten Gemeinsamkeiten sieht Osuch einen Widerspruch zwischen dem von ihm als „religiös“ charakterisierten Fromm und der Humanistischen Lebensethik, die sich explizit als nichtreligiöse Lebensauffassung eines weltlichen Humanismus versteht.<sup>236</sup> Diese Spannung sei primär ein begriffliches Problem: Ginge die Humanistische Lebenskunde von einem umgangssprachlichen Religionsbegriff aus, bei dem die Beziehung zwischen dem Heiligen in personaler Gestalt und dem Menschen sowie der Glaube an eine überweltliche Kraft als Kriterium genommen würden, so hätte Fromm den Begriff der Religion von seiner theistischen Bedeutung befreit und nutze einen funktionalistischen Begriff, wenn er Religion als ein System, das Orientierung und Hingabe biete, definiere. Das Problem könne gelöst werden, wenn der Begriff „Weltanschauung“ den der Religion ersetze.<sup>237</sup> Der von Fromm eingeführte Begriff der „X-Erfahrung“ stehe durchaus im Einklang mit den lebenskundlichen Zielen von Selbstbestimmung und Verantwortung. Wenn Fromm jedoch religiös-mystisch davon ausgehe, dass Religion über das rein Ethische hinausgehe, widerspreche dies der nichtreligiösen Konzeption der Humanistischen Lebenskunde.<sup>238</sup>

---

<sup>228</sup> Osuch, Lebenskunde, S. 255

<sup>229</sup> Osuch, Lebenskunde, S. 256ff

<sup>230</sup> Osuch, Lebenskunde, S. 261ff

<sup>231</sup> Osuch, Lebenskunde, S. 262

<sup>232</sup> Osuch, Lebenskunde, S. 264f

<sup>233</sup> Osuch, Lebenskunde, S. 266ff

<sup>234</sup> Osuch, Lebenskunde, S. 271ff

<sup>235</sup> Osuch, Lebenskunde, S. 270f

<sup>236</sup> Osuch, Lebenskunde, S. 278

<sup>237</sup> Osuch, Lebenskunde, S. 279f, S. 282

<sup>238</sup> Osuch, Lebenskunde, S. 283f

Trotz dieser Problematik verbinde der Leitgedanke des Mutes zur Freiheit Fromm mit der Humanistischen Lebensethik; die Einbeziehung des Denkens Fromms könne die theoretische Basis erweitern und die Grundorientierung des Faches stärken.<sup>239</sup> Diese These begründet Osuch in vier Überlegungen:

- Fromm habe trotz aller von ihm analysierten destruktiven Tendenzen das Leitbild der biophilen Persönlichkeit entwickelt.<sup>240</sup>
- Fromm zeige, dass die Beschränkung auf eine ausschließlich individuell „bessere Lebensführung“ illusionär sei, daher müsse die Gesellschaft immer mit einbezogen werden.<sup>241</sup>
- Da der „Gesellschafts-Charakter“ ein dynamisches Element darstelle, sei Bildung auch gegen gesellschaftlich dominierende Tendenzen möglich.<sup>242</sup>
- Die Methodenkombination von Konzentration und Phantasie, von Emotion und Kognition könne sich auf Fromm berufen.<sup>243</sup>

Die Frage, welche Form religiöser bzw. weltanschaulicher Erziehung dem Denken Fromms entspreche, soll hier offen bleiben, da das Denken Fromms über den Religionsunterricht bzw. die Humanistische Lebenskunde hinausgehend analysiert werden soll. Zu Osuchs Beitrag ist anzumerken, dass er den „religiösen Humanisten Fromm“ zwar als religiösen Denker erkennt, jedoch diese Erkenntnis durch die Betonung des „nicht-theistischen Humanismus“, die er als Entsprechung der nicht-religiösen Ethik des Humanistischen Verbands Deutschlands interpretiert, relativiert.<sup>244</sup> Nicht hinreichend berücksichtigt wurde, dass die Kritik Fromms an Formen von Religion auf religiöser Grundlage erfolgte, was sich auch an der nur geringen Einbeziehung der religiösen Schriften Fromms zeigt. Die umfassendere Analyse dieser Schriften erfolgt bei Ladenthin, dessen Argumentation für einen bildungstheoretisch begründeten Religionsunterricht stringenter erfolgt als die Osuchs. Kritisch ist zu Ladenthin anzumerken, dass seine Beschreibung der anthropologischen Begründung von Religion die religiöse und philosophische Anthropologie Fromms nur teilweise einbezieht.<sup>245</sup>

Besonders intensiv haben sich Hardeck, Lundgren und Pröpper mit dem religiösen Denken Fromms auseinandergesetzt. Lundgren setzt in „Fight Against Idols, Erich Fromm on Religion, Judaism and the Bible“<sup>246</sup> einen Schwerpunkt auf die Unterscheidung zwischen Götze und Gott, daher werden die seine Analysen insbesondere im Zusammenhang mit der Gottesfrage einbezogen.<sup>247</sup> Pröpfers „Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens“<sup>248</sup> wird im Zusammenhang mit Fromms

---

<sup>239</sup> Osuch, Lebenskunde, S. 286

<sup>240</sup> Osuch, Lebenskunde, S. 287f

<sup>241</sup> Osuch, Lebenskunde, S. 289

<sup>242</sup> Osuch, Lebenskunde, S. 292f

<sup>243</sup> Osuch, Lebenskunde, S. 294f

<sup>244</sup> Osuch, Lebenskunde, S. 278, S. 284, S. 289

<sup>245</sup> siehe 2.2.; 2.10; 5.1.4.

<sup>246</sup> Lundgren, Idols

<sup>247</sup> siehe 2.4.; 2.6.

<sup>248</sup> Pröpper, Jesus

Darstellung der Entwicklungen im Frühchristentum analysiert.<sup>249</sup> In der Werkbiographie über Erich Fromm des Religionswissenschaftlers Jürgen Hardeck, der über „Vernunft und Liebe. Religion im Werk von Erich Fromm“<sup>250</sup> promoviert hat, analysiert dieser auch die Schriften über Religion, wobei Hardeck diese zunächst in die wissenschaftlich-biographische Entwicklung Fromm einordnet, sie anschließend inhaltlich vorstellt, die Rezeption darstellt und eine kurze kritische Würdigung vornimmt. Hardeck betont, dass von Fromm zwar viele Veröffentlichungen zum Thema Religion vorlägen, er sich allerdings nicht systematisch mit Religion befasst habe.<sup>251</sup>

In „Das Christudogma“ habe Fromm noch als strenger Freudianer argumentiert, was er später bedauert habe, jedoch habe er durch die Einbeziehung marxischer Gedanken Freunds Monokausalität bereits überwunden. Fromm sei die Erfassung des Phänomens im Sinne seiner „Analytischen Sozialpsychologie“ gelungen.<sup>252</sup> Hardeck kritisiert, dass Fromm vereinfachend von einer einheitlichen Christologie des Urchristentums ausginge; die Erkenntnis, dass die emanzipatorischen Möglichkeiten des Frühchristentums verloren gegangen waren, dass statt der frohen Botschaft Abhängigkeit und Entmündigung gesiegt hätten, sei ein wesentlicher Fortschritt gewesen.<sup>253</sup>

In „Psychoanalyse und Religion“ habe Fromm das Projekt der Aufklärung fortgesetzt, hier sei Fromms Unterscheidung zwischen verschiedenen Formen von Religion (theistische-nichttheistische; matriarchalische-patriarchalische; autoritäre-humanistische) von besonderer Bedeutung.<sup>254</sup> Fromm habe über Freud hinausgehend eine differenziertere Einstellung zur Religion gewonnen. Während beide von der Überwindung des „wissenschaftlich-magischen“ Aspektes der Religion ausgingen, hätte Fromm die Symbolsprache der Religion und die stützende Wirkung von Ritualen mit einbezogen.<sup>255</sup>

Das Symposium über „Psychoanalyse und Zen-Buddhismus“ war nach Hardeck ein einschneidendes Ereignis im Leben Fromms, der bei der Begegnung mit Suzuki das spirituelle Potenzial der Psychoanalyse erkannt habe. Fromm habe eine völlige Übereinstimmung in den Zielen und dem ethischen Fundament von Psychoanalyse und Zen-Buddhismus festgestellt, lediglich in den Methoden gäbe es Unterschiede. Diese Überzeugung habe er auch beibehalten.<sup>256</sup> Kritisch merkt Hardeck an, dass sich die Rezipienten Fromms darin einig seien, dass dessen Bild vom Zen-Buddhismus ein einseitiges, nur auf den Lehren Suzukis beruhendes sei. Suzuki habe einen „verwestlichten“ Buddhismus gelehrt, der die transzendentalen Hintergründe vernachlässigt habe; Fromm habe dieses Konzept einer modernen Ersatzreligion übernommen. Hardeck stellt heraus, dass Mystik auf Religion

---

<sup>249</sup> siehe 2.7.

<sup>250</sup> Hardeck, Vernunft und Liebe

<sup>251</sup> Hardeck, Fromm, S. 105

<sup>252</sup> Hardeck, Fromm, S. 32ff, siehe 2.8.

<sup>253</sup> Hardeck, Fromm, S. 35

<sup>254</sup> Hardeck, Fromm, S. 105ff

<sup>255</sup> Hardeck, Fromm, S. 110

<sup>256</sup> Hardeck, Fromm, S. 143ff, siehe 2.9.

aufbauen muss, die Leiter, die man nach dem Aufstieg nicht mehr brauche, sei für den Aufstieg jedoch nötig.<sup>257</sup> In der Analyse von „Haben oder Sein“ beschreibt Hardeck die erneute Auseinandersetzung Fromms mit dem Buddhismus, wobei er zu einer kritischen Einschätzung kommt. Als wesentliche Ursache nimmt er an, dass Fromm die Aussage vom Leiden missverstanden habe. Weil er Leiden mit „ill-beeing“ übersetzt habe, hätte er seinen Blick auf die Habsucht der Menschen gerichtet, aus der sie sich durch Aufgabe der „Haben-Orientierung“ befreien könnten. Die buddhistische Bewertung des Lebens als Illusion, aus der der Mensch sich befreien müsse, sei von Fromm nicht erkannt worden. Seine am Diesseits orientierte Ethik könne nicht in Übereinstimmung mit der buddhistischen, für die die Ethik eine Bedingung zum Ausbruch aus dem Samsara sei, gebracht werden. Die Lebensverneinung des Buddhismus, die durchaus als eine Form der Nekrophilie zu charakterisieren sei, sei von Fromm nicht erkannt worden, weil dieser durch dessen positiven Elemente wie Friedfertigkeit, Mitleid und dem Streben nach Selbstvervollkommnung beeindruckt gewesen sei.<sup>258</sup>

Die Reflexionen Fromms über die Liebe zu Gott in „Die Kunst des Liebens“ betrachtet Hardeck als Kurzfassung der später erfolgten Reflexion zum Gottesbild in „Ihr werdet sein wie Gott“. Die Liebe zu Gott entstamme dem Bedürfnis des Menschen nach Einheit; das Bild, das sich der Mensch von Gott mache, entspreche seiner Charakterstruktur.<sup>259</sup> Der Unterschied zwischen einem von Menschen gemachten Begriff und der dahinter liegenden Erfahrung mit Gott ist nach Hardeck der Ansatzpunkt in „Ihr werdet sein wie Gott“, in dem sich Fromm mit seiner jüdischen Tradition auseinandergesetzt habe. Fromm sähe ein Problem in der Tatsache, dass der Mensch einerseits nur fragmentarische Erkenntnisse über Gott gewinnen könne - für die Erfahrung mit Gott benutzt Fromm den Begriff der X-Erfahrung - aber andererseits aber nach Vollständigkeit strebe. Die Hebräische Bibel habe Fromm als ein Geschichtsbuch der Befreiung interpretiert.<sup>260</sup> Hardeck zitiert Funks Feststellung, dass Fromm die jüdische Lebenspraxis ins Anthropologische gewendet und den humanistischen Gehalt des Judentums universalisiert habe. Für Hardeck hat Fromm in seinem religiösen Denken die enge Verbindung von Vernunft und Sittlichkeit sowie die messianische Utopie aus seinem Judentum übernommen.<sup>261</sup>

Mit der Auseinandersetzung Fromms mit Meister Eckharts schließt die Werkbiographie Hardecks. Diese bewertet er als eine besondere interdisziplinäre und interkulturelle Leistung, weil zwischen dem Denken Meister Eckharts und dem des Buddhismus eine enge Verbindung bestehe.<sup>262</sup> Fromm habe bei seiner Rezeption Eckharts dessen Mystik, die auf einer christlich-metaphysischen Ontologie gründete,

---

<sup>257</sup> Hardeck, Fromm, S. 147f

<sup>258</sup> Hardeck, Fromm, S. 227, S. 230

<sup>259</sup> Hardeck, Fromm, S. 138f

<sup>260</sup> Hardeck, Fromm, S. 197ff, siehe 2.2.

<sup>261</sup> Hardeck, Fromm, S. 204f

<sup>262</sup> Hardeck, Fromm, S. 231ff

anthropologisch umgedeutet, wodurch sie auch für Menschen ohne religiösen Hintergrund zugänglich werde.<sup>263</sup>

In seiner kritischen Würdigung betrachtet Hardeck Fromm als einen der bedeutendsten Religionspsychologen des 20. Jahrhunderts, der mit Freud in der Kritik der autoritären Religion übereingestimmt habe, über ihn hinausgehend den Kern religiöser Erfahrung mit einbezogen habe.<sup>264</sup> Die kritischen Anmerkungen Hardecks zur psychologisch-humanistischen Interpretation des Buddhismus und der Mystik Meister Eckharts können auch auf kritische Auseinandersetzung Fromms mit der Tradition angewendet werden. Um aus der Kritik autoritärer Formen Elemente einer humanistischen Religion zu entwickeln, die er dann mystisch begründet, wählt Fromm Traditionselemente, die er für seine Argumentation braucht, aus. Diese Vorgehensweise erscheint durchaus legitim und bewegt sich im Rahmen klassischer Exegese. Wenn er jedoch die humanistische Form von Religion mystisch begründen will, ergibt sich das Problem, dass Mystik etwas Numinöses, mit dem eine mystische „unio“ möglich ist, voraussetzt. Allerdings nimmt die „nichttheistische Mystik“ dieses Numinöse nicht an und will sich auf den weltlichen Humanismus beschränken. Bei der Auseinandersetzung Fromms mit der religiösen Tradition zeigt sich besonders deutlich, dass eine negative Theologie immer eine positive Theologie voraussetzen muss.

Es ist davon auszugehen, dass Fromm sich nicht nur als neutraler Religionssoziologe mit dem Phänomen Religion befasst hat, sondern auch als gläubiger Mensch. Sein Denken ist auch durch die denkerische Verarbeitung der jüdisch-christlichen Tradition geprägt. Auch daher erscheint die Darstellung seines religiösen Denkens, aus dem sich sein Menschenbild und seine Ethik aufbauen, notwendig. Zunächst soll der Standpunkt, von dem aus Fromm Religion betrachtet, analysiert werden.<sup>265</sup> Anschließend daran werden seine Interpretation der jüdischen Tradition<sup>266</sup> sowie der beiden Bücher der Bibel vorgestellt.<sup>267</sup> Die jeweiligen Analysen werden durch thematisch bezogene Aktualisierungen ergänzt: Der Analyse des Gottesbildes schließt sich die Frage nach matriarchalischer und patriarchalischer Religiosität, die Fromm im Katholizismus bzw. Protestantismus verortet, an. Im Zusammenhang mit Propheten und Priestern wird eine Einschätzung der evangelischen Reformatoren vorgenommen, im Zusammenhang mit dem Vergleich Gott und Götze auf die Problematik des gegenwärtigen Profitmaximierungsprinzips eingegangen. Über diese Traditionen hinausgehend befasste sich Fromm mit dem Buddhismus und der europäischen Mystik<sup>268</sup>. Den Humanismus, der für Fromm der Wesenskern allen religiösen Denkens ist, findet er bei allen Lehrmeistern wieder; sein

---

<sup>263</sup> Hardeck, Fromm, S. 232

<sup>264</sup> Hardeck, Fromm, S. 247

<sup>265</sup> siehe 2.2.

<sup>266</sup> siehe 2.3.

<sup>267</sup> siehe 2.4.; 2.5.

<sup>268</sup> siehe 2.6.; 2.7.

optimistisches Menschenbild<sup>269</sup> ist religiös geprägt, so dass davon auszugehen sein wird, dass durch das religiöse Denken die Grundlage für Ethik gelegt wird.<sup>270</sup>

Jenseits der wissenschaftlichen Analyse ist auch die Frage der persönlichen Frömmigkeit Fromms von Interesse. Trotz schwächerer Quellenlage soll hier der Versuch eines Nachweises einer persönlichen Glaubensgewissheit unternommen werden. Fromm stellte in einem unvollendeten Manuskript für eine Radiosendung („Mein Judentum“)<sup>271</sup> fest, dass er zwar keiner religiösen Organisation angehöre, sich aber weder seines Judentums schäme noch dieses verstecken wolle, da seine gesamte Arbeit in der jüdischen Tradition wurzele. In „Probleme einer humanistischen Ethik“ stellt Fromm fest, dass der Glaube in der Moderne an den Rand gedrückt worden sei. Rationalität und Wissenschaftlichkeit befassten sich mit Tatsachen, der Glaube mit dem die Tatsachen transzendierenden Bereich. Wenn Glaube und Ratio nicht übereinstimmten, sei nach moderner Auffassung der Ratio der Vorrang zu geben; also werde der Glaube als etwas Anachronistisches betrachtet. Da sich die Moderne im Kampf des Verstandes gegen die Autorität der Kirchen entwickelt habe, sei diese Haltung zwar durchaus nachvollziehbar, weil die skeptische Haltung als Ausdruck menschlicher Fortschrittshoffnungen zu bewerten sei, jedoch sei sie heute Ausdruck menschlicher Verwirrung und Verzweiflung, denn man musste feststellen, dass das Sammeln von Tatsachen nicht der Wahrheit näher brächte.<sup>272</sup> Der Glaube an die Tatsachen jedoch führe zu neuen Illusionen:

„Der Glaube an eine bestehende Macht ist identisch mit dem Unglauben, daß bisher noch nicht verwirklichte Möglichkeiten reifen könnten. Er ist eine Vorhersage der Zukunft, die sich nur auf die manifeste Gegenwart stützt; aber er erweist sich als grobe Fehlrechnung, die in ihrer Einschätzung der menschlichen Möglichkeiten und des menschlichen Wachstums tief irrational ist. Es gibt keinen rationalen Glauben an die Macht. Es gibt nur eine Unterwerfung unter sie, und auf Seiten der Machthaber den Willen, diese Macht zu erhalten.“<sup>273</sup>

Also zeige sich der Glaube realistischer als der Unglaube der angeblichen Realisten. Rationaler Glaube führe nicht zur Passivität, wie es beim irrationalen Glauben der Fall sei, bei dem Aktivität nur durch die Autorität angeordnet werden könne. Da der rational glaubende Mensch in seiner eigenen Produktivität wurzele, setze er sich für Ziele ein, an die er in seinem Wesenskern glauben könne. Die Frage sei, ob dieser Glaube einer rationalen oder irrationalen Idee diene. Skepsis und Zweifel, die in der Gegenwart dominierend seien, führten oft dazu, dass sich nichtgläubige Faktenverehrer blind in irgendwelche Glaubensrichtungen, die dann im Regelfalle irrational seien<sup>274</sup>, stürzten, ohne zu merken, dass sie

---

<sup>269</sup> siehe 5.1.4.

<sup>270</sup> siehe 2.10.

<sup>271</sup> Das Manuskript befindet sich im Fromm-Archiv, nicht publizierte Manuskripte von Fromm

<sup>272</sup> Lundgren, Idols, S. 119; Fromm, Probleme Ethik, S. 125

<sup>273</sup> Fromm, Psychoanalyse und Ethik, S. 131f

<sup>274</sup> beispielsweise sei das heutige Interesse an Okkultem und Esoterischem genannt



ebenfalls „Gläubige“ sind.<sup>275</sup> So ergibt sich für Fromm als Fazit, dass der Mensch nicht ohne Glauben leben kann.<sup>276</sup> Ohne Glauben müsse er ein steriles, hoffnungsloses und bis ins Innerste seines Seins verängstigtes Leben führen.<sup>277</sup>

## 2.2. Fromms humanistische Interpretation der Tradition

Fromm stand bei der Analyse religiöser Phänomene vor der Schwierigkeit, vor der alle Religionswissenschaftler stehen, nämlich die Definition dessen, was unter Religion zu verstehen ist.<sup>278</sup> In „Psychoanalyse und Religion“ weist er darauf hin, dass eine Verbindung des Religionsbegriffs mit einem Monotheismus zu eng sei, da auch polytheistische und nichttheistische Systeme als Religionen gelten sollen. Darüber hinaus würden auch weltliche Systeme bei psychologischer Betrachtung die Kriterien einer Religion erfüllen, wenn sie den Menschen einen Orientierungsrahmen und ein Objekt der Hingabe bieten könnten. Da das Bedürfnis nach Hingabe im Menschen verwurzelt sei, könne das Objekt fast beliebig gewählt werden; als Beispiele nennt Fromm Tiere, Bäume, Idole, einen unsichtbaren Gott, aber auch Klasse, Rasse oder eine Partei. Zu fragen sei folglich nicht primär nach dem Objekt der Hingabe, sondern nach den Auswirkungen für den Menschen, ob die Verehrung zu mehr oder weniger Humanität führt.<sup>279</sup> Fromm definiert Religion folgendermaßen:

„Religion ist ein System von Ideen, Normen und Riten, die das in der menschlichen Existenz verwurzelte Bedürfnis nach einem System der Orientierung und einem Objekt der Hingabe befriedigt. Diese Definition gilt für alle Religionen, gleichgültig ob sie Idole oder einen unsichtbaren Gott anbeten oder ob sie, wie z.B. der Buddhismus, überhaupt keinen Begriff von einem „Gott“ haben. Welche Vorstellungen sich die Menschen von einem „heiligen“ Wesen machen, hängt von der gesellschaftlichen Struktur und kulturellen Tradition ab.“<sup>280</sup>

Bei dieser Definition verzichtet er weitgehend auf Betrachtung des Jenseitigen, das auch ein Kennzeichen von Religion ist, weil über dieses sowieso nichts gewusst werden kann. Für Fromm sind die Ziele von echter Religiosität und des Humanismus identisch. Er erfasst Religion als ein historisches und soziales Phänomen, bei dem es nicht um ein Individuum, sondern um eine spezifische Gesellschaft mit historisch bedingten sozialen, politischen und ökonomischen Verhältnissen ging. Da der Mensch als Gesellschaftswesen zu betrachten sei, sei auch die Religion als soziales Phänomen zu erfassen. Sie sei symbolhafter Ausdruck der Bezogenheit des Menschen und gleichzeitig auch ein Schutz vor

---

<sup>275</sup> Fromm, Psychoanalyse und Ethik, S. 127

<sup>276</sup> Fromm, Psychoanalyse und Ethik, S. 133

<sup>277</sup> Fromm, Psychoanalyse und Ethik, S. 125

<sup>278</sup> Lanczkowski, S. 21f

<sup>279</sup> Fromm, Psychoanalyse und Religion, S. 25, 28f

<sup>280</sup> in: Funk, Mut zum Menschen, S. 359

Götzenglauben. Gott ist für Fromm ein Ort, den man nicht betreten kann, aber bis zu dessen Grenzen sich der Verstand begeben kann ohne sie überschreiten zu können. Religion sei eine Grunderfahrung aller Menschen, also auch nichtreligiöser Menschen; jeder Mensch sei religiös, auch wenn er weltliche Dinge wie Erfolg und Macht verehere.<sup>281</sup> Auch der Atheist ist für Fromm religiös, weil er nach Letztbegründungen sucht und erkennt, dass es diese nicht geben kann. Dietrich hebt hervor, dass es für Fromm keine Gesellschaft ohne Religion geben kann, auch ist für ihn keine ohne Religion vorstellbar. So gehe es nicht um die Frage, ob Religion sein solle oder nicht, sondern um die Frage der richtigen (biophilen) oder falschen (nekrophilen) Religion. Religionen könnten also bewertet werden und zwar nach ihren produktiven und nichtproduktiven Elementen, nach ihrem Beitrag für die humane Fortentwicklung des Menschen. Religion als ein System, das dem Einzelnen Orientierung und ein Objekt der Hingabe biete und Antwort auf existentielle Fragen gäbe, beziehe den Menschen auf die Welt, die Mitmenschen, auf Transzendenz und sich selbst. Auf dieser Basis habe Fromm eine psychoanalytische Theorie der Religion entwickeln können, die existentielle Bedürfnisse von historischen Aktualisierungen unterscheiden konnte. Der Kritik, die an diesem Religionsverständnis als einem zu weiten geübt wurde, stimmt Dietrich nicht zu, weil dieses als eine sinnvolle Arbeitsbasis, die den Bezug zu anderen, nichtreligiösen Orientierungsrahmen suche, zu betrachten sei.<sup>282</sup>

„Religion ist ein mögliches Orientierungssystem neben anderen. Damit bleibt die Einordnung der Religion als Orientierungsrahmen gewahrt und gleichzeitig eine Vergleichbarkeit mit anderen umfassenden Orientierungssystemen möglich; zum anderen haben wir eine Umgrenzung, mit der sich arbeiten läßt. Der Faschismus oder die „kybernetische Religion“ wären m. E. keine Religionen, sondern quasi-religiöse Weltanschauungen oder Ideologien, die auf ihre Weise dieselben psychischen Bedürfnisse ansprechen wie traditionelle Religionen.“<sup>283</sup>

Glauben kann nach Fromm zweierlei bedeuten, sowohl der Glaube an etwas kann gemeint sein als auch eine religiöse Grundhaltung, wobei die letzte Position Fromms besonderes Interesse findet. Ebenso wie beim Glauben müsse beim Zweifel zwischen rationalem und irrationalen Zweifel unterschieden werden:<sup>284</sup> Dieser sei eine Lebenshaltung, die alles für zweifelhaft und nichts für gewiss hält – die extremste Form ist die neurotische Zweifelsucht. In dieser Haltung werde der Zweifel allgemein. Nicht etwa werde das zu Bezweifelnde einer Kritik unterzogen, wofür es einer sicheren Basis bedürfe, sondern alles scheine irgendwie unkonkret und unsicher. Diese Form träte in der Gegenwart häufig auf, führe nicht zur Aktivität, sondern zu Passivität, Lähmung und Gleichgültigkeit. Der rationale Zweifel sei demgegenüber die verstandesgemäße Reaktion auf falsche oder missverstandene Annahmen, er richte sich gegen Autoritäten, von denen er den Menschen, dessen Kräfte durch zweifelnde

---

<sup>281</sup> Fromm, Psychoanalyse und Religion, S. 28f

<sup>282</sup> Dietrich, Religion und Gesellschaftscharakter, S. 191f

<sup>283</sup> Dietrich, Religion und Gesellschaftscharakter, S. 192

<sup>284</sup> siehe 2.4.; 2.6.

Auseinandersetzung wachsen würden, frei machen könne.<sup>285</sup> Die kritische Sicht des Bestehenden ist für Fromm eine religiöse Betrachtungsweise, weil sie von humanistischen Geboten - mögen sie von Gott stammen oder durch die X-Erfahrung gewonnen sein – ausgehen kann. Somit ist das Ziel der Analyse der Tradition, die es unter anderem in „Ihr werdet sein wie Gott“ vornimmt, ein humanistisches. Die Widersprüche in der Hebräischen Bibel führt Fromm hauptsächlich darauf zurück, dass sich in der Geschichte des Judentums immer zwei Flügel gegenüberstanden, der fanatisch-nationalkonservative und der tolerant-radikaluniversalistische, wobei die Stärke der beiden Flügel durch das jeweilige soziohistorische Umfeld bedingt gewesen sei. Andere Widersprüche erklärten sich aus der Entwicklungsgeschichte von einem primitiven Nomadenvolk zu einer Hochzivilisation.<sup>286</sup> Dass die Bibel die unterschiedlichen Erfahrungen mit Gott in ihrer Unterschiedlichkeit bewusst so dargestellt hat, kommt ebenso wenig vor wie der Ansatz, dass die Widersprüchlichkeiten einen didaktischen Sinn haben können. Die Offenheit der Bibel für den Dialog betont von Rad, der eine spürbare Zurückhaltung bei der Erstellung eines geschlossenen Weltbildes und eines idealen Menschenbildes konstatiert. Diese Zurückhaltung charakterisiert er als eine weise Haltung, weil hierdurch die Rätselhaftigkeit der Dinge zugelassen und somit immer neues Denken ermöglicht werde.<sup>287</sup> Baldermann stellt heraus, dass die Bibel das dialogische Lernen zum Ziel habe. Nicht auf einzelne Bibelsätze, die theologischen Überzeugungen belegen sollen, komme es an, sondern darauf, dass die Bibel als ein Buch beständig neuen Lernens betrachtet werde.<sup>288</sup>

Für Fromms These der beiden Hauptrichtungen spricht der Umgang mit den Mischehen nach Rückkehr aus dem babylonischen Exil. So fordern Esra und Nehemia die Beendigung dieser Ehepraxis, traten für die Wiederherstellung eines „reinrassigen“ Volkes ein:

- „Das Land, in das ihr einzieht, es in Besitz zu nehmen, ist ein beflecktes Land; die Heidenvölker haben es befleckt (...). So sollt ihr nun eure Töchter nicht ihren Söhnen geben noch um ihre Töchter werben für eure Söhne.“<sup>289</sup>
- „(...) dass wir unsre Töchter nicht an die Heiden im Lande verheiraten, noch ihre Töchter für unsere Söhne nehmen wollen.“<sup>290</sup>
- „Nach Anhörung des Gesetzes nun sonderte man aus Israel alles Mischvolk aus.“<sup>291</sup>

Gegen diese Haltung wandte sich das Buch Rut, das sich im jüdischen Kanon im gleichen Teil (Ketubim) der Hebräischen Bibel befindet. Die Moabiterin Rut hält ihrer jüdischen Schwiegermutter die Treue im Elend. Die beiden Frauen stützen sich gegenseitig, verhalten sich weise, bis die Geschichte ohne das Eingreifen Gottes gut ausgeht. Rut heiratet schließlich einen Verwandten ihrer

<sup>285</sup> Fromm, Psychoanalyse und Religion, S. 126f

<sup>286</sup> Fromm, Wie Gott, S. 89; ähnlich argumentiert Miles in: Miles, Gott, S. 22ff

<sup>287</sup> von Rad, S. 404f

<sup>288</sup> Baldermann, S. 8

<sup>289</sup> Esra 9, 11f

<sup>290</sup> Neh 10, 30

<sup>291</sup> Neh 13, 3

Schwiegermutter, der sich seinerseits auch richtig verhält. Da die Menschen sich an seine Gebote halten, findet Gott Gefallen an ihnen. Am Ende der Geschichte bekommt Rut einen Sohn.<sup>292</sup> Als typisch weisheitliche Elemente sind die eigene Entscheidung der Menschen, die untergeordnete Rolle des Kultes sowie das Gottesbild, nach dem Gott nicht direkt eingreift und im Zwischenmenschlichen erfahrbar ist, zu nennen. Darüber hinaus richtete sich das Buch Rut gegen die nationalistischen und den Kult besonders pflegenden Esra und Nehemia durch Betonung der Aufhebung von Schranken zwischen den Völkern, weil das allgemein Menschliche zählt. Besondere Pointe ist, dass Rut die Stammutter Davids wurde, somit stammt der bedeutendste König Israels aus einer Mischehe, die Esra und Nehemia so scharf bekämpften. Fromm bezieht die Weisheitsliteratur kaum in seine Interpretationen ein. Seine Schwerpunkte liegen bei den älteren (im Alten Testament: den Geschichtsbüchern) und jüngeren Propheten. Erstaunlich ist diese Lücke, da diese international orientierte und auf die Vernunft des Menschen bauende Richtung den Vorstellungen Fromms nahe kommt. Die Weisheit will dem Menschen Orientierungshilfe in seiner sozialen Umwelt bieten. Ihr Wissen ist relatives Erfahrungswissen, dessen Erwerb sich jedoch lohnt, um ein gelingendes Leben zu führen. Gott ist der Geber der Weisheit, aber der Mensch führt sein Leben in eigener Verantwortung. Weisheit ist erlernbar, ihre ethischen Normen sind dem Verstand zugänglich. Ihr Idealbild ist der gebildete, in sich ruhende und gerechte Mensch.<sup>293</sup>

In seinem religiösen Hauptwerk „Ihr werdet sein wie Gott“ nimmt Fromm eine kritische Interpretation der Hebräischen Bibel vor. Er wendet sich zunächst gegen eine Sichtweise, nach der die Bedeutung dieses Buches für die Gegenwart gering sei, weil es eine Sammlung von Gesetzen, Geschichtsschreibung, Prophetie und Gedichten eines kleinen Landes, vor langer Zeit von verschiedenen Autoren zusammengestellt sei. Zwar halte diese Sichtweise diese Texte wegen ihres Alters für ehrwürdig und akzeptiere den Einfluss auf die Religionen der Christen und Muslime, spreche dem Buch aber jede Aktualität ab.<sup>294</sup> Für Fromm ist die Hebräische Bibel, für die er die Bezeichnung „Altes Testament“ nutzt, jedoch:

„(...) ein Buch, dessen Inhalt eine bemerkenswerte Entwicklung von einem primitiven Autoritäts- und Stammesbewußtsein zur Idee einer radikalen Freiheit des Menschen und der Brüderlichkeit aller Menschen aufweist. Das Alte Testament ist ein revolutionäres Buch; sein Thema ist die Befreiung des Menschen von inzestuösen Bindungen an Blut und Boden, von der Unterwerfung unter Götzen, von der Sklaverei und von mächtigen Herren zur Freiheit des Individuums, der Nation und der ganzen Menschheit.“<sup>295</sup>

---

<sup>292</sup> Rut

<sup>293</sup> Lundgren, Idols, S. 149; von Rad, S. 13ff, 75f; Prov 1,7, 11, 14, 16, 31

<sup>294</sup> Fromm, Wie Gott, S. 85f

<sup>295</sup> Fromm, Wie Gott, S. 87

Hier gibt Fromm die Richtung seiner Interpretation an, die Bibel sei ein befreiendes Buch – hier steht er in einer Linie mit der südamerikanischen Relectura, der Befreiungstheologie und mit dem Religionspädagogen Baldermann, der „Mündigkeit“ und „Hoffnung“ als entscheidende Ergebnisse einer Beschäftigung mit der Bibel sieht.<sup>296</sup> Während diese allerdings in der Bibel die Botschaft Gottes sehen, ist sie für Fromm nicht das „Wort Gottes“, zunächst einmal, weil er kein Theist ist, und weiterhin, weil das Alte Testament nicht von Gott, sondern von Menschen geschrieben worden sei.<sup>297</sup> In der folgenden Interpretation bewegt sich Fromm trotz seines nichttheistischen Ansatzes in Bahnen, denen die Theologie zu folgen vermag. Trotz des Wissens, dass die Hebräische Bibel vielen Redaktionen unterlag, ist sie für Fromm als ein einheitliches Buch zu lesen. Einerseits wegen der Jahrhunderte langen Tradition, die sie als ein Buch auffasst, andererseits wegen der Arbeit der Redaktoren, die sie zu einem Buch machte. Beispielsweise sei in Gen 1, 26 die Ausdrucksweise „Menschen nach unserem Bilde“ ein archaischer Satz, den die Redaktoren der Priesterschrift jedoch übernommen hätten, weil sie aus ihrer entwickelteren Perspektive den Satz so lasen, dass der Mensch als Ebenbild Gottes eine besondere Qualität besäße.<sup>298</sup> Fromm will die Bibel im Sinne eines radikalen Humanismus interpretieren, den er als eine globale Philosophie durch folgende Ausgangsannahmen gekennzeichnet sieht:

- Einssein der menschlichen Rasse;
- Fähigkeit des Menschen zur Entwicklung der eigenen Fähigkeiten;
- Ziel der völligen Unabhängigkeit des Menschen;
- Skeptische Haltung gegenüber der Gewalt.<sup>299</sup>

Dass Fromm mit seiner radikalen Form der Interpretation im jüdischen Denken nicht allein steht, zeigt ein Blick in die Schriften von Jonathan Magonet, der die Kraft der religiösen Texte als Herausforderung wiederentdecken will. Die Bibel sei zu wichtig, um sie allein den Frommen zu überlassen, während diejenigen, die religiösen Gemeinschaften und Systemen kritisch gegenüber stünden, diese Geschichten ins Reich der Mythen verweisen würden. „Die subversive Kraft der Bibel“<sup>300</sup> - so der Titel eines Buches – müsse den Menschen wieder bewusst gemacht werden; sie stehe gegen alle Konventionen der Welt, untergrabe alle Machtstrukturen, Geschlechterrollendefinitionen und religiösen Vorannahmen. Magonet nimmt dies im engeren Sinne nur für die Zeit ihres Entstehens an, macht aber im Verlauf seines Buches deutlich, dass die Bibel diese kritische Funktion bis heute erfüllen kann.<sup>301</sup>

Fromm stellt sich die Frage, ob seine radikale Sicht eine legitime Interpretation sei. Zwar sei jede Textanalyse immer auch eine individuelle Interpretation, aber die Frage, was diese von Beliebigkeit, die

---

<sup>296</sup> Baldermann, S. 5ff, 9ff

<sup>297</sup> Fromm, Wie Gott, S. 87

<sup>298</sup> Fromm, Wie Gott, S. 88

<sup>299</sup> Fromm, Wie Gott, S. 91

<sup>300</sup> Magonet

<sup>301</sup> Magonet, S. 15f

nur die zur eigenen These passenden Passagen auswähle und andere vernachlässige, unterscheide, sei besonders dann zu stellen, wenn sich der Exeget nur auf die radikaluniversalistische Tradition berufen wolle. Fromm beantwortet diese Frage folgendermaßen:

„Die einzige Bedingung, die bei der Interpretation auf den folgenden Seite zu stellen ist, lautet, daß die betreffenden Stellen aus der Bibel, aus dem Talmud und der späteren jüdischen Literatur nicht seltene, eine Ausnahme bildende Äußerungen, sondern von repräsentativen Persönlichkeiten getroffene Feststellungen und Teil eines zusammenhängenden, sich entwickelnden Denkmodells sind. Auch dürfen sich widersprechende Äußerungen nicht außer acht gelassen werden, sondern sie sind als das zu nehmen, was sie sind: nämlich Teil eines Ganzen, in dem widersprüchliche Denkmodelle neben dem hier in den Vordergrund gerückten existieren.“<sup>302</sup>

Eine weitere Frage sei, warum sich im Judentum die Ideen eines radikalen Humanismus als dominierend erwiesen hätten. Hierzu sei eine Betrachtung der jüdischen Geschichte nötig, denn Ideen hätten ihre Wurzeln im realen gesellschaftlichen Leben. Der Verlust der Staatlichkeit sei zwar für den jüdischen Staat und seine Gesellschaft eine Katastrophe gewesen, für den Humanismus jedoch ein Erfolg. Nach einer kurzen Blütezeit des Königtums unter David und Salomon habe der Kleinstaat permanent unter außenpolitischem Druck gestanden, bis er endgültig der Fremdherrschaft anheim gefallen sei. So wären nicht Monarchie und Machtentfaltung, sondern die prophetische Anklage gegen Missstände beim Kultus und besonders bei der sozialen Gerechtigkeit prägend für das jüdische Denken geworden. Da die Propheten historisch Recht behalten hätten, sei ihr Denken zum wesentlichen Bestandteil der Tradition geworden. Das Leiden an der Geschichte anstatt unreflektierter Machtausübung habe einerseits zur Ausbildung humanistischen Denkens, dessen Wege näher dargestellt werden, geführt, andererseits aber auch zu nationalem Ressentiment und Arroganz. Diese Tendenzen, die nicht übersehen werden können, rechnet Fromm dem konservativen Flügel zu.<sup>303</sup> Aus der kritischen Analyse beider Traditionsstränge ist der kritisch-skeptische Optimismus Fromms, wie er ihn im „Credo“ formuliert hat, verständlich. Fromm glaubt zwar an die Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen, bezweifelt aber gleichzeitig, das er dieses Ziel erreichen könne, wenn er nicht bald erwacht.<sup>304</sup>

---

<sup>302</sup> Fromm, *Wie Gott*, S. 90f

<sup>303</sup> Fromm, *Wie Gott*, S. 91f

<sup>304</sup> Fromm, *Jenseits...*, S. 167; dass Fromm hier Jes 21, 11f zitiert, macht seine Bindung an die Tradition deutlich.

### 2.3. Fromms Auseinandersetzung mit dem eigenen Judentum

Nachdem er zunächst ein Jurastudium in Frankfurt (1918/19) und Heidelberg (1919/20) begonnen hatte, wechselte Fromm, dem bereits hier geschichtliche und nationalökonomische Fragen mehr als das eigentliche Hauptfach interessierten, im Wintersemester 1920/1 zum Studium der Nationalökonomie, wobei die Soziologie Teilbereich dieses Faches war. Von seinen akademischen Lehrern schätzte er Alfred Weber wegen seines mutigen Humanismus besonders, bei diesem wurde er promoviert.<sup>305</sup> Fromms Dissertation von 1922 hat den Titel „Das jüdische Gesetz. Ein Betrag zur Soziologie des Diasporajudentums“<sup>306</sup>, als Leitfrage stellte sich Fromm, wie es möglich war, dass das jüdische Volk als Gesellschaftskörper mit einer eigenen Lebenspraxis in einer fremden Umwelt überstehen konnte. Als zentrale Ursache nahm er das Gesetzesdenken der Juden an.<sup>307</sup> Fromm setzte sich auch mit den eigenen jüdischen Wurzeln auseinander. Was diese Dissertation besonders erwähnenswert macht, sind die Ansätze, die später vertieft reflektiert wurden: So wird hier bereits die Idee des Gesellschaftscharakters angedeutet, wenn Fromm die Gesetzmäßigkeiten im gesellschaftlichen Leben beschreibt und die Rolle von Recht, Staat und Religion für die Entstehung dieser Gesetzmäßigkeiten einbezieht.<sup>308</sup> Das Judentum in einer fremden Gesellschaft weise spezifische Züge auf, die einerseits durch die soziale Lage, andererseits – und dies ist für Fromm der Hauptgrund - durch die religiösen Vorstellungen geprägt seien:

„Die Eigenart des Diasporajudentums läßt sich etwa so kennzeichnen: Trotz Verlustes von Staat, Territorium und einer Profansprache hat das Judentum als verwandtschaftliche und schicksalsmäßig einheitliche und kontinuierliche Gruppe fortbestanden, die ihre Kraft vornehmlich auf Durchtränkung des Gesellschaftskörpers mit der ihr aufgegebenen religiösen Idee konzentrierte. Das Festhalten an der angestammten Religion geschah, ohne daß es zu einer Kirchenbildung führte. Das Judentum konnte mitten unter anderen Völkern weiterleben, innerhalb und doch außerhalb der Welt stehend.“<sup>309</sup>

Fromms Thema ist die Beziehung des „Gesellschaftskörpers“ zur „Seele“. Das Judentum sei einerseits eine physische Einheit („Gesellschaftskörper“) mit gemeinsamer Verwandtschaft, gemeinsamer sozioökonomischer Lage und gemeinsamem äußeren Schicksal, andererseits aber auch eine metaphysische Einheit, die auf einer gemeinsamen religiösen Idee basiere. Diese Verbindung habe dazu geführt, dass es weder der Bildung einer kirchlichen Organisation mit entsprechender Dogmatik noch einer staatlich-politischen Einheit bedurft habe.<sup>310</sup> Weder die Lebensumstände allein noch der

---

<sup>305</sup> Funk, Liebe zum Leben, S. 50, 52f; Funk, Fromm, S. 46

<sup>306</sup> Fromm, Das jüdische Gesetz

<sup>307</sup> Funk, Liebe zum Leben, S. 56f; Funk, Fromm, S. 70

<sup>308</sup> Funk, Fromm, S. 46

<sup>309</sup> Fromm, Das jüdische Gesetz, S. 15

<sup>310</sup> Fromm, Das jüdische Gesetz, S. 16, S. 20

gemeinsame Glaube allein haben die Ausprägung spezifischer Haltungen des Diasporajudentums verursacht. Trotz der nicht unkritischen Haltung zu seiner religiösen Herkunftsgruppe wird hier bereits die Hoffnung angedeutet, dass das unbewusst Transzendente die Menschen zur Selbstvervollkommnung befähigen kann, wenn Ethik und Lebensverhältnisse einander entsprechen. Für Fromm ist der Gesellschaftscharakter, wie er ihn nennen wird, des jüdischen Volkes durch das Gesetz bestimmt.

„Fragt man, was der metaphysische Sinn, also der religiöse Inhalt des jüdischen Volkes sei, so findet man eine Anzahl von Formulierungen, die in der Sache immer ein gleiches, einfaches Großes ausdrücken: den Gedanken der metaphysischen Realität und der Wirklichkeit Gottes im Gegensatz zur Unwirklichkeit von allem nur physisch Seienden, wie er sich im Glauben an den Messias ausdrückt.“<sup>311</sup>

Das physisch Seiende ist hier noch Gottes Widerpart, noch argumentiert Fromm theistisch, während er später die Formulierungen „X-Erfahrung“ bzw. „nichttheistische Mystik“ verwenden wird, um das Gleiche ausdrücken: Ethisch bedeutsam ist nicht das real Vorfindbare, sondern das Andere, das in Gott, in mystischer Erfahrung oder in Meditation gefunden werden kann. Die Hoffnung auf eine ideale Zukunft, die in der messianischen Zeit versprochen werde, gäbe Leitlinien für eine Ethik in der jeweiligen Gegenwart; der antidogmatische Charakter des jüdischen Gesetzes und der nichttheistischen Mystik entsprächen einander. Die Sprachformeln der Hebräischen Bibel enthielten keine zu glaubenden Aussagen über Gott, seien also keine Dogmatik, sondern lediglich der Ausdruck einer Grundhaltung, von der aus sich Gebote ableiten ließen. Gott als das prinzipiell Unerkennbare würde durch jede positive Aussage zum Götzen gemacht werden. Das Judentum kenne nur eine individuelle Weltanschauung, die jedem Individuum zustehe.<sup>312</sup> Ein Versuch zur denkenden Erarbeitung einer allgemeinen und verbindlichen Weltanschauung könne es im Judentum nicht geben; sogar die Bemühung um eine solche sei freiheitsgefährdend und auch sinnlos, da die Welt als Gottes Schöpfung nicht hinreichend erkannt werden könne. Nach Fromm schafft das jüdische Gesetz Freiheit, denn es schützt nur das Heilige, das nicht unmittelbar angesprochen werden darf – mit Ausnahme besonderer Gelegenheiten. Gleichzeitig schütze das Gesetz die Autonomie des Individuums, weil der ungesagte Inhalt nicht verpflichtend und offen, sondern durch die Verhüllung nur angedeutet ausgesprochen werde. So sei die Form immer neu mit Leben zu erfüllen, der Sinn des Gesetzes ist immer neu zu suchen; der Mensch werde zum schöpferischen Handeln erzogen.<sup>313</sup> Es treten hier bereits Leitmotive der späteren Arbeiten Fromms auf: nicht positive Festlegung auf einen Kanon von Werten, sondern schöpferische Gestaltung, die auf Grundhaltungen basiert. Auch der Begriff „Liebe“ als Leitmotiv findet sich bereits:

---

<sup>311</sup> Fromm, Das jüdische Gesetz, S. 22

<sup>312</sup> Fromm, Das jüdische Gesetz, S. 25f

<sup>313</sup> Fromm, Das jüdische Gesetz, S. 29f



„Gemeinsame Formen erziehen zur Liebe. Liebe zielt auf den Menschen an sich, unabhängig von seiner Eigenart und Qualifikation. Die Form ist eine Bindung, die unabhängig von der Eigenart des Einzelnen ist. (...) Aus der Fülle gemeinsamer Formen ist sowohl die Verbundenheit eines Volkes zu erkennen, wie auch die Liebe, die in ihm ist.“<sup>314</sup>

Fromm arbeitet in seiner Dissertation heraus, dass die Verbindung von Tora und Talmud mit dem wirklich gelebten Leben die Besonderheit des jüdischen Lebens in der Diaspora ausmacht. Dadurch, dass sich die Gebote lediglich auf die äußere Form, nicht etwa auf die innere Stimmung oder die religiöse Überzeugung bezögen, sei ihre Befolgung allen Juden möglich. Am Beispiel des Sabbat erläutert Fromm dies näher: Die Trennung vom Alltag werde radikal vollzogen, so seien 39 Hauptarbeiten verboten, aber nicht um des Ausruhens willen, sondern um eine Atmosphäre zu schaffen, in der sich der Mensch von der stofflichen Welt lösen könne und offen für die Sphäre des Religiösen werde, wodurch er sich verändern könne. Die Einhaltung des Gebotes dürfe nicht mit der Veränderung selbst verwechselt werden, somit sei die Einhaltung als solche nicht verdienstvoll, verdienstvoll wäre die Veränderung, die aber nicht von anderen festgestellt werden könne. Weil sich das jüdische Gesetz auf die Form beschränke, würden freiheitseinschränkende Festzulegungen vermieden.<sup>315</sup> Da eine gesellschaftliche Gruppe durch die gemeinsame Lebenspraxis in ihrem Zusammenhalt bestärkt werde, hätten die Juden in der Diaspora überkommene Ethosformen beibehalten, auch wenn die umgebende Umwelt sich verändert habe. Dies habe zu Spannungen mit der Umwelt geführt, bis es im 19. Jahrhundert weitgehend zu einer Anpassung des jüdischen Bürgertums an die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft gekommen sei.<sup>316</sup>

Kennzeichnend für die Arbeitsweise Fromms ist, dass er Grundgedanken wieder aufgreift und modifiziert, wobei trotz vieler Unterschiede seine Fragen und seine Grundüberzeugungen die gleichen bleiben. Dies kann an seinen Ausführungen zum Sabbatgebot verdeutlicht werden, die die Entwicklung Fromms vom gläubigen Juden, der er noch zur Zeit seiner Dissertation<sup>317</sup> war, über den an Freud orientierten Religionskritiker zum Menschen der „X-Erfahrung“ zeigen. Der Sabbat wird in allen Aufsätzen als Antizipation der messianischen Zeit betrachtet, der Mensch hat an diesem Tage nur eine Aufgabe, nämlich ganz Mensch zu sein. Damit symbolisiert der Sabbat die Harmonie zwischen Mensch und Mensch sowie zwischen Mensch und Natur.<sup>318</sup>

---

<sup>314</sup> Fromm, Das jüdische Gesetz, S. 30

<sup>315</sup> Fromm, das jüdische Gesetz, S. 31f, 37

<sup>316</sup> Funk, Liebe zum Leben, S. 56f; Funk, Fromm, S. 72

<sup>317</sup> siehe 2.3.

<sup>318</sup> Lundgren, Idols, S. 147

In seinem Aufsatz „Der Sabbat“<sup>319</sup> von 1927, der ersten Publikation Fromms nach seiner Dissertation, beschreibt er diesen als einen Tag der Erholung, als einen Freudentag. Einerseits sei ein positives Lebensgefühl das Ziel, das durch Pflege des Körpers, die entzündeten Lichter, das gute Essen, den Mittagsschlaf und den ehelichen Verkehr erreicht werde.<sup>320</sup> Andererseits werde ein negatives Lebensgefühl angestrebt, der Sabbat würde als Tag des Verzichts betrachtet, er sei düster und angsterfüllt, neben strengen Arbeitsverboten seien Askese und Verzicht auf ehelichen Verkehr vorgeschrieben. Die strengen Strafen gingen bis zur Todesstrafe.<sup>321</sup> Diese Zwiespältigkeit erklärt Fromm zunächst mit dem jüdischen Arbeitsbegriff; Arbeit sei jedes Einwirken auf die Natur in veränderndem Sinne. Das Sabbatgebot wird anschließend in der Tradition Freuds libidinös interpretiert: Das Verbot der Bezwungung der Materie, des mütterlichen Stoffes wird als Inzesttabu gedeutet;<sup>322</sup> ebenso die Rebellion der Söhne gegen die Herrschaft des Vaters, gegen Gott: Die Ermordung solle am Sabbat gebüßt werden, daher sei der Koitus verboten. Fromm verweist auf Erzählungen der Bibel wie das Verbot vom Baum der Erkenntnis zu essen<sup>323</sup> und den Turmbau zu Babel<sup>324</sup>, denen ähnliche Motive zugrunde lägen<sup>325</sup>:

„Gehen wir davon aus, daß der Verzicht- und Versagungscharakter nur die eine Seite des Ruhegebotes ausmacht. Ist doch die Arbeit Ausdruck der Bedürftigkeit des Menschen, durch die Versagung der Mutter Erde ihm aufgezwungener Kampf mit Natur und Umwelt. (...) Das Arbeitsverbot kann hiernach nicht nur eine negative Bedeutung im Sinne der Inzestverhütung haben, sondern es dient umgekehrt auch der Wiederherstellung des paradisischen gleich arbeitslosen Zustandes der Harmonie des Menschen mit der Natur, der Rückkehr in den Mutterleib. (...) War der Sabbat ursprünglich der Buße für das Urverbrechen, der Vaternötung und des Inzestwunsches geweiht, und diente das Arbeitsverbot einerseits der Bestrafung für die Untat, andererseits der Abwehr der von neuem zum Inzest drängenden Impulse, so nehmen Schutz- und Verhütungsmaßnahmen allmählich immer mehr Erfüllungscharakter an. Durch Regression auf die prägenitale Stufe wird der Inzest, als Rückkehr in den Mutterleib, doch verwirklicht; aus dem Bußtag, an dem der Mensch auf Arbeit verzichten muß, wird ein Tag der Lust (...).“<sup>326</sup>

Besonders deutlich werde dieser ambivalente Charakter am Jom Kippur, an dem die Verbote besonders streng gefasst sind. Der eindeutig asketische Aspekt werde verbunden mit der Opferung eines Bockes für Jahwe, so werde der Vaternord symbolisch wiederholt und gesühnt.<sup>327</sup> Fromms theologische

---

<sup>319</sup> Fromm, Sabbat

<sup>320</sup> Fromm, Sabbat, S. 1, 4

<sup>321</sup> Fromm, Sabbat, S. 1f

<sup>322</sup> Fromm, Sabbat, S. 2f

<sup>323</sup> Gen 2, 17

<sup>324</sup> Gen 11, 4

<sup>325</sup> Fromm, Sabbat, S. 4

<sup>326</sup> Fromm, Sabbat, S. 5

<sup>327</sup> Fromm, Sabbat, S. 7

Reflexionen orientieren sich an den Erkenntnissen der Psychoanalyse. Gewisse Schärfen, die auf der erst kurze Zeit vorher erfolgten Lösung vom orthodoxen Judentum<sup>328</sup> zurückgeführt werden können, sind erkennbar, jedoch fällt doch neben der sicheren Kenntnis der Bibel auf, dass Fromm einen Aspekt in den Mittelpunkt stellt, den er später aufgreifen wird: Der Sabbat ist ein Tag der Ruhe, ein Tag der Versöhnung mit der Natur.

Nach Überwindung der inzestuösen Interpretation, die zur Wertung des Sabbats als eines regressiven Schrittes führte, kam Fromm zu einer anderen Wertung, die im Sabbat eine Vorwegnahme des Heils sah, ihn also als progressiven Schritt kennzeichnete. In „Märchen, Mythen, Träume“ greift Fromm 1951 das Thema der Sabbatheiligung erneut auf, hierbei verweist er auf die unterschiedlichen Begründungen in den Fassungen des Dekaloges. In Ex 20, 8-11 werde der Sabbat damit legitimiert, dass der Herr am 7. Tage ruhte; in Dtn 5, 12-15 damit, dass das Volk Israel eine Erinnerungspflicht an den Exodus habe. Im Gebot werde jede Arbeit und jedes Eingreifen in den Naturkreislauf untersagt; so symbolisiere der Sabbat einen Zustand der Einheit einerseits zwischen Mensch und Natur, andererseits auch zwischen Mensch und Mensch. Durch Nicht-Arbeit werde der Mensch an einem Tag in der Woche frei von den Fesseln der Zeit.<sup>329</sup>

Der Sündenfall wird von Fromm als der erste Akt des Ungehorsams interpretiert, mit dem menschliche Freiheit und menschliche Geschichte beginne. Erst das Ende der Harmonie mit der Natur stelle ihm Aufgaben. In „Märchen, Mythen, Träume“<sup>330</sup> werden nicht mehr Regression oder Erinnerung in den Mittelpunkt der Interpretation gestellt, sondern der Sabbat als Zeichen gesehen, der auf eine künftig zu schaffende Harmonie hinweisen soll. Ziel des Menschen sei es, wieder in einer Harmonie mit der Natur, der Tierwelt und den Mitmenschen zu leben. Dies erfordere Produktivität, die als Gegenteil von Regression zu betrachten ist. Erst wenn der Mensch sich voll entwickle zu Vernunft, Liebe und Gerechtigkeit, werde diese sich einstellen.<sup>331</sup>

„Der Sabbat ist die Vorwegnahme der messianischen Zeit, wie auch die messianische Epoche als die Zeit des „ewigen Sabbat“ bezeichnet wird. Tatsächlich ist aber der Sabbat nicht nur die Vorwegnahme der messianischen Zeit, er wird auch als ihr realer Vorläufer angesehen.“<sup>332</sup>

Diese Interpretation des Sabbat entspricht weitgehend heutiger evangelischer Theologie, so bewertet beispielsweise Moltmann in „Wer ist Jesus für uns heute“ den Sabbat als Hinweis auf das kommende Reich Gottes:

---

<sup>328</sup> Funk, Liebe zum Leben, S. 61; Funk, Fromm, S. 50

<sup>329</sup> Fromm, Märchen...; S. 163

<sup>330</sup> Fromm, Märchen,...

<sup>331</sup> Fromm, Märchen...; S. 163f

<sup>332</sup> Fromm, Märchen...; S. 164

„Es gibt jedoch eine unzweideutige Vorwegnahme der messianischen Zeit mitten in den geschichtlichen Zeiten, das ist der Sabbat. Der wöchentliche Sabbat vergegenwärtigt das Fest der Schöpfung in der „Ruhe Gottes“, in welcher Mensch und Tier zur Ruhe kommen sollen. (...) die kommende messianische Zeit (wird) als der Sabbat ohne Ende vorgestellt. „Wenn ganz Israel einen Sabbat hält, kommt der Messias“, heißt es. Das heißt, die gemeinsame und wirkliche Sabbateinhaltung ist die messianische Zeit und umgekehrt. Das heißt aber auch, daß in jeder echten Sabbatfeier der Messias durch dieses kleine Tor in die Gegenwart eintritt und zusammen mit der „Königin Sabbat“ bei den Seinen einkehrt.“<sup>333</sup>

#### **2.4. Gottesliebe und Religionskritik**

Fromm präsentiert sein Gottesbild in geschlossener Form in „Ihr werdet sein wie Gott“, wobei er das Gottes-, Menschen- und Geschichtsbild des Alten Testaments sowie die Hoffnungen, die den Menschen gegeben werden, analysiert. Fromm charakterisiert im Untertitel seine Interpretation als eine radikale. Der radikale Humanismus sei eine globale Philosophie, die von der Fähigkeit des Menschen zur Entwicklung der eigenen Fähigkeiten ausgeht. Diesen Humanismus entdeckt Fromm in Teilen der Bibel. Diese Entdeckung war jedoch nur möglich, da es auch andere nichtbiblische Humanisten gab.<sup>334</sup> Die verschiedenen Teile der Hebräischen Bibel, so Fromm in seiner Analyse der Entstehungsgeschichte, sind widersprüchlich, die Redaktoren konnten diese nicht immer ausgleichen.<sup>335</sup> Dennoch könne man von einer Bibel sprechen, denn sie werde durch den Geist des jüdischen Gesetzes zusammengehalten. Das Gottesbild der Menschen habe sich im Laufe der Entwicklung gewandelt. Sie beschrieben ihren Gott so, wie es ihrer jeweiligen Vorstellungswelt entsprochen habe: So sei der Gott Abrahams der Gott eines primitiven Nomadenstammes, der Gott Jesajas der eines universalistischen Denkens. Das geistige Programm der Hebräischen Bibel sei jedoch die Humanität: Gerechtigkeit, brüderliche Liebe, Respekt vor dem Individuum und Hingabe an das Leben.<sup>336</sup> Die Kennzeichnung seiner Interpretation als einer radikalen bringt Fromm nicht in eine Außenseiterposition, denn in der modernen Theologie vollziehen unter anderem von Rosenau, Schmidt, Miles und Magonet<sup>337</sup> ähnliche Gedankengänge. Auf die Diskussion über das Verhältnis zwischen dem Bilderverbot des Dekalogs und den Gottesbildern der Hebräischen Bibel, die anscheinend diesem Bilderverbot widersprechen, soll nicht näher eingegangen werden. Lediglich der Hinweis, dass sich Gottesvorstellungen immer nur in Bildern ausdrücken können, sei erlaubt; diese Bilder sind jedoch unterschiedlich, drücken verschiedene Erfahrungen mit Gott aus. Der Sinn des Bilderverbotes ist weniger, die Persönlichkeit Gottes zu wahren

---

<sup>333</sup> Moltmann, Jesus, S. 103

<sup>334</sup> Fromm, Wie Gott, S. 91

<sup>335</sup> Fromm, Wie Gott, S. 87f

<sup>336</sup> Fromm, Wie Gott, S. 88, 94, 96, Lundgren, Idols, S. 93

<sup>337</sup> Rosenau, Wandlungen im Gottesglauben, PTI, 1998; Schmidt, Einführung, S. 346ff; Miles, S. 458ff; Magonet, S. 21

als auf die Differenz zwischen Gott und Welt hinzuweisen. Da Gott nicht weltlich vorstellbar ist, sind alle Bilder nur Annäherungswerte, so dass man besser von einem „Bilderfixierungsverbot“ sprechen sollte.<sup>338</sup> Fromm sieht in Gott keine Realität an sich, kein Wesen mit durchaus unterschiedlichen Eigenschaften, sondern eine der poetischen Ausdrucksweisen für den höchsten Wert im Humanismus.<sup>339</sup> Die mystische Vereinigung erfolge mit der Idee der Humanität, zu sein, diese braucht nicht notwendigerweise einen Gott als Objekt der Vereinigung, seine Existenz kann also ohne Aufgabe ihrer Ziele durchaus verneint werden. Methodisch betrachtet bedeutet dies eine Vereinfachung, in der die verschiedenen Eigenschaften Gottes nicht mehr hinterfragt werden müssen, sondern das Wesentliche, die Humanität in den Mittelpunkt gestellt werden kann. Problematisch erscheint hierbei, dass die „dunkle Seite Gottes“, wie Luther sie nannte, beiseite gelassen wird.

Zwar könne der Mensch Gott grundsätzlich nicht erkennen, benutze aber den Begriff „Gott“, um seine Erfahrungen überhaupt weitergeben und austauschen zu können. Hierbei bestehe die Gefahr, dass die Grenze zwischen Begriff und Realität verschwimme, im Extremfall verschwinde.<sup>340</sup> Da der Mensch nur ein begrenztes Wissen haben könne, sei er um Systematisierung seiner Erkenntnisse bemüht, um ein befriedigendes Ganzes, ein schlüssiges System zu gewinnen. Bei diesem Prozess würden vorhandene Lücken notwendigerweise ergänzt. Wenn sich ein System einmal ausgebildet habe und als in sich schlüssig empfunden werde, könne kaum noch unterschieden werden, was erfahrene Realität und was fiktive Ergänzung ist. So entstehe dann ein System religiöser Art - für politische oder ökonomische Systeme gelten die gleichen Bedingungen -, das den Erfahrungen der Menschen nicht mehr entspricht. Diese Prozesse nennt Fromm „Entfremdung“ und „Ideologisierung“, sie treten dann ein, wenn religiöse Erfahrungen in Schriftformen und Dogmen gegossen und damit verbindlich gemacht werden.<sup>341</sup>

Diese Gefahr ist nicht zu unterschätzen, die möglichen Alternativen wie eine Beliebigkeit, mit der auf irgendeine Weise Gott erfahren wird, oder die Ausklammerung dieser Erfahrung im Kommunikationsprozess können jedoch nicht überzeugend vertreten werden. Da Fromm auch auf die in der Natur des Menschen bedingte Notwendigkeit hinweist, sind Begriffsbildungen und Erfahrungsaustausch möglich und nötig, allerdings unter dem grundsätzlichen Vorbehalt, dass es keine religiösen Wahrheitsansprüche geben darf, also auch keine autoritäre (und also antihumanistische) Durchsetzung religiöser Ansprüche. Eine Folge der Scheu Fromms vor festlegenden Definitionen mit einem Anspruch auf Dauer und Sicherheit ist der Vorwurf mangelnder begrifflicher Präzision. Die Gefahr von autoritärer Dogmatisierung besteht für Fromm besonders in den Fällen, in denen eine Organisationsbildung erfolgt, Bürokraten seien dann primär am Erhalt der Organisation interessiert,

---

<sup>338</sup> Schmidt, Einführung; zu den Gottesbildern: Gen 1, 1ff; Gen 2, 4bff; Gen 6, 5ff + 8, 20ff; Gen 18, 20ff; Gen 32, 24ff; Ex 3, 1ff; Jos 13, 24ff; Ri 11, 30ff; 1. Sam 15, 1ff; 2. Sam 24, 1f - 1. Chr 21, 1f; 1. Kön 19, 3ff; Jes 6, 1ff; Prov 1, 5ff; Prov 6, 6ff; Hiob 38, 1ff; Qoh 5, 1

<sup>339</sup> Fromm, Wie Gott, S. 94

<sup>340</sup> Mein klassischer Hinweis im Sozialwissenschaftsunterricht bei der Behandlung von Modellen lautet: „Iss nie die Speisekarte!“

<sup>341</sup> Fromm, Wie Gott, S. 94f

betonten das Trennende und entwürfen Ideologien zu Herrschaftszwecken. Vor dieser Gefahr stehe jede Form von Kirche, wenn in ihr Bürokratie, hierarchische Struktur und Organisationsinteressen dominierten. Gegen diese Tendenz stellt sich das alttestamentarische Gottesbild, seine 1200-jährige, wechselvolle Geschichte mit Gott immunisiere gegen Verfestigungen.<sup>342</sup> Die Vielfalt habe also eine sichere biblische Grundlage:

„Das Gemeinsame ist die Idee, daß weder Natur noch Kunstprodukte die letzte Realität oder den höchsten Wert darstellen, sondern daß es nur das EINE gibt, welches den höchsten Wert und das höchste Ziel des Menschen repräsentiert: das Ziel, durch die volle Entfaltung der spezifisch menschlichen Fähigkeiten der Liebe und Vernunft mit der Welt eins zu werden.“<sup>343</sup>

In der Bibel trete Gott dem Menschen zunächst als der absolute Herrscher entgegen. Er sei der Schöpfergott, der geschaffen hat und vernichten kann. Das Besondere an der Schöpfung des Menschen sei, dass Gott in ihm ein Wesen mit einem Potential geschaffen habe, das ihn als Rivalen Gottes denkbar mache. Der erste Akt, den der Mensch selbstbewusst unternommen habe, sei das Speisen der Früchte vom Baum der Erkenntnis; diese Tat wertet Fromm als eine Rebellion, nicht als eine „Sünde“ wie in der christlichen, insb. katholischen Interpretation. Der Genuss der Früchte vom Baum des Lebens bleibe dem Menschen zwar verwehrt, aber mit der Vertreibung aus dem Paradies begannen sowohl die menschlichen Freiheit als auch die menschliche Geschichte. Demzufolge könne Freiheit nur entstehen aus der Rebellion gegen gegebene Autoritäten - menschliche wie göttliche. Die passende Reaktion auf die Vertreibung sei also nicht die Trauer über den Verlust des Paradieses, sondern die schöpferischer Gestaltung des Lebens, da ein Wesensmerkmal des Menschen der Wunsch, etwas zu bewirken und nicht reines Objekt zu sein, sei.<sup>344</sup> An der Stelle, an der Gott die Menschen aus dem Paradies vertrieb, habe er ihnen die Möglichkeit zur Erfüllung ihrer Bestimmung gegeben. Gott zeige sich als ambivalent, einerseits sei er der oberste Herrscher, andererseits schaffe er ein Wesen, das ihn herausfordern könne. Der Ungehorsam von Adam und Eva begründe die Dichotomie zwischen dem Menschen als einem Teil der Natur und diese gleichzeitig transzendierend. Die Todesgrenze bleibe, da deren Aufhebung ein „Gott-Sein“ des Menschen begründe. Da der Mensch vom Baum der Erkenntnis gegessen habe, könne er „wie Gott sein“, die Schlange habe also die Wahrheit gesprochen<sup>345</sup>, aber nicht selbst Gott sein. Auch sei Gott nicht wirklich empört über die Rebellion der Menschen gewesen, da er sie zwar aus dem Paradies vertrieben, ihnen aber die Möglichkeit des Überlebens gegeben habe. Gott als der absolute Herrscher habe die Rebellion durch den Bund mit Noah akzeptiert. Habe er vorher in der Sintflut seine absolute Macht letztmalig demonstriert, so begeben er sich jetzt dieser Macht, um in Zukunft auf Basis des Bundes, des Rechtes anstatt willkürlich und zornig über die Bosheit der Menschen zu handeln. Der Mensch sei zwar kein gleichberechtigter Partner, der Bund sei nur einseitig, aber entscheidend sei, dass

---

<sup>342</sup> Fromm, *Wie Gott*, S. 95f

<sup>343</sup> Fromm, *Wie Gott*, S. 96

<sup>344</sup> Fromm, *Anatomie*, S. 264ff

<sup>345</sup> Gen 3, 5

sich Gott selbst verpflichte in Zukunft Ehrfurcht vor dem Leben zu haben, vor allem menschlichen und tierischen Leben. Diese Ehrfurcht<sup>346</sup> sei die oberste und erste Verpflichtung Gottes, sie ist nicht nur die älteste, sondern auch die herausragende, da sie mit der gesamten Menschheit abgeschlossen wurde. Auf diesen Bund könne der Mensch pochen, er habe an Freiheit hinzugewonnen, Gott habe sich an seinen eigenen Vertrag gebunden.<sup>347</sup>

Im zweiten Bund mit Abraham werde Gott als der konstitutionelle Monarch erlebt. Zwar sei dieser Bund nur mit den Hebräern abgeschlossen worden, doch werde in ihm auf die gesamte Menschheit Bezug genommen.<sup>348</sup> Dass dieses Recht des Menschen, der auf Treue zum Vertrag bestehe, in der Hebräischen Bibel nicht nur ein theoretisches, sondern ein ganz praktisches sei, zeige sich, als Abraham mit Gott verhandelt<sup>349</sup> und handelt, indem er darauf pocht, dass Gott die Gerechten nicht mit den Gottlosen töten dürfe. Abraham ist für Fromm der erste Prototyp des freien Menschen, der auf gleicher Ebene mit Gott reden kann, weil beide an die Gebote von Gerechtigkeit und Liebe gebunden sind. Abraham sei kein Rebell, sondern ein gesetzestreuer freier Mann, der von seinem Gegenüber selbstbewusst die Einhaltung der von diesem selbst gegebenen Gebote einfordern könnte.

„Mit höflichen Worten, aber mit der Kühnheit eines Helden fordert Abraham Gott auf sich an die Grundsätze der Gerechtigkeit zu halten. Er verhält sich nicht wie ein demütiger Bittsteller, sondern wie ein stolzer Mann, der das Recht hat, von Gott zu verlangen, daß sich dieser an die Prinzipien der Gerechtigkeit hält.“<sup>350</sup>

Wenn Gott, und davon geht Fromm aus, Gerechtigkeit und Ehrfurcht vor dem Leben als Maxime für den Menschen aufstellt, so gelten diese auch für ihn. Fromm zeigt hier besonders intensiv sein positives und von Sympathie geprägtes Gottesbild: Gott ist das Gute, auf das sich der Mensch verlassen kann. Andere Erzählungen der Hebräischen Bibel, die im Kontrast, wenn nicht im Widerspruch zu diesem Bild stehen, werden nicht referiert und reflektiert. Für ihn scheinen diese primär der konservativen Tradition anzugehören, sind einer nichttheistischen Mystik nicht angemessen. Als Beispiel für diese „dunkle Seite Gottes“ seien genannt:

- der Würgeengel, der die Erstgeburt der Ägypter tötet<sup>351</sup>;
- die Opferung von Jephtas Tochter<sup>352</sup>;
- der Mordbefehl an Saul<sup>353</sup>;
- die Tötung der Baalspriester durch Elia<sup>354</sup>.

---

<sup>346</sup> Fromm verweist darauf, dass er diesen Begriff von Schweitzer übernommen hat

<sup>347</sup> Fromm, *Wie Gott*, S. 96ff; Fromm, *Psychoanalyse und Religion*, S. 40ff; Lundgren, *Idols*, S. 123ff

<sup>348</sup> Gen 12, 13

<sup>349</sup> Gen 18, 23ff

<sup>350</sup> Fromm, *Wie Gott*, S. 99

<sup>351</sup> Ex 12

<sup>352</sup> Ri 11

<sup>353</sup> 1. Sam 15

<sup>354</sup> 1. Kön 18

Zu diesen Beispielen ließen sich weitere finden, auch andere Stellen, an denen Gott unter Nichtberücksichtigung des Schicksals anderer Völker nur seinem Volk Gutes tut. Die universelle Güte Gottes ist so eindeutig kaum haltbar.<sup>355</sup>

In der Exodus Erzählung offenbart sich für Fromm der Monarch; Gott sei gleichzeitig Souverän und Vertragspartner des Menschen. Die Selbstoffenbarung des Namens wird abgeleitet aus taktischen Einwänden Moses, der Schwierigkeiten sieht, wenn dem Volk, das an benannte Götzen gewöhnt ist, ein namenloser Gott nahegebracht werden soll. Die Namensnennung erfolge aus menschlichen Bedürfnissen heraus, die aber nur teilweise befriedigt würden, denn der Name<sup>356</sup> sei paradox. In Verbindung mit dem biblischen Verbot der bildlichen Darstellung Gottes zeige sich ein eindeutig abstraktes Gottesbild, dieser Gott habe zwar noch einige anthropomorphe Züge, sei aber nicht fassbar, nicht definierbar. Fromm zitiert zustimmend den jüdischen Theologen Maimonides (1135-1204):

„Somit kommt Gott auf keiner Weise ein positives Attribut zu. In der Tat sind es die verneinenden Aussagen, deren wir uns bedienen müssen, um das Denken zu dem hinzuleiten, was wir in Bezug auf Gott glauben müssen, weil aus ihnen in keiner wie immer gearteten Weise die Vorstellung der Vielheit in Gott entstehen kann, und weil sie das Denken zu dem äußersten Endziele hinleiten, welches von Gott zu erkennen dem Menschen möglich ist.“<sup>357</sup>

Fromms Ansatz ist der der negativen Theologie: Ein grundsätzliches Nichtwissen, ein Nichtwissenkönnen vom Wesen Gottes ist ein zentrales Kennzeichen dieser Theologie. Die Kultformen (Gebet, Gottesdienst, Opfer) sind grundsätzlich als soziale Gegebenheiten mit dem Ziel der Gemeinschaftsstiftung zu betrachten, nicht jedoch dem Wesen des alttestamentarischen Gottesglaubens entsprechend. Dies bedeutet in letzter Konsequenz das Ende von Theologie, da eine Wissenschaft ohne ein erfassbares Objekt sich selbst ad absurdum führt. Völlig überzeugend stellt Lundgren fest, dass Fromm die Geschichte Israels als Freiheitsgeschichte interpretiert hat. Während Abraham die Freiheit von Blutsbanden erreicht habe, erlange Moses die Freiheit von Unterdrückung und Haben-Orientierung.<sup>358</sup>

„Fromm stated that a personal concept of God – viewing God as a person – is idolatrous. (...) To see God as a loving father is idolatry, because a father is a person, and it is (...) a sign that we are still children in hope and fantasy. (...) Fromm is right in claiming that authoritarian religion alternates man. He gave a description on great merit of how submission to God

---

<sup>355</sup> Fromm, *Wie Gott*, S. 98ff; *Psychoanalyse und Religion*, S. 42f

<sup>356</sup> Fromm schlägt als Übersetzung „namenlos“ vor, andere Übersetzungen lauten: „Ich bin, der ich bin“ bzw.

„Ich bin bei euch“; auf diese geht er nicht näher ein.

<sup>357</sup> Fromm, *Wie Gott*, S. 103

<sup>358</sup> Lundgren, *Idols*, S. 130f



psychologically functions. But I can not agree with him in his claim that the only non-alienating (nichtentfremdende) and non-idolatrous way to believe in God is to reduce Him to a pure symbol. It is possible to be a theist, to believe that God is more than a symbol, and to make this belief into a source (Quelle) of vitality and strength.“<sup>359</sup>

Das Kapitel „Das Gottesbild“ ist formal referierend und analysierend; nur an einer Stelle<sup>360</sup> beschreibt er seine eigene Position.<sup>361</sup> Dennoch erscheint es legitim, diesen Teil als „Fromms Gottesbild“ zu bezeichnen, denn er ist kein neutraler, sachlicher, sondern ein parteilicher Analytiker. Wäre auch die Interpretation der erwähnten Bibelstellen, die Fromm weggelassenen hat, spannend, bleibt die Auswahl auch besonders wegen der Nichtberücksichtigung der weisheitlichen Tradition unbefriedigend, so ist diese doch eine legitime Auswahl. Das Gottesbild Fromms kann nur unter Annahme der Existenz Gottes schlüssig sein. Dieser Gott ist überjüdisch, überchristlich und nicht definierbar. Er ähnelt stark dem Gott der Weisheit, der nicht direkt eingreift, den Menschen durch seine Gebote und Ratschläge einen Rahmen zur Verwirklichung von Freiheit gibt. Fromm öffnet die Grenzen zwischen Konfessionen und Religionen, misst das Spannungsfeld zwischen Religiosität und religiöse Organisationen aus und erklärt die Humanität als im Willen Gottes liegend. Die Gottesliebe entspringt für Fromm wie alle Formen der Liebe dem Bedürfnis des Menschen, das Getrenntsein von Natur und Mitmenschen zu überwinden. Gott sei in allen theistischen Religionen das höchste Gut. Auch wenn Fromm formal nicht-theistisch argumentiert, ist diese Liebe zu einem abstrakten, aber existierenden Gott von hohem Wert. Die Menschheit habe in ihrer Gottesvorstellung eine Entwicklung von totemistischen Vorstellungen über matriarchalische zu patriarchalischen durchlaufen, deren Vorstellungen auch die heutige Religion beeinflussen. Das patriarchalische Element zeige sich in den Geboten Gottes, die die Menschen, aber auch der Sohn erfüllen müssten. Das mütterliche Element habe sich neben dem patriarchalischen erhalten: Im Judentum in mystischen Strömungen, im Katholizismus in der Jungfrau Maria, im Protestantismus in der Vorstellung des Angenommenseins durch die Gnade Gottes. Der patriarchalische Aspekt führe zu einer Liebe zu Gott als einem strengen, aber gerechten Vater, der belohne und strafe, der matriarchalische zur Liebe zu einer allumfassenden, vergebenden Mutter. In beiden Fällen wäre die Liebe Gottes zu den Menschen erkennbar. Nach einer Darstellung der Entwicklung der Gottesvorstellung der Hebräischen Bibel kommt er zu dem Schluss, dass eine Gottesvorstellung, die lediglich eine Projektion des Wunsches nach Allmacht und Allwissenheit auf Gott ist, der dann als helfender Vater bei eigener Ohnmacht betrachtet wird, infantil sei. Die meisten Menschen hätten noch eine derartige Gottesvorstellung, obwohl einige der großen Lehrer der Menschheit diese überwunden hätten. Eine reife Liebe zu Gott habe die Abhängigkeit überwunden, Gott werde zum Symbol für das,

---

<sup>359</sup> Lundgren, Idols, S. 141f

<sup>360</sup> Fromm, Wie Gott, S. 94

<sup>361</sup> Fromm, Wie Gott, S. 100ff; Lundgren, Idols, S. 128ff

was der Mensch anstrebt: Liebe, Wahrheit und Gerechtigkeit - die Entfaltung der menschlichen Kräfte.<sup>362</sup>

„Damit können wir auf die wichtige Parallele zwischen der Liebe zu den Eltern und der Liebe zu Gott zurückkommen. Das Kind ist zunächst an seine Mutter als den „Grund alles Seins“ gebunden. Es fühlt sich hilflos und braucht die allumfassende Liebe der Mutter. Dann wendet es sich dem Vater als dem neuen Mittelpunkt seiner Zuneigung zu, als dem Leitprinzip seines Denkens und Handelns. Auf dieser Stufe wird es von dem Bedürfnis motiviert, sich das Lob des Vaters zu erwerben und zu vermeiden, seinen Unwillen zu erregen. Auf der Stufe der vollen Reife hat es sich dann von der Person der Mutter und der des Vaters als den beschützenden und befehlenden Mächten befreit; es hat das mütterliche und das väterliche Prinzip in seinem Inneren errichtet. Es ist zu seinem eigenen Vater, zu seiner eigenen Mutter geworden. Es ist Vater und Mutter. In der Geschichte der menschlichen Rasse können wir - wie zu erwarten - die gleiche Entwicklung beobachten: vom Anfang der Liebe zu Gott als einer hilflosen Bindung an eine Muttergottheit über die Gehorsamsbindung an einen Vatergott bis zu einem reifen Stadium, wo Gott aufhört, eine äußere Macht zu sein, wo der Mensch die Prinzipien der Liebe und Gerechtigkeit in sein eigenes Inneres hineingenommen hat, wo er mit Gott so eins geworden ist, daß er schließlich von ihm nur noch in einem poetischen, symbolischen Sinn spricht.“<sup>363</sup>

Der moderne Marketingcharakter sehe in Gott keinen strengen Vater mehr, sondern einen Geschäftspartner. Die religiöse Betätigung habe zum Ziel, den Menschen erfolgreicher zu machen (z.B.: Dale Carnegie). Die Religion des Erfolges, des Kapitalismus habe sich so stark durchgesetzt, dass nicht einmal gefragt werde, ob diese Zielsetzung mit dem Christentum in Einklang zu bringen sei, dieser werde fraglos vorausgesetzt. Glaube und Gebet hätten zum Ziel den „Generaldirektor der Universum GmbH“ durch Anerkennung freundlich zu stimmen, obwohl man wisse, dass er so weit entfernt sei, dass das Leben auch ohne ihn laufen würde.<sup>364</sup> Von autoritärem und Marketingglauben grenzt Fromm den rationalen Glauben ab, der in der eigenen Erfahrung und dem Vertrauen auf das eigene Urteilsvermögen begründet ist. Bei rational Glaubenden könnten eigene unabhängige Überzeugungen und produktives Denken festgestellt werden. Demgegenüber gelte für irrational Glaubende das als wahr, was eine Autorität oder die Mehrheit für wahr halten würden. Der rationale Glaube an den Menschen sei unentbehrlicher Bestandteil echter Freundschaft und Liebe.<sup>365</sup> Der Höhepunkt des Glaubens sei dann erreicht, wenn er sich auf die gesamte Menschheit bezöge, wie es in der jüdisch-christlichen und in der humanistischen Tradition der Fall sei.<sup>366</sup> Auf Grundlage dieser Liebe

---

<sup>362</sup> Fromm, Kunst des Liebens, S. 105f

<sup>363</sup> Fromm, Kunst des Liebens, S. 129f

<sup>364</sup> Fromm, Kunst des Liebens, S. 165f

<sup>365</sup> Fromm, Kunst des Liebens, S. 190f

<sup>366</sup> Fromm, Kunst des Liebens, S. 190

zu Gott, die eine Liebe zur gesamten Schöpfung, insbesondere zu den Mitmenschen einschließt, baut die Religionskritik Fromms auf. Die Religionen und ihre Erscheinungsformen sind dann zu kritisieren, wenn sie den humanistischen Idealen der Gottesliebe, also der recht verstandenen religiösen Haltung widersprechen. Die Liebe zu Gott beinhaltet auch die kritische Distanz zur Welt. Der Zweifel als kritische Grundhaltung gegenüber allen bestehenden Verhältnissen und der Glaube an die befreiende Kraft der Wahrheit<sup>367</sup> könnten die Illusionen der Menschen über ihre eigene Existenz beseitigen.<sup>368</sup> Die Kunst des Liebens dürfe nicht auf den persönlichen Bereich beschränkt bleiben, weil Liebe nur im intimen Bereich bei Ausklammerung der Arbeitsbeziehung und der Fremden zu sich selbst in Widerspruch stehen würde. In der kapitalistischen Gesellschaft werde das Gebot der Nächstenliebe oft mit dem Grundsatz der Fairness verwechselt. Faire Marktbeziehung, faire Gerichtsverfahren erfüllten jedoch nicht das biblische Gebot: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“. Fairness setze eine Trennung und eine Akzeptanz des Egoismus voraus, dieser solle dann durch Ordnungssysteme in Schranken gehalten werden. Ein Umdenken vom Markt zum Menschen sei erforderlich.<sup>369</sup>

Die Kritik Fromms richtet sich also nicht gegen Religion als solche, sondern gegen die Missachtung der leitenden Prinzipien der Religion. In der Geschichte der Religionen hat es für Fromm immer autoritäre und humanistische Tendenzen gegeben. Der Höhepunkt der humanistischen ist für Fromm die „Ehrfurcht vor dem Leben“ Albert Schweitzers, positiv bewertet er den frühen Buddhismus, den Zen-Buddhismus, den Taoismus, die Propheten der Hebräischen Bibel, einige Talmudlehrer und das frühe Christentum.<sup>370</sup> Autoritäre Religion sei gekennzeichnet durch Anerkennung einer höheren, unsichtbaren Macht, die das Schicksal des Menschen bestimme. Der Mensch habe ihr zu gehorchen, sie zu verehren und anzubeten. Die Erfahrung der Unterwerfung sei das Hauptmerkmal, der Mensch werde machtlos und bedeutungslos, durch die Unterwerfung verliere er an Integrität und Individualität. Hierbei sei es irrelevant, ob es sich um ein theistisches System wie bei Calvin oder um eine weltlich begründete autoritäre Religion handelt, ob ein Gott, ein Staat oder eine Rasse, ein „Führer“ oder „Vater des Volkes“ angebetet werden soll. In allen diesen Systemen werde das Glück der Menschen der Hingabe an Ideale oder Idole untergeordnet.<sup>371</sup> Der humanistischen Religion gehe es um die Kräfte des Menschen, der seine Vernunft entwickeln soll. Sie gründe auf der Erfahrung des Einsseins mit dem Universum, auf der Bezogenheit zur Welt in Denken und Liebe. Gott sei, sofern diese Religionen theistisch orientiert seien, das Symbol für die Kräfte, die dem Menschen eigen sind. Nicht die Unterscheidung zwischen theistisch und nichttheistisch, nicht die zwischen Religionen im engeren Sinne und weltlichen Religionen sei entscheidend, sondern die Humanität der jeweiligen Doktrinen. So sei Buddha ein Lehrer, der die Menschen in Anerkennung der geschöpflichen Grenzen zur Nutzung des

---

<sup>367</sup> Fromm zitiert Joh 8, 32

<sup>368</sup> Fromm, *Jenseits*, S. 18ff

<sup>369</sup> Fromm, *Kunst des Liebens*, S. 200ff

<sup>370</sup> Hardeck, *Humanismus und Religion*, S. 179f

<sup>371</sup> Fromm, *Psychoanalyse und Religion*, S. 35ff

eigenen Verstandes aufgerufen habe, gewesen; Jesu Lehre „Das Reich Gottes ist mit euch“<sup>372</sup> sei ein Ausdruck eines humanistischen, nicht eines autoritären Denkens. Trotz aller Fehlentwicklungen habe die jüdisch-christliche Tradition dieses humanistische Element nie vergessen.<sup>373</sup>

Die Überlegung, dass im Protestantismus allein Gottes Gnade zähle (väterliches Prinzip) und im Katholizismus die Idee der mütterlichen Liebe betont werde, führt Fromm in „Sane Society“, „Haben oder Sein“ und „Kunst des Liebens“ weiter aus. Im Sozialcharakter eines mexikanischen Dorfes ist der unverheiratete Priester in der Rolle von Vater und Mutter.<sup>374</sup> In „Mutterrechtsforschung und Sozialpsychologie“ vergleicht Fromm den patrizentrischen Komplex, bei dem die Beziehung zum Vater die psychische Struktur prägt, mit dem matrizenrischen Komplex und kommt nach entwicklungspsychologischen Herleitungen, auf die hier nicht eingegangen werden soll, zu folgendem Ergebnis:

„(...) der patrizentrische Typus (ist) durch einen Komplex charakterisiert (...), in dem strenges Über-Ich, Schuldgefühle, gefügte Liebe gegenüber der väterlichen Autorität, Herrschaftslust gegenüber Schwächeren, Akzeptieren von Leiden als Strafe für eigene Schuld und gestörte Glücksfähigkeit dominierend sind. Der matrizenrische Komplex hingegen ist durch ein Gefühl optimistischen Vertrauens in eine unbedingte mütterliche Liebe, geringes Schuldgefühl, geringe Stärke des Über-Ichs und stärkere Glücks- und Genußfähigkeit gekennzeichnet – bei gleichzeitiger Idealbildung im Sinne der Entwicklung der mütterlichen Qualitäten der Mitleids und der Liebe zu Schwachen und Hilfsbedürftigen.“<sup>375</sup>

Zwar habe der Katholizismus durchaus auch patrizentrische Aspekte wie das väterlich-männliche Gottesbild und eine männliche Priesterschaft, dennoch sei das matrizenrische Grundgefühl des Angenommenseins dominierend. Der Schuldige, der Sünder, dessen Schuldgefühle auch von der Kirche produziert würden, könne sich von dieser Schuld befreien, die „Große Mutter Kirche“ werde ihr Kind immer wieder aufnehmen, wenn es reuig zurückkommen wolle. Die affektive Bindung an die Mutter Kirche sei die einzige Bedingung für die Söhne der Kirche. Den patrizentrischen Typ sieht Fromm besonders im bürgerlichen Protestantismus ausgeprägt; dieser habe die matrizenrischen Züge überwunden (Marienkult, Kirche als Mutter, mütterliche Züge Gottes). Durch Aufgabe dieser Aspekte gäbe es keine Sicherheit des Geliebtwerdens mehr für den sündigen Menschen, der sich noch in der matrizenrischen Ordnung geborgen fühlen konnte, auch als fehlerhafter Mensch. Während Luther als Ausweg aus der Unsicherheit nur den Glauben allein angeboten habe, habe dies anderen protestantischen Gruppen nicht ausgereicht, die durch Pflichterfüllung und innerweltliche Askese diese Unsicherheit zu überwinden gesucht hätten, um im Erfolg eine Sicherheit für die göttliche Zuwendung

---

<sup>372</sup> Lk 17, 21

<sup>373</sup> Fromm, Psychoanalyse und Religion, S. 37f, 45

<sup>374</sup> Lundgren, Idols, S. 51f

<sup>375</sup> Fromm, Mutterrechtsforschung, in: Lesebuch, S. 86

zu haben. Max Weber aufgreifend und über ihn hinausgehend bezieht Fromm die Triebstruktur mit ein: Nicht allein Glaubensvorstellungen könnten den Erfolg des protestantischen Unternehmertums erklären, sondern die im patrizientischen Komplex begründete Bedürfnisstruktur, die Pflichterfüllung an die erste Stelle setze, ein verinnerlichter Zwang, der die Pflichterfüllung zur psychisch befriedigenden Handlung mache.<sup>376</sup>

Sei beim Katholizismus die Gefahr der Regression gegeben, wäre dies im Protestantismus die der Isolierung und Kälte. In diesem Aufsatz von 1934 kommt Fromm noch nicht zu den Synthesen, die er später aufstellt. Er möchte hier nur deutlich machen, inwieweit psychologische Kategorien für das Verständnis sozialer Strukturen hilfreich sein können. Dieser Ansatz könnte weiterverfolgt werden:

- Die katholische Soziallehre war früher und weiter entwickelt als die protestantische.
- Dem klassenübergreifenden Zentrum stand ein obrigkeitstreuer Protestantismus gegenüber, nur eine Minderheit (Religiöse Sozialisten) hatte ein Verständnis für soziale Probleme.
- Das Spannungsfeld von Predigt und Beichte, von allgemeinem Sittengesetz und Zuwendung zum Individuum wird u.a. von Bonhoeffer reflektiert, der als Schwäche der evangelischen Kirche den Verlust der konkreten Ethik ansah, als die der katholischen die Vergesetzlichung und Pädagogisierung durch die Besprechung unzähliger Fälle.<sup>377</sup>
- Dem katholischen Gruppengefühl (Vorfeldorganisationen, Kirchengang, Prozessionen) stehen evangelischer Individualismus mit Betonung der Eigenverantwortung gegenüber.<sup>378</sup>

Es ist wichtig zu betonen, dass es immer ein „Mehr“ in den Religionen gibt, das über den Gesellschaftscharakter hinausweist, so gibt es in der jüdisch-christlichen Tradition die Hoffnung auf das Reich Gottes, die Erwartung des Messias, das Gebot der Hinwendung zu den Armen. Somit ist die Religionskritik Fromms eine Kritik an Religionsformen, die den Gesellschaftscharakter im Interesse der Herrschenden perpetuieren. Diese Formen nennt er autoritär, regressiv oder priesterhaft<sup>379</sup>. Die Kritik an diesen Formen stammt nicht aus einer areligiösen Perspektive, sondern wird vom Standpunkt eines Propheten, der für Humanität eintritt, vorgenommen. Religion kann eine autoritäre Gesellschaft legitimieren, sie kann aber auch den Hoffnungen der Menschen auf eine gerechte Welt Ausdruck verleihen. Eine humanistische Religion ist also immer auch eine ethische Religion. Religiöse Symbole können die gesellschaftlichen Filter umgehen, gesellschaftliche Tabus aufbrechen. Dietrich nennt einige Beispiele für Abreaktionen (Demütigungsgesten der Könige am Neujahrstag im alten Orient, Auflösung der hierarchischen Ordnung bei den Sumerern am Neujahrstag).<sup>380</sup> Diese Beispiele könnten ergänzt werden durch die römischen Saturnalien oder Feste der Zulu, bei denen am Frauentag eine Tabuaufhebung erfolgt. Der Ausbruch aus der Ordnung stabilisiert, da ritualisiert, jedoch diese

---

<sup>376</sup> Fromm, Mutterrechtsforschung, in: Lesebuch, S. 87f

<sup>377</sup> Bonhoeffer, S. 399

<sup>378</sup> Fromm, Mutterrechtsforschung, in: Lesebuch, S. 90f

<sup>379</sup> siehe 2.5.

<sup>380</sup> Dietrich, Religion und Gesellschaftscharakter, S. 199

Ordnung. Dagegen fordern Prophetie und Weisheit jedoch zur Veränderung auf, zur produktiven Veränderung der Gesellschaftsordnung auf. Da in der Theologie der „Sitz im Leben“ immer ein wichtiges Thema ist, wäre eine nähere Untersuchung auch über die Frage der Ablenkung von Wut oder deren produktiver Nutzung eine interessante Fragestellung. Für Fromm ist das Verhältnis zwischen religiöser Gesellschaftskritik und religiöser Herrschaftssicherung ähnlich dem zwischen Gott und Götze, wie er auf dem Symposium zu seinem 75. Geburtstag in Locarno äußerte:

„Der Begriff Gottes ist nicht notwendigerweise ein autoritärer. Ob man ihn beibehält oder nicht, das ist eine andere Frage. Im Namen der Religion wurde der Begriff Gottes zur Stützung weltlicher Autorität benutzt und mit Elementen der Idolatrie behaftet, so daß der Begriff Gottes tatsächlich zur Stütze der Macht, zur Stütze der Herrschaft, zur Stütze der Autorität benutzt wurde. Solange dies geschieht, wird der radikale Humanist dem Begriff Gottes nicht nur freundlich gegenüberstehen, sondern mit viel Mißtrauen. Er wird sogar Verständnis dafür haben, daß es viele Menschen gibt, die diesen Begriff bekämpfen, weil sie sehen, daß dieser Begriff in einem autoritären Sinn gebraucht wird. (...) Es gibt [zwischen theistischen und nicht-theistischen Humanisten] etwas Gemeinsames: das gemeinsame Anliegen der Götzenbekämpfung. Wenn wir heute an Götzen denken, dann denken wir an den Baal und die Astarte und an die Götzen der biblischen Zeit, von denen wir in der Bibel lesen. Aber dieselben Menschen, die sagen, das sind Götzen, die beten ihre eigenen Götzen an. Diese Götzen sind der Staat, die Ehre, der Nationalismus, und auch Gott ist zum Götzen gemacht worden, worin bestimmt zwischen Professor Auer und mir kein Unterschied besteht. Dieser Götzendienst muß sowohl vom christlichen wie vom nicht-theistischen Radikalhumanismus bekämpft werden. Ich glaube, heute ist die Hauptfrage, vor der die Menschheit steht, nicht so sehr die Frage Gottes, sondern die Frage der Aufhellung dessen, was heute die Götzen sind sowie die Bekämpfung jener Götzen, die heute die Menschheit bedrohen.“<sup>381</sup>

## 2.5. Prophetischer Protest

In seinem Aufsatz „Propheten und Priester“ von 1967 analysiert Fromm, dass es nicht auf die Ideen selbst und ihre theoretische Verbreitung ankommt, sondern darauf, dass diese Ideen von den Menschen Macht ergreifen. Ideen als rationale Vorstellungen würden meist nur andere Ideen an die Stelle von alten treten lassen. Um wirksam zu werden, müssten sie Widerstände wie Trägheit, Angst vor Irrtümern, Angst vor einem Abweichen von der Herde überwinden. Erst dann, wenn sie von den

---

<sup>381</sup> Internet – Internationale Erich Fromm Gesellschaft, 24.4.2000, Gibt es eine Ethik ohne Religiosität, S. 9f (www.erich-fromm.de)

Lehrern der Idee auch gelebt werden würden, könnten sie eine Wirkung auf den Menschen ausüben.<sup>382</sup> Der bereits erwähnten<sup>383</sup> Unterscheidung zwischen humanistischer und autoritärer Religion entspricht die zwischen Propheten und Priester:

„Menschen, die Ideen verkünden – es müssen nicht unbedingt neue Ideen sein – und diese Ideen gleichzeitig leben, kann man als Propheten bezeichnen. Die Propheten des Alten Testaments taten eben dies: Sie haben eine Idee verkündigt, daß der Mensch eine Antwort und die Probleme seiner Existenz finden müsse und daß die Antwort in der Entwicklung seiner Vernunft und seiner Liebe bestehe; und sie haben gelehrt, daß Demut und Gerechtigkeit nicht von Liebe und Vernunft zu trennen sind. Sie lebten, was sie verkündigten. Sie strebten nicht nach Macht, sondern gingen ihr aus dem Weg. (...) Eben weil sie die Wahrheit erkannten, fühlten sie sich verpflichtet, sie auch anderen mitzuteilen; sie drohten nicht, sie zeigten nur die Alternativen, mit denen der Mensch konfrontiert war. (...) Der Prophet hat die Aufgabe, die Wirklichkeit zu offenbaren, Alternativen aufzuzeigen und zu protestieren. Er muß die Stimme erheben und die Menschen aus dem gewohnten Dämmerzustand aufwecken.“<sup>384</sup>

Propheten sind für Fromm nicht nur die kanonischen, sondern auch andere „Lehrer der Menschheit“ wie Buddha, Christus, Sokrates und Spinoza. In der Gegenwart sieht Fromm Russell, Einstein und Schweitzer in dieser Tradition; sie hätten einen Weg gewiesen und Alternativen aufgezeigt. Sie seien weder Orakel noch Vorhersager gewesen, sondern hätten die Konsequenzen des Handelns klar gesehen und die Menschen auf die Möglichkeiten hingewiesen. Sie hätten protestiert, wenn Gebote verletzt worden seien. Propheten strebten nicht nach Macht, ihr Ziel sei die Verkündung der Wahrheit. Sie seien bereit gewesen, um ihrer Ziele willen Gefangenschaft, Verbannung oder Tod auf sich zu nehmen, und hinterließen eine Botschaft.<sup>385</sup> Während Propheten ihre Ideen vorlebten, seien Priester die Menschen, die diese Ideen verwalteten; durch die Verwaltung verlören die Ideen an Lebendigkeit, Formalismus und Organisation würden die Vorstellungswelt der Priester prägen, für die eine Idee zur Legitimation einer Organisation und zur Beherrschung der Menschen diene. Priester hätten Angst vor der Freiheit, vor dem eigenständigen Gebrauch der Vernunft. Priester gäbe nicht nur im religiösen Bereich, auch in der Philosophie würde von entsprechenden „Priestern“ aus lebendigen Ideen etwas Museales gemacht, politische „Priester“ missbrauchten Ideen, um ihre eigene Macht zu sichern.<sup>386</sup>

„Die Propheten wandten sich gegen eine korrupte Priesterschaft, die sich mit korrupten Königen und Fürsten verbündete; sie bekämpften sie im Namen des Gottes der Gerechtigkeit und der Liebe, und sie sagten den Untergang des Staates und der Macht der Priester voraus. Sie

---

<sup>382</sup> Fromm, Propheten und Priester, S. 295

<sup>383</sup> siehe 2.4.

<sup>384</sup> Fromm, Propheten und Priester, S. 295f

<sup>385</sup> Fromm, Propheten und Priester, S. 295; Lundgren, Idols, S. 133f

<sup>386</sup> Fromm, Propheten und Priester, S. 296f

schlossen keinen Kompromiß aus Zweckmäßigkeitserwägungen und versteckten ihren Angriff nicht hinter höflichen Worten. Kein Wunder, daß sie zu ihrer Zeit vom Mob beschimpft wurden und einige von ihnen von den Priestern und Königen in die Verbannung geschickt, ins Gefängnis geworfen oder umgebracht wurden. Erst viele Generationen später gab die Geschichte diesen Männern, die gewagt hatten, den Mund aufzutun, recht, als alle die untergingen, die geglaubt hatten, sich mit dem Schwert und der Hilfe mächtiger Götzen behaupten zu können.“<sup>387</sup>

Propheten hätten keine Vorhersagen einer bestimmten Zukunft gemacht, sondern den Menschen ermöglicht, ihr Schicksal durch eigene Entscheidung zu gestalten, nachdem ihnen die verschiedenen Möglichkeiten vorgestellt worden seien. Die möglichen Alternativen seien allerdings determiniert, so hätten Propheten hierbei vor den Nachteilen gewarnt. Propheten hätten gegen die Alternative, die zum Untergang führen würde, protestiert, aber die Menschen frei entscheiden lassen.<sup>388</sup> Lundgren weist auf eine vierte Funktion der Propheten hin: Propheten würden darauf hinweisen, dass das individuelle Heil abhängig vom Heil der Gesamtheit sei; zwar sei dieser Gedanke indirekt bereits in der ersten Funktion angesprochen, jedoch erscheint ihm der Gedanke, dass Gott eine gerechte Gesellschaft will, von besonders hervorzuhebender Bedeutung.<sup>389</sup>

Ein Problem der Propheten war für Fromm, dass sie nicht zeitgemäß waren, denn religiöse Ideen, die, wie die Reformen Josias, dem Gesellschafts-Charakter ihrer Zeit widersprächen, seien zum Scheitern verurteilt. Die Propheten hätten dieses Schicksal geteilt, bis ihre Ideen durch die Katastrophe der Zerstörung Jerusalems und des Exils relevant geworden seien. Das messianische Zeitalter, das die Heilspropheten verkündeten, wird von Fromm in engem Zusammenhang mit dem Sündenfall gesehen. Die menschliche Geschichte habe mit einem Akt des Ungehorsams begonnen, in der messianischen Zeit, in der die Menschen wie Gott geworden sein werden, würde ein neues Paradies kommen. Fromm sieht diese Zeit diesseitig; sie werde nicht durch göttlichen Eingriff kommen, sondern durch menschliches Wachstum zur Humanität. Mit dieser Interpretation steht Fromm in Spannung zur Botschaft der Hebräischen Bibel, die Propheten erwarteten eindeutig den Eingriff Gottes. Allerdings steht Fromm in der rabbinischen Tradition nicht allein, da die Auffassung vertreten wurde und wird, dass der Messias erscheinen werde, wenn der moralische und geistige Fortschritt der Menschen vollendet sei. Die messianische Zeit wurde verstanden als Aufhebung des Fluches, der über die Menschen bei der Vertreibung aus dem Paradies gesprochen wurde. Die Radikalität der Propheten zeige, dass Zustände, die für natürlich gehalten würden, die aber nicht natürlich seien, ein Ergebnis

---

<sup>387</sup> Fromm, *Wie Gott*, S. 164

<sup>388</sup> Fromm, *Aktualität Propheten*, S. 77f; Magonet, S. 21

<sup>389</sup> Lundgren, *Idols*, S. 135



dieses Fluches sind.<sup>390</sup> Die Propheten wiesen auf ein Ziel, dass der Mensch sein Leben, seine seelischen Kräfte und seine Vernunft entwickle um das zu werden, was er als Mensch sein könne.<sup>391</sup>

Diese Idee der Rückkehr zur Harmonie sei geistesgeschichtlich besonders fruchtbar gewesen, insbesondere das Christentum und der Sozialismus hätten auf sie zurückgegriffen. Diese Ideen seien immer wieder bekämpft worden, hätten aber immer ihre Lebenskraft und Aktualität bewiesen. Das Spannungsverhältnis zwischen dem Beginn der menschlichen Geschichte als rebellischem Akt, der einerseits Freiheit ermöglichte, andererseits dem Menschen einen Fluch auferlegte, sei als eine fruchtbare Spannung zu werten, da dem Menschen verschiedene Möglichkeiten offen stünden.<sup>392</sup> In „Die prophetische Auffassung vom Frieden“ untersucht Fromm in ähnlicher Weise dieses Spannungsverhältnis:<sup>393</sup> Um die Entfremdung zu überwinden, müsse der Mensch, nun in Freiheit und vernunftbegabt, seinen Weg zur Überwindung der Disharmonie und Feindschaft gehen.<sup>394</sup>

„Diese Vollendung seiner Selbstschaffung, das Ende der Geschichte von Hader und Konflikt und der Beginn einer neuen Geschichte der Harmonie und Einheit wird als „messianische Zeit“, als „Ende aller Tage“ usw. bezeichnet. Der Messias ist aber nicht der Erlöser. Er ist nicht von Gott gesandt, um die Menschen zu retten oder ihre verderbte Substanz zu ändern. Der Messias ist das Symbol der eigenen Anstrengung.“<sup>395</sup>

Der Ungehorsam gegen das Bestehende, das für etwas Selbstverständliches gehalten werde, ist für Fromm prophetisches Handeln. Dies sei nicht der Ungehorsam des puren Rebellen, der gegen alles ist, sondern der Ungehorsam eines Menschen, der ungehorsam sei, weil er seinem Gewissen und den von ihm erwählten Grundsätzen gehorche. Politische Systeme würden auf Gehorsam bauen, sei es in totalitären Diktaturen, sei es in westlichen Staaten in denen hierarchisch-vernünftige Bürokratien die Menschen entmündigten. Propheten verträten den Ungehorsam im Sinne der Bejahung der Vernunft und des eigenen Willens: Sie setzten sich nicht gegen, sondern für etwas ein, sie brächten Licht in die Finsternis, weil sie auf die Vernunft vertrauen würden. Weil die Vernunft universell ist, seien sie Weltbürger. Die messianische Zeit des Friedens werde dann kommen, wenn der Mensch seine Kräfte der Vernunft und der Liebe völlig entwickelt haben werde. Diese messianische Zeit komme nicht durch einen Gnadenakt Gottes, sondern durch die Transzendierung der tierischen Natur des Menschen. So folge einem Goldenen Zeitalter der Vergangenheit ein Goldenes Zeitalter der Zukunft, in der der

---

<sup>390</sup> Fromm nennt in diesem Zusammenhang die Herrschaft des Mannes über die Frau, die Begier nach immer mehr Besitz, die Arbeit im Schweiß des Angesichts als Last, nicht als Freude, die Zerrissenheit zwischen den Völkern, zwischen gesellschaftlichen Gruppen und die Zerrissenheit zwischen Mensch und Natur.

<sup>391</sup> Fromm, Aktualität Propheten, S. 79f; Lundgren, Idols, S. 143f

<sup>392</sup> Fromm, Aktualität Propheten, S. 80

<sup>393</sup> Hier betont er die Feindschaft zwischen Mensch und Tier (Gen 3, 15), zwischen Mensch und Ackerboden (Gen 3, 17b-19), zwischen Mann und Frau (Gen 3, 16b) und zwischen der Frau und ihrer natürlichen Funktion (Gen 3, 16b) als Ergebnis der Vertreibung aus dem Paradies.

<sup>394</sup> Fromm, Propheten-Frieden, S. 69f

<sup>395</sup> Fromm, Propheten-Frieden, S. 72

Mensch voll geboren sein werde. Die Harmonie mit der Natur und den Mitmenschen, die in dieser Zeit erwartet wird, werde im Sabbat vorweggenommen.<sup>396</sup>

Die Unterscheidung zwischen „progressiven“ und „regressiven“ Religionen nimmt Fromm aus diesseitiger Perspektive vor: Progressive fördern Freiheit, Wachstum und Entwicklung sowie soziale Gerechtigkeit, regressive nicht. Für Fromm kommt es nicht auf den Glauben an ein höheres Wesen an, sondern auf die Förderung des Lebens. So sieht er in Atheisten bzw. Antiklerikalen wie Marx und Russell ebenso bedeutende Lehrer wie in Meister Eckhart und dem Theologen Schweitzer. Fromm betont, dass das religiöse System nicht völlig abhängig vom Gesellschafts-Charakter sein könne, jedoch könne es seine Eigenheiten zumindest teilweise wahren, auch wenn diese nicht dem Gesellschafts-Charakter entsprächen.<sup>397</sup>

Näher erläutert Lundgren den Zusammenhang zwischen Gesellschafts-Charakter und Religiosität am Beispiel der Zeitenwende vom Mittelalter zur Neuzeit. Die Herausbildung neuer Wirtschaftsformen, neuer Klassen und neuer Theologie durch Luther und Calvin habe dazu geführt, dass der Mensch neue Freiräume gewann und gleichzeitig an Freiheit verlor. Individualität, größere wirtschaftliche und politische Freiheit seien verbunden gewesen mit dem Verlust der Sicherheit, den eine geschlossene Welt, in der jeder Einzelne seinen festen Platz hatte, bieten konnte. Theweleit nennt diesen Prozess „Entstehung des Panzers“, den sich der Mann – die Frau sei hier nur Anhängsel – angelegt habe, um in der Welt zu bestehen. Die äußeren Zwänge des Mittelalters seien durch die Entgrenzung der Welt, durch Entdeckungen und Renaissance hinfällig geworden. Der damals moderne Mensch habe sich durch „Selbstzwänge“ eingegrenzt; nicht mehr die Stadtmauer, sondern die innere Sittlichkeit sperre das Leben ein. Für Theweleit ist Luther typischer Vertreter dieser Epoche.<sup>398</sup> Zu einem vergleichbaren Urteil kommt Fromm, der in Luther den typischen Repräsentanten eines autoritären Charakters sieht, der zu äußeren Autoritäten ein ambivalentes Verhältnis hat, von Unsicherheit und Zweifel geplagt ist und Sicherheit sucht. Luthers Menschenbild, das auch seine Theologie geprägt habe, gehe von einer dem Menschen angeborenen Bosheit aus, durch die der Mensch sich aus eigener Anstrengung nicht befreien könne. Wegen der Unfähigkeit zum Heil müsse der Mensch zwar von menschlicher Autorität (Papst und Kirche) befreit werden, aber gleichzeitig der göttlichen Autorität vollständig unterworfen werden. Diesem religiösen Wandel entspreche ein sozialgeschichtlicher: Die Menschheit werde frei von der Autorität des Feudalismus und seiner persönlichen Beziehungen, unterwerfe sich gleichzeitig der des abstrakten Kapital. Luthers Theologie habe dem Menschen einen neuen Halt in Gott gegeben, dieser werde jedoch durch totale Unterwerfung erkaufte. Calvin sei in seinem autoritären Ansatz Luther

---

<sup>396</sup> Fromm, Propheten und Priester, S. 299f; Fromm, Wie Gott, S. 158f; vergl. 2.2.

<sup>397</sup> Lundgren, Idols, S. 19, Dietrich, Religion und Gesellschaftscharakter, S. 195f

<sup>398</sup> Theweleit 1, S. 311, 318f

ähnlich: Die totale Aufgabe des menschlichen Stolzes sei notwendig.<sup>399</sup> Lundgren resümiert, dass Luther und Calvin nicht als Propheten zu betrachten seien:

„The picture Fromm gives of the doctrines of Luther and Calvin is not a beautiful one, and many Protestants would certainly protest against it. But it should be mentioned that Fromm gives the Reformators credit for freeing man from the authority of the Church and for giving all responsibility to the individual. But to Fromm the humanist, for whom the idea of the dignity of men is central, the protestant doctrine of man's evilness is something repulsive. The difference between Luther and the humanism is that according to humanism, man's perfectability is dependent on his own efforts, and freedom is not only freedom from political servitude but also freedom to realize one's humanity.“<sup>400</sup>

## 2.6. Die Götzen und der EINE<sup>401</sup>

Aus der Erkenntnis, dass in der Hebräischen Bibel nur Gottes Wirken, jedoch nicht Gottes Wesen erkannt werden könne, zieht Fromm die theologische Folgerung, dass lediglich davon ausgegangen werden kann, dass Gott ist, aber nicht, wer und wie Gott ist, also erscheint ein Nachdenken über das Wesen Gottes nicht sinnvoll. Allerdings seien seine Gebote zu befolgen, weil Gott ist.

„Die Weisen des Talmud argumentieren hauptsächlich über Auslegungen des Gesetzes, über Grundsätze der Lebensführung, aber nicht über Glaubensüberzeugungen in bezug auf Gott. Der Grund hierfür ist, daß in der jüdischen Tradition „an Gott glauben“ soviel bedeutet wie „seine Taten nachahmen“, aber nicht „etwas über ihn wissen“. Ich hebe das Wort über hervor, weil mir damit ein Wissen gekennzeichnet scheint, das man nur über Dinge besitzen kann. Es stimmt freilich, daß die Propheten und Maimonides von dem Wissen um Gott (daat) als erstem Prinzip sprechen, das jeder religiösen Handlung zugrunde liege. Aber dieses Wissen ist etwas völlig anderes als ein Wissen, das die Möglichkeit gäbe, Gott positive Attribute zuzusprechen. Ich möchte damit sagen, daß „um Gott wissen“ im prophetischen Sinn das gleiche ist wie „Gott lieben“ oder „Gottes Existenz bekennen“; es ist keine Spekulation über Gott oder über seine Existenz; es ist keine Theo-logie.“<sup>402</sup>

---

<sup>399</sup> Lundgren, Idols, S. 49f.

<sup>400</sup> Lundgren, Idols, S. 50f

<sup>401</sup> Fromm verwendet in seinen Werken diese Großschreibung (engl.: ONE)

<sup>402</sup> Fromm, Wie Gott, S. 106f

Dieses Zitat drückt die Grunderkenntnis der nichttheistischen Mystik aus, nach der es kein Wissen über Gott geben kann, wohl aber ein Bekenntnis zu seiner Existenz und zu seiner Schöpferkraft, wodurch sinnlose Überlegungen über sein Wesen entfallen können. Die sich daraus ergebende negative Theologie beinhaltet auch, dass durch das Bekenntnis zu Gott alle Götzen grundsätzlich negiert würden, so erkläre sich der Kampf gegen den Götzendienst als ein zentrales Thema der Hebräischen Bibel. Fromms schlägt die Ersetzung des Begriffes „Theologie“ durch den der „Ideologie“ (besser noch: „Idol-logie“) vor, da über Gott nichts gewusst werden könne, über Idole jedoch so viel, dass es dieser Wissenschaft nie an Themen mangle.<sup>403</sup> Die Unterscheidung Monotheismus und Polytheismus trage nicht zur Klärung der Problematik des Götzendienstes bei: Auch wenn der Mensch nur einen Götzen anbeten würde, sei dies als Götzendienst zu werten. Da Gott sich auf die Totalität des Menschen, auf alle seine Aspekte, auf seine Entwicklungsfähigkeit beziehe, sei Gott ein lebendiger Gott, während sich der Götze nur auf einen Aspekt des Menschen, auf eine seiner Leidenschaften (Macht, Besitz, Körper etc.) beziehe. Diese eine Leidenschaft werde dann verabsolutiert und zum obersten Wert erklärt. Werde der Mensch nur auf einen Teilaspekt beschränkt, könne er sich nicht in seiner Ganzheit entwickeln, weil zugunsten des vergötzten Aspektes andere Bereiche des Menschseins in den Hintergrund gedrängt würden. Diese eindimensionale Orientierung sei weniger ein individualpsychologisches als ein sozialpsychologisches Problem.<sup>404</sup> Als Beispiele für Idole können genannt werden:

- der Pharao und andere Gottkönige in den frühen Hochkulturen;
- Macht und Ruhm in der römischen Antike;
- die Nation im 19. Jahrhundert;
- Führer, Blut und Boden im Nationalsozialismus;
- Ökonomie in der Gegenwart.

„Einst waren die Götzen Tiere, Bäume, Sterne oder Figuren von Männern und Frauen. Sie hießen Baal oder Astarte und waren noch unter tausenderlei anderer Namen bekannt. Heute nennt man sie Ehre, Fahne, Staat, Mutter, Familie, Ruhm, Produktion und vieles andere. Aber weil der offizielle Gegenstand der Verehrung Gott ist, erkennt man die Götzen von heute nicht mehr als das, was sie sind - als reale Objekte menschlicher Verehrung.“<sup>405</sup>

Alle diese Idole seien in einer Weise verehrt worden, die andere Werte zweitrangig und untergeordnet werden lassen. Die heute für wichtig erachteten Werte wie Wirtschaftlichkeit als Gewinnstreben und Effizienz sind nicht als solche abzulehnen, sondern nur dann, dann aber rigoros, wenn diese Werte vergötzt werden. Gronemeyer stellt am Beispiel der Bedürfnisse diese „Idol-lisierung“ dar: die Mächtigen hätten großes Interesse an der Definitionsmacht dessen, was in einer

---

<sup>403</sup> Fromm, *Wie Gott*, S. 108f, Lundgren, S.156ff

<sup>404</sup> Fromm, *Wie Gott*, S. 108f

<sup>405</sup> Fromm, *Wie Gott*, S. 112

Gesellschaft als normal gelten solle. Sie wollten, dass unbegrenzte Bedürfnisse als ebenso normal gelten wie ihre Befriedigung durch Produktion. Aber auch die Verführten würden sich dagegen wenden, wenn die Definition, dass Bedürfnisse ureigene Willensbekundungen sein sollen, in Frage gestellt würde, weil sie sich dadurch in ihrer Authentizität angegriffen fühlten.<sup>406</sup> In einer Gesellschaft, in der der Profit zum Götzen wird, kann es nur inkonsequente Ablehnung von Rauschgifthandel, Schutzgelderpressung oder Kinderpornographie geben, sofern hiermit Geld verdient werden kann. Moralische Grenzen wirtschaftlichen Handelns können dort gesehen werden, wo anderen kein Schaden zugefügt wird. Dies ist in den o.g. Beispielen eindeutig gegeben, bei Steuerhinterziehung oder Umweltschädigung ist der Geschädigte nicht so einfach auszumachen, daher gibt es Grauzonen im öffentlichen Bewusstsein, weil unter der Prämisse des ökonomischen Erfolges nicht bewusst wird, dass diese Nichtschädigung anderer nicht ein ökonomischer Wert, der nur in der volkswirtschaftlichen Gesamtrechnung auftritt<sup>407</sup>, ist, sondern eine am Humanismus orientierten Wertordnung. Ins Bewusstsein wäre zu rufen, dass der Mensch in seiner Gesamtheit wichtig ist. Wenn also Fromm Ideologie (Idol-logie) als die Wissenschaft von Idolen postuliert, so wäre eine solche Wissenschaft von höchster Aktualität. Dass diese Idol-logie die Theologie ersetzen soll, begründet Fromm in negativem Sinne damit, dass sowieso nichts von Gottes Wesen gewusst werden kann, in positivem, dass das Verbot der Götzenverehrung immer wieder zu aktualisieren sei. Wenn dieser Gott auch nicht erkennbar sei, so sei es doch möglich, ihm zu folgen, weil seine Handlungen in der Geschichte erkennbar seien. Aus der Nachahmung der Handlungsweise Gottes ergibt sich als Konsequenz politisches Engagement, wie es bei den Propheten erkennbar ist, die nicht wie im fernöstlichen Denken den Rückzug aus der Welt, sondern die Umsetzung von Gottes Geboten in der Welt zum Ziel haben. Dieses ist kein Selbstzweck, der ggf. auch zur Vergötzung des politischen Handelns führen könnte, sondern ist ein Versuch der Umsetzung von Gerechtigkeit und Liebe.<sup>408</sup> Funk interpretiert Fromm so, dass der Mensch in der Religion Trost und Ermutigung, Hoffnung als Traum von einer liebevollen, freien und gerechten Gesellschaft finden könne. Diese Perspektive könne illusionär sein, wenn die Religion mit der irreligiösen Gesellschaft Frieden geschlossen habe; erst wenn der Traum sich erfüllt habe, bräuchte es keine Religion mehr.<sup>409</sup> Daraus ergibt sich, dass sowohl die Einhaltung religiöser Praktiken wie auch die spezifischen Glaubenssysteme der einzelnen Religionen sekundär geworden sind. Fromm ist in seinem Gottesbild, obwohl formal nur die Hebräische Bibel auslegend, einen weiten Weg in Richtung des interreligiösen Dialoges gegangen, er kann als Vorläufer Küngs<sup>410</sup>, der in seiner Idee des Weltethos

---

<sup>406</sup> Gronemeyer, S. 19f, S. 31f

<sup>407</sup> Sowohl Rauschgiftmissbrauch als auch Umweltschädigungen kosten die Allgemeinheit Geld, während der wirtschaftliche Erfolg dem Einzelnen zugute kommt.

<sup>408</sup> Den Verfasser hat ein Spruch des früheren Brandenburger Bischofs Schönherr beeindruckt, der sinngemäß formulierte, dass wir Menschen auf den großen Schritt Gottes warten sollten, aber in der Zwischenzeit die vielen kleinen Schritte in die richtige Richtung gehen sollten.

<sup>409</sup> Funk, Mut zum Menschen, S. 359

<sup>410</sup> Küng, Weltethos

davon ausgeht, dass in allen Weltreligionen die gleichen ethischen Impulse zu finden sind, charakterisiert werden. Das befreiende Handeln ist Aufgabe des Menschen.

„Der Gedanke, daß der Götze ein von Menschen gefertigtes Ding, ein Werk seiner Hände ist, das er anbetet und vor dem er sich beugt, wird häufig zum Ausdruck gebracht. Jesaja sagt: „Man bezahlt einen Goldschmied, damit er einen Gott daraus macht. Man wirft sich nieder und betet das Götterbild an. Man trägt es auf den Schultern und schleppt es umher; dann stellt man es wieder auf seinen Platz, und dort bleibt es stehen; es rührt sich nicht von der Stelle. Ruft man es an, so antwortet es nicht; wenn man in Not ist, kann es nicht helfen.“ (Jes 46, 6-7) Die Goldschmiede machen einen Gott daraus (...); einen Gott, der tot ist, dem der Mensch sich zwar unterwerfen, aber zu dem er nicht in Beziehung treten kann.“<sup>411</sup>

Folgt man Fromm, so entspricht die Verehrung eines toten Gottes bzw. Götzen weitgehend der nekrophilen Charakterorientierung<sup>412</sup>, die die Beherrschbarkeit aller Lebensäußerungen zum Ziel hat, damit auch die Beherrschbarkeit von Gott, die Verfügbarkeit Gottes. Demgegenüber sei der alttestamentarische Gott unverfügbar und lebendig. Wer sich auf diesen Gott einlassen wolle, müsse eine biophile Charakterstruktur haben, d.h. mit Offenheit und Unsicherheit leben können. Diese Offenheit beinhalte auch eine unabhängige und freie Verehrung Gottes - oder in der letzten Konsequenz gerade die Nichtverehrung. Dem freien und unabhängigen Menschen stehe der sich selbst züchtigende und demütige Götzendiener gegenüber: Gott verlange keine Unterwerfung, er wolle eine freie Beziehung - der Götze verlange Unterwerfung.<sup>413</sup> Der Glaube der Propheten an den einen Gott der Wahrheit und der Gerechtigkeit könne als ihre Grundhaltung charakterisiert werden, inhaltlich hätten sie sich weniger mit Glaubensfragen als mit Fragen der Lebensführung beschäftigt. Dies sei kein Widerspruch, weil der Glaube an den einen lebendigen Gott die Ablehnung aller toten Götzen voraussetze, die den Menschen versklavten, so dass er von seinen Produkten, denen er sich unterwerfe, abhängig würde. Hegel und Marx hätten diesen Prozess „Entfremdung“ genannt. Fromm nennt als Alternativen für seine Gegenwart den Aufbau einer humanistischen Gesellschaft oder die Barbarei sowie die Abrüstung oder die Beibehaltung der Atomkriegsgefahr. Auch der Mensch der Gegenwart sei in Gefahr, dem Götzendienst an Besitz und Macht, Produktion und Konsum, Ehre und Ruhm zu verfallen.<sup>414</sup>

Der Unterscheidung zwischen Gott und Götze entspricht für Fromm weitgehend auch die Unterscheidung zwischen autoritär-heteronomer und humanistisch-autonomer Ethik. Diese basiere auf der Liebe zum Leben, ihr erscheine gut, was Leben fördere, und böse, was Leben schädige. Die handlungsmäßigen Folgen seien hier nicht ein Zwang aus Einsicht in die Notwendigkeit, sondern ein freudiges Handeln, weil Handeln nach eigenen Prinzipien Freude mache. Der einzelne Mensch

---

<sup>411</sup> Fromm, *Wie Gott*, S. 109

<sup>412</sup> Fromm, *Anatomie*, S. 366ff, S. 384ff

<sup>413</sup> Fromm, *Wie Gott*, S. 111

<sup>414</sup> Fromm, *Aktualität-Propheten*, S. 789

in seiner Totalität bestimme selbst, was gut ist. Demgegenüber sei jene bestimmt durch die äußeren Vorschriften, die Eltern, Gesellschaft, Staat und Religion dem Einzelnen machten. Der Sozialisationsprozess sei abgeschlossen, wenn die vorgegebenen Normen so internalisiert seien<sup>415</sup>, dass der Mensch diesen Anforderungen gerecht werde. Da kritische Prüfung nicht verlangt werde, bestehe die Gefahr, dass die äußeren Autoritäten das Böse verlangten und diesem Verlangen mit gutem Gewissen nachgekommen werde.<sup>416</sup>

Dem Unterschied zwischen Gott und Götze entspricht drittens der zwischen rationalem und irrationalen Glauben:

„Unter irrationalen Glauben verstehe ich den Glauben an einen Menschen, eine Idee oder ein Symbol, der auf keiner eigenen Denk- oder Gefühlserfahrung beruht, sondern die gefühlsmäßige Unterwerfung unter eine irrationale Autorität zur Grundlage hat.“<sup>417</sup>

„Rationaler Glaube ist dagegen eine feste Überzeugung, die auf produktivem Tätigsein des Verstandes und des Gefühls beruht. Für das rationale Denken, in dem der Glaube angeblich keinen Raum hat, ist der rationale Glaube eine wichtige Komponente.“<sup>418</sup>

Durch irrationalen Glauben unterwerfe sich der Mensch einer fremden Autorität; Fromm vergleicht diesen Einfluss mit dem der Hypnose. So hätte Hitler eine halbhypnotische Situation geschaffen, in der sich die Hörer gefühlsmäßig dem Redner unterworfen hätten. Der rationale Glaube drücke sich in einer Vision aus:

- Der schöpferische Wissenschaftler beispielsweise habe auf Basis bisheriger Erfahrungen eine Hypothese entwickelt, die er noch nicht beweisen könne, der Glaube an die Richtigkeit dieser Hypothese motiviere ihn.
- Für Liebe sei der Glaube an die Zuverlässigkeit des Kernes eines Partners wichtig; dieser dürfe nicht Starrheit verwechselt werden, er sei das Überzeugtsein von der Unwandelbarkeit des Charakters, der aber weiterhin schöpferische Entwicklung einschließe.
- Das Bewusstsein des unveränderlichen Kernes des eigenen „Ich“ bedeute Identität; ein Mensch, der diese nicht habe, könne nicht an sich selbst glauben und werde von anderen abhängig.
- Schließlich sei der Glaube an die Möglichkeiten der gesamten Menschheit Grundvoraussetzung für eine Erziehung; ohne diesen Glauben des Erziehenden wäre diese nur Manipulation.<sup>419</sup>

---

<sup>415</sup> Über-Ich im Sinne Freuds

<sup>416</sup> Fromm, Wie Gott, S. 116f

<sup>417</sup> Fromm, Psychoanalyse und Religion, S. 127

<sup>418</sup> Fromm; Psychoanalyse und Religion, S. 129

<sup>419</sup> Fromm, Psychoanalyse und Religion, S. 127ff

Keinen Unterschied zwischen den beiden Formen des Glaubens gibt es für Fromm in der Anhängerschaft und deren Bereitschaft für den Glauben Opfer zu bringen, jeweils müssten der Inhalt und die Form des Glaubens untersucht werden, da es ansonsten keinen Unterschied zwischen Stephanus und Horst Wessel gäbe.<sup>420</sup> Der Glaube an die Möglichkeiten der Menschen drücke sich religiös in der jüdisch-christlichen Tradition aus, säkular in den politischen und sozialen Ideen des 19. Jahrhunderts. Die höchste Form des Glaubens gehe davon aus, dass die Menschheit sich vervollkommen könne. Dieser Glaube sei kein Wunschenken, sondern könne sich auf die bisherigen Errungenschaften der Menschen berufen.<sup>421</sup>

Die Frage des Verhältnisses der Ethik zur Religion ist für Fromm durch die nichttheistische Mystik irrelevant geworden. Es gäbe keine Notwendigkeit für die Existenz Gottes, um Ethik zu begründen; eine Mystik, die sich auf den Menschen bezöge, sei völlig hinreichend. So habe der Zen-Buddhismus eine religiöse Erfahrung, aber keinen Gottesbegriff, er komme jedoch zu ähnlichen ethischen Konsequenzen wie die Hebräische Bibel. Eine religiöse, spirituelle und mystische Erfahrung sei jedoch nötig. Diese Erfahrung sei in allen Religionen zu finden. Die von Fromm verwendeten Begriffe haben, auch wenn Fromm sich als nicht-theistischen Denker bezeichnet, immer auch einen theistischen Bezug. Um diesen (auch begrifflichen) Problemen zu entgehen, führt Fromm den Begriff „X-Erfahrung“ ein, durch die der Mensch zur Liebe zu Leben bei Wahrung der eigenen Unabhängigkeit, zur Überwindung seiner Destruktivität, zu Unterscheidung zwischen Ideen und Ideologien, zwischen rationaler und irrationaler Autorität fähig werden könne.<sup>422</sup> Die X-Erfahrung umfasst fünf Elemente:

- Leben wird als ein Problem erfahren, die Dichotomien<sup>423</sup> werden bewusst, das Leiden an diesen Dichotomien führt zu dem Wunsch diese zu überwinden.
- Es gibt eine Wertehierarchie, an deren Spitze die Entwicklung der eigenen Kräfte steht; diesem Wert sind materielle Werte untergeordnet. Dies beinhaltet keine Askese, wohl aber die Relativierung weltlich-materieller Freuden.
- Der Mensch wird zum Selbstzweck, alle Zwecke liegen in der Person des Menschen begründet.
- Das egoistisch-gierige „Ich“ wird aufgegeben zugunsten einer Offenheit für die Welt, für die Mitmenschen.
- Die X-Erfahrung ist eine Erfahrung der Transzendenz - nicht in theistischem Sinne, sondern im Sinne des Verlassens des Gefängnisses, in dem der Mensch in Selbstsucht isoliert ist.<sup>424</sup>

---

<sup>420</sup> Fromm; Psychoanalyse und Religion, S. 129

<sup>421</sup> Fromm; Psychoanalyse und Religion, S. 131

<sup>422</sup> Fromm, Wie Gott, S. 117f

<sup>423</sup> Fromm, Anatomie, S. 259ff; siehe 5.1.4.

<sup>424</sup> Fromm, Wie Gott, S. 118f



Diese mystische Transzendenzerfahrung hat für Fromm immer auch eine nichttheistische Dimension:

„The distinction between theistic and non-theistic views is at the same time the distinction between metaphysical optimism and pessimism respectively. (...) Man is as irrelevant as a particle in the cosmic process as any one-cellular being. There is no God, no father, no king, no idea, no institution which takes care of us, consoles us, loves us, saves us. We are alone! As far as meaning is concerned it is only that which we give to life without any power who confirms us that we are right. This idea of the objective meaninglessness of life accompanied by another, and shared by the four schools of thought which are discussed here: If we have no absolute which guarantees salvation, the only recommendable way is to be alive in seeking for an Optimum of well being by the right practice, by the right way of living.“<sup>425</sup>

Die von Fromm beschriebene X-Erfahrung ist primär eine psychische Kategorie, wobei ungeklärt bleibt, wie der einzelne Mensch zu dieser X-Erfahrung gelangen kann: Durch mystische Versenkung, durch Einsicht bzw. Intellekt oder durch Überzeugungsarbeit der Einsichtigen? Ebenso ist die Frage nach Gott nicht vollständig gelöst. Einerseits geht Fromm von der Hebräischen Bibel aus, die die Existenz Gottes voraussetzt, andererseits vertritt er einen Nichttheismus. Wenn die Existenz Gottes allgemein angenommen wird, ist ein Nichttheismus, der ja mehr ist als Maimonides negative Theologie, logisch nicht haltbar. Die Welt, die von Gott geschaffen worden ist, ist ja der Ausgangspunkt der Mystik. Fromms Interpretation ist dann in sich schlüssig und überzeugend, wenn er den Aufforderungscharakter für die Menschen betont: Die Freiheit des Menschen, zu der auch die sich von Gott zu entfernen gehört, setzt aber den Willen Gottes voraus, dem Menschen diese Freiheit zu geben. Dann aber ist die Existenz Gottes implizit vorausgesetzt. Die Frage bleibt offen, wie der Mensch zu Freiheit und Liebe gelangen kann, wenn nicht durch Gott. Gott ist für Fromm immer der EINE, der anders ist als alle Götzen, der Menschen befreit – trotz aller Gefahren, die durch einen Missbrauch des Gottesbegriffes in autoritären Form auftreten können:

„Für mich ist das Christentum wie das traditionelle Judentum eine historisch bedingte Ausdrucksform einer Einsicht und eines Erlebnisses, die in der Menschheitsgeschichte an einem ganz bestimmten Punkt Platz gegriffen hat, als nämlich die Individuation des Menschen die Vision des Einen möglich gemacht hat. Ich meine die Vision des EINEN im Gegensatz zur Mannigfaltigkeit der Tatsachen und Erscheinungen außerhalb, aber auch im Gegensatz zur Mannigfaltigkeit der Triebe und Tendenzen innerhalb des Menschen. Dieser Begriff des EINEN hat eine Geschichte. (...) Allerdings konnte die Idee des EINEN in diesen Religionen nur verzerrt zum Ausdruck kommen. Sie mußte in den Kategorien der damaligen Gesellschaft ausgedrückt

---

<sup>425</sup> Fromm, zit. nach Frederking, Durchbruch, S. 454

werden. Die Idee des Königs bzw. des Königs der Könige war im Leben des Vorderen Orient damals die einzig denkbare Form, in die die Idee des EINEN gekleidet werden konnte. Trotzdem war in der Gotteskonzeption des Alten Testaments und später natürlich auch des Neuen Testaments bereits als entscheidender Faktor enthalten, daß dieses EINE kein Ding ist. Darin unterscheidet sich das EINE wesentlich vom Götzen. Das EINE ist ein Prinzip, das keinen Namen hat, das nicht nachgebildet werden kann, während die Götzen Dinge sind, die der Mensch selbst aufbaut, die der Mensch sich selbst macht; Götzen sind das Werk der Hände des Menschen, denen er sich unterwirft. Wenn auch am Anfang der Begriff des EINEN Gottes nur in einer zeitbedingten Form gefaßt werden konnte, so hatte dieser Begriff doch durch seine scharfe Abgrenzung gegen die Götzen seine entscheidende Bedeutung gewonnen. (...) Besonders in der Mystik - in der christlichen, wie auch in der islamischen und jüdischen Mystik - läßt sich zeigen, wie all jene Denkformen, in denen der Begriff des EINEN verschleiert wird, zurückgedrängt werden zugunsten eines Begriffs des EINEN als des Nichts.“<sup>426</sup>

## **2.7. Jesus – vom Bruder zum Idol**

In seinem Aufsatz „Die Entwicklung des Christudogmas“ von 1930, den er später nicht mehr überarbeitete, geht Fromm von der Überlegung aus, dass aus dem Helden der Liebe, dem Bruder Christus, ein dogmatisches Idol wurde. Das Christentum wird durch die Einbeziehung der sozialen Basis soziologisch und durch Herausarbeitung der hinter den theologischen Konzepten stehenden unbewussten Motive psychoanalytisch betrachtet. Fromm übernahm in diesem Aufsatz weitgehend die Religionskritik Freuds, der für ihn ein Vorbild war; so übernahm er in methodischer Hinsicht die Zusammenfügung von Individualpsychologie und Sozialpsychologie und inhaltlich die Auffassung zur Religionspsychologie, die in Religion ein Mittel zur narkotisierenden Beruhigung des Menschen angesichts der Kräfte von Natur und Gesellschaft sieht. In Verbindung mit dem marxistischen Ansatz begreift Fromm die Religion als ein Herrschaftsmittel, das die der Herrschaft Unterworfenen psychologisch ruhig stellen und den Herrschenden Legitimation verleihen soll.<sup>427</sup> Seine weitere Entwicklung hin zu einem radikalen Humanismus veränderte auch seine Haltung zur Religion, bei der er deutlich zwischen autoritärer Religion, die den Menschen in Abhängigkeit bringt, und humanistischer Religion, die den Menschen befreit, unterschied.<sup>428</sup> Fromm beschreibt trotz seines marxistisch-freudianischen Ansatzes – insbesondere bei der Darstellung des Frühchristentums – die verändernde Wirkung einer (scilicet: humanistischen) Religion, auch wenn Religion primär als Illusion gesehen wird, so dass davon auszugehen ist, dass Fromm in seinen Grundüberzeugungen mit

---

<sup>426</sup> Internet – Internationale Erich Fromm Gesellschaft, 24.04.2000, Gibt es eine Ethik ohne Religiosität, S. 8f (www.erich-fromm.de)

<sup>427</sup> Fromm, Christudogma, S. 13ff, 19ff; Pröpper, S. 61f

<sup>428</sup> Lundgren, Idols, S. 17; Pröpper, S. 59f

sich identisch geblieben ist. Lundgren bewertet Fromm als guten Kenner des Frühchristentums, der die zeitgenössischen Standardwerke studiert habe, und interessante soziologische Anmerkungen machen konnte. Neu und kreativ sei der psychoanalytische Ansatz, der Veränderungen in der Theologie von unbewussten Motiven her deute. Das Johannesevangelium, auf das sich Fromm beruft, sei zwar eines der jüngeren Bücher des Neuen Testaments, jedoch stamme es noch nicht aus einer Zeit, in der Ober- und Mittelschicht das Christentum dominierten. Dass dieses Werk in der theologischen Diskussion nicht wahrgenommen werde, liege besonders daran, dass Fromm die Bedeutung des Ausbleibens der Wiederkehr Christi überschätzt hätte.<sup>429</sup>

Der urchristliche Mensch repräsentiert für Fromm den Wunsch nach Rebellion gegen den Vater-Gott und seine irdischen Repräsentanten. Das Leiden Jesu bringe für die Leidenden Identifikationsmöglichkeiten – sowohl für die mit dem Rebellen als auch für die Sühne für die Rebellion. Im Laufe der Entwicklung sei aus Jesus der Mensch gewordene Gott geworden; hierdurch sei die Aufforderung zum Sturz des Vater-Gottes und der Herrschenden in einen Appell an die Leidenden, sich mit ihrem Schicksal abfinden, transformiert worden. Die Kirche habe die Rolle der sorgenden und verzeihenden Mutter übernommen, die Unterworfenen blieben passiv, masochistisch und gefügig.<sup>430</sup> Fromm sah in Gott immer einen Verbündeten der Herrschenden, auf den sie sich bei Kritik an ihrer Herrschaft berufen können, weil dieser wegen seiner Irrealität nicht kritisiert werden könne und so Autorität der herrschenden Klasse festige. Die infantile Gebundenheit der Beherrschten an die Herrschenden garantiere gesellschaftliche Stabilität, weil diejenigen, die sich als hilflose Kinder einem übermächtigen Vater gegenüberstehend betrachten würden, zugunsten der Herrschenden auf die Befriedigung von Triebregungen verzichten, Strafandrohungen respektieren und an die Weisheit der Anordnungen glauben würden.<sup>431</sup> Pröpper konstatiert ebenfalls, dass die frühen Christen die Armen und Unterdrückten waren, die auf das Kommen des Reiches Gottes warteten. Sie hätten sich jedoch von anderen Gruppen mit ähnlich revolutionären Zielen unterschieden, weil sie nicht kämpften, sondern auf den Eingriff Gottes warteten.<sup>432</sup>

Fromm konzentriert sich besonders auf die sozialen Träger des Urchristentums. Die Einverleibung in das römische Imperium habe lediglich einer kleinen Oberschicht des Judentums Vorteile gebracht, während in Jerusalem ein großes Hungerproletariat, zu dem auch die Handwerker abgesunken waren, gelebt habe. Auch die Landbevölkerung wäre einem so starken Steuerdruck ausgesetzt gewesen, dass sie von Schuldknechtschaft und Landverlust bedroht gewesen sei. Zwischen diesen Gruppen habe das Bürgertum, dessen Existenz trotz römischen Druckes gesichert schien, gestanden. Unter Berufung auf Flavius Josephus ordnet Fromm die religiösen Richtungen den sozialen Schichten zu: Die Sadduzäer hätten die reiche Oberschicht, die Pharisäer die Intellektuellen und das Bürgertum repräsentiert. Auch

---

<sup>429</sup> Lundgren, *Idols*, S. 43ff

<sup>430</sup> Fromm, *Christusdogma*, S. 67

<sup>431</sup> Fromm, *Christusdogma*, S. 21f

<sup>432</sup> Pröpper, S. 64f

wenn das einheitliche Bild des Flavius Josephus in der Realität wohl differenzierter gewesen sei, so seien Sadduzäer und Pharisäer doch eine Autorität für die breite Volksmasse gewesen. Im schroffen Gegensatz zu diesen habe die Am-haarez-Bewegung des ländlichen und städtischen Proletariats gestanden, eine Rebellen-Gruppe, die nichts mehr zu verlieren hatte.<sup>433</sup> Während die eine Richtung politische Aufstands- und Befreiungsversuche gegen die eigene Aristokratie und gegen die Römer unternommen habe, setzten die religiös-messianischen Bewegungen auf Hilfe von Gott, wobei jedoch eine klare Trennung zwischen diesen beiden nicht möglich sei.<sup>434</sup> Die einzelnen Aufstandsbewegungen von 4 v.C. bis 66 n.C. werden vorgestellt, die apokalyptische Literatur dieser Zeit, die die aktuelle Krise als Vorbote des baldigen Eintreffens des Messias interpretiert, wird ebenso in diesen sozialrevolutionären Zusammenhang eingeordnet wie das Auftreten Johannes des Täufers. In diese Gruppierung reiht Fromm auch die Urchristen ein.<sup>435</sup>

„Es war die Masse des ungebildeten, armen Volkes, des Proletariats von Jerusalem und der Kleinbauern des Landes, die durch wachsende politische und wirtschaftliche Unterdrückung, durch gesellschaftliche Verfemung und Verachtung in ebenso wachsendem Maße erfüllt waren vom Drang und der Sehnsucht nach Änderung der bestehenden Verhältnisse, nach Anbruch einer für sie selbst glücklichen Zeit und von Haß- und Rachewünschen gegen die Herrschenden des eigenen und fremden Volkes. (...) Je aussichtsloser die Hoffnung auf eine reale Besserung, desto mehr mußte die Hoffnung in den Phantasien Ausdruck finden. (...) Diese Menschen liebten einen phantasierter guten Vater, der ihnen helfen und sie erlösen sollte, und sie haßten den bösen Vater, der sie unterdrückte, quälte und verachtete.“<sup>436</sup>

Als die zentralen Elemente der urchristlichen Lehre analysiert Fromm die eschatologische Erwartung, dass das Reich Gottes nahe ist, die Vorwegnahme des Reiches Gottes in der Gemeinde und das Vertrauen in die baldige Wiederkehr Jesu. Die Gemeindeglieder sollten auf irdische Güter verzichten und ihr Leben ändern, dies sei Voraussetzung für die Aufnahme in das Reich Gottes.<sup>437</sup> Für Fromm ist der christliche Protest gegen die Reichen kein sozialreformerisches Programm, sondern eine beglückende Verheißung für eine bald hereinbrechende Zukunft.<sup>438</sup> Der Unterschied zwischen den Christen und anderen Gruppen, die gegen einheimischen Adel und Römer auftraten, liege nicht in der psychischen Einstellung, da beide weder demütig noch passiv waren, die herrschenden Väter hassten und auf einen Umsturz hofften, sondern in der Ebene, auf der der Wunsch erfüllt werden sollte: Suchten die Aufständischen die Erfüllung auf politisch-realer Ebene, so richteten die Urchristen ihre Wünsche an die Phantasie.<sup>439</sup>

---

<sup>433</sup> Fromm, Christudogma, S. 26f; Pröpper, S. 58; Theissen/Merz, S. 138ff

<sup>434</sup> Fromm, Christudogma, S. 29

<sup>435</sup> Fromm, Christudogma, S. 29ff; Pröpper, S. 63

<sup>436</sup> Fromm, Christudogma, S. 32f

<sup>437</sup> Fromm, Christudogma, S. 34

<sup>438</sup> Lk 6, 20-29, Mt 5, 3-1, Lk 16, 19-31, Lk 18, 24f und Jak 5, 1ff

<sup>439</sup> Fromm, Christudogma, S. 35ff

Tod und Auferstehung interpretiert Fromm psychoanalytisch, wobei er den Mythos vom Putsch des Sohnes gegen den Vater aufgreift. Die Autoritäten, die den Vater-Gott verträten, seien die Herrschenden, die die Unterdrückten von allem Lebensgenuss ausschlossen. Da der reale Aufstand sinn- und aussichtslos erscheine, befriedigten die Unterdrückten ihre Wünsche in der Phantasie. Bewusst sei ihr Hass gegen die Herrschenden, während die Feindschaft gegen den strafenden Vater-Gott unbewusst bliebe. Die Christusphantasie, nach der der Sohn gleichberechtigt neben dem Vater sitze, symbolisiere die Erhebung des Menschen zu Gott verbunden mit der unbewussten Phantasie der Beseitigung des göttlichen Vaters. Der Todeswunsch gegen den Vater-Gott werde auf den leidenden und sterbenden Sohn verschoben, mit diesem könnten sich die Leidenden identifizieren. Darüber hinaus werde durch diese Identifikation mit dem Kreuzestod die Buße für die Todeswünsche gegenüber dem Vater vollzogen.<sup>440</sup> Dies hätte zu einem Wandel der Glaubensvorstellungen geführt: Aus dem zu Gott erhobenen Menschen Jesus werde der Sohn Gottes, der immer Gott war und eins mit Gott sei.<sup>441</sup> Der sozialpsychologische Sinn dieses Wandels sei nur verständlich bei Betrachtung des sozialen und ökonomischen Hintergrundes: Das römische Kaisertum sei gefestigt gewesen, der Kaiserkult habe die verschiedenen Völker und Schichten geeint, der zentrale und hierarchisch aufgebaut Staat sei supranational und funktional gewesen, so dass ein Aufstand gegen die real Herrschenden aussichtslos erschien. Gleichzeitig habe sich die soziale Basis des Christentums gewandelt; sei diese Religion in ihren Anfängen eine für die Armen und Unterdrückten gewesen, so habe sich in den nächsten Jahrhunderten die soziale Basis verbreitert, weil Kaufleute und Intellektuelle, insbesondere Frauen der Mittel- und Oberschicht zum Christentum bekehrt werden konnten. Paulus wird von Fromm als der erste Nichtproletarier, der als christlicher Führer hervortrat, beschrieben.<sup>442</sup> Seine Mission erreichte nicht mehr nur Juden, sondern Angehörige aller Nationen des römischen Kaiserreiches, wobei die nationale Verschiebung parallel zu der sozialen verlaufen sei. Zwar sei als Basis der Gemeinde die Masse der niedrigen Bevölkerungsschichten anzunehmen, aber das Christentum sei immer mehr auch die Religion der vornehmen und herrschenden Klasse geworden.<sup>443</sup> Die religiösen Folgen dieses nationalen und sozialen Wandels seien vielfältig:

- aus einer Religion der Unterdrückten werde eine Religion für Führer und Geführte;
- der ethische Rigorismus des Urchristentums werde durch die Gnadenmittel der Kirche abgelöst;
- die autoritäts- und staatsfeindliche Haltung werde aufgegeben, die Nähe zum Staat gesucht;
- die eschatologische Hoffnung werde durch die Akzeptanz des status quo ersetzt, die christliche Botschaft spiritualisiert;

---

<sup>440</sup> Fromm, Christudogma, S. 39ff

<sup>441</sup> Fromm, Christudogma, S. 42

<sup>442</sup> Fromm, Christudogma, S. 42f, 45f; Pröpper, S. 64

<sup>443</sup> Fromm, Christudogma, S. 45

- aus einer Gemeinde der gleichen Brüder werde eine organisierte Kirche, die sich an das Modell der absoluten Monarchie Roms ablehnte.<sup>444</sup>

Die ursprüngliche Religion sei ebenso in ihr Gegenteil verkehrt worden wie die Vorstellungen von Jesus, der nicht mehr als der zu Gott erhobene Mensch, sondern als Gott, der sich zu den Menschen herabgelassen habe, betrachtet worden sei.<sup>445</sup> Da nach dieser Auffassung der Sohn ein zweites Wesen neben Gott, aber eins mit ihm sei, könne der Mensch nicht zu einem Gott werden, das Ödipus-Verbrechen werde eliminiert, der Vater-Gott bleibe unangetastet und werde nicht gestürzt, der Sohn werde nicht erhoben, sondern sei seit aller Zeit neben ihm. Diese psychologische Haltung der passiven Unterordnung des Menschen unter Gott habe sich auch durch den Kaiserkult befriedigen lassen, jedoch habe das Christentum den Vorzug, dass das Leiden und die Kreuzigung eine Identifikationsmöglichkeit für die leidenden Massen böten, insbesondere deshalb, weil der Leidende (und damit alle Leidenden) an der Seite Gottes stünde. Als soziale Ursache nimmt Fromm an, dass das revolutionäre Bewusstsein des Urchristentums nicht mehr lebendig war, weil sich die soziale Umwelt geändert hatte: Die Herrschaft der Kaiser war nicht zu stürzen, ein Sieg der eigenen Klasse nicht zu erwarten. Daher erschien es besser, sich zu fügen, die Herrschaft zu lieben und sich von ihr lieben zu lassen. Trotz dieser passiven Untertanenmentalität sei aber der Hass auf die Herrschaft geblieben.<sup>446</sup> Einen Ausweg aus dieser zwiespältigen Haltung habe die Kirche geboten, die das Schuldgefühl der Menschen gesteigert habe, wodurch sie die Aggression gegen die herrschende Klasse gegen die leidende Masse zurückgewendet und sich dieser leidenden Masse als guter und liebender Vater, der Verzeihung und Entsöhnung gewähren konnte, dargeboten habe.<sup>447</sup> Vorteile habe diese Neuorientierung für die Herrschenden gebracht, denn die Aggression der Unterdrückten richte sich nun gegen sich selbst, darüber hinaus werde die Abhängigkeit von den Herrschenden und der Kirche durch die Entsöhnungsmöglichkeit verstärkt, und das eigene Schuldgefühl, das wegen des Elends der Masse entstehen könnte, entlastet, da Gott selbst gelitten habe und das Leiden der Masse als Gnade durch Teilhabe am Leiden interpretiert werde. Die Wünsche der Leidenden würden auf ein glückliches Jenseits abgelenkt.<sup>448</sup>

„In der Phantasie vom gekreuzigten Jesus wird Verzeihung erlangt durch passive, sich selbst kastrierende Unterwerfung unter den Vater, in der Phantasie vom Jesuskinde an der Brust der Madonna fehlt das masochistische Moment, an die Stelle des Vaters ist die Mutter getreten, die, indem sie das Kind stillt, Verzeihung und Sühne gewährt. (...) In dieser Phantasie der großen verzeihenden Mutter liegt der Höhepunkt der Befriedigung, die das katholische Christentum der Phantasie der Massen zu bieten hatte. Je mehr die Massen litten, je mehr ihre

---

<sup>444</sup> Fromm, Christudogma, S. 47ff

<sup>445</sup> Fromm, Christudogma, S. 48f

<sup>446</sup> Fromm, Christudogma, S. 49f; Pröpper, S. 65

<sup>447</sup> Fromm, Christudogma, S. 51

<sup>448</sup> Fromm, Christudogma, S. 47ff

Situation der des leidenden Jesus glich, desto mehr konnte und mußte in der Phantasie neben die Figur des leidenden Jesus die des seligen Säuglings treten, desto mehr aber mußten die Menschen zu einer passiven infantilen Haltung regredieren.“<sup>449</sup>

Dieser Wandel von patriarchalischer zu matriarchalischer Religiosität sei von nicht zu unterschätzender Bedeutung: Im Zentrum der Religion stehe nicht mehr der strenge und mächtige Vater, sondern die schützende und bergende Mutter - gleichzeitig werde aber aus dem aufrührerischen und leidenden Sohn das kleine Kind. Das religiöse Modell der „Großen Mutter“, das historisch aus der Zeit vor dem Alten Testament stammt, werde wieder aufgegriffen und in den christlichen Glauben integriert: einerseits durch die Kirche, die als Mutter den gläubigen Kindern das Heil vermittelt, andererseits durch den Marienkult.<sup>450</sup>

Pröpper, der in seinem Beitrag über „Das Christudogma“ zunächst Fromms Unterscheidung zwischen autoritärer und humanitärer Religion in „Psychoanalyse und Religion“ vorstellt,<sup>451</sup> analysiert Fromms Betrachtung der Religion in der römischen Klassengesellschaft<sup>452</sup> und seine Differenzierung zwischen dem zu Gott erhöhten Menschen und dem Gott, der Mensch geworden ist.<sup>453</sup> Positiv wertet Pröpper die Einbeziehung der zeitbedingten sozialpsychologischen Strukturen durch Fromm positiv, kritisiert aber auch einzelne Aspekte der Frommschen Schrift:

- Fromm habe die pluralistische Ausprägung der frühchristlichen Christologie und Ethik nicht einbezogen.
- Die Einmaligkeit des Auftretens Jesu für seine Gemeinde bliebe unberücksichtigt.
- Fromm habe die „humanistischen“ Aspekte in der Lehre Jesu und im frühen Christentum unterschätzt.
- Insgesamt sei die wissenschaftliche Basis seiner Ausführungen zu gering.<sup>454</sup>

Trotz dieser Einwände sieht Pröpper in diesem Aufsatz einen wichtigen Anstoß für die christliche Theologie:

„Wer die hermeneutische Einsicht teilt, daß sich das Wesen des Glaubens nicht situationslos erheben, sondern nur realisieren und darstellen läßt, indem es sich bis zur Unterscheidbarkeit

---

<sup>449</sup> Fromm, Christudogma, S. 54

<sup>450</sup> Fromm, Christudogma, S. 52ff; Pröpper, S. 66; vergl. 2.3.

<sup>451</sup> Pröpper, S. 58ff

<sup>452</sup> Pröpper, S. 60ff

<sup>453</sup> Pröpper, S. 62ff

<sup>454</sup> Pröpper, S. 67f

mit zeitbedingten Vorstellungen und deren praktischen Implikationen verbindet, wird auch bereit sein müssen, ihn als ganzen zu beurteilen und für einzelne mit ihm verknüpfte Erscheinungen behaften zu lassen.“<sup>455</sup>

## 2.8. Begegnung mit dem Buddhismus

Fromm faszinierte am Buddhismus, dass dieser eine Religion ohne einen Gott war, sein Konzept der X-Erfahrung sah er bereits von Buddha vorweggenommen. Buddha habe dem Menschen die Aufgabe der Selbstbefreiung gegeben, wodurch er sich für Fromm nicht nur ein großer Lehrer, sondern auch ein Anwalt der Wahrheit erwiesen habe, durch dessen Lehre sich der Mensch von Illusionen frei machen könne.<sup>456</sup>

Appel berichtet in seinem Aufsatz „Der unbekannte Fromm“, dass Fromm die Bücher des Buddhisten Georg Grimm „Die Lehre des Buddha, die Religion der Vernunft“ und „Die Wissenschaft des Buddhismus“ mit großem Interesse gelesen habe; ob es zu einem Briefwechsel mit Grimm gekommen sei, könne nicht geklärt werden. Nachdem sich Fromm in den 40er und 50er Jahren mit dem Zen-Buddhismus befasst hatte, war die erste persönliche Begegnung mit einem Vertreter des Buddhismus die mit Daisetz Suzuki, den Fromm hoch schätzte.<sup>457</sup> So sprach David Schecter anlässlich einer Gedenkfeier 1980:

„Es war klar, daß Fromm den damals sechsundachtzigjährigen Suzuki liebte und bewunderte. Fromms besonderes Interesse war es, die Erfahrung des Einswerdens mit dem Gegenstand der Wahrnehmung – etwa einer Blume – zu machen und bei diesem Prozeß die Ich-grenzen aufzugeben. Suzuki lehrte diese Erfahrung nicht nur, sondern lebte sie, und Fromm wollte von Suzuki lernen.“<sup>458</sup>

Fromms Verständnis des Zen-Buddhismus wurde in starkem Maße von Suzuki beeinflusst, auf die Problematik, dass es hierdurch zu Fehldeutungen gekommen ist, hat Hardeck hingewiesen.<sup>459</sup> In „Psychoanalyse und Zen-Buddhismus“ wird besonders deutlich, dass er seine Erfahrungen mit dem Zen-Buddhismus fast ausschließlich durch Suzuki, auf den er sich mehrfach dankend bezieht, gewonnen hat.<sup>460</sup> Nyanaponika Mahathera, der wie Fromm aus jüdischer Familie stammende Sigmund Feininger, war der dritte Lehrer, der Fromm den Buddhismus nahebrachte. Er lernte ihn

---

<sup>455</sup> Pröpper, S. 68

<sup>456</sup> Fromm, *Wie Gott...*, S. 120; Appel, S. 71f, 73; Lundgren, *Idols*, S. 30ff

<sup>457</sup> Appel, S. 74f

<sup>458</sup> zit. nach Appel, S. 75

<sup>459</sup> Hardeck, *Fromm*, S. 144, S. 147f; Hardeck, *Mystik*, S. 26; siehe 2.1.

<sup>460</sup> Fromm, *Zen-Buddhismus*, in *Lesebuch*, S. 175ff; Lundgren, *Idols*, S. 34



über einen gemeinsamen Freund kennen, als er nach dem Tode Suzukis (1962) einen geeigneten Gesprächspartner suchte. Mahathera war ein Anhänger des klassischen Buddhismus, obwohl seine Auffassung vom Buddhismus sich deutlich von der Suzukis unterschied, beeinflusste auch er Fromm, der diese Unterschiede in seiner humanistischen Interpretation als gering erachtete. Fromm unternahm zur Stärkung des eigenen Bewusstseins Atem- Bewegungs- und Konzentrationsübungen, die er von Mahathara gelernt hatte.<sup>461</sup>

Lundgren erwähnt, dass Fromm mehrfach erklärt habe, dass er als radikaler Humanist zwar einige Vorbehalte gegen den Buddhismus habe, jedoch habe er diese nie schriftlich festgehalten. Rationalität und Unabhängigkeit, die zum Ende von Illusionen und zum Ende der Unterwerfung unter Autoritäten führen sollten, machten nach Fromm den Buddhismus für die jüngere Generation des Westens attraktiver als Christentum oder Judentum, so habe Fromm in einer nicht publizierten Schrift aus den 70er Jahren den Buddhismus als konsequent antiautoritär charakterisiert und als Beleg angeführt, dass in buddhistischen Klöstern Selbststudium und Selbstvervollkommnung eingeübt würden anstelle des in christlichen Klöstern dominierenden Gehorsams. Als einziges dogmatisches Element kenne der Buddhismus nur den Glauben an die Wiedergeburt.<sup>462</sup> Die Botschaft Buddhas sei ähnlich der Botschaft Jesu durch Vernunft jedem Menschen zugänglich, so seien Jesus und Buddha volksnahe Lehrer in kritischer Distanz zu Berufspriestern gewesen. Diese Distanz zu Berufspriestern analysiert Fromm in „Propheten und Priester“; gehe es Propheten, zu denen Fromm Buddha und Jesus zählt, um Befreiung der Menschen, gehe es den Priestern um die Organisation von Menschen, damit um deren Beherrschung.<sup>463</sup> Auch Küng/Bechert stellen die Botschaft Buddhas als eine der Vernunft zugängliche Lehre dar; wichtiger als die Orthodoxie sei die praktische Umsetzung der Lehre im ethischen Verhalten.<sup>464</sup>

Die Betrachtung der Welt als vergängliche und unbeständige Illusion kann kaum den Vorstellungen Fromms, der diese Welt verbessern wollte, entsprechend charakterisiert werden. Auch das Ziel der Abkehr von der Welt unterscheidet sich klar von den Ideen Fromms. Demgegenüber kann die Vorstellung des Buddhismus, dass durch menschliche Anstrengung, und ernsthaftes Bemühen um den richtigen Weg Heil zu erlangen sei, durchaus den Vorstellung Fromms entsprechen. Wenn Küng/Bechert die Zuwendung Buddhas zu den Menschen, denen es gut geht, die aber im Wohlstand erkennen, dass im Wohlleben allein kein Heil liegt, und der Zivilisation überdrüssig würden, als einen Grund für die Attraktivität des Buddhismus in der postmodernen Gesellschaft angeben<sup>465</sup>, steht diese Analyse in ambivalentem Verhältnis zu Fromms Analysen: Einerseits entspricht sie den Erfahrungen

---

<sup>461</sup> Appel, S. 75f, 78f, 85f; Lundgren, Idols, S. 34f

<sup>462</sup> Lundgren, Idols, S. 35ff

<sup>463</sup> Fromm, Propheten und Priester, S. 296; vergl. 2.5.

<sup>464</sup> Küng/Bechert, S. 63ff

<sup>465</sup> Fromm, Zen-Buddhismus, in Lesebuch, S. 175

Fromms in der amerikanischen Wohlstandsgesellschaft, andererseits widerspricht die Heilssuche aus Überdruß dem Einsatz Fromms für Unterprivilegierte.

Die Ziele des Zen-Buddhismus und die der Psychoanalyse sind für Fromm ähnlich. Wollte diese das Unbewusste bewusst machen und den Menschen aus dem Zustand der Verdrängung befreien, so wollte jener die Erleuchtung, die unmittelbare und unreflektierte Erfassung der Realität auf einer Ebene, in der Vernunft, Objektivität und Individualität entwickelt sind. Beide sähen in Begierden und Egoismus die Hauptgefahren für den Menschen.<sup>466</sup>

„Solange der Mensch nicht die schöpferische Bezogenheit erreicht hat, deren höchste Leistung das Satori ist, kompensiert er bestenfalls eine inhärente potentielle Depression durch Routine, Götzendienst, Zerstörungsdrang, Gier nach Besitz, Ruhm usw. Wenn eine dieser Kompensationen versagt, ist seine geistige Gesundheit in Gefahr.“<sup>467</sup>

Hardeck stellt bei näherer Betrachtung der vier „Edlen Weisheiten“ des Buddhismus fest, dass Fromm wesentliche Aspekte des Buddhismus missverstanden habe, dies soll hier an der ersten und dritten Wahrheit näher erläutert werden. Zunächst habe Fromm bei Interpretation der Einsicht, dass Leben Leiden ist, die englische Übersetzung („ill-being“) als seelisches Leiden, das überwunden werden könne, missdeutet, wodurch das grundsätzliche Leiden im Samsara nicht hinreichend einbezogen werden konnte. Während Glück und Freude für Fromm positiv und erstrebenswert seien, seien diese im Buddhismus auch mit Leiden verbunden, da sie vergänglich seien. Der Buddhismus strebe in der dritten Wahrheit die völlige Abtötung aller Leidenschaften an; dies widerspreche Fromms Vorstellung einer Transzendierung der Leidenschaften, die zu Selbstvervollkommnung und harmonischen Miteinander führen soll.<sup>468</sup>

Dass Psychoanalyse und Zen-Buddhismus unterschiedlichen Methoden anwenden, wurde von Fromm zwar durchaus gesehen, doch ihm war wichtiger, dass beide Denkrichtungen voneinander lernen könnten. So könne beispielsweise ein Schüler des Zen-Buddhismus durch die Psychoanalyse davor bewahrt werden, subjektiv Erleuchtung anzunehmen, wo es sich lediglich um ein psychotisches oder hysterisches Phänomen handele. Wichtiger als solche Einzelfälle seien ihm jedoch die Gemeinsamkeit im Ziel der Befreiung. Den Einwand, dass dieses Ziel einerseits nur spekulativ zu definieren, andererseits nur schwer zu erreichen sei, hält er zwar für berechtigt, weist aber darauf hin, dass es nicht nur die Alternative zwischen vollem Bewusstsein und dem Nichterreichen gibt. Der Zen-Buddhismus kenne viele Stufen der Erleuchtung, alle Schritte auf dem Weg seien wichtig, auch wenn das Endziel niemals erreicht werde. Fromm referiert ein Beispiel Suzukis: Eine einzelne Kerze bringe

---

<sup>466</sup> Küng/Bechert, S. 65ff

<sup>467</sup> Fromm, Zen-Buddhismus, in Lesebuch, S. 178

<sup>468</sup> Hardeck, Mystik, S. 30f

Licht in einen dunklen Raum; auch wenn zehn, hundert oder tausend Kerzen den Raum immer mehr erleuchten würden, die entscheidende Änderung sei die erste Kerze gewesen.<sup>469</sup> Fromm folgert aus seiner Analyse des Buddhismus:

„If one discards dogmatic and historically accidental elements such as rebirth, it seems to me that Buddhism is by far the most rational system which can liberate man from unnecessary illbeing from having mode of existence to wellbeing, the being mode of existence. Of course also Judaism and Christianity if one discards the historically conditioned concept of God, could have the same function; but with greater difficulty because the whole system is more pervaded by the spirit of authority and by many particular rituals and myths, while Buddhism speaks in the universal language of human beings, and of life.“<sup>470</sup>

## 2.9. Die mystische Begründung des Humanismus

Fromm nutzte die Mystik, um einen Grund, auf dem er seine humanistische Ethik aufbauen konnte, zu finden. Seine Mystik ist nicht die eines elitären und weltfremden, demütigen und gleichzeitig ausgewählten Heiligen, der in einer Mischung an Bemühen und Gnade Gott gefunden hat, sondern eine, die allen Menschen rational zugänglich ist und erst dann einsetzt, wenn nicht mehr tiefer begründet werden kann. Da sich Mystik weitgehend der sprachlichen Mitteilung entzieht, kann über ihre Erfahrungen auch nicht adäquat kommuniziert werden, auch kann der Vorwurf gemacht werden, sie sei nicht rational nachvollziehbar, verschließe sich wissenschaftlicher Betrachtung. Wenn Mystik das selbstgenügsame Glückliche bei Gott zum Ziel hat, entzieht sie sich der weltlichen Aktivität, der Mensch vernachlässigt Mitmenschen und Umwelt. Die passive Ergebung eines Tersteegen, der nur Gott ergeben sein und allen Lebensfreuden entsagen will,<sup>471</sup> widerspricht den Idealen des Humanismus. Die „nichttheistische Mystik“ Fromms vereinigt den Menschen mit den humanistischen Zielen des Menschseins. Zu einem bestimmten Zeitpunkt der Menschheitsgeschichte, so die Hypothese Fromms, entdeckten die Menschen die Vielfältigkeit der ihnen gegenüberstehenden Phänomene und das ihnen und allen Phänomenen gegenüberstehende EINE, das „Nicht-Ding“. Diese Erkenntnis gäbe es im Judentum, im Brahmanismus, Taoismus und im Zen-Buddhismus; der Begriff „Gott“ sei in diesem Sinne ein Symbol für das EINE. Dieser Gott sei sowohl der dem Menschen gegenüberstehende „ganz Andere“ als auch Ursprung und Ziel des Lebens als Ganzem.<sup>472</sup> Fromm bezieht die mystische „unio“

---

<sup>469</sup> Fromm, Zen-Buddhismus, in Lesebuch, S. 178ff

<sup>470</sup> zit nach Lungren, Idols, S. 37

<sup>471</sup> Ebert, S. 7f; S. 240

<sup>472</sup> Fromm, On Mysticism and Religion, Internet International Erich Fromm Society, 24.4.2000, S. 1f.; Kather S. 187f

auf den EINEN, den er nicht Gott nennen will.<sup>473</sup> Dass die mystische Vereinigung gängigerweise eine mit Gott ist, aber nicht zwangsläufig einen Gott voraussetzt, ist der Definition Eberts zu entnehmen:

„Mystik ist eine Ausdrucksform des religiösen Erlebens, in welchem die seelische und körperliche Einheit mit dem schlechthin Absoluten erfahren werden kann. Die mystische Einheit gipfelt in einem Vereinigungserlebnis mit Gott. Zur Beschreibung des Gegenübers, mit der der Mensch zur ungeschiedenen Einheit verschmilzt, werden auch andere Bezeichnungen, wie Allgeist, Weltseele, Wesensmitte, Grund Leere u.ä. verwendet.“<sup>474</sup>

Mommaers verzichtet Definition des Begriffes vor, sondern geht vom persönlichen Erleben des Mystikers aus,

„(...) der auf überwältigende Weise die Anwesenheit erfährt von etwas, das ihn selbst übersteigt und viel wirklicher ist als alles, was man durchweg als Wirklichkeit betrachtet. (...) Um diese Wahrnehmung einer unvergleichlichen Gegenwärtigkeit ist von einem komplementären psychologischen Phänomen begleitet: Der Mystiker fühlt seine normale Ichheit verschwinden. (...) Die Abgeschlossenheit des Menschen, der „er selbst ist“, wird bei ihm durchbrochen, seine Einsamkeit wird aufgehoben.“<sup>475</sup>

Nach Mommaers legen Mystiker von ihrer eigenen Erfahrung mit Gott Zeugnis ab, sie entwickeln keine Theorie, sondern beschreiben, was sie gespürt haben. Bei ihnen könne man sich Rat holen, wie die Entseelung überwunden werden könne. Mystiker seien ein Geschenk, aber trotz des großen Abstandes zwischen ihnen und den anderen Menschen könne man sie verstehen, da sie in der Sprache der normalen Menschen redeten. Zwei Einwände begegneten der Beschäftigung mit Mystikern: Der erste befasse sich mit dem Wahrheitsgehalt, der zweite mit der Frage der Existenz Gottes. Zu diesem sei zu sagen, dass auch für nichtreligiöse Menschen die Beschäftigung mit Mystik einen Sinn habe, weil auch bei ihnen neue Erfahrungen gemacht werden können, die das Leben bereichern. Dies kommt dem, was Fromm unter X-Erfahrung versteht, nahe. Jener greife die Möglichkeit der Sinnestäuschung auf, die sehr reale Züge annehmen könne. Der Mystiker könne und wolle gar nicht „beweisen“, dass seine Erfahrung objektiv wahr sei, sondern sie nur mitteilen, wie sich in einem Falle Gott spüren ließ.<sup>476</sup>

Ebert konstatiert, dass der Weg zur „unio“ häufig mit Metaphern eines Weges, einer Reise beschrieben werde: Der Mystiker müsse sich einerseits auf dem Weg machen, andererseits dürfe er diesen nicht erzwingen. Sein Handeln führe ihn eine Stufenleiter, wobei die Zahl der einzelnen Unterstufen religiös und kulturell verschieden sei, hinauf. Es ließen sich jedoch drei Hauptstufen erkennen: Erste Stufe sei die „purgatio“, die Reinigung von körperlicher Gebundenheit, die zweite Stufe die „illuminatio“, die

---

<sup>473</sup> siehe 2.6.

<sup>474</sup> Ebert, S. 43

<sup>475</sup> Mommaers, S. 24

<sup>476</sup> Mommaers, S. 18f, 20f, 22

Erleuchtung, der freie Blick auf das eigene Ich und die Allmacht Gottes, die dritte Stufe sei dann die „unio mystica“, die Überschreitung der Grenzen von Zeit und Ewigkeit, die Erfahrung des Einswerdens mit Gott.<sup>477</sup>

Der Dominikaner Meister Eckhart ist der von Fromm am meisten bewunderte und geschätzte Mystiker. Frederking, der sich intensiv mit dem Verhältnis der beiden Denker auseinander gesetzt hat, urteilt:

„(...) setzt man die Ergebnisse von Fromms Eckhart-Interpretation in Bezug zur differenzierten Kennzeichnung seiner eigenen Deutung der antagonistischen Existenzweisen des Habens und des Seins, die sich im Textzusammenhang unmittelbar an das Eckhart-Kapitel anschließt, zeigt sich, daß alle an Eckhart herausgearbeiteten Aspekte der Haben-Sein-Problematik zu Kernelementen von Fromms eigener Theoriebildung avancieren. Meister Eckhart ist folglich nicht nur Kronzeuge und geistesgeschichtliches Paradigma der Frommschen Studie, sondern in nicht unerheblichem Maße auch ihr spiritus rector.“<sup>478</sup>

In „Haben oder Sein“ würdigt Fromm Meister Eckart nicht nur als einen gelehrten Theologen, sondern auch als tiefen und radikalen Denker, der Wegweiser sein kann für die, die eine nichttheistische, vernünftige und dennoch religiöse Lebensphilosophie suchen.<sup>479</sup> Frederkings Darstellung der Beziehungen des Frommschen Denkens zur Theologie Meister Eckharts kann hier wegen seines Umfangs nicht referiert werden.<sup>480</sup> Die Hauptlinien seiner Argumentation präsentiert Frederking im Sammelband zum 100. Geburtstag von Erich Fromm, die Analyse dieses Aufsatzes erscheint im Rahmen dieser Arbeit hinreichend. Bei der Bewertung Meister Eckarts seien drei Ebenen zu unterscheiden: Erstens die der Konformität mit der traditionellen Scholastik, zweitens die der negative Theologie, nach der über Gott keine Aussagen gemacht werden können, und drittens die der Verneinung des christlichen Gottes.<sup>481</sup> Besonderes Interesse hätte Fromm an Eckarts Predigt über die Armut gefunden<sup>482</sup>, in der Eckart nicht die äußere, materielle Armut anspreche, sondern die innere an, die für ihn darin bestehe, dass der Mensch nichts wolle, nichts wisse und nichts habe. Mit Nichtwollen sei nicht das asketische Leben gemeint, mit dem man das Himmelreich zu erlangen suche, denn auch dieses wäre ein Wollen, sondern dass man überhaupt keinen Willen haben solle, der einen treibe, also auch keine Begierden. Meister Eckhart distanzieren sich von der Tradition, die Armut primär als äußere Armut aufzufassen. Nicht die Askese zur Überwindung der äußeren Armut, sondern die Überwindung der inneren Armut sei sein Ansatzpunkt. In letzter Konsequenz stelle er somit die Notwendigkeit der Askese selbst in Frage. Von diesen Überlegungen Eckarts ausgehend frage Fromm zunächst danach, was Meister Eckhart meine, wenn er von einem Menschen spreche, der „nichts will“. Ein Mensch, der nichts

---

<sup>477</sup> Ebert, S. 43f

<sup>478</sup> Frederking, Vom Haben zum Sein, S. 164

<sup>479</sup> Fromm, Haben oder Sein, S. 64ff

<sup>480</sup> Frederking, Durchbruch vom Haben zum Sein

<sup>481</sup> Frederking, Durchbruch, S. 68, Frederking, Vom Haben zum Sein, S. 164, Lundgren, Idols, S. 67ff, 105, On Mysticism and Religion, Internet International Erich Fromm Society, 24.4.2000, S. 2

<sup>482</sup> Mt 5, 3

wolle, sei ohne Begierde, auch ohne die nach Gott. Nicht das Objekt der Begierde sei ein Problem, sondern die Begierde selbst. Nicht einmal der Wunsch, nach Gottes Geboten zu leben, sei statthaft, da auch hier Begierde vorliege. Fromm interpretiere Meister Eckhart, der er von einem Menschen spricht, der „nichts weiß“, so, dass das Nichtwissen nicht als Ziel den unwissenden, unkultivierten Menschen habe. Wer stolz auf sein Wissen sei, also Wissen haben möchte, bliebe im Modus des Habens und somit auch unwissend. Der Mensch solle nicht vergessen, was er weiß, aber er soll vergessen, dass er weiß. Nicht Unwissenheit und Dummheit, denn dagegen spräche allein die hohe Gelehrsamkeit des Verfassers, sei gemeint, sondern die Art des Umganges mit dem Wissen.<sup>483</sup> Im dritten Teil gehe Fromm der Frage nach, was Eckart mit einem Menschen meint, der „nichts hat“. Der Mensch soll nach Meister Eckhart nicht Gott aufgeben, wohl aber den Wunsch, sich Gott verfügbar zu machen, weil der Wunsch etwas zu haben die Selbstverwirklichung blockiere. Der Besitz von Dingen, der Besitz an äußerem eigenen Ich steht dem Menschen im Wege. Frederking betont, dass Fromms Interpretation von namhaften Meister Eckhart Forschern bestätigt wurde.<sup>484</sup> In „Haben oder Sein“ zitiert Fromm Meister Eckhart zustimmend:

„Die dritte Armut aber, von der ich nun reden will, ist die äußerste Armut: es ist die, daß der Mensch nichts hat (...) Ist es so, daß der Mensch ledig steht aller Kreatur und Gottes und seiner selbst, steht es aber noch so mit ihm, daß Gott in ihm eine Stätte zum Wirken findet, so sagen wir: Solange es das noch in dem Menschen gibt, ist der Mensch (noch) nicht in äußerster Armut. (...) So sagen wir denn, daß der Mensch so arm dastehen müsse, daß er keine Stätte sei noch habe, darin Gott wirken könne Wo der Mensch (noch) Stätte (in sich) behält, da behält er (noch) Unterschiedenheit. Darum bitte ich Gott, daß er mich ‚Gottes‘ quitt mache...“<sup>485</sup>

Demnach soll der Mensch frei sein von eigenen Dingen und Handlungen. Dies bedeute nicht den Verzicht auf Besitz und aktives Handeln, sondern die Freiheit von diesen, die auch Zwänge sein könnten, in letzter Konsequenz auch die Freiheit von Gott. Ziel des Menschen sei es, sich von den Fesseln der Ichbindung zu befreien, die Habenorientierung zu überwinden und so zum vollen Sein zu gelangen. Den Begriff „Sein“ verwende Eckart in zwei verwandten Bedeutungen: Einmal im Sinne der unbewussten Motivation, die den Menschen antreibe, im Sinne des Charakters, aus dem sich die Handlungen ergäben. So betone Eckart, dass die Menschen mehr darüber nachdenken sollten, was sie seien, als über ihre Handlungen, da sich diese aus dem Sein ergäben. Die Motivation bestimme mit gesellschaftlich bedingten Einschränkungen das Handeln; somit sei „gut sein“ wichtiger als „gut handeln“, da sich letzteres aus ersterem ergäbe. Als zweite Bedeutung verwende er Sein im Sinne von Tätigsein und Produktivität, eines Zustandes produktiver innerer Tätigkeit, deren Voraussetzung die

---

<sup>483</sup> Fromm, Haben oder Sein, S. 65f, Frederking, Vom Haben zum Sein, S. 157ff

<sup>484</sup> Frederking, Vom Haben zum Sein, S. 159ff; Frederking nennt Josef Quint und Dietmar Mieth als Eckart-Forscher

<sup>485</sup> Fromm, Haben oder Sein, S. 66f

Überwindung der Ichbindung zu verstehen sei.<sup>486</sup> Die Erkenntnis der eigenen Egozentrik ist für Fromm ein wichtiger, aber nicht hinreichender Schritt, hinzukommen müsse das immer auch angstbesetzte „Loslassen“. Der Mensch fürchte, seinen Besitz oder auch sich selbst zu verlieren. Fromm propagiert nicht die Askese, das Nicht-Haben, sondern postuliert eine Veränderung der Einstellung zu den Dingen; die Frage sei, ob der Mensch sich mit sich selbst oder mit diesen Dingen identifiziere.<sup>487</sup>

Wie bereits dargestellt<sup>488</sup> trennt Fromm nicht zwischen Heiligem und Profanem, nicht zwischen religiöser und nichtreligiöser Sphäre. Religion ist für ihn ein Denksystem, das von einer Gruppe von Menschen geteilt wird, das ihnen Orientierung und Hingabe ermöglicht. Religiöse Erfahrung ist eine Erfahrung, die die von Götzen und ihrer Zwänge überschreitet, sie beinhaltet:

- die Erfahrung des Menschen seiner selbst als ein Teil der Menschheit;
- das Bemühen um Weiterentwicklung von Vernunft und Liebe;
- das Erreichen einer neuen Harmonie mit der Welt;
- die Identität mit allen Lebewesen;
- die Aufgabe der Illusion des unzerstörbaren Ichs.<sup>489</sup>

Diese Form der religiösen Erfahrung sei jedem Menschen zugänglich, allerdings nicht als Geschenk einer höheren Macht, sondern als Ergebnis eigener Anstrengungen. Der Mensch, der sich denkerisch von seiner Ich-Gebundenheit, von seinen Ich-Interessen getrennt habe, sei zur mystischen Erkenntnis der Harmonie und Identität aller Lebewesen gelangt. Diese Erkenntnis sprengt die Grenzen des Denkens, sie sei weder hinterfragbar noch tiefer begründbar. Sie stelle einen mystisch gewonnenen Grund für Ethik dar. Diese Form der Mystik setze nicht notwendigerweise einen Gott, mit dem die mystische „unio“ vollzogen werden kann, voraus, die „unio“ mit dem wahren Wesen des Menschen könne durchaus eine nichttheistische sein. Die Entwicklung des menschlichen Bewusstseins stehe in engem Zusammenhang mit der Entwicklung der Religionen. Nach dem Bruch der Symbiose mit der Natur hätte der Mensch versucht, diesen durch Identifikation mit verehrten Bäumen Tieren oder Flüssen, durch Ausschaltung des Bewusstseins durch Drogen oder Orgien und/oder durch die Erschaffung von Götzen rückgängig zu machen.<sup>490</sup> Das produktive Wachstum des Menschen werde erst durch die Mystik eröffnet, die Götzendienst verhindere. Der Kampf gegen Götzen könne mit einer Gottesvorstellung geführt werden, aber auch ohne diese, denn entscheidend sei die Einsicht in das, was ein Götze ist.<sup>491</sup>

Fromms Scheu vor einer Begründung mit Hilfe eines Gottes, der unerkennbar bleiben muss, führte ihn zum Begriff der „X-Erfahrung“; diese ist ein anderer Ausdruck für das, was er in anderen Werken als

---

<sup>486</sup> Fromm, Haben oder Sein, S. 68f

<sup>487</sup> Frederking, Vom Haben zum Sein, S. 165f

<sup>488</sup> siehe 2.1., 2.2., 2.6.

<sup>489</sup> Fromm, Jenseits..., S. 142

<sup>490</sup> Fromm, Jenseits..., S. 143f

<sup>491</sup> siehe 2.6.

nichttheistische Mystik bezeichnet. Auch das Neue Testament benutzt die Metapher des unbekanntes Gottes<sup>492</sup>:

„Da trat Paulus in die Mitte des Areopags und sprach: Ihr Männer von Athen, ich sehe an allem, dass ihr recht viel Scheu vor den Göttern habt. Denn als ich umherging und eure Heiligtümer besichtigte, fand ich auch einen Altar, auf dem die Aufschrift stand: Dem unbekanntes Gott. Was ihr nun, ohne es zu kennen, verehrt, das verkündige ich euch. Gott, der die Welt geschaffen hat und alles, was darin ist, er, der Herr des Himmels und der Erde, wohnt nicht in Tempeln, die mit Händen gemacht sind noch lässt er sich von Menschenhänden Dienst erweisen, als ob er noch etwas bedürfe, während er allen Leben und Atem und alles gibt. Und er hat von einem Menschen alle Völker abstammen und sie auf dem ganzen Erdboden wohnen lassen und hat im voraus ihre Zeiten und die Grenzen ihres Wohnens bestimmt, damit sie Gott suchten, ob sie ihn wohl spürten und finden möchten, da er doch nicht fern ist von einem jeden von uns.“<sup>493</sup>

Paulus spricht von einem Schöpfergott aller Menschen, der sich sehr deutlich von den sichtbaren Götzen unterscheidet. Dieser Gott brauche weder Tempel noch kultische Verehrung durch die Menschen; er sei das, was die Menschen lange gesucht hätten, nach dem sie sich sehnten. Mathematisch gesprochen ist dieser unbekanntes Gott das „X“, die Erfahrung seines Wollens die „X-Erfahrung“. Der schöpfungstheologische Ansatz, die Ablehnung von menschengemachten Götzen sowie der Hinweis, dass dieser Gott keine Verehrung braucht, verbinden Paulus und Fromm. Dass dieser unbekanntes Gott von Paulus mit dem christlichen identifiziert wird, während Fromm diesen Gott unbekannt lassen will, verhindert eine vorschnelle Harmonisierung. Unter der X-Erfahrung versteht Fromm die Erfahrung des EINEN, den er nicht Gott nennen will. Die X-Erfahrung ermögliche den Menschen, hinter den Vorhang der Phänomene sehen zu können, beinhalte die Erfahrung der Solidarität aller Menschen, öffne ein Tor zu vollständiger Humanität und überwinde inzestuösen Bindungen, Narzissmus und Nekrophilie.<sup>494</sup> Das Problem X, das religiöse Problem sei, dass der Mensch von Geburt an mit der Frage konfrontiert sei, was es überhaupt heiße, ein Mensch zu sein. Diese Frage habe sich bisher nur für eine privilegierte Minderheit gestellt, weil die Mehrheit nach harter Arbeit zu müde gewesen sei. Heute stelle sich diese Frage allen Menschen in besonderem Maße.<sup>495</sup> Küngler vergleicht die christliche Glaubenserfahrung mit der X-Erfahrung und fragt, ob diese beiden nicht identisch seien. Er neigt zu einer Bejahung dieser Frage, die christliche würde sich lediglich in christlichen Deutungs- und Sprachmustern ausdrücken,

---

<sup>492</sup> Diesen Hinweis verdanke ich Dietmar Mieth

<sup>493</sup> ApG 17, 22ff

<sup>494</sup> Lundgren, Idols, S. 24, 29

<sup>495</sup> Fromm, Die psychologischen und geistigen Folgen des Überflusses, S. 326f



während Fromm für den gleichen Sachverhalt philosophische oder psychoanalytische Sprachmuster verwendet.<sup>496</sup>

„Für Fromm ist der höchste Wert die optimale Entwicklung der eigenen Kräfte des Menschen. In christlicher Sicht dagegen ist die Liebe wichtiger als die Mystik, steht obenan nicht Erfahrung und Fühlen, sondern der Dienst am Nächsten. Im christlichen Verständnis gibt es keine noch so tiefe religiöse Erfahrung, die nicht dem Gebot der christlichen Nächstenliebe untergeordnet würde. (...) Für Erich Fromm besteht die X-Erfahrung in der Erfahrung des Lebens ganz und gar im Modus des Seins, die sich konkret nur im Verzicht auf alle möglichen Erfahrungen von ‚Haben‘ realisiert. (...) Fromm bleibt mit seiner Sichtweise im Religiösen, auf der Ebene der religiösen Daseinserfahrung, also ‚auf halbem Wege‘ stehen. Aber von seinen Voraussetzungen her wäre die Unterscheidung zwischen religiöser Daseinserfahrung und offenbarungsgebundener Glaubenserfahrung ohnehin sinnlos.“<sup>497</sup>

Als Ziel Fromms kann eine tätige Mystik, wie sie auch Meister Eckhart vertritt, angenommen werden; der daraus folgende gesellschaftsverändernde Impetus ließe sich nach Meinung Hardecks zu Recht eher mit der prophetischen als mit der mystischen Tradition verbinden. Diese setze allerdings die Existenz eines Gottes, der die Propheten beauftragt habe, die Menschen auf seine Gebote hinzuweisen, voraus.

„In Fromms Persönlichkeit findet sich eine eigenwillige Mischung von Mystik und Prophetie, was dazu führt, daß er mystische Religionsformen nicht sauber von prophetischen unterscheidet. (...) Nicht Rückzug von der Welt, wie bei den Mystikern der Religionen, sondern eine bessere Gestaltung der Welt durch Liebe, Vernunft und schöpferisches Tätigsein war sein Programm. Fromms eigene Mystik ist eine Form der Welteinheitsmystik oder Weltfrömmigkeit.“<sup>498</sup>

Diese eigenwillige Mischung findet sich auch bei der mystischen Erfahrung: Geht Fromm einerseits in prophetischer Tradition von einem allmächtigen Schöpfergott aus, dessen Wollen erfahrbar ist, von einem Gott, dessen Gebote den Menschen Leitfaden sein können,<sup>499</sup> so widerspricht er radikal einem Gottesbild, das der Vernunft widerspricht. Die Frage, wie zu entscheiden ist, wenn die Gebote der Vernunft widersprechen, kann nur schwerlich beantwortet werden. Für Fromm ist die Mystik, die Vereinigung mit dem Humanismus, die einzige Möglichkeit um diesem Dilemma zu entkommen, da mystisch ein „Weltgeist“ erfahren wird, der unabhängig ist von einem konkret vorstellbaren Gott. Dieser Ansatz wird von Fromm auch damit begründet, dass Religionen auch einen naturwissenschaftlich-magischen Aspekt hatte: Der Mensch, der sich Naturphänomene nicht erklären konnte, erklärte diese mit dem Wirken von Göttern, bei denen er Hilfe gegen die widrigen Lebensumstände suchte. Diese

---

<sup>496</sup> Küngler, S. 101

<sup>497</sup> Küngler, S. 110f

<sup>498</sup> Hardeck, Pluralismus und Religion, S. 181

<sup>499</sup> siehe 2.5.

Funktion habe Religion bei fortgeschrittener Wissenschaft verloren; Fragen nach dem Kosmos könne man den Naturwissenschaftlern getrost überlassen, denn eine Welterkenntnis sei für echte Religion, der es um die Seele des Menschen ginge, belanglos.<sup>500</sup>

Wenn Ebert und Rosenau mit ihrer Feststellung, dass am Ende des 20. Jahrhunderts ein hohes Interesse an Spiritualität und Mystik festzustellen sei,<sup>501</sup> Recht haben, sind auch die mystischen Ansätze Fromms von hoher Aktualität. Allerdings ist die Frage zu stellen, ob dieses Interesse nicht eine Art Weltflucht, eine Flucht vor der Verantwortung darstellt, das den ethischen Forderungen Fromms widerspricht. Diese Frage würde eine intensive empirische Untersuchung der einzelnen Erscheinungsformen erfordern, die an dieser Stelle nicht erfolgen kann. Die zweite Frage, auf die näher eingegangen werden soll, ist die, ob die ethisch-humanistischen Ideale, wie sie Fromm vertritt, nicht die Grenze zum Atheismus überschreiten. Fromm stellt seine Argumente mit einer gewissen Scheu vor einer theologischen Begründung humanistischer Ideale vor, auch wenn er andererseits mehrfach die Hebräische Bibel zur Begründung heranzieht. Er ist nicht interessiert an möglichen Aussagen über Gott, sondern an Aussagen über den Menschen sowie an Aussagen über das Verhältnis des Menschen zu Gott. Die Beschreibung dieses EINEN ist zeitbedingt, aber dieser EINE ist anders als Menschen ihn sich vorstellen können, etwas Udenkbares.<sup>502</sup>

“Das Problem der Erkenntnis des Menschen hat eine Analogie im theologischen Problem der Gotteserkenntnis. Die negative Theologie behauptet, daß keine positiven Aussagen über Gott gemacht werden können. Das einzige Wissen von Gott ist das Wissen von dem, was er nicht ist. Maimonides lehrt deshalb, je mehr man wisse, was Gott nicht ist, desto mehr wisse man von Gott. Und Meister Eckart sagt: „So vermag der Mensch überhaupt nicht zu wissen, was Gott ist. Etwas weiß er wohl: was Gott nicht ist“ (Meister Eckhart, 1934, S. 76) Eine Konsequenz dieser negativen Theologie ist die Mystik. Wenn im Denken keine volle Gotteserkenntnis erlangt werden kann, wenn die Theologie bestenfalls negativ ist, dann kann die positive Erkenntnis Gottes nur in der Vereinigung mit Gott erzielt werden. Wird dieses Prinzip auf den Bereich der menschlichen Seele übertragen, so könnte man von einer „negativen Psychologie“ sprechen und sagen, volle „Erkenntnis“ sei nicht durch Denken, sondern nur im Tun der Liebe möglich. Wie die Mystik eine logische Folge der negativen Theologie ist, so ist Liebe Folge der negativen Psychologie.“<sup>503</sup>

Wenn Wundern und Staunen, die Erkenntnis, das uns die Welt etwas angeht, und die Verbundenheit allen Lebens das Wesen der Religion ausmacht<sup>504</sup>, ist Fromm ein religiöser Denker, den der

---

<sup>500</sup> Fromm, Psychoanalyse und Religion, S. 87ff

<sup>501</sup> Ebert, S. 7; Rosenau, S. 126

<sup>502</sup> Fromm, Die psychologischen und geistigen Folgen des Überflusses, S. 327f, Internet, Internationale-Erich-Fromm-Gesellschaft, 24.4.2000, Gibt es eine Ethik ohne Religion?, S.8

<sup>503</sup> Fromm, Der Mensch ist kein Ding, S. 24f

<sup>504</sup> Fromm, Psychoanalyse und Religion, S. 90

Atheismusvorwurf nicht trifft. Bei Fromm ist ein Oszillieren erkennbar, einerseits wird dem Menschen und seiner Vernunft viel zugetraut, so dass eine Anbindung an Gott nicht mehr nötig erscheint, andererseits wird diese Fähigkeit zur Vernunft auf Gott zurückgeführt. Die evangelisch-dogmatische Lösung des Problems der Freiheit des Menschen liegt in der Theonomie, die die Gegensätze zwischen Autonomie und Heteronomie aufhebt. Der Mensch ist von Gott gehalten, er hat die Möglichkeit einer freien Lebensgestaltung, kann sich aber auf Gottes Gnade verlassen.

## **2.10. Resümee: Theologie und Anthropologie**

Die Analysen der religiösen Schriften Fromms ergeben ein ambivalentes Bild. Auf der einen Seite repräsentiert Religion für Fromm die Hoffnung auf etwas, das es noch nicht gibt, das aber denkbar ist. So verweist Fromm auf den Beginn der menschlichen Geschichte in der Befreiung aus dem Paradiese, der bis dahin völlig von Gott abhängige Mensch habe nun in Freiheit sein Leben selbst zu gestalten. Dieses Leben sei nicht paradiesisch, wohl aber könne sich der Mensch das neue Paradies vorstellen – eine Vorwegnahme dieser Zeit sieht er im Sabbat. Die Religion ermöglicht dem Menschen die Vorstellung seiner Möglichkeiten, mit der die Realität kritisch betrachtet werden kann. Die Existenz Gottes schützt den Menschen vor anderen Autoritäten, die ihn versklaven könnten, und bietet ihm die Möglichkeit der Orientierung, seine Ebenbildlichkeit mit Gott und Gottes Gebote können ein humanes Zusammenleben ermöglichen. Diese positive Darstellung der Religion steht in deutlichem Kontrast zu Formen von Religionsausübung, die den Menschen einzwängen und unfrei machen. Alle autoritären Formen in allen Religionen und Konfessionen werden von Fromm abgelehnt, wobei Unterschiede zwischen matriarchalischen Formen der Religionsausübung, die er in der katholischen Kirche verortet und patriarchalischen, wie er sie im Protestantismus findet, nur marginale Bedeutung haben. Durch die sozialpsychologische Perspektive, aus der Fromm Religion betrachtet, gibt es einerseits Begrenztheiten und Defizite, andererseits aber auch einen neuen Blick auf die Religion; Fromm beachtet in seinen religionswissenschaftlichen Werken die Grenzen dieser Betrachtungsweise, die nach Lanczkowski darin liegen, dass weder die Stiftung einer neuen Religion noch die Apologie bestehender Religionen Aufgabe ist.<sup>505</sup>

Als erstes Problem bei Fromm ist das Oszillieren in der Gottesfrage zu nennen. Da die Frage, ob Gott ist, für Fromm eigentlich irrelevant ist, sind in sich widersprüchliche Konzepte zu konstatieren. So folgt aus der nichttheistischen Mystik, dass es unmöglich ist, von Gottes Geboten zu sprechen, weil die Existenz Gottes nicht angenommen werden muss, jedoch geht er von diesen Geboten Gottes bei seinen Ausführungen über die Propheten ausdrücklich aus.<sup>506</sup> Ebenso kann bei Fromms Kontrastierung des

---

<sup>505</sup> Lanczkowski, S. 69

<sup>506</sup> siehe 2.5.

Verhältnisses zwischen Gott und Götze<sup>507</sup> davon ausgegangen werden, dass er durchaus einen Gott, der von Götzen abgrenzbar ist, als existent annahm. Die Scheu Fromms vor einer wissenschaftlich zu begründenden Festlegung in dieser Frage ist aus seiner Sympathie für die negative Theologie, die ihre Nicht-Aussage über Gott damit begründet, dass über ihn nichts gewusst werden kann, erklärbar. Allerdings geht Fromm deutlich über die negative Theologie, die die Existenz Gottes als solche annahm, hinaus, was aus seiner Furcht vor autoritären Verfestigungen, deren Gefahr er aus der Natur von Mensch und Religion immer als gegeben annahm, erklärbar ist. Wenn die Biophilie den Anspruch erheben will, sowohl eine absolute wie auch universelle Ethik zu sein, kann sie nicht von einem Gottesbild einer Religion ausgehen. Als Konsequenz wird nur die diesseitige Wirkung von Religion einbezogen, das „Mehr“ in den Religionen, das über diesen Bereich hinausgeht, wird von Fromm nicht analytisch erfasst. Somit hat Religion für Fromm primär eine Bedeutung für die Ethik, demzufolge konzentriert er seine Analysen auf moralische Fragen. Da für Fromm Ethik nur unter Berücksichtigung des Wesens des Menschen begründet werden kann, fragt er schöpfungstheologisch auch danach, inwiefern der Mensch als Gottes Ebenbild zu sehen sei.<sup>508</sup> Wiederum ergibt sich das Problem der ungelösten Frage der Existenz Gottes, weil nur ein existierender Gott den Menschen Gebote geben kann. Zwar postuliert Fromm, dass der Mensch, der gegen die Gebote Gottes verstößt, nicht ethisch handelt; andererseits betont er, dass Gebote, die gegen Humanität und Vernunft verstoßen, keine Gültigkeit beanspruchen können, auch wenn sie von Gott stammen. Die Existenz derartiger Gebote erklärt er mit kultischen bzw. nationalistischen Traditionen.

Kritisch zu fragen ist weiterhin, ob die schematische Unterscheidung zwischen humanistischen und autoritären Formen von Religion deren Wesen gerecht werden kann, wenn der Inhalt der Religionen kaum einbezogen wird. Fromm geht es bei seiner Unterscheidung um die sozialen Auswirkungen, die sich nicht direkt aus den Glaubensinhalten ableiten lassen, so dass dieser Ansatz durchaus legitim erscheint. Ein positives Ergebnis dieses Ansatzes ist, dass durch die Ausklammerung der Glaubensinhalte eine Beurteilung der Religionen nach klaren humanistischen Kriterien möglich erscheint. Die Einigung über diese Kriterien durch die Weltreligionen kann, folgt man Küng,<sup>509</sup> als möglich angenommen werden.

Der sozialpsychologische Ansatz Fromms führt zu einer Einengung des Blickwinkels, der nur das erfassen kann, was sozialgeschichtlich deutbar ist. So nutzt Fromm weitgehend nur das Johannes-Evangelium für sein „Jesus-Dogma“, wodurch die Bergpredigt als zentrale Äußerung Jesu nicht einbezogen wird. Wenn Jesus ohne seine Ethik, die im Diesseits unmöglich erscheint, aber Hoffnung auf eine bessere Welt verkündet, analysiert wird, fehlt ein wichtiger Teil seiner Lehre, ohne die die Geschichte seiner Nachfolger kaum verständlich sein kann. Fromms Darstellung, wie aus einer

---

<sup>507</sup> siehe 2.6.

<sup>508</sup> siehe unten in diesem Unterkapitel

<sup>509</sup> Küng, Weltethos

Bewegung für Freiheit und soziale Gerechtigkeit eine autoritäre Kirche mit kaiserkultähnliche Formen wurde, berücksichtigt trotz umfassender historischer Darstellung den Kern des Christentums nur wenig. Den Aspekt der messianischen Hoffnung, den er bei der Prophetie in den Mittelpunkt stellt, berücksichtigt er hier nicht, obwohl er diesen als geistesgeschichtlich besonders fruchtbar charakterisiert hat.<sup>510</sup>

Wie beim Christentum finden sich in der Analyse des Zen-Buddhismus Ungenauigkeiten, auf die Hardeck hingewiesen hat.<sup>511</sup> Fromms Irrtümer über das Wesen des Buddhismus können allerdings auch erhellend für das Verständnis seines Denken sein. Ziel Fromms war die diesseitig zu verstehende Erlösung des Menschen aus selbstgemachten Zwängen, also eine Art „gereinigtes Samsara“, nicht jedoch die Überwindung des „Samsara“ durch völlige Abkehr von der Welt. Ist die Welt eine zu überwindende Illusion, so ist jedes menschliche Handeln letztendlich sinnlos. Erziehung müsste dann die Vorbereitung auf ein kulturell zwar unterschiedlich interpretiertes Jenseits zum Ziel haben. Demgegenüber postuliert Fromm eine tätige Gestaltung der Welt, wobei er in der Biophilie einen Leitfaden für eine ethische Gestaltung dieser Welt gefunden sieht. Dem mystischen Denker, der erkannt hat, dass letztendlich alles nichtig ist<sup>512</sup>, stellt sich das Problem des Handelns in besonderem Maße. Nach Mommaers handelt der Mystiker aber dennoch und zwar in uneigennütziger Weise, wobei hierunter weder weltfremd noch ineffektiv oder unrationell zu verstehen sei. Die Besonderheit liege darin, dass der Beweggrund des Handelns nicht auf der Ebene eines konkreten oder messbaren Nutzens liege, der Erfolg liege außerhalb seiner selbst. Der Verlust der „Eigenheit“ habe dazu geführt, dass bei der Bewertung des Erfolges nicht mehr eigene Kriterien zur Anwendung kommen, da in einer eigenen Bewertung schon menschlicher Herrschaftswunsch und menschliche Initiative erkennbar sei. Indem der Mystiker diese Form des „Ich“ aufgegeben habe, finde er innere Ruhe, die ihm trotz der sachlich notwendigen Resignation die Kraft zum Handeln gäbe.<sup>513</sup> Die ungeklärte Frage der Existenz Gottes hat zur Folge, dass Fromm seine Mystik als eine nichttheistische, nicht die Existenz Gottes voraussetzende charakterisiert.<sup>514</sup> Die Förderung des Lebens erfordere nicht zwangsläufig die Existenz Gottes, obwohl Fromm den von ihm vertretenen Humanismus als von Gott kommendes Gebot aus der Hebräischen Bibel ableitet. Aus seinen religiösen Überlegungen folgert Fromm Grundzüge eines Wesens des Menschen, das er in seinen philosophischen Reflexionen vertieft und auf die jeweilige Gesellschaft bezogen konkretisiert.<sup>515</sup>

Der Mensch könne, so führt Fromm in „Ihr werdet sein wie Gott“ aus, „wie Gott“ werden, andererseits lebe er in engen, nicht beliebig erweiterbaren Grenzen. Gott habe ihm den Auftrag gegeben, die

---

<sup>510</sup> siehe 2.5.

<sup>511</sup> siehe 2.9.

<sup>512</sup> Qoh 1, 2-6

<sup>513</sup> Mommaers, S. 77ff, 81

<sup>514</sup> siehe 2.9.

<sup>515</sup> siehe 5.1.4.

Grenzen der Humanität zu erweitern und sich ihm somit anzunähern. Der Mensch sei einerseits ein unabhängiges Wesen, gleichzeitig sei er aber auch schwach und gebrechlich, also brauche er Orientierungen. Die Bedeutung des Gottesglaubens bestehe darin, dass der Gehorsam gegenüber Gott den Menschen daran hindere, sich gehorsam gegenüber anderen Orientierungsmustern („Götzen“) zu verhalten. Hierdurch allein könne der Mensch frei werden, die Grundlage der Freiheitsmöglichkeit liege in der Offenheit des Menschen.<sup>516</sup> Bei der Möglichkeit der Weiterentwicklung seien allerdings menschliche Konstanten wie Bedürfnisse und Leidenschaften zu berücksichtigen, die den Menschen an der Entwicklung hin zu wahrer Humanität hinderten. Während Bedürfnisse und Leidenschaften als unveränderlich im Wesen des Menschen begründet angesehen werden könnten, sei er in der Art und Weise der Befriedigung frei; hier könnten positive (= biophile) und negative (= nekrophile) Wege gegangen werden. In Orientierung an der Hebräischen Bibel sieht Fromm den Menschen als Ebenbild Gottes<sup>517</sup>, der zwar sterblich, in seinen geistigen Fähigkeiten aber, nachdem er vom Baum der Erkenntnis gegessen habe, wie Gott geworden sei. Der Mensch sei zwar nicht so heilig wie Gott, er habe aber den Auftrag, an den insbesondere die Propheten erinnerten, erhalten, durch die Orientierung an Gott heilig zu werden.<sup>518</sup>

„Der Mensch kann wie Gott werden, aber er kann nicht Gott werden.“<sup>519</sup>

Der Mensch sei als von Gott nach seinem Bilde geschaffenes Wesen auf der einen Seite befähigt, sich an Gott, als dessen wichtigste Eigenschaften Liebe und Gerechtigkeit anzusehen seien, zu orientieren; aus dieser Fähigkeit ergäbe sich die Verpflichtung zu liebendem und gerechtem Handeln. Die Nachahmung Gottes gehöre zum Wesen des Menschen, dieser Aufgabe könne er allerdings nur unvollkommen nachkommen. Das „Wie-Gott-werden“ könne er durch die Erfüllung der Gebote Gottes erreichen, wozu ist nicht eine Erkenntnis Gottes, sondern die praktische Umsetzung in alltägliches Handeln notwendig sei.<sup>520</sup> Gebundenheit an seine natürlichen Grenzen auf der einen, Freiheit auf der anderen Seite sind für Fromm die Wesensmerkmale des Menschen. Die Entfremdung sei dann aufgetreten, als der Mensch das Band zwischen sich und der Natur zerschnitten habe, jedoch sei diese Entfremdung ein notwendiger Schritt hin zur Freiheit. Die Hebräische Bibel habe diese Schritte beschrieben:

- Die Vertreibung aus dem Paradies entspräche der Geburt, der Vertreibung aus dem Mutterleib.<sup>521</sup>
- Bei Abraham erfolge der Prozess der Lösung der Blutsbande von Vaterhaus und Vaterland.<sup>522</sup>

---

<sup>516</sup> Fromm, Wie Gott, S. 130

<sup>517</sup> Gen 1, 26f; 2, 7

<sup>518</sup> Fromm, Wie Gott, S.122f; Lev 19, 1f; Micha 6, 8

<sup>519</sup> Fromm, Wie Gott, S. 125

<sup>520</sup> Fromm, Wie Gott, S. 124

<sup>521</sup> Gen 2, 24; Gen 3, 14ff

- Der Auszug aus Ägypten schildere die Lösung von gesellschaftlichen Zwängen.<sup>523</sup>
- Nach der Befreiung aus symbiotischen Zwängen müsse der Mensch die Ambivalenzen aushalten, da eine Regression nicht mehr möglich sei; nur das Fortschreiten hin zu voller Menschlichkeit sei ein gangbarer Weg.<sup>524</sup>

Gott habe im Entwicklungsprozess der Menschheit durch sein Gebot, nur ihm zu gehorchen, dem Menschen geholfen, sich von den Bindungen an Natur und Sippe zu lösen. Gehorsam gegenüber der rationalen Autorität Gottes ermögliche den Weg zur Individualität, weil die vorindividuellen Bindungen zerbrochen würden; darüber hinaus bedeute der Gehorsam gegen Gott die Negierung der Unterwerfung unter andere Menschen.<sup>525</sup> Die Existenz Gottes gäbe dem Menschen die Möglichkeit der Emanzipation von irdisch-menschlichen Zwängen, da seine Autorität über der des Menschen stehe, sein Wille sei freiheitsschaffend, weil Freiheit für Gott gleichbedeutend mit Freiheit von menschlicher Autorität sei. Aus dem Freiheitswillen Gottes ergeben sich für Fromm als offene Fragen, ob der Mensch angesichts seiner existenziellen Begrenztheit zu einer solchen Freiheit fähig sei, und woran er sich orientieren könne ohne in seiner Unsicherheit in immer neue nichtproduktive Bindungen zu flüchten.<sup>526</sup>

„Die Antwort der Bibel und der späteren jüdischen Überlieferung scheint zu lauten: Der Mensch ist effektiv schwach und gebrechlich, aber er ist ein offenes System, das sich bis zu dem Punkt entwickeln kann, wo er frei ist. Er muß Gott gehorchen, so daß er seine Fixierung an die primären Bindungen zerreißen kann und Menschen nicht mehr untertan sein muß.“<sup>527</sup>

Aus der von Fromm konstatierten Offenheit des Menschen kann gefolgert werden, dass aus dem religiösen Denken bestimmte konkrete Verhaltensvorschriften nicht abgeleitet werden können, sondern eine offene Ethik, die sich am dargestellten Freiheitswillen Gottes orientieren kann, notwendig erscheint. Für die materielle Seite der Ethik werden zwar Hinweise auf eine inhaltliche Füllung gegeben, jedoch ergibt sich diese nicht aus Religion direkt. Die inhaltlichen Konkretisierungen nimmt Fromm in seinen philosophischen Analysen vor.

---

<sup>522</sup> Gen 12, 1ff

<sup>523</sup> Ex 11ff

<sup>524</sup> Fromm, *Wie Gott*, S. 126f

<sup>525</sup> Fromm, *Wie Gott*, S. 128

<sup>526</sup> Fromm, *Wie Gott*, S. 128ff

<sup>527</sup> Fromm, *Wie Gott*, S. 130

### 3. Die philosophische Reflexion der Biophilie

#### 3.1. Biophilie und Humanismus als Grundlagen der Ethik

Fromm gründet seine Ethik auf zwei Grundlagen, einerseits auf der Biophilie, der Liebe zu allem Lebendigem, andererseits auf dem Humanismus. Mögliche Widersprüche zwischen der Zuwendung zu allen Lebensformen, die den Menschen nur als einen Teil der Natur begreifen würde, und einem Humanismus, der den Menschen als Maß aller Dinge begreift, sieht Fromm nicht, weil er diese Liebe zum Lebendigen als Gegenpol zur Liebe zum Mechanischen und Toten begreift. Da nur der Mensch diese Liebe entwickeln kann, erscheint die ethische Berücksichtigung nichtmenschlichen Lebens als Subjekt ethischen Handelns irrelevant; Fromms Ethik bezieht sich nur auf den Menschen, die lebendige Natur als mögliches Objekt ethischen Handelns wird nicht einbezogen.

Fromm hat die entscheidende Anregung zu seinem Konzept der Biophilie von Albert Schweitzer erhalten, der als Grundprinzip des Sittlichen gefunden hatte, dass die Förderung und Erhaltung von Leben gut, die Vernichtung und Hemmung von Leben böse sei.<sup>528</sup> Als weitere Quellen, aus denen er die Biophilie geschöpft hat, nennt Fromm die Hebräische Bibel, Goethe, Bertrand Russell und Spinoza.<sup>529</sup> Die Biophilie entspricht für Fromm der Existenzweise des Seins, Formen der Unterdrückung der Existenzweise des Habens.<sup>530</sup> Da das Leben offen, wachsend und unbegrenzt ist, muss die Definition dessen, was Biophilie ist, an Grenzen stoßen, so dass der Rückgriff auf den Gegenpol Nekrophilie nötig erscheint:

„Man kann das Leben nur in seinen individuellen Manifestationen erleben – in einem einzelnen Menschen oder auch in einem Vogel oder in einer Blume. Es gibt kein Leben ‚der Massen‘, es gibt kein Leben in der Abstraktion. (...) die Menschen und die, welche sie verwalten, verwandeln sich in Dinge und gehorchen den Gesetzen von Dingen. Aber der Mensch ist nicht zum Ding geschaffen; er geht zugrunde, wenn er zum Ding wird, und bevor es dazu kommt, gerät er in Verzweiflung und möchte das Leben abtöten.“<sup>531</sup>

Dass die Idee der Biophilie bei der Untersuchung destruktiver Tendenzen entstanden ist, kann einem Brief an Clara Urquhart entnommen werden, in dem Fromm ihr über seine Arbeiten zur menschlichen Destruktivität berichtete, hier habe er von Schweitzers Ehrfurchtethik wichtige Anregungen erhalten:

„I believe one can show that the attraction for death is not a part of the normal human motivation as Freud assumes, but a perversion, in the deepest sense of the word, of the normally

---

<sup>528</sup> Schweitzer, Kultur und Ethik II, S. 331

<sup>529</sup> Fromm, Haben oder Sein, S. 287; Fromm, Propheten und Priester, S. 304; Fromm, Seele, S. 186f; Fromm, Summerhill, S. 417

<sup>530</sup> Fromm, Haben oder Sein, S. 287, S. 2332

<sup>531</sup> Fromm, Seele, S. 194



existing love of life. Schweitzer`s ‚reference for life´ has a good deal to do with all this, and stimulating me for years very much in my thinking.“<sup>532</sup>

In diesem Brief wird erstmalig die Biophilie als Grundlage für eine Ethik angesprochen, auch wenn dieser Begriff noch nicht verwendet wurde.<sup>533</sup> Fromm benutzt den Begriff „Biophilie“ zur Charakterisierung seiner ethischen Überzeugungen zuerst 1964 in „Die Seele des Menschen“. Im Vorwort verweist er auf seine Werke, in denen er Formen von Aggression und Destruktion untersucht hatte; hier wolle er sich insbesondere mit dem Bösen und den Wahlmöglichkeiten zwischen Gut und Böse befassen. Die Biophilie als Liebe zum Leben sei der Gegenbegriff zur Nekrophilie als der Liebe zum Toten.<sup>534</sup> Fromm referiert in mehreren Werken über zwei seiner Auffassung nach typische Beispiele für Nekrophilie. Der spanische General Astray hatte eine Ansprache vor der Universität Salamanca gehalten, sein Lieblingsspruch „Es lebe der Tod“ sei von einem seiner Anhänger gerufen worden, worauf der Philosophen Unamuno diesen Spruch als nekrophil und sinnlos charakterisiert habe.<sup>535</sup> Ein weiterer Vertreter der Nekrophilie sei der italienische Denker Marinetti, der im „Manifest des Futurismus“ das moderne Auto als schöner als die antike Kunst bewertete, den Krieg und den Militarismus verherrlichte.<sup>536</sup>

In „Die Seele des Menschen“ entwickelt Fromm in den ersten drei Kapitel dieses Buches erstmals seine Vorstellung der Biophilie. Im ersten Kapitel greift er die Frage, ob der Mensch gut oder böse sei auf; das Böse sei von Denkern der Renaissance und der Aufklärung als Ergebnis äußerer Umstände erklärt worden; auf der anderen Seite stehe Hobbes mit der Auffassung, dass der Mensch des Menschen Wolf sei. Für beide Positionen ließen sich ausreichend Beispiele finden; gemeinsam sei beiden Positionen, dass sie dem Menschen keine Wahlmöglichkeit der Entscheidung zubilligten.<sup>537</sup> Anschließend analysiert Fromm Formen von Gewalt, die sich in der Motivation des Täters unterscheiden, und kommt zu dem Schluss, dass diese Formen, die von spielerischer und reaktiver Gewalt bis hin zum Sadismus reichen, in gewissem Maße dem Leben dienen würden.<sup>538</sup> Es gäbe aber auch drei Tendenzen, die sich gegen das Leben als solche richteten; neben dem Narzissmus und der symbiotischen Fixierung auf die Mutter auch die Nekrophilie, die Fromm anschließend analysiert.<sup>539</sup>

Die Biophilie ist Fromms Gegenbegriff zur Nekrophilie, sie ist für ihn eine „totale Orientierung“, eine Tendenz zum Erhalten des Lebens, zur Abwehr des Todes, zum Wachstum. Ein Aspekt sei das Geschlechtsleben, dieses diene biologisch dem Leben, psychologisch könnte ein aktives Geschlechtsleben nicht unbedingt als Zeichen der Biophilie betrachtet werden, weil auch andere Motive

---

<sup>532</sup> Brief vom 20.9.1962

<sup>533</sup> Rainer Funk wies mich darauf hin, dass dies die erste Erwähnung von Biophilie bei Fromm wäre, der Bezug auf Schweitzer unterstreicht nochmals dessen Einfluss auf Fromm

<sup>534</sup> Fromm, Seele, S. 161

<sup>535</sup> Fromm, Anatomie, S. 372, vergl. Fromm, Seele, S. 179

<sup>536</sup> Fromm, Anatomie, S. 27, S. 386ff; Fromm, Propheten und Priester, S. 305f; Fromm, Seele, S. 196f

<sup>537</sup> Fromm, Seele, S. 164ff

<sup>538</sup> Fromm, Seele, S. 169ff

<sup>539</sup> Fromm, Seele, S. 179, S. 181ff

hiermit verknüpft werden könnten.<sup>540</sup> Dass der Ansatz der „Biophile“ aus dem Konzept der „Nekrophilie“ entwickelt wurde, wird besonders deutlich, wenn Fromm aktuelle nekrophile Tendenzen wie die atomare Rüstung<sup>541</sup>, den Organisationsmenschen<sup>542</sup> und Vorbilder in Unterhaltungsprogrammen<sup>543</sup> analysiert.<sup>544</sup> In der „Anatomie“ analysiert er, wie eine unlebendige Familienatmosphäre zur Ausbildung der Nekrophilie beitragen kann. Da die Nekrophilie ein Ergebnis mangelnder sinnvoller Stimulation und Hoffnungslosigkeit sei, sei sie als pathologische Erscheinung zu charakterisieren.<sup>545</sup> Aus dem Wesen des Menschen, aus seiner Natur ergibt sich für Fromm ein angeborenes Streben nach Wachstum, dieses Streben müsse erfüllt werden. Die physiologischen Fähigkeiten wie die des Gehens, der Sprache und der Sexualität müssten ausgeführt werden, damit sie nicht mit der Folge psychischer Störungen verkümmerten, die gleiche Problematik sei bei den psychischen Kräften des Menschen anzunehmen.<sup>546</sup> Zur Bekämpfung der pathologischen Entfremdung, die aus ungelebtem Leben entsteht, ist also eine biophile Ethik notwendig, die in Anlehnung an die von Schweitzer entwickelte „Ehrfurcht vor dem Leben“ zwischen gut und böse unterscheiden kann:

„Die biophile Ethik hat ihr eigenes Prinzip des Guten und Bösen. Gut ist alles, was dem Leben dient, böse ist alles, was dem Tod dient. Gut ist die „Ehrfurcht vor dem Leben“, alles, was dem Leben, dem Wachstum, der Entfaltung dient. Böse ist alles, was das Leben erstickt, einengt und in Stücke zerlegt.“<sup>547</sup>

In „Pro und contra Summerhill“ von 1970 beschreibt Fromm den biophilen Menschen als einen, der von jeder Art von Wachstum angezogen sei, der die Fähigkeit zum Staunen habe und nach dem „Warum“ forsche. Es gebe eine biophile Ethik; für diese Ethik sei alles gut, was Leben fördere und böse, was Leben ersticke; dies sei der Nekrophilie diametral entgegengesetzt. Neills Ziel sei es, die Kinder zu lebendigen und aktiven Individuen zu erziehen, dies sei eine Erziehung zur Biophilie.<sup>548</sup> In zwei weiteren Beiträgen aus dem Jahr 1970 betont Fromm ebenfalls das Gegensatzpaar Biophilie und Nekrophilie. In „Die psychologischen und geistigen Probleme des Überflusses“ erläutert er diesen Gegensatz mit dem Beispiel, dass amerikanische Männer sich mehr für Autos als für Frauen interessieren würden; die Liebe zum Mechanischen sei verbunden mit einem abnehmenden Interesse an Lebendigem.<sup>549</sup> In „Zur Theorie und Strategie des Friedens“ führt er aus, dass die Nekrophilie durch das Angezogenensein von Nicht-Leben, von Nicht-Wachsen, von Nur-Mechanischem und von Zerstörung gekennzeichnet sei, die Biophilie durch die Freude an allem, was lebe, an Wachstum und an Nicht-

---

<sup>540</sup> Fromm, Seele, S. 185f

<sup>541</sup> Fromm, Seele, S. 193

<sup>542</sup> Fromm, Seele, S. 194

<sup>543</sup> Fromm, Seele, S. 195

<sup>544</sup> Fromm, Seele, S. 190

<sup>545</sup> Fromm, Anatomie, S. 403f, S. 412

<sup>546</sup> Fromm, Psychoanalyse und Ethik, S. 138

<sup>547</sup> Fromm, Seele, S. 186

<sup>548</sup> Fromm, Summerhill, S. 417ff

<sup>549</sup> Fromm, Probleme des Überflusses, S. 322

Mechanischem.<sup>550</sup> In der „Anatomie der menschlichen Destruktivität“ erfolgt 1973 eine genauere Definition der Biophilie, die die Beschreibung der biophilen Ethik fast wörtlich aus „Die Seele des Menschen“ übernimmt:

„Die Biophilie ist die leidenschaftliche Liebe zum Leben und allem Lebendigem; sie ist der Wunsch, das Wachstum zu fördern, ob es sich nun um einen Menschen, eine Pflanze, eine Idee oder eine soziale Gruppe handelt. Der biophile Mensch baut lieber etwas Neues auf, als das er das Alte bewahrt. (...) Die biophile Ethik besitzt ihr eigenes Prinzip des Guten und Bösen. Gut ist alles, was dem Leben dient; böse ist alles, was dem Tod dient. Gut ist die Ehrfurcht vor dem Leben, alles, was dem Leben, dem Wachstum, der Entfaltung förderlich ist. Böse ist alles, was das Leben erstickt, einengt und alles, was es zerstückelt.“<sup>551</sup>

Dass er seine Ethik auf dem Humanismus gründet, stellt Fromm in „Humanismus und Psychoanalyse“ deutlich heraus; der Humanismus sei nicht allein eine geistesgeschichtliche Epoche; der Humanismus sei eine Geisteshaltung, welche die Revitalisierung des hebräischen, griechischen und römischen Humanismus mit einem Protest gegen die Einschränkungen des menschlichen Denkens und Handelns, gegen allen Götzendienst verbinde.<sup>552</sup>

„Humanistische Ethik ist anthropozentrisch, freilich nicht in dem Sinne, daß der Mensch der Mittelpunkt des Universums ist, vielmehr in dem Sinne, daß seine Werturteile, wie alle anderen Urteile und Wahrnehmungen, in der Besonderheit seiner Existenz ihren Ursprung haben und nur in Beziehung zu dieser sinnvoll sind. Der Mensch ist tatsächlich „das Maß aller Dinge“.“<sup>553</sup>

Humanistische Ethik begreift Fromm als eine angewandte Wissenschaft, die die „Kunst des Lebens“ vermitteln soll, wobei hier der Kunstbegriff im Sinne von Kunstfertigkeit gebraucht wird. Diese Art von Kunst unterliege anerkannten Regeln, deren Missachtung zum Misslingen führe. Missachte der Baumeister die Regeln der Statik, werde das Bauwerk einstürzen; dennoch blieben ihm viele individuelle Gestaltungsmöglichkeiten zur Realisierung seiner Vorstellungen. Auf Grundlage einer anerkannten Kunst der Ethik könne der Mensch situationsethisch offen bleiben.<sup>554</sup>

Um den gedanklichen Weg Fromms nachzuvollziehen werden drei Problemfelder der biophilen Ethik analysiert:

- Wenn Ethik dem Menschen Verhaltensanweisungen geben soll stellt sich die Frage, wie sich dies mit dem humanistischen Anspruch von Freiheit vereinbaren lässt; Fromm unterscheidet

---

<sup>550</sup> Fromm, Zur Theorie und Strategie des Friedens, S. 251

<sup>551</sup> Fromm, Anatomie, S. 411

<sup>552</sup> Fromm, Psychoanalyse und Ethik, S. 3, 11

<sup>553</sup> Fromm, Psychoanalyse und Ethik, S. 13

<sup>554</sup> Fromm, Psychoanalyse und Ethik, S.15f

hier zwischen einer humanistischen, frei machenden und einer autoritären, abhängig machenden Ethik.<sup>555</sup>

- In einer kulturell differenzierten und internationalisierten modernen Gesellschaft ist zu untersuchen, unter welchen Voraussetzungen sich ethische Prinzipien nicht nur in einer konkreten Gesellschaft, sondern universell Gültigkeit beanspruchen können.<sup>556</sup>
- Da Gesellschaft sich nicht nur an ethischen Maximen orientiert, ist das Spannungsverhältnis zwischen ethischem Anspruch und gesellschaftlicher Realität zu analysieren.<sup>557</sup>

Das Spätwerk „Haben oder Sein“, das frühere Überlegungen Fromms aufgreift und zu einem vorläufigen Ende bringt, in geschlossener Form analysiert, wobei die ethischen Reflexionen Fromms im Mittelpunkt stehen werden.<sup>558</sup> Abschließend wird Fromms Hoffnung auf eine humane Zukunft dargestellt werden. Sein Optimismus gründet sich auf der dem Menschen gegebenen Möglichkeit zu alternativem, nicht gesellschaftsgebundenem Denken, wie er sich in Mythen und Träumen sowie in Utopien ausdrückt. Hierzu werden die Beiträge Fromms zu diesem Aspekt analysiert.<sup>559</sup>

### **3.2. Autoritäre und humanistische Formen von Ethik und Gewissen**

Fromm unterscheidet zwischen zwei Formen von Ethik, der autoritären und der humanistischen.<sup>560</sup> Der Ursprung der autoritären Ethik sei die Macht; diese Form müsse als irrational charakterisiert werden, da Kritik an der Autorität verboten sei und die Autorität Macht über den Einzelnen, der schwach und furchtsam bleibe, habe. Hierdurch werde die Fähigkeit des einzelnen Menschen zu ethischem Denken reduziert, denn diese Fähigkeit werde allein der Autorität zugeschrieben, wodurch diese eine Ethik durchsetzen könne, die ihren eigenen Interessen diene; gut sei für die autoritäre Ethik, was der Autorität nütze.

Die humanistische Ethik habe ihren Ursprung in der Kompetenz; diese Form sei als rational zu charakterisieren, weil die kompetente Autorität kritisch befragt werden könne und die Autorität und derjenige, der ihr unterstellt sei, als Menschen gleichwertig seien. Die Kompetenzunterschiede betreffen lediglich das Wissen und die Befähigung in einem bestimmten Zeitabschnitt, in einem bestimmten Gebiet. Eine humanistische Ethik gehe von der Vernunftfähigkeit aller Menschen aus, so dass jeder

---

<sup>555</sup> siehe 3.2.

<sup>556</sup> siehe 3.3.

<sup>557</sup> siehe 3.4.

<sup>558</sup> siehe 3.5.

<sup>559</sup> siehe 3.6.

<sup>560</sup> Rawls unterscheidet drei Formen von Orientierung, Die Autoritätsorientierung und die Grundsatzorientierung entsprechen weitgehend dem autoritären und humanistischen Gewissen Fromms, die Gruppenorientierung ist eine neue Form, die als eine konforme eher der autoritären Form zugeordnet werden kann, S. 505ff

Mensch zu ethischer Reflexion in der Lage sei. Somit diene diese Form der Ethik dem Interesse aller Menschen; gut sei, was den Menschen nütze.<sup>561</sup>

In der Frage des Gewissens grenzt sich Fromm von Freud ab. Dieser habe unter Gewissen die internalisierte äußere Autorität („Über-Ich“), die durch den Sozialisationsprozess in eigene Wertvorstellungen transferiert worden sei, verstanden; somit sei Freud als Vertreter einer gesellschaftsimmanenten Ethik zu charakterisieren, auch wenn sich bei ihm durchaus auch Ansätze einer universalen Ethik fänden. So habe er beispielsweise die nichtentwickelten Charaktere als von geringerem Wert als die entwickelten beurteilt, ohne dies näher zu begründen. Fromm nimmt an, dass bei Freud von einer stillschweigenden Anerkennung humanistisch-ethischer Werte auszugehen ist. Wegen ihrer gesellschaftsimmanenten Bindung sei die Psychoanalyse nicht zur Reflexion ethischer Fragen in der Lage gewesen. Für Fromm ist das Gewissen eine zentrale Qualität des Menschen, die ihn befähigt trotz äußerer Zwänge die Ideen von Gerechtigkeit, Liebe und Wahrheit aufrecht zu erhalten.<sup>562</sup>

In Analogie zur autoritären und humanistischen Ethik unterscheidet Fromm zwischen autoritärem und dem humanistischem Gewissen. Das autoritäre Gewissen sei die Stimme der äußeren Autorität, die nach innen verlagert worden sei. Dieses Gewissen sei fremdbestimmt, man gehorche ihm aus Angst vor Strafe und/oder in der Hoffnung auf Belohnungen. Der Mensch, der die äußeren Normen internalisiert habe, übernehme selbst die Rolle der Autorität und werde so sein eigener Zuchtmeister. Dieser Mensch sei in dieser Eigenschaft der Autorität nahe, ansonsten bliebe er ihr Sklave. Bei dieser Form der Gewissensbildung könnten eigene Werturteile nicht entwickelt, sondern lediglich äußere Forderungen und Tabus verinnerlicht werden. Ein Mensch mit autoritärem Gewissen sei an die äußere Autorität und an das Echo dieser Autorität im Inneren doppelt gebunden, wobei die Autorität von Unterworfenen im Regelfalle idealisiert werde, damit die Beweggründe für den Gehorsam stichhaltig würden. Da der Autorität zugestanden werde, dass sie immer im Recht sei, könnten Abweichungen von diesem Idealbild nicht mehr wahrgenommen werden. Der schlimmste Verstoß gegen das autoritäre Gewissen sei der Ungehorsam gegen die Autorität; jede Anfrage stelle die moralische Überlegenheit der Autorität in Frage, derartige Wünsche könnten nicht zugelassen werden.<sup>563</sup>

„Das humanistische Gewissen ist nicht die nach innen verlegte Stimme einer Autorität, der wir gefallen wollen und der zu mißfallen wir fürchten; es ist die eigene Stimme, die in jedem Menschen gegenwärtig ist und die von keinen äußeren Strafen und Belohnungen abhängt. (...) Das humanistische Gewissen ist die Reaktion unserer Gesamtpersönlichkeit auf deren richtiges oder gestörtes Funktionieren. Es ist keine Reaktion auf das Funktionieren dieser oder jener Fähigkeit, sondern auf die Totalität der Fähigkeiten, die unsere menschliche und individuelle Existenz ausmacht. (...) Gewissen ist, wie die Wortwurzel con-scientia anzeigt, die Kenntnis

---

<sup>561</sup> Fromm, Psychoanalyse und Ethik, S. 11f

<sup>562</sup> Fromm, Psychoanalyse und Ethik, S. 26ff, 92

<sup>563</sup> Fromm, Psychoanalyse und Ethik, S. 95ff

über uns selbst, die Kenntnis über den Erfolg oder über das Versagen in der Kunst des Lebens. Obgleich Gewissen zwar Kenntnis ist, so ist es doch mehr als ein bloßes Wissen des abstrakten Denkens. Es hat eine affektive Qualität, da es die Reaktion unserer Gesamtpersönlichkeit und nicht nur die unseres Geistes ist. Es braucht uns gar nicht zum Bewußtsein zu kommen, was das Gewissen uns sagt, um von ihm beeinflusst zu werden.<sup>564</sup>

Das humanistische Gewissen nach Fromm ist also eine Reaktion auf uns selbst, auf unsere eigene Humanität, die nicht individuell, sondern nur im Zusammenwirken mit anderen entfaltet werden kann. Das humanistische Gewissen drücke das Selbstinteresse des Menschen an Produktivität und Glück aus. Fromm geht zwar von der Existenz des humanistischen Gewissens bei allen Menschen aus, stellt aber fest, dass die Stimme des humanistischen Gewissens oft nicht gehört werde, weil das autoritäre Gewissen zu stark sei; auch spräche das humanistische Gewissen nur leise, so dass der Mensch lernen müsse, auf diese leise Stimme in einer lauten Gesellschaft zu hören.<sup>565</sup> In jedem Menschen fänden sich beide Formen des Gewissens, wobei es schwierig sei, die jeweiligen Anteile zu bestimmen. Das schlechte Gefühl beim eigenen Handeln könne sowohl in einem autoritären Gewissen, weil man nicht so handle, wie die Autorität es wünsche, als auch in einem humanistischen, weil man nicht so handle, wie man selbst es wolle, wurzeln. Auch postulierten beide Formen teilweise identische Forderungen wie beispielsweise das Verbot des Tötens oder das Gebot der Nächstenliebe. Paradoxe Weise sei aber das autoritäre Gewissen ein notwendige Vorstufe zum humanistischen Gewissen; zur Unterstützung dieser These referiert Fromm weitgehend zustimmend Julian Huxley, der diese entwicklungspsychologisch begründete, hierbei allerdings die wichtige Einschränkung machte, dass die Einschätzung der beiden Formen als Stufenfolge nicht zur Rechtfertigung für eine autoritäre Pädagogik, die auf Erzeugung eines autoritären Gewissens abziele, missbraucht werden dürfe.<sup>566</sup>

### **3.3. Universale und gesellschaftsimmanente Ethik**

Ethik ist für Fromm etwas allgemein Gültiges, das diese Gültigkeit überall und zu jeder Zeit beanspruchen kann, eine Begrenzung auf eine bestimmte Kultur, ein bestimmtes Land oder ein bestimmtes Alter müsse zwar ausgeschlossen werden, wohl aber sei einzubeziehen, dass die Verhältnisse, in denen Menschen leben, sehr unterschiedlich seien, so dass sich für ein Problem unterschiedliche praktische Lösungen ergeben können.<sup>567</sup> Die Unterschiedlichkeit der Lebensverhältnisse und der Problemlösungen ermöglicht es, dass die in einer Kultur gültigen Normen im Interesse der Stabilität dieser Gesellschaft als universale ausgegeben werden. Werden diese Normen den Gesellschaftsmitgliedern als in der *conditio humana* begründet legitimiert, so wären sie als

---

<sup>564</sup> Fromm, Psychoanalyse und Ethik, S. 101

<sup>565</sup> Fromm, Psychoanalyse und Ethik, S. 102ff

<sup>566</sup> Fromm, Psychoanalyse und Ethik, S. 95ff, S. 105f

<sup>567</sup> Fromm, moralische Verantwortung, S. 320

unveränderbar zu akzeptieren; alle Versuche der Veränderung würden von denen, denen diese Normen nützten, als illusorisch bzw. unmoralisch disqualifiziert werden. Der Konflikt zwischen gesellschaftlich bedingten und humanistischen Wertvorstellungen werde solange weiterbestehen, solange es den Menschen nicht gelänge, eine Gesellschaftsordnung zu schaffen, in der sich die Interessen der Gesamtgesellschaft und die der einzelnen Mitglieder entsprächen.<sup>568</sup> Mit dem Behaviorismus, der den Menschen entscheidend durch das kulturelle Umfeld geprägt sieht, setzt sich Fromm kritisch auseinander. Während die autoritäre Ethik den Menschen als unwandelbares Wesen betrachte, gestehe der Behaviorismus dem Menschen kein eigenes Wesen zu, sondern betrachte ihn als Produkt seiner Umwelt; dies hätte zur Folge, dass Widerstand gegen gesellschaftliche Normen unter Berufung auf universelle Werte nicht möglich sei. Zwar sei bei diesem Ansatz die Annahme, dass der Mensch auf seine kulturelle Umwelt reagiere, wodurch unterschiedliche soziale Normen erklärt werden könnten, richtig, jedoch übersähe er, dass sich der Mensch diesen nicht einfach anpasse, sondern sich aktiv mit ihnen auseinandersetze.<sup>569</sup> Somit sei ein Wertrelativismus theoretisch nicht begründbar:

„Das gegenwärtige intellektuelle Klima ist von einem Relativismus in der Ethik gekennzeichnet. Im allgemeinen wird die Auffassung vertreten, Werte besäßen nur deshalb Gültigkeit, weil sie innerhalb einer bestimmten Kultur von der Gesellschaft akzeptiert werden. Die Normen des Kopffjägers erfüllen ihren Zweck bei den Kopffägern und das Gesetz der Nächstenliebe erfüllt seinen Zweck bei den Kulturen, die diese Norm akzeptiert haben. Die meisten Sozialwissenschaftler vertreten den Standpunkt, daß Werte und Normen keine allgemeine, objektive Gültigkeit besitzen. Wenn ich nun über das ethische Problem des modernen Menschen spreche, könnte das so klingen, als ob ich diese Einschätzung teilte. Das ist aber keineswegs der Fall. Ich bin ganz im Gegenteil davon überzeugt, daß es gewissen Grundnormen und –werte für das Leben gibt, die vor Tausenden von Jahren von allen großen geistigen Führern der Menschheit erkannt wurden, obgleich diese untereinander keinen Kontakt hatten.“<sup>570</sup>

Fromm kann also Vertreter einer absoluten Ethik charakterisiert werden, bei dem der Unterschied zwischen absoluter und relativer Ethik weitgehend dem zwischen universaler und gesellschaftsimmanenter Ethik entspricht. Für Fromm sind die Begriffe „absolut“ und „relativ“ durch den unkritischen Gebrauch undeutlich geworden. Er lehnt eine absolute Ethik ab, wenn mit dem Begriff „absolut“ verbunden wird, dass diese Ethik unbezweifelbar, unveränderlich und ewig gültig ist. Diese Form absoluter Ethik entspräche einer autoritären Ethik, die ihre Autorität nutze, um die Unterlegenen gefügig zu machen, wobei die Lösung der Ethik von den Bedürfnissen des Menschen erfolge. Die Wissenschaftsgeschichte zeige aber, dass immer wieder neue Erkenntnisse die alten revidieren würden, dass die Annäherung an die Wahrheit immer weiter optimiert werden könne. Daher sei diese

---

<sup>568</sup> Fromm, Psychoanalyse und Ethik, S. 152f; siehe 5.1.4.

<sup>569</sup> Fromm, Psychoanalyse und Ethik, S. 18f

<sup>570</sup> Fromm, moralische Verantwortung, S. 319

Auffassung von absoluter Ethik nicht haltbar. Auch bei der Begründung für die These, dass es nur eine relative Ethik geben könne, sei die Argumentation nicht stichhaltig, weil von unlösbaren Konflikten zwischen Kulturen ausgegangen werde, bei denen jede universale Entscheidung ethische Werte verletze. Bei näherer Betrachtung zeige sich allerdings, dass die geschilderten Konflikte von der gegebenen gesellschaftlichen Konstellation abhingen; wäre diese Konstellation eine andere, gäbe es auch diese Konflikte nicht. Fromm schlägt wegen der unklaren Begrifflichkeit vor, die Begriffe „absolut“ und „relativ“ durch „universal“ und „gesellschaftsimmanent“ zu ersetzen. Unter universaler Ethik seien die Normen zu fassen, die das Wachstum und die Entfaltung des Menschen zum Ziel hätten; hierunter fielen das Liebesgebot aus Levitikus sowie das Tötungsverbot aus Exodus bzw. Deuteronomium. Die gesellschaftsimmanenten Normen seien die eines bestimmten Kulturkreises, die die Mitglieder einer Kultur dazu veranlassen würden, sich so zu verhalten, wie es der jeweiligen Gesellschaft nütze. So seien Mut und Initiative bei Kriegervölkern, Geduld und Hilfsbereitschaft bei Bauernvölkern sowie Fleiß in einer Industriegesellschaft Normen, die durchaus zum Funktionieren der Gesellschaft beitragen, aber eben nicht universal seien. Darüber hinaus gäbe es Normen, die nur für eine gesellschaftliche Gruppe Gültigkeit hätten: so gälten Ehrgeiz und Aggressivität bei Herrschenden als Tugenden, für die Beherrschten Bescheidenheit und Gehorsam.<sup>571</sup>

Die Frage, wie eine humanistische Ethik realisiert werden kann, ohne durch Zwang oder Manipulation erzwungen zu werden, wird am Beispiel der Schule im Schlusskapitel untersucht werden. Hier sollen die Spannungen, die zwischen den gesellschaftlichen Wertvorstellungen, die zeitgebunden und dementsprechend veränderbar sind, und den absoluten Wertvorstellungen einer humanistischen Ethik reflektiert werden. Fromm nennt als Hauptprobleme der Gegenwart die Enthumanisierung und eine relative Ethik, die sich an den aktuellen Normen orientiert.

„Unser ethisches Problem ist die Gleichgültigkeit des Menschen sich selbst gegenüber. Wir haben den Sinn für die Bedeutung und die Einzigartigkeit des Individuums verloren und haben uns zu Werkzeugen für Zwecke gemacht, die außerhalb von uns selbst liegen. Wir erleben und behandeln uns als Ware und wurden unseren eigenen Kräften entfremdet. Wir sind zu Dingen geworden, und auch unsere Mitmenschen sind für uns Dinge. Infolgedessen fühlen wir uns machtlos und verachten uns infolge unserer Impotenz. Da wir unseren eigenen Kräften nicht mehr vertrauen, haben wir keinen Glauben an uns und an das, was unsere Kräfte schaffen können. Wir haben kein Gewissen in humanistischem Sinn, denn wir wagen es nicht, uns auf unsere eigene Urteilsfähigkeit zu verlassen. Wir glauben, daß der Weg, dem wir folgen, zu einem Ziele führen müsse, weil wir alle anderen denselben Weg gehen sehen. Wir tasten im Dunkeln und bleiben nur deshalb mutig, weil wir auch alle anderen pfeifen hören.“<sup>572</sup>

---

<sup>571</sup> Fromm, Natur des Menschen, S. 385, Psychoanalyse und Ethik, S. 149ff

<sup>572</sup> Fromm, Psychoanalyse und Ethik, S. 156



Nur eine universale Ethik ohne Bindung an gesellschaftliche Realitäten ermögliche die Ableitung von Normen, über die in einem Kommunikationsprozess entschieden werden könne. Sowohl die christliche als die humanistische Ethik hätten durch die Haben-Sein-Alternative<sup>573</sup> ein Kriterium, durch das sie humane oder humanisierende Normen finden könnten. Diese Alternative gäbe als Metanorm keine festen Handlungsanweisungen, sondern fordere zur immer neuen Prüfung auf. Fromm vertritt einen situationsethischen Ansatz, nach dem die grundsätzliche Anweisung der Haben-Sein-Alternative auf konkrete gesellschaftliche und individuelle Situationen anzuwenden ist. Zur Lösung aktueller ethischer Fragen rät Fromm zu einem Blick in die Philosophiegeschichte, der zeigen könne, dass das ethische Denken nur wenige Antworten auf die Frage, wozu der Mensch lebe, hervorgebracht hätte.<sup>574</sup>

Fromm wendet sich gegen die Auffassung, dass es keine allgemeingültigen ethischen Aussagen geben könne, weil Werturteile und ethische Normen eine Sache des Geschmacks oder willkürliche Bevorzugungen seien. Der Mensch brauche solche Werte und Normen, weil er ohne diese Orientierungen nicht leben könne; ein Relativismus würde auch dazu führen, dass sich der Mensch an irrationalen Wertsystemen orientiere.<sup>575</sup> Sexualethisch erläutert Fromm in der „Anatomie“ diese Bewertung des Relativismus am Beispiel des sexuellen Sadismus. Auf den ersten Blick scheine es so, als ob eine reine Geschmacksfrage vorliege, wenn ein Paar sich in gegenseitigem Einvernehmen auf diese Weise zu befriedigen wünsche. Beziehe man jedoch die Charakterstruktur mit ein, so werde deutlich, dass die Vorliebe für derartige Praktiken keine „Geschmacksfrage“ sei, sondern auf der tieferliegenden Bedürfnisstruktur des Sadisten bzw. Masochisten beruhe, die Fromm begründet als pathologisch charakterisiert.<sup>576</sup> Fromm grenzt sich von subjektiven ethischen Hedonismus ab, der verschiedene höhere oder niedere Formen der Lust als Kriterium aufstelle; der Dualismus zwischen Lust und Unlust führe zu dem Ergebnis, dass gut sei, was die Lust erhöhe, und schlecht, was sie verringere. Zwar könne bei dieser These positiv bewertet werden, dass sie sich gegen alle autoritären Setzungen einer Ethik zur Wehr setze, da keine äußere Instanz bestimmen könne, was lustbringend sei, jedoch überwögen die Einwände. Zunächst einmal gäbe es neurotische Charaktere, die an Unterwerfung, Ausbeutung und Hass Lust empfinden würden; deren Lust wäre ebenso legitime wie die nichtneurotischer Charaktere. Wichtiger jedoch sei der Einwand, dass der ethische Hedonismus keine Basis für gültige objektive Urteile bieten könne.<sup>577</sup> Fromm vertraut hier auf die Vernunft, die er als einziges Kriterium für Wahrheit zulassen will. Sein Vertrauen in die Vernunft begründet er mit Verweisen auf die griechische Antike, das Christentum sowie Renaissance und Aufklärung; auch die Psychologie würde zu dieser Traditionsreihe gehören, wenn sie nicht durch ein mechanistisches Menschenbild enthumanisiert worden wäre.<sup>578</sup>

---

<sup>573</sup> Näheres hierzu in 3.5.

<sup>574</sup> Fromm, moralische Verantwortung, S. 320

<sup>575</sup> Fromm, Psychoanalyse und Ethik, S. 7f

<sup>576</sup> Fromm, Anatomie, S. 320f

<sup>577</sup> Fromm, Psychoanalyse und Ethik, S. 14f

<sup>578</sup> Fromm, Psychoanalyse und Ethik, S. 8f, 10

„Es gibt nur eine Alternative. Gültige ethische Normen können von der menschlichen Vernunft, und zwar von ihr allein, aufgestellt werden. Der Mensch hat die Fähigkeit zu unterscheiden und Werturteile zu entwickeln, die genauso gültig sind wie alle anderen Urteile, die sich aus der Vernunft herleiten. Die große Tradition des humanistischen ethischen Denkens hat die Grundlage für Wertsysteme geschaffen, die auf der menschlichen Autonomie und Vernunft beruhen. Alle diese Systeme gingen von der Voraussetzung aus, man müsse die Natur des Menschen kennen, um zu wissen, was für ihn gut oder schlecht sei. Sie waren deshalb grundsätzlich auch psychologische Untersuchungen.“<sup>579</sup>

### **3.4. Möglichkeiten der Gesellschaftsveränderung durch Biophilie**

Fromm geht davon aus, dass die Möglichkeiten zur Entwicklung einer humanen Gesellschaft gegeben sind, weil der Mensch die Fähigkeit zur Vernunft hat, die es ihm ermöglicht, Ideologien zu durchschauen und zur Realität vorzudringen. Die Kraft der Erkenntnis sei eines der größten Potenziale des Menschen und eine notwendige Bedingung zur Verbesserung; allerdings müssten Glaube und Hoffnung sowie Charakter und Mut hinzukommen. Epochen, in denen Unglaube und Hoffnungslosigkeit dominiert hätten, hätten sich nur mit dem Unfruchtbaren befasst, so dass die Menschen die Lust an geistiger Beschäftigung verloren hätten. Nur der Glaube an und die Hoffnung auf die Vervollkommnung des Menschen führe zu kulturellen Höhepunkten, wie sie Fromm in der Zeit des 13. Jahrhunderts, in der Renaissance und in der Aufklärung verortet. Demgegenüber sei das 20. Jahrhundert zu den unfruchtbaren Epochen zu zählen, da alle geistigen Tendenzen, so gegenläufig sie auch seien, als gemeinsames Merkmal die Unfähigkeit zur Wahrnehmung des Menschen in seiner Totalität hätten: So könnten weder die Rassenideologie des Nationalsozialismus noch die Klassenideologie des Marxismus dem Menschen gerecht werden. Gegen alle eindimensionalen Zerrbilder des Menschen setzt Fromm seine Hoffnung auf eine neue Renaissance der Humanität. Um diese Renaissance zu fördern seien Charakter und Mut nötig, weil der Mensch zwar die Fähigkeit zur Erkenntnis habe, jedoch oft fehle der Mut zur Umsetzung, wenn sie sich gegen Macht und Machthaber richte.<sup>580</sup> Für die Ausbildung eines biophilen Charakters, der den Mut und die Fähigkeit zu sinnvoller Ablehnung autoritärer Zwänge und Bejahung humanistischer Anforderungen habe, sei der Glaube an den Menschen eine notwendige Voraussetzung:

„Sowohl in seiner christlich-religiösen als auch in seiner säkularen, nichttheistischen Ausprägung ist der Humanismus gekennzeichnet durch einen Glauben an den Menschen und dessen Fähigkeiten, sich zu immer höheren Stufen weiterzuentwickeln, durch den Glauben an die Einheit der menschlichen Rasse, durch den Glauben an Toleranz und Frieden sowie an

---

<sup>579</sup> Fromm, Psychoanalyse und Ethik, S. 8

<sup>580</sup> Fromm, Jenseits, S. 164f

Vernunft und Liebe als jenen Kräften, die den Menschen in die Lage versetzen, sich selbst zu verwirklichen und das zu werden, was er sein kann.“<sup>581</sup>

Folgt man Fromms Auffassung, dass der Individualcharakter das Verhalten des Menschen in dem Sinne bestimmt, dass er angibt, wie der Mensch sich verhalten möchte,<sup>582</sup> dann ist die Frage, an welchen Idealen und Realitäten sich der Charakter bildet, von entscheidender gesellschaftlicher und pädagogischer Bedeutung. In eine Reflexion über den Individualcharakter ist der Gesellschaftscharakter mit einzubeziehen, weil dieser wesentlich mitbestimmt, welche Charaktertypen an entscheidende Positionen der Gesellschaft gelangen. Da sich der Gesellschaftscharakter auf die Normen einer Gesellschaft auswirkt, bestimmt er auch mit, wie sich der Mensch in der Realität verhält, weil die Wünsche seines Individualcharakters an gesellschaftliche Grenzen stoßen.<sup>583</sup> Folgt man diesem Analysemodell Fromms, dann ist die Unterscheidung zwischen den Werten, die als Ideal oder Idee verkündet werden, und den Werten, die real gelebt werden, von besonderer Bedeutung, weil das, was als ethisches Prinzip verkündet wird, nur begrenzt das Leben der Menschen beeinflusst. So werden weder der Gesellschaftscharakter einer Nation durch die Verfassung noch der einer Schule durch die Schulpräambeln bestimmt, sondern durch die Normen, an denen die Menschen sich in ihrem Alltagsleben orientieren; es ist davon auszugehen, dass die sozialen Normen eine wesentlich größere Prägekraft als die gesetzlichen haben. Zwar sieht die nordrhein-westfälische Landesverfassung in Art. 7 als Erziehungsziel die Förderung der „Ehrfurcht vor Gott“ vor, jedoch erscheint die Berufung auf diesen Artikel in der Postmoderne kaum chancenreich, weil gelebte Werte wie Pluralismus und religiöses Desinteresse, Effektivität und Messbarkeit real gelebte Normen sind. Fromm führt die Differenz zwischen Ideal und Realität am Beispiel der Selbstsucht näher aus:

„Selbstsucht ist heute tabu. Man lehrt, daß Selbstsucht eine Sünde sei und Nächstenliebe eine Tugend. Die Lehre steht allerdings in krassem Widerspruch zur Praxis der heutigen Gesellschaft, von der die „Selbstsucht“ als mächtigster und durchaus zu Recht bestehender Trieb anerkannt wird: Der einzelne, der diesem Trieb nachgibt, leiste den besten Beitrag zum Gemeinwohl.“<sup>584</sup>

Die gesellschaftliche Bewertung der Selbstsucht sei äußerst unterschiedlich; einerseits würde Selbstsucht als egozentrisch und unsolidarisch moralisch verurteilt, andererseits werde sie an Standpunkt eines angeblich realistischen Menschenbildes als natürlicher Trieb positiv bewertet. Diese widersprüchlichen Bewertungen ließen sich auch in der Geistesgeschichte finden: So hätte Calvin die Selbstsucht konsequent abgelehnt, weil er fleischlich-menschliche Ziele grundsätzlich ablehnte; der Mensch müsse eine demütige Haltung einnehmen und von seiner eigenen Nichtigkeit überzeugt sein, da

---

<sup>581</sup> Fromm, Humanismus und Psychoanalyse, S. 3

<sup>582</sup> Fromm, Anatomie, S. 103

<sup>583</sup> Näheres hierzu in 4.2.

<sup>584</sup> Fromm, Psychoanalyse und Ethik, S. 78f

das Heil nur von Gott kommen könne. Bei Calvin sei wie bei Luther der Mensch nur als ein Mittel im göttlichen Heilsplanes betrachtet worden, so dass das Glück des Menschen nicht als ein Ziel der Welt einbezogen werden konnte. Kant habe den Menschen als Selbstzweck, der nie zum Mittel für andere Zwecke werden dürfe, betrachtet, jedoch hätte er auch das eigensüchtige Streben nach Glück abgelehnt, weil er dieses als ein nur naturbedingtes, jedoch nicht als ethisches Streben bewertete. Die Verbindung von Egoismus und Altruismus nahm Adam Smith vor: Die Selbstsucht könne durchaus den Zielen der Allgemeinheit dienen, wenn die nicht durch staatliche Eingriffe gehemmt würde. Die „invisible hand“ würde ohne Zutun des Menschen schon dafür Sorge tragen, dass im Endeffekt aus Selbstsucht Gemeinwohl entstehe. Fromm sieht in der Selbstsucht durchaus auch positive Elemente. Zunächst bestünde bei Ablehnung der Selbstsucht die Gefahr, dass mangelnde Verfolgung eigener Interessen zur Gefügigkeit gegenüber Autoritäten führen könne, wenn diese sich als Wahrer des Gemeinwohls ausbebe. Das Individuum könne an produktivem Handeln gehindert werden, weil es in einer Zwickmühle stecke: Handele es selbstsüchtig, habe es ein schlechtes Gewissen zu haben, handele es altruistisch, werde es an seiner Selbstentfaltung gehindert.<sup>585</sup> Für Fromm ist eine reine Scheidung zwischen Egoismus und Altruismus logisch nicht begründbar, da sich Eigeninteresse und Interesse am Wachstum des anderen Menschen gegenseitig bedingen. Die Liebe zum Mitmenschen setze die Liebe zu sich selbst voraus. Diese Liebe sei produktiv, am Wachstum der eigenen wie der anderen Persönlichkeit interessiert. Wer erkannt habe, dass das eigene Wachstum eng mit dem der umgebenden Gesellschaft verbunden sei, würde das Wachstum dieser Gesellschaft befördern, weil dieses eine Bedingung für eigenes Wachstum sei. Demgegenüber wolle der Selbstsüchtige nur nehmen. Dieser Typus sehe die Welt nur unter dem Blickwinkel des eigenen Vorteils, könne weder die Bedürfnisse anderer noch deren Integrität achten. Diese Unfähigkeit beziehe sich aber auch auf die eigenen Person, weil der liebesunfähige Mensch sich selbst auch nicht lieben könne. Die mangelnde Eigenliebe, die nicht aus sich selbst heraus ein befriedigendes Leben schaffen könne, sei die Ursache dafür, dass der Umwelt Befriedigung entrissen werden müsse. Als dritten Typus neben dem Liebenden und dem Selbstsüchtigen analysiert Fromm den neurotisch Selbstlosen, der den Sinn seines Lebens darin sähe sich für andere aufzuopfern. Dieser bewerte seine Selbstlosigkeit zwar als seinen wichtigsten positiven Charakterzug, bliebe aber dennoch unglücklich. Diese Form der Selbstlosigkeit sei ebenso wie die Selbstsucht ein Symptom mangelnder Fähigkeit zu Liebe und Freude.<sup>586</sup>

„Es gibt keinen Begriff des Menschen, der mich selbst nicht einschließt. Eine Doktrin, die mich ausschließen würde, beweist, daß sie in sich selbst widersprüchlich ist. Der Gedanke „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“, wie er in der Bibel steht (Lev 19, 18) bedeutet nichts anderes, als daß Achtung vor der eigenen Integrität und Einmaligkeit, Liebe zu sich selbst und ein Begreifen der eigenen Person nicht trennbar sind von der Achtung vor dem anderen, der Liebe

---

<sup>585</sup> Fromm, Psychoanalyse und Ethik, S. 79f, 83

<sup>586</sup> Fromm, Psychoanalyse und Ethik, S. 84f, 87

zu anderen und dem Begreifen des anderen. Die Liebe zu mir selbst ist untrennbar mit der Liebe zu jedem anderen Menschen verbunden.<sup>587</sup>

Aus dieser für Fromm begründeten Hoffnung, dass die Menschen nicht nur über die Fähigkeit zu Liebe verfügen, sondern diese auch in der gesellschaftlichen Praxis umsetzen können, folgt, dass eine biophile Ethik, wenn sie von einer Vielzahl von Menschen angenommen wird, auch den Gesellschaftscharakter verändern kann: Der Gesellschaftscharakter habe zwar einen Einfluss auf das ethische und religiöse System einer Gesellschaft, aber gleichzeitig wirke dieses ethische und religiöse System auch auf den Gesellschaftscharakter ein; im Regelfall wirke sich diese so aus, dass die wesentlichen Elemente des Gesellschaftscharakters verstärkt würden. Dass religiöse Ideen, die nicht dem Gesellschaftscharakter ihrer Zeit entsprochen hätten, wirkungslos geblieben seien, belegt Fromm am Beispiel der gescheiterten Reform des Josia. Auch die Propheten seien solange nicht wahrgenommen und dementsprechend zum Scheitern verurteilt gewesen, bis sie nach dem Fall Jerusalems im babylonischen Exil relevant geworden seien. Die ethischen und religiösen Systeme seien jedoch nicht völlig vom Gesellschaftscharakter bestimmt, sie könnten ihre Eigenständigkeit bei der Postulierung humanistischer Prinzipien oder göttlicher Gebote wahren, auch wenn die Postulate nicht dem aktuellen Gesellschaftscharakter entsprächen.<sup>588</sup> Die Veränderung des Gesellschaftscharakters durch ethisches Denken hält Fromm für möglich. Notwendig hierfür sei die Aufhebung der Spaltung zwischen Intellekt und Affekt, wie sie in der Tradition Descartes` für das wissenschaftliche Denken prägend geworden sei, durch die Vereinigung von Vernunft und Gefühl könne die schöpferische Kraft des Menschen wiedergefunden werden. Die zweite Bedingung sei, dass der Mensch wieder zum Zweck werde, wie es die humanistische und religiöse Tradition des Westens postuliert habe.<sup>589</sup>

Das ein humanistisches Gewissen und durch Gerechtigkeit bestimmte Ethik durchaus das Denken einzelner Menschen und schließlich auch das von Gesellschaften verändern können, soll an einem Fontane-Gedicht<sup>590</sup> belegt werden, in dem auf einen über die gesellschaftlichen Prägungen hinausweisenden Humanismus hingewiesen wird. In „Die Balinesenfrauen auf Lombok“ erinnert Fontane an den gescheiterten Aufstandsversuch der Balinesen gegen die holländischen Kolonialherren. Der Kontrast zwischen den Wertvorstellungen der angeblich Zivilisierten, die im eigenen Interesse Arbeitsamkeit und christliche Kultur zu den Balinesen bringen wollen, und dem tapferen Selbstbewusstsein der Balinesen wird herausgearbeitet. Als ihre Zielvorstellungen nicht akzeptiert werden, müssen sie die „Bürde des weißen Mannes“ auf sich nehmen und wieder Ordnung schaffen. Die Balinesen, die ihre alte Kultur bewahren wollen, wehren sich gewaltsam gegen die Fremdherrschaft. Vom Standpunkt des Werterelativismus sind beide Seiten im Recht, da eine jede ihre

---

<sup>587</sup> Fromm, Psychoanalyse und Ethik, S. 84

<sup>588</sup> Dietrich, Religion, S. 193f, 195

<sup>589</sup> Fromm, moralische Verantwortung, S. 326ff

<sup>590</sup> Fontane, Die Balinesenfrauen auf Lombok; nach: Görner, S. 143

Vorstellungen durchsetzen will. Dementsprechend bliebe es dem Betrachter überlassen, ob er die Parteinahme Fontanes übernehmen oder sich auf die Seite der holländischen Kolonialisten stellen will, die angeblich von Werten der christlich-europäischen Kultur, in Wirklichkeit jedoch von Werten wie Macht und Profit geprägt sind. Der Kolonialismus hatte Auswirkungen auf den Gesellschaftscharakter dieser Zeit und das Verhalten der Mitglieder dieser Gesellschaft. Eine Beantwortung der Frage, warum sich der Hörer auf die Seite der Balinesen stellt, wegen der Kunst eines parteiischen Dichters oder der Annahme einer Neigung aus Mitleid mit der unterlegenen Seite wäre unbefriedigend: Die Parteinahme erfolgt, weil diese Seite vom humanistischen Standpunkt im Recht ist. Wenn aber dieses Recht vorhanden und erkennbar ist, müsste auch den Siegern in diesem Kampf bewusst sein, dass sie im Unrecht sind; weniger den Verkrachten und Verdorbenen in Fontanes Gedicht, sondern den Verantwortlichen in ihren Kontoren. Zu kurz würde die Erklärung greifen, dass diese zu weit entfernt waren, vielleicht auch die Brutalität abgelehnt hätten. Fromms würde ihr Verhalten unter Einbezug des Gesellschaftscharakter analysieren, der die Täter so geformt hat, dass sie das tun wollen, was die Gesellschaft von ihnen verlangt. Triebregungen, wie in diesem Falle Mitleid oder Unrechtsgefühle, werden unterdrückt, weil sie den normalen gesellschaftlichen Vorstellungen widersprechen. Fromm stellt dar, dass es im Konfliktfall Neurosen oder somatische Störungen geben kann, jedoch sei die Verdrängung wahrscheinlicher, da bei ihr die Diskrepanzen zwischen Humanität und Interessen der Gesellschaft nicht mehr wahrgenommen würden.<sup>591</sup>

### **3.5. Das ethische Konzept in „Haben oder Sein“**

In seinem Spätwerk „Haben oder Sein“ stellt Fromm seine gesellschaftskritische Ethik in geschlossener Form vor. Weil er hier seine humanistischen Ziele ausführlich auf Grundlage seiner historischen und gesellschaftlichen Analysen sowie seiner psychoanalytischen Arbeit darlegt, soll dieses Werk in breiterer Form vorgestellt werden. Fromm konzentriert sich auf aktuelle ethische Probleme der Moderne, die für ihn mit der industriellen Revolution begannen: Sie hätte den Menschen die Unterwerfung der Natur, materiellen Überfluss, größtmögliches Glück der größtmöglichen Zahl und uneingeschränkte persönlicher Freiheit versprochen, durch die Nutzung neuer Energieformen und Rationalisierung erschienen unbeschränkte Produktion und unbeschränkter Konsum möglich. Auch sei dieser Produktionsfortschritt mit der Hoffnung auf neue Freiheit verbunden gewesen. Zwar habe diese Hoffnung nach dem Fall feudaler Schranken in der Wirklichkeit vorerst nur für die gehobenen Schichten erfüllt, aber die Hoffnung, dass diese Freiheit in naher Zukunft für alle gelten könnte, sei realistisch gewesen.<sup>592</sup>

---

<sup>591</sup> Fromm, Humanismus und Psychoanalyse, S. 8f

<sup>592</sup> Fromm, Haben oder Sein, S. 13

„Diese Trias von unbegrenzter Produktion, absoluter Freiheit und uneingeschränktem Glück bildete den Kern der neuen Fortschrittsreligion und irgendeine neue irdische Stadt des Fortschritts ersetzte die ‚Stadt Gottes‘.“<sup>593</sup>

Die Enttäuschung dieser Erwartungen, denn Glück sei nicht identisch mit der Befriedigung aller Wünsche, habe traumatische Wirkungen gehabt: Statt Herr des Lebens zu werden sei der Mensch zu einem Rädchen in einer bürokratischen Maschine geworden, dessen Gedanken und Gefühle massenmedial manipuliert würden. Er sei durch den drohenden Atomkrieg und die zu erwartende ökologische Katastrophe in seiner Existenz bedroht.<sup>594</sup> Für Fromm ist die Selbstsucht eine ideologische Voraussetzung der modernen Wirtschaft, diese sei allerdings theoretisch wie praktisch ein Irrweg, weil sie zu einer feindseligen Haltung gegenüber allen Mitmenschen, die nur noch als Konkurrenten um Ressourcen betrachtet würden, führe. Die Grundhaltung des modernen Menschen sei der Neid auf diejenigen, die mehr haben, und die gleichzeitige Angst vor denen, die weniger haben. Diese feindselige Haltung nehme er nicht nur gegenüber den Mitmenschen, sondern auch gegenüber der Natur ein, denn der moderne Mensch betrachte sich nicht mehr als Teil der Natur, sondern als ihr Herrscher, der sie unterjochen oder zerstören könne. Während die Ethik des Mittelalters und die der frühen Neuzeit auch das ökonomische Handeln als Teil des menschlichen Handelns einbezogen habe, so dass auch die Ökonomie durch ethische Prinzipien bestimmt worden sei, seien durch den radikalen Wandel im 18. Jahrhundert Ethik und Wirtschaft voneinander getrennt worden. Es sei postuliert worden, dass im Sektor Wirtschaft die Naturgesetze gelten sollten, wodurch sich der Sinn ökonomischen Handelns verschoben habe. Der Erfolg wirtschaftlichen Handelns ließe sich nicht mehr am Nutzen für die Menschen messen, sondern daran, welcher Beitrag zum Wachstum des Systems geleistet werde. Um zu legitimieren, dass der Mensch fremden Zwängen unterworfen wurde, sei die Naturgegebenheit von Egoismus und Habgier behauptet worden; diese Triebe sind für Fromm allerdings keine natürlichen, sondern systembedingte.<sup>595</sup>

„In der modernen Gesellschaft wird davon ausgegangen, daß die Existenzweise des Habens in der menschlichen Natur verwurzelt und daher praktisch unveränderbar sei. Die gleiche Idee liegt dem Dogma zugrunde, der Mensch sei von Natur aus faul und passiv und würde weder arbeiten noch sonst etwas tun, wenn ihn nicht materielle Anreize dazu verlockten bzw. Hunger oder die Angst vor Strafe ihn dazu antrieben. Dieses Dogma wird allgemein akzeptiert, und es bestimmt unsere Erziehungs- und unsere Arbeitsmethoden. Aber es ist wenig mehr als ein Ausdruck des Wunsches, den Wert unserer gesellschaftlichen Arrangements zu beweisen, indem man bescheinigt, daß sie den Bedürfnissen der menschlichen Natur entsprechen.“<sup>596</sup>

---

<sup>593</sup> Fromm, Haben oder Sein, S. 13f

<sup>594</sup> Fromm, Haben oder Sein, S. 14

<sup>595</sup> Fromm, Haben oder Sein, S. 17ff

<sup>596</sup> Fromm, Haben oder Sein, S. 99f

Wenn Fromm zwischen einer Haben-Orientierung und einer Sein-Orientierung unterscheidet, will er einerseits eine analytisch-methodische Untersuchung von zwei Formen der Bezogenheit vornehmen, andererseits ist mit dieser Unterscheidung auch ein moralischer Appell zur Veränderung des eigenen Lebens und der Gesellschaft verbunden. Fromm kommt zu dem Ergebnis, dass Haben und Sein zwei Formen menschlichen Erlebens sind, die sich grundlegend voneinander unterscheiden. Wie stark diese in den einzelnen Charakteren von Individuen und Gesellschaften verankert seien, hänge von den Umständen, die den Gesellschafts-Charakter geprägt hätten, ab.<sup>597</sup>

Auf den ersten Blick erscheine das Haben als eine normale Einstellung, weil Menschen Dinge benötigten, um überhaupt existieren zu können. Wer nichts habe, könne nicht leben, könne also auch nicht sein. Jedoch hätten die großen Meister des Lebens wie Buddha, Jesus, Meister Eckhart und Marx die Frage des Habens zu einer Kernfrage ihres Denkens gemacht, wobei sie das Haben als Hindernis zum Sein betrachtet hätten. Sein sei philosophisch mit begriffen wie Werden, Aktivität, Begegnung verbunden, somit wäre die andauernde Veränderung, die ja Leben ausmache, kennzeichnend für eine Sein-Haltung. Demgegenüber sei mit Haben der Wunsch nach physischer oder symbolischer Einverleibung des Objektes verbunden, wobei die moderne Variante der Konsum sei, bei dem der Mensch wie ein Säugling nach der Flasche nach Konsumgütern schreie. Die Haben-Orientierung identifiziere sich mit dem Besitz; dieser Menschentypus definiere sich über das, was er habe und konsumiere. Im Bildungswesen wolle der Haben-Student nur das Gelernte festhalten, neue Ideen beunruhigten ihn, weil sie das bisher Gelernte in Frage stellten. Für den Sein-Studenten sei das Lernen ein Prozess, der nicht nur aus Empfangen, sondern auch aus Antwort in Form des produktiven Zuhörens bestehe; für Lernen in diesem Sinne sei in lateinischem Sinne Interesse (*inter-esse* = dazwischen sein) nötig. Wissen sei nicht das Haben von Wahrheit oder Informationen, sondern das Durchdringen der Oberfläche. Während für Haben-Wissen das immer mehr Wissen das Entscheidende sei, so sei für das Sein-Wissen die immer tiefere Erfahrung wichtig. Das derzeitige Bildungswesen sei durch Haben geprägt: Der junge Mensch werde mit einem Wissen ausgestattet, das ihm Erfolg im späteren Beruf ermögliche, möglicherweise könne er zusätzlich noch etwas Luxuswissen zum Zwecke des Sozialprestiges erwerben.<sup>598</sup> Fromm charakterisiert die Schulen als Fabriken, die Wissenspakete produzieren, auch wenn diese öffentlich den Anspruch, ihre Schüler mit den geistigen Errungenschaften der Menschheit in Berührung zu bringen, erheben. Dieser Anspruch führe zu einem unsystematischen Angebot von indischer Philosophie bis zum Surrealismus, aus dem sich die Studenten das Passende herausuchen könnten, ohne dass man sie dazu drängte, sich auf ein Thema zu konzentrieren oder ein Buch zu Ende zu lesen.<sup>599</sup>

---

<sup>597</sup> Fromm, *Haben oder Sein*, S. 27f

<sup>598</sup> Fromm, *Haben oder Sein*, S. 27, 36ff, 44f, 49

<sup>599</sup> Fromm, *Haben oder Sein*, S. 49



Die Differenzierung zwischen Haben-Orientierung und Sein-Orientierung könne auch auf die Religionen angewendet werden: So sei der Haben-Gott ein Idol, das der Mensch habe, dem er sich aber auch gleichzeitig unterwerfe:

„Gott, ursprünglich ein Symbol für den höchsten Wert, den wir in unserem Inneren erfahren können, wird in der Existenzweise des Habens zu einem Idol. (...) Sobald Gott zum Symbol geworden ist, haben seine angeblichen Eigenschaften so wenig mit der persönlichen Erfahrung zu tun wie entfremdete politische Doktrinen. Das Idol Gott mag als Gott der Barmherzigkeit gepriesen werden, dennoch wird jede Grausamkeit in seinem Namen verübt, so wie der entfremdete Glaube an die menschliche Solidarität die unmenschlichen Taten nicht einmal in Frage stellt.“<sup>600</sup>

Demgegenüber vermittele die jüdisch-christliche Tradition ein transzendentes Gottesbild, denn Gott habe keinen Namen, es sei untersagt, sich ein Bild von ihm zu machen. Gott sei also kein „Ding“ (engl.: no-thing = nichts), über ihn könne nichts gewusst werden.<sup>601</sup> Der Glaube an ihn gehe von einer inneren Erfahrung der stetigen Neuschaffung des Menschseins aus. Abraham hätte Heimat und Vaterland auf Gottes Geheiß verlassen, Moses die Hebräer aus ihrer bescheidenen, aber sicheren Lebensgrundlage geführt, wodurch sie murrend durch die Wüste, die keine Städte, keinen Reichtum hatte, ziehen mussten. Wüste sei das Symbol für ein freies Leben, das nicht durch Besitz beschwert sei; jedoch sehnte sich das Volk nach den Fleischöpfen Ägyptens zurück. Als sich Gott erbarmte und ihnen Wachteln und Manna gab, durfte jeder nur soviel nehmen, wie er für den Tag braucht, keiner durfte Vorräte halten. Diese Weisung richte sich gegen Haben-Orientierung und Besitzgier. Auch der Tanz um das Goldene Kalb zeige die Haben-Orientierung des Volkes Israel; man sei nicht bereit gewesen, ohne ein sichtbares Symbol, das man haben konnte, auszukommen.<sup>602</sup> Auch die Zerstörung der Staatlichkeit des Volkes Israel sei ein Zeichen dafür, dass Haben-Orientierung zum Scheitern verurteilt sei. Die Propheten warnten vor der möglichen Vertreibung, diese Tragödie sei aber auch der einzige Weg zu endgültiger Befreiung.<sup>603</sup>

In Neuen Testament werde dieser Protest gegen das Haben noch radikaler fortgesetzt. Sozialgeschichtlich könne dies dadurch erklärt werden, dass das Alte Testament eine Schrift relativ wohlhabender Nomaden und Schafzüchter war, die Pharisäer das meist wohlhabende Bürgertum repräsentierten, während das Frühchristentum sich aus Armen und Geächteten zusammensetzte. Inhaltlich sei allen Richtungen die Parteinahme für Arme und Bedrückte gemeinsam, die Verurteilung des Reichtums sei jedoch spezifisch christlich. Als zentrale Forderung des Neuen Testaments nimmt Fromm an, dass der Mensch aller Habgier und allem Verlangen nach Besitztümern zugunsten eines

---

<sup>600</sup> Fromm, Haben oder Sein, S. 50

<sup>601</sup> siehe 2.6.

<sup>602</sup> Fromm, Haben oder Sein, S. 50f, S. 55f, S. 58

<sup>603</sup> Fromm, Haben oder Sein, S. 59; vergl. 2.5.

Ethos des Seins, des Teilens und der Solidarität entsagen soll.<sup>604</sup> Fromm interpretiert die Versuchung Jesu durch Satan<sup>605</sup> folgendermaßen:

„Jesus und Satan erscheinen hier als Repräsentanten zweier entgegengesetzter Prinzipien. Satan ist der Vertreter des materiellen Konsums und der Macht über die Natur und über die Menschen. Jesus ist die Verkörperung des Seins und der Idee, daß Nichthaben die Voraussetzung des Seins ist. Die Welt ist seit der Zeit der Evangelien den Grundsätzen des Teufels gefolgt; doch selbst der Sieg dieser Prinzipien hat die Sehnsucht nach der Verwirklichung des wahren Seins nicht auslöschen können, die Jesus und viele große Meister vor und nach ihm aussprachen.“<sup>606</sup>

Um zum Sein zu gelangen, müsse sich der Mensch frei von eigenen Dingen und Handlungen machen. Dies bedeute nicht nichts besitzen oder nicht zu handeln, sondern eine Freiheit von Besitz und Tun. Ziel des Menschen sei es, sich von den Fesseln der Ichbindung zu befreien, die Habensorientierung zu überwinden und so zum vollen Sein zu gelangen. Fromm analysiert, dass der Begriff „Sein“ von Meister Eckart in zwei verwandten Bedeutungen benutzt wird. Einmal benutze er ihn im Sinne der unbewussten Motivation, die den Menschen antreibe, also im Sinne des Charakters, aus dem sich die Handlungen ergeben. So betone Eckart, dass die Menschen mehr darüber nachdenken sollten, was sie seien, als über das, was sie täten. Die Motivation bestimme mit gesellschaftlich bedingten Einschränkungen das Handeln, somit sei „gut sein“ wichtiger als „gut handeln“, da sich letzteres aus ersterem ergäbe. Als zweite Bedeutung verwende er „Sein“ im Sinne von Tätigsein und Produktivität, nicht im Sinne eines geschäftigen Aktivismus, sondern im Sinne eines Zustandes produktiver innerer Tätigkeit, deren Voraussetzung die Überwindung der Ichbindung sei.<sup>607</sup>

„In der Existenzweise des Habens gibt es keine lebendige Beziehung zwischen mir und dem, was ich habe. Es und ich sind Dinge geworden, und ich habe es, weil ich die Möglichkeit habe, es mir anzueignen. Aber es besteht auch die umgekehrte Beziehung: Es hat mich, da mein Identitätsgefühl bzw. meine psychische Gesundheit davon abhängt, es und so viele Dinge wie möglich zu haben. Die Existenzweise des Habens wird nicht durch einen lebendigen, produktiven Prozeß zwischen Subjekt und Objekt hergestellt. Sie macht Subjekt und Objekt zu Dingen.“<sup>608</sup>

---

<sup>604</sup> Fromm, Haben oder Sein, S. 59f

<sup>605</sup> Mt 4, 1-11; Lk 4 1-13

<sup>606</sup> Fromm, Haben oder Sein, S. 62; als wichtigen Vordenker der Sein-Orientierung in der Nachfolge Jesu bezeichnet Fromm Meister Eckart, Fromm, Haben oder Sein, S. 64

<sup>607</sup> Fromm, Haben oder Sein, S. 68f

<sup>608</sup> Fromm, Haben oder Sein, S. 80

Um Sein zu können, müssten Egoismus und Habsucht aufgeben werden, der Mensch müsse sich „leer“ und „arm“ machen. Diese Forderung mache vielen Menschen Angst, da sie fürchteten, ohne die Krücken des Besitzes verloren zu sein. Dabei bemerkten sie nicht, dass erst das Wegwerfen der Krücken sie frei für Aktivität mache. In unserer Gesellschaft werde Aktivität in der Regel assoziiert mit zweckgerichtetem, ergebnisorientiertem, gesellschaftlich oder individuell nützlichem Handeln; man beziehe sich auf das Tun als solches, nicht auf die handelnde Person, auf die es eigentlich ankomme.<sup>609</sup> Das entscheidende Merkmal von Aktivität im Sinne der Seinsorientierung sei das innere Tätigsein, der produktiven Gebrauch der menschlichen Kräfte. Die individuellen Anlagen und Talente seien zu nutzen, um sich selbst zu erneuern, zu wachsen und zu lieben.<sup>610</sup> Diese produktive Haltung könne nicht an einer äußerlichen Aktivität erkannt werden, denn diese könne aus einem rein äußeren Antrieb wie bei einem Sklaven oder einem Zwangsneurotiker ohne eigene Motivation erfolgen. Produktive Haltung bedeute aber auch nicht, dass etwas Neues, Originelles geschaffen werden müsse, sondern dass der Mensch im Rahmen seiner Talente schöpferisch tätig sei.<sup>611</sup> Gehe die Haben-Orientierung davon aus, dass der Gebrauch der Talente das Haben verringere, wisse die Sein-Orientierung, dass die produktiven Kräfte durch den Gebrauch nicht verzehrt würden, weil aus der schöpferischen Freude neue Kraft entstehe. Erst die völlige Akzeptanz in der Sein-Orientierung des anderen Menschen ermögliche echte Liebe. Haben-Orientierung wolle den geliebten Menschen „haben“, sie sei besitzergreifend und eifersüchtig; hier seien die Beziehungen belastend und konfliktbeladen, die Sexualität ichbezogen und besitzergreifend, so dass man nicht von geteilter, sondern höchstens von gleichzeitiger Lust sprechen könne. Bei haben-orientierten Männern sei die Erektion das Wichtigste, Fromm referiert zustimmend den Psychoanalytiker G. Groddek, nach dem ein so geprägter Mann nur wenige Minuten ein wirklicher Mann, in der übrigen Zeit aber ein kleiner Junge sei.<sup>612</sup>

Die Religion, die für Fromm ein Phänomen aller menschlichen Gesellschaften ist, ermöglicht den Menschen Orientierung und Hingabe. Allerdings seien die Orientierungsangebote durchaus unterschiedlich: So verlange das Christentum von seinen Anhängern die Erfüllung des Gebotes der Nächstenliebe, während die Religion des Kapitalismus Haben und Ausbeutung als Orientierungsmuster postuliere. Sowohl eine Entwicklung zu mehr Humanität als auch eine zur Unterwerfung unter die existierenden Herrschaftsordnungen könne religiös legitimiert werden. Als Sünde werde in christlich-jüdischer Tradition der Ungehorsam gegen Gott und seine Gebote bewertet, die enge Verbindung zwischen religiösen Organisationen und politischer Herrschaft in der Geschichte habe jedoch dazu geführt, dass Sünde ein Begriff wurde, der die Menschen dazu gebracht hätte, auch bei Verstößen gegen weltliche Normen ein schlechtes Gewissen zu haben und sich so den herrschenden Gesetzen, die ja immer die Gesetze der Herrschenden waren, zu unterwerfen, wodurch sie gegen ihre eigenen Interessen

---

<sup>609</sup> Fromm, Haben oder Sein, S. 89f

<sup>610</sup> Fromm, Haben oder Sein, S. 89

<sup>611</sup> Fromm, Haben oder Sein, S. 91

<sup>612</sup> Fromm, Haben oder Sein, S. 110f, 113f

und auch gegen die Gebote Gottes handelten.<sup>613</sup> Die Auffassung, dass Sünde ein allgemeiner Ungehorsam sei, entspräche der autoritären Haben-Orientierung. Die Sünde im Sinne der Sein-Orientierung bestehe darin, dass die Menschen den Verlust der ursprünglichen Harmonie mit der Natur nicht durch liebende Vereinigung überwinden könnten. Der Turmbau zu Babel reflektiere die Trennung von den Mitmenschen: Der Wunsch der Menschen, den Turm zu „haben“, habe die Einheit der Menschheit zerstört, dies könne als zweiter Sündenfall charakterisiert werden.<sup>614</sup>

„Die Sünde des Getrenntseins braucht nicht vergeben zu werden, da es sich nicht um einen Akt des Ungehorsams handelt, aber sie muß geheilt werden, und Liebe, nicht Aufsichnehmen von Strafe, ist das Mittel zu ihrer Heilung.“<sup>615</sup>

Nach Fromm ist die Christianisierung Europas eine reine Fiktion, meist wären die heidnischen Vorstellungen dominierend gewesen, wie er am Beispiel des heidnischen Helden, für den der Wert eines Mannes in seiner Körperkraft und in seiner Fähigkeit, Macht zu erringen und zu behalten, bestand, erläutert. Dieser sei durch die Kategorien „Haben“, „Ausbeuten“ und „gewaltsame Erzwingung“ zu charakterisieren, während die Kategorien des Märtyrers „Sein“, „Geben“ und „Teilen“ seien. Auch in der Gegenwart sei das Vorbild, der Maßstab für das Gute und Wertvolle der heidnische Held. Trotz formaler Bekehrung zum Christentum sei die europäisch-amerikanische Geschichte eine der Eroberungen und der Habgier. Das Ideal von „Männlichkeit“ sei Kampf und Eroberung. Wer keine Gewalt anwende, gelte als schwach und damit „unmännlich“<sup>616</sup>

Nur in der Zeit vom 12. – 16. Jahrhundert habe eine wirklich Bekehrung der Herzen stattgefunden, die auch zu Veränderungen in der Charakterstruktur geführt habe. Diese Zeit sei durch die Mystik geprägt gewesen, sie habe Ideen eines Humanismus, einer Weltreligion und einer gerechten Wirtschafts- und Staatsordnung entwickelt.<sup>617</sup> Auch die beginnende Neuzeit habe aner kennenswerte Leistungen durch Humanismus, Renaissance und Aufklärung gebracht, jedoch sei gleichzeitig das weiblich-mütterliche Prinzip der Gnade und Barmherzigkeit besonders in der evangelischen Konfession weitgehend ausgeschlossen worden, so dass nur noch das väterliche Prinzip der Gerechtigkeit Geltung beanspruchen konnte. Die Französische Revolution wird von Fromm als eine religiöse Revolution charakterisiert, da sie neue Glaubensinhalte (Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit) brachte.<sup>618</sup> Den entscheidenden Impuls hin zur Haben-Orientierung brachte die Industrialisierung:

---

<sup>613</sup> Fromm, Haben oder Sein, S. 117, 131f

<sup>614</sup> Fromm, Haben oder Sein, S. 120ff

<sup>615</sup> Fromm, Haben oder Sein, S. 121

<sup>616</sup> Fromm, Haben oder Sein, S. 136

<sup>617</sup> Fromm, Haben oder Sein, S. 135

<sup>618</sup> Fromm, Haben oder Sein, S. 139ff

„Die Religion des Industriezeitalters stützt sich auf einen neuen Gesellschafts-Charakter, dessen Kern aus folgenden Elementen besteht: Angst vor mächtiger männlicher Autorität und Unterwerfung unter diese, Heranzüchtung von Schuldgefühlen bei Ungehorsam, Auflösung der Bande menschlicher Solidarität durch die Vorherrschaft des Eigennutzes und des gegenseitigen Antagonismus. „Heilig“ sind in der Religion des Industriezeitalters die Arbeit, das Eigentum, der Profit und die Macht, obwohl sie – in den Grenzen ihrer allgemeinen Prinzipien – auch den Individualismus und die persönliche Freiheit förderten.“<sup>619</sup>

In den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts sei der Marketing-Charakter, dessen Vertreter sich selbst als Ware und gleichzeitig als Verkäufer dieser Ware betrachteten, dominierend geworden. Ziel dieses Typus sei es, sich optimal zu vermarkten, also so zu sein, wie alle anderen ihn haben wollten. Ihm komme es nicht auf Wissen oder Können an, sondern auf effektive Selbstvermarktungsstrategien. Der Marketing-Charakter sei zwar äußerlich aktiv und effektiv, wisse aber nicht, warum er in einer bestimmten Weise tätig sei, weil ihm das eigene Selbst verlorengegangen sei. Er funktioniere zwar, sei aber ohne Bindung zu sich selbst oder zu anderen, er sei weder zu Hass noch zu Liebe fähig. Die Religion des Marketing-Charakters sei schwer zu erfassen, da es weder Dogmen noch bewusste Reflexionen gäbe, jedoch könne eine Tendenz, sich selbst zu Gott zu machen, festgestellt werden. Die technischen Fähigkeiten der Moderne ermöglichten dem Marketing-Charakter eine zweite Schöpfung mit Hilfe seiner Maschinen, wodurch er als der sie bedienende Mensch auch einen Anteil an der Göttlichkeit beanspruche. Dass die Menschen den Maschinen nur dienten, fiel nicht auf, so dass sich der Mensch in seiner größten Ohnmacht allmächtig fühlen könne.<sup>620</sup>

Fromm beruft sich auf die großen humanistischen Lehrer und die zeitgenössischen Denker, deren Überlegungen er weitgehend, wenn auch nicht unkritisch teilt. Sie stimmten darin überein, dass wirtschaftliche Veränderungen zu mehr Produktion im Interesse der Menschen, ein neues Verhältnis zwischen Mensch und Natur sowie solidarische Aktivierung notwendig seien.<sup>621</sup>

„Im Denken Buddhas, Eckharts, Marx' und Schweitzers sind bemerkenswerte Parallelen festzustellen: ihre radikale Forderung nach Aufgabe der Orientierung am Haben, ihre antiautoritäre Position und ihr Eintreten für völlige Unabhängigkeit, ihre metaphysische Skepsis, ihre „gottlose“ Religiosität und ihre Forderung nach gesellschaftlicher Aktivität im Geiste der Nächstenliebe und menschlichen Solidarität. Diese Lehrer waren sich jedoch der genannten Elemente manchmal nicht bewußt. Eckhart beispielsweise ist sich seines Nicht-Theismus normalerweise nicht bewußt, Marx seiner Religiosität.“<sup>622</sup>

---

<sup>619</sup> Fromm, Haben oder Sein, S. 141

<sup>620</sup> Fromm, Haben oder Sein, S. 142f, 147

<sup>621</sup> Fromm, Haben oder Sein, S. 153

<sup>622</sup> Fromm, Haben oder Sein, S. 156

Intensiv befasst sich Fromm mit Schweitzers „Kultur und Ethik“: Schweitzers Erkenntnis der Krise einer Kultur, die auf einem brüchigen Fundament stehe, und die Unselbständigkeit im Denken der einzelnen Menschen sowie die organisierte Gedankenlosigkeit werden von ihm zustimmend analysiert. Auch in den Zielvorstellungen sieht Fromm wichtige Gemeinsamkeiten zwischen Schweitzer und sich selbst wie die einer neuen Renaissance und einer aktiven Lebensgestaltung. Fromm sieht in Schweitzer einen metaphysischen Skeptiker, für den die Welt keinen erkennbaren Sinn habe, der aber dennoch ein aktives Eingreifen in die Welt im Sinne eines Gebens und Sorgens für die Mitmenschen fordere. Darüber hinaus verbinde Schweitzer und ihn die ethische Ausrichtung der Religion ohne die Vorstellung einer entsprechenden Gottpersönlichkeit.<sup>623</sup>

„Vermutlich weil Schweitzer Theologe war und zumindest als Philosoph durch seinen Begriff der ‚Ehrfurcht vor dem Leben‘ als Basis der Ethik am bekanntesten wurde, ist vielfach übersehen worden, daß er einer der radikalsten Kritiker der Industriegesellschaft war und deren Mythos von Fortschritt und allgemeinem Glück entlarvte. Er erkannte den Verfall der menschlichen Gesellschaft durch die Praxis des Industriezeitalters. Schon zu Beginn dieses Jahrhunderts sah er die Schwäche und Abhängigkeit der Menschen, die destruktive Wirkung des Zwanges zur Arbeit, die Vorzüge verringerter Arbeit und verringerten Konsums. Er postulierte die Notwendigkeit einer Renaissance des kollektiven Lebens, das im Geiste der Solidarität und der Ehrfurcht vor dem Leben organisiert werden sollte.“<sup>624</sup>

Im Kapitel „Der neue Mensch“ stellt Fromms den Idealtypus des sein-orientierten Menschen vor, der alle Formen des Habens aufgegeben haben wird, dessen Sicherheit und dessen Selbstvertrauen auf dem Glauben an sich selbst gründen. Dieser Mensch empfinde das Bedürfnis nach Bezogenheit, Liebe und Solidarität mit der menschlichen und nichtmenschlichen Umwelt. Er werde nicht durch das Verlangen zu haben, zu besitzen oder zu beherrschen, geleitet, sondern habe Freude am Geben und Teilen. Da er nicht mehr Sklave des eigenen Besitzes sei, leiteten Liebe und Ehrfurcht vor dem Leben in allen seinen Manifestationen sein Denken, Empfinden und Handeln. Wenn der neue Mensch erkannt habe, dass die volle Entfaltung der eigenen Persönlichkeit und der des Mitmenschen das höchste Ziel des menschlichen Lebens seien, werde der Narzissmus überwunden und die Begrenztheit des eigenen Handelns akzeptiert, er könne ein Leben ohne Verehrung von Idolen und ohne Illusionen führen. Da der neue Mensch wisse, dass das Böse und die Destruktivität notwendige Folgen verhinderten Wachstums seien, werde er für Wachstum allen Lebens sorgen. Die Natur werde nicht mehr erobert, unterworfen und vergewaltigt, sondern verstanden. Freiheit sei die Chance, man selbst zu sein.<sup>625</sup>

---

<sup>623</sup> Fromm, Haben oder Sein, S. 154ff

<sup>624</sup> Fromm, Haben oder Sein, S. 155

<sup>625</sup> Fromm, Haben oder Sein, S. 163f

Die Veränderung der Gesellschaft zu einer sein-orientierten erscheint als eine sich immer neu stellende Aufgabe. Fromms humanistische Ideale können als weitgehend überzeitlich bewertet werden, da sie von einem anthropologisch bedingt konstanten Wesen des Menschen ausgehen, dessen jeweilige Ausprägung von den geschichtlich-gesellschaftlichen Umständen abhängig ist. Diese Umstände sind zwar grundsätzlich veränderbar mit der Folge, dass sich auch der Gesellschaftscharakter und damit auch teilweise individuelle Verhaltensweisen verändern, jedoch ist von einer vorläufigen Stabilität auszugehen. Die Haben-Orientierung der modernen oder postmodernen Industriegesellschaft ist nicht durch einfache politische Entscheidungen aufzuheben, andererseits bedingt die Dominanz des Marketingcharakters bzw. des postmodernen Charakters auch politische Entscheidungen, da für diese in einer Demokratie Mehrheiten zu finden sind. Fromm macht zum Ende seines Buches dreizehn politisch-praktische Vorschläge, die sich mit der Realisierung einer „vernünftigen Produktion und gesundem Konsum“<sup>626</sup>, mit Mitbestimmungsmodelle in Politik und Wirtschaft<sup>627</sup>, mit sozialer Gerechtigkeit<sup>628</sup>, Kulturpolitik<sup>629</sup> und Friedenssicherung<sup>630</sup> befassen. Eine mögliche Kritik könnte unter anderem auch die Praktikabilitätsfragen prüfen: Beispielsweise wäre bei aller Sympathie für Bürgerbeteiligung zu fragen, ob die vorgeschlagenen Nachbarschaftsräte nicht ein zu hohes politisches Engagement voraussetzen, auch ist der vorgeschlagene „Oberste Kulturrat“! als Eliteinstitution von fragwürdiger demokratischer Legitimation, weil hier eine Differenzierung zwischen Elite und Volk vorgenommen wird, die Fromm ansonsten ablehnt.<sup>631</sup> Als Grundvoraussetzung für eine Veränderung nimmt Fromm eine neue Religiosität an, da diese einen entscheidenden Motivationsfaktor darstelle:

„Die entscheidende Frage ist in der Tat, ob eine Konversion zu einer humanistischen Religiosität ohne ‚Religion‘, ohne Dogmen und Institutionen zustande kommt, eine Religiosität, deren Wegbereiter die nicht-theistischen Bewegungen vom Buddhismus bis zum Marxismus waren. Wir stehen nicht vor der Alternative ‚selbstsüchtiger Materialismus oder Annahme des christlichen Gottesbegriffs‘. Im Leben in der Gemeinschaft (...) wird sich dieser religiöse Geist verwirklichen, ohne daß wir einer davon abgetrennten Religion bedürfen. Diese Forderung nach einer neuen nicht-theistischen, nicht-institutionalisierten Religiosität (...) ist kein Angriff auf die bestehenden Religionen.“<sup>632</sup>

---

<sup>626</sup> Fromm, Haben oder Sein, S. 169ff

<sup>627</sup> Fromm, Haben oder Sein, S. 173ff

<sup>628</sup> Fromm, Haben oder Sein, S. 180ff

<sup>629</sup> Fromm, Haben oder Sein, S. 185ff

<sup>630</sup> Fromm, Haben oder Sein, S. 187ff

<sup>631</sup> Fromm, Haben oder Sein, S. 174f, 185f

<sup>632</sup> Fromm, Haben oder Sein, S. 192

### 3.6. Mythen und Utopien als alternative Denkmöglichkeiten

Fromm sieht in Märchen und Mythen, in Träumen und Utopien eine Ausdrucksform, in der sich die Urhoffnungen der Menschen auf eine humane Gesellschaft ausdrücken: Das Unrealistische, jedoch Gewünschte werde durch das Unterbewusstsein antizipiert, der Mensch staune über die ihm gegebenen Möglichkeiten. Die Fähigkeit zu staunen sei der Anfang aller Weisheit, daher müsste die Weisheit des heutigen Menschen, dem Staunen und Wundern eher peinlich sei, als gering eingeschätzt werden.<sup>633</sup>

Fromm konstatiert, dass Träumen und Mythen oft vorgeworfen werde, dass sie sinnlos und nicht der geistigen Beschäftigung wert seien. Allerdings komme im Traum das Innere des Menschen sowohl von seiner besten als auch von seiner schlechtesten Seite zu Vorschein, die Träume wurzelten in der Gesamtpersönlichkeit des Träumers, bezögen aber auch immer aktuelle Ereignisse und Erlebnisse mit ein.<sup>634</sup> Die Mythen speicherten die Urerfahrungen und Urerinnerungen der Menschheit, würden jedoch nur dann respektiert, wenn sie Eingang in anerkannte Religionen gefunden hätten. Ein Problem bei der Analyse von Mythen sei, dass in einer symbolischen Sprache geschrieben seien, die eine Entschlüsselung nötig mache. Wenn diese gelinge, könne die Nähe zwischen dem alten und dem modernen Menschen festgestellt werden.<sup>635</sup>

„Die Symbolsprache ist eine Sprache, in der die inneren Erfahrungen, Gefühle und Gedanken so ausgedrückt werden, als ob es sich um sinnliche Wahrnehmungen, um Ereignisse der Außenwelt handelte. Es ist eine Sprache, die eine andere Logik hat als unsere Alltagssprache, die wir tagsüber sprechen, eine Logik, in der nicht Zeit und Raum die dominierenden Kategorien sind, sondern Intensität und Assoziation. Es ist die einzige universale Sprache, welche die Menschheit je entwickelt hat und die für alle Kulturen im Laufe der Geschichte die gleiche ist. Es ist eine Sprache sozusagen mit eigener Grammatik und Syntax, eine Sprache, die man verstehen muß, wenn man die Bedeutung von Märchen, Mythen und Träumen verstehen will.“<sup>636</sup>

Fromm unterscheidet drei Arten von Symbolen: Als konventionelle Symbole charakterisiert er Sprache, Bilder und Flaggen, auf die sich eine Vielzahl von Menschen verständigt hätten. Zufälligen Symbolen sei mit den konventionellen gemeinsam, dass keine inhaltliche Beziehung zwischen Symbol und Inhalt bestehe, der Unterschied liege darin, dass die Bedeutung des zufälligen Symbols eine rein individuelle sei.<sup>637</sup> Wichtiger als diese beiden seien die universalen Symbole, bei denen ein innerer Zusammenhang zwischen dem Symbol und der Erfahrung, die symbolisiert werde, bestehe. Diese Erfahrung sei allen

---

<sup>633</sup> Fromm, Märchen, S. 11

<sup>634</sup> Fromm, Märchen, S. 34f, S. 99

<sup>635</sup> Fromm, Märchen, S. 11ff

<sup>636</sup> Fromm, Märchen, S. 14

<sup>637</sup> Fromm, Märchen, S. 18ff



Menschen gemeinsam, beschränke sich weder auf Individuen wie die zufälligen noch auf Gruppen wie die konventionellen, daher könne jedes menschliche Wesen diese Sprache verstehen. Diese Symbolsprache gründe auf den gleichen emotionalen Erfahrungen der Menschen aller Zeiten und Kulturen, auch wenn es kulturbedingte Varianten gäbe.<sup>638</sup> Dass die Mythen allen Menschen verständlich sein können, belegt Fromm an den Geschichten von Ödipus<sup>639</sup> und Jona. Als der Prophet wider Willen Jona den Einwohnern von Ninive predigt, bereut die Stadt ihr Tun, und Gott verzeiht ihr. Fromm charakterisiert Jona als einen Mann, der ein starkes Gefühl für Gesetz und Ordnung habe, also sehr enttäuscht über Gottes Gnade sei.<sup>640</sup> Diese Reaktion erklärt Fromm damit, dass es Jona an Liebe fehlt. Diese Erfahrung könne jeder Mensch in jedem Kulturkreis nachvollziehen. Seine Flucht, das Besteigen des Schiffes, der Aufenthalt im Bauch des Fisches zeigten einen Menschen, der sich aus Gründen der eigenen Sicherheit der Kommunikation mit anderen Menschen entziehe, um sich in sich selbst geborgen zu fühlen. Dieses Gefühl von Geborgenheit werde erschüttert, es weiche im Bauche des Fisches einem Gefühl, im Gefängnis der Ich-Bezogenheit eingekerkert zu sein. Erst als er den Auftrag Gottes erfüllt habe, könne er wieder in Kontakt zu seinen Mitmenschen kommen. Auch der „Rückfall“ Jonas, der sich in seinem Zorn über die Gnade Gottes äußere, werde von Gott überwunden.<sup>641</sup>

Träumen die Mythen von einer archaischen Vergangenheit, so träumen die Utopien nach Fromm von einer idealen Zukunft. Diese Hoffnung auf eine Verwirklichung der Utopien könne als Fortschritt bezeichnet werden, als Richtung, auf die hin die Entwicklung der Menschheit steuern soll. Diese utopische Tradition begann, sofern man antike Vorläufer vernachlässigt, mit der Renaissance.<sup>642</sup> Die sich in Utopien ausdrückende Hoffnung auf die menschliche Vernunft wurde im 19. Jahrhundert wieder aufgegriffen, als die Industrielle Revolution das Leben positiv verändert hatte, wenn auch nur für einen kleinen Teil der Menschheit.<sup>643</sup> Die Erschütterungen des 1. Weltkrieges, des Nationalsozialismus und des Stalinismus führten zur Herausbildung der Gattung der „schwarzen Utopien“, die ebenfalls die Entwicklungslinien in die Zukunft verlängerten und dabei zu einem Schreckensszenario kamen<sup>644</sup>. Die Postmoderne bietet sowohl positive<sup>645</sup> als auch schwarze Utopien<sup>646</sup> als Zukunftsvisionen. Da eine nähere Charakterisierung der utopischen Tradition hier zu weit führen würde, sei nur auf folgende Probleme hingewiesen:

- Utopien entwickeln vollständige und in sich stimmige Gesellschaftsmodelle, die als absolute Ideale gesehen werden, somit freiheitsgefährdende Tendenzen aufweisen.

---

<sup>638</sup> Fromm, Märchen, S. 21ff

<sup>639</sup> Fromm, Märchen, S. 131ff, 137ff

<sup>640</sup> Jona 4, 1f: „Das verdross Jona gar sehr und er ward zornig. Und so betete er zum Herrn und sprach: (...) Denn ich wusste dass du ein gnädiger und barmherziger Gott bist, langmütig und reich an Huld, und das dich des Übels gereut.“

<sup>641</sup> Fromm, Märchen, S. 23ff

<sup>642</sup> z.B.: Morus, Campanella, Bacon

<sup>643</sup> z.B.: Cabet, Bellamy, Wells

<sup>644</sup> z.B.: Samjatin, Huxley, Orwell

<sup>645</sup> z.B.: Skinner, Callenbach

<sup>646</sup> z.B.: Fleck

- Utopien sind historisch beschränkt, ihre Zukunftsvorstellungen sind immer nur die einer bestimmten Epoche und somit auch bald überholt.
- Utopien verabsolutieren ihre Hoffnungen bzw. Befürchtungen, unterschätzen die jeweils gegenläufigen Tendenzen.<sup>647</sup>

Fromm hat zu den Utopien von Bellamy und Orwell ein Vor- bzw. Nachwort verfasst, in denen er seine positiv-kritische Haltung verdeutlicht. Im Vorwort zu Bellamy betont Fromm, dass dieses Buch die Vision einer guten Gesellschaft ausdrücke, wie sie in der westlichen jüdisch-christlichen und humanistischen Tradition als Ideal vorgestellt wurde. Gerechtigkeit, Vernunft, Solidarität und Harmonie mit der Natur prägten als messianische Ziele dieses Buches, wobei nicht auf den Erlöser zu warten sei, sondern die Erlösung sich als menschliche Aufgabe stelle. Die prophetischen Visionen hätten sich in der Renaissance mit dem griechischen Glauben an Vernunft und Wissenschaft verbunden. Der Mensch wäre nach dieser Vorstellung in der Lage sich selbst und seine Umwelt zu verändern.<sup>648</sup> Für Fromm ist die Ideenwelt Bellamies durch die christlichen Werte der Liebe und der Solidarität sowie durch das marxistische Ziel der klassenlosen Gesellschaft geprägt.<sup>649</sup>

Da dieses Buch nicht als bekannt vorausgesetzt werden kann, soll der Inhalt kurz wiedergegeben werden. Es gibt, nachdem der Held des Romans Julian West nach 100-jährigem Schlaf im Boston des Jahres 2000 aufwacht, keine Klassen mehr, Armut, Not, Streiks und Misswirtschaft sind aufgehoben. Alle erhalten den gleichen Anteil am Erwirtschafteten. Dies ist so reichlich, dass die meisten ihren Anteil gar nicht ausgeben. Die Menschen müssen 24 Jahre arbeiten, es ist eine hohe Ehre, wenn man als Arbeitsgeneral oder Richter länger arbeiten darf. Den Umschwung brachte eine friedliche Revolution, in der der Staat alle Produktionszweige übernahm. Nun ist der Krieg gegen Armut und Not gewonnen, die Produktion ist fast militärisch organisiert. Politik hat fast ausschließlich Wirtschaftsfragen zum Thema, weiterhin befasst sie sich mit dem Schulwesen, der Polizei und Justiz. Aus dem Arbeitsheer werden die Generäle der einzelnen Gewerbebranche von den ehemaligen Arbeitern gewählt, da man diesen Wählern Unabhängigkeit und Urteilsvermögen zutraut. Aus diesen Generälen werden dann die kommandierenden Generäle der zehn Berufsgenossenschaften gewählt. Nach ihrer Amtszeit haben die kommandierenden Generäle und der Präsident dem Kongress Rechenschaft abzulegen. Der Kongress ist Legislative, aber in dieser Gesellschaft braucht man wenige, dafür klare und einfache Gesetze. Um eine mögliche Gesetzesflut zu verhindern, kann ein Kongress zwar ein Gesetz beraten, beschließen kann es erst der nächste Kongress nach Neuwahlen. Die Haushaltsführung ist weitgehend kollektiviert worden, Wäsche gibt man an Wäschereien, man geht in Speisehäuser. Die Verteilungsämter geben die Nachfrage an die Generalverwaltung, die die Anforderungen an Berufsgenossenschaften und Gewerbebranche weiterleitet. Da diese die quantitative und qualitative Leistungsfähigkeit der Betriebe

---

<sup>647</sup> Osterfeld, Nirgendwo; Saage, Utopien; Saage, Zukunft

<sup>648</sup> Fromm, Bellamy, S. 274f

<sup>649</sup> Fromm, Bellamy, S. 280

genau kennen, können sie leicht Güter, die dem prognostizierten Bedarf entsprechen, produzieren. Es findet eine stetige Kontrolle der Qualität und der Menge statt. Den Bürgerrechten entspricht eine Arbeitspflicht, alle Bürger unterliegen ihr. Im Betrieb sind die Arbeiter untereinander freundschaftlich verbunden, jeder leistet im Rahmen seiner Fähigkeiten sein Bestes. Diese Freundschaften gehen auch über das Arbeitsleben hinaus. Durch Wahlrecht und Beratung bleiben die Arbeiter auch nach dem Ausscheiden aus dem Arbeitsheer ihrem Betrieb verbunden. Bei Gleichgewichtsschwankungen wird die Arbeitszeit verkürzt oder verlängert. Leichte und befriedigende Arbeit dauert länger, schwere kürzer. Die Verwaltung beobachtet die Freiwilligenmeldungen zu einzelnen Branchen und greift ggf. regelnd ein.<sup>650</sup>

Fromm kritisiert an Bellamy den hierarchisch-bürokratischen Aufbau des Staates: Die weitgehend militärische Organisation führe dazu, dass der Mensch als Ding behandelt werde, Elemente von Eigenverantwortung und Demokratie fehlten. Ziel dieser Gesellschaft sei lediglich der materielle Komfort, dieser sei erreicht worden, jedoch noch keine humane Gesellschaft.<sup>651</sup> Bellamy ginge zur Zeit der Verfassung des Romans von einer Armutsgesellschaft bei gleichzeitigem Reichtum weniger aus, die durch vernünftige Organisation diese in eine Wohlstandsgesellschaft transformiert werden. Bellamy ginge von einer geistigen Weiterentwicklung aus, ohne diese näher zu beschreiben. Dieser Aspekt sei für eine Gesellschaft, in der das Wohlstandsziel zumindest teilweise erreicht sei, relevant. Die Produktion von immer mehr und immer besseren Konsumgütern habe die messianischen Visionen ersetzt, aber erfüllt seien diese nicht, denn die Gesellschaft der Gegenwart sei noch keine humane. Fromm betont, dass Bellamy auch für eine humane Entwicklung eintrat und an die Entwicklungsmöglichkeiten des Menschen glaubte, was er an einem Zitat Bellamy`s aus dessen Werk „The Religion of Solidarity“ belegt:

„Diese Tendenz der menschlichen Seele zu einer vollkommeneren Verwirklichung ihrer Solidarität mit dem Universum (...) ist bereits (...) geschichtliche Tatsache. Ich möchte nur darauf aufmerksam machen, daß die sentimentale Liebe zum Schönen und Erhabenen in der Natur, zum Zauber, den die Bergwelt, der See und die Landschaft so mächtig auf den modernen Geist aufgrund eines tiefen Sympathiegefühls ausüben, eine verhältnismäßig neue Entwicklung des menschlichen Geistes darstellt.“<sup>652</sup>

Trotzdem entspräche die Utopie Bellamys eher den realen Entwicklungen in der USSR mit dem dort vorherrschenden bürokratischen Zentralismus als den humanen Zielen von Marx, der Individualismus und nicht Uniformität zum Ziel gehabt habe.<sup>653</sup> Samjatin hat in „WIR“ die Gefahren, die eine vollkommen bürokratisierte und zentralisierte Gesellschaft birgt, bereits vor dem Stalinismus

---

<sup>650</sup> Osterfeld, Nirgendwo

<sup>651</sup> Fromm, Bellamy, S. 277f

<sup>652</sup> zit. nach Fromm, Bellamy, S. 279

<sup>653</sup> Fromm, Bellamy, S. 280f

dargestellt. Im „Einzigem Staat“ gibt es den „Wohltäter“, den Führer, der als einziger die Macht in den Händen hält. Er entscheidet über Leben und Tod von Nonkonformisten. Sein Staat wird durch eine Gesetzestafel geführt, alle Menschen müssen sich dieser unterordnen. Durch ständige Kontrolle lässt sich ein genau durchstrukturiertes Leben des einzelnen vorausplanen.<sup>654</sup>

Der Roman Orwells „1984“, dessen Inhalt als bekannt vorausgesetzt werden kann, ist für Fromm einerseits der Ausdruck der Verzweiflung über die mögliche Zukunft der Menschheit, andererseits eine Warnung vor dieser Möglichkeit. Im Gegensatz zu den optimistischen Tendenzen der westlichen Zivilisation, die glaube, dass der Mensch eine gerechte und friedliche Welt schaffen könne, sehe Orwell dies nur als eine Möglichkeit.<sup>655</sup> Fromm beschreibt die literarischen Vorläufer von Morus, Campanella, Andreä bis Bellamy und betont, dass die optimistischen Utopien vor dem 1. Weltkrieg geschrieben worden seien. Der 1. Weltkrieg sei eine Scheidelinie, er habe zu enttäuschten sozialistischen Hoffnungen in der USSR, zur Barbarei Hitlers und zum Terror Stalins, zu Bomben auf Hamburg und Hiroshima und zur Gefahr des Atomkrieges geführt. Fromm bezieht in seine Analyse auch die „schwarzen Utopien“ ein und stellt fest, dass die Gemeinsamkeiten Orwells mit Samjatin größer seien als die mit Huxley, der eine sanfte Manipulation der Menschen in einer Marktgesellschaft vorgestellt habe.<sup>656</sup>

„Die Bedeutung von Orwells Buch liegt eben darin, daß es der neuen Hoffnungslosigkeit Ausdruck verleiht (...)“<sup>657</sup>

Der Sozialismus ist für Fromm nicht auf rein wirtschaftliche Faktoren zu reduzieren. Verstaatlichung sei noch kein Sozialismus, Bürokratie schaffe keine klassenlose Gesellschaft. Die Gesellschaft des freien Unternehmertums zeige sich sowohl ökonomisch als auch in der Gewährung politischer Freiheit überlegen. Beiden Gesellschaftsformen sei gemeinsam, dass sie von einer Managerklasse und Berufspolitikern gesteuert werden, in denen der Mensch zum „Ding“ gemacht werde. Obwohl einige Aspekte seiner Utopie auf Bürokratisierung deuteten, könne Bellamy nicht als Propagandist diese Entwicklung gesehen werden; ihm ginge es um die Entwicklung eines humanen Sozialismus, um die Erfüllung der humanistischen Ideale unter den Vorzeichen einer Industriegesellschaft.<sup>658</sup> Fromm kommt zu folgendem Schluss:

„Alle drei negativen Utopien zeigen sehr deutlich: Man kann den Menschen völlig entmenschlichen, und trotzdem geht das Leben weiter. Man mag daran zweifeln, ob das Leben wirklich weitergeht oder ob die Zerstörung des humanen Kerns im Menschen auch die Vernichtung der Zukunft des Menschen bedeutet. (...) Ich glaube, weder Orwell noch Huxley

---

<sup>654</sup> Osterfeld, Nirgendwo

<sup>655</sup> Fromm, Orwell, S. 285f

<sup>656</sup> Fromm, Orwell, S. 286f

<sup>657</sup> Fromm, Orwell, S. 287

<sup>658</sup> Fromm, Bellamy, S. 282f

noch Zamjatin sind davon überzeugt, daß es unbedingt zu dieser Welt des Wahnsinns kommen muß. Sie wollten vielmehr warnen und zeigen, auf welchem Weg wir uns befinden, wenn es nicht gelingt, den Geist des Humanismus und der Würde, auf dem unsere gesamte westliche Kultur beruht, neu zu beleben.“<sup>659</sup>

---

<sup>659</sup> Fromm, Orwell, S.293

## 4. Fromms politisches Denken als Ausdruck der Biophilie

### 4.1. Fromms politisches Denken

Fromm betrachtete sich selbst trotz seines von Kindheit an hohen Interesses an politischen Fragen vom Temperament her nicht für die politische Praxis geeignet.<sup>660</sup> Im Mittelpunkt seines Schrifttums stehen neben religiösen und ethischen Reflexionen<sup>661</sup> sozialpsychologische Analysen, die immer auch einen Bezug zur gesellschaftlich-politischen Gegenwart hatten. Da eine humanistische Überzeugung jedoch nicht lebbar ist, ohne zu politischen Fragen Stellung zu nehmen, hat Fromm auch in vielfältiger Form direkt zu politischen Fragen Stellung genommen. Die politisch-geschichtlichen Entwicklungen des 20. Jahrhunderts prägten die Biographie Fromms: Den 1. Weltkrieg erlebte er als Schüler, durch den Sieg des Nationalsozialismus in Deutschland verlor er seine Heimat und musste in den USA, die er durch einen vorherigen Aufenthalt kannte, einen Neubeginn wagen. Hier setzte er seine in der Weimarer Republik begonnenen Analysen des deutschen Charakters und der deutschen Politik fort. Ein Ziel seiner Schriften war es, beim amerikanischen Publikum während des Krieges einen verständnisvollen Umgang mit den Deutschen zu erreichen. Auch in seiner Zeit in Amerika, Mexiko und der Schweiz setzte er die kritische Kommentierung der deutschen Politik fort, ohne selbst politisch aktiv zu werden.<sup>662</sup> Praktisch-politisches Engagement kann bei Fromm nur punktuell festgestellt werden: Sein Einsatz für den demokratischen Präsidentschaftskandidaten des Jahres 1968 Eugene McCarthy, den er wegen eines Herzinfarktes frühzeitig beenden musste.<sup>663</sup> Seinen Einsatz für McCarthy begründete Fromm damit, dass er als Psychoanalytiker McCarthy's Charakterstruktur positiv beurteile. Dieser stehe dafür die Chance, dass die humanen Kräfte in Amerika grundlegende und produktive Änderungen der Außen- und Innenpolitik erreichen könnten. Diese seien angesichts der Gefahr der völligen Entfremdung und Dehumanisierung des Menschen notwendig.<sup>664</sup> Trotz seiner Selbsteinschätzung wurde Fromm durch die Bedrohung des Friedens durch das Wettrüsten sowohl zu Stellungnahmen als auch zum Engagement in der Friedensorganisation SANE, die ihn als einen Vertreter zu einem Kongress nach Moskau entsandte, motiviert.<sup>665</sup> Ebenso wurde Fromm durch die Ungerechtigkeiten der kapitalistischen Gesellschaft herausgefordert; er wurde Mitglied der Sozialistischen Partei der Vereinigten Staaten und verfasste im Jahre 1960 für diese ein Parteiprogramm „Let man prevail – A socialist manifesto“, das innerhalb der Partei auf Widerstand stieß.<sup>666</sup>

Als politisches Analyseinstrument ist das von Fromm entwickelte Modell des Gesellschaftscharakters von besonderer Bedeutung, weil durch die Erkenntnis der charakterlichen Grundlagen von

---

<sup>660</sup> Funk, Mut zum Menschen, S. 22

<sup>661</sup> siehe Kap. 2. und Kap. 3.

<sup>662</sup> siehe 4.4.

<sup>663</sup> Funk, Fromm, S. 143

<sup>664</sup> Fromm, McCarthy, S. 540ff

<sup>665</sup> siehe 4.6.

<sup>666</sup> Funk, Bildband, S. 146f, S. 173; siehe 4.5.

sozioökonomischen Strukturen, die das politische Handeln wesentlich bestimmen, ein kritischer Blick auf die jeweiligen Gesellschaften ermöglicht wird. Auf die Darstellung des Weges, den Fromm zu diesem Modell gegangen ist, kann verzichtet werden, da dieser schon mehrfach abgehandelt worden ist, hier sollen lediglich die Grundlagen der Frommschen Vorstellung von individuellem Charakter und Gesellschaftscharakter analysiert werden. Die Darstellung des Individual-Charakters in diesem Zusammenhang legitimiert sich dadurch, dass der Gesellschaftscharakter aus diesem abgeleitet werden.<sup>667</sup> Da von einer permanenten Veränderung des Gesellschaftscharakters im Laufe der Geschichte auszugehen ist, sind auch diese Veränderungen exemplarisch zu analysieren. Auf die von Fromm mehrfach beschriebenen Veränderungen, die zwischen dem 19. und 20. Jahrhundert eingetreten sind, wird im Zusammenhang des Verhältnisses von individuellen und gesellschaftlichen Werten<sup>668</sup> sowie bei Fromms Kapitalismuskritik eingegangen werden.<sup>669</sup> Hier wird der Schwerpunkt auf die aktuellen Entwicklungen, die von Fromm und seinen Schülern untersucht wurden, gelegt werden.<sup>670</sup>

Trotz seiner im Folgenden dargestellten kritischen Einstellung zur Entwicklung der Gesellschaft dominierte bei Fromm der Optimismus, die Hoffnung auf eine künftige Verbesserung, Fromm sah die bessere Gestaltung der Welt als menschliche Aufgabe an, die er aus seinem religiösen und philosophischen Denken ableitete. Im „Credo“ stellte er dar, dass der menschliche Verstand in der Lage gewesen sei, die Mechanismen der Natur zu durchschauen, so sei ihm auch die Erkenntnis der göttlichen und menschlichen Gesetze möglich. Der Mensch könne sich selbst als Ziel der Geschichte erkennen. Der Mensch beherrsche die Natur, steigere dadurch die Produktivkräfte und schaffe Wohlstand; gleichzeitig mache er sich aber zum Sklaven der von ihm selbst geschaffenen Verhältnisse. Weder Gott noch eine Ideologie könnten den Menschen befreien, die Selbstbefreiung sei die dem Menschen gestellte Aufgabe.<sup>671</sup> Ebenso wie der Mensch selbst ambivalent sei, sei es auch die Gesellschaft. Kooperation zwischen Menschen sei notwendig, erfordere aber auch Organisation, die aber neue Unfreiheit bringen könne, weil die gesellschaftlichen Ziele von den Herrschenden definiert würden. Durch die städtische Revolution sei das Leben der Menschen entscheidend verändert worden: Erfindungen hätten ein Wachstum des gesellschaftlichen Wohlstands ermöglicht, durch das die Ernährung von Spezialisten in Handwerk und Verwaltung möglich geworden sei. Der Mensch hätte entdeckt, dass er sich nicht nur die Natur, sondern auch andere Menschen dienstbar machen konnte, so dass die Spezialisierung dazu geführt hätte, dass sich die privilegierten Klassen einen übergroßen Anteil an der Produktion zugeeignet hätten. Um Widerstände zu vermeiden, habe es ideologische bzw. religiöse Begründungen für diese Ungleichheit wie beispielsweise im ägyptischen Gottkaisertum der Pharaonen gegeben. Weil Herrschaft und Unterdrückung sowie die damit verbundenen ideologischen

---

<sup>667</sup> siehe 4.2.

<sup>668</sup> siehe 4.2.

<sup>669</sup> u.a.: Fromm, moralische Verantwortung, S. 321ff; Fromm, Psychoanalyse und Ethik, S. 46ff; Fromm, Vorrang, S. 21f; Fromm, Wege aus einer kranken Gesellschaft, S. 101ff; vergl. 4.4.

<sup>670</sup> siehe 4.3.

<sup>671</sup> Fromm, Jenseits..., S. 160f, 163f

Rechtfertigungen historisch entstanden seine, könnten sie auch historisch verändert werden, so dass politisches Handeln erforderlich sei. Erst eine Gesellschaft, die auf die Befriedigung der Interessen aller Menschen ausgerichtet sei, sei eine humane.<sup>672</sup>

Fromm sah sowohl in der psychoanalytischen wie auch in der sozialistischen Bewegung Bewegungen eines radikalen Humanismus im Kampf gegen die (noch) übermächtigen Bürokratien. Als entscheidend nahm er den geistigen Wandel des Menschen an: Eine neue Renaissance sollte zur Entdeckung des einen Menschen führen, denn solange im anderen Menschen ein Fremder gesehen werde, bleibe der Mensch sich selbst fremd. Zwischen Humanismus und Demokratie besteht für Fromm eine enge Verbindung: Der Humanismus führe logisch zur Demokratie. Obwohl die Demokratie jedoch nicht automatisch zum Humanismus führe, sei sie ein Ausdruck des Sehns der Menschen. Die amerikanische Demokratie habe ihre Wurzeln in der geistigen Tradition des prophetischen Messianismus, der Evangelien, des Humanismus und der Philosophen der Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts. Auch wenn diese Idee durch reine Zweckmäßigkeitüberlegungen des höheren Lebensstandards oder effektiverer Verwaltung überlagert worden sei, bliebe sie lebendig.<sup>673</sup>

#### **4.2. Der Gesellschaftscharakter**

Der individuelle Charakter entsteht nach Fromm im Zusammenwirken von Anlagen und Umweltbedingungen als Ersatz für die dem Menschen verlorengegangenen Instinkte. Der einzelne Mensch werde durch eine dominante Grundstrebung bzw. eine besondere Orientierung bestimmt, daher seien Charakter und Verhalten von einer gewissen Stabilität gekennzeichnet. Der individuelle Charakter gibt nach Fromm an, wie sich ein Mensch verhalten möchte. Begrenzt werde das Ausleben des Charakters durch das Realitätsprinzip, das den Menschen dazu bringt, seine Verhaltenswünsche so zu gestalten, dass sie nicht in Widerspruch zu gesellschaftlichen Anforderungen und Wertvorstellungen geraten. Um in einer Gesellschaft leben oder angenehm leben zu können, müsse sich der Einzelne in gewissem Maße an die hier gültigen Normen halten, weil er ansonsten Sanktionen zu erwarten habe. Somit könne der Charakter nicht am äußeren Verhalten des Menschen erkannt werden, da das Verhalten wesentlich durch äußere Einflüsse bestimmt sein könne.<sup>674</sup> In einer demokratisch-humanistischen Gesellschaft beispielsweise könne sich der sadistische Charakter nicht gesellschaftlich anerkannt ausleben, in einer autoritären Gesellschaft werde der produktiv-humanistische Charakter an Grenzen stoßen. Fromm geht davon aus, dass der Charakter den Menschen so wie ein Instinkt antreibt. Die Entwicklung einer Charakterstruktur sei ein ausschließlich menschliches Kennzeichen. Der Charakter treibe den Menschen dazu, sich in einer Weise zu verhalten, wie es den Bedürfnissen des

---

<sup>672</sup> Fromm, Anatomie, S. 184ff, Jenseits..., S. 162

<sup>673</sup> Fromm, Vorrang, S. 22f

<sup>674</sup> Fromm, Anatomie, S. 102ff



jeweiligen Charakters entspräche: so handelten weder der anal-hortende Charakter, noch der sadistische Charakter noch der liebend-produktive Charakter nach überlegten Strategien, sondern aus einem inneren Zwang heraus. Bei der Verfolgung ihrer Ziele könnten sie durchaus verstandesgemäß handeln, die Festlegung der Ziele entziehe sich jedoch weitgehend ihrem Willen.<sup>675</sup>

„Der Charakter ist das Äquivalent der Determinierung des Tieres durch seine Instinkte, die der Mensch eingebüßt hat. Der Mensch handelt und denkt seinem Charakter entsprechend, und eben aus diesem Grunde ist „der Charakter des Menschen Schicksal“, wie Heraklit sagt. Der Mensch wird von seinem Charakter motiviert, auf bestimmte Weise zu handeln und zu denken, und fühlt sich hierdurch zugleich befriedigt. Die Charakterstruktur determiniert das Handeln genauso wie die Gedanken und Ideen.“<sup>676</sup>

Fromm unterscheidet zwischen nicht-produktiven und produktiven Charakterorientierungen. Als unproduktiv kennzeichnet er die rezeptive, die ausbeuterische, die hortende und die Marketing-Orientierung, bei denen zwar durchaus positive Aspekte zu finden seien, doch würden die negativen überwiegen.<sup>677</sup> Insbesondere in der „Anatomie“ analysiert Fromm destruktive Charakterorientierungen wie den Sadismus, als dessen Kern er das Streben nach uneingeschränkter Herrschaft über andere Lebewesen annimmt,<sup>678</sup> und die Nekrophilie, unter der er das Anzogenensein von Totem, Verwestem und Kranken verbunden mit dem Bestreben Lebendiges in Unlebendiges umzuwandeln, versteht.<sup>679</sup> Die individuellen Charaktere von Stalin, der den Typus des nichtsexuellen Sadismus verkörpert,<sup>680</sup> Himmler, der für den Typus des anal-hortenden Sadismus steht,<sup>681</sup> und Hitler als Prototypen des nekrophilen Charakters<sup>682</sup> werden ausführlich beschrieben und die Zuordnungen begründet. Bevor er eine Analyse der produktiven Charakterorientierung vornimmt, macht Fromm deutlich, dass dieses Vorhaben die Grenzen der kritischen Analyse überschreitet: Der produktive Charakter sei das Ziel der menschlichen Entwicklung und entspräche dem Ideal der humanistischen Ethik. Dieser Typus könne nicht in der Realität gefunden werden, es sei davon auszugehen, dass es bei allen Menschen Mischformen zwischen produktiven und nichtproduktiven Elementen gäbe, daher käme es darauf an, welche dominieren würden.<sup>683</sup> Produktivität ist für Fromm eine kreativ-künstlerische Eigenschaft, zu der alle Menschen, die nicht seelisch verkrüppelt sind, befähigt sind. Durch die Produktivität gewinne der Mensch eine Beziehung zur Welt, die er nur so geistig und emotional begreifen könne. Durch seinen Verstand könne der Mensch die Oberfläche der Dinge, durch seine Fähigkeit zur Liebe die Grenzen zu Mitmenschen durchdringen. Verhinderung von Produktivität durch Gewalt oder Hunger

---

<sup>675</sup> Fromm, Anatomie, S. 102, 283f

<sup>676</sup> Fromm, Jenseits, S. 69f

<sup>677</sup> Fromm, Psychoanalyse und Ethik, S. 44ff, S. 75f

<sup>678</sup> Fromm, Anatomie, S. 326

<sup>679</sup> Fromm, Anatomie, S. 373

<sup>680</sup> Fromm, Anatomie, S. 322ff

<sup>681</sup> Fromm, Anatomie, S. 338ff

<sup>682</sup> Fromm, Anatomie, S. 425ff

<sup>683</sup> Fromm, Psychoanalyse und Ethik, S. 56, S. 74

habe Störungen zur Folge, die zu Passivität oder Überaktivität führen können. Demgegenüber sei der produktive Mensch durch den rhythmischen Wechsel von Aktivität und Ruhe und die Fähigkeit sowohl zum Umgang mit anderen als auch zum Alleinsein gekennzeichnet.<sup>684</sup>

Gibt der Individualcharakter an, wie sich der Mensch verhalten möchte, so fordert der Gesellschaftscharakter die Mitglieder einer Gesellschaft zu einem bestimmten Verhalten auf. Der Gesellschaftscharakter entsteht nach Fromm dadurch, dass die Charaktereigenschaften, die für eine bestimmte Gesellschaft funktional sind, besonders gefördert und bevorzugt herausgebildet werden. Die Gesellschaft bevorzuge diejenigen, die ihren Verhaltenswünschen am besten entsprächen. Diese Menschen kämen in sozial angesehene Positionen und seien durch diese Position in der Lage, die folgende Generation mehr zu beeinflussen als andere. Fromm begreift den Charakter nicht nur ein individuelles, sondern auch ein kollektives Phänomen, wobei er von einer Verbindung zwischen dem Gesellschaftscharakter und der individuellen Persönlichkeit ausgeht. Zwar Sorge der Gesellschaftscharakter für das Funktionieren einer Gesellschaft, jedoch könne nicht davon ausgegangen werden, dass „die Kultur“ und „die Gesellschaft“ einen einzelnen Menschen vollständig fremd bestimmen würden, sondern Wechselwirkungen zwischen Individuum und Gesellschaft bestünden.<sup>685</sup> Für Fromm prägt der Gesellschaftscharakter die gesellschaftlichen Wertvorstellungen: Zwar vernachlässigt dieses recht monokausale Modell die Grautöne der geschichtlichen Entwicklung,<sup>686</sup> macht jedoch Entwicklungen verständlich. Der Gesellschaftscharakter ist nach Fromm weniger spezifisch als der Individual-Charakter, weil er nur die Wesenszüge, die den Kern einer Gesellschaft ausmachen, erfassen könne. Um ihn ergründen zu können, dürften nicht nur die gesellschaftlich vorherrschenden Ideen und Ideale einbezogen werden, sondern auch die ökonomische Basis. Der Gesellschaftscharakter habe zum Ziel, den Menschen dazu zu bringen, die Charakterzüge zu entwickeln, die ihn dazu bewegen, so zu handeln, wie er in der gegebenen Gesellschaft handeln muss. So müsse der Mensch der Gegenwart nicht mehr durch Zwang zu harter Arbeit getrieben werden, sondern diese sei ihm ein inneres Bedürfnis geworden.<sup>687</sup> Die gesellschaftlichen Wertvorstellungen würden der nachwachsenden Generation mehr durch Vorleben einer Realität als durch Reflexion und Einsicht vermittelt. Dass der dominierende Gesellschaftscharakter die Wertvorstellungen der in dieser Gesellschaft lebenden Menschen beeinflusst betont Meyer:

„Die Hauptfunktion des Gesellschaftscharakters besteht darin, als „Kitt“, als wichtigstes psycho-soziales Integrations- und Bindemittel der Gesellschaft zu fungieren. Er dient der Verinnerlichung der Funktionsanforderungen von Wirtschaft und Gesellschaft wie der Reproduktion von Herrschaftsbeziehungen. Ihre erfolgreiche Ideologisierung und Rationalisierung stabilisieren in autoritären wie in demokratischen Systemen dominante

---

<sup>684</sup> Fromm, Psychoanalyse und Ethik, S. 57, S. 65, S. 70f

<sup>685</sup> Fromm, Anatomie, S. 102ff, 284f, Psychoanalyse und Ethik, S. 53f, Meyer, Freiheit, S. 49f

<sup>686</sup> Auf die Wichtigkeit dieser Grautöne wies mich mein akademischer Lehrer E. Opgenoorth immer wieder hin.

<sup>687</sup> Fromm, Furcht vor der Freiheit, S. 279, S. 383

Strukturen sozialer Ungleichheit wie den Mangel an Freiheit und Rationalität. (...) Außerdem hat der Gesellschafts-Charakter eine wichtige Funktion für das Individuum: er vereinheitlicht sein Handeln, er entlastet von Entscheidungen durch Routinen, er schafft Befriedigung und Identitätserleben; und er sorgt für Anerkennung und Fortkommen, wenn der einzelne übereinstimmt mit den vorherrschenden psychosozialen und kulturellen Mustern der Gesellschaft.“<sup>688</sup>

Aus dieser Feststellung Meyers folgt, dass Veränderungen in den Wertvorstellungen bei vielen Individuen Auswirkungen auf den Gesellschaftscharakter haben. Als Beispiel sei die veränderte Sexualmoral genannt: War in den 50er Jahren die Heirat in jungen Jahren verbunden mit dem Ausschluss vorehelicher Sexualität das Modell, so hatte sich dies in den 60er Jahren geändert. Die in Gesetzen festgelegte Normalität musste sich den gewandelten Vorstellungen anpassen. Dies geschah in Deutschland durch die Sexual- und Familienrechtsreformen in den 70er Jahren. Wenn beispielsweise durch ethisches Denken ein Wandel in den individuellen Charakteren erfolgt, so wird dies auch Veränderungen im Gesellschaftscharakter nach sich ziehen. Ebenso führen gesellschaftliche Veränderungen zu Änderungen individueller Wertvorstellungen, wie sich an der Nachkriegszeit in Deutschland belegen lässt, in der durch den Zusammenbruch des nationalsozialistischen Regimes die Menschen zum Umdenken gezwungen waren. Die individuellen Charaktereigenschaften stehen in einem Spannungsverhältnis zum Gesellschaftscharakter: Derjenige, der über die in einer Gesellschaft erwünschten Charaktereigenschaften verfügt, kann sich in dieser Gesellschaft problemlos entfalten und höhere soziale Positionen erlangen. Der gesellschaftliche Erfolg ist also kein Kennzeichen für eine produktive Orientierung.<sup>689</sup> Über eine individuelle Pathologie hinausgehend kann es nach Fromm auch ein gesellschaftliches Krankheitsbild geben, so ist außer dem nekrophilen individuellen Charakter<sup>690</sup> es auch eine nekrophile Gesellschaft möglich, die durch Unlebendigkeit („Kinder als Armutsrisiko“), Neophobie („Keine Experimente“), Xenophobie („Das Boot ist voll“) und Gläubigkeit an bürokratisch-geordnete Strukturen („Nur Zentralabitur bringt Leistung“) gekennzeichnet ist. Da die einzelnen idealtypischen Orientierungen des Gesellschaftscharakters mehrfach beschrieben worden sind, kann hier eine kurze Übersicht genügen:

- Die autoritäre Orientierung wolle in ihrer sadistischen Form sich und andere beherrschen, in ihrer masochistischen Form sich selbst unterwerfen und sich verleugnen. Die Aneignung von Gütern erfolge in ausbeuterischer Form bei Sadisten, im passiven Annehmen beim Masochisten.
- Die hortende Orientierung wolle Besitz ergreifen, sammeln und den Besitz sichern.
- Die Marketing-Orientierung wolle sich anpassen und sich vermarkten, so sein, wie andere sie haben will. Die Aneignung von Gütern erfolgt durch Tausch.

---

<sup>688</sup> Meyer, Freiheit, S. 46

<sup>689</sup> Fromm, Anatomie, S. 337ff

<sup>690</sup> Fromm, Anatomie, S. 371ff

- Die narzisstische Orientierung wolle in ihrer leichten Form andere verzwecken und die eigene Bedeutung sichern, in ihrer starken Form seien alle anderen eine feindliche Konkurrenz der eigenen Großartigkeit.
- Die nekrophile Orientierung wolle sich und andere zerstören, Güter verbrauchen und vernichten.
- Im Gegensatz zu diesen nicht produktiven Orientierungen steht die von Fromm gewünschte produktive Orientierung, die zu vernünftiger Eigen- und Fremdliebe in der Lage ist, die selbst tätig sein will.<sup>691</sup>

Die aktuelle Fromm-Forschung geht davon aus, dass ebenso wie beim individuellen Charakter eine direkte Ableitung des Gesellschaftscharakters aus dem Verhalten der Gesellschaftsmitglieder nicht möglich ist, sondern nur über eine Analyse der gesellschaftlich geprägten Leidenschaften. Menschen, die in gleichen ökonomischen, sozialen, kulturellen und politischen Strukturen lebten, eine gemeinsame Geschichte erlebt hätten, teilten einen Teil ihrer Wertvorstellungen. Hierbei käme es weniger auf die ideologisch vertretenen Werte an als auf die real gelebten. In einer Gesellschaft, in der Egoismus und Konkurrenzdenken durch die real existierenden ökonomischen Strukturen dominierend sind, könnten zwar Grundwerte wie Freiheit und Solidarität betont werden, jedoch hätten sie kaum eine prägende Wirkung. Der Gesellschaftscharakter sei ein Spiegel der gesellschaftlichen Entwicklung, er beschreibe treffend die Stufe der Entwicklung, die eine bestimmte Gesellschaft erreicht habe. Zusammenfassend kann konstatiert werden, dass der Gesellschaftscharakter aus dem Zusammenwirken von drei Faktoren resultiert: Der Natur des Menschen und seinen grundlegenden Bedürfnissen, den ökonomischen und sozialen Verhältnissen, in denen eine Gesellschaft lebt und aus den Ideen, an denen sich eine Gesellschaft orientiert. Da diese drei Faktoren in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen, kann der Mensch sich im Rahmen der vorgegebenen Bedingungen entscheiden.<sup>692</sup> An drei Beispielen soll das Verhältnis zwischen individuellen Werten und den gesellschaftlich prägenden Ideen näher beschrieben werden.

Die Frage des spezifisch jüdischen Wertekanons wurde von Fromm in seiner Dissertation aufgegriffen. Die Form des jüdischen Gesetzes binde die Masse des jüdischen Volkes, zwar sei die individuelle Sittlichkeit wichtiger, die kollektiven Werte hätten aber auch dann, wenn sie wie hier sie nur formal seien, eine große Bedeutung:

„Dort, wo eine Masse durch keine oder nur durch unwesentliche Formen verbunden ist, da ist ihr gerade das triviale Geringwertige gemeinsam. Der Einzelne mag in ihr das Wertvolle, Sittliche sein, doch die Masse vieler solcher Einzelner ist unsittlich, ist zu Handlungen fähig,

---

<sup>691</sup> isb. IEFG, Charaktermauer; S. 27: autoritärer Charakter; S. 30ff: Marketingcharakter; S. 34ff, hortender Charakter: S 41ff, narzistischer Charakter: S. 43ff, nekrophiler Charakter: S. 60ff; produktiver Charakter: S. 68ff, Meyer, Freiheit, S. 52

<sup>692</sup> IEFG, Charaktermauer 20f, Meyer, Freiheit, S. 63

deren der Einzelne nie fähig wäre, weil jeder nur einen Teil der Verantwortung trägt und den größeren Teil auf alle anderen abwälzt.“<sup>693</sup>

Das jüdische Gesetz habe sich an eine Gesamtheit, nicht an den Einzelnen gerichtet, um dem gesamten Volk Wege zu bahnen. Das Gesetz sei demnach als ein Weg (Halacha von haloch = gehen) zu betrachten, die Erfüllung der Gesetze sei also kein Selbstzweck. Dies zeige sich am deutlichsten am Sabbatgebot, dessen Sinn in der Schaffung einer bestimmte Atmosphäre und nicht in mechanischer Beachtung liege.<sup>694</sup>

Die Tugenden der Sparsamkeit und des Verzichtes auf kurzfristige Bedürfnisbefriedigung seien beim Aufbau der Industriegesellschaft im 19. Jahrhundert funktional gewesen. Dieses Phänomen hat Max Weber bei der Entstehung des kapitalistischen Geistes, dessen Wurzeln er in der calvinistischen Ethik sah, analysiert. Ausruhen und Zeitvergeudung wären, da sie der Arbeit, die allein gottgefällig war, entgegenstanden, zu vermeiden gewesen. Der Erfolg der Arbeit (i.e. der Profit) zeige gemäß der Prädestinationslehre, dass man in Gottes Gnade stehe. Da Luxus eine Gefahr für das Heil mit sich brächte, wurden nicht konsumiert, sondern weiter investiert, wodurch sich die Dynamik weiter beschleunigte.<sup>695</sup> Diese Tugenden in der Postmoderne sind für Fromm durch die des schnellen Konsums und sofortiger Bedürfnisbefriedigung ersetzt worden. Die Einstellung zum Besitz habe sich deutlich gewandelt: Habe man im 19. Jahrhundert gekauft, um zu behalten und zu bewahren, kaufe man heute um wegzuwerfen, die Konsummentalität des schnellen Verbrauchs dominiere. Als ein Beispiel führt er den Autokauf an, das Auto werde als notwendiger Besitz empfunden, doch wenige Jahre später werde es durch ein neues ersetzt wird. Dieses schnelle Aufgeben des Besitzes scheine gegen die Haben-Orientierung zu sprechen, doch dieser Widerspruch sei erklärbar: das Auto sei kein konkretes Objekt mehr, sondern ein Statussymbol, darüber hinaus bestehe bei Verkauf und Neukauf die Chance auf Profit. Der regelmäßige Neukauf entspräche dem Wiederholungszwang einfacher Stimuli. Durch den Wandel im Gesellschaftscharakter vom hortenden zum Marketingcharakter werde also die Haben-Orientierung verändert, jedoch nicht aufgehoben.<sup>696</sup>

Als typisch für die lebensfeindlichen Einstellungen des nekrophilen Gesellschaftscharakters nahm Fromm das Eintreten für ein starkes Militär, scharfe Kontrolle von Abweichlern, Verstärkung von Polizei und verschärfte Anwendung von Gesetzen bzw. Gesetzesverschärfungen an.<sup>697</sup> Ein ähnliches Weltbild stellte das SINUS-Institut 1981 bei Rechtsextremen fest. Die psychologische Struktur von Rechtsextremen sah es durch folgende Faktoren bestimmt:

---

<sup>693</sup> Fromm, Das jüdische Gesetz, S. 30; vergl. 2.3.

<sup>694</sup> Fromm, Das jüdische Gesetz, S. 30 31f

<sup>695</sup> Weber, M., S. 166ff

<sup>696</sup> Fromm, Haben oder Sein, S. 75f

<sup>697</sup> Fromm, Anatomie, S. 384

1. Reaktionäres Menschenbild (Zucht und Ordnung, Schuld an Problemen sind Minderheiten, Führerprinzip in Staat und Wirtschaft);
2. Bedrohungsgefühl, Gefühl des Unterdrücktseins (gegen Gastarbeiter, Deutschland als Prügelknabe und Zahlmeister);
3. Harmoniestreben und Antipluralismus (Einparteiensystem, Ablehnung des Materialismus);
4. Volk, Vaterland und Familie als oberste Werte (keine Völkervermischung, gegen Abtreibungen);
5. „Siegfried-Komplex“ (für altdeutsche Lebensweise).

Nach dieser Untersuchung hatten 13% der bundesdeutschen Bevölkerung ein abgeschlossenes rechtsextremes Weltbild, das dem nekrophilen Charakter weitgehend entspricht.<sup>698</sup> Solange dieses Weltbild als das einer radikalen Minderheit, die als Randgruppe marginalisiert werden kann, interpretiert wird, sind die Chancen, dass dieses Bild den Gesellschaftscharakter prägen wird, gering. Die Möglichkeit, dass durch eine verstärkte Akzeptanz dieser bisher nur von recht großen Minderheit vertretenen Wertvorstellungen das Weltbild der gesamten Gesellschaft verändert wird, kann nicht ausgeschlossen werden.

### 4.3. Der Wandel des Gesellschaftscharakters

Sowohl die Idee der Freiheit wie die von Ordnung und Autorität ist für Fromm im Wesen des Menschen angelegt. An beide könne appelliert werden, welcher Appell sich als wirkungsvoller erweise, sei historisch bedingt. Die Grundbedürfnisse wie das Streben nach Glück und Zugehörigkeit, Liebe und Freiheit haben für Fromm eine potentielle Sprengkraft, wenn der Gesellschafts-Charakter nicht in der Lage ist, diese Bedürfnisse hinreichend zu befriedigen.<sup>699</sup> Wenn beispielsweise Fairness und Gerechtigkeit für eine Marktwirtschaft so bedeutend sein sollten, dass sie im Gesellschafts-Charakter verwurzelt würden, so entstünden hierdurch im Zusammenhang mit den Menschheitsidealen (z.B. dem ethischen Gebot der Gerechtigkeit) Ideale, die wiederum Wirkungen auf die Ökonomie hätten. So kann eine Kampagne wie „Transfair“ durchaus die Teilbereiche des Wirtschaftens zumindest verändern. Da Ideologien und Kultur ganz allgemein im Gesellschafts-Charakter wurzeln und dieser von der Lebensweise der jeweiligen Gesellschaft geprägt wird, besteht ein Wechselverhältnis zwischen beiden. Eine Veränderung im gesellschaftlich-ethischen Denken kann zu veränderten Wertvorstellungen führen, die ihrerseits die gesellschaftliche Realität verändern. Die subjektive Funktion des Charakters veranlasst den normalen Menschen zum pragmatischen Handeln, aus dem er sowohl gesellschaftliche Anerkennung wie psychologische Befriedigung ziehen kann.<sup>700</sup> Der Wandel soll hier am

---

<sup>698</sup> vergl. SINUS, S. 8, 65ff

<sup>699</sup> Fromm, Jenseits, S. 75f

<sup>700</sup> Fromm, Anatomie, S. 103ff, Funk, rororo, S. 83f

Marketingcharakter, den Fromm entwickelte, und der von Funk und Meyer analysierten postmodernen Orientierung dargestellt werden.

Fromm beobachtete den Marketing-Charakter nach seiner Emigration in die USA, in der die Menschen sich nicht autoritären Strukturen wie in Deutschland unterwarfen,<sup>701</sup> dafür aber eine extremen Konformismus verbunden mit einer oberflächlichen Zuneigung zu anderen Menschen pflegten. Er stellte fest, dass es ihnen darauf ankäme, was „man“ dachte und fühlte. Die Bezeichnung „Marketing-Charakter“ wählte er, weil das, was jeweils „in“ ist, weitgehend durch Werbestrategien bestimmt wurde. Der Mensch erlebe sich als eine Ware, dessen Wert vorrangig am Tauschwert gemessen werde. Nicht, was der Mensch sei, sei relevant, sondern das, was er darstellen könne. Der Marketing-Charakter spiele die Rollen, die auf dem Markt gefragt seien, richte sich an den Anforderungen der Nachfrager aus und bestimme seinen Selbstwert am Erfolg, den er auf dem Markt erzielen kann. Als eine ökonomische Ursache analysiert Fromm die automatisierte Produktion, die in dieser Zeit Massenproduktion und den Massenkonsum ermöglichte. Das Gleichförmige habe Erfolg gebracht, dies sei mit einem Wandel in der Bewertung der Waren verbunden gewesen: Nicht mehr die Qualität einer Ware sei entscheidend, sondern deren Verkäuflichkeit. Diese Tendenz auf dem Markt habe sich auch auf die Menschen so ausgewirkt, dass für den Marketing-Charakter sich alles in Konsumware gewandelt habe, nicht nur die Waren selber, sondern auch der Mensch und seine Fähigkeiten, sein Wissen und seine Gefühle.<sup>702</sup> Der Marketing-Charakter bilde ein Verhalten aus, das seinen Tauschwert erhöhen könne, so dass er Charakterzüge im eigentlichen Sinne nicht ausbilden könne, da ihn diese als dauerhafte und unveränderbare Eigenschaften ihn an flexiblem Handeln hindern würden. Typisch für diesen Typus seien:

- Opportunismus und Relativismus: Bleibende Werte gäbe es für ihn nicht, sondern lediglich Moden und Geschmacksfragen. Er gehe davon aus, dass das, was alle anderen wollten, schon richtig sein werde.
- Flexibilität und Mobilität: Dem Marketing-Charakter sei egal, wo und was er arbeite, wo und wie er lebe; lediglich sei wichtig, dass das, was er tue, der jeweiligen Mode in Bezug auf Beruf, Wohnort und Lebensstil entspräche.
- Oberflächlichkeit und Außenorientierung: Feste Bindungen und Verbindlichkeiten lehne er ab, weil diese ihn in seiner Flexibilität behinderten. Ihm sei das Image wichtiger als Inhalte.
- Leistungsdenken und Erfolgsstreben: Aus jeder Aktion müsse für den Marketing-Charakter irgend etwas herauskommen, alles Tun müsse sich „rechnen“. Diese Art des Denkens und Fühlens werde auch auf die zwischenmenschlichen Beziehungen übertragen, so dass dieser Typus zu tieferen Beziehungen nicht in der Lage sei.

---

<sup>701</sup> siehe 4.5. zu Fromm, Arbeiter und Angestellte

<sup>702</sup> Fromm, Anatomie, S. 393 ; auf diese Problematik ist R. Funk auf der Tagung anlässlich Fromms 100. Geburtstag eingegangen (Fromm Forum 4a, S. 7f und 27), IIEFG, Charaktermauer, S. 35f

- Instrumentelle Vernunftfähigkeit: Er lege besonderen Wert auf den Erwerb von praktisch anwendbarem Faktenwissen und auf Kenntnisse, die ihm ermöglichen, andere Menschen zu manipulieren. Eine über die Anwendung hinausgehende zweckfreie Wahrheitssuche interessiere ihn nicht.
- Gleichgültigkeit: Für den Marketing-Charakter hätten weder die Tradition noch die Reflexion langfristiger Handlungsfolgen Bedeutung, weil er nur am momentanen Erfolg interessiert sei
- Abhängigkeit von der Umwelt und Unfähigkeit zum Alleinsein: Da es ihm an eigenem Wesen mangle, bliebe er ohne Erfolg und Echo der Umwelt leer, daher sei die permanente Stimulation notwendig, um sich nicht allein und verloren zu fühlen.<sup>703</sup>

„Der vermarktende Umgang mit sich selbst führt zu einer Selbstwahrnehmung, die durch Leere, Inhaltslosigkeit „Charakterlosigkeit“ sowie durch Selbstverlust und Unselbständigkeit gekennzeichnet ist: Ich bin nichts; ich bin wie ein Chamäleon; ich bin meine Rolle; ich bin nur Hülle, die sich je anders füllen läßt; ich bin das, was die anderen aus mir machen; ich bin nur ein Spiegel; erst das Echo und der Erfolg beleben mich; ich lebe nicht, sondern ich werde belebt; ich bin wie eine Zwiebel: nur Schalen, kein Kern.“<sup>704</sup>

Als Auswirkungen des Marketing-Charakters nennt Fromm eine Orientierung am Äußerem, für die Verpackung, Darstellung, Outfit und Inszenierung wichtiger als das Wirkliche seien. Diese Tendenz sieht er in der Kulturpolitik, bei der Informationsindustrie, im Bildungsbereich, bei den Kirchen und in der Unterhaltungsindustrie. In der Politik gehe es insbesondere in Wahlkampfzeiten lediglich um das Image, weniger um die politischen Ziele, Aktienkurse richteten sich nicht nur nach wirtschaftlichen Erfolgen, sondern nach der Präsentation. Menschliche Eigenschaften, die aus Eigenkräften hervorgingen wie Liebe, Vertrauen, Vernunft, Aktivität und Freude, würden benutzt, um Verkaufserfolge zu erzielen. Diese Form der Entfremdung ist für Fromm die Krankheit unserer modernen Gesellschaft, weil sich der Mensch sich sowohl von den Dingen, von denen nur noch der Preis, nicht mehr die Schönheit oder der Nutzen relevant sei, als auch von den Mitmenschen entfremde, die nur noch in ihrer Außendarstellung, nicht mehr in ihrem Wesen wahrgenommen werden könnten. Der Marketing-Charakter weise trotz scheinbarer Gegensätzlichkeit drei Parallelen zum autoritären und nekrophilen Charakter auf: Die Abhängigkeit von einem Gegenüber, auf das er angewiesen sei, die Vorliebe für Berechenbarkeit in Produktionsprozessen und entfremdeten Umgang mit den Mitmenschen.<sup>705</sup> Da dieser Menschentypus gesellschaftlich gewünscht werde, sei der Anpassungsdruck groß. Der Marketing-Mensch lebe nicht für selbstgesetzte Ziele, sondern für fremdbestimmte. Bildung, in diesem Zusammenhang eigentlich ein verkehrtes Wort, habe für ihn nicht Selbstvervollkommnung durch Denken oder Suche nach Wahrheit zum Ziel, sondern die möglichst effektive Sammlung von

---

<sup>703</sup> IEFG, Charaktermauer, S. 39f

<sup>704</sup> IEFG, Charaktermauer, S. 38

<sup>705</sup> Erich Fromm, Die Pathologie der Normalität, in: Gesamtausgabe XI, S. 239ff



Informationen und Zertifikaten, die seinen Tauschwert erhöhten. Da es für den Marketing-Charakter nichts Konstantes gäbe, lebe er für immer neue Sensationen. Im Unterschied zum Nekrophilen habe der Marketing-Charakter kein Interesse an Kot oder Leichen, für ihn sei klinische Sauberkeit erstrebenswert. Dies ist für Fromm keine Reaktionsbildung, sondern ein Zeichen dafür, dass er sich bereits soweit vom Leben abgewandt hat, dass bestimmte Lebensäußerungen ihm nur noch unangenehm seien. Seine Technikgläubigkeit sei selbstbezogen, ohne Berücksichtigung eines möglichen Nutzens oder Schadens für die Menschen, ohne Einbeziehung natur- und lebenszerstörender Auswirkungen. Eine Gesellschaft, in der dieser Typus dominieren würde, kenne nur noch Gleiche: Ungleichheit bestehe nur noch quantitativ im Sinne von mehr oder weniger erfolgreich, nicht mehr qualitativ, weil alle Menschen beliebig austauschbar seien und jeder die Chance zum Erfolg durch Anpassung habe. Diese Form der Gleichheit habe gleichzeitig die Auslöschung der Individualität zur Folge. In einer durch den Marketing-Charakter dominierten Gesellschaft werde die Wirklichkeit ausgeblendet, es käme nicht mehr darauf an, wie die Welt sei, sondern wie sie darstellt würde. Neue Trends brächten neue Weltanschauungen, die aber nicht durch neue Erkenntnisse, sondern durch die Mode begründet würden.<sup>706</sup>

„Die neue Marketingstrategie, illusionäre Wirklichkeiten zu inszenieren, wird von den Menschen in der Weise verinnerlicht, daß sie inszenierten und künstlichen und illusionären Erlebniswelten den Vorzug geben vor der Wahrnehmung der vorgegebenen Wirklichkeit. Attraktiv ist nicht nur, erfolgreich zu sein, sich gut zu verkaufen und beim anderen gut anzukommen; attraktiv ist vielmehr alles, was anders ist als die vorgegebene Wirklichkeit, was neu ist, was künstlich ist, was konstruiert ist, was illusionär ist und wo es deshalb keine Probleme mehr gibt wie im wirklichen Leben, sondern nur noch Erlebnis, Kitzel, Fun, nie versiegende Kraft und Lust; wo alles nur schön, nur harmonisch – oder auch, wo alles nur destruktiv und nur gewalttätig zugeht. Der entscheidende Punkt ist immer, daß die inszenierte Wirklichkeit neu und anders ist – eben so, wie das wirkliche Leben nicht ist. (Dieses Wirklichkeiten inszenierende Marketing hat deshalb am erfolgreichsten die Religion beerbt, ja ist die favorisierte Religion der Gegenwart.) Die Bevorzugung inszenierter Wirklichkeit beim gegenwärtigen Menschen ist in erster Linie das Ergebnis der Identifizierung mit dem ökonomischen Erfordernis der Produktion neuer Lebenswelten jenseits und seinen Vergegenwärtigungen in den heiligen Bezirken, Ritualen.“<sup>707</sup>

Funk hat in „Ich und Wir“ das von Fromm entwickelte kritische Instrument des Gesellschaftscharakters<sup>708</sup> auf die Gegenwart angewendet, da er der Auffassung ist, dass mit dem Modell des Marketingcharakter die neuen Entwicklungen nicht mehr hinreichend erklärt werden

---

<sup>706</sup> Fromm, Anatomie, S. 393f, IEFG, Charaktermauer, S. 38,

<sup>707</sup> Funk, Der wichtigste Gegenstand, S. 29

<sup>708</sup> siehe 5.3.

können. Noch kann die im Folgenden dargestellte postmoderne Orientierung nicht als eine dominierende konstatiert werden, jedoch ist sie durchaus von Bedeutung, da nach der Studie Meyers 10,2% der Befragten eine überdurchschnittlich aktive, 9,6% eine überdurchschnittlich passive postmoderne Orientierung aufweisen.<sup>709</sup> Die postmoderne Orientierung unterscheidet sich in entscheidenden Punkten von anderen, mit denen sie möglicherweise verwechselt werden könnte:

- Der Narzisst sähe sich selbst grandios, verleugne dabei seine negative Seite, indem er Negatives auf die Umwelt projiziere. Er idealisiere sich selbst und entwerte die Umwelt. Diese weitgehende Ausblendung der Umwelt sei bei der postmodernen Orientierung nicht zu erkennen, diese werde als eine wertvolle Kulisse zur Selbstdarstellung genutzt.
- Der Egoist sei gierig und wolle alles für sich selber, er vermeide das Teilen und sei bestrebt, auch auf Kosten anderer zu leben: Demgegenüber zeige der postmodern Orientierte weder eine Gier nach Besitz noch eine Tendenz zur Rücksichtslosigkeit gegenüber anderen Menschen.
- Für den Marketing-Charakter sei die Erzeugung künstlicher Wirklichkeiten eine Verkaufsstrategie, also ein Mittel zum Zweck. Beim postmodern Orientierten ist diese ein Selbstzweck geworden.<sup>710</sup>

Die gegenwärtige Marktwirtschaft will nach Funk ersehnte Wirklichkeiten produzieren. Das Wirtschaftssystem verkaufe in immer stärkerem Maße anstelle von Waren und Dienstleistungen erzeugte Wirklichkeiten, es verkaufe Ideen, Gefühle und Erlebnisse, die nicht mehr aus dem eigenen Leben stammen müssten.<sup>711</sup> Die simulierten Welten des Events oder der Werbung würden als realer und spannender erlebt als die Wirklichkeit, insbesondere dann, wenn interaktive Gestaltungsmöglichkeiten geboten würden. Wer sich vor beliebigem Publikum aktiv inszenieren oder passiv an jedem Event teilnehmen könne, brauche keine stabilen sozialen Beziehungen mehr.<sup>712</sup> Die Produktion von Erlebniswirklichkeiten soll ersehnte Träume als Wirklichkeit erscheinen lassen, ohne, dass sich diese „gemachte“ noch an einer gegebenen Wirklichkeit zu messen hätte. Die Inszenierung in der Postmoderne würde auch die von vermissten Gefühlen wie Liebe, Geborgenheit und Zärtlichkeit und verdrängten Gefühlen einbeziehen, wodurch die Liebesfähigkeit des Menschen faktisch nicht mehr gegeben sei. Der postmodern Orientierte nutze die neuen technischen Möglichkeiten, um Raum und Zeit zu entgrenzen, um Wirklichkeiten neu, anders und besser entwerfen zu können.<sup>713</sup>

„Die postmoderne Wirklichkeitswahrnehmung führt darüber hinaus auch zu einer verstärkten Suggestibilität des Menschen. Wenn so viel neu und anders gemacht werden kann und soll und möglichst nichts mehr gilt, was bisher gegolten hat, dann kommt es zu einem zunehmenden Verlust an überliefertem Handlungswissen, von Handlungsanleitungen und gelernten

---

<sup>709</sup> Meyer, Produktiv leben, S. 67

<sup>710</sup> Funk, Ich und Wir, S. 56-60

<sup>711</sup> Funk, Ich und wir, S. 33, S. 117

<sup>712</sup> Funk, Ich und wir, S. 41, S. 183; Osterfeld, Authentisch leben, S. 6f

<sup>713</sup> Funk, Ich und wir, S. 31ff, S. 38ff, S. 43f

Fähigkeiten, von Wertvorstellungen und ethischen Maßstäben, Kommunikationsformen und Beziehungsmodellen. (...) Mit den heutigen Möglichkeiten der Wirklichkeitserzeugung geht eine tief greifende Desorientierung des Menschen einher, (...)“<sup>714</sup>

Für Meyer weist die postmoderne Gesellschaft eine Entwicklung zu neuen Freiheiten und einer Zunahme an Wahlmöglichkeiten auf; neue Kommunikationsformen, neue Formen der Religiosität und Spiritualität erforderten Offenheit und Pluralität. Der Mensch der Postmoderne müsse flexibel und zu lebenslangen Lernprozessen in der Lage sein. Die postmoderne Gesellschaft sei durch ein hohes Maß an Unsicherheit und Risiko gekennzeichnet.<sup>715</sup> Die Menschen, die angesichts dieser Herausforderungen der Postmoderne in der Lage sind, Probleme im Sinne humanistisch-demokratischer Grundwerte zu lösen, charakterisiert Meyer als produktiv in der Postmoderne Lebende. Diese müssten, um produktiv zu leben, eine multiple Balance von Widersprüchen meistern können: Kommunikationsfähigkeit, Ambiguitätstoleranz sind für ihn die wichtigsten Eigenschaften der produktiven Postmodernen.<sup>716</sup>

Für Funk gibt es die postmoderne Orientierung in zwei Ausprägungen. Der aktive Typ sei ein selbstbestimmter Mensch, der sowohl er selbst ist als auch in jeder Situation ein anderer. Er könne sich in jeder beliebigen Situation authentisch inszenieren, diese Inszenierung aber gleichzeitig ironisch brechen. Trotz vieler positiver Eigenschaften wie Kreativität, Kontaktfreudigkeit, Toleranz, Selbstbewusstsein und Leistungswillen sei dieser Typus durch den Mangel an Verbindlichkeit und Charakteristischem negativ zu bewerten. Diese Person habe keine eigene Identität mehr; die Welt sei eine Bühne geworden, auf der sie jede beliebige Rolle gut spiele, ohne etwas Eigenes ausdrücken zu können oder zu wollen.<sup>717</sup> Der passive Typ sei zu derartig aktiver Gestaltung nicht in der Lage, er wolle lediglich Teilnehmer sein, wobei die Events, an denen er teilnimmt, danach ausgesucht würden, ob sich möglichst viele daran beteiligen. Auch bei ihm fehle es, jedoch in stärkerem Maße als beim aktiven Typus an eigener Identität, so dass die positiven Eigenschaften wie Teamfähigkeit und Kontaktfreude verblassen müssten.<sup>718</sup> Ziel von Bildung sei für den Aktiven das Erlernen des (lebenslangen) Lernens, wobei unter Lernen das Erzeugen können und Inszenieren können von Wirklichkeit verstanden werde. Er zeige besonderes Interesse für das kulturell Fremde, da sich hier neue Erlebniswelten öffnen könnten. Die fortwährende Nutzung von Lernangeboten und der Zugang zu Know-how aller Art sei für den Passiven wichtig, das Miterleben und die Möglichkeit das Miterlebte wiederholen und speichern zu können. Erziehung solle möglichst durch Erlebnisangebote und Unterhaltung geschehen, die Lust am Mitmachen solle gefördert werden.<sup>719</sup> Als Wertorientierung diene dem aktiven Typus, dass alles, was ginge, ist auch erlaubt sei, daher könne es für keine allgemein verbindlichen Werte mehr geben. Seine

---

<sup>714</sup> Funk, Ich und wir, S. 50

<sup>715</sup> Meyer, Produktiv leben, S. 61f

<sup>716</sup> Meyer, Produktiv leben, S. 62, S. 64

<sup>717</sup> Funk, Vom Egoismus zum Wir-Gefühl?, Vortag 16..11.2002, S. 10f

<sup>718</sup> Funk, Vom Egoismus zum Wir-Gefühl?, Vortag 16..11.2002, S. 12f

<sup>719</sup> Funk, Ich und Wir, S. 69, S. 83

eigentlich große Toleranz gegenüber Menschen, die das Recht auf eigene Wertsetzungen beschneiden wollten. Der passive Typus bevorzuge Werte, die so beschaffen sind, dass sie den frei gewählten Lebensstil der Gruppe repräsentierten, der er sich zugehörig fühle. Auch religiöse Werte würden akzeptiert, wenn sie das Verbundensein mit spirituellen Meistern und religiös gleich Gesinnten fördern.<sup>720</sup>

Der von Meyer beschriebene Typus des produktiv Postmodernen ist darauf bedacht, seine Ressourcen und Fähigkeiten zu erhalten und zu entwickeln. Höhere Bildung, Fachwissen und Sprachkenntnisse seien für ihn bedeutend.<sup>721</sup> Den Lebenssinn suche er in einer individualisierten Spiritualität, sein Wunsch nach einer aus dem eigenen Inneren heraus gelebten Religiosität führe ihn zu östlichen Religionen wie den Buddhismus, die ihm einen autonomen Gottesbezug ermöglichen.<sup>722</sup> Im Gegensatz zu der These Meyers, dass es neben der aktiven und passiven postmodernen Orientierung auch den Typus eines produktiven Postmodernen gibt, bewertet Funk den Menschen der postmodernen Orientierung als eine hochgradig entfremdete Persönlichkeit, der die Fertigkeiten der von ihm geschaffenen Produkte nutze, um sich durch deren Gebrauch als Wirklichkeit, als „Ich“ zu erleben. Er verleugne sein menschliches Vermögen und projiziere es auf das Vermögen der von ihm geschaffenen Dinge. Der postmoderne Charakter habe das leidenschaftliche Bestreben nach Freiheit, Spontaneität und Unabhängigkeit. Die Selbstbestimmung habe für ihn einen hohen Stellenwert, allerdings erfolge diese Ich-Orientierung nicht über den Gebrauch eigener Fähigkeiten, sondern über den Gebrauch der Fähigkeiten der Produkte. Durch die Identifikation mit Dingen geriete er in eine existentielle Abhängigkeit von diese, ohne die er sich im höchsten Maße impotent fühlen würde. Hierdurch sei der postmodern Orientierte seinem eigenen menschlichen Vermögen gegenüber entfremdet, ohne dass ihm die Nichtproduktivität seiner Charakter-Orientierung bewusst werde.<sup>723</sup> Für den Postmodernen unterliege die Entscheidung darüber, was gutes und böses Tun ist, der freien Entscheidung jedes Einzelnen, ohne dass Kriterien für die Bewertung dieser Entscheidung erkennbar wären. Der Mensch der postmodernen Orientierung wolle gänzlich auf ein ethisches Fundament verzichten und nur individuelle Werte gelten lassen.<sup>724</sup>

---

<sup>720</sup> Funk, Ich und Wir, S. 72, S. 87

<sup>721</sup> Meyer, Produktiv leben, S. , S. 65

<sup>722</sup> Meyer, Produktiv leben, S. 66

<sup>723</sup> Funk, Ich und wir, S. 134ff, S. 148ff

<sup>724</sup> Funk, Funk, Ich und wir, S. 55f, S.111, Vom Egoismus zum Wir-Gefühl?, Vortrag 16..11.2002, S. 8f

#### 4.4. Fromm und die deutsche Politik

Zu politischen Fragen nahm Fromm erstmals zu Beginn der 30er Jahre Stellung, als er sich in zwei Aufsätzen mit der Psychologie der strafenden Gesellschaft befasst. In „Der Staat als Erzieher“ von 1930 kommt er zu dem Schluss, dass der Staat eine seelische Einstellung seiner Bürger wünsche, durch die er von den infantil bleibenden Bürgern als Vater gesehen würde. Die Fähigkeit des Staates zu strafen und zu begnadigen sei ein wesentlicher Aspekt dieses Staatsbildes. Als eine zweite Funktion der Strafjustiz analysiert Fromm die Möglichkeit der Befriedigung sadistischer Impulse der Beherrschten, die von den Herrschenden auf die Verbrecher abgelenkt werden könnten.<sup>725</sup> Auch in seiner Schrift „Zur Psychologie des Verbrechens und der strafenden Gesellschaft“ von 1931 steht die Gesellschaftskritik im Mittelpunkt. Nach einer Analyse der Verbrechensstatistik in Deutschland<sup>726</sup> und einer Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Positionen zur Motivation der Verbrecher und zum Sinn von Strafen<sup>727</sup> arbeitet Fromm heraus, dass weniger der Verbrecher selbst, sondern die Masse des Volkes das Objekt der Strafjustiz sei. In einer Klassengesellschaft, in der von einem zwangsläufigen Klassenkampf auszugehen sei, wäre die Repression durch Polizei und Militär ein nicht ausreichendes Herrschaftsmittel, hinzu müsse die Erzeugung einer infantil-unterwürfigen Haltung der Masse kommen. Die Strafjustiz sei hier ein geeignetes Mittel, weil sie als Nebenfunktion die Befriedigung der aggressiven und sadistischen Triebe der Menschen auf die Verbrecher ablenke.<sup>728</sup>

Fromm zeigt hier sich als marxistisch argumentierender Gesellschaftskritiker der Frankfurter Schule und greift herrschende Moralvorstellungen als gesellschaftsgebundene an. In der Untersuchung von Arbeitern und Angestellten, die 1929/30 durchgeführt, aber erst 1980 veröffentlicht wurde, arbeitet Fromm mit Mitteln der empirischen Sozialforschung. In dieser umfangreichen Untersuchung wurden den Teilnehmer 271 inhaltliche Positionen präsentiert, sie hatten freie Möglichkeiten der Stellungnahme, weil Fromm Multiple-choice-Verfahren für eine sozialpsychologische Studie als nicht geeignet bewertete.<sup>729</sup> 584 Fragebogen wurden ausgewertet, wobei es Fromm nicht so sehr auf die einzelnen Antworten als auf die dahinter liegenden Überzeugungen ankam. Daher wurden die Antworten mehr psychoanalytisch als statistisch ausgewertet, weil Fromm die hinter den Einzelaussagen stehenden Werte und Überzeugungen der Befragten als handlungsleitend ansah. Ein Ergebnis der Untersuchung war, dass ein Großteil der Arbeiter trotz revolutionärer politischer Sozialisation in Gewerkschaften sowie SPD und KPD und eines Eigenbildes, das durch die Annahme revolutionärer Einstellungen und eines hohen Widerstandspotentials gekennzeichnet war, nicht diesen Widerstand verkörperte, sondern innerlich bereit war, sich einem autoritären und diktatorischen Regime anzupassen. Die Geschichte der Machtergreifung zeigte dies auch in der politischen Praxis. Als Ursache

---

<sup>725</sup> Fromm, Der Staat als Erzieher, S. 9f

<sup>726</sup> Fromm, Zur Psychologie des Verbrechens und der strafenden Gesellschaft, S. 11ff

<sup>727</sup> Fromm, Zur Psychologie des Verbrechens und der strafenden Gesellschaft, S. 14ff

<sup>728</sup> Fromm, Zur Psychologie des Verbrechens und der strafenden Gesellschaft, S. 26f

<sup>729</sup> Fromm, Arbeiter und Angestellte, S. 58f

nahm Fromm an, dass bei den Arbeitern trotz linker politischer Aussagen eine autoritäre oder zumindest ambivalente Charakterstruktur vorhanden sei.<sup>730</sup>

Fromm teilte die Untersuchten in vier Kategorien der politischen Einstellung ein: R(adikal), A(utoritär), K(ompromissorientiert) und I(ndifferent). Diese Zuordnung soll an drei Beispielen aus der politischen Einstellung sowie aus zweien aus dem Bereich Alltag erläutert werden.

1. „Wodurch kann Ihrer Meinung nach die Welt verbessert werden?“ (Frg. 424) R nannte Sozialisten, A eine bessere Führung, bessere Beispiele der Regierung oder mehr Herrenmenschen, K spannte einen Bogen von Wissen und Aufklärung zu Ethik und Pädagogik, sonstige Antworten galten als I.<sup>731</sup>
2. „Welche Menschen halten Sie für die größten Persönlichkeiten in der Geschichte? – in der Gegenwart?“ (Frg. 426) R nannte Sozialisten, Wissenschaftler oder Religionsgründer, A nationale Führer, K kombinierte sozialistische und republikanische Führer mit Bismarck und/oder Hindenburg, nannte Berühmtheiten aller Art, sonstige Antworten fielen wiederum unter I. Diejenigen, die Lenin oder andere sozialistische Führer mit nationalen Führern nannten, fielen in die Kategorie A, da erkennbar war, dass es ihnen um die Führung an sich, nicht um ein Ziel ging.<sup>732</sup>
3. „Wie kann Ihrer Meinung nach ein neuer Weltkrieg verhindert werden?“ (Frg. 429) R antwortete mit Sozialismus/Kommunismus und Veränderung des sozialen Systems, A sah Krieg als unvermeidlich an, K vertrat pazifistische Erziehung und internationale Verständigung, I gab sonstige Antworten.<sup>733</sup>
4. „Halten Sie es für richtig, daß auch die verheirateten Frauen einen Beruf ausüben? Warum?“ (Frg. 327/8) R bejahte diese Frage entweder ohne Begründung oder gab die Selbständigkeit als Grund an, A verneinte diese Frage, weil dies gegen die weibliche Natur sei, die Frau genug Arbeit im Haus habe, bedingte Antworten gab K, sonstige fielen wiederum unter I.<sup>734</sup>
5. „Glauben Sie, daß der einzelne Mensch an seinem Schicksal selbst schuld ist? Warum (nicht)?“ (Frg. 422/3) R bejahte die Frage, weil der Mensch politisch zu träge sei, oder bejahte sie, weil das Schicksal durch die Klassenlage bestimmt sei; A bejahte sie, weil der Mensch unvernünftig sei, oder verneinte sie, weil der Mensch von höheren Mächten abhängig sei; K gab bedingte, I sonstige Antworten. Beide Meinungen des A-Typus gehen davon aus, dass der Mensch von Kräften außerhalb seiner selbst bestimmt ist.<sup>735</sup>

---

<sup>730</sup> Funk, Leben und Werk, S. XIXf

<sup>731</sup> Fromm, Arbeiter und Angestellte, S. 232

<sup>732</sup> Fromm, Arbeiter und Angestellte, S. 232f

<sup>733</sup> Fromm, Arbeiter und Angestellte, S. 233f

<sup>734</sup> Fromm, Arbeiter und Angestellte, S. 237f

<sup>735</sup> Fromm, Arbeiter und Angestellte, S. 238f

Lässt man K und I beiseite, die allerdings mit 39% bei Stellungnahmen zur Politik bzw. mit 42% bei Stellungnahmen zum Alltag eine große, allerdings amorphe Gruppe bildeten, so ist auffällig, dass der recht stark ausgeprägten politischen Radikalität (44% R – 17% A) nicht eine Radikalität im Alltagsleben (19% R – 39% A) entsprach. Fromm interpretierte den Befund so, dass die politische Einstellung durch die Sozialisation in entsprechenden Organisationen entstanden sei, die verbal vertreten werde, ohne dass eine wirklich revolutionäre Einstellung vorhanden sei. Die wirkliche Mentalität scheine sich eher bei Fragen nach alltäglichen Einstellungen zu zeigen als bei politischen Fragen, diese seien allerdings für die Wahlentscheidung relevant, so dass ein Überwiegen von A-Typen bei bürgerlichen und NS-Wählern sowie eine Dominanz der R-Typen bei Wählern der KPD und der Linkssozialisten festzustellen sei. Ein Zeichen für die Anfälligkeit für autoritäre Lösungen sei, dass 11% der linkssozialistischen und 13% der kommunistischen Wähler A-zentriert sind; bei den SPD-Wählern ist diese Gruppe sogar größer als die des R-Typus (33% A – 28%R).<sup>736</sup>

In seinem amerikanischen Exil setzte Fromm seine Analysen des deutschen Charakters und der deutschen Politik in zwei Aufsätze aus dem Jahre 1943 fort. Anlass des ersten Aufsatzes mit dem Titel „Fragen zum deutschen Charakter“ waren einerseits die psychologische Kriegführung und andererseits die Frage der Behandlung der Deutschen nach Kriegsende. Fromm bekennt sich eindeutig zu den USA und zu den Alliierten, das nationalsozialistische Deutschland ist eindeutig der Feind. Fromm stellt die Frage, ob die Deutschen ein Volk von Sadisten seien oder ob diese Charakterzüge nur auf eine Minderheit zuträfen. Ausgehend vom Modell des Gesellschaftscharakters erklärt er die Sozialisation durch die Familie, die die gesellschaftlichen Normen vermittelt, als prägend für den Nationalcharakter. Hier gehe es nicht um Wertungen von „gut bzw. tugendhaft“ oder „böse bzw. lasterhaft“, sondern um die Darstellung von spezifischen Nationalcharakteren, die zu spezifischen Tugenden und Lastern führten.<sup>737</sup>

„Bei den Deutschen hält man beispielsweise zwei Charakterzüge für typisch. Den einen könnte man Ordnungsliebe nennen. Seine positiven Auswirkungen sind Organisationsfähigkeit, Disziplin und Verantwortungsbewußtsein; seine negativen Kleinlichkeit, Starrsinn, sadistische und masochistische Neigungen. Der andere Charakterzug zeigt in einer Art des Denkens, das die empirischen Gegebenheiten zu transzendieren sucht. Dieser Zug zeigt sich in seinen positiven Aspekten in der Fähigkeit zu visionärem Denken, wie wir ihn in den großen philosophischen Systemen der deutschen Philosophen und wohl auch in den musikalischen Schöpfungen finden. In seinen negativen Aspekten führt er zu dem phantastischen, satanischen und unrealistischen Denken der Nationalsozialisten.“<sup>738</sup>

---

<sup>736</sup> Fromm, Arbeiter und Angestellte, S. 251

<sup>737</sup> Fromm, Fragen, S. 3ff, Funk, Leben und Werk, S. XXVI

<sup>738</sup> Fromm, Fragen, S. 5

Während die Charaktermatrix, die Ordnung und Tiefsinn als Charaktermerkmale der Deutschen zeige, auf historische Entwicklungen zurückgeführt werden könne, hinge die positive oder negative Ausprägung von der Förderung oder Verhinderung der Lebensentfaltung ab. Beeinträchtigung des Wohllebens bringe die negative, Freiheit und Spontaneität die positive Ausprägung hervor. Als Beleg werden aus der Studie „Arbeiter und Angestellte“ die untere Mittelschicht, die unter Ansehensverlust und ökonomischem Abstieg litt und den Zusammenbruch der Monarchie nicht verarbeiten konnte, sowie die Arbeiterschaft mit ihrem positiven Selbstwertgefühl dargestellt. Trotz der schrecklichen Erfahrungen mitten im Kriege entwarf Fromm ein positives Zukunftsbild, das er damit begründete, dass der Nationalsozialismus zu Terrormaßnahmen greifen müsse, um sich die Macht zu sichern. Nur etwa 10% der deutschen Bevölkerung hätten eine autoritäre Charakterstruktur, die zum nationalsozialistischen Gesellschaftscharakter passe, somit habe der Nationalsozialismus nicht die Mehrheit der Bevölkerung für sich gewinnen können. In der Bevölkerung zeige sich Neutralität bis Gleichgültigkeit, wenn Siegesmeldungen verkündet werden.<sup>739</sup>

„Während die nationalsozialistischen Funktionäre unverbesserlich sind und sicher von den Deutschen selbst verurteilt werden, sobald Hitlers Macht zusammenbricht, sind die Vorbedingungen für eine positive Entwicklung der Deutschen insgesamt genau die gleichen wie für jedes andere Volk und jedes Individuum: Es sind gesellschaftliche Bedingungen, die der Freiheit, der Solidarität und dem Wachstum förderlich sind. Unter solchen Bedingungen wird die Mehrheit der Deutschen ihre besonderen nationalen Eigenschaften nicht verlieren, aber die positive Seite dieser Charaktermerkmale wird sich verstärken. Die erste politische Voraussetzung hierfür ist jedoch die völlige Vernichtung der nationalsozialistischen Herrschaft und all derer, die an ihr interessiert sind oder waren.“<sup>740</sup>

Im gleichen Jahr wies Fromm in „Was soll mit Deutschland geschehen?“ darauf hin, dass sowohl für die Kriegführung als auch für die Nachkriegspolitik gegenüber Deutschland das Verständnis des deutschen Nationalcharakters wichtig sei. Wiederum betonte er, dass „die Deutschen“ nicht mit den Nationalsozialisten gleichgesetzt werden dürften. Zur Erkenntnis des Gesellschaftscharakters einer Nation müssten gesellschaftliche, ökonomische, politische und kulturelle Faktoren im historischen Umfeld untersucht werden. Die grundlegenden gemeinsamen Erfahrungen, die alle Mitglieder einer Gesellschaft gemacht hätten, würden diesen Charakter prägen. Dabei sei zweierlei zu berücksichtigen: Die Wechselbeziehungen zwischen den einzelnen Erfahrungen seien sehr komplex, so dass die Gefahr der Pauschalisierung bestehe. Die einzelnen sozialen Schichten hätten oft unterschiedliche Erfahrungen gemacht, die zu unterschiedlichen Charakterausprägungen führen könnten.<sup>741</sup>

---

<sup>739</sup> Fromm, Fragen, S. 6f

<sup>740</sup> Fromm, Fragen, S. 7

<sup>741</sup> Fromm, Was soll..., S. 10



Eine ausführliche Analyse der deutschen Geschichte nimmt Fromm 1961 in „Es geht um den Menschen!“ vor, in der er die expansionistischen Tendenzen seit der Reichgründung darstellt und zu dem Schluss kommt, dass das Bündnis zwischen Industrie und Militär, das den 1. Weltkrieg verursacht habe, auch unter Hitler die Politik wesentlich bestimmt habe.<sup>742</sup> Die Bundesrepublik besäße nicht nur das industrielle und militärische Potenzial für eine aggressive Außenpolitik, sondern auch ein entsprechendes nationalistisches Potenzial. Dies zeige sich an der Nichtanerkennung der Grenzen nach dem 2. Weltkrieg, einer zunehmenden Machtstellung der Militärs sowie an ungebrochenen Karrieren ehemaligen Nationalsozialisten.<sup>743</sup> Die politische Entwicklung der Bundesrepublik kommentierte Fromm kritisch, wenn er Tendenzen zu autoritärer Politik vermutete. Aus dieser Perspektive erklärt sich dass die Überwindung des Nationalismus sein ein zentrales Anliegen war. So wandte er sich 1965 und 1966 gegen revisionistische Tendenzen in Deutschland. Fromm konstatierte in „Marschier Deutschland bereits wieder?“ eine Kontinuität in der Zielsetzung der deutschen Außenpolitik, die auf eine wirtschaftliche Hegemonie über Europa und Landgewinn in Osteuropa abziele. Zur Erreichung dieser Ziele sei man zu kriegerischen Mitteln bereit. Der Unterschied zwischen Wilhelm II. und Hitler auf der einen Seite und den jetzigen deutschen Politikern auf der anderen Seite liege lediglich darin, dass diese die Macht der USA nicht mehr unterschätzen würden. Hitler habe sich von seinen Vorgängern und Nachfolgern nur im Tempo und in der Unmenschlichkeit seiner Methoden, nicht jedoch in den Zielen unterschieden.<sup>744</sup> Fromm analysierte eine Verbindung von revisionistischer Außenpolitik und innenpolitischem Autoritarismus, als solche charakterisierte er die Bewertung des Verzichts Deutschlands aus Atomwaffen als „zweites militärisches Versailles“ durch F. J. Strauss, die Bedrohung der Bürgerrechte durch die Notstandsgesetze und die Forderung nach Wiedervereinigung und Rückgabe der Ostgebiete, die nur durch einen Krieg realisiert werden könnten. Fromm kritisierte weiterhin, dass in der Bundeswehr die Reichswehr- und Wehrmachtstradition wieder auflebte.<sup>745</sup> Ähnlich argumentiert er in „Die SPIEGEL-Affäre“ und stellt darüber hinaus fest, dass die Anklage des Landesverrates in der Tradition des Militärs der Weimarer Zeit stehen würde. Dieser Straftatbestand hätte in den 20er Jahren verhindern sollen, dass über die heimliche Aufrüstung, die gegen die Bestimmungen des Versailler Vertrages erfolgte, berichtet werden konnte. Hinter den Bemühungen um Einschränkung der Pressefreiheit in den 60er Jahre vermutete Fromm ähnliche Motive.<sup>746</sup> Mögen diese Stellungnahmen aus heutiger Perspektive auch überzogen wirken, in den 60er Jahren waren Befürchtungen über ein erneut aggressiv auftretendes Deutschland akut. Verwiesen sei in diesem Zusammenhang auf die Wahlerfolge der NPD bei etlichen Landtagswahlen sowie auf die Bücher von Karl Jaspers „Wohin treibt die Bundesrepublik?“ und „Antwort“, der in vergleichbarer Weise, wenn seine Schwerpunkt auch stärker auf innenpolitischen Aspekten lag, besorgt war. Die Bundeswehr, so Jaspers, müsse einen

---

<sup>742</sup> Fromm, Es geht um den Menschen, S. 141ff

<sup>743</sup> Fromm, Es geht um den Menschen, S. 143f

<sup>744</sup> Fromm, Marschier Deutschland, S. 13ff; Russland, Deutschland, China, S. 423f; Johach, Gelebter Humanismus, S. 71ff

<sup>745</sup> Fromm, Marschier Deutschland, S. 13ff

<sup>746</sup> Fromm, SPIEGEL-Affäre, S. 486ff

demokratischen Geist erhalten, da ansonsten die Gefahr einer Militärdiktatur bestehe. Dies sei die Idee, die hinter der Einführung des Wehrbeauftragten stünde, allerdings sei festzustellen, dass dessen Stellungnahmen im Parlament wenig Beachtung fänden. Jaspers interpretierte dies als einen Respekt vor dem Offizierskorps wie in kaiserlichen Zeiten.<sup>747</sup>

Den Terrorismus der RAF analysierte Fromm aus einem psychologischen Blickwinkel, wobei ihm die Erklärung, dass Terroristen destruktive Menschen seien, nicht befriedigen konnte, obwohl er annahm, dass es diesen Typus unter den Terroristen durchaus gäbe. In „Der Terrorismus von Baader und Meinhof“ von 1976 kommt er bei Analyse des Lebensweges von Ulrike Meinhof zu dem Schluss, dass bei ihr eine narzisstische Charakterstruktur vorläge. Der Bruch mit der Realität resultiere aus Mangel an Vernunft, an kritischem Denken und an Geduld. Auch wenn der Terrorismus zu verurteilen sei, stelle er keine objektive Gefahr für die Bundesrepublik dar. Gefährlicher sei, dass der Terror die Menschen verunsichere habe. Der Wunsch nach Sicherheit verbunden mit dem Gefühl von Ohnmacht könne zur Akzeptanz von Methoden der Terrorismusbekämpfung führen, die gefährlicher seien als der Terrorismus selber.<sup>748</sup>

#### **4.5. Kritik der kapitalistischen Industriegesellschaft**

Fromms Kritik an der kapitalistischen Industriegesellschaft der Moderne bezieht ein, dass diese Form von Produktion und Distribution einen gewissen Wohlstand für breite Bevölkerungskreise gebracht hat. Es sei anzuerkennen, dass durch neue Produktivkräfte und neue Formen der Arbeitsorganisation ein Ende des Hungers, eine Verkürzung der Arbeitszeit und verbesserte Bildungsmöglichkeiten geschaffen worden seien. Viele Menschen der Gegenwart könnten nun mit Fernsehen, Sport und Hobbys ihre Freizeit, die früher nur ein Phänomen bei wenigen Privilegierten gewesen sei, füllen. Jedoch träfe diese Verbesserung nur auf einen Teil der Menschheit zu: 20% der Amerikaner hätten kaum einen Anteil am Wohlstand, die Mehrzahl der Menschen partizipiere gar nicht daran; eine Ausweitung des Wohlstandes auf alle Kreise der Bevölkerung in den entwickelten Staaten sowie auf alle Länder der Welt erschien ihm erstrebenswert.<sup>749</sup>

Ansatzpunkt der Kritik Fromms ist, dass der Mensch in der modernen Industriegesellschaft zu einem Ding geworden ist, das bei der Arbeit als Produktionsfaktor, beim Konsum als Objekt der Beeinflussung durch Werbung, jedoch nicht mehr als Mensch wahrgenommen wird. Bei diesem Prozess habe die Psychologie eine unrühmliche Rolle gespielt, weil sie sich nicht mehr an der Wahrheit, sondern an der Effizienz der Manipulation orientiere. Im 19. Jahrhundert sei Freiheit

---

<sup>747</sup> Jaspers, Antwort, S. 97

<sup>748</sup> Fromm, Der Terrorismus von Baader und Meinhof, S. 512f

<sup>749</sup> Fromm, Vorrang, S. 20f, Jenseits, S. 98f, Probleme des Überflusses, S. 318f

wesentlich mit der Verfügungsgewalt über Eigentum verbunden gewesen, im 20. Jahrhundert bestimmten Manager und nicht mehr die Eigentümer über das Unternehmen. Die heutige Freiheit sei als eine Pseudofreiheit zu charakterisieren, weil die Macht von Menschen über Menschen angeblich durch eine rationale Verwaltung von Dingen ersetzt worden sei. Faktisch gäbe es lediglich eine gewisse Konsumfreiheit, die aber nur eine scheinbare sei, weil der Konsument rational durchaus wisse, dass die Wahlfreiheit nur vorgetäuscht sei, dass sich Zigaretten, Waschmittel u.ä. weitgehend nur in ihrer Werbung voneinander unterscheiden. Die Gefühle, die über die Werbung mit dem Konsum verbunden würden, stellten diese Pseudofreiheit in den Vordergrund.<sup>750</sup>

Während sich die moderne Industriegesellschaft auf die Illusion von Freiheit stütze, hätte sich das Gesellschaftssystem der Industriegesellschaft des 19. Jahrhunderts auf den Sekundärtugenden Disziplin, Ordnungsliebe und Pünktlichkeit gegründet, weil diese Eigenschaften für die industrielle Produktionsweise dieser Zeit funktional gewesen seien. Da diese Eigenschaften auf Dauer nicht allein durch äußeren Druck erzwungen werden konnten, seien sie in innere Triebe umgewandelt worden. Die für die industrielle Produktion notwendigen Tugenden hätten auch den autoritären Grundsätzen, wie sie von Kirche, Familie und Staat vertreten wurden, entsprochen. Die Unterwerfung unter die Sekundärtugenden sei mit der Propagierung von Konsumverzicht und Sparsamkeit verbunden gewesen. Die Gesellschaft des 20. Jahrhunderts habe im Gegensatz dazu den größtmöglichen Konsum zum Ziel, ein Grund hierfür sei die fortschreitende Leistungssteigerung in der Produktion. Die Wirtschaft sei soweit entwickelt, dass sie den Massenkonsum nicht nur ermögliche, sondern auch auf ihn angewiesen sei, weil ein Konsumverzicht breiter Kreise zu einer Wirtschaftskrise führen würde. Innerhalb der Betriebe sei an die Stelle der patriarchalisch-autoritären Führung eine bürokratische, die „human-relations“ betonende Diskussionsherrschaft getreten.<sup>751</sup>

„Die Konzentration des Kapitals hat zur Bildung riesiger Unternehmen geführt, die von hierarchisch organisierten Bürokratien gemanagt werden. Große Massen von Arbeitern arbeiten zusammen als Teil einer riesigen organisierten Produktionsmaschine, (...) Die großen Unternehmen werden von einem bürokratischen Management geleitet, dem das Unternehmen zwar nicht rechtlich gehört, die aber das Sagen haben. Diese Manager haben nicht die Eigenschaften der früheren Besitzer - individuelle Initiative, Wagemut, Risikobereitschaft -, sondern die Eigenschaften des Bürokraten - mangelnde Individualität, Unpersönlichkeit, Vorsicht, Mangel an Phantasie. Sie verwalten Dinge und Menschen; ihre Beziehungen zu Menschen sind die gleichen wie ihre Beziehungen zu Dingen. Diese Managerklasse besitzt das Unternehmen zwar nicht im rechtlichen Sinn, aber tatsächlich hat sie es unter ihrer Kontrolle. (...) Die Riesenunternehmen, welche das wirtschaftliche - und in weitem Maß auch das politische - Schicksal des Landes kontrollieren, sind das genaue Gegenteil eines

---

<sup>750</sup> Fromm, Kein Ding, S. 21f, Probleme des Überflusses, S. 321; Funk, Ich und wir, S. 33

<sup>751</sup> Fromm, Jenseits, S. 74f

demokratischen Prozesses. Sie repräsentieren Macht, ohne von denen kontrolliert zu werden, die dieser Macht unterstehen.“<sup>752</sup>

Die wesentlichen Defizite des Gesellschaftscharakters der Industriegesellschaft im 19. Jahrhundert sieht Fromm durch die Entwicklung im 20. Jahrhundert überwunden, allerdings sei kein grundsätzlich positiv zu wertender Wandel, sondern lediglich eine Verschiebung eingetreten:

- Den Autoritarismus, der blinden Gehorsam für Frauen, Kinder und Arbeiter forderte, gäbe es nicht mehr. Jedoch sei außer der Unterscheidung zwischen rationaler und irrationaler Autorität die zwischen offener und anonymer Autorität zu beachten: Diese gäbe sich den Anschein der Toleranz, führe aber zu unreflektierter Konformität, jene biete die Chance der Auseinandersetzung, die Chance zur Persönlichkeitsentwicklung.
- Die Ausbeutung als rohe Ausbeutung von Arbeitern und Kolonialvölkern könne nicht mehr festgestellt werden, es gäbe einen gewissen Wohlstand in breiten Kreisen. Diese positive Entwicklung sei aber mit dem Preis der Selbstaussbeutung im Dienste des Götzen Produktivität erkaufte worden. Sei die Sklaverei Gefahr des 19. Jahrhunderts gewesen, so sei dies im 20. Jahrhundert der Automatenmensch, der sich langweile und seine Zeit totschlage.
- Die mangelnde Gleichheit sei ein Problem des 19. Jahrhunderts gewesen, ihre Überwindung sei derzeit teilweise bereits erfolgt, teilweise werde sie in naher Zukunft erfolgen. Aber diese Gleichheit werde nicht im Sinne von Kant, der den Mensch als Selbstzweck sah, verstanden, sondern als Gleichförmigkeit. Der moderne Mensch erlebe sich nur noch mit den anderen Gleichen, nicht mehr mit sich selbst identisch; sein Denken und Fühlen habe nichts Eigenes mehr.
- Die Tugenden des Geizes und die des Hortens, die im 19. Jahrhundert dominierten, seien heute abgelöst worden durch die Pseudotugend des Konsumierens; durch diese werde der Mensch zum passiven Verbraucher.
- Der egozentrische Individualismus des 19. Jahrhunderts sei abgelöst worden durch die Abhängigkeit von der Gruppe, die teilweise zur Unfähigkeit, überhaupt noch ein Privatleben führen zu können, führe.<sup>753</sup>

In der Wohlstandsgesellschaft sei der Mensch acht Stunden am Tag die perfekte Produktionsmaschine, weitere acht Stunden der perfekte Konsument, wodurch ihm sein Wirklichkeitssinn und der Mut zu echten Überzeugungen genommen würden. Er vertraue nicht mehr auf seine eigene Kraft, sondern auf die Fähigkeiten der Spezialisten, die für ihn als ihm überlegene entscheiden sollten. Hierdurch werde der moderne Mensch einsam, ängstlich und depressiv, sogar der eigene Lebenswille, der ihn zum Kampf gegen die atomare Bedrohung treiben müsse, werde so weit gelähmt, dass er die Bedrohung passiv hinnähme. Ein neues Menschenbild, der „homo consumens“, sei entstanden, für diesen Typus sei

---

<sup>752</sup> Fromm, Vorrang, S. 21f

<sup>753</sup> Fromm, moralische Verantwortung, S. 321ff

der Himmel ein einziges Warenhaus, in dem man alles kaufen könne, für ihn werde alles von Genussmitteln bis zu Drogen, von Bildung bis zur Sexualität zum Konsumartikel. Dieser passive, ängstliche und isolierte Mensch sähe im Leben selbst keinen Sinn mehr und kompensiere seine Ängste durch Konsum, betäube seine Langeweile durch Konsum. Er könne mit dem Bild eines ewigen Säuglings beschrieben werden, der nicht nur passiv auf seine Flasche warte, sondern für den auch alles zur Flasche werde, weil er zu eigener Aktivität nicht in der Lage sei. Zwischen diesem Typus und demjenigen, der unter Esszwängen leide, gäbe es Parallelen. Es sei jedoch problematisch, wenn ein pathologisches Verhalten aus der Individualpsychologie auf einen Gesellschaftstypus zu übertragen, insbesondere dann, wenn die Mehrheit der Bevölkerung an dieser Krankheit leiden würde – dennoch könne ein solches Verhalten nicht als normal charakterisiert werden.<sup>754</sup>

Mit seiner Kritik, dass durch die moderne Produktionsweise eine Entwicklung, die teilweise Umkehr der eigentlichen Idee mit sich gebracht habe, eingetreten sei, steht Fromm nicht allein. So sieht der zeitgenössische Volkswirt Galbraith den Preismechanismus, der nach volkswirtschaftlicher Theorie das entscheidende Element der Marktwirtschaft ist, im oligopolistischen Markt, und diese Marktform ist die vorherrschende, außer Kraft gesetzt. Im klassischen Markt solle es keine Machtmacht geben, im Idealfalle seien alle Beteiligten im Verhältnis zu dem Markt, in dem sie tätig sind, relativ klein. Demgegenüber gäbe es im modernen Industriesystem nur eine Handvoll Verkäufer, die anders kalkulierten: Die Preise müssten niedrig für die Kunden und gleichzeitig hoch genug für die Finanzierung des Wachstum, zur Zahlung der Löhne und zur Befriedigung der Aktionäre sein. Diese Entwicklung bewertet er positiv, weil Preiskämpfe, unter denen alle gleichmäßig leiden würden, vermieden werden könnten.<sup>755</sup> Eine weitere Gemeinsamkeit besteht in der Analyse dessen, was Fromm eine „gelenkte Marktwirtschaft“ nennt:

„Die enorme Konzentration des Kapitals in Riesenunternehmen, die zunehmende Trennung des Managements von den Eigentümern, die Existenz mächtiger Gewerkschaften, staatliche Zuschüsse für die Landwirtschaft und gewisse Teile der Industrie, die Merkmale des „Wohlfahrtsstaats“ Preiskontrollen, eine gelenkte Marktwirtschaft und noch viele andere Merkmale unterscheiden den Kapitalismus des zwanzigsten Jahrhunderts radikal von dem früherer Zeiten.“<sup>756</sup>

Bei seiner Kritik an der kapitalistischen Industriegesellschaft bezieht Fromm das Bild von Mensch und Welt, das sich diese Gesellschaft macht, mit ein. Während im Mittelalter die Welt als Gottes Schöpfung als eine geordnete, die den Menschen in den Mittelpunkt gestellt habe, aufgefasst worden sei, sei dieses Weltbild zu Beginn der Neuzeit zerstört worden. Die Welt sollte, obwohl eine echte Objektivität wegen

---

<sup>754</sup> Fromm, Vorrang, S. 20f, Jenseits, S. 98f, Probleme des Überflusses, S. 318f

<sup>755</sup> Galbraith, S. 202f

<sup>756</sup> Fromm, Den Vorrang hat der Mensch, S. 25

der gesellschaftlichen Prägungen des einzelnen Menschen nicht möglich sei, einer wissenschaftlich-rationalen und objektiven Betrachtung unterzogen werden.<sup>757</sup> Die moderne Industriegesellschaft sei durch ein kompliziertes und hierarchisches Produktionssystem gekennzeichnet, der hierzu passende Typus sei der des Organisationsmenschen, der reibungslos funktioniere, weder Gewissen noch Überzeugungen habe und keine kritischen Fragen stelle, keine leidenschaftlichen Interessen habe und stolz auf seine Zugehörigkeit zur Großorganisation sei. Dieser Organisationsmensch sei gehorsam, aber der Gehorsam beziehe sich nicht mehr auf eine Person, sondern auf eine objektivierte Organisation, so dass er gar nicht mehr merke, dass er gehorsam sei. Weil diese Organisation anonym und von der öffentlichen Meinung anerkannt sei, glaube er vernünftig und nicht gehorsam zu handeln. Das Menschenbild des Organisationsmenschen widerspricht jedoch für Fromm dem inneren Wesen des Menschen; viele Menschen würden an einem Mangel gelebten Lebens und daran, nur ein Ding zu sein, leiden. Sie gingen dann mit dem Gefühl eines vagen Unglücklichseins zum Psychiater, allerdings könne dieser nur die Aufnahme in die Kultgemeinde der Analysierten, jedoch keine Veränderung der gesellschaftlichen Ursachen anbieten.<sup>758</sup>

Zwischen dem Gesellschaftscharakter der kapitalistischen und kommunistischen Länder gibt es für Fromm nur minimale Unterschiede, weil die gesellschaftlichen Eliten beider Systeme ein Bild der menschlichen Natur propagieren würden, das ihren Interessen und den Werten, die sie verträten, entspräche. Dieses Bild sei zwar nicht widerspruchsfrei, würde aber in Politik und Gesellschaft hochgehalten, weil es sowohl der Selbstrechtfertigung der Eliten wie auch der Legitimation ihrer Macht diene. Gedanken, die dieses Gesellschafts- und Menschenbild in Frage stellten, würden unter Vernachlässigung des Wahrheitsideals abgelehnt. Fromm betont, dass nicht reine Machtgier die Eliten antreibe, sondern ihre Prägung durch ein bestimmtes Menschenbild, das sich aus den Erfordernissen der jeweiligen Produktionsweise ergeben habe.<sup>759</sup>

Die Kritik Fromms am damals real existierenden Sozialismus ist durch die historische Entwicklung überholt worden, so dass sich ihre Analyse erübrigt. Seine Vorstellung war die eines dritten Weges, eines demokratischen und humanistischen Sozialismus. Dies führte Ende der 50er Jahre zu einem Engagement in der „Sozialistischen Partei der Vereinigten Staaten“, für die Fromm 1960 ein Parteiprogramm erarbeitete.<sup>760</sup> Wie eng für Fromm die Verbindung zwischen Humanismus und Sozialismus war, geht besonders deutlich aus diesem Programm hervor:

„(3) Das höchste Prinzip des Sozialismus lautet: Der Mensch hat vor den Dingen, das Leben vor dem Besitz und deshalb die Arbeit vor dem Kapital Vorrang; Macht beruht nicht auf Besitz, sondern auf schöpferischer Leistung; der Mensch darf nicht von den Umständen, sondern die

---

<sup>757</sup> Fromm, Jenseits, S. 94f

<sup>758</sup> Fromm, Jenseits, S. 127, 152

<sup>759</sup> Fromm, Vorrang, S. 20f, Jenseits, S. 98f, Probleme des Überflusses, S. 318f

<sup>760</sup> Funk, Fromm, S. 122f

Umstände müssen vom Menschen beherrscht werden.

(4) In zwischenmenschlichen Beziehungen muß das Prinzip gelten, daß jeder Mensch Selbstzweck ist und niemals zum Mittel für die Zwecke eines anderen gemacht werden darf. Aus diesem Prinzip ergibt sich, daß niemand einem anderen persönlich untertan sein darf, weil dieser Kapital besitzt.

(5) Der humanistische Sozialismus wurzelt in der Überzeugung von der Einheit der Menschheit und der Solidarität aller Menschen. Er bekämpft jede Art der Verherrlichung von Staat, Nation oder Klasse. Er steht auf dem Standpunkt, daß sich der Mensch vor allem der Menschheit und den ethischen Prinzipien des Humanismus gegenüber loyal verhalten soll. Er möchte jene Ideen und Werte neu beleben, auf die sich unsere westliche Kultur gründet.

(6) Der humanistische Sozialismus ist ein radikaler Gegner von Krieg und Gewalt jeder Art. (...)<sup>761</sup>

Fromms Vorstellung einer sozialen Mitbestimmungsdemokratie orientierte sich am Ideal einer humanen Gesellschaft. Fromm bejahte die Demokratie, weil für ihn ein Sozialismus ohne Demokratie eine inhumane Diktatur war. Die Demokratie sollte sich aber nicht auf den Bereich des Staates beschränken. Zwar seien formal freie Wahlen notwendig, aber hinzukommen müsse die persönliche Freiheit in Wirtschaft und Gesellschaft, eine Ausdrucksform dieser Freiheit sei die Mitbestimmung. Eine Ökonomie, bei der sich nur eine kleine Schicht bereichern könne, sei nicht akzeptabel, weil sie nicht den Interessen der Mehrheit diene. Durch Mitbestimmung, Aufhebung der Zusammenballung wirtschaftlicher und politischer Macht, Dezentralisierung in Politik, Wirtschaft und Massenmedien wollte Fromm die Auswüchse der kapitalistischen Industriegesellschaft beseitigen.<sup>762</sup>

#### **4.6. Einsatz für den Frieden**

Durch den Kalten Krieg und die atomare Hochrüstung war der Weltfrieden seit den 50er Jahren bedroht. Es bestand immer die Gefahr, dass Krisen an der Peripherie – als Beispiele können die Kubakrise, die Doppelkrise Ungarn/Suez oder der Vietnamkrieg genannt werden – in solchem Maße eskalierten, dass durch einen Krieg die menschliche Zivilisation zerstört werden würde. Diese Aussicht führte bei vielen Intellektuellen zu einem Engagement für Frieden und Abrüstung, weil offensichtlich war, dass ein atomaren 3. Weltkrieg die Existenz der Menschheit als solcher in Frage stellen würde. Fromm schloss sich der 1957 gegründete Friedensorganisation SANE („National Committee for a Sane Nuclear Policy“) an.

---

<sup>761</sup> Fromm, Den Vorrang hat der Mensch, S. 30f

<sup>762</sup> Johach, Gelebter Humanismus, S. 79ff

Eine umfassende Untersuchung zu außenpolitischen Problemen nahm Fromm 1961 in „Es geht um den Menschen! Eine Untersuchung der Tatsachen und Fiktionen in der Außenpolitik“ vor. Zunächst analysiert er die Geschichte Russlands nach der Oktoberrevolution<sup>763</sup> um anschließend zu prüfen, ob die Außenpolitik wirklich marxistisch-revolutionäre Ziele verfolge, wobei er die reale Politik der KPdSU mit den Visionen von Marx kontrastiert.<sup>764</sup> Fromm konstatiert viele Gemeinsamkeiten mit dem Kapitalismus,<sup>765</sup> analysiert Probleme bürokratischer Herrschaft<sup>766</sup> sowie die einzelnen Maßnahmen der Außenpolitik<sup>767</sup> und reflektiert die Rolle der kommunistischen Ideologie.<sup>768</sup> Fromm kommt zu folgendem Ergebnis:

„Die Sowjetunion ist ein konservativer Manager-Staat, der sich der kommunistisch-revolutionären Ideologie bedient. Wichtig für die richtige Einschätzung ihrer Außenpolitik ist jedoch ihre soziale und politische Struktur, und nicht ihre Ideologie. (...) Die in der Sowjetunion herrschende Bürokratie ist dabei, den Wohlstand für sich selbst, ihre Kinder und schließlich auch für die übrige Bevölkerung auszudehnen und abzusichern.“<sup>769</sup>

Zur Erreichung dieser Ziele brauche die Regierung Chruschtschow Abrüstung, durch die auch die innere Kontrolle über das Land erleichtert würde, die begrenzten, als imperialistisch interpretierten Schritte der Regierung seien rein ideologisch begründet.<sup>770</sup>

Im gleichen Jahr publizierte Fromm „Gründe für eine einseitige Abrüstung“ und „Alternativen zum Atomkrieg“. In den „Alternativen“ wies er auf das Problem hin, dass der Kalte Krieg kaum zu beenden sei, solange das Wettrüsten weiterginge und die mit dem Wettrüsten verbundenen Phänomene der Angst und des Misstrauens nicht überwunden seien. Die Konflikte zwischen den Vereinigten Staaten und der Sowjetunion<sup>771</sup> bewertete er als primär ideologischer Art: Zwar gründe der Westen ideologisch auf dem freien Unternehmertum des 19. Jahrhunderts, die Sowjetunion auf dem Marxismus, jedoch seien diese Unterschiede in der Wirklichkeit viel geringer als angenommen. Im Westen sei ein kooperativer Kapitalismus mit starkem Einfluss des Staates entstanden, im Osten eine tendenziell konservativer Staatskapitalismus. Daher erscheint Fromm die Möglichkeit eines Kompromisses, zu dem es bei etwa gleich starken Systemen keine Alternative gäbe, durchaus gegeben. Die verschiedenen Möglichkeiten des Kompromisses, die durch Neutralisierung, durch Teilung und durch Verzicht auf Extrempositionen

---

<sup>763</sup> Fromm, Es geht um den Menschen, S. 67ff

<sup>764</sup> Fromm, Es geht um den Menschen, S. 84ff

<sup>765</sup> Fromm, Es geht um den Menschen, S. 89

<sup>766</sup> Fromm, Es geht um den Menschen, S. 91f

<sup>767</sup> Fromm, Es geht um den Menschen, S. 95ff

<sup>768</sup> Fromm, Es geht um den Menschen, S. 115ff

<sup>769</sup> Fromm, Es geht um den Menschen, S. 124

<sup>770</sup> Fromm, Es geht um den Menschen, S. 124f

<sup>771</sup> Der Verfasser benutzt die buchstabengetreue Transkription



prüft er an aktuellen Konflikten und kommt zu dem Schluss, dass Kompromisslösungen auf jeden Fall besser sind als die Alternative Atomkrieg.<sup>772</sup>

Clara Urquhart, eine engagierte Friedenskämpferin und Mitarbeiterin Albert Schweitzers, bat Fromm 1963, sich an einer Anthologie zu beteiligen, in der kritische Denker – unter anderem Lazaro Cardenas, David Ben Gurion, Bertrand Russel, Albert Schweitzer und Carl-Friedrich von Weizsäcker - ihre Morallehre und ihre ethischen Prinzipien angesichts der Gefahr einer ethischen Apokalypse vorstellen sollten; durch diese Aufrufe wollte Clara Urquhart die Gefahr eines Atomkrieges abwenden.<sup>773</sup> Fromm stellt in seinem Aufsatz das Verhältnis von Gehorsam und Ungehorsam in den Mittelpunkt. Den Menschen werde beigebracht, dass Gehorsam gut und Ungehorsam böse sei, allerdings beginne die menschliche Geschichte sowohl im hebräischen Mythos, nach dem sich Adam und Eva in einer Rebellion aus dem Paradies befreiten, als auch im griechischen, nach dem Prometheus den Göttern das Feuer stahl, um es den Menschen zu bringen, mit einem Akt des Ungehorsams.<sup>774</sup>

„By all this I do not mean to say that all disobedience is a virtue and all obedience a vice. Such view would ignore the dialectical relationship between obedience and disobedience. (...) Obedience to a person, institution or Power (heteronomous obedience) is submission (...). Obedience to my own reason or conviction (autonomous obedience) is not an act of submission but one of affirmation. My conviction is my judgement, is authentically mine (...). If I follow them rather than the judgement of the others, I am being myself; (...)“<sup>775</sup>

Der Kampf gegen äußere Autoritäten könne sich auf zwei Grundprinzipien berufen: „sapere aude“ und „de omnibus es(t) dubitandum“, diese Prinzipien hätten die Menschen befähigt, gegen kirchliche und weltliche Unterdrückung vorzugehen. Heutzutage agierten die Autoritäten in den westlichen Ländern versteckter: Die hierarchisch organisierte Bürokratie in Wirtschaft und Verwaltung habe sich als „rationale Autorität“ getarnt. Man zwingt die Menschen nicht mehr zu Gehorsam, sondern verführe sie dazu, aus „eigenem Willen“ heraus den Anordnungen Folge zu leisten.<sup>776</sup>

„The ultimate solution can only be enforced for all time if a spiritual element is introduced – if there is a surge of public opinion in the East and in the West condemning atomic weapons. This can only be achieved if we turn away from the barbarian inhumanity we have embraced in our desire for power and return to the ideal of ethic culture, where earlier philosophy led us (...).“<sup>777</sup>

---

<sup>772</sup> Fromm, Alternativen, S. 501ff

<sup>773</sup> Urquhart, Matter, S. 9f

<sup>774</sup> Urquhart, Matter, S. 97f

<sup>775</sup> Urquhart, Matter, S. 99

<sup>776</sup> Urquhart, Matter, S. 99f

<sup>777</sup> Urquhart, Matter, S. 204

Einer seiner wichtigsten Beiträge als Mitglied von SANE war die Teilnahme an der Tagung des Weltfriedensrates in Moskau 1962. Der WPC („World Peace Council“) setzte auf eine Politik der Verständigung. Einer realen Abrüstung, so war Fromms Überzeugung, müsse eine psychologische Abrüstung, unter der er ein Ende des hysterischen Hasses, des Misstrauens und des paranoiden militärischen Denkens verstand, vorausgehen. Dem WPC wurde wegen finanzieller Unterstützung aus Moskau der Vorwurf der Unterstützung sowjetischer Außenpolitik gemacht, was dazu führte, dass die amerikanische Friedensbewegung keine offizielle Delegation nach Moskau sandte, sondern Fromm und Jack nur als Privatpersonen teilnahmen.<sup>778</sup>

Die Rede, die Fromm vor dem WPC hielt, zeigte ihn als unabhängigen und mutigen Vertreter der Friedensbewegung, der sich bei aller Kritik an der amerikanischen Politik nicht in das Fahrwasser des sovjetisch dominierten WPC bringen ließ, was auch entsprechende Reaktionen hervorrief. Jack berichtet, dass Fromm zunächst begründete, warum die beiden als Individuen und nicht als Repräsentanten der amerikanischen Friedensbewegung hier wären. Anschließend stellte er als grundsätzlichen Unterschied zwischen der amerikanischen Friedensbewegung und dem WPC heraus, dass jene ihre Regierung offen kritisierten und sich ihrer Politik entgegenstellten, während dieser die Politik der Regierungen der USSR und ihrer Verbündeten kritiklos unterstützten. Fromm wollte bei seiner Bewertung von Regierungen die gleichen Maßstäbe anlegen, daher seien die amerikanischen wie die sovjetischen Atomwaffentests zu verdammen. Wenn beide Supermächte die Abrüstungsverhandlungen für Propaganda nutzen wollten, seien auch beide zu kritisieren. Die Delegierten, die die Rede Fromms simultan übersetzt hörten, hätten überrascht bis geschockt reagiert. Dass Fromm und Jack im WPC nur als isolierte Einzelpersonen Denkanstöße geben konnten, zeigte sich bei der Debatte über ein Teststoppabkommen. Jack lobte die Stellungnahme des WPC gegen die augenblicklichen amerikanischen Atomwaffenversuche und erhielt dafür viel Applaus. Als er anschließend fragte, ob der WPC gemeinsam mit der amerikanischen Friedensbewegung gegen die in Kürze anlaufenden sowjetischen Tests protestieren werde, herrschte eiserne Ruhe.<sup>779</sup>

Zu außenpolitischen Fragen nahm Fromm auch in den folgenden Jahren mehrfach Stellung:

- Geistig gesundes Denken in der Außenpolitik (1961)
- Anmerkungen zu einer realistischen Außenpolitik (1961)
- Russland, Deutschland, China – Bemerkungen zur Außenpolitik (1961)
- Chruschtschow und der kalte Krieg (1961)
- Die amerikanische Außenpolitik nach der Kuba-Krise (1963)
- Außenpolitik nach dem Verbot von Atomwaffenversuchen (1964)
- „Entspannung durch Stärke“ (1964)
- Die globale Verantwortung der Vereinigten Staaten (1965)

---

<sup>778</sup> Funk, Liebe zum Leben, S. 142, Jack, S. 61f, Johach, Gelebter Humanismus, S. 71ff

<sup>779</sup> Jack, S. 64f

- Sind wir geistig noch gesund? (1965)
- Zur Theorie und Strategie des Friedens (1970)
- Anmerkungen zur Entspannungspolitik (1975)<sup>780</sup>

Hier soll die Argumentation von drei Beiträgen nachvollzogen werden. In „Sind wir geistig noch gesund?“ referiert Fromm zunächst die Folgen eines Atomschlages, wie sie ein amerikanischer Offizier der Zivilverteidigung darstellte: Diese habe fast 50 Millionen Tote ein „Risiko“ genannt, Massenevakuierungen seien geplant, die aber bei einer Vorwarnzeit von 15 Minuten völlig illusorisch seien. Fromm zeigte sich überrascht von der Tatsache, dass die Zuhörer nicht empört aufschrien. So stellte sich ihm die Frage nach der geistigen Gesundheit seiner amerikanischen Zeitgenossen. Fromm bewertete dieses Verhalten als ein Kennzeichen für Paranoia, weil der Paranoide davon überzeugt sei, dass das, was er für möglich halte, auch eintreten werde, ohne nach der Wahrscheinlichkeit zu fragen. Die amerikanische Außenpolitik forderte er zu Verhandlungen mit der Sowjetunion über Abrüstung und Entmilitarisierung auf.<sup>781</sup>

Fromm bemängelt 1965 in „Die globale Verantwortung der Vereinigten Staaten“, dass es der amerikanischen Außenpolitik an einer umfassenden Analyse fehle, so dass sich diese nur mit taktischen, nicht aber mit strategischen Problemen befassen würde. Seine Analyse umfasst fünf Aspekte: Das schnelle Fortschreiten der Industrialisierung in den westlichen Länder, der Zerstörungskraft der Atomwaffen, die hohen Rüstungsausgaben, die stagnierende Entwicklung in den unterentwickelten Ländern sowie die koloniale Revolution. Die Probleme der nicht entwickelten Staaten löse die amerikanische Regierung derzeit mit Gewalt und Unterdrückung, indem sie Militärdiktatoren gegen revolutionäre Bewegungen stütze, wodurch sie langfristig handlungsunfähig werde.<sup>782</sup> Fromm rät zu einer schwierigen, aber realisierbaren Strategie, die die Entwicklung dieser Länder durch einen langfristigen Plan fördern solle. Dieser Plan müsse mit einer blockübergreifenden Kooperation und Abrüstung verbunden sein, wodurch ein Teil des Programms finanziert werden könne.<sup>783</sup>

Der Einsatz für den Frieden, so argumentiert Fromm 1970 in „Zur Theorie und Strategie des Friedens“ sei ein Teil biophilen Handelns. Frieden könne nur erreicht werden, wenn gleichzeitig eine humane Entwicklung der Menschheit erreicht werde:

„Eine Friedensbewegung kann nur dann erfolgreich sein, wenn sie über sich selbst als Friedensbewegung hinausweist und zu einer Bewegung des radikalen Humanismus wird, wenn sie imstande ist, an den ganzen Menschen zu appellieren – an den Menschen, der unter jenem

---

<sup>780</sup> in: Fromm, Gesamtausgabe XI

<sup>781</sup> Fromm, Sind wir geistig noch gesund?, S. 411; Schultz, Partisanen, S. 19f

<sup>782</sup> Fromm, globale Verantwortung, S. 461ff

<sup>783</sup> Fromm, globale Verantwortung, S. 463f

Mangel an Lebendigkeit leidet, den diese Industriegesellschaft hervorbringt -, wenn sie eine Vision der neuen Gesellschaft und eines neuen Menschenzeigen kann.“<sup>784</sup>

Fromm unterscheidet zwischen zwei möglichen Definitionen von Krieg: Zum einen könne hierunter die Abwesenheit von Krieg, zum anderen die Vision einer brüderlichen Harmonie verstanden werden. Letztere gründe sich geistesgeschichtlich auf die Vision einer messianischen Zeit, diese sei eine rationale Utopie, weil sie eine rationale Alternative zum Untergang darstelle.<sup>785</sup> Wenn Spezialisten bei „günstigem“ Ausgang eines Atomkrieges mit etwa 100 Millionen Toten rechneten, allerdings einen wirtschaftlichen Wiederaufbau in einigen Jahren als möglich annähmen, könne dieser Realismus nicht als rational charakterisiert werden.<sup>786</sup> In seiner weiteren Argumentation greift Fromm auf seine Aggressionstheorie<sup>787</sup>, seine Gesellschaftstheorie des modernen Kapitalismus<sup>788</sup> und seine Analysen der sovjetischen Politik<sup>789</sup>, die bereits dargestellt wurden, zurück. Als Strategie für die Friedensbewegung empfiehlt er die Vermeidung der Niederlage des Gegners, weil durch diese nur eine Verhärtung der Position erreicht würde, und die Mobilisierung der Menschenmassen, die er durch Aufklärung und Erziehung zu kritischem Denken erreichen will.<sup>790</sup>

---

<sup>784</sup> Fromm, Zur Theorie und Strategie des Friedens, S. 253

<sup>785</sup> Fromm, Zur Theorie und Strategie des Friedens, S. 243f

<sup>786</sup> Fromm, Zur Theorie und Strategie des Friedens, S. 244

<sup>787</sup> Fromm, Zur Theorie und Strategie des Friedens, S. 246ff

<sup>788</sup> Fromm, Zur Theorie und Strategie des Friedens, S. 251

<sup>789</sup> Fromm, Zur Theorie und Strategie des Friedens, S. 261f

<sup>790</sup> Fromm, Zur Theorie und Strategie des Friedens, S. 252f

## 5. Die Bedeutung des biophilen Menschenbildes für die Schule

### 5.1. Menschenbild und Erziehung

#### 5.1.1. Braucht Erziehung ein Menschenbild?

Die Frage, welche Erziehungsziele durch die Schule erreicht werden sollen, ist gesellschaftlich und politisch umstritten, in verschiedene Zeiten und Kulturen können unterschiedliche Lösungen dieses Problems konstatiert werden. Eine Antwort gibt die Landesverfassung Nordrhein-Westfalens, die als oberste Ziele von Erziehung die Ehrfurcht vor Gott, die Achtung vor der Würde des Menschen und die Bereitschaft zu sozialem Engagement nennt.<sup>791</sup> Diese rechtlich höher als einzelne Gesetze und Erlasse stehende Bestimmung geht von einem christlich-humanistischen Menschenbild aus, das in der Zeit der Globalisierung nicht mehr unstrittig ist. Es ist davon auszugehen, dass es eine nur reines Wissen, jedoch keine Werte vermittelnde Schule nicht geben kann.<sup>792</sup> Nach Krautz hat Bildung als ein Prozess zur Selbstgestaltung immer auch einen Werthorizont, der die ganze Person betrifft. Bildung müsse also zweckfrei sein und könne nicht auf ein Funktionieren in einem Wirtschaftssystem zielen. Bildung müsse an einem humanistischen Menschenbild, wie es beispielsweise die Landesverfassung Baden-Württembergs in Art. 12 (1) formuliere, orientiert sein. Ihre Aufgabe sei die Förderung von Selbständigkeit, Kritikfähigkeit, Verantwortlichkeit, Friedfertigkeit und Handlungsfähigkeit, daher sei sich nicht zwecklos.<sup>793</sup>

Wenn die Frage nach einem Menschenbild, an dem sich Erziehung orientieren kann, nicht von den Erziehungswissenschaften gestellt und beantwortet wird, werden diese eine Antwort von außen erhalten. Sollte die Schule im Nationalsozialismus zu konzentriertem Denken, wie es ein Soldat braucht, erziehen,<sup>794</sup> so könnte heute die Erziehung zu einer funktionierenden Arbeitskraft und kritiklosem Konsumenten genannt werden. Die derzeit aktuelle Konzentration der schulischen Tätigkeit auf die Vermittlung von Kompetenzen entspricht diesen Zielen. „Basisqualifikationen“ und „Schlüsselkompetenzen“ ersetzen faktisch Inhalte und Bildung, wobei weitgehend ungeklärt bleibt, an welchen Beispielen diese erlernt werden sollen. Die Messbarkeitspädagogik hat den stromlinienförmigen, funktionierenden Mensch zum Ziel, der alle Anforderungen, die ihm gestellt werden, erfüllt.<sup>795</sup> Eine humanistische Erziehung, die den Anforderungen der Landesverfassung entspricht, muss die Zurichtung zu einer oder mehreren Funktionen ablehnen und die Erziehung zum Menschen als Ziel nennen.

---

<sup>791</sup> Landesverfassung NRW, Art 7

<sup>792</sup> siehe 5.1.3.

<sup>793</sup> Krautz, *Bildung als Anpassung?*, S. 89

<sup>794</sup> Flessau, *Schule der Diktatur*, S. 191.

<sup>795</sup> Osterfeld, *Humanität und Leistungsmessung*, S. 191, S. 198

Es stellt sich die Legitimationsfrage: Wie kann die schulische Vermittlung von Werten und einem bestimmten Menschenbild gerechtfertigt werden? Lernvorgänge könnten von teleologischen Deutungen der Geschichte abgeleitet werden. Wenn die Geschichte als zukunfts offen betrachtet wird, ist eine Orientierung an ihr nicht möglich. In einer pluralistischen Gesellschaft ist die Übertragung bestimmter religiös-kultureller Werte auf die Gesamtgesellschaft nicht möglich.<sup>796</sup> Nach Ladenthin bleibt nur der Bezug auf das autonome Subjekt, dem Vernunft und freier Wille zuerkannt werden.<sup>797</sup> Fromms Menschenbild, das an anderer Stelle analysiert werden wird,<sup>798</sup> erfüllt diese Anforderungen. Sein religiös und ethisch begründetes Menschenbild kann als eine sinnvolle Orientierung bewertet werden.

Methodisch analysiert Fromm den Menschen einerseits als ein Gattungswesen, andererseits als ein Individuum. Die Grundbedürfnisse nach Nahrung und Ruhe teile er mit Tieren, die Sinnenwelt mit allen anderen Menschen, jedoch gehöre der Mensch nur sich allein. Die Frage, ob es überhaupt ein Menschenbild mit Anspruch auf Allgemeingültigkeit geben kann, wird von Fromm positiv beantwortet: Der Gefahr, dass das Individuum durch Einordnung in eine Gattung seine Individualität verliert, begegnet Fromm durch Betonung des ambivalenten Verhältnisses von Individuum und Gattung.<sup>799</sup>

„Der einzelne Mensch repräsentiert die ganze Menschheit. Er ist ein spezifisches Exemplar der Gattung Mensch. Er ist ‚er‘, er ist aber auch ‚alle‘. Er ist ein Individuum mit seinen Besonderheiten und in diesem Sinne einmalig. Zugleich repräsentiert er alle Eigenarten des Menschen. Seine individuelle Persönlichkeit wird zwangsläufig durch jene Eigentümlichkeiten der menschlichen Existenz bestimmt, die allen Menschen gemeinsam ist. Aus diesem Grunde muß die Erörterung der Situation des Menschen seiner Persönlichkeit vorausgehen.“<sup>800</sup>

Dass es skeptische Bedenken gegen Versuche das Wesen des Menschen zu definieren gibt, ist Fromm bewusst, auch kann er die Ursachen dieser Skepsis verstehen:

- Die Heterogenität der Menschheit sei durch die Geschichtsforschung und die vergleichenden Kulturwissenschaften erkannt worden, Sitten und Wertvorstellungen ließen sich nicht mehr auf einen Nenner bringen.
- Verschiedene Denker hätten ihr Modell des Wesens des Menschen benutzt, um inhumane Realitäten ideologisch zu rechtfertigen. Beispielsweise habe Aristoteles die Sklaverei mit seiner Interpretation des Wesens des Menschen legitimiert.

---

<sup>796</sup> Auch wenn die nordrhein-westfälische Landesverfassung vom christlich-humanistischen Menschenbild ausgeht, sind die Formulierungen des Art. 7 so abstrakt und so offen, dass diese Zeile auch von anderen Religionen und Kulturen akzeptiert werden können mit Ausnahme des Gottesbezuges, der für Atheisten nicht akzeptierbar ist.

<sup>797</sup> Ladenthin, S. 243f.

<sup>798</sup> siehe 5.1.4.

<sup>799</sup> Fromm, Jenseits, S. 30f, Natur, S. 29

<sup>800</sup> Fromm, Natur, S. 29

- Evolutionstheoretiker gingen von einer mehr oder weniger linearen Entwicklung aus, die Unterschiede zwischen Kulturen als historische Entwicklungsvorsprünge bzw. Rückstände definierten.

Fromm geht davon aus, dass der Mensch physisch eindeutig klassifizierbar ist, daraus folgert er, dass der Mensch auch spezifische psychische Eigenschaften hat.<sup>801</sup> Um diese Eigenschaften herauszufinden analysiert Fromm zunächst biologisch orientierte Anthropologen, Vor- und Frühgeschichtsforscher und Psychologen. Fromm konstatiert, dass es eine Vielfalt der Annahmen über das Wesen des Menschen gibt. Hieraus könne jedoch nicht geschlossen werden, dass die Erkenntnis des Wesen des Menschen prinzipiell unmöglich sei, denn es gebe in den wichtigen Aspekten einen gewissen Konsens aller Denker. Das Bemühen um Erkenntnis lohne sich und sei zwingend erforderlich, weil die Konsequenz der Negierung eines einheitlichen Wesens das Ende der Humanwissenschaften sei. Auch könne es in diesem Falle keine allen Menschen gemeinsamen Werte und Normen geben.<sup>802</sup> Die Frage nach dem Mensch-Sein könne nur über denkende Reflexion beantwortet werden, eine empirische Antwort könne nicht gegeben werden, weil jeder Mensch durch spezifische Umweltbedingungen und die eigene Kultur geprägt sei.<sup>803</sup> Von besonderer Bedeutung sei die Erforschung des Unbewussten, das den universalen Menschen repräsentiere, und der Urgeschichte, die die entscheidende Epoche des Menschheitswerdens gewesen sei. Aus der Betrachtung dieser Gemeinsamkeiten aller Menschen entwickelt Fromm sein Bild des Menschen als ein Charakterbild, das geprägt ist durch das Spannungsfeld zwischen Freiheit und Verantwortung.<sup>804</sup> Die Erkenntnis des Menschen sei nicht möglich durch objektive Trennung von Erkenntnisobjekt und Erkenntnissubjekt, sondern nur durch die die Trennung aufhebende liebende Zuwendung des Menschen zum Menschen:

„Ich erkenne mich auf die einzige Weise, in der dem Menschen Erkenntnis des Lebendigen möglich ist – durch Erfahrung von Einheit, nicht durch ein Wissen, das aus dem Denken kommt. Der einzige Weg zu ganzer Erkenntnis liegt im Tun der Liebe. Dieses Tun übersteigt Denken und Worte. Es ist der wagemutige Sprung in das Wesen des anderen – oder in mein eigenes.“<sup>805</sup>

Eine an Fromms Menschenbild orientierte Erziehung hat zum Ziel, die Schüler bei ihrer Entwicklung zu einer eigenständigen und produktiven Persönlichkeit zu unterstützen. Dieses Ziel und die gewählten Erziehungsmethoden müssen sich entsprechen. Das Ziel kann also nicht sein, dass die Schüler vordefinierte Ziele – wie in diesem Falle das Menschenbild und die Biophilie Fromms - übernehmen,

---

<sup>801</sup> Fromm, Anatomie, S. 246f

<sup>802</sup> Fromm, 247ff, Anatomie, Fromm, Natur, S. 375ff,

<sup>803</sup> Levi-Strauss, S. 53ff; dieser geht ebenfalls von humanen Konstanten aus, die Vielfalt in den Lebensformen erklärt er durch unterschiedliche Lebensbedingungen

<sup>804</sup> Fromm, Jenseits..., S. 116f, Wie Gott, S. 130

<sup>805</sup> Fromm, Kein Ding, S. 23

sondern die Freisetzung der Schüler, um eigene Denkwege gehen zu können. Die Anregung hierzu durch Anleitung und Vorbild ist Aufgabe von Erziehung. Da davon auszugehen ist, dass nur im persönlichen Kontakt mit den Schülern Bildung entstehen kann, ist die Orientierung des Lehrers relevant. Buber ist zuzustimmen, wenn er formuliert:

„Erziehung bedeutet, eine Auslese der Welt durch das Medium der Person auf eine andere Person wirken zu lassen.“<sup>806</sup>

Die Eröffnung der Möglichkeit zur Teilnahme an der menschlichen Kultur und der Befähigung zur Weiterentwicklung dieser Kultur ist Aufgabe des Lehrenden. Sein Vorsprung besteht in der besseren Kenntnis dieser Kultur und ihrer Entstehung. Bei der Frage, wie diese weiter entwickelt werden kann, ist er wie die Schüler ein Suchender, dessen Suche lediglich früher begonnen hat. Die Verantwortlichkeit des Lehrers für die Lehrprozesse setzt voraus, dass dieser selbst ein Bild von einer humanen Gesellschaft und von sich selbst hat. Der Lehrer soll sich als authentischer Mensch seiner Meinung sicher sein, denn nur mit einer authentischen Person können sich die Schüler wirklich auseinandersetzen. Die Kritik an der Position des Lehrers gehört zu einem offenen Dialog dazu. Die Kunst besteht nun darin, die eigene Überzeugung überzeugend zu vertreten, ohne Schüler zu überwältigen, ohne sie zur Übernahme dieser Überzeugung zu zwingen. Die Ziele der Bildung muss jeder Lehrer inhaltlich wie persönlich legitimieren, wobei das Vorleben als eine Form der Legitimation betrachtet werden kann. Freude am Wachstum des Lebendigen sollte ein wesentliches Kennzeichen des Lehrers sein; so formuliert Johannes Claßen:

„Wer charakteristische Merkmale von Lebendigem in seinem eigenen Leben verwirklicht und seinem Fühlen und Denken zeigt, wählt – freilich ihm meist unbewusst – schon eine Art zu erziehen und einen wissenschaftstheoretischen Ansatz.“<sup>807</sup>

### **5.1.2. Wertunsicherheit in der postmodernen Gesellschaft**

In der postmodern-pluralistischen Gesellschaft können allgemein akzeptierte Werte und sich daraus abgeleitete Normen nicht vorausgesetzt werden. Traditionell wert- und normstiftende Gruppen wie Kirchen oder gesellschaftliche Großgruppen (Parteien, Gewerkschaften) können diese Aufgabe in einer sich rasch verändernden Gesellschaft kaum noch erfüllen. Die Möglichkeiten des Staates sind in einer multireligiösen und multikulturellen Gesellschaft äußerst beschränkt, sofern der Staat nicht freiheitsfeindliche autoritäre Setzungen vornehmen soll. Wenn sich der Staat angesichts mangelnder

---

<sup>806</sup> Buber, M., Rede über das Erzieherische, zit nach: Krautz, Bildung als Anpassung?, S. 89

<sup>807</sup> Claßen, Erziehung, S. 1.



Legitimation und geringer Durchsetzungschancen darauf beschränkt, rechtlich-formale Regeln zu setzen, bleibt grundsätzlich eine Legitimationslücke. Diese Tendenz zum Abbau verbindlicher Orientierungen wirkt sich nicht nur negativ auf den Zusammenhalt einer Gesellschaft aus, sondern widerspricht, sofern man Fromm folgt, auch dem Wesen des Menschen, zu dem auch das Bedürfnis nach Orientierung gehört.<sup>808</sup>

Das Fehlen allgemein akzeptierter Werte und Normen kann andererseits durchaus als ein Vorteil der postmodernen Gesellschaft bewertet werden, weil diese Werte und Normen auch die Entfaltungsmöglichkeiten des Einzelnen eingeschränkt haben. Berücksichtigt man Dahrendorfs Bemerkung, dass die herrschenden Normen immer die Normen der Herrschenden sind, muss auf die Gefahr aufmerksam gemacht werden, dass durch diese ein Gesellschaftscharakter geprägt werden kann, der lediglich den Interessen der herrschenden Schicht dient. Fromm kontrastierte den Typus des anahortenden Gesellschaftscharakters des 19. Jahrhunderts, für den Sparen und Kapitalakkumulation anerkannte Werte darstellen, mit dem des Marketingcharakters des späteren 20. Jahrhunderts, für den demonstrativer Konsum, um die innere Leere durch äußerlichen Besitz zu verdecken, erstes Bestreben ist.<sup>809</sup> Die Möglichkeiten der Emanzipation vom Gesellschaftscharakter sind in einer offenen Gesellschaft größer geworden. Diese Offenheit bietet Chancen, weil tradierte Haltungen in geringerem Maße die Einstellungen der Menschen beeinflussen. Die Übernahme von Konventionen durch festgefügte Gruppen nimmt ab; nicht mehr das, was der Einzelne als Gewerkschaftler, Katholik oder Vereinsmitglied zu meinen hat, ist relevant, sondern die eigene Sicht der Dinge steht im Mittelpunkt. Entscheidungsprozesse werden ergebnisoffener, das Verständnis für andere Meinungen und Interessen nimmt zu. Als Nachteile dieser Offenheit sind Unsicherheit bei Entscheidungsprozessen, Unberechenbarkeit von Ergebnis und Akzeptanz zu nennen. Darüber hinaus führt der Mangel an einer konsensfähigen ethischen Grundlage dazu, dass der Gesellschaft keine ethischen Impulse mehr gegeben werden können und die Ableitung von verhaltenregelnden Normen kaum noch möglich erscheint.

Die Rolle des Staates als möglichen Wertsetzer reflektieren Barbier, Prantl und Eppler; hier sollen exemplarisch die jeweiligen Vorstellungen zum Wert „soziale Gerechtigkeit“ und seine Umsetzung in politisches Handeln vorgestellt werden. Während Barbier die Ideen des Neoliberalismus, die eine Reduktion staatlichen Handelns postulieren, um dem Einzelnen mehr Freiheit und Verantwortung zu geben, weitgehend positiv aufgreift, üben Prantl und Eppler an dieser Idee scharfe Kritik. Das Ziel der Neoliberalen sei ein Auslaufen des Staates durch Beschränkung seiner finanziellen Mittel; so formulierte der amerikanische Steuerreformer Nordquist das Ziel, das „Biest (den Staat) verhungern zu lassen“<sup>810</sup>. Die Kritik der Neoliberalen an einem ausufernden Sozialstaat mit einer überzogenen Fürsorge- und Versorgungsmentalität werde, so Prantl in seinem Buch „Kein schöner Land“, jedoch

---

<sup>808</sup> Fromm, Anatomie, S. 259ff

<sup>809</sup> siehe 4.2., 4.3.

<sup>810</sup> zit. nach Eppler, S. 41

nicht auf andere Bereiche staatlichen Handels angewendet, wenn es um Schutz des Eigentums und innere Sicherheit oder bei amerikanischen Staatskritikern um die Aufrechterhaltung der Globalmacht USA durch Rüstungsanstrengungen gehe. Für Prantl geht es den Neoliberalen nicht mehr um die freie Entfaltung der Persönlichkeit jedes Einzelnen, sondern um die freie Entfaltung des Kapitals; dies sieht er in krassem Widerspruch zum Anliegen der bürgerlichen Freiheitsrechte.<sup>811</sup>

Barbier setzt sich in der Zeitschrift „liberal“ mit der Frage auseinander, wie Freiheit und soziale Gerechtigkeit verbunden werden könnten. Er greift einerseits auf die liberalen Ideale von Freiheit und Eigenverantwortung, andererseits auf die der Subsidiarität und Solidarität, die er ebenfalls als liberale Werte charakterisiert, zurück und postuliert einen freieren Arbeitsmarkt, der die Abhängigkeit von Strukturen verringern solle, und die Eigenverantwortung des Einzelnen, die auch ein Recht gegen die Bevormundung durch Bürokratie und Zwangsorganisationen sei. Die Reduzierung des Einflusses von Gewerkschaften schaffe mehr Freiheit für alle am Wirtschaftsleben Beteiligten. Die Solidarität bewertet Barbier als einen gesellschaftlich unumstrittenen Wert, der durch den Staat und nicht durch Sozialversicherungen realisiert werden solle. Dies hätte die Vorteile, dass die Versicherungen marktwirtschaftlicher und effektiver arbeiten könnten und gleichzeitig die Empfänger sozialer Leistungen durch die Finanzierung über Steuern größere Sicherheit hätten.<sup>812</sup> An den Überlegungen Barbiers wird die Problematik deutlich, dass sich Werte wie Solidarität nicht von einer reinen Marktidee her ableiten lassen; eine staatliche Gemeinschaft muss diese Idee voraussetzen können.

Für Eppler gründet sich die Wertordnung der Bundesrepublik Deutschland auf die hinter den einzelnen Grundrechten stehende Idee der Freiheit des Menschen. Als ein Beispiel für die Wirksamkeit dieser Idee nennt er den „Rheinischen Kapitalismus“, der sich vom marktradikalen Kapitalismus dadurch unterscheidet, dass dieser einer abstrakten „Wirtschaft“ dienen will, jener den Menschen. Er konstatiert ein Gespür der Europäer für die soziale Gerechtigkeit als ein politisches Ziel sei. Dieses Gespür habe also von den Marktradikalen bekämpft werden müssen, ihr Argument sei, dass soziale Gerechtigkeit in einer Zeit der Globalisierung unmöglich sei, dass es nur auf das reine Wirtschaftswachstum als politisches Ziel ankomme. Zur Erreichung dieses Zieles brauche man weder Politik noch Staat.<sup>813</sup> Konsequenz sei die Verwerfung aller Werte, die die Ökonomie stören könnten, wie staatliche Gerechtigkeitsideen oder christliche Sozialideen, nationale oder kulturelle Traditionen. Wie stark diese Denkrichtung die Sprache und damit auch das Denken beeinflusst habe, zeige sich bei den Begriffen, mit denen Preisentwicklungen beschrieben würden: Aktienkurse „erholen“ oder „stabilisieren sich“, der „Dax hat ein neues Hoch erreicht“, hier werde eine Preissteigerung sprachlich positiv beschrieben. Alle anderen Preissteigerungen jedoch würden mit pejorativen Begriffen beschrieben: Eine Steigerung der Konsumgüterpreise sei „Inflation“, Lohnsteigerungen schwächen

---

<sup>811</sup> in: Prantl, S. 36

<sup>812</sup> Barbier

<sup>813</sup> Eppler, S. 57f, 185ff

die internationale Konkurrenzfähigkeit der Wirtschaft. Ein ähnlicher Mechanismus finde sich bei der Wahrnehmung der Arbeitslosigkeit, deren Bekämpfung als eine politische Aufgabe, also eine des Staates gelte. Dies könne als Erfolg neoliberalen Denkens charakterisiert werden, weil nicht mehr die Unternehmen als Verursacher der Arbeitslosigkeit, sondern Politiker in die Pflicht genommen würden. Der Neoliberalismus sei eine beschränkte Theorie der Wirtschaft, während der traditionelle Liberalismus eine Theorie der Gesellschaft gewesen sei. Die innere Logik einer Rechnung, die den Staat nur unter Standortgesichtspunkten bewerte, sei nachvollziehbar. Der Sozialstaat würde angegriffen, weil er als Hindernis für eine prosperierende Wirtschaft betrachtet werde; weniger Sozialstaat bedeute mehr Wachstum und aus dem Wachstum entstehe dann mehr Beschäftigung, weil weniger Kosten zu zahlen seien. Wichtiges ideologisches Ziel der Marktradikalen sei die Schwächung der Werte wie Solidarität und Sicherheit, auf die der Sozialstaat gegründet sei.<sup>814</sup>

Der Wandel der Bewertung der sozialen Gerechtigkeit belegt, dass der Staat seine Funktion als Wertsetzer nur begrenzt wahrnehmen kann. Durch Internationalisierung der bundesdeutschen Gesellschaft und Individualisierung wird diese Funktion weiter eingeschränkt. Seit den 60er Jahren immigrieren Menschen nach Deutschland, von diesen „Gastarbeitern“ wurde lange irrtümlich angenommen, dass sie nach einigen Jahren in ihre Heimat zurückkehrten. Inzwischen gibt es Immigrantenkinder der vierten Generation, die, obwohl sie hier aufgewachsen sind, Probleme haben, sich in der deutschen Gesellschaft zurechtzufinden, auch die deutsche Gesellschaft hat, geht es über die Erweiterung des kulinarischen Angebotes hinaus, Probleme im Umgang mit Immigranten. Besonders deutlich werden diese Probleme bei alltäglichen Konflikten. Eine sittliche Ordnung, die für alle konsensfähig ist, kann nicht vorausgesetzt werden, wenn unterschiedliche kulturelle Vorstellungen miteinander leben sollen. Eine Einigung auf sittliche Normen wird durch die Multireligiosität noch erschwert. Ein gesetzlicher Zwang zu einer bestimmte religiösen Grundlage (Staatsreligion) entspricht nicht dem Grundgesetz,<sup>815</sup> dennoch müssen die gesetzlichen Bestimmungen eindeutig und klar sein, gleichzeitig aber auch von allen Religionen akzeptiert werden können. Wenn Menschenrechtsverletzungen wie Unterdrückung von Frauen, „Ehrenmorde“ oder Gewalttätigkeiten, die mit empfundenen Beleidigungen einer selbstdefinierten Ehre legitimiert werden sollen, mit dem Ziel der Herstellung eines Rechtsfriedens sanktioniert werden sollen, reicht eine positive Rechtsanwendung nicht aus. Der Täter wird seine Existenz als Andersgläubiger zur Entschuldigung für seine Taten heranziehen, teilweise unter Zustimmung seines religiösen und sozialen Umfeldes. Es muss allen Beteiligten deutlich sein, dass die Debatten um Kopftuch und Schwimmunterricht für Mädchen nicht antiislamisch sind, dass sich gemeinsamer Sportunterricht und Sexualekunde weder gegen Moslems noch gegen christliche Minderheiten richten. Dass Chancen für produktive Lösungen durchaus vorhanden sind, zeigen die deutsche Integrationserfahrung mit Masuren und Polen im

---

<sup>814</sup> Osterfeld, Eppler-Kritik

<sup>815</sup> GG Art. 4, Abs. 2

Ruhrgebiet des 19. Jahrhunderts und mit Flüchtlingen nach dem 2. Weltkrieg, die auch eine konfessionelle Durchmischung zur Folge hatte.

Die moralische Tradition mit Anspruch auf gesellschaftliche Verbindlichkeit wurde über lange Jahrhunderte hinweg besonders durch die Kirchen vermittelt. Die Kirchengeschichte zeigt auch die Gefahr einer engen Bindung an gesellschaftliche Normen. Die von Luther initiierte Notlösung, die den Landesherren als Notbischof einsetzte, führte zum „Bündnis von Thron und Altar“, durch das die Gesellschaft in Herren und Untertanen eingeteilt wurde, und die christliche Botschaft zu Herrschaftszwecken, wobei die Kirche an der Herrschaft Anteil hatte, benutzt oder besser missbraucht wurde. Die traditionelle Verbindung von Kirche und Staat entspricht zwar heute nicht der Realität, führt aber bei vielen modernen Menschen zu einer kritischen Haltung. Die sichtbare Abnahme kirchlicher Bindungen ist jedoch nicht allein hiermit zu erklären. Wesentliche weitere Gründe sind die Zunahme an Autonomiebestrebungen der Individuen, ein kritischeres und freieres Denken sowie ein freierer Umgang mit der Tradition. Hierdurch ergibt sich einerseits größere Freiheit auf der individuellen Suche nach Werten, andererseits ist der ethische Grund, auf dem sich derartige Werte gründen könnten, unsicher. Ein eigenständiger Umgang mit der ethischen Tradition erfordert das Wissen einer Gesellschaft über die eigenen Grundlagen. Der eigenständige Umgang mit der Tradition setzt eben diese Tradition voraus. In einer pluralistischen Gesellschaft muss Ethik auf die Probleme ihrer Zeit reagieren, ohne sich auf ein vorgegebenes verbindliches Zentrum berufen zu können.<sup>816</sup>

Für die familiäre Erziehung analysiert Wehr einen Wandel vom „Prokrustesbett“ der Rollenfixierung zu mehr Offenheit. Die Individualisierung habe mehr Freiheiten für Kinder, offenere Verhaltenserwartungen sowie eine demokratischere Erziehung zur Folge gehabt. Der Wunsch nach Autonomie und Unabhängigkeit führe zu einem Pluralismus, aber auch zu einer Polarisierung zwischen einzelnen Lebenskonzepten. Dieser Wandel zu mehr Freiheit habe aber gleichzeitig die Gültigkeit von Werten und Normen herabgesetzt. Die Individualisierung der modernen Gesellschaft könne als größte Schwierigkeit bei der Entwicklung von Bewertungsmaßstäben betrachtet werden, gleichzeitig aber auch als große Chance bei der Entwicklung humanistischer Maßstäbe.<sup>817</sup> Auch Müllers Analysen kommen zu dem Schluss, dass ein Konsens in relevanten Fragen nicht mehr fraglos vorausgesetzt werden kann. Daher erscheint ihm für eine Ethik der Postmoderne eine gleichzeitige Akzeptanz und Kritik der individualisierten Gesellschaft notwendig, weil eine Rückkehr zu autoritären und kollektivistischen Formen nicht nur unmöglich sei, sondern auch als inhuman abgelehnt werden müsse.

„Da in modernen Gesellschaften keine allgemeinen selbstverständlich geteilten Lebensmuster mehr bereitgehalten werden, bekommt die Ethik einen wichtigen Stellenwert, da es um die

---

<sup>816</sup> Müller, Evangelische Ethik, , S. 15

<sup>817</sup> Wehr, Individualization, S. 21, 23

Frage geht, auf welche Weise sich menschliche Kulturen als nicht-animalsches Leben in der ange deuteten Pluralität erhalten lassen.“<sup>818</sup>

### 5.1.3. Folgen der Wertunsicherheit für die Schule

Der Leiter des Institutes für Wirtschaft und Gesellschaft in Bonn, Meinhard Miegel, analysiert in seinem Buch „Epochenwende“ die Probleme der westlichen Gesellschaften; ein zentrales Problem neben der Begrenztheit der natürlichen Ressourcen sei die Schaffung sozialer Gerechtigkeit, die seiner Einschätzung nach nicht primär durch staatliche Maßnahmen erreicht werden kann. Miegel konstatiert eine Übernormierung durch den Staat; durch die genaue Befolgung der Vorschriften werde das System selbst gefährdet, die staatlichen Aufgaben müssten überprüft werden, damit der Staat nicht an sich selbst auferlegten Pflichten zugrunde gehe.<sup>819</sup> Er beklagt:

- eine mangelnde Solidarität der Reichen mit der Gesellschaft, diese Schichten sähen sich nur der eigenen Schicht, jedoch nicht dem Volk in seiner Gesamtheit verpflichtet;<sup>820</sup>
- eine Verschwendung von Ressourcen für unnötigen, aber inzwischen für selbstverständlich erachteten Luxus wie beispielsweise Klimaanlage;<sup>821</sup>
- mangelhaftes alternatives Denken, wie er am Beispiel der Mobilität darstellt.<sup>822</sup>

Die Relevanz ethischer Orientierung für eine Gesellschaft arbeitet Miegel bei seiner Untersuchung der sozialen Gerechtigkeit heraus:

„Wo Werte und Ethik fehlen, ist es schwer, wenn nicht sogar unmöglich, den gesellschaftlichen Zusammenhalt zwischen Vermögenden und Unvermögenden zu gewährleisten. Der im Westen weitverbreitete Glaube, Werte und Ethik durch gesellschaftliche Normen ersetzen zu können, hat sich ebenfalls als Irrglaube erwiesen. Die Verdrängung jedes unbeschriebenen „Das gehört sich, und das gehört sich nicht“ durch zahllose „Du darfst“, „Du sollst“, „Du musst“ war falsch. Denn weil Menschen Menschen sind, setzten sie von nun an ihre ganze Kraft darauf ein, die auferlegten Zwänge abzuschütteln.“<sup>823</sup>

Diese Feststellung Miegels über das Verhältnis zwischen gesetzlichen Regelungen und gesellschaftlichen Wertvorstellungen kann auch auf das System Schule übertragen werden. Durch neue Regelungen wie die Einführung von Qualifikationen, des Zentralabiturs und zentraler Lernstandserhebungen wurde die Schule organisatorisch verändert mit dem Ziel, dass formale

---

<sup>818</sup> Müller, Evangelische Ethik, S. 113

<sup>819</sup> Miegel, S. 267f, S. 280

<sup>820</sup> Miegel, S. 270, S. 272f

<sup>821</sup> Miegel, S. 277f

<sup>822</sup> Miegel, S. 279f

<sup>823</sup> Miegel, S. 270

Leistungen besser miteinander verglichen werden können. Eine darüber hinaus gehende Leitidee, an der sich Bildung im Sinne von Humboldt oder Heydorn orientieren könnte, war nicht erkennbar. Die genannten Veränderungen haben eine Verbesserung des Haben-Wissens, wie Fromm es nannte, zum Ziel. Fromm unterscheidet zwischen dem Sein-Wissen, für das die tiefere Erkenntnis wichtig ist, und dem Haben-Wissen, dem es um die Anwendungsmöglichkeiten geht. Der Haben-Student könne „seine“ Philosophen zitieren, sich aber nicht mit ihnen auseinandersetzen. Vorteil des Haben-Wissens sei, dass es abgefragt und mit Zertifikaten bestätigt werden könne. Diese Form der Prüfung von Schülern komme nicht nur den möglichen Abnehmern in Universität und Wirtschaft zugute, sondern auch den Schülern, die mit Grundwissen und einigen verstreuten Luxus-Informationen zufrieden seien.<sup>824</sup> Ähnlich argumentiert Miegel, für den in Bildung und Haltung der Schlüssel zur Lösung der Probleme westlicher Gesellschaften liegt. Er stellt fest, dass Bildung mehr ist als Erfolg bei PISA-Studien, Haltung mehr ist als eine Sammlung von Benimmregeln. Bildung und Haltung speisten sich aus den Quellen der europäischen Kultur.<sup>825</sup> Diese Quelle ist höchstwahrscheinlich unbewusst immer noch vorhanden, durch die bewusste Bezugnahme auf diese Tradition, auf die sich auch das Menschenbild Fromms stützt, könnte eine positive Entwicklung befördert werden. Aus der Alltagsfahrgang als Lehrer soll an vier Beispielen dargestellt werden, warum eine ethische Orientierung notwendig für erfolgreiche Erziehung ist:

- Im Religionsunterricht konnte ich feststellen, dass an Schulen esoterische Literatur und Praktiken durchaus verbreitet sind, die von Kartenlegen über Tarot und der Schreibtafel bis zu naiv-diffusen oder bedenklichen Formen der Hexerei. Diese Praktiken und auch Ansätze des Neuheidentums werden von Schülern als unproblematische Elemente der Schülersubkultur empfunden. Aus dem spielerischen und offenen Umgang der meisten Schüler mit diesen Formen kann geschlossen werden, dass es sich hierbei nicht um eine festgefügte pseudoreligiöse Fixierung, sondern um eine Suchbewegung hin zu einer Orientierungssicherheit handelt.
- Im Fachbereich Politik/Sozialwissenschaften erregten sich Schüler besonders stark über Medienberichte, in denen gesellschaftliches Fehlverhalten gezeigt wurde – als Beispiele seien die Filme „Arbeit - nein danke“ oder „Schuldnerparadies Deutschland“ genannt. Bis in die Oberstufe hinein ist den Schülern nicht hinreichend bewusst, warum sie die in den Berichten vorkommenden Personen so scharf kritisieren. Es herrscht mehr unbewusst ein Idealmodell eines Bürgers vor, der sich an die Gesetze hält, andere Menschen und den Staat nicht betrügt. Dieser „Modellbürger“ handelt selbständig, folgt eigenen Werten und verfolgt eigene Interessen; ist weltoffen und interessiert, will sich in Beruf, Familie und Gesellschaft selbst verwirklichen, ist nicht allein ökonomisch orientiert.
- Bei einer kollegiumsinternen Fortbildung an einem Gymnasium in Nordrhein-Westfalen zum Thema „Sexualerziehung“ wiesen die Referentinnen darauf hin, dass die Richtlinien einen

---

<sup>824</sup> Fromm, Haben oder Sein, S. 44f, 49

<sup>825</sup> Miegel, S. 183

offenen und toleranten Umgang mit sexuellen Minderheiten anstreben würden. Dieses Ziel war bei den Teilnehmern weitgehend unumstritten, jedoch erschien die Grenzziehung problematisch. Dem Hinweis, dass Schöpfungsordnung und Grundgesetz Ehe und Familie einen besonderen Rang zuweisen würden, wurde damit begegnet, dass sich eben die Zeit geändert habe und im Tierreich vielfältige sexuelle Praktiken vorkämen. Der Einwand, dass das Vorhandensein im Tierreich auch die Pädophilie zu einer tolerierbaren Orientierung mache, traf auf schärfsten Widerspruch. Homosexuelle Lebensformen, so die Antwort, seien akzeptabel, die Pädophilie jedoch nicht. Auf Nachfrage in Begründungsnotstand gekommen, konnte nur noch darauf verwiesen werden, dass dieses verboten, jenes aber nicht verboten sei. Der Rückgriff auf die aktuelle Gesetzeslage kann jedoch keine ethische Legitimation ersetzen. Für die Referentinnen ersetzte die vorgefundene Realität der Tierwelt oder der Gesetze das ethische Denken. Eine ethische Begründung, bei der auf Menschenwürde und freie Entfaltung der Persönlichkeit als ethische, denkend begründbare Werte hingewiesen wird, wäre möglich gewesen, erschien aber nicht opportun. Die Zulassung homosexueller Lebensgemeinschaften widerspricht nicht den Grundprinzipien der Humanität, die Pädophilie jedoch in besonderem Maße.

- Der Umgang mit der Gewalt an einem anderen nordrhein-westfälischen Gymnasium war aus gegebenen aktuellen Anlass ein zentrales Thema geworden. Nach einer Phase der Beratung wurde der Konsens gefunden, gegen alle Formen von gewalttätigem Handeln konsequent vorzugehen und Entschuldigungen irgendwelcher Art für dieses Verhalten nicht mehr zu akzeptieren. Zur Umsetzung dieses Konsenses wurden einerseits Hilfsangebote gemacht, andererseits wurde repressiv vorgegangen. So wurden die Aufgaben der an der Schule tätigen Sozialpsychologin erweitert und eine Streitschlichterausbildung für Schüler vorgenommen. Die Herstellung gewaltfreier Verhältnisse sollte aber auch durch Einsatz von Kräften des Ordnungsamtes der Stadt in der Schule sowie durch eine konsequente Spruchpraxis der Disziplinarkonferenz erreicht werden. Der inzwischen eingetretene Erfolg ist weniger durch die einzelnen Maßnahmen als solche, als durch den von allen Handelnden vertretenen Willen, keine Gewalt zuzulassen, erklärbar.

Dass die im ersten Beispiel erwähnten Praktiken insbesondere in einem konfessionellen Religionsunterricht, der sich an den Leitlinien der evangelischen Kirche orientiert, angesprochen werden, wirkt verwunderlich: Einerseits wollen die Schüler sich abgrenzen, andererseits bitten sie den Lehrer um eine Stellungnahme. Auch wenn die Antworten der Kirche die Schüler nicht befriedigen, ist der Lehrer zu einer Stellungnahme herausgefordert, weil Schüler seine Haltung erfahren wollen, die er auf Grundlage der biblischen Tradition und Lebenserfahrung wohl geben kann. Kann in diesem Beispiel das moralische Denken sinnvoll angeregt werden, so bleibt es doch auf den Personenkreis der an diesem Unterricht teilnehmenden Schüler begrenzt. Aus den nächsten beiden Beispielen kann der

Unwille zur Vertretung eigener Werte oder sogar zur Diskussion über Wertfragen abgeleitet werden. Fällt es den Schülern wie im zweiten Beispiel im Regelfalle recht leicht, als ungerecht empfundenenes Handeln zu kritisieren und diese Kritik auch zu begründen, fällt ihnen die Formulierung von Idealen meist schwer. Ein Grund dürfte darin liegen, dass derjenige, der gesellschaftliche oder individuelle Ideale formuliert, sich angreifbar macht. Nicht die Inhalte der formulierten Idealvorstellungen können peinlich sein, sondern die Vorstellung, dass überhaupt Ideale, die von vielen Schülern als unwissenschaftlich und unrealistisch empfunden werden, formuliert werden sollen. Das dritte Beispiel zeigt, inwieweit von etlichen Lehrern ethische Fragen als lebensfremd betrachtet werden; es verdeutlicht drei Problemfelder ethischen Denkens: Die Maßstäbe, an denen richtiges und falsches Handeln gemessen werden kann, scheinen beliebig geworden zu sein, so dass auf ihre Umsetzung nur noch schwächlich bestanden werden kann. Es geht in der Schule primär um die Vermittlung einzelner Kompetenzen, hier die der sexuellen Mündigkeit, nicht mehr um Bildung. Bildung setzt ein Menschenbild voraus, das mehr beinhaltet als die Addition einzelner Kompetenzen.<sup>826</sup> Die einfache Feststellung, dass es verschiedene Orientierungen gibt, reicht jedoch nicht aus; es ist zu fragen, welche Orientierungen zulässig oder verboten, welche toleriert und welche gefördert werden sollen. Wenn Gewalt an Schulen nicht - wie im vierten Beispiel - konsequent sanktioniert wird, verschieben sich die Auffassungen von Recht und Unrecht. In diesem Falle wird zwar zur Kenntnis genommen, dass Gewalttaten verboten sind, aber auch, dass das Verbot nicht befolgt und Verstöße nicht konsequent sanktioniert werden. Das Gewaltverbot hat dann den gleich geringen Stellenwert wie das Urheberrecht; es ist etwas Fremdes, es entspricht nicht der Lebenswirklichkeit und wird im Alltag folgenlos nicht beachtet. Als Strategie gegen die Gewalt, wenn sie als alltäglich empfunden wird, bleibt, will man nicht immer nur Opfer sein, nur die Gegengewalt. Dies wird vielleicht bedauert, weil sowohl der Unrechtscharakter als auch die negativen sozialen Folgen eingesehen werden, aber dieses Bedauern wird nicht handlungsorientierend sein; die Verhältnisse sind halt nicht so. Gewaltlosigkeit ist dann etwas, was in Präambeln zu Schulprogrammen steht, vielleicht auch ein Thema für den Politik- oder Religionsunterricht, jedoch keine gelebte Wirklichkeit.

Im Erziehungsprozess der Schule werden immer auch Werte vermittelt. Die Möglichkeit, den Eltern die Vermittlung von Werten, der Schule die des Wissens zu überlassen, besteht praktisch nicht. Auch ist die Frage, was in einer Gesellschaft gewusst werden soll, eine ethisch zu diskutierende Frage, da der Fächerkanon einen wesentlichen Einfluss auf das Bild, das sich Schüler von sich selbst, ihrer Umwelt und ihren Mitmenschen entwickeln. Die Frage, welche Fremdsprachen gelernt werden sollen, kann nicht rein pragmatisch entschieden werden, weil auch gewisse Empathien für das Land dieser Sprache geweckt werden. Die dortige Kultur wird unterschwellig mitgelernt, die Möglichkeit des Kontaktes mit Menschen dieser Sprache weckt bei Schülern Interesse für diese Menschen. Aus diesem Grunde konnten sich weder deutsche Englischlehrer im Zeitalter der Weltkriege noch westdeutsche

---

<sup>826</sup> Ladenthin, Bildung, S. 237f



Russischlehrer im Kalten Krieg dem Mainstream der Feindschaft anschließen. Ihr Bild des anderen Landes prägte wohl auch die Schüler mit; zumindest Fromm war von der Haltung seines Englischlehrers beeindruckt.<sup>827</sup> Auch hat jede Auswahl in jedem Fach Implikationen für die Wertehorizont der Schüler: Ob beispielsweise im Geschichtsunterricht biographische Kenntnisse der demokratischen Revolutionäre Blum und Hecker oder die der Ordnungskräfte Wilhelm und Windisch-Graetz vermittelt werden, wird Folgen für das Geschichts- und Menschenbild haben.

Dass die Schüler in einer Gesellschaft leben, die Probleme hat, sich mit Ethik und Werten auseinander zu setzen,<sup>828</sup> wirkt sich natürlich auch auf die Schule aus. Die Schüler der Gegenwart sind durch die gesellschaftlichen Wertvorstellungen ihrer Zeit beeinflusst, so sind sie in besonderem Maße auch durch ökonomisches Denken geprägt; der Sinn eines Handelns kann für viele nur im finanziellen Gewinn liegen. Als Beispiele seien die Wahl von Kursen nach einem erwarteten Gebrauchswert statt nach eigenem Interesse sowie das Feilschen um Noten, bei dem die elterliche Belohnung als Argumentationsmittel gegenüber dem Lehrer eingebracht wird, zu nennen. Der Pragmatismus in der Schule birgt die Gefahr in sich, dass sich eine Einstellung verfestigt, nach der in Praktischer Philosophie und im Religionsunterricht in humanistischer Tradition über Ethik und Werte reflektiert werde, in den anderen Fächern dann aber gelernt werde, was für das Leben wirklich wichtig sei. Gerade die Fächer, die ihre Sachlichkeit und wissenschaftliche Neutralität als Wesensmerkmal betonen, sind in besonderer Gefahr der ideologischen Bildung; viele naturwissenschaftlich orientierte Lehrer und Schüler sehen ihre Fächer als die eigentlich wissenschaftlichen an, während Gesellschaftswissenschaften, Philosophie und Religion als „Lagerfächer“ gelten. Die angebliche Sachlichkeit erschwert eine kritische Reflektion des eigenen Handelns: Gerade die Fächer Mathematik und Biologie konnten im Nationalsozialismus zur Vermittlung der Rassenideologie genutzt werden.<sup>829</sup> Ist für Biologie die Nutzung von Auslese- und Züchtungsprozessen eine offensichtliche Möglichkeit, so wurden in Mathematik subtilere Methoden gewählt: Da es für die mathematische Richtigkeit egal ist, womit gerechnet wird, konnten Aufgaben, die zur Ermordung von Behinderten motivierten<sup>830</sup>, gestellt werden.

---

<sup>827</sup> Hardeck, S. 15

<sup>828</sup> siehe 5.1.2.

<sup>829</sup> Flessau, S. 122ff, S. 195ff, S. 210ff

<sup>830</sup> Flessau, S. 201

#### 5.1.4. Das Menschenbild Fromms

Der Mensch ist als ein offenes Wesen nicht völlig definierbar; unter Berücksichtigung dieser Tatsache unternimmt Fromm diesen Versuch, wobei es ihm besonders auf die Fähigkeiten und Möglichkeiten des Menschen ankommt.<sup>831</sup> Um diese erfassen zu können, geht Fromm zunächst von biologischen Gegebenheiten aus, weil ein Menschenbild, das diesen Gegebenheiten widerspricht, unrealistisch wäre. Jedoch reichen diese vorgefundenen biologischen Grundlagen als Beschreibungsmerkmale nicht aus, da der Mensch ein entwicklungsfähiges Wesen sei. Fromm geht davon aus, dass weder die Annahme einer primär biologischen noch die einer primär verstandesmäßigen Prägung des Menschen sinnvoll ist. Der Verstand könne zwar bei der Erkenntnis von Wahrheit und Ethik helfen, jedoch sei der Charakter entscheidend, der bestimme, ob der Mensch den Mut habe, „Nein“ zur Inhumanität und auch sinnvoll „Ja“ zur Humanität zu sagen.<sup>832</sup> Während Tiere ihr Instinktrepertoire durch Anpassung an die Umwelt wandelten, habe der Mensch seine Instinktschwäche durch darüber hinaus gehende Eigenschaften wie ein Bewusstsein seiner selbst, das Erinnerungsvermögen, eine Zukunftsperspektive sowie ein symbolisches Verständnis mehr als kompensiert. Die Möglichkeit zur geistigen Erfassung der Welt ermöglichten ihm ein offeneres Verhältnis zu Welt.<sup>833</sup> Für Fromm bilden der Mensch und sein Wesen die Grundlage für Ethik. Zum Wesen des Menschen gehörten folgende Grundtatsachen, die für die Begründung der Ethik maßgeblich seien:

- die Existenz der Menschen sei eine einheitliche Existenz;
- der Mensch sei das einzige Wesen, das sich seiner selbst bewusst sei;
- der Mensch sei das einzige Lebewesen, das innerhalb der Natur lebe und diese gleichzeitig transzendiere;
- der Mensch sei sich seiner Vergangenheit und Zukunft bewusst;
- der Mensch stelle als einziges Wesen die Sinnfrage des Lebens.<sup>834</sup>

Eine wichtige Ursache für Missverständnisse bei der Erkenntnis des Menschen liegt für Fromm in der mangelnden Differenzierung zwischen existentiellen und historischen Dichotomien; seien diese historisch-gesellschaftlich entstanden und somit veränderbar, so lägen jene in der Natur des Menschen, in seiner Existenz selbst begründet. Als Beispiele für historische Dichotomien nennt er die Sklaverei sowie die ungerechte Verteilung des Wohlstandes; wenn soziale Ungerechtigkeit als existentielle Dichotomie missverstanden werde, könne daraus eine Unveränderbarkeit abgeleitet werden. Durch Ideologien erfolge die Umdeutung historischer zu existentiellen Widersprüchen, die den Menschen daran hindern sollten, die Widersprüche durch Handeln aufzulösen und für gesellschaftliche Veränderungen einzutreten. Fromm konstatiert als existentielle Widersprüche:

---

<sup>831</sup> Fromm, Natur, S. 330

<sup>832</sup> Fromm, Jenseits, S. 162ff; Funk, Ich und Wir, S. 203

<sup>833</sup> Fromm, Natur, S. 29f

<sup>834</sup> Fromm, Verantwortung, S. 319

- Der Mensch könne nicht mehr wie das Tier in Harmonie mit der Natur leben.
- Der Mensch wolle leben, sei sich aber seines Todes bewusst.
- Der Mensch könne zwar die Welt verändern, gleichzeitig erkenne er aber auch die Grenzen seiner Handlungsmöglichkeiten.

Diese Dichotomien veranlassten den Menschen zur Suche nach immer neuen Lösungen, die aber letztendlich alle verwirrend und unbefriedigend seien, so dass der Wille zu einer neuen Harmonie ihn immer voran treibe. Da der Mensch einerseits mit Vernunft ausgestattet und seiner selbst bewusst sei, andererseits aber wisse, dass seine Lebensspanne begrenzt sei und Zwänge der Natur und der Gesellschaft auf ihn einwirkten, könne Verzweiflung auftreten, wenn es nicht andere Menschen gäbe, mit denen er sich vereinigen könnte, somit sei die Überwindung der Abgetrenntheit eines der tiefsten Bedürfnisse der Menschen. Den Wunsch, sich selbst zu transzendieren, gäbe es bei Menschen aller Zeiten und aller Kulturen, wobei die Lösungswege vielfältig seien (Verehrung von Tieren, Eroberungen, Luxusleben, Arbeitseifer, Askese, Liebe zu Gott oder den Menschen).<sup>835</sup> Der Mensch ist für Fromm andererseits ein unabhängiges Wesen; um seine Unabhängigkeit zu entwickeln, müsse er sich von Fixierungen auf andere Mächte, die diese Unabhängigkeit beeinträchtigen, lösen. Nicht bestimmte Eigenschaften oder Wesensmerkmale sind für das Menschenbild Fromms bestimmend, sondern die Widersprüchlichkeiten, die sich aus den Möglichkeiten und Begrenztheiten des Menschen ergeben. Die biophile Ethik habe das Ziel, dem Menschen produktive Lösungswege zu zeigen. In der „Anatomie“ analysiert Fromm die Grundbedingungen, von denen bei der Betrachtung des Wesens des Menschen auszugehen ist. Der Mensch habe naturgegebene Bedürfnisse, die er befriedigen müsse, jedoch sei er durch diese nicht eindimensional festgelegt, weil er nicht gezwungen sei, sie in einer bestimmten Art und Weise zu befriedigen. Die Art der Bedürfnisbefriedigung sei sowohl vom Gesellschaftscharakter wie vom individuellen Charakter abhängig, daher seien sowohl humane als auch inhumane Formen der Bedürfnisbefriedigung möglich. Als entscheidende Bedürfnisse nennt Fromm:

- 1.) Das nach Orientierung und Devotion: Der Mensch orientiere sich in seinem Weltbild an seiner eigenen Kultur, diese gebe ihm Maßstäbe. Fromm geht davon aus, dass jede Kultur ein eigenes Weltbild hat; die Weltbilder seien zwar durchaus unterschiedlich, jedoch werde durch die Sozialisation den in einer Kultur lebenden Menschen vermittelt, dass die jeweiligen Maßstäbe normal, andere Maßstäbe zumindest problematisch seien. Wer von diesen Normen abweiche, gelte oftmals als verrückt. Der Wunsch nach Orientierung mache irrationale Ideologien attraktiv, da sie ein (angeblich) widerspruchsfreies Weltbild lieferten, das alle Probleme löse, Sündenböcke für Fehlentwicklungen liefere und die Anhänger zusammenschweiße. Nach Fromm neigt der Mensch dazu, sich vorgegebenen, sinnvollen Zielen hinzugeben; dies sei ein existentielles und primäres Bedürfnis, weil die mangelnde Instinktbindung den Menschen zu einem offenen und suchenden Wesen mache. Da die Ziele der Hingabe variieren können, könne

---

<sup>835</sup> Fromm, Kunst des Liebens, S. 20, 22f, Natur, S. 30ff

die Hingabe je nach Ausprägung des Charakters eine negative an „Götzen“, aber auch eine positive biophile sein.<sup>836</sup>

- 2.) Das nach Verwurzelung: Bei fortschreitender Entwicklung löse der Mensch seine Mutterbindung. Dieser notwendige Schritt hin zur Entwicklung einer eigenständigen Persönlichkeit werde als schmerzhaft empfunden. Aus dem Verlust der absoluten Sicherheit resultiere der Wunsch, diese Trennung rückgängig zu machen. Diese bei allen Menschen vorhandene Spannung zwischen Bindung und Individualität könne durch Liebe, einer unabhängigen und produktiven, also anstrengenden Beziehung, oder durch Symbiose, die Beherrschung von anderen im Sadismus, das Beherrschtwerden von anderen im Masochismus oder das Nichtwahrnehmung der anderen im Narzissmus gelöst werden.<sup>837</sup>
- 3.) Das nach Einheit: Der Mensch brauche ein Gefühl der Einheit mit sich selbst und seiner Umwelt. Durch den Verlust der absoluten Sicherheit sei dieses Gefühl nicht mehr naturgegeben vorhanden, also müsse es durch eigene Bemühungen erreicht werden. Wiederum gebe es progressive und regressive Möglichkeiten zur Erreichung dieses Zieles. Letztere bestünden in der Ausschaltung der Vernunft durch Narkotika oder religiöse Trance oder in der Unterwerfung unter die Leidenschaften; eine Variante der Unterwerfung unter Leidenschaften in der Moderne sei die Einordnung in und Identifikation mit Großorganisationen, die eine eindeutige Ideologie böten. Die progressive bestehe in der Entwicklung zu einer sozialen und liebesfähigen Persönlichkeit, die das Gegenüber sowohl akzeptieren wie auch dessen Grenzen anerkennen könne.
- 4.) Das Bedürfnis, etwas zu bewirken: Für die eigene Identität sei es wichtig, dass der Mensch nicht zum Objekt degradiert werde, das nur „behandelt“ werde und passiv sei. Der Mensch wolle etwas bewirken, etwas schaffen. In diesem Sinne bedeute effektiv nicht erfolgreich, sondern abgeleitet vom lateinischen „ex-facere“ etwas vollbringen, etwas schaffen. Fromm formuliert Cartesius' „cogito, ergo sum“ um, der Mensch sei, weil er etwas bewirke. Dieser Wille zum eigenständigen Handeln werde oft blockiert, in der Erziehung durch mangelndes Zutrauen zum Kind, in der modernen Organisationsgesellschaft durch Einengung von Freiräumen. Niederlagen, die gegen Mächtigere erlitten würden, könnten zur Resignation und/oder zur Kompensation führen; als Beispiel nennt Fromm das Radfahrersyndrom, im Rahmen eigener Möglichkeiten würden andere an der Entfaltung gehindert, was wiederum „effektiv“ sei. Der negativen Wunscherfüllung über Macht oder Zerstörung stehe die positive gegenüber, als deren Ausdrucksformen Fromm u.a. materielle und geistige Arbeit, Gespräche, Fürsorge und Pflege, Sexualität und künstlerische Betätigung nennt. Hierbei würden

---

<sup>836</sup> Fromm, Anatomie, S. 259ff

<sup>837</sup> Fromm, Anatomie, S. 261f

Wirkungen ausgeübt, die dem Gegenüber nützten, von ihm eine Reaktion hervorriefen, die für beide Seiten von Vorteil sei.<sup>838</sup>

- 5.) Das nach Stimulation: Der Mensch brauche zwar ein gewisses Maß an Ruhe, andererseits aber auch ein Minimum an Anregung. Die Stimuli seien äußerst vielfältig, wobei zwischen den einfachen Stimuli, die nur eine Reaktion auf einen Triebwunsch darstellten, und den aktivierenden zu unterscheiden sei. Diese regten den Menschen dazu an, ein selbstbestimmtes Ziel anzustreben. Bei der Verfolgung dieses Zieles ergäben sich immer neue lebendige Stimuli, die keine Langeweile aufkommen ließen, und Lernprozesse, die zur Erreichung des Zieles hilfreich seien, dauernd anregten. Während bei diesen eine hochgradige Befriedigung einträte, wobei die Wirkung des Stimulus weiterhin wirksam sei, führten die einfachen Stimuli nicht weiter, nach erfolgter Bedürfnisbefriedigung brauche es einen gleichartigen, möglichst gesteigerten neuen Stimulus. Als Beispiele für aktivierende Stimuli könnten das Erlernen eines Instrumentes oder das Studium eines Philosophen genannt werden; die Anregung sei eine dauernde, eine Sättigung werde nie erreicht. Beispiel für den einfachen Stimulus sei das Interesse an Sensationen, durch das die reaktiven Bedürfnisse schnell befriedigt würden, ohne dass eine Weiterentwicklung der Persönlichkeit stattgefunden habe; dementsprechend träten die Triebwünsche bald wieder auf und verlangten wieder nach Befriedigung. Fromm kritisiert, dass in unserer modernen Industriegesellschaft die einfachen Stimuli dominierten; so prägte die Suche nach immer größeren Sensationen die Medienlandschaft mit der Folge, dass chronische Langeweile zum Massenphänomen geworden sei. Der durch den Mangel an aktivierenden Stimuli in Beruf und Freizeit gelangweilte Mensch versuche durch Konsum, Alkohol und Drogen oder sexuelle Eskapaden dieser Langeweile zu entkommen. Da diese Strategien nur Reaktionen auf einfache Triebwünsche seien, könne eine wirkliche Befriedigung nicht erreicht werden. Gleiches gelte für die Strategie, der Langeweile durch Gewalt und Destruktion in persönliche Anwendung oder beim Medienkonsum zu entkommen. In diesem Falle zeige sich besonders deutlich, dass die Stimuli an Stärke zunehmen müssten, um überhaupt noch befriedigend zu wirken.<sup>839</sup>

Der Mensch entwickle sich auf Grundlage dieser Konstanten zu einer Persönlichkeit, die bestimmte individuelle Wünsche, Leidenschaften und Anschauungen habe:

„Unter Persönlichkeit verstehe ich die Totalität ererbter und erworbener psychischer Eigenschaften, die den Einzelnen charakterisieren und das Einmalige dieses Einzelnen ausmachen. Der Unterschied zwischen ererbten und erworbenen Eigenschaften entspricht im großen und ganzen dem Unterschied zwischen Temperament, Begabung und allen

---

<sup>838</sup> Fromm, Anatomie, S. 264ff

<sup>839</sup> Fromm, Anatomie, S. 269ff, 278ff

konstitutionellen psychischen Eigenschaften einerseits und dem Charakter andererseits. Während Temperamentsunterschiede für die Ethik bedeutungslos sind, bilden Charakterunterschiede das eigentliche Problem der Ethik. Sie zeigen den Grad an, bis zu welchem der einzelne in der Kunst des Lebens erfolgreich war.“<sup>840</sup>

Von der Beantwortung der Frage, ob der Mensch ein aktiv-produktives oder ein passiv-rezeptives Wesen ist, hängt für Fromm ab, ob eine optimistische, auf eine humanistische Verbesserung der Welt hoffende, oder eine pessimistische Perspektive einzunehmen ist. Das Menschenbild des Industriesystems gehe von zwei Prämissen aus: erstens sei das Ziel des Lebens das Glück und das Maximum an Lust, zweitens sollten Egoismus, Selbstsucht und Habgier zu Harmonie und Frieden führen. Der radikale Hedonismus sei zwar bereits in früheren Zeiten in herrschenden Kreisen praktiziert worden, hätte aber, sähe man vom griechischen Philosophen Aristipp im 4. Jht. v.C. ab, keine ethische Begründungsgrundlage gefunden. Die traditionelle Ethik argumentiere mit Recht, dass aus der Existenz eines Wunsches keine ethische Norm zu folgern sei; als ethisch könnten nur Bedürfnisse gelten, die in der menschlichen Natur wurzelten und deren Erfüllung das Wachstum der Menschheit fördere.<sup>841</sup> Der Frage, ob der Mensch nun ein faules Wesen ist, dessen Glück im wesentlichen auf der Nichtarbeit beruhe, so wie es die heutige Freizeitkultur verspräche, oder ob gerade in der produktiven Tätigkeit das Glück liege, geht Fromm nach:

„Niemand kann dem Einfluß eines Axioms entkommen, das uns allen von Kindheit an gelehrt wurde: das der angeborenen Faulheit des Menschen. Dieses Axiom steht nicht für sich allein. Es ist Bestandteil der allgemeinen Annahme, daß der Mensch von Natur aus schlecht sei und deshalb die Kirche oder die staatliche Gewalt brauche, um den Versuch zu machen, das Böse aus ihm auszutreiben, selbst wenn er niemals darauf hoffen kann, bei diesem Versuch mehr als über ein bestimmtes Maß hinaus erfolgreich zu sein.“<sup>842</sup>

Diese Einstellung habe Folgen für Erziehung und Arbeit. Die Schüler müssten nach dieser Theorie durch äußere Anreize zum Lernen gebracht werden. Das Lohnsystem der Fabrikarbeit im 19. Jahrhundert sei funktional gewesen, weil niemand freiwillig diese Arbeit leisten wollte. In der modernen Industriegesellschaft seien Zweifel an diesem Modell angebracht. Habe die Arbeit im Industriesystem keinen eigentlichen Sinn außer dem Verdienst, weil der Arbeitende mit seinem Produkt in keiner Beziehung stehe, was Marx Entfremdung nannte, so sei dies doch nicht typisch für die Menschheit und ihre Geschichte. Am Beispiel des mittelalterlichen Handwerkers, dessen Arbeit ein andauernder Lernprozess mit dem Ziel der Selbstvervollkommnung war, erläutert Fromm, warum diesem die Arbeit niemals langweilig war: Seine Fähigkeit, Konzentration und Aufmerksamkeit waren

---

<sup>840</sup> Fromm, Natur, S. 37

<sup>841</sup> Fromm, Haben oder Sein, S. 15f

<sup>842</sup> Fromm, Ist der Mensch von Natur aus faul?, S. 145

gefordert. Heute fänden sich Reste dieser Arbeitsauffassung in wenigen, meist privilegierten Berufsfeldern wie Künstlern und Lehrenden. Eine qualifizierte Arbeit brauche keine äußere Belohnung, der kreative Akt trage die innere Belohnung in sich. Dem mittelalterlichen Handwerker sei es um Sicherung des traditionellen Lebensstandards, nicht um Maximierung von Profit oder Konsum gegangen. Die Industriegesellschaft habe dies verändert, weil Arbeit den Besitzern der Produktionsmittel zur Profitmaximierung, den Angestellten zur Ernährung diene. Einen darüber hinaus gehenden Sinn habe sie nicht.<sup>843</sup> Fromms Argumentation gegen das Axiom von der Faulheit des Menschen ist umfassend, sie umfasst neurologische Erkenntnisse<sup>844</sup>, Ergebnisse von Tierversuchen<sup>845</sup> und sozialpsychologischen Versuchen<sup>846</sup>, Traumforschung<sup>847</sup>, Beobachtung von Kindern<sup>848</sup> und psychologische Reflexion.<sup>849</sup> Die Notwendigkeit gegen die Faulheit vorzugehen sei eine gesellschaftliche Fiktion, die denen, die wie Politiker, Unternehmer oder Lehrer Faulheit der anderen bekämpfen wollten, zur Rechtfertigung ihrer herausragenden Position diene.

Ein skeptisch-gesellschaftskritischer Optimismus, der seine Hoffnungen auf eine positive Entwicklung der Menschheit setzt, prägt das Menschenbild Fromms. Der Mensch als offenes Wesen besitze Anlagen zum Guten wie zum Bösen, ihm sei eine Entscheidung abverlangt. Wenn Produktivität und Biophilie das eigentliche Wesen des Menschen ausmachten, dann habe Ethik die auf Grundlage des Menschenbildes durchaus lösbare Aufgabe, zwischen gutem und schlechtem Handeln zu unterscheiden. Die in der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu findenden, von diesen Zielen abweichenden Verhaltensweisen könnten einerseits als unethisch zurückgewiesen werden, andererseits sei eine Klärung der Ursachen für derartiges Verhalten möglich. Alle von Familie und Schule vermittelten gesellschaftlichen Normen und Werte seien kritisch zu hinterfragen, um nicht gesellschaftliche Ausprägungen mit dem Wesen des Menschen zu verwechseln.<sup>850</sup> Obwohl der gesellschaftliche Filter die Einstellungen der Menschen wesentlich beeinflusst und die negativen Tendenzen der Gegenwart, die er kritisch analysiert<sup>851</sup>, pessimistisch stimmen könnten, bleibt Fromm grundsätzlich bei einer optimistischen Perspektive, weil er das humanistische Wesen des Menschen für bestimmender hält als gesellschaftliche Prägungen. Fromm betrachtet den Menschen nicht nur als Glied einer Gesellschaft, sondern auch als Teil der Menschheit, daraus folgert er, dass eine humanistische Ethik in allen Gesellschaften eine kritische Funktion haben kann.<sup>852</sup>

---

<sup>843</sup> Fromm, *Ist der Mensch von Natur aus faul?*, S. 146ff, 152f

<sup>844</sup> Fromm, *Ist der Mensch von Natur aus faul?*, S. 159ff

<sup>845</sup> Fromm, *Ist der Mensch von Natur aus faul?*, S. 167ff

<sup>846</sup> Fromm, *Ist der Mensch von Natur aus faul?*, S. 171ff

<sup>847</sup> Fromm, *Ist der Mensch von Natur aus faul?*, S. 180ff

<sup>848</sup> Fromm, *Ist der Mensch von Natur aus faul?*, S. 187ff

<sup>849</sup> Fromm, *Ist der Mensch von Natur aus faul?*, S. 191ff

<sup>850</sup> Fromm, *Jenseits*, S. 162

<sup>851</sup> siehe 4.

<sup>852</sup> Fromm, *Jenseits*, S. 115

### 5.1.5. Frau und Mann

Die Verwechslung von anthropologischen Konstanten mit historisch bedingten Verhältnissen zeigt sich für Fromm besonders deutlich bei der Bestimmung der Rolle von Frau und Mann. Dass das Geschlechterverhältnis weitgehend ein historisch entstandenes und somit veränderbares ist, belegt Fromm an den Schöpfungsmythen. Ein Motiv Fromms für die Analyse der Schöpfungsmythen war, dass die patriarchalische Gesellschaft in den 50er und 60er Jahren des 20. Jahrhunderts für selbstverständlich gehalten wurde; gegen diese Selbstverständlichkeit verweist er darauf, dass die Männer, wenn man die Mythen historisch ernst nimmt, erst den Rang der Frauen erobern mussten. Der babylonische Schöpfungsmythos beginne mit der Muttergottheit Tiamat, die das Universum beherrschte; gegen ihre Herrschaft rebellierten die Söhne; als Marduk zum Anführer der Revolution gewählt werden sollte, musste er als Prüfung ein Kleid mit der Gewalt seines Wortes verschwinden lassen und es dann wieder neu erschaffen. Sinn dieser Prüfung sei, dass der Mann als Schöpfer durch das Wort an Macht und Fähigkeit der gebärfähigen Urmutter gleichwertig werden sollte. Der biblische Schöpfungsmythos setze zu einer späteren Zeit ein, von einer Urmutter sei nicht mehr die Rede, die Erinnerung an das Matriarchat sei vollständig gelöscht worden; so erfolgte die Schöpfung im ersten Schöpfungsbericht durch das Wort, das männliche Prinzip. Im zweiten Schöpfungsbericht werde die Herrschaft des Mannes über die Frau durch deren Schuld an der Vertreibung aus dem Paradies legitimiert; dem Mann sei produktive Arbeit auferlegt worden, der Frau die schmerzhafteste Geburt, wodurch ihr die anerkannte Funktion als Gebärerin geblieben sei.<sup>853</sup> Trotz der männlichen Art der Schöpfung postuliere der erste Schöpfungsbericht eine Gleichheit von Frau und Mann, die beide ohne Unterschied Gottes Ebenbilder seien.<sup>854</sup> Auch im zweiten Schöpfungsbericht werde der Herrschaftswunsch des Mannes, den er durch die Namensgebung demonstrieren wolle, konterkariert; die erste Frau heiße eben nicht „Männin“.<sup>855</sup>

„An Fromms Interpretation des jüngeren der beiden Schöpfungsberichte ist sein Eintreten für Mann und Frau ablesbar. Eine Ablösung patriarchalischer gesellschaftlicher Strukturen sah Fromm als eine fundamentale Voraussetzung der Humanisierung der Gesellschaft an. Er trat für die Befreiung beider Geschlechter ein, nicht (als Mann) für die Befreiung der Frau. Es stellt sich daher die Frage, ob Fromm die Diskussion um die Gleichwertigkeit der Frau für eine Verkürzung der Fragestellung hielt, weil sie die Mündigkeit des Mannes ungeprüft voraussetzte.“<sup>856</sup>

---

<sup>853</sup> Fromm, *Geschlecht und Charakter*, S. 373, *Mann und Frau*, S. 388f

<sup>854</sup> Gen 1, 26ff

<sup>855</sup> Gen 2, 23

<sup>856</sup> Zubke, *GEE*, S. 6



Als eine weitere Erinnerung an das Matriarchat der Vorzeit, die Fromm nicht erwähnt, findet sich Mitteilung, dass der Mann zur Frau ziehen soll.<sup>857</sup> Die Lokalität ist ein Hinweis auf die familiäre Herrschaftsstruktur, zieht der Mann bei der Partnerwahl weg von seiner Herkunftsfamilie zum Wohnsitz der Frau, deutet dies auf eine starke Stellung der Frau hin, da der hinzuziehende Partner als (vorerst) Fremder eine sozial schwächere Stellung hat. In patriarchalischen Gesellschaften, wie sie zur Zeit der Verfassung der Tora vorhanden war, zog die Frau zum Mann. Jakob diente zwar freiwillig um Rahel, unfreiwillig um Lea, jedoch war die Rückkehr zum Herkunftsort des Mannes vorgesehen. Dieses Modell findet sich in der Antike ebenso wie im 19. Jahrhundert; selbstverständlich zieht die Ehefrau des Thomas Buddenbrook von Amsterdam nach Lübeck. Dass die Verfasser der Tora eine von dem üblichen Modell abweichendes Ortswahlprinzip nennen, könnte für die Erinnerung an ein praelapsales Matriarchat sprechen. Allerdings wäre eine Erklärung, dass die Lösung aus der Bindung zur Herkunftsfamilie durch physisches Verlassen Voraussetzung für die Liebesfähigkeit ist, eher im Sinne Fromms.

Fromm bezog in seine Analysen die Mutterrechtstheorie Bachofens, nach der das matriarchalische Prinzip, das durch Fürsorge, Bewahrung und Verbesserung des Menschen gekennzeichnet ist, das ursprüngliche Leben der Menschen bestimmt habe, positiv ein. Bachofen berücksichtige bei seiner Interpretation antiker Mythen, dass diese durchaus historische Phänomene widerspiegeln könnten; allerdings sei zu berücksichtigen, dass die männliche Sichtweise immer dominierend gewesen sei. Daher seien die als Beleg angeführten Amazonen nicht zwangsläufig als Beweis für die frühere Existenz eines Matriarchats zu werten, weil dieser Mythos auch die ideologische Funktion gehabt haben könne, die Unterdrückung der Frauen durch die Männer als eine natürliche Reaktion auf die vorangegangene Unterdrückung der Männer zu legitimieren. Trotz dieser Probleme könne mit gewisser Sicherheit angenommen werden, dass es einen Übergang vom Weiblich-Stofflichen zum Männlich-Geistigen gegeben habe.<sup>858</sup>

Im Unterschied zu anderen Autoren wie Engels und Bornemann sieht Fromm den Wandel zum Patriarchat nicht in der Neolithischen Revolution, sondern in der Städtischen Revolution. Über die ursprüngliche Gesellschaftsordnung besteht Konsens: In der ursprünglichen Gesellschaft habe es eine häterische Gynaikokratie gegeben. Die natürliche Arbeitsteilung zwischen sammelnden Frauen und jagenden Männern habe zu matriarchalischen Formen geführt, weil die Frauen den überwiegenden Teil zur Ernährung beitrugen. Da die Abstammung in freien Partnerschaften nur über die Mütter festgestellt werden konnte, bildeten diese den Mittelpunkt der Familien. Diese Gesellschaft wird als friedlich und egalitär beschrieben; wiedergespiegelt wird die längste Epoche in der Menschheitsgeschichte durch den

---

<sup>857</sup> Gen 2, 24

<sup>858</sup> Fromm, Mutterrechtstheorie, in: Funk, Lesebuch, S. 77f, Bornemann, S. 521, Wessel, S. 788ff

Mythos vom „Goldenen Zeitalter“.<sup>859</sup> In der Neolithischen Revolution wurden aus Jägern und Sammler Hirten oder Bauern. Fromm beschreibt diesen Prozess folgendermaßen:

„Vom homo sapiens sapiens vor etwa einer halben Million Jahren bis etwa 9000 v. Chr. hat sich der Mensch in einer Hinsicht nicht verändert. Er lebte von dem, was er sammelte und erjagte, aber er erzeugte selbst nichts Neues. Er war völlig von der Natur abhängig und beeinflusste oder veränderte sie selbst nicht. Diese Beziehung zur Natur änderte sich radikal mit der Erfindung des Ackerbaus (und der Viehzucht), was sich etwa zu Anfang der neolithischen Periode, genauer gesagt in der ‚protoneolithischen‘ Periode, wie die Archäologen sie heute nennen, das heißt zwischen 9000 und 7000 v. Chr. ereignete. (...) Die erste große Entdeckung in dieser Periode war die Kultivierung von Weizen und Gerste, die in diesem Gebiet wild wuchsen. Man entdeckte, daß neue Pflanzen wuchsen, wenn man den Samen dieser Gräser in die Erde legte, und daß man außerdem den besten Samen zum Säen auswählen konnte. (...) Als sich jedoch die Erwartung bestätigte, daß aus dem Samen neue Pflanzen wachsen würden, entstanden völlig neue Vorstellungen: Der Mensch erkannte, daß er mit seinem Willen und mit seinen Absichten etwas bewirken konnte, anstatt daß sich diese Dinge einfach nur ‚ereigneten‘. Die Behauptung, daß die Erfindung des Ackerbaus die Grundlage alles wissenschaftlichen Denkens und der späteren technologischen Entwicklung war, dürfte kaum übertrieben sein. Die zweite Erfindung war die der Viehzucht, die etwas gleichzeitig gemacht wurde. Im nördlichen Irak hatte man bereits im neunten Jahrtausend v. Chr. zahme Schafe und seit etwa 6000 v. Chr. Rinder und Schweine gehalten. Durch die Schaf- und Rinderzucht erschloß man sich eine zusätzliche Nahrungsquelle in Form von Milch und Fleisch. Diese reichlichere und beständigere Nahrungsquelle erlaubte eine seßhafte Lebensweise und führte zu Errichtung fester Dörfer und Städte.“<sup>860</sup>

Aus der von der Natur abhängigen Wildbeuterwirtschaft hätte sich eine produzierende Wirtschaft, bei der Planung und Vorratshaltung die Existenzgrundlagen sicherten, entwickelt. Da die Viehzucht sich aus der Jagd, der Ackerbau sich aus dem Sammeln entwickelt hätte, seien bei den Bauern die Frauen als Ernährerinnen dominierend geblieben; bei den Viehzüchtern hätte sich die Stellung der Männer verbessert. Für Engels ist das Ergebnis für die Frau in beiden Kulturen ein negatives, da das Privateigentum an Herden bei den Männern zu dem Bestreben des Vererbens an ihre Söhne geführt hätte; da die Feststellung der Kindschaft nach der bisherigen Abstammungsordnung über die Frau und der freien Partnerwahl durch die Frau nicht möglich gewesen sei, wäre es zur Einführung der Monogamie, faktisch nur für die Frau, gekommen. Die Männer haben nach Engels durch Einführung von Privateigentum und patriarchalischer Familie die weltgeschichtliche Niederlage des weiblichen Geschlechtes bewirkt, die Frau stand nun unter der absoluten Gewalt des Mannes, der im Extremfall in

---

<sup>859</sup> Bornemann, S. 23, S. 41, Engels, S. 43ff, S. 55ff

<sup>860</sup> Fromm, Anatomie, S. 173f

der römischen Republik sogar das Recht hatte, gegen sie die Todesstrafe zu verhängen.<sup>861</sup> Bleibt bei Engels die Erklärung auf Hirtenvölker beschränkt, so dass die Ablösung des Matriarchats bei den Bauernvölkern, bei denen die Frauen ökonomisch dominierten, ungeklärt bleibt, beschreibt Bornemann die kriegerische Eroberung der friedlichen Bauernvölker in Griechenland durch die Hirtenvölker, deren Lebensalltag durch die Abwehr von wilden Tieren geprägt war, so dass sie an Umgang mit Waffen gewöhnt waren. Der größere Wohlstand der Bauernvölker hätte zu lohnenden Überfällen und Eroberungen geführt, wodurch es zum Doppeljoch für die Frauen, die als Angehörige des unterworfenen Volkes und als Vergewaltigungsopfer doppelt verachtet waren, gekommen sei. Folge dieser Eroberung seien ein ökonomischer und kultureller Rückschritt im griechischen Mittelalter und eine fast neurotische Furcht der antiken Griechen vor Frauen, die sich an Gesetzen und Sexualpraktiken belegen ließe, gewesen.<sup>862</sup> In der wirtschaftlichen Entwicklung sieht Fromm diesen Übergang ähnlich, betont aber darüber hinaus die positiven Aspekte dieser Entwicklung und widerspricht der These vom Beginn des Patriarchats in dieser Epoche:

- der Mensch habe erkannt, dass er etwas bewirken kann;
- die Überschussproduktion habe nicht zur Klassenspaltung geführt;
- das Matriarchat sei erhalten geblieben, wie man an der Dominanz der Muttergottheiten erkennen könne;
- ebenso seien die friedlich-egalitären Gesellschaft und die natürliche Arbeitsteilung zwischen Mann und Frau erhalten geblieben.<sup>863</sup>

Für Fromm erfolgte der Wandel zum Patriarchat erst in der Städtischen Revolution, die durch neue Erfindungen und Entdeckungen wie die Nutzbarmachung von Tieren als Zugtiere, Windenergie, Segelboot, Pflug, Kupferverarbeitung, Rechnen und Schreiben ermöglicht wurde. Kennzeichnend für diese Epoche sei die Agglomeration von Menschen in Städten sowie die Gewinnung neuen Bodens aus Schlammland gewesen, wodurch die Erträge nun zur Ernährung von Spezialisten wie Handwerker, Verwaltungsbeamte und Krieger ausgereicht hätten. Die gesellschaftliche Elite habe sich von der übrigen Bevölkerung abgespalten und eine zentralisierte, unumschränkte Herrschaft eingeführt. Der Mann werde nun zum Schöpfer durch den Verstand, die Frau werde passiv; sie sei nicht mehr eine selbständige Person, sondern Besitz des Vaters, später des Ehemannes. Dies werde deutlich am Funktionswandel des Brautpreises; aus einer Entschädigung für die entgehende Arbeitskraft werde nun ein Kauf.<sup>864</sup>

Bei seiner Analyse der Urgeschichte bezieht Fromm auch Tendenzen seiner Gegenwart ein: Er konstatiert ein Versagen des patriarchalisch-autoritären Systems auf der einen, Ansätze einer

---

<sup>861</sup> Engels, S. 65ff, S. 71f

<sup>862</sup> Bornemann, S. 11f, 105f, S. 125ff, S. 202ff

<sup>863</sup> Fromm, Anatomie, S. 177

<sup>864</sup> Fromm, Anatomie, S. 184, 187f

demokratischen Revolution verbunden mit Gleichberechtigungsforderungen auf der anderen Seite. Steht er diesen Forderungen mit Sympathie gegenüber, so sieht er auch Gefahren in der modernen Überflussgesellschaft. Diese habe die Menschen zwar von materieller Not befreit, allerdings habe das „Verbraucherparadies“ den Menschen auch auf die Stufe eines Säuglings zurück geworfen, der von der „großen Mutter“ Wirtschaft alle Wünsche befriedigt bekommen wolle. Die Unterscheidung zwischen männlichem und weiblichen Wesen überträgt Fromm auf Erziehung und Kirche. Für Fromm ist der Katholizismus durch das matrizenrische Gefühl des Angenommenseins geprägt, während der bürgerliche Protestantismus den patrizentrischen Typus repräsentiert. Sei im Katholizismus die Gefahr der Regression gegeben, so im Protestantismus die der Isolation und Kälte.<sup>865</sup>

Als anzustrebendes Ideal im Geschlechterverhältnis sieht Fromm ein durch Liebe gekennzeichnetes Aufeinanderbezogensein. Liebe sei kein mysteriöses Ereignis, das einen treffe oder auch nicht, sondern ein Ergebnis der eigenen Liebesfähigkeit; produktive Liebe beinhalte Verantwortungsgefühl, Arbeit und Fürsorge. Diese Liebe beziehe sich nicht nur auf einen einzelnen Menschen, sondern durch diesen sei man mit der ganzen Menschheit untrennbar verbunden, weil der geliebte Mensch die gesamte Menschheit repräsentiere. Liebe sei weder besitzergreifend noch beherrschend, sondern durch Achtung und Respekt vor dem anderen, der in seiner Individualität so gesehen werden müsse, wie er wirklich sei, bestimmt.<sup>866</sup> Um diese „Kunst des Liebens“ zu erlernen, seien Disziplin, Konzentration und Geduld nötig. Diese Eigenschaften müssten in der modernen Gesellschaft, die Disziplin nur am Arbeitsplatz, in der Freizeit jedoch das „Sich-Gehen-Lassen“ und Zerstreuung propagiert, erst gelernt werden. Besonders das Erlernen der Geduld sei in einer Zeit, die auf Schnellebigkeit und Geschwindigkeit angelegt sei, schwierig. Die Liebe zu sich selber sei eine Grundvoraussetzung für die Liebe zum Partner. Eigenliebe und Fremdliebe könnten nicht voneinander getrennt werden, denn der Mensch, der sein eigenes Glück bejahe, bejahe auch das aller anderen Menschen. Die humanistische Liebe sei universell, lediglich die erotische Liebe beziehe sich aus verständlichen Gründen auf nur einen Menschen. Wer die Fähigkeit zur Liebe eines anderen erworben habe, könne nicht anders als alle anderen Menschen zu lieben.<sup>867</sup> Werde die mütterliche, allumfassende Liebe durch Gerechtigkeit und Rationalität, die väterliche durch Gnade und Gleichheit ergänzt, könne dies zu einer produktiven Orientierung führen. Die Vereinigung beider Prinzipien auf höherer Ebene erscheint Fromm als einzig sinnvolle Lösung.<sup>868</sup>

---

<sup>865</sup> Fromm, Haben oder Sein, S. 139ff, Mutterrechtstheorie, in: Funk, Lesebuch, S. 87f, 90f, siehe 2.4.

<sup>866</sup> Fromm, Natur des Menschen, S. 67

<sup>867</sup> Fromm, Kunst des Liebens, S. 79f, 95ff, 168ff

<sup>868</sup> Fromm, Mutterrechtstheorie, in: Funk, Lesebuch, S. 81

### 5.1.6. Ist das biophile Menschenbild begründet?

Bei der Darstellung der philosophischen Begründung der Biophilie konnte analysiert werden, dass diese das Leben und die Humanität als Grund gewählt hat.<sup>869</sup> Ebenfalls gründet sich sein Menschenbild auf diesen Grundlagen. Mit der Frage, inwieweit das Leben in seiner Totalität als Regulativ für pädagogisches Handeln dienen kann, befasst sich Fischer, der zu einem kritischen Urteil kommt. Durch die Lebensphilosophie in der Tradition Schopenhauers und Nietzsches werde die Bedeutung des Verstandes reduziert und das Leben als etwas Irrationales zum bestimmenden Element der Philosophie erhoben.<sup>870</sup> Ergänzend sei auf Jaschke verwiesen, der betont, dass insbesondere von der politischen Rechten die Natur als gottgewollt und ewig mystifiziert werde. Die Betonung des Organischen und Ganzheitlichen könne daher als Gegenpol sowohl zu einer sich ständig verändernden Gesellschaft als auch zum Primat der Vernunft begriffen werden.<sup>871</sup> Diese Kritik trifft das biophile Menschenbild allerdings nur in begrenztem Maße, da diese zwar das Leben als ethischen Grund wählt, sich aber sowohl des Wahlcharakters als auch der Problematik, dass der eigene Lebenswille immer auch auf Kosten des Lebenswillens Anderer gehen muss, bewusst ist. Fischer kritisiert des Weiteren, dass die lebensphilosophisch orientierte Pädagogik sich selbst als Fixpunkt über allen metaphysischen Systemen definiere, wobei das Leben selbst nicht definiert werde.<sup>872</sup> Einen positiven Ansatz der Lebensphilosophie entdeckt Fischer bei Dilthey, dessen Erkenntnis, dass es keine Fixierung allgemein gültiger Vernunftsätze gäbe, er zustimmt. Die Frage, was der Mensch sein solle, lasse sich nicht endgültig beantworten, weil die Einbeziehung des menschlichen Wollens diese Bestimmung zu einer unendlichen Aufgabe mache.<sup>873</sup> Diese von Fischer geforderte Offenheit findet sich auch in der Ethik Fromms wieder. Pädagogisch folgt aus der Offenheit, dass Erziehung für die Zukunft nicht bedeuten kann, dass angeblich zukunftssträchtige Werte vermittelt werden, wohl aber kann eine Grundlage geschaffen werden, von der aus Werte und Normen immer wieder kritisch hinterfragt werden können. Zwar kann die Biophilie letztendlich nicht denkend begründet werden, jedoch sind ihre Prinzipien denkend nachvollziehbar. Für Gräber, der die von Schweitzer postulierte Denknötwendigkeit der „Ehrfurcht vor dem Leben“ analysierte, machen drei Elemente das Denkerische von Ethik aus:

- das ethische Prinzip muss im Denken begründet sein;
- es muss einsichtig und nachvollziehbar sein, weil als einziges mögliches Mittel zur Feststellung der Gültigkeit die Vernunft zu Verfügung steht;
- es muss ein Grundprinzip sein, das alle sittlich-moralischen Forderungen in sich vereint.<sup>874</sup>

---

<sup>869</sup> Siehe 3.1.

<sup>870</sup> Fischer, W., Kritik, S. 21

<sup>871</sup> Jaschke, S. 85

<sup>872</sup> Fischer, W., Kritik, S. 31

<sup>873</sup> Fischer, W., Kritik, S. 31

<sup>874</sup> Gräber, Studien, S. 69

Diese Elemente gelten auch für Fromms Biophilie; strengere Anforderungen, nach denen jeder Denkende zum gleichen Ergebnis kommen müsste, sind grundsätzlich nicht erfüllbar. Daher kann nur ein erreichbarer Maßstab verlangt werden, also ist unter „denkend“ zu verstehen, dass die Prinzipien durch Denken erkannt werden können und das biophile Menschenbild nicht allein eine emotionale, sondern auch eine vernünftige Orientierung sein kann. Wenn Fromm gesellschaftliche Realitäten kritisiert und etliche gesellschaftliche Erscheinungen als pathologisch charakterisiert, begründet er dies vernünftig und mit Wahrheitsanspruch:

- Seine Interpretationen der Menschheitsentwicklung<sup>875</sup> und der Hebräischen Bibel<sup>876</sup> sowie die verschiedenen Gesellschaftsanalysen sind ebenso rational erfassbar wie die daraus gezogenen Schlüsse. Auch wer das biophile Menschenbild nicht als Grundlage für Erziehung annimmt, kann erkennen, wie Fromm zu dieser Auffassung gelangt ist und welche ethischen Folgerungen er daraus gezogen hat
- Die Biophilie als Grundeinstellung hat zwar durchaus eine emotionale Qualität, Fromm will die Biophilie jedoch durch Einsicht im Charakter von Individuum und Gesellschaft verankern.
- Für die Umsetzung der Biophilie in Verhalten und Handeln benutzt Fromm den Begriff „Produktivität“. Der biophile Mensch ist auch produktiv, er ist zur selbständigen Anwendung der Prinzipien in der Lage, er kann situationsgerecht handeln. Sein Vertrauen in die menschliche Fähigkeit zur Vernunft ist groß.

Fromm geht von einer im Menschen angelegten Empathie für das Leben aus, die gleichzeitig seine Selbstvervollkommnung ermöglicht. Unter kosmologischem Blickwinkel scheint das Leben eine Einschränkung zu sein, denn es umfasst nur einen Teil des Seins. Das gesamte Sein, das also auch die unbelebte Schöpfung einbezieht, scheint einen umfassenderen Grund dazustellen. Die Erhaltung allen Seins könnte ebenso ethisch sein wie die Erhaltung des Lebens. Dass der Mensch bei dieser Aufgabe überfordert wäre, kann kein Einwand sein, denn dieser Einwand würde auch für die Aufforderung zur Ehrfurcht vor allen Lebensformen gelten. Allerdings stößt der Mensch bei der Forderung nach Erhalten allen Seins an Grenzen seiner Erkenntnisfähigkeit. Die Bindung an das Leben stellt die Ethik vor ähnliche Probleme wie die an die Kosmologie. Was Leben ist, kann die Philosophie ohne Berücksichtigung biologischer Forschung nicht aus sich selbst heraus definieren. Die Problematik des Lebensbegriffes untersucht Kather näher: Sie will die Spannbreite der Definitionen paradigmatisch aufzeigen, Unterschiede und Ergänzungen verdeutlichen. Die Vielfalt des Lebendigen, die Funktionen dieser Vielfalt sowie seine Abgrenzung gegenüber toten Dingen seien Fragestellungen, die von jeder Disziplin unterschiedlich beantwortet werden.<sup>877</sup>

---

<sup>875</sup> Fromm, Anatomie, siehe 5.1.4.

<sup>876</sup> Fromm, Wie Gott, siehe 2.2., 2.4.

<sup>877</sup> Kather, S. 11, 13, 20f

„(...) keine Theorie hat mehr die Gesamtheit eines Phänomens, geschweige denn aller Phänomene im Blick. (...) Nicht nur Wissenschaft und Ethik, auch Seinswahrheit und wissenschaftliche Wahrheit beziehen sich auf unterschiedliche Seinsbereiche und legen einen je anderen Erkenntnis- und Erfahrungsbegriff zugrunde. Zu ergänzen ist der wissenschaftliche Wahrheitsbegriff nicht nur durch ethische Werte, sondern auch durch existentielle, ästhetische und religiöse Erfahrungen.“<sup>878</sup>

Für Fromm hat nicht das Leben als solches Sinn, sondern das durch einen Lebenssinn die reine Existenz transzendierende. Der Mensch sei dadurch mit allen lebenden Mitgeschöpfen verbunden, dass er wie alle Lebewesen leben wolle: Ohne die Liebe zum Leben sei Humanismus nicht möglich. Der absolute Gegensatz zum Leben sei der Tod, das grundsätzlich Fremde. Für das Leben selbst und die Lebensgestaltung habe der Tod, auch wenn er als Grenze zu akzeptieren sei, keine Bedeutung. Der Mensch, der wie alle Lebewesen leben wolle, gebe für die Erhaltung seines Lebens alles, was er habe, das Leben sei das Entscheidende.<sup>879</sup> Fromm bezieht seine Biophilie weitgehend nur auf das menschliche Leben, seine Ethik wird durch sein Menschenbild bestimmt. Im Unterschied zu Schweitzer, von dessen „Ehrfurcht vor dem Leben“ er die Biophilie abgeleitet hat,<sup>880</sup> bleibt seine Ethik gegenüber nichtmenschlichen Lebensformen weitgehend ohne Konsequenzen. Dass eine Ethik, die den Menschen verbessern will, durch diese Verbesserung auch auf einen besseren Umgang mit der Natur hofft, ist lediglich eine Folgewirkung, kein Selbstzweck. Die Natur hat für Fromm keine ethische Qualität, sie dient nur dem Menschen. In diesem Sinne interpretiert Fromm auch die Schöpfungsberichte vom Menschen her, die ersten Schöpfungstage interessieren ihn kaum.<sup>881</sup> Die weitgehende Beschränkung auf den Menschen bei Fromm hat den Vorteil, dass sie dem Menschen keine übergroße Verantwortung für alle Lebensformen auferlegt, den Nachteil, dass die Eigenrechte von Natur und Mitgeschöpfen nur begrenzt wahrgenommen werden können. Fromm betont, dass der Mensch mit den Tieren nur den reinen Lebenswillen gemeinsam hat, darüber hinaus will er aber das Leben produktiv gestalten. Seine Selbständigkeit und Offenheit unterscheide ihn von den durch Instinkt festgelegten Tieren. Erst wenn das Leben auf Selbstentfaltung hin angelegt sei, erweitere es den Sinn des Lebens über die bloße Existenz hinaus zu einem sinnvollen Leben.<sup>882</sup> Werde der Mensch an der Führung eines sinnvollen Lebens gehindert, lebe er zwar, jedoch sei dieser Zustand, weil dieses Leben kein produktives ist, als pathologischer zu charakterisieren, wobei irrelevant ist, ob dies individuelle oder gesellschaftliche Ursachen hat.

„Hypothetisch können wir uns eine Kultur vorstellen, in der die Menschen keinen Wunsch nach Gemälden oder Brücken haben, wir können uns jedoch keine vorstellen, in der die Menschen

---

<sup>878</sup> Kather, S. 85

<sup>879</sup> Fromm, Psychoanalyse und Ethik, S. 31

<sup>880</sup> u.a. Fromm, Seele des Menschen, S. 186

<sup>881</sup> Fromm, Wie Gott, S. 122f

<sup>882</sup> siehe 3.2.

nicht gerne leben. Der Mensch kann daher gar nicht anders entscheiden als leben zu wollen, unabhängig davon, was für Gedanken er sich über das Leben macht. (...) Die Wahl zwischen Leben und Tod ist eher ein scheinbares Problem als ein reales. Des Menschen wirkliche Wahl ist die zwischen einem guten Leben und einem schlechten.“<sup>883</sup>

Da der biophile Mensch eine Umgebung braucht, die ihm ein produktives Leben ermöglicht, ist ein Ziel des Frommschen Denkens die Schaffung einer humanen Gesellschaft. Die jüdische Tradition hat seiner Auffassung nach eine besondere Bedeutung, weil die Hebräische Bibel als eine Geschichte der universellen Befreiung zur menschlichen Autonomie gelesen werden kann und soll. Gott entwickelt sich vom absoluten Monarchen zum konstitutionellen, dann zum abstrakten, namenlosen JHWH. Die Gebote, auf deren Einhaltung die Propheten gedrungen haben, dienen den Menschen zur Schaffung von Freiheit. Sie sind keine Gebote zur Einschränkung menschlicher Freiheit, auch wenn sie von Priestern und Kirchen in diesem Sinne missbraucht wurden. Auffällig ist, dass er in seiner Betrachtung der humanistischen Tradition religiöse Denker in den Mittelpunkt stellt. Die Erlösung ist für Fromm eine Aufgabe der Menschen, die Gott ihnen gestellt hat, er erwartet kein direktes Eingreifen Gottes in die Geschichte. Weil der Mensch nur aus sich selbst heraus eine humane Welt schaffen kann, sind die Weisungen Gottes als Leitlinien zu verstehen. Der Anthropozentrismus Fromms zeigt sich also nicht nur im Verhältnis des Menschen zur Natur, sondern auch in seinem Verhältnis zu Gott. Weder eine Einordnung des Menschen in das Leben allgemein noch eine Einordnung des Menschen in das Heilshandeln Gottes wird akzeptiert, da dies den Menschen in seiner Autonomie einschränken würde. Die potenziellen Fähigkeiten des Menschen werden von Fromm sehr hoch eingeschätzt, auch wenn die Umsetzung in eine humanistische Realität schwierig erscheint und die humanistische Gesellschaft noch nicht Wirklichkeit geworden ist. Die Ursache hierfür sieht Fromm in den existenziellen Widersprüchen des Mensch-Seins. Der Mensch sei ein lebendiges Wesen, das aber sterben müsse, er habe alle Möglichkeiten der Lebenserfüllung, aber die Zeitspanne seines Lebens reiche nicht aus um alle zu realisieren. Der Mensch sei allein und müsse sich gleichzeitig auf andere beziehen; er sei ein Sucher von Distanz und Nähe gleichzeitig. Er wolle sein Leben selbst gestalten, aber diese Gestaltung könne scheitern. Eine Lösung dieser Widersprüche bestehe in der Ideologiebildung, die für Fromm eine regressive Lösung darstellt. Ziel der humanistischen Ethik müsse sein, den Menschen zu progressiven Lösungen zu befähigen.<sup>884</sup>

Durch die Differenzierung zwischen Leben und sinnvollem Leben und die Einbeziehung des Wesens des Menschen bei der Begründung der Biophilie will Fromm das Problem, dass Leben und Lebenserhaltung nicht zwangsläufig ethisch sind, lösen. Wenn die Biophilie den Anspruch erhebt, sich über die Natur, die nur den einfachen Lebenswillen durch Selbstbehauptung kennt, zu erheben, kann sie als künstlich und abstrakt kritisiert werden. Folgt man der Theorie des älteren Freud, der von den

---

<sup>883</sup> Fromm, Psychoanalyse und Ethik, S. 16f

<sup>884</sup> Barth, S. 1f



gleichberechtigten Kräften des Lebens- und des Todestriebes ausging, wäre die Biophilie als Ausdruck lediglich des Lebenstriebes gegen die menschliche Natur gerichtet. Da sie sich auf nur einen Trieb bezieht, ist ihr Kampf gegen die Übermacht des Todestriebes illusorisch. Gegen eine derartige fatalistische Theorie, die den Menschen verantwortungslos machen würde, setzt Fromm sein Konzept der Biophilie, die dem Leben als Ganzen dienen, die Entfaltung der menschlichen Möglichkeiten fördern und ein sinnvolles Leben ermöglichen soll. Die Kunst des Lebens, so formuliert Funk, besteht darin, sich so auf die Wirklichkeit zu beziehen, dass die Liebe zum Leben wachsen kann.<sup>885</sup> Grundsätzlich kann festgestellt werden, dass Fromms Aufforderung, der Mensch möge sich zur Biophilie als seinem Wesen entsprechend bekennen, als eine volutaristische zu charakterisieren ist, für die es keine tiefere denkende Begründung geben kann. Zwar kann der Weg zur Erkenntnis der Biophilie denkend nachvollzogen werden, ebenso sind die Konsequenzen aus dieser Ethik logisch ableitbar, jedoch ist die Annahme eines zutiefst humanistischen Wesens des Menschen nicht beweisbar. Diese mystisch zu gewinnende Einsicht kann jedoch den Menschen dazu bringen, dass er Geschmack am Tun des Guten und Rechten findet. Hierbei kann er – folgt man Fromm - dann feststellen, dass es ihm wohl tut, weil dann das Gefühl einer gesteigerten Lebendigkeit, das die eigenen Kräfte stärkt, entsteht.<sup>886</sup> Obwohl Fromm die Ethik auf den Menschen bezieht, sieht er in der Begrenzung auf das menschliche Leben eine unzulässige Einschränkung. Die Bindung an das Leben gibt dem Menschen zwar eine herausragende Rolle, weil dieser allein den egoistischen Lebenswillen überwinden kann, sie ordnet das menschliche Leben aber in andere Lebensformen ein und relativiert somit seine Bedeutung. Als Folgerung ergibt sich eine umfassende Verantwortung für alle Lebensformen.

Unternimmt Fromm den Versuch einer inhaltlichen Begründung, geht der Theologe Müller vom Fehlen einer inhaltlichen Grundlage für Ethik in einer pluralistischen Gesellschaft aus. Er folgert, dass nur die denkende Begründung als Möglichkeit bleibt. Die Erkenntnis, dass der Mensch sich lediglich auf die Vernunft berufen kann, verbindet ihn mit Fromm. Als Weg zur ethischen Urteilsbildung schlägt Müller ein Verfahren vor, nach dem zunächst das ethische Problem festgestellt, anschließend eine Situationsanalyse des genauen Kontextes des Problems vorgenommen wird und verschiedene Verhaltensalternativen bedacht werden. Über die Normen, die zur Lösung herangezogen werden könnten, sei ebenso zu reflektieren wie über die Urteilsentscheidung, die nach Vernunft und Gewissen vorzunehmen sei. Abschließend habe eine rückblickende Adäquanzkontrolle zu erfolgen.<sup>887</sup> Aus dem biophilen Menschenbild lassen sich orientierende Normen ableiten, darüber kann es bei Urteilsentscheidung und Adäquanzkontrolle hilfreich sein. Folgende Postulate erscheinen relevant:

- 1.) Dass das Leben als solches zu erhalten ist, ist das oberste Gebot, das sich aus der Biophilie Fromms ergibt. Das gesamte Leben in allen Formen ist auch Voraussetzung für das Leben der Menschen. Da der Mensch dieses Leben fördern und einschränken, ja sogar vernichten kann,

---

<sup>885</sup> Funk, Erich Fromm, Liebe zum Leben, S. 164

<sup>886</sup> Fromm, Jenseits, S. 161

<sup>887</sup> Müller, Evangelische Ethik, S. 149f

hat er eine umfassende Verantwortung für das Leben. Eine Wertordnung, die höhere und niedrigere Lebensformen voneinander unterscheidet, ist nicht akzeptabel. Da das menschliche Leben Eingriffe in die Lebensumwelt verlangt, kann die Menschheit ihre Verantwortung nicht vollständig erfüllen. Das Ideal, nach dem alles Leben zu erhalten und zu fördern ist, kann nicht erfüllt werden. So ist der Bau beispielsweise von Schulen durchaus als Förderung des Lebens zu bewerten, der aber auch die Zerstörung von Leben in einer vorherigen Wiesenlandschaft zur Folge hat. Aus der Unmöglichkeit der Erhaltung und Förderung allen Lebens kann nicht die Aufgabe dieses Zieles gefolgert werden, sondern der möglichst schonende Umgang mit dem Leben in der Erkenntnis, dass jedes Handeln Nachteile für anderes Leben mit sich bringt.

- 2.) Der Mensch darf nicht zu einem Zweck gemacht werden. Dieser Imperativ soll auf die gesamte Schöpfung übertragen werden. Dies ist eine nicht auf die Realität anzuwendende Konzeption, so dass nur eine relativierte Anwendung möglich ist. Beiträge zur Schaffung einer humanen Gesellschaft sind auch dann legitim, wenn Eingriffe in die Rechte anderen Lebens notwendig erscheinen. Eine biophile Ethik kann hier handlungsanleitend sein, weil die Ziele, obwohl die Verhältnisse der gegenwärtigen Gesellschaft ihre Erreichung als kaum möglich erscheinen lassen, grundsätzlich als erreichbar erscheinen. Die Befreiung des Menschen von Idolen und Götzen verschiedener Art ist ein zwar andauernder, aber gewinnbarer Kampf, für den die Ethik Fromms Mut machen will.
- 3.) Die Spannung zwischen einem resignativen Pessimismus, der sich aus der Erkenntnis der Unmöglichkeit der Erhaltung aller Lebensformen ergibt, und einem gestaltungswilligen Optimismus, der aus der Erkenntnis der humanistischen Perspektiven ergibt, ist auszuhalten. Wenn auch alles Handeln prinzipiell unbefriedigend bleiben muss, so ist der Mensch doch zum Handeln aufgefordert. Dieses Handeln kann nur sinnvoll sein, wenn es wirklichkeitsgemäß ist. Durch die Dialektik von Lebensethik und Humanismus löst sich der von Weber konstatierte Gegensatz zwischen Gesinnungsethik und Folgenethik auf, wenn gesinnungsethische Prinzipien durch Erkenntnis der Unmöglichkeit des ideal richtigen Handelns wirklichkeitsgemäß angewendet werden, wenn folgenethisches Handeln, das immer in Gefahr ist die Grenze zum unethischen Handeln zu überschreiten, an Lebensethik und Humanismus gebunden werden kann.
- 4.) Diese Spannung eröffnet auch eine vertiefte und gleichzeitig der Gesellschaft zugewandte Religiosität. Das hoffnungsvolle Warten auf das kommende Reich Gottes ist hier kein passiver Attentismus mehr, ein Handeln für die Schöpfung und gleichzeitig für die Entwicklung wird möglich. Die Resignation, die aktiv Handelnde befallen kann, wenn sie merken, dass sie nicht

alles erreichen können, wird durch die prinzipielle Hoffnung verringert. Der Streit um die richtige Richtung wird durch die Erkenntnis, dass die Biophilie prinzipiell an Grenzen stößt, gemildert. Fromms Ziel ist eine handlungsanleitende und überzeugende Ethik, die den Menschen aktiviert, ihn aber nicht überfordert, indem sie ihm für alles Geschehen nicht mehr als eine theoretische Verantwortung aufbürdet, indem sie ihn nicht zu immer völlig richtigem Handeln zwingt.

### **5.1.7. Ist das biophile Menschenbild universell?**

Ein Menschenbild, das sich nur auf bestimmte Teile der Menschheit bezieht, kann nicht befriedigen, da die aus ihm abgeleiteten ethischen und pädagogischen Prinzipien nur für Teile der Menschheit Gültigkeit beanspruchen können. Für andere Menschen würden entweder keine oder andere Werte und Normen gelten. Der Anspruch auf Universalität von Menschenbild und Moral muss auch dann gestellt werden können, wenn diese nicht von allen Menschen akzeptiert wird. Die wichtigste Bedingung ist, dass eine Überprüfung durch die Vernunft möglich ist. Somit beinhaltet der Anspruch auf Universalität immer auch einen kontinuierlichen Diskurs mit Wahrheitsanspruch zwischen verschiedenen ethischen Grundlagen oder unterschiedlichen Handlungskonsequenzen unter Berufung auf die gleiche Grundlage. Die grundsätzliche Offenheit des biophilen Menschenbildes unterscheidet es von einer exklusiven Moral, die eine Akzeptanz einer Heilslehre voraussetzt und andere Menschen, die nicht an diese glauben, ausschließt.

Gegen die These, dass es ein universelles Menschenbild und eine universelle Moral geben kann, könnte die Vielfalt der realen Lebensverhältnisse im historischen Längsschnitt oder im ethnologischen Querschnitt angeführt werden. Das Bestreiten der Tatsache, dass das Leben der Menschen durch unterschiedliche religiöse, kulturelle und nationale Traditionen geprägt ist, würde die Wirksamkeit der Argumentation herabsetzen. Die Lebensumstände eines postmodernen Großstädtlers in Religion, Wirtschaft und Arbeitswelt, in Wohnformen und Freizeitverhalten haben kaum etwas mit denen eines mittelalterlichen Bauern oder eines primitiven<sup>888</sup> Regenwaldbewohners zu tun. Der rechtliche Regelungsbedarf ist dementsprechend ebenso unterschiedlich wie die Sprachsysteme, mit denen naturwissenschaftliche oder gesellschaftliche Tatbestände ausgedrückt werden, und auch Werte und Normen vermittelt werden können. Die Heilserwartungen zyklischer und teleologischer Religionen unterscheiden sich voneinander, der Unterschied zwischen dem Ziel eines Eingreifen Gottes bei diesen und der Sicherstellung des Ewig-Gleichen bei jenen können nicht verwischt werden. Die Relativität

---

<sup>888</sup> im Sinne von ursprünglich

sozialer Normen ist eine Erfahrung, die durch den multikulturellen Alltag nicht mehr nur wissenschaftliches Interesse findet.

Gehen soziale Normen von real vorhandenen Menschen und ihren Handlungsvorstellungen aus, so wird hier von einem humanistischen Menschenbild ausgegangen, also von dem Menschen, wie er sein kann, nicht von dem, wie er ist. Daher wird eine vorhandene kulturelle Tradition nicht auf Grundlage einer anderen Tradition positiv oder negativ bewertet, sondern auf einer eigenständigen Grundlage. Da in der gesellschaftlichen Realität die Prinzipien, die aus dem biophilen Menschenbild abgeleitet werden, immer nur annäherungsweise erfüllt werden können, hat das biophile Menschenbild grundsätzlich eine gesellschaftskritische Funktion. Diese Kritik erfasst alle kulturellen Traditionen, wobei nicht der empirische Befund, ob sich eine Mehrzahl von Menschen auf eine Norm einigen kann, relevant ist, sondern ob eine Norm den Ansprüchen von Humanität und Vernunft genügen kann. Die Frage, ob das biophile Menschenbild nicht selbst kulturell geprägt ist, ist zu verneinen, weil es, obwohl im abendländischen Kulturkreis entstanden, sich nicht nur auf diesen bezieht. Da allen Menschen unabhängig von ihrer kulturellen Prägung die Fähigkeit des Denkens zuerkannt wird, kann es also hierin keine Unterschiede zwischen Menschen geben. Das Grundproblem ist, wie die Menschheit als Einheit gleicher Menschen gedacht werden kann, wenn jeder Mensch als Individuum begriffen werden soll. Wenn der Mensch als Individuum begriffen wird, wird jeder Einzelne sein Welt- und Menschenbild konstruieren, seine eigenen Ziele und Wertvorstellungen entwickeln. Die einzige Möglichkeit, gleichzeitig von der Gleichheit aller Menschen auszugehen, ist die Annahme, dass allen Menschen die Fähigkeit zur Vernunft gegeben ist. Ohne diese Annahme im Menschenbild wären alle Versuche zur Konstruktion einer Moral sinnlos, auch wäre in diesem Falle jede Form erzieherischen Handelns als Unterdrückung des Individuums, als Manipulation im Interesse des dominierenden Gesellschaftscharakters zu werten.

Jede Kultur, von der bei der Bewertung anderer Kulturen ausgegangen wird, ist als ein Konstrukt anzusehen, weil auch sie aus verschiedenen Traditionen und Bräuchen, Verhaltensweisen und Riten, Werten und Normen zusammengesetzt ist. Die positive Bedeutung gesellschaftsverbindender Rituale soll in ihrer Bedeutung nicht abgewertet werden, diese ermöglichen Austausch und Kommunikation, indem sie den Menschen Halt und Formen bieten. Der Angehörige einer Kultur kann sich in ihnen wiederfinden, kann den ethischen Sinn in seiner kulturellen Form entdecken. Er kann durch die ritualisierte Form Denkanstöße bekommen oder Sicherheit im Handeln gewinnen, jedoch darf die Form nicht mit dem Inhalt verwechselt werden. Da Kulturen dynamisch sind, werden immer neue Elemente hinzutreten und veraltete aus der Kultur ausscheiden. Somit ist nach Richter die Definition einer statischen „Leitkultur“ nicht möglich. Eine multikulturelle Gesellschaft müsse ohne eine inhaltliche Grundlage für Ethik, die für alle Menschen gleichermaßen gültig und verbindlich sei, auskommen, nur

die Einigung auf eine Akzeptanz dieser Pluralität sei möglich.<sup>889</sup> Müller arbeitet heraus, dass moralische Vorstellungen nicht mit Glaubenssätzen, an die man glauben kann oder nicht, begründet werden können, sondern nur auf einer denkenden Grundlage, die es allen Menschen ermöglicht, diese Normen als legitim zu empfinden. Da jede Form von exklusiver Ethik auszuschließen sei, sei eine Verständigung über Ethik nötig, wobei die unterschiedlichen Interpretationsmöglichkeiten der am Verständigungsprozess teilnehmenden Menschen einzubeziehen seien. Eine universale Ethik müsse Prinzipien aufstellen, von denen anzunehmen sei, dass sie Prinzipien für alle sein können.<sup>890</sup>

Wenn eine empirische Begründung von Werten und Normen wegen deren Verschiedenartigkeit und Konstruiertheit abzulehnen ist, so ist zu fragen, aus welchem Grund das biophile Menschenbild Grundlage einer allgemein zu akzeptierenden und universalen Moral sein kann. Weder das Leben noch der Humanismus sind allgemeingültige ethische Grundlagen, die rationale Begründung kann an einer bestimmten Stelle nicht mehr weiter geführt werden und transformiert zu einer mystischen.<sup>891</sup> Trotz dieser Begründungsproblematik kann die Elementarität als ein Vorzug der biophilen Menschenbildes gewertet werden. Zum Verständnis dieses Bildes sind keine bestimmten Vorkenntnisse erforderlich, es ist allen Menschen aller Kulturen zugänglich.

Das biophile Menschenbild gründet auf der jüdisch-christlichen Tradition des Abendlandes, auf diese Tradition beruft sich Fromm, auch wenn er Ideen der buddhistischen Philosophie aufgenommen und verarbeitet hat. Auf die Problematik der Buddhismus-Rezeption Fromms wurde hingewiesen.<sup>892</sup> Die Nutzung anderer Religionen und Kulturen als Steinbruch für die eigenen Überlegungen lässt den Verdacht des Kulturimperialismus aufkommen. Dieser Vorwurf kann, da auch die Prägungen durch das abendländische Denken nicht zu übersehen sind, nur dadurch zu widerlegen sein, dass von einer einheitlichen Menschheit ausgegangen wird. In diesem Falle könnte die kulturelle Prägung vernachlässigt werden, weil es nicht darauf ankäme, wo diese Ideen entstanden sind, sondern darauf, ob diese Ideen wahr sind. Bedingung für diese Prüfung ist, dass alle Menschen eine Prüfung durch die Vernunft als Methode akzeptieren. Zwar ist der einzelne Mensch von seiner historischen oder regionalen Kultur geprägt, jedoch ist er in der Lage diese Prägungen zu durchschauen und zu bewerten. Wenn durch diesen Diskurs Traditionen, die das Leben der Menschen geprägt haben, in Frage gestellt werden, hätte die Ethik ihre grundsätzlich kritische Aufgabe erfüllt.

Abschließend soll die Frage religiöser Vielfalt untersucht werden. Die humanistische Tradition trennt nicht zwischen Religionsgruppen, sondern bezieht alle Menschen mit ein. So interpretiert Fromm in „Ihr werdet sein wie Gott“ die Schöpfungsgeschichte als die Geschichte aller Menschen. Der Auftrag zu Selbstvervollkommnung sei allen Menschen unabhängig vom jeweiligen Schöpfungsmythos

---

<sup>889</sup> Richter, E., S. 10

<sup>890</sup> Müller, Evangelische Ethik, S. 17f, 81, 127

<sup>891</sup> siehe 5.1.6.

<sup>892</sup> siehe 2.8.

aufgegeben.<sup>893</sup> Auch wenn er nur eine Traditionsquelle, nämlich die Hebräische Bibel zum Ausgangspunkt seines Denkens nimmt, sind die Überlegungen auch für Nichtjuden und Nichtchristen nachvollziehbar. Die geistige Auseinandersetzung mit den Geboten ist auch ohne den spezifischen religiösen Hintergrund möglich. Entscheidend ist, dass die humanistisch-ethischen Ziele herausgearbeitet wurden, die auch anderen Kulturen verständlich und in ihren Offenbarungen zu finden sind, so dass die Traditionen in einen Dialog treten können. Religionen sind neben ihrem Glaubenssystem durch ein Handlungssystem, eine Ikonographie und ein Symbolsystem gekennzeichnet, diese Elemente stehen zwar mit dem Glaubenssystem in einem mehr oder weniger engen Zusammenhang, können sie allerdings prinzipiell nicht theologisch-denkerisch hinreichend aus jenem abgeleitet werden. Unterschiedliche rituelle Formen und unterschiedliche Handlungsanweisungen an die jeweiligen Gläubigen trennen die Menschen voneinander, schaffen aber andererseits auch Identität. Sie sind gesellschaftlich durchaus relevant und prägen das Leben des Einzelnen. Dies soll an zwei Beispielen erläutert werden: Ehemalige Katholiken, die zur evangelischen Kirche konvertiert sind, haben das Bekreuzigen so verinnerlicht, dass sie diese Handlung auch nach dem Übertritt fortsetzen. Innerhalb der evangelischen Landeskirchen unterscheiden sich die Gewohnheiten; in der sächsischen Landeskirche ist es üblich beim Vaterunser sitzen zu bleiben, so dass sich der Fremdling, der aufsteht, sofort als solcher zu erkennen gibt.

Diese Formen sind jedoch nebensächlich, wenn es um den ethischen Gehalt der Religion geht, da aus der Existenz von Gemeinschaftsbräuchen, so identitätsstiftend und funktional sie auch sein mögen, keine Schlüsse über ethische Maßstäbe abgeleitet werden können.<sup>894</sup> Es besteht immer die Gefahr, dass Inhalt und Form verwechselt werden, dass die Verehrung der Form und nicht dem EINEN gilt. Diese Verehrung der Form streift zumindest das, was Fromm unter Götzendienst versteht. Die Akzeptanz unterschiedlicher Formen von Religionsausübung und der Respekt vor ihnen ist trotz dieses Einwandes zu wahren, wenn man die Menschen anderer Kulturen und Andersgläubige in der eigenen Kultur ernst nehmen will; dies ist eine Bedingung für ein humanistisches Miteinander.

Durch den Ansatz des Kulturrelativismus wird zwar dieser Respekt gewahrt, jedoch sind die Gefahren dieser Betrachtungsweise nicht zu übersehen. Wenn alles, was in einer Kultur geschieht, als Gegebenheit akzeptiert wird, weil es eine Funktion für diese Gesellschaft hat, kann die Frage, ob diese Handlungen ethisch vertretbar sind, erst gar nicht gestellt werden. Die große Leistung des Kulturrelativismus ist es gewesen, die ethnozentrische Sichtweise, die lediglich nach den abendländischen Normen und Vorstellungen wertete, zu überwinden. Die ethnozentrische Sichtweise reflektierte nicht die eigenen Wertvorstellungen, kann also als kulturimperialistisch charakterisiert werden. Durch die Transzendierung der eigenen Normen wird eine qualitativ höhere Stufe erreicht: Nicht mehr das, was das Mitglied einer Kultur gewohnt ist, kann Gültigkeit beanspruchen, sondern nur

---

<sup>893</sup> siehe 2.4.

<sup>894</sup> Müller, Evangelische Ethik, S. 116

das, was sich vor der Vernunft legitimieren kann. Dies beinhaltet logischerweise auch, dass fremde Normen sich den gleichen Wahrheitskriterien zu unterwerfen haben. Da sowohl an die eigenen wie an die fremden Normen die gleichen Ansprüche gestellt werden, ist ein Kulturimperialismus nicht vorhanden. Somit ist das biophile Menschenbild und die sich aus ihm ergebende Moral nicht als kulturimperialistisch zu charakterisieren, nicht als Versuch der Durchsetzung einer einzigen Tradition, sondern als ein allgemein humanistisches mit universellem Anspruch. Das Recht auf Verwirklichung der biophilen Moral leitet sich daraus ab, dass sie allen Menschen unabhängig von Rasse, Religion oder Kultur zugänglich ist, alle Menschen gleich bewertet und allen ein menschenwürdiges Leben ermöglichen will. Aus dem biophilen Menschenbild folgen:

- Antirassismus, weil es nicht auf die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppierung ankommt, weil alle Menschen als Menschen betrachtet werden;
- Antinationalismus aus den gleichen Gründen;
- Eine kirchenkritische Haltung, weil dem einzelnen Menschen der Zugang zur Ethik zugetraut wird, eine Vermittlung durch religiöse Organisationen ist nicht erforderlich.
- Eine egalitäre Einstellung, weil allen Menschen wegen ihres Menschseins die gleichen Rechte zugestanden werden, weil allen Menschen die Fähigkeit zu ethischem Denken zugetraut wird und allen Menschen Mut zu ethischem Handeln gemacht werden soll.

## **5.2. Biophiles Menschenbild und kollektive Ordnung**

### **5.2.1. Die biophile Begründung sozialer Regeln**

Moralische Werte können grundsätzlich nur individuell gewonnen werden, so dass Versuche, Werte für eine kollektive Institution wie eine Schule verbindlich zu machen, problematisch sind. Maximen, die dem nicht Überzeugten aufgedrängt werden und zu deren Einhaltung der Betreffende gezwungen wird, verhindern einen produktiven Umgang mit Ethik und beeinträchtigen die persönliche Freiheit. Die Einsicht durch eigenes abwägendes Nachdenken, wie es das biophile Menschenbild vorsieht, kann auf diese Weise nicht erreicht werden. Andererseits können moralische Werte keinen prägenden Einfluss auf die Gesellschaft ausüben, wenn nur wenige Menschen bereit sind, die möglicherweise auch unbequemen Konsequenzen im alltäglichen Leben zu ziehen. Ohne diesen Einfluss auf die Gesellschaft und die in ihr lebenden Menschen blieben sie ein rein theoretisches Konstrukt. Wenn eine Verbesserung der Gesellschaft als pädagogisches Ziel gewählt wird, kann nicht auf die Einflussnahme auf gesellschaftliche Normen verzichtet werden. Man kann sich gedanklich eine Gesellschaft vorstellen, in der die Durchsetzungsfähigen Machtpositionen besetzen können, weil für sie ethische Werte und Normen irrelevant sind. Auf der anderen Seite stünden die Moralisten, deren Skrupel sie in ihrer Durchsetzungsfähigkeit hindern. In dieser Gesellschaft werden moralische Werte als realitätsfremd und lebenseinschränkend betrachtet werden. Somit ist einerseits die individuelle Freiheit der Einsicht zu wahren, andererseits ist ein Regelwerk zu realisieren, das auf den Prinzipien der Biophilie gründet. Dieses Regelwerk ist auch von denen einzuhalten und zu akzeptieren, die nicht von seinem ethischen Grund überzeugt sind, weil sie an den Folgen der Regelwerke erkennen, dass diese für ihr eigenes Leben förderlich sind. Da Schule eine kollektive Veranstaltung ist, in der ein gewisser Regelungsbedarf besteht, ist zu untersuchen, inwieweit das biophile Menschenbild für kollektive Regeln Leitfunktion haben kann.

Jeder Versuch einer klassifizierenden Beschreibung sozialer Regeln würde wegen der Vielfalt dieser Regeln schnell an seine Grenzen stoßen. Festzustellen ist, dass es in allen Kulturen und Subsystemen derartige Regeln gibt, an die sich Menschen mehr oder weniger bewusst halten. Der Sinn dieser Regeln ist es, ein menschliches Zusammenleben zu ermöglichen. Der einzelne Mensch erhält eine gewisse Verhaltenssicherheit, weil er nicht in jeder Situation sein Verhalten neu bestimmen muss. Die Frage nach dem sozialen Sinn lässt sich also durchaus positiv beantworten, fraglich bleibt allerdings, ob diese sozialen Regeln auch ethisch sind. Zunächst einmal ist die Frage negativ zu beantworten, weil derjenige, der sich an soziale Regeln hält, dieses nicht aus einem ethischen Bewusstsein, das nur durch individuelles Nachdenken entstanden sein kann, tut, sondern deshalb, weil die Nichtbefolgung negative, die Befolgung positive Sanktionen nach sich zieht. Darüber hinaus hat der Einzelne kaum Einfluss auf die Fixierung dieser Regeln, die gesellschaftlich vordefiniert worden, wobei der Prozess im Regelfalle ein undurchschaubarer ist. Ist dem Einzelnen die Außerkraftsetzung nicht möglich, so hat er in



begrenztem Maße die Möglichkeit der Umgestaltung. Diese ist jedoch abhängig vom sozialen Status. Wer sich an die Regeln anpasst, steigt im Regelfalle auf; dieser Mensch hat zwar mehr Möglichkeiten zur Veränderung dieser Regeln, aber dafür jedoch wenig Veranlassung. Der Nichtangepasste, der eine Veränderung der Regeln anstrebt, erlangt im Regelfalle nicht die Position, die eine wirksame Veränderung der Regeln ermöglicht. Gerade autoritäre politische oder religiöse Systeme legen Wert auf die Befolgung formaler Regeln, weil sie durch diese ihr System stabilisieren können. Das eigene Nachdenken, das zu einer kritischen Hinterfragung führen könnte, wird grundsätzlich mit Misstrauen beobachtet; Regelverstöße werden scharf sanktioniert. Aus der Tatsache, dass soziale Regeln manipulativ zu Herrschaftszwecken genutzt werden, könnte die Ablehnung dieser Regeln begründet werden.

Allerdings ist zweierlei zu beachten: zum ersten haben soziale Regeln eine starke Prägungskraft, so dass sie aus der ethischen Reflexion nicht ausgeblendet werden dürfen, wenn diese das Leben der Menschen beeinflussen will; zum zweiten kann eine humanistische Erziehung auch nicht auf Regeln verzichten. Auch wenn den Regeln keine ethische Qualität aus sich selbst heraus zukommt, können diese so gestaltet werden, dass sie der humanistischen Ethik entsprechen. Dafür sind einige Bedingungen zu erfüllen:

- auf der individualethischen Ebene sind sie so zu gestalten, dass der Betroffene sie prinzipiell akzeptieren kann, weil er durch Einsicht zu der Erkenntnis gekommen ist, dass sie zu einem humaneren Zusammenleben führen;
- auf der sozialetischen Ebene sind sie so zu gestalten, dass sie ein Zusammenleben der betroffenen Gruppe, das sich an den Zielen einer humanistischen Ethik orientieren will, erleichtern.

Soziale Regeln sind nicht auf ihren Wahrheitsgehalt, sondern auf ihre Funktionalität hin zu prüfen, wobei allerdings die Frage, welchem Ziel die Funktionalität dient, nicht ausgeblendet werden darf. Als ein einfaches Modell für Funktionalität können Spielregeln gelten, wobei sowohl Gesellschaftsspiele als auch Sportarten in Betracht kommen können. Um das von den Teilnehmern gewünschte Spiel spielen zu können, ist die Befolgung der vorgesehenen Regeln eine Grundvoraussetzung. Diese sind von allen Teilnehmern zu akzeptieren, dies ist fragloser Konsens der Teilnehmer; also ist die Regelbefolgung wichtiger als der von allen individuell angestrebte Sieg. Ein Sieg, der auf einer Regelverletzung beruht, ist kein echtes Erfolgserlebnis und schädigt das Spiel als solches. Die Einhaltung der Regeln nützt allen Spielern, weil es ihnen erst die sinnvolle Teilnahme am Spiel ermöglicht. Wer die Regeln nicht befolgt, wird vom Spiel ausgeschlossen. Meine Erfahrung im sportlichen Bereich hat gezeigt, dass die innere Einstellung der Wettkämpfer wichtiger ist als die herausgehobene Rolle des Schiedsrichters. So leiteten bis in die 70er Jahre hinein mit Ausnahme der oberen Spielklassen die Mannschaftskapitäne im Rugby das Spiel; sie sanktionierten problemlos Verstöße der Mitglieder der eigenen Mannschaft, auch wenn dadurch Nachteile in Bezug auf einen möglichen Sieg in Kauf genommen werden mussten. Im Kendo,

der sportlichen Form des japanischen Samuraifechtens, wird in Trainingskämpfen von den Kämpfern selbst der Punkt vergeben; in Wettkämpfen sind die Schiedsrichter oft selbst Kämpfer, sie müssen ihre Rolle wechseln. Die Anerkennung des Gegners dürfte gerade bei hartem Körperkontakt eine Grundvoraussetzung sein, um diese Sportarten betreiben zu können. Dieses Bild von Sport ist in gewissem Maße idealistisch, denn es handelt sich um Randsportarten ohne kommerzielle Interessen. Beim professionellen Sport relativiert sich dieses Bild, wenn es nur noch um den Sieg, der schließlich die Einnahmen bringt, geht. Die Motivierung für einen Sieg ist relativ einfach, weil dieser von Sportlern immer angestrebt werden wird, die Motivierung für Fairness und regelkonformes Verhalten ist schwieriger. Bei Gesellschaftsspielen gilt das gleiche Verfahren. Ab einem bestimmten Alter ist Kindern das Prinzip der Regelkonformität durchaus einsichtig; es ist eben möglich Gesellschaftsspiele auch ohne den herausgehobenen Schiedsrichter zu spielen. Das Erlernen der Regeln ist ebenso ein Erfolgserlebnis wie die korrekte Anwendung, die die Achtung des Mitspielers einschließt. Bei diesen Spielen gilt das Gleiche wie für den Sport: Geht es nicht mehr nur um das Vergnügen, sondern um finanzielle Interessen wie bei Glücksspielen, ist die Tendenz zu Regelverletzung größer, weil andere Wertvorstellungen als die, die sich aus dem Spiele ergeben, das Verhalten der Teilnehmer bestimmt.

Die Regeleinhaltung in größeren Einheiten oder sogar in der Gesamtgesellschaft erscheint trotz weitgehend funktionierender Regelsysteme schwieriger. Das Gerichtssystem, das die Rolle des herausgehobenen Schiedsrichters einnimmt, erfasst nur Teilbereiche des gesellschaftlichen Verhaltens, nämlich die, die juristisch fixiert sind. Selbst bei Strafbarkeit bestimmter Regelverstöße erweist sich die Sanktionierung, die auf Einhaltung juristischer Tatbestände zielt, gegen die gesellschaftlichen Normen als machtlos, wenn die Fülle der Verstöße die Kapazitäten der Staatsorgane überfordert; als Beispiele seien die faktische Nichtverfolgung von Fahrraddiebstählen und die alltägliche Missachtung des Urheberrecht durch Raubkopien genannt. Die meisten Mitglieder einer Gesellschaft orientieren sich mehr an dem, was im sozialen Umfeld als normal und gerecht gilt, als an dem, was gesetzlich geboten ist. Am deutlichsten wird der Konflikt zwischen den öffentlich bekundeten Werten einer Gesellschaft, wie sie sich in den Gesetzen manifestiert, und den real gelebten Werten bei der Frage der Steuermoral. Fordern die Gesetze ein bestimmtes ehrliches Verhalten, das trotz aller Probleme, die der Einzelne mit der Ausgabenpolitik von Regierungen haben mag, im gemeinsamen Interesse ethisch begründbar ist, so besagt die real gelebte gesellschaftliche Norm das genaue Gegenteil. Wenn die Einhaltung der Steuerehrlichkeit schon individuell schwierig ist, weil das eigene Geld etwas durchaus Behaltenswertes ist, so wird diese Schwierigkeit noch vergrößert, wenn der Ehrliche in seinem gesellschaftlichen Umfeld noch als „der Dumme“ diskriminiert wird. Hier wird deutlich, dass ein ethisch akzeptables Verhalten dadurch erschwert wird, wenn Verstöße dagegen nicht negativ, sondern positiv sanktioniert werden – im Falle der Steuerunehrlichkeit durch höhere zur Verfügung stehende Geldmittel sowie durch soziale Anerkennung. Die negative Sanktion trifft nach verbreiteter Auffassung nur denjenigen, der wegen geringer Fähigkeiten den Betrug nicht gut genug tarnen konnte; nicht der Verstoß, sondern das Auffallen ist für die soziale Anerkennung schädlich. Es ist zu fragen, inwieweit der

Gesellschaftsvertrag, der allen Menschen dienlich sein soll, hierdurch faktisch gekündigt worden ist, und welche Konsequenzen hieraus zu ziehen sind.

Das gleiche Bewertungsschema lässt sich auch auf Schulordnungen anwenden. Diese können nur dann effektiv im Sinne von verhaltenssteuernd sein, wenn sie umgesetzt, das heißt auch durchgesetzt werden. Es findet ein doppelter Steuerungsprozess statt: auf der individuellen Ebene ist ein gewisses Maß an Einsicht in den Sinn der Ordnungen zu erzielen, auf der kollektiven Ebene sind die Regeln auch autoritär durchzusetzen. Ohne die individuelle Ebene, die ethische Einsichten erfordert, kann eine Ordnung nicht realisiert werden, weil eine Ordnung, die sich gegen die ethischen Prinzipien der Schüler richten würde, nicht eingehalten werden könnte. Ohne die kollektive Ebene, die auch für beide Seiten unbequemen Zwang erfordert, würden die durchaus ethisch nicht akzeptablen Individualinteressen, wie das Recht des Stärkeren, das Zusammenleben dominieren. Ohne ethischen Grund wären Schulordnungen manipulativ, ohne Sanktionen wären sie wirkungslos. Diese Ordnungen sind, da sie den Bereich sozialetischer Normen betreffen, in jedem Falle einfach und klar zu gestalten. Jedes Mitglied der Gemeinschaft wird durch sie zu einem bestimmten Verhalten angehalten und zur Einhaltung von Mindeststandards gezwungen und zwar auch dann, wenn es die diesen Ordnungen zugrunde liegenden ethischen Prinzipien nicht akzeptiert. Die Forderungen dürfen also nicht überfordernd sein. Auf der anderen Seite muss der ethische Grund insgesamt überzeugend sein, da der Druck durch Sanktionen auf Verstöße in der schulischen Praxis nur dann wirksam erfolgen kann, wenn die Akteure, die die Sanktionen verhängen, grundsätzlich von der Richtigkeit ihres Handelns überzeugt sind. So ist beispielsweise die Sanktionierungsbereitschaft rauchender Lehrer, die Schüler, die noch nicht die Oberstufe erreicht haben, beim Rauchen erwischen, deutlich geringer als die der nichtrauchenden Kollegen.

Wenn sozialetische Normen zur Humanisierung des Zusammenlebens beitragen sollen, dürfen sie nicht von einer sich selbst ernannten Elite – im schulischen Bereich die Lehrer oder die Schulleitung – aufgestellt werden, sondern alle Beteiligten müssen einen gewissen Konsens finden, der unterschiedliche ethische Grundsätze in eine praktisch anwendbare Ordnung münden lässt. Mehr als ein vorläufiger, immer revidierbarer Konsens ist weder nötig noch möglich. Bei der Anwendung dieser Regeln handelt es sich nicht um ein Schema, wie es das Schulrecht, das abgestufte Sanktionen vorgibt, sondern um eine Kunst, um eine Kunstfertigkeit im Sinne Fromms. Diese Kunst besteht nicht in der Anwendung des rechtlichen Instrumentariums auf den Einzelfall, sondern in der dauernden Vermittlung zwischen der Individualethik und der Sozialethik. Diese „Kunst der Ethik formaler Regeln“

- verpflichtet alle Mitglieder einer Gemeinschaft auf ein konsensfähiges Minimum;
- verweist gleichzeitig darauf, dass dieses Minimum nicht den ethischen Idealen der Individuen entspricht;
- akzeptiert, dass die ethischen Ideale der Einzelnen unterschiedlich sind;
- kann durch Sanktionen auch autoritär durchgesetzt werden;

- ist im Einzelfalle flexibel, da allen bewusst ist, dass diese Ordnung nur eine formale ist;
- ist einerseits durch die ethische Legitimation rational erfassbar;
- ist andererseits pragmatisch, weil nicht jeder Einzelfall eine Grundsatzdiskussion über Werte auslösen wird;
- ist grundsätzlich immer veränderbar.

### 5.2.2. Die Gefahr der Verselbständigung

Die Gefahr der Verselbständigung von Ordnungen darf nicht unterschätzt werden. Die ethischen Ziele, die auch durch autoritäre Zwangsmaßnahmen realisiert werden sollen, sind durch die Maßnahmen zu ihrer Realisierung stets gefährdet. In einer Rede vom 5.2.1794 sprach Robespierre das Verhältnis von Tugend und Terror an:

„Wenn die Triebkraft der Volksregierung im Frieden die Tugend ist, so ist in revolutionärer Zeit diese Triebkraft zugleich die Tugend und der Schrecken; die Tugend, ohne die der Schrecken unheilvoll wäre, der Schrecken, ohne den die Tugend ohnmächtig bliebe. Der Schrecken ist nichts anderes als die rasche, strenge, unbeugsame Gerechtigkeit; er ist also ein Ausfluß der Tugend; er ist weniger ein besonderes Prinzip als die Folge eines allgemeinen Prinzips der Demokratie in seiner Anwendung auf die dringendsten Bedürfnisse des Vaterlandes. (...) Die Regierung der Revolution ist der Despotismus der Freiheit im Kampf gegen die Tyrannei.“<sup>895</sup>

Der Ansatz Robespierres deckt sich zunächst mit dem der Ethik formaler Regeln: Die Tugend, die er anspricht, entspricht den ethischen Zielen, der Schrecken den angesprochenen Sanktionen. Seiner Überlegung, dass eine Tugend, die sich nicht durchzusetzen weiß, folgenlos und schwächlich bleiben wird, kann vernünftigermaßen nicht widersprochen werden. Das wirkliche Verhalten und Tun richtet sich nicht primär nach ethischen Prinzipien, sondern wird mehr durch gesellschaftliche Normen oder Gruppennormen, durch eigene Vorteilserwartungen und dem Streben nach Anerkennung bestimmt. Darüber hinaus ist davon auszugehen, dass der produktiv-biophile Charakter, der den Menschen zu einem humanistischen Handeln antreiben würde, nicht bei allen Menschen vorhanden ist; Fromm hat die pathologischen Charaktertypen ausführlich analysiert. Wenn die Ethik aber für die Gesellschaft und ihre Mitglieder nur begrenzt handlungsanleitend ist, so müssen zwangsläufig Ordnungen und Ordnungsmaßnahmen eingeführt werden, die ein gewisses Maß an Umsetzung der ethischen Prinzipien garantieren. Die Frage, wie verhindert werden kann, dass bei der Umsetzung diese Prinzipien nicht wie im Falle Robespierres in ihr Gegenteil verkehrt werden, kann nur begrenzt befriedigend beantwortet werden. Da den Umsetzern Macht gegeben werden muss, weil sie die Ordnung auch gegen Störer

---

<sup>895</sup> Ripper, S. 65

durchsetzen müssen, besteht immer die Gefahr, dass diese Macht missbraucht wird. Mechanismen, durch die diese Macht zeitlich (z.B. durch Wahlen) oder sachlich (z.B. durch Gewaltenteilung) begrenzt wird, können hilfreich sein, lösen aber das Problem nicht grundsätzlich. Es ist davon auszugehen, dass der Idealzustand, in dem die Mächtigen interesselos, gerecht und weise sind, wie es Plato von den Philosophen als Herrschern angenommen hat, nicht erreichbar ist. Auch diejenigen, denen Macht gegeben wird, haben als Menschen ihre charakterlichen Defizite; das Bestreben etwas zu bewirken dürfte bei ihnen besonders stark ausgeprägt sein, weil sie Macht, mit der sie etwas bewirken können, anstreben. Da sich ihr Bestreben an dem anderer stößt, besteht immer die Tendenz das Bestreben der anderen als nicht tugendhaft zu bewerten und somit durch Schrecken auszusondern. Die Bindung der Herrschaft an eine humanistische Ethik ist somit nur von begrenzter Wirksamkeit.

Als Hauptproblem erscheint, dass Ordnungen, sofern sie wirksam sein und dem Menschen Orientierung geben wollen, auf Stabilität und Dauer angelegt sind. Daher entwickeln sie trotz der postulierten Revidierbarkeit ein Eigengewicht durch die Tradition der Anwendung. Die von Luther als Notlösung nach der Reformation eingeführte Institution des Notbischofs erwies sich als äußerst stabil. Das Problem, dass nach der Lösung von Rom die Bestellung von Geistlichen nicht auf dem traditionellen Wege durch Ernennung in apostolischer Tradition möglich war, wurde dadurch gelöst, dass der Landesherr das Recht zur Ernennung erhielt und damit auch die Verpflichtung zur Ausstattung von Kirchen und Gemeinden. Das evangelische Prinzip des eigenen Zuganges zu Gott, das konsequenterweise auch eine demokratische Form der Einsetzung von Geistlichen zur Folge haben müsste, wurde im organisatorischen Bereich nicht umgesetzt. Die Motive und Perspektiven Luthers sollen hier nicht erörtert werden. Es ergab sich aus einer als befristet konzipierten Notlösung eine autoritäre Kirchenordnung: Landesherr und Konsistorium bestimmten über die Kirche, die Gläubigen waren dieser Herrschaft unterworfen. Der eigenständige Zugang zu Gott blieb auf den privaten Bereich beschränkt. Da der Landesherr auch Kirchenherr war, ergab sich das „Bündnis von Thron und Altar“, das die teilweise Abwendung demokratischer Kreise von der Kirche zur Folge hatte. Die reformierte Kirche setzte zwar einen strukturellen Aufbau von unten um, indem die Presbyterien und Synoden von den Gemeindemitgliedern gewählt wurden, erweiterte aber den Auftrag von Kirche um die „Kirchenzucht“. Hinter der Idee der Kirchenzucht steht die durchaus richtige Überzeugung, dass nicht im Glauben, sondern auch im realen Verhalten der Menschen die Botschaft Jesu realisiert werden soll. Die Idee eines sozial verantwortlichen Christentums ist positiv zu werten, jedoch ist die Kontrolle des Alltagslebens der Gemeindemitglieder in einer so strengen Form, wie sie z.B. in den Niederlanden, in denen wegen der besseren Kontrollmöglichkeiten Fenstervorhänge verpönt waren, eine massive Einschränkung der persönlichen Freiheit. Die Konformität kann die Individualität, die immer Voraussetzung für ethisches Denken ist, in einem Maße einschränken, dass aus Angst das eigene Denken, zumindest die Äußerung der eigenen Meinung unterdrückt wird. Auch hier wurde eine im Ansatz sinnvolle Überlegung durch die Umsetzung in ihr Gegenteil verkehrt.

Die Erkenntnis, dass das Spannungsfeld zwischen Ethik und einer ihr entsprechenden Ordnung unauflösbar ist, kann in begrenztem Maße dazu beitragen, dass die Ordnung nicht überbewertet wird. Eine schematische Regelung, auch wenn sie den ethischen Prinzipien entspricht, wird sich im Regelfalle verselbständigen; die Gewöhnung an diese Ordnung ist freiheitsgefährdend. Da aber ohne die formale Ordnung ein humanes Zusammenleben der Menschen als nicht möglich erscheint, muss diese als eine Notlösung akzeptiert werden. Wenn die Umsetzung als Kunst, die immer neu anzuwenden ist, begriffen wird, besteht zumindest die Möglichkeit, dass Verfestigungen minimiert werden.

### **5.2.3. Inwieweit erfordern Idealität und Offenheit des biophilen Menschenbildes Produktivität?**

Das von Fromm entwickelte biophile Menschenbild geht von einer produktiven Offenheit des Menschen aus. Diese Offenheit verhindert eine einfache, sichere und damit auch schematische Anwendungen im schulischen Alltag. Wenn Fromm annimmt, dass der Mensch produktiv handeln, eine humane Gesellschaft fördern oder herstellen kann, entwickelt er eine Realutopie, jedoch gibt er nur begrenzt Hinweise darauf, wie diese realisiert werden kann. Im Idealfall ist eine humane Gesellschaft mit einem entsprechenden Gesellschaftscharakter erreicht, in diesem Falle wäre moralisches Handeln unproblematisch. Eine solche Gesellschaft oder zumindest eine, in der biophile Charaktertypen dominieren, ist absehbarer Zeit nicht zu erwarten. Die Umsetzung in der schulischen Praxis kann nur wirklichkeitsgemäß erfolgen: Nicht der Traum einer idealen Gesellschaft soll gegen die gesellschaftliche Wirklichkeit gesetzt werden, sondern das biophile Menschenbild soll eine begründete Orientierung für erzieherisches Handeln bieten.

Eine biophile Pädagogik muss sich bewusst sein, dass auch sie bei der Werteerziehung Formen von Autorität anwenden wird. Diese können nur aus der Zielsetzung der Freisetzung der Schüler legitimiert werden, Argumente, die auf Effektivität, Funktionalität oder Ansehen der Schule zielen, können nicht statthaft sein. Wenn Werte in soziale Normen umgesetzt werden, werden sie zwar in verstärktem Maße handlungsanleitend, jedoch besteht die Gefahr, dass die sozialen Normen als so selbstverständlich vermittelt werden, dass ihre ethische Grundlage nicht mehr einbezogen wird. Die Gefahr einer Verselbständigung kann an einem Beispiel aus der preußischen Geschichte erläutert werden. Die Rationalität des preußischen Staates ermöglichte Toleranz gegenüber allen Religionen. Dass diese Toleranz im Interesse des Staates, der Zuwanderer für sein Land gewinnen wollte, lag, ändert nichts an dieser Qualität. Diese Staatsidee verselbständigte sich im Gesellschaftscharakter, der Bürger hatte sich im alltäglichen Vollzug dieser Staatsidee zu unterwerfen mit der Folge, dass Religionsfreiheit eingeschränkt werden konnte, wenn sie mit dieser in Konflikt kam. Die Union zwischen reformierter

und lutherischer Kirche wurde vom Staat verordnet, im Kulturkampf wurden die Rechte der katholischen Minderheit im Staatsinteresse teilweise aufgehoben.<sup>896</sup>

Die Offenheit des biophilen Menschenbildes ermöglicht und erzwingt ein immer neues Nachdenken über die Anwendung der ethischen Prinzipien. Da die Anforderungen, die Fromms Ethik an den Einzelnen stellt, diesen wohl überfordern, kann und muss er die Einsicht in die Begrenztheit der eigenen Möglichkeiten entwickeln. Aktives Handeln unter Berücksichtigung der ethischen Prinzipien der Biophilie, die immer neue Anwendung auf gegebene Situationen, im Wissen, dass das Ideal nicht erreichbar ist, ist eine produktive Lösung. Ist diese produktive Lösung auch für den Einzelnen eine mögliche und sinnvolle, so bleibt doch zu fragen, inwieweit diese zu einer Verbesserung von Gesellschaft und Schule beitragen kann. Für viele Menschen ist diese Lösung, auch wenn sie elementar und nachvollziehbar ist, aus drei Gründen überfordernd:

1. Eine Sicherheit durch Normen, die alltäglich gelebt werden können, ist nicht vorhanden; der Mensch ist nur auf sich selbst angewiesen und kann die Richtigkeit seiner Überzeugungen und seines Handelns nicht in der alltäglichen Praxis überprüfen.
2. Die Verlässlichkeit des mitmenschlichen Handelns wird herabgesetzt, wenn kein noch so vorläufiger Konsens über das zu erwartende Handeln der Gegenüber besteht; das Offenlassen dessen, was „man“ tun soll, bringt eine Verunsicherung in das gesellschaftliche Zusammenleben.
3. Eine Entlastung von Entscheidungszwängen kann es nicht mehr geben; jedes Individuum ist zur eigenen Rechtfertigung verpflichtet.

Aus dem Menschenbild Fromms ergibt sich ein pädagogisches Handeln, das sich nicht auf eine eindeutige Moral, die auch freiheitsgefährdend sein kann, reduzieren lässt. Die Orientierung an einer universalen<sup>897</sup> Ethik bei gleichzeitiger Offenheit im Einzelfall kann Fehlentwicklungen verhindern, weil Tugendkataloge, die ein richtiges Verhalten vorgeben, wobei abweichendes Verhalten automatisch als nicht tugendhaft diskriminiert wird, nicht legitimiert werden können. Rekurs postuliert, dass Werturteilsfähigkeit und Normenentscheidungsfähigkeit im Unterricht vermittelt werden sollen.<sup>898</sup> Daraus folgt, dass die eigenständige Auseinandersetzung des Schülers im Mittelpunkt des Unterrichts stehen muss. Zwar wird das konkrete Verhalten an das Menschenbild der Biophilie gebunden, jedoch werden die konkreten Ausführungen nicht festgelegt. Die grundsätzliche Unsicherheit über die richtige

---

<sup>896</sup> Osterfeld, Preußen, S. 207f

<sup>897</sup> Fromm zieht diesen Begriff der einer absoluten Ethik vor, siehe 3.3.

<sup>898</sup> Rekus, S. 259

Anwendung birgt die Gefahr in sich, dass der Versuch der übersteigerten Rechtfertigung des eigenen Handelns gemacht wird, weil die Sicherheit im konkreten Einzelfall gesucht wird. Das hohe Maß an selbstkritischer Einsicht wirkt überfordernd, weil die Akzeptanz des auch fehlerhaften Handelns schwerfällt, auch wenn die Erkenntnis, dass man nicht vollständig richtig handeln kann, vorhanden ist.

Das Legitimationsproblem ist durch den Hinweis auf die selbständige Reflexion nicht gelöst. So ist der Ansatz von Lind, der ethische Dilemmata konstruiert hat, die den Schülern ein begründetes ethisches Urteilen ermöglichen sollen, kritisch zu bewerten. Den Schülern werden einzelne Probleme informativ präsentiert, zu diesen Problemen sollen sie ein wertendes Urteil abgeben. Diese Fälle sind gut gewählt, da sie die Schüler ansprechen und betroffen machen; von Ladendienststahl über das Kopftuch einer Lehrerin reicht die Bandbreite bis zur Bombardierung Jugoslawiens.<sup>899</sup> So positiv die Dilemmata auch methodisch sind, sie setzen voraus, dass die Schüler von einer Wertgrundlage ausgehen, die einem humanistischen Menschenbild entspricht. Im Falle eines Entscheidungsproblems einer Ärztin<sup>900</sup> werden Abhängigkeit, Religion und Gewissen in den Mittelpunkt des Denkens gestellt, alternative Sinnangebote könnten andere Schwerpunkte setzen. Wenn Schüler durch andere Prägungen die Frage nach den jeweiligen Verdienstmöglichkeiten des Arztes als Bewertungsgrundlage aufgreifen, weil von dieser ihre moralische Entscheidung abhängig ist, hat der Lehrer ein Problem, das nur auf Grundlage einer inhaltlich legitimierten Moral lösbar ist. In einer Gesellschaft, die sich auf eine teleologische Weltdeutung beruft, können Lernvorgänge vom Ziel her abgeleitet werden. Lernen ist dann die Anpassung an vorgegebene Entitäten. In einer Gesellschaft, die die Geschichte als zukunfts offen betrachtet, ist dieser Weg nicht gangbar. In einer pluralistischen Gesellschaft, in der mehrere Kulturen nebeneinander existieren, ist die Übernahme von in ihrer Reichweite auf diese Kultur beschränkten Normen nicht mehr hinreichend, so dass nur der Bezug auf das autonome Subjekt, dem Vernunft und freier Wille zuerkannt werden, möglich erscheint.<sup>901</sup> Die Biophile kann zwar nicht den Anspruch erheben, die Legitimitätsprobleme durch eine neue, allüberzeugende Zielsetzung zu ersetzen, wohl aber Anregungen zu geben, an welchen Kriterien sich ein gelingendes Schulleben orientieren kann.

Wenn die Alternative einer mitleidenden, jedoch passiven Weltverneinung für den Bereich der Schule abgelehnt wird, weil Schule die Schüler auf das Leben und die Teilnahme am Leben, nicht aber auf die Verneinung des Lebens vorbereiten soll, muss eine ethische Legitimation für weltbejahendes Handeln gefunden werden, die eine Werteerziehung möglich macht. Die Resignation, die in Teilen der Lehrerschaft bei der Erziehung zu Werten anzutreffen ist, ist aus der Praxis entstanden. Die Vermittlung von Werten in einer Gesellschaft, die sich ihrer Werte unsicher ist, stößt auf potenziellen Widerstand und fällt daher schwer. Ladenthin betont, dass pädagogisches Handeln gültige Sätze zur eigenen Legitimation voraussetzt. Das Fehlen eines legitimierenden Grundes wirke sich negativ aus. Der

---

<sup>899</sup> [www.Uni-Konstanz.de/ag-moral/moral/dilemmas/15.1.2006](http://www.Uni-Konstanz.de/ag-moral/moral/dilemmas/15.1.2006)

<sup>900</sup> d-dr-paul-pdf in: [www.Uni-Konstanz.de/ag-moral/moral/dilemmas/15.1.2006](http://www.Uni-Konstanz.de/ag-moral/moral/dilemmas/15.1.2006)

<sup>901</sup> Ladenthin, „Bildung“, S. 243f



Versuch, die Legitimation durch das pädagogische Handeln selbst zu erlangen, könne nicht überzeugen: Wenn unter Bildung die Aneignung von Kultur verstanden werden solle, dann könne dies material damit, dass Kultur sinnvoll sei, formal damit, dass die Fähigkeit zum Umgang damit sinnvoll sei, oder emanzipatorisch damit, dass Emanzipation den Sinn menschlicher Existenz bilde, legitimiert werden. Eine Legitimation für pädagogisches Handeln sei jedoch notwendig.<sup>902</sup> Wenn in einer pluralistischen Gesellschaft eine Einigung auf ethische Prinzipien nicht mehr möglich erscheint, ist die Legitimation ethischer Erziehung in der Schule problematisch. Ein Verzicht auf ethische Erziehung könnte ein Ausweg sein, weil einerseits Schüler und Lehrer sich aus der Verantwortung stellen können, andererseits das gemeinsame und auch kontroverse Nachdenken über Ziele entfallen kann. Jedoch scheint dieser Weg nicht sinnvoll, weil in diesem Falle die Erziehung den Eltern, die in gleicher Weise verunsichert sind, oder beliebigen Wertvermittlungsinstanzen überlassen wird. Ladenthin betont, dass die Berufung auf eine vorgefundene Pluralität, die zu akzeptieren ist, dazu führt, dass man auf die Legitimation des Pluralismus als ethischen Wert verzichten zu können meint.<sup>903</sup> Diese Tendenz wird besonders bei den Naturwissenschaften und der Propagierung von Schlüsselqualifikationen deutlich. Bei diesen wird so fraglos ein gesellschaftlicher Sinn vorausgesetzt, dass die Legitimationsfrage eigentlich entfallen kann. Vom humanistischen Standpunkt ist beispielsweise die Schlüsselqualifikation Teamfähigkeit als durchaus erstrebenswert zu bewerten, jedoch sind Trainingsprogramme, die lediglich darauf abzielen, einen möglichst großen Vorsprung bei Bewerbungsgesprächen zu haben, als Gegenteil von Bildung zu werten, weil sie dem Charakter des Einzelnen aufgesetzt werden. Bei den Naturwissenschaften hat sich die Legitimationsbasis verändert. Der in der frühen Neuzeit vorhandene Gleichklang des Zieles der Verbesserung des Lebens mit Erkenntnissen der Natur wurde im 19. Jahrhundert abgelöst durch das Ziel der technischen Beherrschbarkeit, so dass zumindest partiell die ethische Legitimation des naturwissenschaftlichen Unterrichtes durch eine technische abgelöst wurde. Die Biophilie, die der belebten Natur ein Eigenrecht zukommen lässt, könnte ein Ansatz sein, um den Dialog zwischen Humanwissenschaften und Naturwissenschaften zu fördern. Auch könnte die ästhetische Erziehung, dazu beitragen, die Natur ohne Eigeninteressen wahrzunehmen.

Wenn Schule ihrer Aufgabe der Weitergabe von kulturellen Traditionen gerecht werden soll, muss das gemeinsame Nachdenken von Schülern und Lehrern über Werte und Normen einen Kernbereich des Unterrichts bilden. Die Reflexion über die Prinzipien und die situationsgerechte Anwendung der Werte und Normen ermöglicht den Schülern die Teilnahme an der Kultur und eröffnet ihnen die Möglichkeit zur Weiterentwicklung dieser Kultur. Die Eröffnung dieser Möglichkeiten ist Aufgabe der Lehrenden. Die These Wehrs, dass die Verantwortung für Lernprozesse zwar beim Lernenden, die für Lehrprozesse aber beim Lehrenden liegen, ist ebenso überzeugend wie die daraus abgeleiteten Konsequenzen:

---

<sup>902</sup> Ladenthin, Ethik und Bildung, S. 42f

<sup>903</sup> Ladenthin, Ethik und Bildung, S. 9f

1. Erziehung muss sich dem Schüler und seinen Bedürfnissen verpflichtet fühlen; Schule soll eine Einheit von Begegnung, Feiern, Arbeiten, Spielen und Gesprächen darstellen.
2. Der offene Unterricht zielt auf eine freie, selbstbestimmte Arbeit, ist fachübergreifend und projektorientiert; er dient der Humanisierung des Lernens.
3. Die Schule soll sich institutionell, inhaltlich und methodisch öffnen mit dem Ziel, dass Schüler möglichst früh eigenständige und positive Lernerfahrungen machen.
4. Das soziale Lernen bringt auch eine produktive Orientierung für das eigene Leben.
5. Subjektive Lernkultur bedeutet subjektive Rekonstruktion der Welt durch lebendige Aneignung.<sup>904</sup>

Insbesondere der letzte Aspekt ist für eine am biophilen Menschenbild orientierte Erziehung relevant, die Rekonstruktion der Ideen erfolgt nicht durch passive Aufnahme, sondern durch eigenständige Anwendungsversuche. Der Vorsprung des Lehrers besteht hier lediglich in der besseren Kenntnis der Gedankengänge und Begründungen der Denker. Bei der Anwendung im konkreten Einzelfall minimiert sich dieser Vorsprung, so dass Lehrer und Schüler prinzipiell auf einer Ebene diskutieren können. Die Verantwortlichkeit des Lehrers für die Lehrprozesse setzt voraus, dass dieser selbst ein Bild von einer humanistischen Gesellschaft, von dem darin dominieren sollenden Menschentypus und auch von sich selbst hat. Die Kunst besteht darin, dass die vorauszusetzende eigene Gewissheit über ethische Fragen nicht durch eine gekünstelte, vorgespielte Naivität verborgen wird, sondern diese den Schülern als eine durch Denken erworbene präsentiert wird, wobei auch die Grenzen, an die die Begründung zwangsläufig stoßen muss, einzubeziehen sind. Gleichzeitig muss die Offenheit in der Anwendung, die sich nicht aus dem Wunsch nach pluralistischer Beliebigkeit ergibt, sondern aus den unterschiedlichen Erfahrungen und Anwendungsbereichen entsteht, deutlich werden. Der Kompetenzvorsprung des Lehrers verpflichtet ihn dazu, diesen auch vorzuleben, gleichzeitig aber auch, den Kompetenzzuwachs bei den Schülern zu fördern. Dieser umfasst sowohl den inhaltlichen Bereich als auch den Zuwachs an Kommunikationskompetenz.

Die an Wachstum orientierte Zielsetzung setzt ein bestimmtes positives Menschenbild, wie es Fromm<sup>905</sup> entwickelt hat, voraus. Die Orientierungslosigkeit in der Frage des Menschenbildes scheint ein aktuelles Problem zu sein, das Lehrer mit humanistischer Grundeinstellung oft resignieren lässt, weil sie sich der Überzeugungskraft dieses Menschenbildes nicht sicher sind, diese Überzeugungskraft aber erst pädagogische Wirkungen erzielen kann. Ethische Maximen können leicht zu Leerformeln und

---

<sup>904</sup> Wehr, Plädoyer, S. 111f

<sup>905</sup> siehe 5.1.4.

damit erzieherisch wirkungslos werden. Wehr kritisiert, dass bei der verstreuten Behandlung von Themen wie Menschenrechten oder Umweltschutz oft das geistige Band, das sie zu einer Ganzheit verbinden könne, fehle.<sup>906</sup> Die Notwendigkeit überzeugender ethischer Konzeptionen betonen Günzler für die Praxis der Werteerziehung und Ladenthin für die Auswahl von Unterrichtsthemen:

„Wenn heute etwas fehlt, dann ist dies ein Entwurf überzeugender ethischer Prinzipien, die zugleich pädagogisch überzeugend sind. Sie müssen lebensnah, also praxisorientiert sein, den Lehrer in seinem Alltagshandeln ansprechen und ihm zugleich die Gewißheit geben, daß sie an die Erwartungen und Gefühle der Kinder mit behutsamer ethischer Vertiefung anknüpfen (...).“<sup>907</sup>

„Um Stoffe, Inhalte, Gegenstände auswählen zu können, bedarf es eines Ganzen, das dem Einzelnen Bedeutsamkeit zukommen lässt und ihm als „Besonderem“ die Dignität verleiht, ein für die Bildung relevanter Gegenstand zu sein. (...) Man kann nicht etwas begründend auswählen und anschließend die Begründung als nur vorläufig und historisch bewerten. Jede Begründung impliziert die volle Akzeptanz dessen, was als Grund angegeben wurde.“<sup>908</sup>

An die Persönlichkeit des Lehrers werden hohe Anforderungen gestellt. Dieser ist für Fromm, Claßen<sup>909</sup> und Wehr<sup>910</sup> wichtiger als Organisationsformen, Inhaltskataloge oder Curricula, weil der Lehrer in persönlichem Kontakt mit den Schülern seine Ziele inhaltlich wie persönlich zu legitimieren hat, wobei das Vorleben als eine Form der Legitimation betrachtet werden kann. Freude am Wachstum des Lebendigen sollte ein wesentliches Kennzeichen des Lehrers sein, nur wer selbst einen biophilen Charakter hat, kann zur Biophilie erziehen. Dieser Charaktertypus als Zielvorstellung ist wünschenswert, ob er bei der Lehrerschaft vorausgesetzt werden kann, erscheint fraglich.<sup>911</sup> Auch bei biophilen Charakteren stellt sich das Problem, dass auf der einen Seite eine Erziehung, die zur Förderung der Realutopie motivieren soll, sinnvoll erscheint, auf der anderen Seite eine Qualifikation für das Leben in einer gegebenen Gesellschaft zu erfolgen hat. Dieses Problem muss der einzelne Lehrer ebenso produktiv lösen wie schulische Konfliktfälle wie Disziplinprobleme, Gewalt, mangelnden Arbeitseifer. Auf die Bedeutung sozialer Regeln und Ordnungen wurde bereits hingewiesen.<sup>912</sup> Auch wenn diesen keine ethische Qualität zukommt, können sie doch den für das Zusammenleben notwendigen Konsens verstärken. Durch eine produktive Anwendung können Ordnungen und Prinzipien in der Balance gehalten werden, eine Verwechslung beider ist nicht möglich, denn von beiden ist der spezifische Sinn bekannt. Die Präsentation des Prinzips der Biophilie kann nur

---

<sup>906</sup> Wehr, Plädoyer, S. 115f

<sup>907</sup> Günzler, Ehrfurchtsethik und Umwelterziehung, S. 113

<sup>908</sup> Ladenthin, Ethik und Bildung, S. 49

<sup>909</sup> siehe 1.8.

<sup>910</sup> siehe 1.7.

<sup>911</sup> siehe 1.6.

<sup>912</sup> siehe 5.2.1.

in offenem, möglichst herrschaftsfreiem Dialog erfolgen, um diesen zu führen, sind aber Kommunikationskompetenz und Diskussionsdisziplin nötig. Der Lehrer muss diese Diskussionsdisziplin im Konfliktfall auch autoritär durchsetzen. Die Kunst besteht darin, die vom Lehrer als im Interesse der Schüler liegenden Ziele umzusetzen. Diese Vordefinition kann nur durch den Lehrer erfolgen, daher braucht dieser ein leitendes Menschenbild. Ziel muss sein, den Schüler möglichst früh und möglichst umfassend an dem Definitionsprozess dessen, was humanistisch ist, zu beteiligen. Den Schülern sind diese Ziele begreiflich zu machen, aber nicht im Sinne einer autoritären Überwältigung, sondern als dem Leben und der Humanität dienende Ziele. Die Offenheit für neue Ideen einerseits, die Sicherheit der Grundlage des biophilen Menschenbildes andererseits wird den Unterricht spannend machen. Die Kritik an der Position des Lehrers gehört zu einem offenen Dialog dazu. Sie ist aber nur dann bildungswirksam, wenn sich der Lehrer als authentischer Mensch, der sich seiner Meinung sicher ist, präsentiert, denn nur mit einer authentischen Person können sich die Schüler wirklich auseinandersetzen.

Einen sinnvollen Ansatz für den Religionsunterricht bietet die Behandlung biblischer Geschichten; diese zeigen Möglichkeiten zu einem gottgefälligen Leben, fordern die Schüler sowohl zu eigener Urteilsbildung als auch zu entsprechendem Handeln heraus. Dies ist für Ladenthin keine Apologie einer bestimmten Moral, sondern die Aufforderung, in einer bestimmten Situation sittlich zu handeln.<sup>913</sup> In ähnlicher Weise stellt Baldermann heraus, dass die biblischen Geschichten geschrieben seien, um Menschen zum Dialog herauszufordern. Das Lernziel Mündigkeit werde nicht durch die Übernahme fremder Meinungen, sondern durch die eigene Urteilsbildung gefördert. Die Bibel sei somit ein belebender kritischer Partner, biblische Didaktik verhindere, dass die Lehrer zu Herren über die Schüler würden.<sup>914</sup> Auch Fächer wie Deutsch, Geschichte oder Sozialwissenschaften können die Aufgabe übernehmen, die Schüler zum eigenständigen Nachdenken über sittliches Verhalten anzuregen. Diese aufklärerische Tradition ist eine alte: In einem Schulbuch von 1815 wurde die Tugenderziehung über anekdotische Lebengeschichten vorgenommen. So wurde die Tugend der maßvollen Gefühle an den römischen Kaisern Verva und Valentian belegt, die durch übermäßigen Zorn ihr Leben verkürzten, die Tugend der Ehrlichkeit an einem französischen Offizier: Dieser sollte bestochen werden, damit er nicht durch ein bestimmtes Gebiet ziehen würde. Der Durchzug durch dieses Gebiet war ohnehin nicht geplant, daher lehnte der Offizier als Ehrenmann die Summe ab.<sup>915</sup>

Problematisch erscheint, dass aus der Ethik abgeleitete Tugenden leicht verabsolutiert werden, weil die Vermittlung von Tugenden leichter erscheint als die der Ethik. Auch können die Ergebnisse von

---

<sup>913</sup> Ladenthin, Ethik und Bildung, S. 67f

<sup>914</sup> Baldermann, Biblische Didaktik, S. 5, 9

<sup>915</sup> Wiberg, S. 102f, 141 Damit nicht der Eindruck entsteht, dass das bergische Land eine Hochburg der Aufklärung sei, sei auf das Lesebuch des Barmer Lehrervereins verwiesen, in der in vier Kapitel die Weltgeschichte rein nach der Bibel unterrichtet wird, in vier weiteren Kapiteln dann die Zukunft, so wie sie sein wird.

Tugenderziehung leichter gemessen werden, und diese Messbarkeit ist in der heutigen Situation der Pädagogik oft gewünscht. Die Tugenden der Höflichkeit und Freundlichkeit können damit begründet werden, dass dem Mitmenschen ein gewisses Verhalten zusteht, weil er Mitmensch ist. Ebenso können sie mit dem eigenen Nutzen begründet werden. Am äußerlichen Verhalten lässt sich nicht erkennen, warum sich der Einzelne höflich verhält. Zwar entlasten Umgangsformen den Einzelnen, der sich nicht immer neu entscheiden muss, wie er sich anderen gegenüber verhalten soll, jedoch kann die Freundlichkeit und Höflichkeit sich auf formale Benimmregeln reduzieren. Zwischen dem Fernziel der Liebe und dem erreichbaren Nahziel der formalen Achtung des Anderen kann pädagogisch vermittelt werden. Durch die produktive Anwendung des biophilen Menschenbildes kann einerseits verhindert werden, dass jeder Einzelfall zu einer Grundsatzdebatte führt, andererseits aber auch, dass durchaus akzeptable Schulordnungen nicht mit ethischer Orientierung verwechselt werden. Nur wenn das unaufhebbare Spannungsverhältnis zwischen Ethik und gesellschaftlich normierter Anwendung berücksichtigt wird, können produktive Lösungen gefunden werden, durch die verhindert werden kann, dass Ethik lebensfremd und Normen unethisch werden.

## Literaturverzeichnis

**Achten, B.**, Selbstliebe oder Selbstlosigkeit. Das analytisch-sozialpsychologische Verständnis von Selbstliebe und Narzißmus bei Erich Fromm und seine Bedeutung für die Sozialethik,“ Diplomarbeit, Tübingen, 1986 (Fromm-Archiv)

**Adorno, Th. W.**, Negative Dialektik, Frankfurt/M, 1980

**Ambler, E.**, Die Maske des Dimitrios, Zürich, 1986

**Anderson, K.**, and **Quinney, R.** (Hrsg.), Erich Fromm and Critical Criminology - Beyond the Punitive Society, University of Illinois, 2000

**Anzensberger, H.**, Der Mensch im Horizont von Sein und Sinn, St. Ottilien, 1998

**Appel, W.**, Erich Fromms Dialog mit dem Buddhismus, in: L. von Werder (Hrsg.), Der unbekannte Fromm, Frankfurt, 1987, S. 71-91

**Arenz, R.**, Die Begründung aggressiven Verhaltens bei Erich Fromm – mit Erörterung einiger pädagogischer Konsequenzen, Diplomarbeit Pädagogische Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Bonn, 1987 (Fromm-Archiv)

**Auer, A.**, Gibt es eine Ethik ohne Religiosität? in: Fromm Forum 3, Tübingen, 1999 , S. 33-37

**Bacon, F.**, Neu-Atlantis, in: Heinisch, K. J. Der utopische Staat, Reinbek, 1960

**Bader, A.**, Der Begriff der Autorität bei Erich Fromm, in: J. Claßen (Hrsg.), Erich Fromm und die Pädagogik. Gesellschafts-Charakter und Erziehung, Weinheim/Basel, 1987, S. 61-75.

**Bader, A.**, Die Bedeutung der X-Erfahrung in der humanistischen Psychoanalyse. Für ein ganzheitliches erweitertes Selbstverständnis von Wissenschaft, in: Wissenschaft vom Menschen - Science of Man. Jahrbuch der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft, Münster, 1990, S. 40-55

**Bader, E.** Erkenntnis und Liebe, Die implizite Gesellschaftstheorie bei Erich Fromm, Dissertation, Stuttgart, 1987

**Baldermann, I.**, Einführung in die biblische Didaktik, Darmstadt, 1996

**Barbier, H.D.**, In der Sprechstunde des Liberalismus, in: liberal 1/2005, S. 20-24

**Bareuther, A.**, Zur Kritik der Ethikkonzeption Erich Fromms, seines Gesellschafts- und Menschenbildes, Dissertation Universität Halle, Halle, 1980

**Bareuther, A.**, Zur Wertauffassung E. Fromms, in: Zur Kritik bürgerlicher Wertauffassungen, Kongress- und Tagungsberichte der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Hrsg.: Lange, W. und Grohmann, D., Wissenschaftliche Beiträge 1980 (Erich-Fromm-Archiv)

**Barmer Lehrerverein**, Lesebuch für evangelische Schüler, Wupperfeld vor 1840

**Barth, D.**, Die Kunst des Liebens und des Lebens, in: Arbeitsgruppe Dokumentation der GEE, 100 Jahre Erich Fromm, 2000

- Baumgartner**, Ch., Das Motivationsproblem in der Umweltethik im Licht der Charaktertheorie Erich Fromms, in: M. Zimmer (Hrsg.), Von der Kunst, umweltgerecht zu planen und zu handeln, Osnabrück, 1996, S. 142-153
- Beck**, U., Europäisierung – Soziologie für das 21. Jahrhundert, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, 34-35/2005, S. 3-11
- Beck**, U., Risikogesellschaft, Frankfurt/M. 1987
- Beck**, U. und Bonus, W. (Hrsg.) Die Modernisierung der Moderne, Frankfurt/M., 2001
- Becker**, M., Wie Ohnmacht erlebt und bewältigt wird, in Fromm Forum (Deutsche Ausgabe, Tübingen Nr. 9 (2005), S. 8-21
- Becker**, M., The Lifestyle and value-Orientation of German Youth Today, in Fromm Forum (English Edition) ; Tübingen No. 8 (2004), S. 7-13
- Bellamy**, E., Rückblick aus dem Jahr 2000, Frankfurt/M., 1973
- Bethge**, E., Bonhoeffer, Reinbek, 1996
- Bexell**, G., Die humanistische Ethik Erich Fromms, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie, Berlin Vol. 17, 1975 (Fromm-Archiv)
- BIBEL**, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1985 und Zürcher Bibelgesellschaft, Zürich, 1993
- Bierhoff**, B., **Ferst**, M., **Funk**, R., (Hrsg.) Erich Fromm als Vordenker, Berlin, 2002
- Bierhoff**, B., Erich Fromms kritischer Kulturalismus. Begründungszusammenhänge und Dimensionen einer Analytischen Erziehungstheorie (Habilitationsschrift), Universität Dortmund, 1990 (Fromm-Archiv)
- Bierhoff**, B., Erziehung und Identität zwischen Haben und Sein, in: J. Claßen (Hrsg.), Erich Fromm und die Pädagogik, Gesellschafts-Charakter und Erziehung, Weinheim/Basel, 1987, S. 95-113
- Bierhoff**, B., Gesellschafts-Charakter und Erziehung, in: R. Funk, H. Johach, und G. Meyer (Hrsg.), Erich Fromm heute. Zur Aktualität seines Denkens, München, 2000, S. 85-100
- Bierhoff**, B./Bierhoff, B., Jenseits der Antipädagogik. Radikale Erziehungskritik nach Erich Fromm, in: J. Claßen (Hrsg.), Erich Fromm und die Kritische Pädagogik, Weinheim und Basel, 1991 58-83
- Bierhoff**, B., Kleines Manifest zur kritisch-humanistischen Erziehung, Pädagogik nach Erich Fromm, Dortmund, 1985
- Bierhoff**, B., Wege aus der Nekrophilie, in: Zimmer, M., Der 11. September 2001 und die Folgen, Osnabrück, 2002, S. 90-105
- Birkenbeil**, E. J., Bezogenheit des Menschen als fundamentale Voraussetzung für Erziehung und Bildung, in: J. Claßen (Hrsg.), Erich Fromm und die Pädagogik. Gesellschafts-Charakter und Erziehung, Weinheim/Basel, 1987, S. 76-94
- Bloch**, E. Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt/M., 1967
- Boecker**, H.-J., Hermisson, H.-J., Schmidt, J. M., Schmidt, L., Altes Testament, Neukirchen-Vluyn, 1996

- Boivin, R.**, Erich Fromm's Concept of Man, Dissertation Canada 1973 (Fromm Archiv)
- Bolz, N.** und Boshart, D., KULT-Marketing, Düsseldorf, 1995
- Bonhoeffer, D.**, Werke, Bd. 6 Ethik, Gütersloh, 1992
- Bornemann, E.**, Das Patriarchat, Frankfurt/M., 1981
- Brackmann, G.**, Erich Fromm und sein neofreudianisches Gesellschafts- und Menschenbild, Dissertation, Dresden, 1979
- Brecht, B.**, Geschichten vom Herrn Keuner, Frankfurt, 1979
- Broszat, M.**, Von Stalingrad zur Währungsreform, Zur Sozialgeschichte des Umbruchs in Deutschland, München, 1989
- Buck, G.**, Der autonome Mensch, Eine Auseinandersetzung mit dem Autonomiebegriff von Erich Fromm, Diplomarbeit im Fachbereich Sozialwesen an der Fachhochschule Ravensburg-Weingarten, 1991 (Fromm-Archiv)
- Bultmann, R.**, Jesus, München/Hamburg, 1967
- Burston, D.**, Fromm's Legacy: A Critical Appreciation Dissertation in Philosophy, York University, Ontario, Canada, 1989 (Fromm-Archiv)
- Burston, D.**, Religion, Mass Psychology and the Philosophy of History, in: Freud, Fromm and the Frankfurt School (Fromm-Archiv)
- Callenbach, E.**, Ökotopia, Berlin 1984
- Campanella, T.**, Der Sonnenstaat, in: Heinisch, K. J. Der utopische Staat, Reinbek 1960
- Claßen, J.**, Einführung in Fromms pädagogisch relevante Grundanliegen, am Beispiel seiner dialektischen Auffassung der Relation Gehorsam/Ungehorsam dargestellt, in: J. Claßen (Hrsg.), Erich Fromm und die Pädagogik, Gesellschafts-Charakter und Erziehung, Weinheim/Basel, 1987, S. 13-42
- Carlsberg, G.-B.** Reinert von/Wehr, H. (Hrsg), Erich Fromm, Wegbereiter einer Humanistischen Psychoanalyse und Humanen Schule, Weinheim/Basel/Berlin, 2004
- Claßen, J.**, Erich Fromm - ein radikaler Humanist, in: Claßen, J. (Hrsg.), Erziehung zwischen Haben und Sein, Eitdorf, 2002, S. 107-143
- Claßen, J.**, Erich Fromms Grundaussage zur Erziehung, verdeutlicht am Beispiel der Gemeinschaft „Unsere kleinen Brüder und Schwestern“, in: J. Claßen (Hrsg.), Erich Fromm und die kritische Pädagogik, Weinheim und Basel, 1991, S. 181-232
- Claßen, J.**, Erich Fromms Humanismus und Psychoanalyse: Liebe als Antwort auf das Problem des Menschen, in: Fromm Forum (deutsche Ausgabe), Tübingen, No. 5 (2001), S. 34-37
- Claßen, J.** (Hrsg.), Erich Fromm und die Kritische Pädagogik, Weinheim and Basel, 1991
- Claßen, J.** (Hrsg.), Erich Fromm und die Pädagogik, Gesellschafts-Charakter und Erziehung, Weinheim/Basel, 1987
- Claßen, J.**, Erziehung zwischen Haben und Sein, Eitorf 2002



**Cook**, Die Propheten des Weltuntergangs, in: Zimmer, M., Der 11. September 2001 und die Folgen, Osnabrück, 2002, S. 339-345

**Crass**, E., Der Apostel eines radikalen Humanismus. Erich Fromm zum 80. Geburtstag, in: Integral, Wien, Vol. 5 (1980), (Fromm-Archiv)

**Daly**, Ch. E., The Epistemological and Ethical Theory of Erich Fromm as the Basis of a Theory of Moral Education, University of New York, Dissertation, 1977 (Fromm-Archiv)

**Dieser**, D., Wirtschaftspädagogische Überlegungen zum Gedankengut Erich Fromms, München 1994 (Fromm-Archiv)

**Dietrich**, J., Das Religionsverständnis Erich Fromms, in: Fromm Forum (deutsche Ausgabe), Tübingen, Nr. 3 (1999), S. 31-32

**Dietrich**, J., Religion und Gesellschafts-Charakter in: R. Funk, H. Johach, and G. Meyer (Hrsg.), Erich Fromm heute, Zur Aktualität seines Denkens, München, 2000, S. 187-202

**Dietrich**, J., Sag mir, was du glaubst, und ich sage dir, wer du bist – Religion als Ausdruck von Charakterorientierungen, in: Fromm Forum (Deutsche Ausgabe), Tübingen, Nr. 6 (2002), S. 17-23

**Drehse**n, V. u.a. (Hrsg.), Wörterbuch des Christentums, Düsseldorf 1995

**Dunayevskaya**, R., Erich Fromm als sozialistischer Humanist, in: L. von Werder (Hrsg.), Der unbekanntere Fromm, Biographische Studien (Forschungen zu Erich Fromm, Band 2), Frankfurt, 1987, S. 55-60

**Ebert**, K., Protestantische Mystik, Weinheim, 1996

**Ehmann**, H., Theologie und Psychologie, Stuttgart/Dresden, 1994

**Elger**, R., Kleines Islam-Lexikon, Bonn 2002

**Elias**, N., Über den Prozess der Zivilisation, Frankfurt/M., 1977

**Engels**, F., Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates, Berlin (DDR), 1977

**Eppler**, E., Auslaufmodell Staat?, Frankfurt/M., 2005

**Evangelisches Studienzentrum Heilig Geist** (Hrsg.), Erich Fromm und der christliche Glaube. Dokumentation eines Wochenendseminars, Nürnberg, 1984

**Evans**, R. I., Dialogue with Erich Fromm, New York, 1966

**Falk**, S., Erich Fromms Konzeption "Die Pathologie der Normalität" in ihrer Relevanz für schulische Lehr- und Lernprozesse, Diplomarbeit am Fachbereich Erziehungswissenschaft der Universität Münster, 1997 (Fromm-Archiv)

**Fassbender**, P., Egoistische Selbstbehauptung? Menschenbilder der Ökonomie – Ökonomie der Menschenbilder, in: Fromm Forum (deutsche Ausgabe), Tübingen, No. 4a, Sonderheft, 2000, S. 34-39

**Ferst**, M., **Funk**, R., **Bierhoff**, B. (Hrsg.) Erich Fromm als Vordenker, Berlin, 2002

- Ferst, M.**, Zukunftsfähige Arbeit in einem neuen Wirtschaftssystem, in: Funk, R., Ferst, M., Bierhoff, B. (Hrsg.), Erich Fromm als Vordenker, Berlin, 2002, S. 159-170
- Fleck, D. C.**, GO! – Die Öko-Diktatur, Hamburg, 1993
- Flessau, K.I.**, Schule der Diktatur, Frankfurt/M., 1979
- Floren, F.-J.**, Wirtschaftspolitik in der Zeit der Globalisierung, Paderborn, 2001
- Frederking, V.**, Durchbruch vom Haben zum Sein. Erich Fromm und die Mystik Meister Eckharts, Paderborn, 1994
- Frederking, V.**, Theonome Ontologie - Humanistische Psychoanalyse, in: Jahrbuch der Internationalen Erich Fromm Gesellschaft 3, 1992, S. 259-262
- Frederking, V.**, Vom Haben zum Sein. Fromms Gesellschaftskritik und die Mystik Meister Eckharts, in: R. Funk, H. Johach, und G. Meyer (Hrsg.), Erich Fromm heute. Zur Aktualität seines Denkens, München, 2000, S. 156-170
- Friesenhahn, G. J.**, Kritische Theorie und Pädagogik: Horkheimer, Adorno, Fromm, Marcuse, Berlin, 1985
- Fromm, E.**, Anatomie der menschlichen Destruktivität, Reinbek, 1986
- Fromm, E.**, Anmerkungen zu einer realistischen Außenpolitik, in: Gesammelte Werke XI, Stuttgart, 1999
- Fromm, E.**, Anmerkungen zur Entspannungspolitik, in: Gesammelte Werke V, München, 1989
- Fromm, E.**, Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches, München, 1983
- Fromm, E.**, Autorität und Familie, in: Gesammelte Werke III, München, 1989
- Fromm, E.**, China und der Krieg in Vietnam, in: Gesammelte Werke XI, Stuttgart, 1999
- Fromm, E.**, Chruschtschow und der kalte Krieg, in: Gesammelte Werke XI, Stuttgart, 1999
- Fromm, E.**, Das Menschenbild bei Marx, in: Gesammelte Werke V, München, 1989
- Fromm, E.**, Das Wesen der Träume, in: Gesammelte Werke IX, München, 1989
- Fromm, E.**, Den Vorrang hat der Mensch, in: Gesammelte Werke V, München, 1989
- Fromm, E.**, Der gegenwärtige Zustand des Menschen, in: Gesammelte Werke V, München, 1989
- Fromm, E.**, Der kreative Mensch, in: Gesammelte Werke IX, München, 1989
- Fromm, E.**, Der Mensch ist kein Ding, in: Gesammelte Werke VIII, München, 1989
- Fromm, E.**, Der moderne Mensch und seine Zukunft, in: Gesammelte Werke XI, Stuttgart, 1999
- Fromm, E.**, Der revolutionäre Charakter, in: Gesammelte Werke IX, München, 1989
- Fromm, E.**, Der Sabbat, in: Gesammelte Werke VI, München, 1989
- Fromm, E.**, Der Staat als Erzieher, in: Gesammelte Werke I, München 1989
- Fromm, E.**, Der Traum ist die Sprache des universalen Menschen, in: Gesammelte Werke IX, München, 1989
- Fromm, E.**, Der Ungehorsam als psychologisches und ethisches Problem, in: Gesammelte Werke IX, München, 1989

- Fromm, E.**, Der Wille zum Leben, in: Gesammelte Werke IX, München, 1989
- Fromm, E.**, Die Aktualität der prophetischen Schriften, in: Gesammelte Werke VI, München, 1989
- Fromm, E.**, Die amerikanische Außenpolitik nach der Kuba-Krise, in: Gesammelte Werke XI, Stuttgart, 1999
- Fromm, E.**, Die Anwendung der humanistischen Psychoanalyse auf die marxistische Theorie, in: Gesammelte Werke V, München, 1989
- Fromm, E.**, Die Bedeutung der Mutterrechtstheorie für die Gegenwart, in: Gesammelte Werke I, München, 1989
- Fromm, E.**, Die deutsche Frage, in: Gesammelte Werke XI, Stuttgart, 1999
- Fromm, E.**, Die Entwicklung des Christudogmas, in: Gesammelte Werke VI, München, 1989
- Fromm, E.**, Die Furcht vor der Freiheit, in: Gesammelte Werke I, München, 1989
- Fromm, E.**, Die globale Verantwortung der Vereinigten Staaten, in: Gesammelte Werke XI, Stuttgart, 1999
- Fromm, E.**, Die Herausforderung durch Castro, in: Gesammelte Werke XI, Stuttgart, 1999
- Fromm, E.**, Die Krise der Psychoanalyse, in: Gesammelte Werke VIII, München, 1989
- Fromm, E.**, Die Kunst des Liebens, München, 2000
- Fromm, E.**, Die moralische Verantwortung des modernen Menschen, in: Gesammelte Werke IX, München, 1989
- Fromm, E.**, Die prophetische Auffassung vom Frieden, in: Gesammelte Werke VI, München, 1989
- Fromm, E.**, Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie, in: Gesammelte Werke I, München, 1989
- Fromm, E.**, Die psychologischen und geistigen Folgen des Überflusses, in: Gesammelte Werke V, München, 1989
- Fromm, E.**, Die Revolution der Hoffnung, in: Gesammelte Werke IV, München, 1989
- Fromm, E.**, Die Seele des Menschen, in: Gesammelte Werke II, München, 1989
- Fromm, E.**, Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie, in: Gesammelte Werke I, München, 1989
- Fromm, E.**, Die Spiegel-Affäre – ein altes Muster, in: Gesammelte Werke XI, Stuttgart, 1999
- Fromm, E.**, Die Zukunft Europas, in: Gesammelte Werke XI, Stuttgart, 1999
- Fromm, E.**, Die Zwiespältigkeit des Fortschritts. Zum 100. Geburtstag von Albert Schweitzer, in: Gesammelte Werke V, München, 1989
- Fromm, E.**, Es geht um den Menschen!, in: Gesammelte Werke V, München, 1989
- Fromm, E.**, Fragen zum deutschen Charakter, in: Gesammelte Werke V, München, 1989
- Fromm, E.**, Freuds Modell des Menschen und seine gesellschaftlichen Determinanten, in: Gesammelte Werke VIII, München, 1989
- Fromm, E.**, Geistig gesundes Denken und Außenpolitik, in: Gesammelte Werke XI, Stuttgart, 1999
- Fromm, E.**, Geschlecht und Charakter, in: Gesammelte Werke VIII, München, 1989

**Fromm, E.**, Gründe für eine einseitige Abrüstung, in: Gesammelte Werke V, München, 1989

**Fromm, E.**, Haben oder Sein, München, 1998

**Fromm, E.**, Humanismus und Psychoanalyse, in: Gesammelte Werke IX, München, 1989

**Fromm, E.**, Ihr werdet sein wie Gott, in: Gesammelte Werke VI, München, 1989

**Fromm, E.**, Ist der Mensch von Natur aus faul?: in: ders. Die Pathologie der Normalität – Schriften aus dem Nachlass, Bd. 6, Weinheim/Basel, 1991

**Fromm, E.**, Jenseits der Illusionen, Reinbek, 1987

**Fromm, E.**, Kommunismus und Koexistenz, in: Gesammelte Werke V, München, 1989

**Fromm, E.**, Märchen, Mythen, Träume, Reinbek, 1997

**Fromm, E.**, Mann und Frau, in: Gesammelte Werke VIII, München, 1989

**Fromm, E.**, Marschiert Deutschland bereits wieder?, in: Gesammelte Werke V, München, 1989

**Fromm, E.**, Marx` Beitrag zum Wissen des Menschen, in: Gesammelte Werke V, München, 1989

**Fromm, E.**, Nachwort zu Edward Bellamy "Looking Backwards", in: Gesammelte Werke V, München, 1989

**Fromm, E.**, Politik und Psychoanalyse, , in: Gesammelte Werke I, München, 1989

**Fromm, E.**, Probleme der Marx-Interpretation, in: Gesammelte Werke V, München, 1989

**Fromm, E.**, Propheten und Priester, in: Gesammelte Werke V, München, 1989

**Fromm, E.**, Pro und Contra Summerhill, in: Gesammelte Werke IX, München, 1989

**Fromm, E.**, Psychoanalyse als Wissenschaft, in: Gesammelte Werke VIII, München, 1989

**Fromm, E.**, Psychoanalyse und Ethik, , in: Gesammelte Werke II, München, 1989

**Fromm, E.**, Psychoanalyse und Religion, Stuttgart, 1983

**Fromm, E.**, Psychoanalyse und Zen-Buddhismus, in: Gesammelte Werke VI, München, 1989

**Fromm, E.**, Psychologie und Werte, in: Gesammelte Werke IX, München, 1989

**Fromm, E.**, Psychologische Probleme des Alterns, in: Gesammelte Werke IX, München, 1989

**Fromm, E.**, Russland, Deutschland, China – Bemerkungen zur Außenpolitik, in: Gesammelte Werke XI, Stuttgart, 1999

**Fromm, E.**, Sexualität und Charakter, in: Gesammelte Werke VIII, München, 1989

**Fromm, E.**, Studien über Autorität und Familie, in: Gesammelte Werke I, München, 1989

**Fromm, E.**, Tatsachen und Fiktionen über Berlin, in: Gesammelte Werke XI, Stuttgart, 1999

**Fromm, E.**, Über psychoanalytische Charakterkunde und ihr Anwendung zum Verständnis der Gesellschaft, in: Gesammelte Werke I, München, 1989

**Fromm, E.**, Vorwort zu „Die Natur des Menschen“, in: Gesammelte Werke IX, München, 1989

**Fromm, E.**, Vorwort zu George Orwell „1984“, in: Gesammelte Werke V, München, 1989

**Fromm, E.**, Was soll mit Deutschland geschehen, in: Gesammelte Werke V, München, 1989

**Fromm, E.**, Wege aus einer kranken Gesellschaft, in: Gesammelte Werke IV, München, 1989

**Fromm, E.**, Zum Problem einer umfassenden philosophischen Anthropologie, in: Gesammelte Werke IX, München, 1989

**Fromm, E.**, Zur Theorie und Strategie des Friedens, in: Gesammelte Werke V, München, 1989

**Funk, R.**, Biophilie, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg im Breisgau, 1994

**Funk, R.**, *Das Biophilie-Konzept Erich Fromms und seine Bedeutung für umweltgerechtes Handeln*, in: M. Zimmer (Hrsg.), *Von der Kunst, umweltgerecht zu planen und zu handeln. Zur Bedeutung der Verhaltenswissenschaften für die Ökologie und für einen konstruktiven Umgang mit unserer Umwelt* Tagungsband einer Tagung der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft vom 4. bis 6. Oktober 1996 in Georgsmarienhütte, Osnabrück, 1996, S. 90-110

**Funk, R.**, Der Humanismus Erich Fromms - Vortrag bei der Tagung der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft „Der gesellschaftliche Umbruch in Mitteleuropa - eine Chance für Erich Fromms Humanismus?“ im März 1995 in Prag (Fromm-Archiv)

**Funk, R.**, Der Humanismus in Leben und Werk von Erich Fromm. Laudatio zum 90. Geburtstag, in: Wissenschaft vom Menschen / Science of Man. Jahrbuch der Internationalen Erich Fromm-Gesellschaft, Münster, 1992, S. 133-152

**Funk, R.**, Der Mensch ist kein Ding, Kritische Anmerkungen zur Ökonomisierung des Sozialen, in: Fromm Forum (deutsche Ausgabe), Tübingen, No. 3 (1999), S. 6-11

**Funk, R.**, Der Mensch zwischen Gut und Böse. Über die humanistische Ethik Erich Fromms, in: Südwestpresse, Tübingen (22. 3. 1980) (Fromm Archiv)

**Funk, R.**, Der wichtigste Gegenstand der Produktivität ist der Mensch selbst, in: Fromm-Forum 4a, Tübingen, 2000, S. 23-33

**Funk, R.**, Destruktivität als Faszination und Folge ungelebten Lebens, in: Zimmer, M., Der 11. September 2001 und die Folgen, Osnabrück, 2002, S. 57-89

**Funk, R.**, Die jüdischen Wurzeln des humanistischen Denkens von Erich Fromm, in: Erich Fromm. Zu Leben und Werk. Referate des Symposium der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft 1988 in Locarno, Tübingen, 1988 (Fromm-Archiv)

**Funk, R., Ferst, M., Bierhoff, B.** (Hrsg.) Erich Fromm als Vordenker, Berlin, 2002

**Funk, R.**, Erich Fromm – Liebe zum Leben. Eine Bild-Biographie, Stuttgart, 1999

**Funk, R.**, Erich-Fromm-Lesebuch, München, 1988

**Funk, R.**, Erich Fromm, Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek 1983

**Funk, R.**, Erziehung zwischen Haben und Sein, in: Claßen, J. (Hrsg), Erziehung zwischen Haben und Sein, Eitorf, 2002, S. 11-36

**Funk, R.**, Existenzweise des Seins und umweltgerechtes Handeln, in: Funk, R., Ferst, M., Bierhoff, B. (Hrsg.) Erich Fromm als Vordenker, Berlin, 2002, S. 24-39

**Funk, R.**, Frömmigkeit zwischen Haben und Sein, Religionspsychologische Anfragen an die „Bewegung Lefèbvre“, Zürich/Einsiedeln/Köln, 1977

**Funk, R.**, Ich und wir, Psychoanalyse des postmodernen Menschen, München, 2005

- Funk, R.**, Leitwerte des Wirtschaftens und Charakterzüge der Marketing-Orientierung, in: Fromm Forum (deutsche Ausgabe), Tübingen, No. 5 (2001), S. 17-23
- Funk, R.**, Mut zum Menschen, Erich Fromms Denken und Werk, seine humanistische Religion und Ethik, Stuttgart, 1978
- Funk, R.**, Psychoanalyse der Gesellschaft, Der Ansatz Erich Fromms und seine Bedeutung für die Gegenwart, in: R. Funk, H. Johach, and G. Meyer (Hrsg.), Erich Fromm heute. Zur Aktualität seines Denkens, München, 2000, S. 20-45
- Funk, R.**, Selbstverlustängste, in: Jahrbuch der Internationalen Erich Fromm Gesellschaft 6, 1995, S. 135-157
- Funk, R.**, Vom Egoismus zum Wir-Gefühl?, Vortrag 16..11.2002 (Fromm-Archiv)
- Gablentz, O. H. von der**, Politische Theorien, Köln/Opladen, Bd. 1 1963, Bd. 2 1961, Bd. 3 1967
- Galbraith, J. K.**, Die moderne Industriegesellschaft, München/Zürich, 1968
- Gehlen, A.**, Anthropologische Forschung, Reinbek, 1980
- Glaserapp, H. von**, Die fünf Weltreligionen, München, 1996
- Görlich, B.**, Individuum und Gesellschaft bei Erich Fromm, Dissertation Frankfurt, 1979 (Fromm-Archiv)
- Görner, L.**, Lyrik für alle, o.O., o.J
- Götschl, J.**, Albert Schweitzer - Die Bedeutung seines Denkens, o.O., 1987
- Gonzalez, J.**, Fromm y la naturaleza ética del ombre,“ in: Thesis. Nueva Revista de filosofía letras, México, Vol. 3 (No. 8, January 1981) (Fromm-Archiv)
- Gronemeyer, M.**, Die Macht der Bedürfnisse, Darmstadt, 2002
- Habermas, J.**, Dankesrede zum Erhalt des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels vom 14.10.2001, in: Glasnost-Archiv ([www.glasnost.de/docs01/011014habermas.html](http://www.glasnost.de/docs01/011014habermas.html))
- Habermas, J.**, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt/M., 1973
- Habermas, J.**, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt/M., 1973
- Hacker, F.**, Aggression, Wien/München/Zürich, 1971
- Hahne, A.**, Zur Bedeutung der Arbeit in der Marktwirtschaft, in: Arbeit - Entfremdung - Charakter, Jahrbuch der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft, Vol. 4 (1993), S. 83-93
- Hamberger, C.**, Persönlichkeitsentwicklung nach Erich Fromm. Entwurf eines Unterrichtsmoduls für Höhere Schulen, Diplomarbeit an der Abt. für Wirtschaftspädagogik der Wirtschaftsuniversität Wien, 1996 (Fromm-Archiv)
- Hardeck, J.**, Das Doppelgesicht der Religion nach Erich Fromm, in: Zimmer, M. (Hrsg), Religion und Politik im Zeichen von Krieg und Versöhnung, Osnabrück, 2005, S. 21-28
- Hardeck, J.** Erich Fromm, Darmstadt, 2005

- Hardeck, J.**, Humanismus und Religion: Pluralismus der Wege, nicht der Werte, in: R. Funk, H. Johach, und G. Meyer (Hrsg.), Erich Fromm heute. Zur Aktualität seines Denkens, München, 2000, S. 171-186
- Hardeck, J.**, Vernunft und Liebe. Religion im Werk von Erich Fromm, Frankfurt/M., Berlin, 1992
- Hartinger, W.**, Religion und Brauch, Darmstadt, 1992
- Heitger, M.**, Ethik im Unterricht, in: Ladenthin, V./Regenbrecht, A. (Hrsg.), Ethik als pädagogisches Projekt, Opladen 1999, S. 197-203
- Herrmann, A.**, Das Menschenbild Erich Fromms, Dissertation Freiburg, 1976 (Fromm-Archiv)
- Heydorn, H.-J.**, Über den Widerspruch von Bildung und Herrschaft, Frankfurt/M. 1970
- Heydorn, H.-J.**, Ungleichheit für alle, Frankfurt/M. 1980
- Heydorn, H.-J.**, Zur bürgerlichen Bildung, Frankfurt/M. 1980
- Heydorn, H.J.**, Zur Neufassung des Bildungsbegriffs, Frankfurt/M. 1972
- Hildebrandt, M.** Unfriedliche Religionen? Das politische Gewalt- und Konfliktpotenzial von Religionen, in: Zimmer, M. (Hrsg), Religion und Politik im Zeichen von Krieg und Versöhnung, Osnabrück, 2005, S. 38-59
- Hiss, H.-P.**, Die Geschlechterbeziehung im real existierenden Christentum, Vortrag auf der Tagung der Fromm-Gesellschaft zu „Geschlechterfrage und Religion“ im Januar 1994 in Tübingen (Erich-Fromm-Archiv)
- Hobsbawn, E.**, Das Zeitalter der Extreme, München/Wien, 1994
- Horckheimer, M./Adorno, Th.**, Dialektik der Aufklärung, Frankfurt/M., 1969
- Huschke-Rhein, R.**, Die Liebe zum Lebendigen (Biophilie) als Grundlage der Erziehung und Bildung, in: J. Claßen (Hrsg.), Erich Fromm und die Pädagogik, Weinheim/Basel, 1987, S. 43-60
- Huxley, A.**, Brave New World, London/Glasgow, 1988
- Huygen, B.**, Der Gesellschafts-Charakter. Eine Herausforderung für die Pädagogik, Essen 1987
- Huygen, B.**, Die pädagogischen Grundbegriffe Erziehung, Lehren und Lernen im Werk von Erich Fromm, in: J. Claßen (Hrsg.), Erich Fromm und die Pädagogik, Weinheim/Basel, 1987, S. 159-172
- Internationale Erich-Fromm-Gesellschaft**, Die Charaktermauer. Zur Psychoanalyse des Gesellschafts-Charakters in Ost- und Westdeutschland. Eine Pilotstudie bei Primarschullehrerinnen und -lehrern, Göttingen/Zürich, 1995
- Internationale Erich-Fromm-Gesellschaft**, Erich Fromm. Zu Leben und Werk. Referate des Symposium der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft 1988 in Locarno, Tübingen, 1988
- Internationale Erich-Fromm Gesellschaft**, Von der Kunst umweltgerecht zu planen und zu handeln, Osnabrück, 1996
- Internationale Erich-Fromm-Gesellschaft**, Web-Seite im Internet unter [www.erich-fromm.de](http://www.erich-fromm.de); unter dieser Adresse können unter anderem die zitierten Bücher von Johannes Claßen (Erich Fromm und die Pädagogik; Erich Fromm und die kritische Pädagogik) sowie die zitierten Beiträge von Auer und

Fromm („Gibt es eine Ethik ohne Religiosität? Referat von Alfons Auer und Antworten von Erich Fromm“) gefunden werden

**Jack, H. A.**, Die Friedensbewegung und Erich Fromm, in: L. von Werder (Hrsg.), Der unbekanntes Fromm, Biographische Studien, Frankfurt, 1987, S. 61-70

**Jäger, O.**, Schule 2000 - mit Profil, aber ohne Orientierung, in: Claßen, J. (Hrsg.), Erziehung zwischen Haben und Sein, Eitorf, 2002, S. 147-171

**Jaschke, H.-G.**, Fundamentalismus in Deutschland, Hamburg 1998

**Jaspers, K.**, Antwort - Zur Kritik meiner Schrift: Wohin treibt die Bundesrepublik?, München, 1967

**Johach, H.**, Analytische Sozialpsychologie und gesellschaftskritischer Humanismus. Eine Einführung in das Denken Erich Fromms, Dortmund, 1986

**Johach, H.**, Anpassung oder Verweigerung? – Zum kritischen Umgang mit Normen in der Sozialpädagogik, in: J. Claßen (Hrsg.), Erich Fromm und die Kritische Pädagogik, Weinheim and Basel, 1991, S.32-57

**Johach, H.**, Charakterbildung und Familienerziehung. Primäre Sozialisation nach Erich Fromm, in: J. Claßen (Hrsg.), Erich Fromm und die Pädagogik. Gesellschafts-Charakter und Erziehung, Weinheim/Basel, 1987, S. 114-126

**Johach, H.**, Fromms Religionsverständnis – eine Herausforderung für den christlichen Glauben, in: Funk, R., Ferst, M., Bierhoff, B. (Hrsg.) Erich Fromm als Vordenker, Berlin 2002, S. 100-119

**Johach, H.**, Gelebter Humanismus - Zeitdiagnose und politisches Engagement, in: R. Funk, H. Johach, und G. Meyer (Hrsg.), Erich Fromm heute, Zur Aktualität seines Denkens, München, 2000, S. 68-84

**Johach, H.**, Humanisierung der Alltagspraxis. Überlegungen zu einer Ethik der sozialen Berufe, in: Arbeit – Entfremdung - Charakter, Jahrbuch der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft Vol. 4 (1993), S. 203-227

**Johach, H.**, Ist Lieben eine Kunst? Zur Sozialpsychologie der Ich-Du-Beziehung nach Erich Fromm, Vortrag an der Volkshochschule Linz am 19. März 1990 (Fromm-Archiv)

**Johach, H.** Kunst des Liebens oder Kampf der Geschlechter?, in: Claßen, J. (Hrsg.), Erziehung zwischen Haben und Sein, Eitorf, 2002, S. 327-353

**Johach, H.**, Soziale Therapie und Alltagspraxis, Weinheim/München, 1993

**Johach, H.**, Systemsprengende Kraft der Utopie. Religiös-politische Perspektiven der Kritischen Theorie, in: M. Kessler/R. Funk (Hrsg.), Erich Fromm und die Frankfurter Schule, Tübingen, 1992

**Johach, H.**, Vom Täter zum Opfer, in: Claßen, J. (Hrsg.), Erziehung zwischen Haben und Sein, Eitorf, 2002

**Kalcher, J.**, Über die Vermessenheit des Messens Sozialer Arbeit, in: R. Funk, H. Johach, und G. Meyer (Hrsg.), Erich Fromm heute, Zur Aktualität seines Denkens, München, 2000, S. 138-155

**Kather, R.**, Was ist Leben?, Darmstadt 2003



- Katilin, P.**, Erich Fromms Engagement für eine humanistische Religion, Dissertation Pèsc (Ungarn), 1996 (Fromm-Archiv)
- Kaufmann, P.**, Psychologie und Atheismus bei Erich Fromm. Magisterarbeit Universität München, 1978 (Fromm-Archiv)
- Kiel, E.**, Ungehorsam als Schritt in das eigenen Leben, in: Carlsberg, G.-B. Reinert von/Wehr, H. (Hrsg.), Erich Fromm, Wegbereiter einer Humanistischen Psychoanalyse und Humanen Schule, Weinheim/Basel/Berlin, 2004, S. 237-263
- Kindel, A.**, Einzelner und Gesellschaft, Dissertation Wien, 1989 (Erich-Fromm-Archiv)
- Klein-Landskron, E.**, Die Theorie des Subjekts bei Erich Fromm, Frankfurt/New York, 1987
- Klein-Landskron, E.**, Gesellschaftskritik und Lebenshilfe, in: Wissenschaft vom Menschen - Science of Man, Jahrbuch der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft, Münster, Vol. 1 (1990), S. 158-181
- Klemperer, V.**, LTI, Leipzig 1975
- Knapp, G.**, Erich Fromm, Berlin, 1982
- Koch, J.**, Die Entfremdung und ihre Überwindung bei Jean-Jacques Rousseau und Erich Fromm, in: J. Claßen (Hrsg.), Erich Fromm und die Kritische Pädagogik, Weinheim and Basel, 1991, S. 84-104
- Koch, J.**, Die Natur des Menschen in Erich Fromms „Wissenschaft vom Menschen“, in: Wissenschaft vom Menschen - Science of Man. Jahrbuch der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft, Münster, Vol. 1 (1990), S. 18-27
- Koch, J.**, Wiederbelebung einiger pädagogischer Prinzipien der deutschen Aufklärung in der Erziehungskonzeption von Erich Fromm (Fromm-Archiv)
- Kodalle, K.-M.**, Erich Fromm, in: Kodalle, K.-M. (Hrsg.), Das Unbehagen an Jesus, Olten/Freiburg, 1978
- Kohlberg, L.**, Die Psychologie der Moralentwicklung, Frankfurt/M., 1996
- Koschorke, M.**, Liebe in den Zeiten der Wende, Göttingen/Zürich, 1984
- Kotilar, R.**, Erich Fromm und die ökologischen Probleme, in: Funk, R., Ferst, M., Bierhoff, B. (Hrsg.), Erich Fromm als Vordenker, Berlin 2002, S. 75-78
- Krautz, J.**, Bildung als Anpassung? Ij: Fromm-Forum 13/2009, S. 87-100
- Krautz, J.**, Ware Bildung, Kreuzlingen/München 2007
- Kuegler, H.**, Die Kunst, menschlich zu leben, Erich Fromms Sicht der Religion und religiöser Erfahrung als Anfrage an christliche Theologie und Pastoralpsychologie. Lizentiatsarbeit Frankfurt St. Georgen, 1984 (Fromm-Archiv)
- Küng, H.**, Bechert, H., Buddhismus, Gütersloh, 1990
- Küng, H.**, (Hrsg.), Erklärung zum Weltethos, München 1993
- Kuschel, K.-J.**, Christentum und nichtchristliche Religionen, Darmstadt, 1994
- ky (Bosetzky)**, Wie ein Tier – Der S-Bahn-Mörder, München 2000
- Ladenthin, V./ Regenbrecht, A.** (Hrsg.), Ethik als pädagogisches Projekt, Opladen 1999

- Ladenthin, V.**, Ethik und Bildung in der modernen Gesellschaft, Würzburg 2002
- Ladenthin, V.**, Familienbildung nach der Postmoderne, Bonn 1994
- Ladenthin, V.**, Menschenrechte, Recht und Bildung, in: Ladenthin, V./ Regenbrecht, A. (Hrsg), Ethik als pädagogisches Projekt, Opladen 1999, S. 43-62
- Ladenthin, V.**, Moderne Literatur und Bildung, Hildesheim, 1991
- Ladenthin, V.**, Religion, Ihre Zukunft ohne Illusion, in: Claßen, J. (Hrsg), Erziehung zwischen Haben und Sein, Eitorf, 2002, S. 227-254
- Laiblin, W.** (Hrsg.), Märchenforschung und Tiefenpsychologie, Darmstadt, 1995
- Lanczkowski, G.** Einführung in die Religionswissenschaft, Darmstadt, 1980
- Leroy, H.**, Jesus. Überlieferung und Deutung, Darmstadt, 1999
- Levi-Strauss, C.**, Der Blick aus der Ferne, Frankfurt/M., 1993
- Levi-Strauss, C.**, Die eifersüchtige Töpferin, Nördlingen, 1987
- Levi-Strauss, C.**, Strukturelle Anthropologie, Frankfurt/M., 1967
- Levy, A.**, Erich Fromm, Würzburg 2002
- Lieber, H.-J.** (Hrsg.) Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart, Bonn, 1991
- Lowsky, M.** Kreativität bei Erich Fromm – mathematisch gesehen, in: Claßen, J. (Hrsg), Erziehung zwischen Haben und Sein, Eitorf, 2002, S. 215-226
- Lowsky, M.**, Von Helden und Kindern. Abenteuererzählungen in der Psychologie Erich Fromms, in: J. Claßen (Hrsg.), Erich Fromm und die Kritische Pädagogik, Weinheim and Basel, 1991, S. 105-126
- Luedemann, O.**, Reggiopädagogik und Erich Fromm, in: Fromm Forum (deutsche Ausgabe), Tübingen, No. 2 (1998), S. 14-16
- Lukoschik, B.**, Philosophische Aspekte der Wirtschaftswissenschaft, in: Fromm-Forum 8/2004, S. 45-51
- Lundgren, S.**, Fight Against Idols, Erich Fromm on Religion, Judaism and the Bible, Frankfurt, 1998
- Lundgren, S.**, The Jewishness of Erich Fromm, in: Fromm Forum (English edition), Tübingen, No. 3 (1999), S. 44-46
- Maccoby, M.**, Die Methoden der Gesellschafts-Charakter-Forschung bei Erich Fromm, in: Wissenschaft vom Menschen/Science of Man, Jahrbuch der Internationalen Erich Fromm-Gesellschaft, Münster, 1992
- Maccoby, M.**, Warum wir arbeiten, Motivation als Führungsaufgabe, Frankfurt/New York, 1989
- Machovec, M.**, Das Phänomen X bei Erich Fromm, in: Funk, R., Ferst, M., Bierhoff, B. (Hrsg.) Erich Fromm als Vordenker, Berlin 2002, S. 87-99
- Magonet, J.**, Die subversive Kraft der Bibel, Gütersloh, 1998
- Mcgrath, M.** An Examination of Erich Fromm's Ethics with Implications for Philosophy of Education, University of Kentucky Dissertation 1968 (Erich-Fromm-Archiv)
- Mead, M.**, Jugend und Sexualität in primitiven Gesellschaften, Frankfurt/M., 1970

- Meyer, G.**, Freiheit wovon, Freiheit wozu?, Opladen 2002
- Meyer, G.**, Gesellschafts-Charaktere in Deutschland. Eine "Charaktermauer" zwischen Ost und West?, in: R. Funk, H. Johach, and G. Meyer (Hrsg.), Erich Fromm heute. Zur Aktualität seines Denkens, München, 2000, S. 46-67
- Meyer, G.**, Produktiv leben in der Postmoderne, in: Fromm-Forum 10/2006, S. 60-70
- Meyer, G.**, Psychische Aspekte des Transformationsprozesses in postkommunistischen Gesellschaften Vortrag bei der Tagung der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft „Der gesellschaftliche Umbruch in Mitteleuropa - eine Chance für Erich Fromms Humanismus?“ im März 1995 in Prag (Fromm-Archiv)
- Meyer, G.**, Werte- und Beziehungswandel in Ost und West. Empirische Befunde und kritische Thesen, in: Fromm Forum (deutsche Ausgabe), Tübingen, No. 5 (2001), S. 11-16
- Meyer, G / Hermann, A.**, Zivilcourage in der Schule, in: Claßen, J. (Hrsg.), Erziehung zwischen Haben und Sein, Eitorf, 2002, S. 173-191
- Meyer, Th.**, Identitäts-Wahn, Berlin 1998
- Mickel, W.** (Hrsg.) Handlexikon zur Politikwissenschaft, Bonn 1986
- Mier, A.**, Politische Strömungen im modernen Islam, Bonn 1995
- Mieth, D.**, Die X-Erfahrung bei Erich Fromm und die Zeichen der Gewissheit bei Meister Eckhart, in Fromm Forum (Deutsche Ausgabe), Tübingen Nr. 6 (2002), S. 24-29
- Mieth, D.**, Meister Eckhart, Karl Marx und die Gottesfrage. Zwei Briefe an Erich Fromm, in: Fromm Forum (deutsche Ausgabe), Tübingen , Nr. 5 (2001), S. 52-56
- Mikus, H.**, Die Bedeutung der Marxschen Theorie im Werk von Erich Fromm, Dissertation Paderborn, 1989
- Miles, J.**, Gott, eine Biographie, Darmstadt, 1995
- Mill, U.**, Gedanken zur Umsetzung des Frommschen Ansatzes in die Praxis, in: J. Claßen (Hrsg.), Erich Fromm und die Pädagogik. Gesellschafts-Charakter und Erziehung, Weinheim/Basel, 1987, S. 181-191
- Millan, S.**, The Third World and the Social Character, in: Jahrbuch der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft 3, 1992, S. 57-68
- Moltmann, J.**, Wer ist Jesus für uns heute ?, Gütersloh, 1994
- Morus, Th.**, Utopie, in: Heinisch, K. J. Der utopische Staat, Reinbek 1960
- Müller, J. F.**, Das Sündenverständnis bei Erich Fromm, Hausarbeit Freiburg, 1998 (Fromm Archiv)
- Müller, W.E.**, Evangelische Ethik, Darmstadt, 2001
- Neukum, N.**, Politische Aspekte im Denken Erich Fromms - Konzepte für eine neue Gesellschaft. Diplomarbeit Bamberg 1980 (Fromm-Archiv)

**Neumann, J.**, Das ethische Programm Erich Fromms: Theonome oder autonome Ethik? Vortrag im Rahmen der Feiern zum 100. Geburtstag Erich Fromm, gehalten an der Evangelischen Fachhochschule für Sozialpädagogik in Freiburg im Breisgau am 20. Juni 2000 (Fromm-Archiv)

**Neumann, J.**, Zur Frage nach der analytischen Brauchbarkeit des Begriffs "Gesellschafts-Charakter", in: Gesellschaft und Charakter, Jahrbuch der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft, Münster, Band 6, 1995, S. 49-67

**Oettli, M.**, Zur Psychologie der Selbstfindung, Dissertation Zürich, 1975 (Erich-Fromm-Archiv)

**Orwell, G.**, 1984, Frankfurt/Berlin/Wien, 1976

**Osterfeld, G.**, Besprechung: E. Eppler, Auslaufmodell Staat, in: Fromm-Forum 10/2006, S. 86-89

**Osterfeld, G.**, Besprechung: Erziehung zwischen Haben und Sein (Hrsg.: J. Claßen), in: Engagement 4/2002, S. 278-280

**Osterfeld, G.**, Fromms View on Youth, in: Fromm Forum (English edition) 8, 2004, S. 39-42

**Osterfeld, G.**, Nirgendwo ist überall - Utopie im Soziologieunterricht, in: Wege der Weiterbildung Heft 12 (S. 67-75) und 13 (S. 49-58)

**Osterfeld, G.**, Preußen als didaktisches Problem, in: Frölich, J., Körber, E.-B., Rohrschneider, M. (Hrsg.), Preußen und Preußentum vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Berlin, 2002, S. 197-214

**Osterfeld, G.**, Vom Umgang mit Ohnmachtserfahrungen, in: Fromm-Forum 9 (2005), S. 22-26

**Osuch, B.**, Humanismus - Lebenskunde - Erich Fromm, in: Claßen, J. (Hrsg.), Erziehung zwischen Haben und Sein, Eitorf, 2002, S. 255-303

**Otte, R.**, Blockierte Produktivität und vage Verantwortungen, in: Fromm-Forum 8/2004, S. 52-62

**Otte, R.**, Die Revolution der Arbeitssysteme, Vortrag bei der Tagung der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft „Der gesellschaftliche Umbruch in Mitteleuropa - eine Chance für Erich Fromms Humanismus?“ im März 1995 in Prag (Fromm Archiv)

**Otte, R.**, Es geht um den Menschen! Erich Fromms Bedeutung für eine Weltwirtschaftsethik, in: R. Funk, H. Johach, und G. Meyer (Hrsg.), Erich Fromm heute. Zur Aktualität seines Denkens, München, 2000, S. 232-245

**Otte, R.**, Macher oder Menschen in der Wirtschaft, in: Funk, R., Ferst, M., Bierhoff, B. (Hrsg.) Erich Fromm als Vordenker, Berlin 2002, S. 126-142

**Otte, R.**, Verlustängste und Möglichkeiten zu ihrer Überwindung bei Menschen mit autoritärem Charakter, in: Jahrbuch der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft 6, Münster, 1995, S. 125-133

**Piater, J.**, Die Rolle der Medien: Welche Bilder werden vermittelt? in: Zimmer, M., Der 11. September 2001 und die Folgen, Osnabrück, 2002, S. 32-35

**Piater, J.**, Die produktive Orientierung. Anmerkungen zur Diskussion eines schwierigen Konzepts, in: Fromm Forum 7 (Deutsche Ausgabe), Tübingen, 2003, S. 28-29

- Pinter**, K., Erich Fromms Engagement für eine humanistische Religion, Diplomarbeit Pécs (Ungarn), 1996
- Plojetz**, K., Zu den Triebkräften der gesellschaftlichen Entwicklung und ihrer Verfälschung bei Erich Fromm, Habilitation Berlin (DDR), 1984 (Fromm Archiv)
- Pongratz**, L., Bildung als Ware, in: Claßen, J. (Hrsg.), Erziehung zwischen Haben und Sein, Eitorf, 2002, S. 37-55
- Pogratz**, L. Die Kunst des Liebens, in: Claßen, J. (Hrsg.), Erziehung zwischen Haben und Sein, Eitorf, 2002, S. 307-326
- Pongratz**, L., Lebendiges Lernen mit Texten von Erich Fromm. Anregungen und Vorschläge für die Arbeit in Gruppen, in: J. Claßen (Hrsg.), Erich Fromm und die Kritische Pädagogik, Weinheim and Basel, 1991, S. 139-159
- Pongratz**, L., Ökonomisierung der Bildung, in: R. Funk, G. Meyer, L. Pongratz, Erich Fromm heute – Zur Aktualität seines Denkens, München 2000, S. 121-137
- Pongratz**, L., Vergesellschaftung im Schulbetrieb - zur schulischen Reproduktion des Gesellschafts-Charakters, in: J. Claßen (Hrsg.), Erich Fromm und die Pädagogik. Gesellschafts-Charakter und Erziehung, Weinheim/Basel; 1987. S. 127-137
- Poschmann**, S., Gedanken zur Verantwortung in Fromms Werk und ihre pädagogischen Konsequenzen, in: Carlsberg, G.-B. Reinert von/Wehr, H. (Hrsg), Erich Fromm, Wegbereiter einer Humanistischen Psychoanalyse und Humanen Schule, Weinheim/Basel/Berlin, 2004, S. 181-207
- Prantl**, H., Kein schöner Land, München, 2005
- Pröpper**, T., Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens, Mainz 1997
- Quint**, Josef (Hrsg.), Meister Eckehart – Deutsche Predigten und Traktate, Darmstadt, 2003
- Quinney**, R./**Anderson**, K., [Erich Fromm and Critical Criminology](#). Beyond the Punitive Society, University of Illinois, 2000
- Rad**, G. von, Weisheit in Israel, 1982
- Rawls**, J., Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/M. 1975
- Regenbrecht**, A., Ladenthin, V. (Hrsg), Ethik als pädagogisches Projekt, Opladen 1999
- Rekus**, J., Schule als ethischer Handlungsraum, in: Ladenthin, V./Regenbrecht, A. (Hrsg.), Ethik als pädagogisches Projekt, Opladen 1999, S. 251-266
- Richter**, H.E., Das Ende der Egomonie, Köln, 2002
- Rifkin**, J., Access – Das Verschwinden des Eigentums, Frankfurt/M. – New York, 2000
- Ripper**, W. (Hrsg.), Weltgeschichte im Aufriss 2, Frankfurt /M., 1978
- Rissling**, W., Kreativität und revolutionärer Charakter bei Erich Fromm, in: J. Claßen (Hrsg.), Erich Fromm und die Kritische Pädagogik, Weinheim/Basel, 1991, S. 127-138.

- Rosenbrock, B.**, Das Verständnis menschlicher Freiheit bei Jürgen Moltmann und Erich Fromm - ein christlich-humanistischer Dialog. Diplomarbeit Universität Göttingen, 1982 (Fromm-Archiv)
- Saage, R.**, Die politischen Utopien der Neuzeit, Darmstadt, 1991
- Saage, R.**, Hat die politische Utopie eine Zukunft, Darmstadt, 1992
- Sahler, B.**, Die Dissertation Erich Fromms über das jüdische Gesetz aus dem Jahr 1922, in: Erich Fromm. Zu Leben und Werk. Referate des Symposium der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft 1988 in Locarno, Tübingen, 1988,
- Samjatin, J.**, WIR, Köln, 1984
- Schmidt, W.H.**, Einführung in das Alte Testament, Berlin/New York 1995
- Schulte, G.**, Die Erlebnis-Gesellschaft, Frankfurt/M., 1992
- Schultz, H. J.**, Ich habe versucht zu lieben, Stuttgart, 1988
- Schultz, H.-J.**, Partisanen der Humanität, Stuttgart 1984
- Senghaas, D.**, Interkultureller Dialog und Realgeschichte Europas, in: Zimmer, M., Der 11. September 2001 und die Folgen, Osnabrück, 2002, S. 406-408
- Siebert, R. J.**, Fromm's Critical Theory of Religion: From Marxism and Psychoanalysis to Negative Theology, Thesis 1977 (Fromm-Archiv)
- Silva Garcia, J.**, Erich Fromm, problemas centrales del ombre: Idolatría, soledad, amor, in: Thesis. Nueva, Revista de filosofia letras, México, Vol. 3 (No. 8, 1981)
- SINUS-Institut**, „Wir sollten wieder einen Führer haben...“, Reinbek, 1981
- Skinner, B.F.**, Futurum Zwei, Reinbek 1983
- Smith, A.**, Der Wohlstand der Nationen, München, 1978
- Sölle, D.**, Mystik und Widerstand, Hamburg, 2000
- Sölle, D.**, Endlichkeit und ewiges Leben. Zur Mystik des Todes, in: Fromm Forum 6, Tübingen, 2002, S. 30-38
- Storch, W.**, Die Bedeutung der Charakterlehre von Erich Fromm für eine qualitative Sozialpsychologie, Diplomarbeit München, 1994
- Suzuki, D. T.**, Die große Befreiung, München/Wien, 1988
- Tauscher, P.**, Weiblichkeit und Biophilie, in: Jahrbuch der Internationalen Erich Fromm Gesellschaft 6, 1995, S. 77-94
- Theissen, G., Merz, A.**, Der historische Jesus, Göttingen, 1997
- Theweleit, K.**, Männerphantasien, Bd. 1 + 2, Reinbek, 1987
- Thiersch, H.**, Erich Fromms Anthropologie und die heutigen Lebensbedingungen bei Jugendlichen, in: J. Claßen (Hrsg.), Erich Fromm und die Kritische Pädagogik, Weinheim and Basel, 1991, S. 17-31
- Wander, B.**, Trennungsprozesse zwischen frühem Christentum und Judentum, Tübingen/Basel, 1994

- Watzal, L.**, Ethik, Kultur und Entwicklung, Göttingen, 1985
- Weber, M.**, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie 1, Tübingen 1972
- Weber, W.**, Zur Praxis eines solidarischen Lebens, in: Fromm Forum, Tübingen, No. 5 (2001), S. 24-25
- Wehr, G.**, Gründergestalten der Psychoanalyse, Düsseldorf, 1976
- Wehr, H.**, Biophile Alternativen in der Weiterentwicklung der Schule, in: R. Funk, H. Johach, and G. Meyer (Hrsg.), Erich Fromm heute. Zur Aktualität seines Denkens, München, 2000, S. 101-120
- Wehr, H.**, Das Subjektmodell der Kritischen Theorie Erich Fromms als Leitbild humanistischen pädagogischen Handelns, Frankfurt/Bern/New York/Paris, 1989
- Wehr, H.**, Die Bedeutung Erich Fromms für die pädagogisch-psychologische Beratung in der Schule, in: J. Claßen (Hrsg.), Erich Fromm und die Kritische Pädagogik, Weinheim and Basel, 1991, S. 160-180
- Wehr, H.**, Erich Fromm, Wegbereiter einer Humanistischen Psychoanalyse und Humanen Schule, Weinheim/Basel/Berlin, 2004, in: Carlsberg, G.-B. Reinert von/Wehr, H. (Hrsg), Erich Fromm, Wegbereiter einer Humanistischen Psychoanalyse und Humanen Schule, Weinheim/Basel/Berlin, 2004, S. 9-26
- Wehr, H./Carlsberg, G.-B. Reinert von (Hrsg)**, Erich Fromm, Wegbereiter einer Humanistischen Psychoanalyse und Humanen Schule, Weinheim/Basel/Berlin, 2004
- Wehr, H.**, Erziehung zum Frieden in der Schule, in: Zimmer, M., Der 11. September 2001 und die Folgen, Osnabrück, 2002, S. 456-466
- Wehr, H.**, Erziehung zur Stille – kontemplative Erziehung, Karlsruhe 1996 (Fromm-Archiv)
- Wehr, H.**, Fromms Leben und Werk, in: Wissenschaft vom Menschen, Jahrbuch der Internationalen Erich Fromm-Gesellschaft, Vol. 2, Münster, 1991, S. 6-19
- Wehr, H.**, Humane Erziehung in einem entfremdeten Schulalltag?, in: J. Claßen (Hrsg.), Erich Fromm und die Pädagogik. Gesellschafts-Charakter und Erziehung, Weinheim/Basel, 1987, S. 138-156
- Wehr, H.**, Individualization and Alienation of Adolescents, in: Fromm Forum (English Edition) 8/2004, S. 21-28
- Wehr, H.**, Plädoyer für die Notwendigkeit, das Kind als Subjekt ernst zu nehmen, in: Funk, R., Ferst, M., Bierhoff, B. (Hrsg.) Erich Fromm als Vordenker, Berlin 2002, S. 171-206
- Wehr, H.**, Reflexionen zur Humanisierung der Schule, in: Jahrbuch der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft 4, Münster 1993, S. 174-202
- Wenzel, W.**, Erich Fromm - Pädagoge zwischen Angst und Freiheit, in: J. Claßen (Hrsg.), Erich Fromm und die Pädagogik. Gesellschafts-Charakter und Erziehung, Weinheim/Basel, 1987, S. 173-180
- Werder, L. von**, Der unbekanntes Fromm. Biographische Studien (Forschungen zu Erich Fromm, Band 2), Frankfurt, 1987
- Widerstroem, K.**, Albert Schweitzer und Erich Fromm, in: Fromm-Forum (Deutsche Ausgabe), 12/2008, S. 99-104
- Wiegand, R.**, Gesellschaft und Charakter. Soziologische Implikationen der Neopsychoanalyse. von Erich Fromm über Karen Horney zu Harry Stack Sullivan, München, 1973

**Willberg, J. F.**, Lesebuch für Kinder in Stadt- und Landschulen, Elberfeld, 1815

**Wolf, C.**, Gesellschaftskritik und Sozialismuskonzept im Werk Erich Fromms, Staatsexamensarbeit Tübingen, 1992 (Fromm-Archiv)

**Wriedt, P.**, Humanismus und Marktwirtschaft. Aspekte einer humanistischen Marktwirtschaft (Vortrag bei der Tagung der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft „Der gesellschaftliche Umbruch in Mitteleuropa - eine Chance für Erich Fromms Humanismus? im März 1995 in Prag (Fromm-Archiv)

**Zderad, L.**, Erich Fromm's Concept of Man, Georgetown University, Dissertation, Washington, 1960 (Fromm-Archiv)

**Zilberscheid, U.**, Die Marxsche Idee der Aufhebung der Arbeit und ihre Rezeption bei Fromm und Marcuse, Dissertation Universität Frankfurt, 1986

**Zimmer, M.** (Hrsg), Der 11. September 2001 und die Folgen, Osnabrück, 2002

**Zimmer, M.** (Hrsg), Religion und Politik im Zeichen von Krieg und Versöhnung, Osnabrück, 2005

**Zubke, F.**, Gibt es eine Ethik ohne Religion?, in: Arbeitsgruppe Dokumentation der GEE, 100 Jahre Erich Fromm, 2000, S. 1-14