

Mystik

Die religiöse Erfahrung als X-Erfahrung - Mystik

Die religiöse Erfahrung ist nicht an bestimmte Kulturen oder Epochen gebunden, es ist eine allgemein menschliche Erfahrung, "weil jeder Mensch versucht, auf die ungelösten Fragen seiner Existenz eine Antwort zu finden; es ist aber zugleich auch eine Erfahrung, die jeder Mensch entsprechend seiner Situation anders macht und anders zur Sprache bringt"(1).

"Was wir als religiöse Erfahrung bezeichnen, ist ein X, welches sich nur in poetischen und visuellen Symbolen ausdrücken läßt."(2)

In 'Ihr werdet sein wie Gott' versucht Fromm eine Beschreibung der X-Erfahrung (3):

1. Der Mensch der X-Erfahrung erfährt das Leben zunächst als Problem. Bei ihm ist eine "bewußte Unruhe über die existentiellen Dichotomien des Lebens" vorhanden. Er empfindet die Welt als zerrissen, sich selbst als isoliert. Seine Sehnsucht und sein Wille richten sich auf die Überwindung dieses Zustandes - auf die Erfahrung des Eins-Werdens bzw. Eins-Seins.

Die (in diesem Sinne) Leidenden sind für Fromm gesünder als die sogenannten Normalen, die er für die eigentlich Kranken hält. Bei ihnen ist ein Wandel der Charakterstruktur möglich, wenn sie folgendes begreifen: "Wir leiden und sind uns dessen bewußt. Wir haben die Ursachen unseres Leidens erkannt. Wir sehen eine Möglichkeit, unser Leiden zu überwinden. Wir sehen ein, daß wir uns bestimmte Verhaltensnormen zu eigen machen und

1 Rainer Funk, Mut zum Menschen, 1978, S. 149

2 Erich Fromm, Ihr werdet sein wie Gott, 1966, GA VI, S. 220

3 ebd. S. 118f; Religiöse Erfahrung meint in diesem Zusammenhang stets die der humanistischen Religion !



unsere bisherige Lebenspraxis ändern müssen."(4) (So Fromms Übertragung der Lehre von den 'Vier Edlen Wahrheiten' des Buddhismus.)

2. Für den Menschen der X-Erfahrung ergibt sich eine klare "Hierarchie der Werte". (Es wird nicht deutlich wann und wodurch.) Ihr höchster ist die optimale Entwicklung der eigenen Kräfte der Vernunft, der Liebe, des Mitgeföhls und des Mutes - alles andere ist sekundär. Diese Hierarchie der Werte erfordert kein Asketentum, schließt weltliche Freuden nicht aus, aber das ganze Leben ist im Kern von "spirituellen Zielsetzungen" durchdrungen.

3. Für den Menschen der X-Erfahrung ist der Mensch ausschließlich Selbstzweck, nie Mittel zum Zweck. Er ist gleichzeitig eins mit der Welt, in und mit der er wächst und sich entwickelt. Er überwindet in Erfahrung und Lebenspraxis die intellektuelle Subjekt-Objekt-Spaltung.

4. Die X-Erfahrung ist ein "Loslassen des eigenen Ich, eine 'Offenheit', ein Leerwerden, um sich mit 'Welt' füllen zu können". Sie kann auch "eine Erfahrung der Transzendenz" genannt werden in dem Sinne, daß der Narzißmus, die inzestiöse Fixierung und die nekrophilen Tendenzen überwunden und damit das kleine 'Ich' zum ganzheitlichen 'Welt-Selbst' erweitert wird, so "daß man das Gefängnis seiner Selbstsucht und Isolierung verläßt" um jenseits der Illusionen, die nicht mehr von sich selbst verstellte Wirklichkeit zu schauen.

Diese Beschreibung deutet auf die Mystik als die vollkommenste Form religiöser Erfahrung.

Die mystische Erfahrung entzieht sich jeder adäquaten Beschreibung. Fromm nennt sie meist die Erfahrung des "Eins-Seins" (5). Sie bedeutet die Überwindung aller Gegensätze und die Auflösung der Vielfältigkeit der

4 Erich Fromm, Haben oder Sein, GA II, S. 389

5 Erich Fromm, Die Kunst des Liebens, 1956, GA IX, S. 486



Welt in Einheit. In ihrer reinsten Form ist sie von jeder Bestimmung befreit (via negativa) und fällt ineins mit dem Nichts. Nichts meint nicht Sinnlosigkeit (Nihilismus) sondern die totale Negation jeder Verdinglichung und Funktionalisierung (Vergötzung), denn "erst dort wo Welt und Mensch nichts sind und jede Form von Begehren aufhört, da erfährt der Mensch die Einheit mit sich und der Welt als Identität"(6). Deshalb ist auch die theistische Mystik des Westens, für deren hervorragenden Vertreter Fromm Meister Eckhart hält, im Kern "Nicht-Theismus" (7) wie die asiatische. Die Unmöglichkeit, diese andere Wirklichkeit des mystischen Erlebens gedanklich zu erfassen (8), hat als Konsequenz nicht nur das Verwerfen jeglicher metaphysischer (theologischer oder philosophischer) Spekulationen, die Unmöglichkeit von Dogmen und Forderung von Toleranz, sondern auch die Verlagerung von 'rechtem Glauben' (Orthodoxie) auf alleinig 'rechtes Handeln' (Orthopraxie). Im ethisch verantwortlichen Handeln vollzieht sich der einzig wahre Gottesdienst und im Handeln erkennen wir Gott: "Unser gesamtes Leben, jede geringfügige und jede wichtige Handlung, dient der Erkenntnis Gottes - aber nicht einer durch richtiges Denken zu erlangenden Erkenntnis, sondern einer die im richtigen Handeln begründet ist."(9)

Zen und Psychoanalyse - Ein Vergleich

Zen-Buddhismus und Psychoanalyse sind "zwei Systeme, die sich beide mit einer Theorie über die Natur des Menschen und mit praktischen Maßnahmen für sein Wohl

6 Rainer Funk, Mut zum Menschen, 1978, S. 160

7 Erich Fromm, Haben oder Sein, 1976, GA II, S. 385

8 "Das Denken kann uns nur zur Erkenntnis führen, daß es uns die letzte Antwort nicht geben kann." (Erich Fromm, Die Kunst des Liebens, 1956, GA IX, S. 486)

9 ebd. S. 486



beschäftigen"(10). Damit scheinen ihre Gemeinsamkeiten allerdings bereits erschöpft zu sein, denn Zen ist ein Produkt fernöstlicher Kultur, ein religiöser Heilsweg, während die Psychoanalyse eine typisch abendländische, wissenschaftliche Methode zur Heilung psychischer Krankheiten ist.

Fromm meint, sie könnte mehr sein, ja sie wäre von Anfang an bereits mehr gewesen. Freud wollte den Menschen von der Herrschaft irrationaler, unbewußter Leidenschaften befreien, ihn mit Hilfe der Vernunft zu einem reifen Individuum werden lassen, das ohne Illusionen in der Welt bestehen kann. Er glaubte daran, daß Wissen zur Wandlung, Selbsterkenntnis, zur Veränderung der Persönlichkeit führen würde. Er betonte die Einheit von Theorie und Praxis, von einem nur theoretischen Wissen hielt er nichts. Er wußte, daß nur ein kleiner Teil des psychischen Lebens bewußt ist, der größere und das Verhalten bestimmendere unbewußt. Mit der Methode der freien Assoziation versuchte er das Bewußtsein zu umgehen, um die unbewußten Motive eines Menschen aufzudecken. Schließlich war er bereit, sich jahrelang intensiv mit einem Menschen zu beschäftigen um ihm helfen zu können.

Schon darin erkennt Fromm gewisse Ähnlichkeiten zum Zen-Buddhismus, wenn auch Freud viel zu sehr Rationalist war, als daß er im Sinn gehabt hätte, die Psychoanalyse zum Heilsweg zu erweitern.

Fromm selbst geht einige Schritte weiter. Er ist nicht bereit, Gesundheit einfach als Abwesenheit von Krankheit aufzufassen, sondern für ihn ist völlige Gesundheit das Ideal der Ganzheit (des Eins-Seins), die produktive Orientierung der Weg dazu (11). Auch ist für ihn das Bewußtsein als solches kein besonderer Wert, weil "in Wirklichkeit...der größte Teil des bewußten

10 Erich Fromm, Psychoanalyse und Zen-Buddhismus, 1960, GA VI, S. 303

11 vgl. ebd. S. 312 ff



Denkens der Menschen nur in Fiktion und Täuschung"(12) besteht und nicht die Wirklichkeit repräsentiert.

"Nur wenn die verborgene Wirklichkeit (die unbewußt ist) enthüllt wird..., ist etwas Wertvolles erreicht worden."(13)

Die Vorstellungen dieses 'falschen Bewußtseins' werden durch die Gesellschaft geprägt, die zudem wahre Erkenntnis verhindert. Jede Kultur und Gesellschaft bildet ihre eigenen Kategorien aus, die Empfindungen und Erfahrungen auf ganz bestimmte Weise formulieren bzw. ausfiltern, so daß sie erst gar nicht ins Bewußtsein treten.

Ein wichtiger dieser Filter ist die Sprache. Vokabeln, Syntax und Grammatik sind erstarrte Ausdrucksformen einer bestimmten Tradition; ein weiterer Filter ist die Logik (14), ein dritter der 'Gehalt von Erfahrungen', d.h. Gedanken, die in einer Gesellschaft tabuisiert sind (15). So definiert Fromm: "Das Bewußtsein repräsentiert den gesellschaftlichen Menschen, dessen zufällige Grenzen durch die historische Situation gezogen

12 ebd. S. 322

13 ebd. S. 322

14 siehe unten Kap. VII und IX,1; vgl. Friedrich Nietzsche: "die Natur des thierischen Bewusstseins bringt es mit sich, dass die Welt, deren wir bewusst werden können, nur eine Oberflächen- und Zeichenwelt ist, eine verallgemeinerte, eine vergemeinerte Welt, - dass Alles, was bewusst wird, eben damit flach, dünn, relativ-dumm, generell, Zeichen, Heerden-Merkzeichen wird, dass mit allem Bewusstwerden eine grosse gründliche Verderbniss, Fälschung, Veroberflächlichung und Generalisation verbunden ist. Zuletzt ist das wachsende Bewusstsein eine Gefahr; und wer unter den bewusstesten Europäern lebt, weiss sogar, dass es eine Krankheit ist. Es ist, wie man erräth, nicht der Gegensatz von Subjekt und Objekt, der mich hier angeht: diese Unterscheidung überlasse ich den Erkenntnisstheoretikern, welche in den Schlingen der Grammatik (der Volks-Metaphysik) hängen geblieben sind."(Friedrich Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, 1882, Sämtliche Werke, Bd. 3, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, München 1980, S. 593)

15 vgl. ebd. S. 325f; ~~siehe oben S. ????~~



sind, in die ein Individuum geworfen ist. Das Unbewußte hingegen verkörpert den universalen, den ganzen Menschen, der im Kosmos verwurzelt ist; es verkörpert die Pflanze das Tier und den Geist in ihm. Es verkörpert seine Vergangenheit bis zur Morgendämmerung des menschlichen Seins, und seine Zukunft bis zu dem Tag, wo der Mensch vollkommen menschlich und die Natur ebenso vermenschlicht wie der Mensch 'natürlich' geworden sein wird." (16) Durch dieses Vorverständnis "gewinnt Freuds Ziel, das Unbewußte in das Bewußtsein zu transformieren ('Es in Ich'), eine weitere und tiefere Bedeutung. Wenn das Unbewußte bewußt wird, verwandelt sich die bloße Idee der Universalität des Menschen in die lebendige Erfahrung seiner Universalität; es ist die erfahrungsmäßige Verwirklichung des Humanismus" (17). In diesem Sinne wird der Prozeß der Psychoanalyse über die Beziehung von Patient und Therapeut hinaus ein Prozeß kontinuierlicher Selbstanalyse hin zu größerer Wachheit, mit dem Ziel völligen Erwachens in einer neu erfahrenen Welt.

Fromm sieht daher völlige Übereinstimmung mit dem Ziel des Zen-Buddhismus, so wie er ihn, vermittelt durch seinen Freund Daisetz Taitaro Suzuki, verstanden hat (18).

In der Methode sind sie jedoch völlig verschieden. "Zen besteht aus einem Frontalangriff auf die entfremdete Art der Wahrnehmung mit Hilfe des 'Sitzens', des Kozen und der Autorität des Meisters..., die man (nicht

16 ebd. S. 328; vgl. Karl Marx: "Dieser ist als vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus, er ist die wahrhafte Auflösung des Widerstreits zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen...Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung." (Karl Marx, Friedrich Engels, Historisch-kritische Gesamtausgabe, 1932, zitiert nach GA VI, S. 379)

17 ebd. S. 329

18 vgl. die Schriften Suzukis über den Zen-Buddhismus, Die große Befreiung, Frankfurt 1975; Der westliche und der östliche Weg, Frankfurt 1984



einfach) von den Voraussetzungen der buddhistischen Denkweise und dem Verhalten und den ethischen Werten loslösen kann, die durch den Meister und die Atmosphäre des Klosters verkörpert werden"(19), ebensowenig wie die Entscheidung für Zen und die intensive Einübung seiner Methoden als wichtige Vorentscheidung vergessen werden darf. Die psychoanalytische Methode dagegen verfährt empirisch analytisch. Sie lehrt das Bewußtsein neue Zugänge zum Unbewußten, forscht in der Kindheit und führt zur Erkenntnis der Illusionen und verdrängten Erfahrungen. Beide sind als Methoden nur Vorbereitungen zum Erreichen des gleichen idealen Ziels, das Zen Satori (Erwachen) nennt. Aber wie wäre es möglich zu verstehen worum es geht, meint Fromm, "wenn nicht dadurch, daß 'Buddha-Natur in uns allen liegt', daß Mensch und Sein allgemeingültige Kategorien und unmittelbares Erfassen der Wirklichkeit, Erwachen und Erleuchtung universale Erfahrungen sind" (20).

19 ebd. S. 354 (Einfügungen in Klammern durch den Verfasser dieser Arbeit)
20 ebd. S. 356



Gegenwartsreligion

Die Wurzeln der Gegenwartreligion

Patriarchalisches Heidentum

Die Bekehrung zum Christentum blieb nach Fromms Ansicht "weitgehend an der Oberfläche...im großen und ganzen blieb es eine Ideologie begleitet von einer mehr oder weniger weitgehenden Unterwerfung unter die Kirche"(1). Eine tiefe "Veränderung der Charakterstruktur"(2) im Sinne der christlichen Lehre kam, mit Ausnahme "zahlreicher christlicher Bewegungen"(3), nicht zustande. Am stärksten war der Einfluß zwischen dem 12. und 16. Jh.. Vom Ende des Mittelalters an streiten in der komplex verlaufenden Geschichte des Abendlandes zwei Grundtendenzen: der christliche geprägte Humanismus und die "heidnische Tradition des Götzendienstes und der Inhumanität"(4), wobei das Heidentum bislang triumphiert. Jesus ist das Ideal des ersten: der "Held des Seins, des Gebens, des Teilens"(5), der Held der Liebe, der Gewaltlose, der nicht Macht und Herrschaft begehrte. Der christliche Held ist der Märtyrer, der sein Leben gibt für Gott und seine Mitmenschen.

Der heidnische Held (der Griechen, Römer, Germanen) ist ein "Held des Habens, Ausbeutens, gewaltsamen Erzwingens"(6). Er ist das stolze Raubtier, das rauben, zerstören, siegen will. Seine Erfüllung sind Ehre, Ruhm und Macht; er will immer der Stärkste sein, sucht den Tod in der Schlacht; das Ideal ist der homerische Held (Achill).

1 Erich Fromm, Haben oder Sein, 1976, GA II, S. 368f

2 ebd. S. 369

3 ebd. S. 369

4 ebd. S. 372

5 ebd. S. 370

6 ebd. S. 370



Der Sieg des Patriarchats über das Matriarchat, die Unterdrückung der Frau, war der erste Schritt des Siegeszuges dieses Heidentums; die abendländische Geschichte wurde eine Geschichte "der Eroberung, Ausbeutung, Gewalt und Unterdrückung"(7).

Während die christliche Religion als 'offizielle Religion' der Deckmantel ist, nur ernstgenommen von einer Minderheit, herrscht in Wirklichkeit das Heidentum.

Wozu dient dieser Deckmantel ?

Sie dient 1. als Ideologie, um Menschen daran zu hindern, ihre Disziplin zu verlieren und die gesellschaftliche Ordnung zu bedrohen. 2. Jesus erlöst stellvertretend für sie selbst die Menschen. Der Glaube an ihn wird zum Ersatz der Tat. 3. Der christliche Glaube ist ein Alibi für das Gewissen, um Schuldgefühle zu verdrängen (8).

Eliminierung des mütterlichen Elements aus der Kirche

Erster Schritt der Wegbereitung zur Religion des Industriezeitalters "war die Eliminierung des mütterlichen Elements aus der Kirche durch Luther"(9). Bis zu einem gewissen Grade hatte nämlich eine Synthese zwischen dem weiblich-mütterlichen und dem männlich-väterlichen Prinzip in der römisch-katholischen Kirche existiert. Dem entsprach auch das Verhältnis des mittelalterlichen Menschen zur Natur - er stand ihr nicht feindselig ausbeuterisch, sondern kooperativ gegenüber.

"Luther etablierte in Nordeuropa eine rein patriarchalische Form des Christentums die sich auf den städtischen Mittelstand und die weltliche Fürsten stützte."(10) Ihr wesentliches Charaktermerkmal "ist die Unterwerfung unter die patriarchalische Autorität,

7 ebd. S. 370

8 vgl. unten S. 29

9 ebd. S. 372

10 ebd. S. 373



wobei Arbeit der einzige Weg ist, um Liebe und Anerkennung zu erlangen."(11) Der dadurch neu entstandene Gesellschaftscharakter besteht im Kern aus: "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 fördert."(12)

"Durch die Umwandlung des Christentums in eine rein patriarchalische Religion war es möglich, die Religion des Industriezeitalters in christliche Terminologie zu kleiden."(13)



11 ebd. S. 373, auffallend sind die Differenzen zu den Aussagen von 1941, siehe oben Kap. V,1,e

12 ebd. S. 373

13 ebd. S. 373

Die Entwicklung des Marketing-Charakters - Kybernetische Religion

"Der autoritär zwanghaft-hortende Charakter, der sich im 16. Jh. zu entwickeln begann und bis zum Ende des 19. Jh. zumindest in der Mittelklasse vorherrschte, mischte sich allmählich mit dem Marketing-Charakter oder wurde durch ihn verdrängt."(14)

Er war der Eigentum ansammelnde, Sicherheits- und Ordnungstyp: der Mittelstandsbürger des 19. Jahrhunderts. Er war konservativ und solide. Eine gesicherte Welt, gesichertes Einkommen und gesicherte Sittlichkeit garantierten ihm Wohlbefinden.

Aber der Wandel zur modernen Industriegesellschaft brachte es mit sich, daß das 'Evangelium der Arbeit' als sicherer Weg zur Zufriedenheit an Wert verlor, daß Flexibilität und Verkäuflichkeit bald nicht nur für Produkte, sondern auch für Persönlichkeiten gefordert wurden. Der Mensch wurde zur Ware auf dem Persönlichkeitsmarkt. Was zählte war nicht mehr sein 'Gebrauchswert', sondern sein 'Tauschwert'.

Heute kommt es darauf an, wie gut man sich verkauft, ob man die richtigen Leute kennt, ob die Verpackung attraktiv ist, ob man jung, dynamisch, erfolgreich wirkt, kurz ob man gefragt ist. "Die Einstellung des Einzelnen zu sich selbst wird somit durch den Umstand geprägt, daß Eignung und Fähigkeit, eine bestimmte Aufgabe zu erfüllen, nicht ausreichen."(15) Er muß sich selbst vorteilhaft verkaufen können. Daher ist "das oberste Ziel des Marketing-Charakters...die vollständige Anpassung , um unter allen Bedingungen des Persönlichkeitsmarktes begehrenswert zu sein"(16).

14 ebd. S. 374

15 ebd. S. 374

16 ebd. S. 374



Der Mensch dieses Typs hat gar kein 'Ich', er kann gar keinen Charakter gebrauchen, denn sein Prinzip muß sein: 'Ich bin immer so, wie du mich haben möchtest'. Er kann zu nichts und niemand eine tiefe Beziehung entwickeln, nicht weil er so egoistisch wäre, sondern weil er auch zu sich selbst keine hat. Er ist eigentlich niemand, er ist ein 'Nicht-Charakter'.

Um zu funktionieren braucht er vor allem seinen Verstand als "manipulative Intelligenz"(17). Er versteht aber nichts wirklich, weil er weder echtes Interesse noch ganzheitliche Vernunft entwickeln kann. Sein Gefühlsleben ist verkümmert, daher ist er hinter seiner weltmännischen Fassade erstaunlich naiv und kann nicht mehr zwischen echten Gefühlen und einem Publik-Relation-Trick unterscheiden. Der Marketing-Charakter ist der entfremdetste aller Charaktere (18).

"Die 'kybernetische Religion' des Marketing Charakters entspricht dieser gesamten Charakterstruktur"(19). Hinter einer Fassade von Agnostizismus oder Christentum verbirgt sich eine zutiefst heidnische Religion, "die schwer zu beschreiben ist, "da wir auf ihre Existenz nur aufgrund von Handlungen und Unterlassungen schließen können, nicht aufgrund bewußter Gedanken über Religion und kirchliche Dogmen."(20)

Am stärksten fällt auf, "daß sich der Mensch selbst zum Gott gemacht hat"(21), der meint die Technik gäbe ihm die Allmacht. "Wir haben die Maschine zur Gottheit

17 ebd. S. 375

18 ebd. S. 376f; Fromm weist an dieser Stelle darauf hin, daß ein ehemaliger Student von ihm, Michael Macoby, in einer Studie über den Charakter von 250 Managern und Ingenieuren zweier amerikanischer Großkonzerne seine Thesen belegt habe

19 ebd. S. 378

20 ebd. S. 378

21 ebd. S. 378



erhoben und werden selbst Gott gleich, indem wir sie bedienen." (22)

Im "Augenblick seiner größten Ohnmacht" (23) bildet sich der Mensch ein, dank Wissenschaft und Technik allmächtig zu sein.

Die Technik zeigt ihr zweites, gefährliches Gesicht als "Göttin der Zerstörung" (24), der Fortschrittsglaube ist eine Borniertheit, die zum Untergang führt. Warum sonst, fragt Fromm, wird immer mehr Vernichtungspotential angehäuft und nichts entscheidendes gegen die ökologische Katastrophe unternommen ?

"Unsere einzige Hoffnung ist die energiespendende Kraft, die von einer neuen Vision ausgeht", schreibt er 1976 (25). Reformen genügen nicht, es bedarf tiefgreifender Änderungen und diese brauchen wiederum eine starke Motivation: eine Utopie. Er hofft diese Kraft könnte von "einer neuen nicht-theistischen, nicht-institutionalisierten Religiösität" mit "radikal humanistischem Geist" ausgehen, die getragen würde von den Menschen, denen die traditionelle Religion nichts mehr geben kann, in brüderlicher Eintracht mit den Anhängern bestehender Religionen, "die den humanistischen Kern ihrer Religion authentisch erleben"; diese Religion wäre eine des "Seins" (26).

Privatreligion Neurose

"Die Religion ist die formalisierte und ausgearbeitete Antwort auf das Dasein des Menschen, und da man sie bewußt und gemeinsam mit andern erfährt, ruft selbst die niedrigste Religion allein schon durch die Gemeinschaft mit anderen das Gefühl hervor, daß sie

22 ebd. S. 378

23 ebd. S. 378

24 ebd. S. 378

25 Erich Fromm, Haben oder Sein, 1976, GA II, S. 413

26 ebd. S. 413f



vernünftig ist und Sicherheit bietet."(27) Neben den kollektiven Formen der Religion entdeckt Fromm "eine große Zahl individualisierter primitiver Religionsformen. Viele davon werden als Neurosen bezeichnet; doch können wir ihnen ebensogut die betreffenden religiösen Namen geben: Ahnenkult, Totemismus, Ritualismus, Reinlichkeitskult und so fort."(28)

Ahnenkult nennt Fromm hier die neurotische Fixierung auf Vater oder Mutter. An zwei Fallbeispielen der psychoanalytischen Praxis zeigt er auf, "wie die Abhängigkeit von einem Vater dessen Tod mit unverminderter Stärke überdauert, das Urteil des Patienten trübt, ihn unfähig zum Lieben macht und ihn wie ein Kind in beständiger Furcht und Unsicherheit leben läßt"(29). Heilbar ist eine solche Fixierung nur, wenn sich ein tiefgehender Wandel der Persönlichkeit vollzieht, dadurch daß eine neue Orientierung und Hingabe den Menschen von der alten befreit. "Erst wenn er fähig ist, sich einer höheren Form der Religion zuzuwenden, kann er sich selbst von seiner niederen Form befreien."(30) Dasselbe gilt von den anderen genannten Formen, die sich ebenso als primitive Religionsformen eines früheren Menschheitsstadiums erweisen und durchaus noch in vielen Menschen lebendig sind, die nur solange als Neurotiker gelten, bis eine Gruppe es versteht ihre Bedürfnisse aufzugreifen und sie in Bann halten.

Wenn auch nur eine Minderheit wirklich in einem Sinne stark neurotisch ist, so gilt doch: "Wenn eine Doktrin, wie irrational sie auch sein möge, erst einmal Macht in einer Gesellschaft gewonnen hat, werden Millionen Menschen eher an sie glauben als sich ausgestoßen und

27 Erich Fromm, Psychoanalyse und Zen-Buddhismus, 1960, GA VI, S. 315

28 Erich Fromm, Psychoanalyse und Religion, 1950, GA VI, S. 244

29 ebd. S. 245f

30 ebd. S. 246



isoliert fühlen zu müssen."(31) Die monotheistische Hochreligion Christentum hat nicht vermocht, vor Rückfall zu schützen, weil sie die Charaktere der Menschen nicht wirklich gemäß den von ihr vertretenen Idealen zu prägen vermocht hat, weil ihre Vertreter selbst mehr daran gewöhnt sind, mit dem Mächtigen zu paktieren, als für die Botschaft der Liebe konsequent einzutreten.



31 ebd. S. 247; Hier wird, wie an vielen anderen Stellen in Fromms Werk, wieder die Verarbeitung des für Fromm zentralen Erlebnisses 'Faschismus' erkennbar.

Die Religionspsychologische Bedeutung von Freud und Jung

Fromm erläutert in verschiedenen Schriften Freuds Haltung zur Religion. Zunächst, daß Freud den Ursprung der Religion in der Hilflosigkeit des Menschen angesichts der Naturkräfte außerhalb seiner selbst und der Triebkräfte in ihm, zu erkennen glaubt. "Religion entsteht nach Freud in den Frühstadien der menschlichen Entwicklung, wo der Mensch noch nicht imstande ist, seine Vernunft zur Bewältigung dieser äußeren und inneren Kräfte zu gebrauchen."⁽¹⁾ Stattdessen bewältigt er sie mit 'Gegen-Affekten'. Er erinnert sich an seine Kindheitserfahrungen, vermenschlicht die Natur und schafft sich einen 'Über-Vater' = Gott ⁽²⁾. Die infantile Unreife dieses Verhaltens nennt Freud eine "Kollektivneurose"⁽³⁾. Da für ihn Religion aus den menschlichen Wünschen und Bedürfnissen entspringt, glaubt er, die Religion als 'Illusion' entlarvt zu haben. Er erklärt die Religion zu einer Gefahr, "weil sie dazu neige, schlechte menschliche Institutionen zu sanktionieren, mit denen sie sich im Laufe ihrer Geschichte verbunden habe" ⁽⁴⁾ und die Vernunft verarmen ließe, weil sie das kritische Denken verbiete. Weiterhin stellt sie die Moral auf einen sehr unsicheren Grund. "Wenn die Gültigkeit ethischer Normen darauf beruht, daß sie Gottes Gebote sind, so steht und fällt die Zukunft der Ethik mit dem Glauben an Gott. Da Freud als erwiesen ansieht, daß religiöser Glaube mit der Zeit aufhört, muß er zwangsläufig annehmen, daß der Fortbe-

1 Fromm, Psychoanalyse und Religion, 1950, GA, Bd. VI, S.235

2 Freuds Religionspsychologie bezog sich auf die ihm bekannten monotheistischen Religionen Judentum und Christentum.

3 Sigmund Freud, Gesammelte Werke Bd. VII, S. 15

4 ebd. S. 236



stand der Verbindung von Religion und Ethik zur Zerstörung unserer moralischen Werte führen werde." (5) Freud wiederholt "im wesentlichen die traditionelle atheistische Kritik" (6) der Aufklärung. Er war ein "bürgerlicher Materialist", der wenig Verständnis für 'das religiöse Erlebnis hat', wie deutlich wird, wenn er "das ozeanische Gefühl", von dem ihm Romain Rolland berichtet, (zwar in vorsichtigen, taktvollen Worten) im Kern als "Repression zum primären Narzißmus des Säuglings" (7) interpretiert. Seine Leistung war, daß er eine "Wissenschaft des Irrationalen" (8) schuf, er blieb aber ein Rationalist und ein Skeptiker.

In mehrerer Hinsicht kann Freuds Werk dennoch religiöse Topoi erhellen. Freud glaubte daran, daß der Intellekt das Beste ist, was der Mensch hat, aber dieser doch (fast ohnmächtig) schwach gegenüber dem Unbewußten ist. Wenn aber, wie Freud zeigt, "Denkkonzepte nur auf dem Hintergrund der Realität der sie begründenden Erlebnisse wichtig sind, dann mögen auch die theologischen Konzepte nur von sekundärer Bedeutung sein im Vergleich mit dem religiösen Erlebnis" (9). Fromm sieht darin eine Übereinstimmung mit der "negativen Theologie" und der Mystik, die die Grenzen des Denkens in der Annäherung an Gott betonen.

Weiterhin hat Freud, dem an Selbsterkenntnis soviel gelegen hat wie den 'religiösen Meistern', eine Methode der Selbsterkenntnis entwickelt, die auch im spirituellen Bereich von Bedeutung sein kann, wenn auch

5 ebd. S. 236

6 Erich Fromm, Einige post-marxsche und post-freudsche Gedanken über Religion und Religiösität, 1972, GA VI, S. 294

7 Freud, Das Unbehagen in der Kultur, Frankfurt 1982, S. 65-72

8 Erich Fromm, 1972, GA VI, S. 294

9 ebd. S. 294



Freud selbst diesen Weg nicht eingeschlagen hat (10). Eine zentrale Entdeckung bezüglich der Klärung des Unterschiedes zwischen Liebe/Demut und Egozentrik/Stolz ist der Narzißmus, dessen Erforschung noch vertieft werden müßte (11).

Die Werte die Freud etwas bedeuten, die er aber von der Religion bedroht bzw. verhindert sieht sind: Vernunft, Gesundheit, Freiheit und Sittlichkeit. Er wollte menschliches Leiden mindern, den Menschen zu Unabhängigkeit und dem Bewußtsein seiner Möglichkeiten verhelfen, sein Verantwortungsgefühl stärken. Damit spricht er im Namen des ethischen Kerns aller Hochreligionen und kritisiert ihren ideologischen Überbau, insofern sie ihm die volle Verwirklichung dieser ethischen Zielsetzungen zu behindern scheinen. "Freud widersetzt sich der Religion im Namen der Ethik - eine Haltung die zweifellos 'religiös' genannt werden kann." (12).

Ganz anders schätzt Fromm die Person und die Arbeit C.G. Jungs ein. Rainer Funk bemerkt dazu: "Es überrascht immer wieder viele Leser der Werke Fromms, wie scharf und ablehnend Fromms Kritik an Carl Gustav Jung ist." (13) Bereits 1935 kritisiert Fromm, "daß Jung immer weniger Mühe auf ein klares und durchdringendes Denken verwende" (14). Während Fromm in der Lage ist,

10 In 'Die Zukunft einer Illusion', Frankfurt 1967, S. 117 schreibt Freud: "In Wirklichkeit ist die Psychoanalyse eine Forschungsmethode, ein parteiloses Instrument...kann man aus der Anwendung der psychoanalytischen Methode ein neues Argument gegen den Wahrheitsgehalt der Religion gewinnen, taut pis für die Religion, aber Verteidiger der Religion werden sich mit demselben Recht der Psychoanalyse bedienen, um die affektive Bedeutung der religiösen Lehre voll zu würdigen."

11 vgl. Erich Fromm, Gedanken über Religion und Religiosität, 1972, GA VI, S. 296

12 Erich Fromm, 1950, GA VI, S. 240

13 GA VIII, S. 411, Anmerkungen des Herausgebers

14 ebd. S. 411



bei aller Kritik Freud und sein Werk zu würdigen, tut er sich sehr sehr schwer Jungs Verdienste überhaupt zu erwähnen. Ein Hauptvorwurf gegenüber Jung ist, dieser sei ein Relativist. In 'Psychologie und Religion' (1937) (15) behauptet Jung "die Wahrheit ist ein Tatbestand, kein Urteil" (16) und "ein Elefant ist wahr, weil er existiert" (17). "Aber", so Fromm, "eine Idee 'existiert' unabhängig davon, ob sie eine Wahndee ist oder einem Sachverhalt entspricht. Das Vorhandensein einer Idee macht sie noch in keinem Sinne 'wahr'" (18). Jung argumentiert weiter, "daß die psychologische Existenz insofern subjektiv sei, als eine Idee nur in einem Individuum vorkomme, aber daß sie insofern objektiv sei, als sie 'durch ein consensus gentium von einer anderen Gruppe geteilt werde'" (19). Diese relativistische Einstellung zur Wahrheit widerspricht nach Fromms Ansicht elementar dem Ethos der Hochreligionen, in denen das Streben nach Wahrheit immer als Kardinaltugend galt !

Das Wesen religiöser Erfahrung ist für Jung die Unterwerfung unter höhere Mächte, "eine sorgfältige und gewissenhafte Beobachtung dessen, was Rudolf Otto treffend das 'Numinosum' genannt hat, nämlich eine dynamische Existenz oder Wirkung, die nicht von einem Willkürakt verursacht wird. Im Gegenteil, die Wirkung ergreift und beherrscht das menschliche Subjekt, welches immer viel eher ihr Opfer denn ihr Schöpfer ist." (20)

15 C.G. Jung, Psychologie und Religion, 1937, zitiert nach Erich Fromm, 1950a, GA VI, S. 237ff

16 ebd. S. 238

17 ebd. S. 238

18 ebd. S. 238

19 C. G. Jung, 1937, Psychologie und Religion, zitiert nach Erich Fromm, 1963, GA VIII, s. 128

20 ebd. S. 239



Das Unbewußte ist nach Jung eine überindividuelle, unabhängige Macht, die sich dem menschlichen Geist aufdrängt, "ein grundlegend religiöses Phänomen"(21).

"Jung sieht in dem Unbewußten einen Teil der Seele, der qualitativ so weitgehend verschieden von dem Bewußtsein ist, daß er in seinen tiefsten Schichten - dem 'Kollektiven' Anteil - nicht einmal dem individuellen Wesen angehört, sondern der ganzen Menschheit. Diesen Kern des Unbewußten hält Jung schlechthin für religiös in seiner Natur, da sich Gott in ihm als Archtypus wiederfinden läßt. Gott ist also nicht eine Vater-Projektion aus dem Unbewußten nach außen, wie Freud es sah, sondern er projiziert sein Bild in das Unbewußte hinein." (22)

"Gott selbst hat sie (die Seele) vergottet!"(23) Jung ist ein Anhänger der "autoritären Religion", wie aus dem Gesagten deutlich wird (24).

Dazu kommt noch sein opportunistisches Verhalten, zunächst gegenüber den Nationalsozialisten, nach dem Krieg bei den Alliierten (25) und bedenkliche Aussagen in seiner Autobiographie, woraufhin Fromm über ihn schreibt: "Mit seiner Mischung aus überstiegenem Aberglauben, unbestimmtem heidnischen Götzendienst und einem vagen Gerede über Gott, und mit der Behauptung, eine Brücke zwischen Religion und Psychologie zu bauen, hat Jung einem Zeitalter, das nur wenig Glauben und Vernunft besitzt, genau die richtige Mischung geboten."(26)

21 ebd. S. 239

22 Hans Georg Preuss, Religion und Psychoanalyse, Stuttgart 1971, S. 135

23 ebd. S. 134

24 In 'Die Seele des Menschen', 1964, nennt Fromm Jung sogar einen "nekrophilen Charakter" (GA II, S. 183) und belegt hauptsächlich aufgrund des Studiums von dessen Autobiographie (C. G. Jung, 1963)

25 Fromm wußte davon durch den Beitrag 'Ein gar nicht so okkulter Professor' von Ludwig Marcuse, in: Aufbau, New York 1955, Jg. 21, Nr. 52

26 Erich Fromm, C.G. Jung. Prophet des Unbewußten, 1963, GA VIII, S. 130



"Tatsache bleibt jedoch, daß Jung wichtige Beiträge zu Freuds Gedanken geliefert hat. Er hat festgestellt, daß es gewisse intensive Wünsche mit bestimmten Antworten darauf gibt, die den Bedingungen der menschlichen Existenz entsprechen (die 'Archetypen') und daß diese Archetypen bei allen Menschen zu finden sind. Er hat Freuds Energiekonzept der Libido von ihren engen sexuellen Schranken befreit. Er hat eine Brücke gebaut zwischen dem persönlichen Erlebnis und Mythen, Riten und Symbolen." (27)

Diese Aussagen verdeutlichen, in welchen Punkten Fromms eigene Ansichten sich mit denen Jungs treffen, wobei sie kaum die Ähnlichkeiten, z.B. seines Begriffs der 'menschlichen Energie' und der 'psychischen Energie' Jungs oder von matriarchalischen und patriarchalischen Aspekten und 'anima' und 'animus' bei Jung, verdeutlichen können und in ihrer Knappheit, im Gegensatz zu den Ausführungen zu Freud, einer adäquaten Würdigung kaum entsprechen.



Verdeutlichungen

Fromm bleibt in seiner Gleichsetzung von Ontogenese und Phylogenese, von Individual- und Gesellschaftsentwicklung dem Freudschen Denken verhaftet. Dies bedeutet, die Menschheit hat eine Geburt, eine Kindheit, eine Reifezeit, jedes einzelne Individuum trägt in sich die gesamte bisherige Menschheitsgeschichte.

Er teilt auch das Weltbild der Psychoanalyse in Bezug auf das Verhältnis von Unbewußtem und Bewußtsein und dessen Konsequenzen (z.B. die Skepsis gegenüber der Philosophie), sowie ihr aufklärerisches 'Ich-Ideal'. Fromm ist wie Freud ein Aufklärer und Anhänger der Vernunft, der für individuelle Freiheit und Sittlichkeit eintritt, wenn auch kein Rationalist (wie Freud). Von daher erklärt sich auch die radikale Ablehnung C.G. Jungs, den er als 'Feind des Logos' betrachtet und bekämpft. Zwar lassen sich durchaus einige Tatsachen anführen, die scharlatanhaftige Züge in Jungs Persönlichkeit und Lehre belegen, dennoch übersieht Fromm durch seine grundsätzliche Abneigung weitgehend die auch vorhandenen konstruktiven Elemente und daß er in manchen seiner Aussagen im Grunde Jung näher ist als Freud.

Seine Kritik an Freuds mechanistischem Menschenbild, dessen Tragik in der Zusammenfassung deutlich zutage tritt, ist verständlich. Fromm verfällt deshalb noch lange nicht in blauäugigen Optimismus, wie manche Kritiker meinen (1), auch für ihn ist der Mensch ins Dasein geworfen, bleibt an Krankheit, Alter und Tod gefesselt. Im Gegensatz zu Freud postuliert Fromm aber

1 So z.B. Ronald Wiegand in seiner völlig inadäquaten und in vielem grundfalschen Darstellung von Erich Fromms Leben und Werk, in: Pioniere der Tiefenpsychologie, hrsg. von Josef Rattner, Wien, Zürich, München 1979



die Möglichkeit von Glück und Zufriedenheit ohne Illusionen.

Zwar sieht er wie Freud in seiner späten Theorie vom Lebens- und Todestrieb die Tendenz zum Lebendigen und zum Toten als zwei grundsätzlich immer vorhandene Möglichkeiten, jedoch nicht wie dieser dualistisch als konstante, biologisch verankerte Kräfte, die lebenslang im Menschen kämpfen, bis der Todestrieb schließlich siegt; er betrachtet die nekrophile Orientierung als eine pathologische Verfehlung der fundamentalen Tendenz zum Leben. Das Negative, Lebensfeindliche gewinnt in dem Maß an Einfluß, wie das Leben sich nicht frei entwickeln kann. Abgesehen von der individuell verschiedenen Ausgangsbasis kommt somit den Bedingungen unter denen ein Mensch heranwächst (Erfahrungen mit den ersten Kontaktpersonen, Auswirkungen sozialer Verhältnisse) entscheidende Bedeutung bei der Möglichkeit der Ausformung einer biophilen oder nekrophilen Charakterstruktur zu.

Fromms Interpretation deckt sich völlig mit der Freuds, dort wo es um die Religion des 'gemeinen Mannes' geht, "der einzigen die diesen Namen tragen sollte"(2), wie Freud schreibt.

Fromm beurteilt nicht die Religion die Freud meint anders als er, sondern er meint oft etwas anderes wenn er von Religion spricht als Freud.

Zunächst (in 'Die Entwicklung des Christusdogmas', 1930) war seine Sicht nur eine Weiterentwicklung des Freudschen Religionsbegriffs unter Einbeziehung der sozio-ökonomischen Situation. Die Überwindung der Libido-Theorie und Interpretation des Menschen als Widerspruchswesen mit unverzichtbaren Grundbedürfnissen brachte ihn dazu, Religion als Reaktion auf ein existentielles Bedürfnis aufzufassen. Diese Be-

2 Sigmund Freud, Das Unbehagen in der Kultur, Frankfurt 1967, S. 73



trachtungsweise ist ebenso funktionalistisch wie die Freuds, bedeutet aber eine Erweiterung des Religionsbegriffs und eine Verlagerung von der Frage der Richtigkeit des (notwendigen) Glaubens zum Charakter der religiösen Erfahrung.

In seiner Beschreibung der 'autoritären Religion' trifft er das, was Freud für eine Charakteristik jeglicher Religion hält; "Es bleibt dabei: Gott allein ist stark und gut, der Mensch aber schwach und sündhaft." (3)

In seiner Beurteilung der Neurose kehrt er Freud um: nicht die Religion ist eine Neurose, die Neurose ist eine Religion, eine privatisierte Form, die nicht in Einklang mit der Religion der Umwelt steht. Fromm interpretiert sie als ein früheres Stadium von Religion. (Frage: Muß die Umwelt nicht auch den Anhänger einer ihr überlegenen Religionsform als Neurotiker ansehen ?)

Bei aller Übereinstimmung erklärt Fromm doch, den eigentlichen Kern der Religion, die religiöse Erfahrung, die in ihrer reinsten und tiefsten Form alle infantilen Vorstellungen überwindet, hätte Freud nicht erkannt. Dennoch erscheint Freuds Frage aus 'Die Zukunft einer Illusion' auch gegenüber Fromm berechtigt:

"Wenn die Wahrheit der religiösen Lehren abhängig ist von einem inneren Erlebnis, das diese Wahrheit bezeugt, was macht man mit den vielen Menschen, die solch ein seltenes Erlebnis nicht haben? Man kann von allen Menschen verlangen, daß sie die Gabe der Vernunft anwenden, die sie besitzen, aber man kann nicht eine für alle gültige Verpflichtung auf ein Motiv aufbauen, das nur bei ganz wenigen existiert. Wenn der Eine aus einem ihn tief ergreifenden ekstatischen Zustand die unerschütterliche Überzeugung von der realen Wahrheit der religiösen Lehren gewonnen hat, was bedeutet das dem Anderen?" (4)

3 Sigmund Freud, Die Zukunft einer Illusion, Frankfurt 1986, S. 118

4 ebd. S. 108



FROMM, Erich

Vom Standpunkt der Religionswissenschaft sind die oftmals von Fromm vorgenommenen Vereinfachungen und Verallgemeinerungen schmerzlich. So spricht er von 'den Religionen des Ostens' oder 'dem Taoismus', nicht nur als wäre eine deutlichere Bestimmung und Differenzierung unnötig, sondern auch nur in wenigen Stichworten, als wäre der Kontext dem westlichen Leser und Nichtfachmann bestens bekannt.

Seine Beispiele 'humanistischer Religion' und 'revolutionärer Charakter' zeigen, daß er keine Unterscheidung zwischen 'mystischer' und 'prophetischer' Religion macht, die nach Mensching als die "beiden Grundformen universaler Religion" (5) gelten können. Buddha und Jesus als ihre typischen Vertreter (6) werden von Fromm charakterlich und lehrinhaltlich gleichgeschaltet, was nicht gut zu heißen ist. Dieses Vorgehen deutet aber beispielhaft auf etwas viel Fundamentaleres: auf die Vermischung des Prophetischen und Mystischen in der der Person Fromms.

Fromm bezeichnet seinen Standpunkt selbst als "nicht-theistische Mystik" (7). Die Untersuchung von "Typen der Erfahrung des EINEN" (8), wie sie in der östlichen und westlichen Mystik zu finden sind, führt bei Rainer Funk zur Unterscheidung von zwei Grundtypen:

1. Dem theistisch/humanistischen Typ (der westlichen Mystik), in dem das Eins-Sein mit Gott und/oder sich selbst gesucht wird, indem alle Aussagen und Gedankengebilde über Gott als Verfälschung der Erfahrungswirklichkeit Gott erkannt und deshalb abgelehnt werden. Es ist eine Mystik als Endkonsequenz der 'theologia negativa'. Sie bleibt an Gott gebunden, wenn sie ihn

5 Gustav Mensching, Die Religion, Stuttgart 1959, S. 115

6 vgl. Gustav Mensching, Buddha und Christus, Stuttgart 1978

7 Erich Fromm, Ihr werdet sein wie Gott, 1966, GA VI, S. 94

8 Rainer Funk, Mut zum Menschen, Stuttgart 1978, S. 165



nicht als Behinderung der Identität, sondern als Garant der Freiheit von allen Bindungen versteht oder ist ausschließlich humanistisch, wenn auch noch die Negation Gottes Voraussetzung für die Erfahrung des Eins-Seins ist.

2. Der nicht-theistische (östliche) Typus erfährt die Befreiung in der totalen Negation, jenseits allen Seins oder Nicht-Seins, jenseits aller anthropologischen Wirklichkeit, im Verlöschen des Seins im Nichts.

Schon die Formulierung "Eins-Sein mit der Welt"(9), die Fromm häufig zur Beschreibung seiner Vorstellung von Mystik benutzt, deutet auf die Beheimatung in der ersten Gruppe, um so mehr da für Fromm nicht Rückzug von der Welt, sondern Liebe, Vernunft und schöpferisches Tätigsein die Konsequenzen seines Mystikverständnisses sind. Er steht mehr als ihm selbst bewußt ist in der Tradition des jüdischen 'prophetischen Messianismus', der im Marxschen Geschichtsbild und der Vision der 'Klassenlosen Gesellschaft' seine moderne Formulierung gefunden hat; er vertritt selbst das lineare utopische Denken, das auf die menschliche Vollendung als Selbstverwirklichung hofft (10) und in der Gegenwart ein Stückchen dieser Zukunft antizipiert und lebt.

"Analytische Sozialpsychologie und religiöse Tradition: Erich Fromms Entwurf einer 'Humanistischen Religion' " meint auch eben dies.

9 Erich Fromm, Die Kunst des Liebens, 1956, GA IX, S. 486

10 darin ist er Ernst Bloch vergleichbar



Bibliographie

I. Die Schriften Fromms

Alle Schriften Fromms werden nach der zehnbändigen Erich Fromm Gesamtausgabe, herausgegeben von Rainer Funk, zitiert. Das nachstehende Schriftenverzeichnis beschränkt sich auf die bearbeiteten Titel. Sofern das Original eines Titels nicht deutsch verfaßt wurde, ist der Originaltitel in Klammern beigefügt. Die Jahreszahl gibt das Jahr der Erstveröffentlichung an.

- Fromm, Erich: Gesamtausgabe in 10 Bänden, hrsg. von Rainer Funk, Stuttgart 1980/81, (zitiert = GA).
- 1930 Die Entwicklung des Christudogmas. Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion, GA VI, S. 11 - 68.
- 1932 Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie. Bemerkungen über Psychoanalyse und historischen Materialismus, GA I, S. 37 - 57.
- 1932 Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie, GA I, S. 59 - 77.
- 1933 Robert Briffaults Werk über das Mutterrecht, GA I, S. 79 - 84.
- 1934 Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie, GA I, S. 85 - 109.
- 1935 Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie, GA I, S. 115-138.
- 1936 Sozialpsychologischer Teil, GA I, S. 139 - 187.
- 1941 Die Furcht vor der Freiheit (Escape from Freedom), GA I, S. 215 - 392.



- 1947 Psychoanalyse und Ethik. Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie (Man for Himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics), GA II, S. 1 - 157.
- 1950 Psychoanalyse und Religion (Psychoanalysis and Religion), GA VI, S. 227 - 292.
- 1956 Die Kunst des Liebens (The Art of Loving), GA IX, S. 437 - 518.
- 1960 Psychoanalyse und Zen-Buddhismus (Psychoanalysis and Zen Buddhism), GA VI, S. 301 - 358.
- 1962 Jenseits der Illusionen. Die Bedeutung von Marx und Freud (Beyond the Chains of Illusion. My Encounter with Marx and Freud), GA IX, S. 37 - 155.
- 1963 C. G. Jung: Prophet des Unbewußten (Prophet of the Unconscious), GA VIII, S. 125-132.
- 1963 Der revolutionäre Charakter (The Revolutionary Character), GA IX, S. 343 - 353.
- 1964 Die Seele des Menschen. Ihre Fähigkeit zum Guten und zum Bösen (The Heart of Man. Its Genius for Good and Evil), GA II, S. 159 - 268.
- 1966 Ihr werdet sein wie Gott (You Shall Be as Gods), GA VI, S. 83 - 226.
- 1967 Propheten und Priester (Prophets and Priests), GA V, S. 295 - 307.
- 1967 Vorwort, in: H. Brandt, Ein Traum der nicht entführbar ist. Mein Weg zwischen Ost und West, München 1967.
- 1968 Die Revolution der Hoffnung. Für eine humanisierte Technik (The Revolution of Hope. Toward a Humanized Technology), GA IV, S. 255 - 377.



- 1968 mit Ramon Xirau: The Nature of Man. Readings selected, New York 1968.
- 1970 Die Bedeutung der Mutterrechtstheorie für die Gegenwart (The Significance of the Theory of Mother Right for Today), GA I, S. 111 - 114.
- 1970 Freuds Modell des Menschen und seine gesellschaftlichen Determinanten (Freud's Modell of Man and Its Soycal Determinants), GA VIII, S. 231 - 243.
- 1972 Einige post-marxsche und post-freudsche Gedanken über Religion und Religiösität, in: Concilium, Nijmegen 8, GA VI, S. 93 - 300.
- 1973 Anatomie der menschlichen Destruktivität (The Anatomy of Human Destructiveness), GA VII.
- 1974 Im Namen des Lebens. Ein Gespräch mit Hans Jürgen Schultz, Stuttgart 1974, in: Über die Liebe zum Leben. Rundfunksendungen, hrsg. von Hans Jürgen Schultz, Stuttgart 1983.
- 1975 Die Aktualität der prophetischen Schriften, in H.J. Schulz (Hrsg.): Sie werden lachen - die Bibel, Stuttgart 1975, GA VI, S. 77 - 82.
- 1976 Haben oder Sein (To Have Or to Be?), GA II, S. 269 - 414.
- 1978 Religion und Gesellschaft, in: Rainer Funk, Mut zum Menschen, Stuttgart 1978, S. 359f.
- 1979 mit Gerard Khoury: Erich Fromm: du Talmud à Freud. Ein Gespräch mit Gerard Khoury, nach dem unveröffentlichten Manuskript zitiert in: Rainer Funk, Erich Fromm, Reinbek bei Hamburg 1983.
- 1980 Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung, bearbeitet und hrsg. von Wolfgang Bonß, GA III, S. 1 - 230.



- 1980 mit Guido Ferrari: Erich Fromm, il coraggio di essere. Intervista di Guido Ferrari, nach dem unveröffentlichten Manuskript zitiert in: Rainer Funk, Erich Fromm, Reinbek bei Hamburg 1983.
- 1983 Über die Liebe zum Leben. Rundfunksendungen, hrsg. von Hans Jürgen Schultz, Stuttgart 1983.



II. Sekundärliteratur

- Bloch, Ernst: Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt 1974, 3 Bde.
- Bloch, Ernst: Atheismus im Christentum, Frankfurt, 1973.
- Brunner-Traut (Hrsg.): Die fünf großen Weltreligionen, Freiburg 1974.
- Bry, Carl Christian: Verkappte Religionen, hrsg. von Martin-Gregor Dellin, München 1979.
- Buchwald, Reinhard (Hrsg.): Luther im Gespräch, Stuttgart 1983.
- Colegrave, Sukie: Yin und Yang. Die Kräfte des Weiblichen und des Männlichen; Frankfurt 1984.
- Conze, Edward: Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung; Stuttgart, Köln, Mainz 1981.
- Dürkheim, K.G.: Zen und wir, Frankfurt 1974.
- Edsman, C.-M.: Die Hauptreligionen des heutigen Asiens, Tübingen 1976.
- Freud, Sigmund: Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Schriften über die Religion, Frankfurt 1981.
- Freud, Sigmund: Die Zukunft einer Illusion, Frankfurt 1967.
- Freud, Sigmund: Das Unbehagen in der Kultur, Frankfurt 1972.
- Funk, Rainer: Mut zum Menschen. Erich Fromms Denken und Werk, seine humanistische Religion und Ethik, Stuttgart 1978.



Funk, Rainer: Zu Leben und Werk Erich Fromms, in: GA I, S. IX-XXXIV.

Görlich, B.(Hrsg.): Der Stachel Freud. Beiträge und Dokumente zur Kulturismus-Kritik; Frankfurt 1980.

Hofstätter, Peter R.: Psychologie, Frankfurt 1972.

Holl, Adolf: Religionen, Stuttgart 1981.

Horkheimer, Th. und Adorno, W.: Dialektik der Aufklärung, Frankfurt 1969.

Huizinga, Johan: Herbst des Mittelalters, Stuttgart 1975.

Jay, Martin: Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923 - 1950, Frankfurt 1981, Kap. III und IV, S. 113 - 174.

Jung, C. G. (Hrsg.): Der Mensch und seine Symbole, Olten 1979.

Kaltenbrunner, Gerd-Klaus: Die Suche nach dem anderen Zustand. Wiederkehr der Mystik ? München 1976.

Knörzer, Wolfgang: Reich Gottes. Traum - Hoffnung - Wirklichkeit; Stuttgart 1969.

Knopp, Sheldon B.: Triffst du Buddha unterwegs. Psychotherapie und Selbsterfahrung. Frankfurt 1978.

Lanczkowski, Günter: Geschichte der Religionen, Frankfurt 1972.

Lasch, Christopher: Das Zeitalter des Narzißmus, München 1986.



- Lehmann, Johannes: Buddha. Leben, Lehre, Wirkung. Frankfurt 1983.
- Marcuse, Ludwig: Essays, Porträts, Polemiken, hrsg. von Harold Hofe, Zürich 1979.
- Marx, Karl und Engels, Friedrich: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: Marx-Engels-Studienausgabe in 4 Bänden, hrsg. von Iring Fetscher, Frankfurt 1966, Bd. 1.
- Moltmann-Wendel, Elisabeth (Hrsg.): Frau und Religion. Gotteserfahrung im Patriarchat, Frankfurt 1983.
- Mensching, Gustav: Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze, Stuttgart 1959.
- Mensching, Gustav: Buddha und Christus. Ein Vergleich. Stuttgart 1978.
- Meister Eckehart: Deutsche Predigten und Traktate, hrsg. von Josef Quint, München 1955.
- Meister Eckehart: Vom Wunder der Seele, hrsg. von A.F. Schmidt-Noerr, Stuttgart 1973.
- Mynarek, Hubertus: Religiös ohne Gott ? Neue Religiosität der Gegenwart in Selbstzeugnissen, Düsseldorf 1983.
- Neumann, Erich: Kulturentwicklung und Religion, Frankfurt 1978.
- Nietzsche, Friedrich: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, München 1980.
- Preuss, H.G.: Religion und Psychoanalyse. Illusion und Wirklichkeit, München 1978.



Rattner, Josef (Hrsg.): Vorläufer der Tiefenpsychologie, Wien 1983.

Rattner, Josef (Hrsg.): Wandlungen der Psychoanalyse, Wien 1980.

Reif, A.: Erich Fromm. Materialien zu seinem Werk, Wien 1978.

Reik, Theodor: Dogma und Zwnagsidee, in: Imago, Wien 1927, S. 247 - 382. —

Rendtorff, Trutz: Gesellschaft ohne Religion ?, München 1975.

Schlegel, Leonard: Grundriß der Tiefenpsychologie, ^{Bd. 1-5} ohne Ort und Jahr. München 1971-1979, 478

Schleiermacher, Friedrich: Über die Religion, Stuttgart 1969.

Schweitzer, Albert: Aus meinem Leben und Denken, Frankfurt 1980.

Sloterdijk, Peter: Kritik der zynischen Vernunft, Frankfurt 1983.

Suzuki, D. T.: Der westliche und der östliche Weg, Frankfurt 1984.

Suzuki, D. T.: Die große Befreiung, Frankfurt 1975.

Szczesny, Gerhard: Die eine Botschaft und die vielen Wege, Hamburg 1978.

Terkel, Studs: Der große Krach, Frankfurt 1972.

Tokarew, S. A.: Die Religion in der Geschichte der Völker, Berlin 1968.



Tillich, Paul: Systematische Theologie 1, Stuttgart 1956.

Veit, Marie: Funktionen des Redens von Gott, in: Theologisches Forum, 1970, Bd. 2., S. 25 - 27.

Weber, Max: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, Tübingen 1920.

Wehr, Gerhard (Hrsg.): Friedrich Nietzsche. Du sollst der werden, der du bist. München 1976.

Wiegand, Ronald: Erich Fromm, in: Pioniere der Tiefenpsychologie, hrsg. von Josef Rattner, Wien 1979, S. 111 - 136.



Name Jürgen Hardeck
geb. 18.05.1958
in Hachenburg (Rheinland-Pfalz)

Eltern Johannes Hardeck, Kaufmann (geb. 3.10.1934)
Mathilde Hardeck, geb. Werner (geb. 21.09.1934)

Geschwister Marion Hardeck, geb. 26.05.1964

Schulen und Berufsausbildung

1965 - 1968	Grundschule Hachenburg
1968 - 1969	Gymnasium Altenkirchen
1970 - 1974	Realschule Hachenburg
1974 - 1975	Polizeischule Wiesbaden - Kastell (Hessen); Abbruch der Berufsausbildung
1975 - 1976	Realschule Hachenburg (Mittlere Reife)
1976 - 1979	Gymnasium Marienstatt (Allgemeine Hochschulreife)
1979 - 1981	Zivildienst beim Deutschen Roten Kreuz, Oberwesterwald
1981 - 1986	Studium der 'Vergleichenden Religionswissen- schaften', Philosophie und Sinologie an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität in Bonn; angestrebter Abschluß: Magister Artium

