

Religion im Werk von Erich Fromm, dies meint zum einen: Welche Bedeutung erfährt Religion bzw. konkrete Religionen und religiöse Lebensformen in Fromms Werk? Zum andern aber auch: Wo steht Fromm selbst, bewußt oder unbewußt in der Tradition bestimmter religiöser Denk- und Ethosformen?

Diese Studie bietet die bislang wohl kompakteste Darstellung und Diskussion von Fromms Werk in Hinsicht auf das Thema Religion. Auf ihrer Grundlage erhellen sich Hintergründe, die dem Leser eine Urteilsbildung ermöglichen, statt sie ihm abzunehmen, ohne daß der Autor seinen eigenen Standpunkt verschweigt.

Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.
Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke.
Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.



Lit

ISBN 3-88660-730-5

Hardeck, J., 1990: Religion im Werk von Erich Fromm. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung (= Humanismus und Gesellschaft. Forschungen zum Werk Erich Fromms, Vol. 1), Münster (Lit Verlag) 1990, 266 p. (8 p. missing)

Jürgen Hardeck

Religion im Werk von Erich Fromm

**Eine religionswissenschaftliche
Untersuchung**

Humanismus & Gesellschaft Bd. 1

Lit

HUMANISMUS & GESELLSCHAFT

Forschungen zum Werk
Erich Fromms

Jürgen Hardeck

Religion im Werk von Erich Fromm

Eine religionswissenschaftliche
Untersuchung

Humanismus & Gesellschaft Bd. 1

Lit





CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Hardeck, Jürgen:
Religion im Werk von Erich Fromm : eine religionswissenschaftliche Untersuchung / Jürgen Hardeck. -
Münster ; Hamburg : Lit, 1990
(Humanismus & [und] Gesellschaft ; Bd. 1)
Zugl.: Bonn, Univ., Diss., 1989
ISBN 3-88660-730-5
NE: GT

WG: 12;11
0960

© Lit Verlag Dieckstr. 56 4400 Münster 0 251 / 23 50 91
Hallerplatz 5 2000 Hamburg 13 0 40 / 446 446

I N H A L T

Inhaltsverzeichnis	1
Editorische Notiz	5
Vorwort	6
I. EINLEITUNG	
1. Aufgabenstellung	8
2. Warum Fromm?	12
II. BIOGRAPHIE	14
III. DIE ENTWICKLUNG DES CHRISTUSDOGMAS	25
IV. DIE ENTWICKLUNG DER »ANALYTISCHEN SOZIALPSYCHOLOGIE« AUS DER KRITIK AM FREUDSCHEN MENSCHENBILD	
1. Das Menschenbild Sigmund Freuds	37
2. Das Menschenbild Erich Fromms - Paradigma und Methode der »Analytischen Sozialpsychologie«	39
3. Fromms Theorie vom Individual-Charakter	40
4. Fromms Theorie vom Gesellschafts-Charakter	42
V. DAS PROBLEM DER DEFINITION VON RELIGION	
1. Religionswissenschaftliche Religionsdefinition	44
2. Die Religionsdefinition Erich Fromms	46
VI. FROMMS TYPOLOGISCHE GRUNDUNTERSCHIEDEN, IHR AUSSAGEWERT UND IHRE BRAUCHBARKEIT FÜR DIE RELIGIONSWISSENSCHAFT	
1. Autoritäre und humanistische Religion	51
a) Autoritäre Religion	51
b) Autorität	52
ba) Rationale und irrationale Autorität	52
bb) Äußere und innere Autorität	53
bc) Offene und anonyme Autorität	55



c) Der autoritäre Charakter	55	2. Die Entwicklung des Gottesbildes im AT	
ca) Der autoritäre Charakter in der Religion	56	und in der weiteren jüdischen Tradition	108
cb) Luther und Calvin als Beispiele des autoritären Charakters in der Religionsgeschichte	59	a) Vom autoritären Herrscher zum namenlosen Gott der Geschichte	108
cc) Sozialpsychologische Gründe des protestantischen Erfolgs	65	b) Negative Theologie	111
d) Humanistische Religion	68	c) Idolkritik	112
da) Fromms Beispiele humanistischer Religion	69	d) Kritik an Fromm	114
db) Das humanistische Gewissen	73	3. Menschenbild und Geschichtsbild	116
dc) Der revolutionäre Charakter	74	a) Menschenbild	116
dd) Buddha und Jesus als Beispiele des revolutionären Charakters in der Religionsgeschichte	76	b) Prophet und Priester	117
2. Matriarchalische und patriarchalische Religion	82	c) Geschichtsbild	120
a) Mutter und Vater in der Individualentwicklung	82	d) Der Sabbat	121
b) Matriarchalische und patriarchalische Phasen in der Religionsgeschichte	84	4. Erich Fromm und die jüdische Tradition	125
3. Theistische und Nicht-theistische Religion	88	a) Fromms Vorbilder in der jüdischen Tradition	125
a) Fromms Verständnis von »theistisch« und »nicht-theistisch«	88	b) Kennzeichen jüdischer Geistigkeit	129
b) »östliches« und »westliches« Denken	92		
VII. ZUR NATUR DES MENSCHEN		IX. MYSTIK	
1. Voraussetzungen	94	1. Die religiöse Erfahrung als X-Erfahrung	131
2. Isolation als Grunderfahrung	97	2. Mystik als höchste Form religiöser Erfahrung	133
3. Formen der Überwindung der Isolation	99	3. Fromms Meister Eckhart Interpretation	134
4. Theorie der Liebe	101	4. Fromm und Zen	139
		5. Fromms Verständnis des Buddhismus	144
VIII. AT UND JÜDISCHE TRADITION IM WERK ERICH FROMMS		6. Fromms Mystik	152
1. Die Problematik des Gottesbegriffes	105		
a) Begriff und Erfahrung	105	X. ABENDLÄNDISCHE GEGENWARTSRELIGION	
b) Der Gottesbegriff	106	1. Die Wurzeln der Gegenwartsreligion	153
c) Fromms Perspektive	107	a) Patriarchalisches Heidentum	154
		b) Die Eliminierung des mütterlichen Elementes aus der Kirche durch Luther	156
		c) Die Entwicklung des Marketing-Charakters	157
		2. Die Formen der Gegenwartsreligion	159
		a) Kybernetische Religion	159
		b) Privatreligion Neurose	161
		c) Humanistische Religion des Seins	163

XI. DIE BEDEUTUNG VON SIGMUND FREUD FÜR ERICH FROMMS RELIGIONSPSYCHOLOGE	
1. Voraussetzungen	165
2. Freuds Aussagen über Religion	166
a) Religion als »universelle Zwangsneurose«	167
b) Zum Gottesbild	168
ba) Gott - der »Über-Vater«	168
bb) Gott - der »Ur-Vater«	170
c) Über Ursprung und Technik der Religion	174
d) Über die Wahrheit der Religion	177
e) Zur kulturhistorischen Leistung von Rel.	179
f) Über die Wirkung der Religion	181
3. Freuds Religionsverständnis	183
4. Freuds Glaube	187
5. Die Rezeption der religionsbezogenen Aussagen Freuds durch Erich Fromm	190
6. Die Abhängigkeit Fromms von Freud	194
7. Die Ablehnung Carl Gustav Jungs	197
XII. DISKUSSION	206
1. Leben und Werk	207
a) Der Mensch Fromm	207
b) Jüdische Sozialisation	208
c) Fromms Sprache	210
d) Würdigung	211
2. Fromm in der Kritik	212
a) Grundsätzliche Kritik	212
b) Die Kritik der Kritischen Theorie	214
c) Ethik des Seins	216
d) Theologische Kritik	220
3. Religionswissenschaftliche Diskussion	225
a) Defizite	225
b) Mystik oder Prophetie?	225
c) Männlich oder Weiblich?	228
d) Religion - oder was?	230
f) Wissenschaft oder Heilsweg?	233

4. Erich Fromms Position in der modernen Religionskritik	235
5. Idol und Ideologiekritik in der Religionswissenschaft	241

XIII. BIBLIOGRAPHIE

1. Die zitierten Schriften Fromms	247
2. Sekundärliteratur	250

EDITORISCHE NOTIZ

Alle veröffentlichten Schriften Fromms werden nach der zehnbändigen Erich Fromm Gesamtausgabe (GA), herausgegeben von Rainer Funk, Stuttgart 1981 zitiert, alle unveröffentlichten nach dem Manuskript mit dem Siegel des Erich Fromm Archivs.

Um ein besseres Verständnis des Kontextes zu erreichen, wird in der Anmerkung meist der vollständige Titel angegeben, bei Hinweisen zumindest das Siegel, nach dem sich der vollständige Titel in der Bibliographie finden läßt. Bei Freud-Zitaten wird ebenso verfahren, zitiert wird nach den achtzehnbändigen Gesammelten Werken (GW), London 1940-1968.

Alle Zitate werden unverändert mit den kursiven Hervorhebungen der Autoren wiedergegeben, alle Unterstreichungen sind Hervorhebungen des Verfassers dieser Arbeit. Erklärende Einschübe in den Zitaten erfolgen in eckigen Klammern. Längere Zitate werden in einzelligem Abstand gedruckt. Kritiker, auf die im Text eingegangen wird, erscheinen in Großbuchstaben, Spezialbegriffe sind mit Doppelpfeil gekennzeichnet.

Sind der Name des Verfassers eines chinesischen Werkes und sein Titel identisch, erscheint das Werk in Großbuchstaben.

Verwendete Abkürzungen im Text: AT und NT für Altes und Neues Testament und RW für Religionswissenschaft.



Vorwort

Ich möchte allen meinen akademischen Lehrern danken, bei denen ich vieles, auf sehr verschiedene Weise, lernen konnte. Besonders hervor-
gehoben seien mein Doktorvater Prof. Dr. Hans-Joachim Kilmkeit, der mich
aufforderte dieses Thema im Rahmen einer Dissertation zu behandeln und
Prof. Dr. Karl Hohelsel, der sie mit ihm zusammen betreute und begutach-
tete. Weiterhin danke ich für die vielen offenen Gespräche und interes-
santen Seminare meiner Studienzeit den Philosophieprofessoren Dr. Ger-
hard Pfafferoth, Dr. Wolfgang Kluxen und Dr. Heinz Robert Schlette, sowie
Prof. Dr. Rolf Trauzettel (Sinologie).

Außer diesen Personen möchte ich Dr. Rainer Funk, den ehemaligen Mit-
arbeiter und heutigen Nachlaßverwalter und Herausgeber Fromms, beson-
ders erwähnen. Seiner freundlichen und großzügigen Unterstützung ver-
dankt diese Arbeit viel.

Meiner Familie sei nicht vergessen, daß sie mir das Studium ermöglichte,
- und daß sie, in guten, wie in schlechten Zeiten zu mir stand.

Herzlichen Dank auch all den Freunden und Kommilitonen die mich durch
ihr Interesse und ihre Kritik unterstützt haben, vor allen Dr. Wolfgang
Gantke, Bonn.

Hachenburg im Juni 1990
Jürgen Hardeck

Zugeeignet.

Im Gedenken an ein abendliches Gespräch
über das Erinnern und das Vergessen,
dem viel zu früh verstorbenen, hochtalentierten

Volker Vierneusel

I. EINLEITUNG

"Leer ist jenes Philosophen Rede, durch die kein Affekt des Menschen geheilt wird. Denn wie die Heilkunde unnütz ist, wenn sie nicht die Krankheiten aus dem Körper vertreibt, so nützt auch die Philosophie nichts, wenn sie nicht die Erregung der Seele vertreibt."¹

Epikur

1. Aufgabenstellung

Diese Dissertation fußt auf meiner Magisterarbeit, mit dem Titel: *Analytische Sozialpsychologie und religiöse Tradition: Erich Fromms Entwurf einer »Humanistischen Religion«*, die einen ersten Versuch darstellte, das Werk von Erich Fromm für die Religionswissenschaft fruchtbar zu machen. Die Aufgabe, die ich mir dort gestellt hatte, lautete, Fromm erstmals ins religionswissenschaftliche Gespräch bringen, indem ich seine eigenständige Position in der psychoanalytischen Religionspsychologie darlegte, die bislang von den Leistungen Freuds und Jungs verdeckt wird.

Dazu war es zunächst nötig, die unsystematischen Äußerungen Fromms zum Thema, die über sein Werk verstreut sind, zusammenzufassen und angemessen zu systematisieren, wobei ich der Entwicklung in seinem Denken gerecht zu werden versuchte.

Aus der Pointierung von Fromms Thesen ergaben sich Zusammenhänge und weitere Fragen, die der Ausarbeitung bedurften, die aber, so schien es mir, den Rahmen einer Magisterarbeit sprengen würden.

Ich war daher dankbar, als ich aufgefordert wurde, das Thema in einer Dissertation weiter zu vertiefen und ein Stück weit die Diskussion zwischen der Religionswissenschaft und Fromm führen zu können.

So meint der Titel »Religion im Werk von Erich Fromm« zum einen: Welche Bewertung erfährt Religion bzw. konkrete Religionen und religiöse Lebensformen in Fromms Werk?

Zum andern aber auch: Wo steht Fromm selbst, bewußt oder unbewußt in der Tradition bestimmter religiöser Denk- und Ethosformen?

¹ EPIKUR: Werkfragment 221. »Briefe, Sprüche, Werkfragmente.« Übersetzt und hrsg. von Hans Wolfgang Krantz. Stuttgart 1980, S.141.

Als spezifisch religionswissenschaftliche Untersuchung stellt sich diese Dissertation folgende Aufgaben:

1. Fromms verstreuten Aussagen zur Religion zu systematisieren.

Fromm hat sich niemals umfassend und systematisch mit dem Phänomen Religion befaßt. Auch die in »Psychoanalyse und Religion«² veröffentlichten Vorlesungen, deren Titel auf eine soich durchgliederte Arbeit schließen lassen, kreisen nur auf sehr verschiedene Weise um die Beziehungen zwischen diesen beiden. Andererseits zieht sich die Beschäftigung mit dem Thema Religion durch Fromms gesamtes Werk.

Bislang wurden die Äußerungen Fromms dazu noch nicht systematisch dargestellt oder umgreifend behandelt, geschweige ernstlich diskutiert, wenn man von Rainer Funks umfangreicher theologischer Dissertation³ absieht, der man, trotz ihres weiten Horizontes, stellenweise anmerkt, daß sie gewisse Rücksichten zu nehmen hatte.

Eine Systematisierung ohne Berücksichtigung der fast fünfzigjährigen Entwicklung in Fromms Denken schien mir ebensowenig adäquat, wie das Herausreißen einzelner Äußerungen aus dem Zusammenhang.

Ich wählte daher für die Darstellung eine Mischform, die bemüht ist, das Wesentliche und die Kontinuität Frommschen Denkens klar herauszuarbeiten und dennoch den jeweilig verschiedenen Kontext deutlich werden zu lassen. Aus diesem Grund entspricht die Reihenfolge der Kapitel weitgehend einer chronologischen Ordnung seiner Forschungsarbeit zum Thema Religion.⁴ Die Sekundärliteratur zu Fromm nimmt leider allzuoft keine Rücksicht darauf, wann und in welchem Kontext er gewisse Äußerungen machte, was zu Entstellungen und Mißverständnissen führt.

Ich entschloß mich, ausgiebig zu zitieren, um nicht in entstellender Form über Fromm zu reden, sondern ihn zunächst einmal selbst zu Wort kommen zu lassen und damit dem Leser einen möglichst authentischen Eindruck zu vermitteln. Die Art, wie Fromm seine Gedanken formuliert, seine sprachlichen Wendungen, die Begriffe, die er benutzt, die Zusammenhänge

² FROMM, E.: »Psychoanalyse und Religion.« (1950a). GA VI, S.227-292.

³ FUNK, RAINER: »Mut zum Menschen. Erich Fromms Denken und Werk, seine humanistische Religion und Ethik.« Stuttgart 1978.

⁴ Eine Ausnahme stellen die frühen Arbeiten der zwanziger Jahre da, auf die ich erst in größerem Zusammenhang in Kapitel IX eingehe.



die er herstellt, sagen mehr aus, als jede Darstellung seines Werkes in eigenen Worten vermitteln könnte.

Die einleitenden Kopffzitate beabsichtigen den Kern oder zumindest einen wesentlichen Aspekt des folgenden Kapitels anzudeuten.

Soweit auf den Text der Magisterarbeit zurückgegriffen wurde, wurden alle Teile überarbeitet, ergänzt und vertieft.

Ich verwende eine erweiterte Form der Gliederung meiner Magisterarbeit.

Ansonsten gilt: Das Wichtigste steht natürlich in den Fußnoten.

2. Den biographischen und gelstesgeschichtlichen Hintergrund erhellen.

Da selbst die Millionen seiner Leser wenig über Fromms Leben wissen, halte ich es für sinnvoll, mit einem etwas ausführlicheren biographischen Teil zu beginnen. Bei Fromm wird bereits aus der Lebensgeschichte wesentliches über die Quellen und Formen seines Werkes erkennbar.

Darüberhinaus dürfte dieses Vorgehen ganz im Sinne Fromms sein, der als Psychoanalytiker gewohnt war, das Denken eines Menschen aus seiner Biographie zu entschlüsseln. Ich werde mich jedoch hüten, aus den wenigen bekannten biographischen Fakten Person oder Werk Fromms selbst psychoanalytisch zu analysieren, eine Versuchung, der auch schon Autoren erlegen sind – meines Erachtens mit fragwürdigen Ergebnissen. Es geht mir einzig darum, die Wurzeln seines Denkens aufzuzeigen.

Deutlicher als viele andere Autoren verweist Fromm auf diejenigen, denen er eine Erkenntnis verdankt oder die er als seine geistigen Vorgänger und Lehrer betrachtet. Manchem mag sein Werk deshalb eklektisch oder synkretistisch erscheinen, daß dies in seinem Falle eher eine Tugend, als ein Mangel ist, versuche ich in dieser Arbeit deutlich zu machen.

3. Andere Quellen hinzuziehen, die seinen Standpunkt vertiefen können.

Fromm behandelt manchmal wichtige Punkte kürzer als es für eine gründliche Analyse wünschenswert wäre – meist, weil der Schwerpunkt seiner Ausführungen etwas anders liegt, als bei einer religionswissenschaftlichen Fragestellung. An solchen Stellen erachtete ich es für hilfreich, Autoren mit heranzuziehen, die Fromms Darstellung unterstützen bzw. vertiefen können.

4. Die Haltbarkeit von Fromms Aussagen zur Religion zu überprüfen.

Es handelt sich hierbei um die zentrale Frage, ob die Fakten oder die Quellenlage eine Bewertung, wie die Fromms überhaupt zulassen, oder ob diese eher willkürlich, gewaltsam oder verfälschend ist.⁵

Die Einarbeitung der Sekundärliteratur ermöglicht eine erste Kritik innerhalb des jeweiligen Kapitels. Umfang und Zustand der Sekundärliteratur sind leider noch immer wenig erfreulich, wenn auch in den letzten Jahren eine spürbare Verbesserung eingetreten ist. (Siehe dazu I,2.)

Der weitaus größte Teil kommt von Seiten der Theologie.

5. Nach der Brauchbarkeit seiner Fragestellungen, seiner Antworten und seiner Terminologie für die RW zu fragen.

Die Religionswissenschaft ist eine junge Wissenschaft mit einem riesigen Arbeitsgebiet. Sie kann daher dankbar sein, wenn Fromms Forschung oder Begrifflichkeit ihr neue Perspektiven erschließen. Weiter soll in dieser Arbeit dem verbreiteten Vorurteil entgegengetreten werden, auf der Basis von Freuds Psychoanalyse ließe sich keine konstruktive Religionspsychologie betreiben.

6. Diskussion

Diskussion bedeutet nicht eine Wiederholung aller Ergebnisse und aller Fragen der einzelnen Kapitel (dies würde zu umfangreich), sondern eine, auf deren Kenntnis aufbauende, vertiefte Zusammenschau und Fragestellung, beschränkt auf bestimmte Themenkomplexe.

Erst am Ende der Arbeit ist genug bekannt, um wesentliche Zusammenhänge zwischen Biographie, Sprache und Begrifflichkeit, Paradigmen und Perspektiven angemessen herstellen zu können. Aufgrund dieser Zusammenschau erfolgt eine abschließende Kritik und Würdigung und eine religionswissenschaftliche Selbstkritik.

⁵ Dies ist natürlich ein heikler Punkt, da z.B. über die Deutung vieler religiöser Phänomene keine Einigkeit herrscht und herstellbar ist. Die abweichende Meinung soll dann aber wenigstens erwähnt werden.

2. Warum Fromm?

Wie Gustav Mensching schreibt,

"... richtet sich die Religionspsychologie nicht auf die objektive, geschichtlich gegebene Phänomensicht der Religion, sondern auf die subjektive Seite der Religion und untersucht das religiöse Bewußtsein und seine Funktion ..., [s]ie hat es deshalb auch nicht nur mit vergangenen Bewußtseinsakten, die aus den Texten erschlossen werden müssen, zu tun, sondern auch mit dem lebendigen Menschen selbst."⁶

Dies erkennt und berücksichtigt Fromm in bemerkenswerter Weise. Er erweitert die Individualpsychologie zur Sozialpsychologie und strebt noch über diese hinaus zu einer umfassenden »Wissenschaft vom Menschen«⁷.

Er überschreitet fernerhin die Grenzen der rein deskriptiven Wissenschaft, ruft zur Einheit von Theorie und Praxis, zu Entscheidung und Veränderung. Das macht sein Werk provozierend, angreifbar – das macht es aber auch interessant.

Fromm hat mit einigen seiner Veröffentlichungen ein Millionenpublikum in aller Welt gefunden, ist ein Bestsellerautor auf dem Sachbuchmarkt geworden und hat bis heute spürbar viele Menschen beeinflusst. Die Beachtung der Wissenschaft ist ihm dennoch weitgehend versagt geblieben. Dafür gibt es mehrere Gründe. Zwei davon nennt sein Mitarbeiter, Biograph und Herausgeber Rainer Funk. Zunächst das

"...Vorurteil des heutigen Wissenschaftsbetriebs ..., eine unmittelbar ansprechende und überzeugende Weise des Schreibens müsse ein Indiz für Unwissenschaftlichkeit sein."⁸

Ferner leidet aber Fromms Werk selbst, wie Funk zugibt,

"...an einem uneinheitlichen und ungenauen Begriffsgebrauch und an einem zu geringen systematischen Interesse"⁹.

Einen dritten Grund nennt Adelbert Reif, der Herausgeber des ersten deutschsprachigen Materialienbandes zu Fromm, daß sich nämlich die Diskussionen über Fromms Werk

"...auf einer mehr feuilletonistisch orientierten Basis abspielen, was vom Standpunkt der exakten psychologischen und sozialpsychologischen Forschung eine entscheidende wissenschaftliche Wertminderung bedeutet."¹⁰

6 MENSCHING, G.: »Blätter zur Berufskunde.« Band.3, Blelefeld 1974, S.3

7 FROMM, ERICH: »Haben oder Sein.« (1976a). GA II, S.393 ff.

8 FUNK, RAINER: »Mut zum Menschen.« Stuttgart 1978, Einleitung S.15.

9 FUNK, RAINER: »Mut zum Menschen.« Stuttgart 1978, Einleitung S.15.

10 REIF, ADELBERT (Hrsg.): »Erich Fromm. Materialien zu seinem Werk.« Wien 1978, Vorwort S.9.

Zwei weitere Gründe erscheinen mir wichtig: Bis zum Erscheinen der Gesamtausgabe 1980/1981¹¹ gab es nur einige Werke Fromms in zufriedenstellenden Übersetzungen, viele zentrale Begriffe Fromms waren mißverständlich oder schlichtweg falsch übertragen, wichtige Schriften noch gar nicht übersetzt; dies beeinträchtigte die Qualität der Rezensionen. Der ganze Fromm war gar nicht zugänglich.¹²

Und schließlich ist vieles, was Fromm vor vierzig oder zwanzig Jahren geschrieben hat, heute schon so zum Allgemeingut geworden, daß der Autor darüber vergessen wurde. (Was eigentlich eine besondere Auszeichnung bedeutet – allerdings nicht unbedingt in den Augen strenger Szi-entisten.¹³) Diese Arbeit wird erweisen, daß, bei aller gebotenen Kritik, das Werk von Erich Fromm einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit ihm wert ist.

11 FROMM, ERICH: »Gesamtausgabe in 10 Bänden.« Hrsg. von Rainer Funk, Stuttgart 1980/81. Im April 1989 erschien sie als Taschenbuchausgabe.

12 In den Vereinigten Staaten, wo Fromm sehr bekannt war, gibt es bis heute keine Gesamtausgabe.

13 Ein Beispiel aus dem Bereich der Theologie ist der Aufsatz »Funktionen des Redens von Gott.« der Theologin und Religionspädagogin MARIE VEIT in: »Reden von Gott.« Theologisches Forum. Band 2. 1970, S.26 ff.

II. BIOGRAPHIE

"Einst fragte ich ihn - und ich wußte, daß er mich gern hatte: »Onkel, was glaubst du wird aus mir werden?« Ich hoffte, daß er etwas schönes sagen würde. Er sagte: »Ein alter Jude!«"¹

Erich Fromm

Erich Pinchas Fromm wurde am 23. März 1900 in Frankfurt am Main geboren. Er blieb das einzige Kind des orthodox-jüdischen Weinkaufmanns Naphtali Fromm und seiner Frau Rosa, geborene Krause, die beide aus Rabbinerfamilien stammten. Nach eigener Aussage wuchs Erich Fromm in einer "vorkapitalistischen, vormodernen"² Welt auf, die geprägt war von jüdischen Traditionen. Von seinem Urgroßvater, der einen kleinen, schlecht besuchten Laden hatte, wurde erzählt, er habe

"...den ganzen Tag in seinem Laden gesessen und den Talmud studiert. Kam ein Kunde, fuhr er etwas ärgerlich auf und sagte: »Gibt's denn keinen anderen Laden?«"³

"Das war eigentlich die Welt, in der ich mich zuhause fühlte ... Ich finde mich noch immer fremd in einer Welt, deren Ziel es ist, möglichst viel Geld zu verdienen"⁴,

sagte Fromm noch kurz vor seinem Tod. Sein Vater Naphtali Fromm (geb. 1869), der ursprünglich Rabbiner werden wollte und zeit lebens unglücklich über seinen Beruf als Kaufmann war, engagierte sich politisch für die Juden in Deutschland und setzte sich als Mitbegründer und zeitweiliger Präsident der »Hermann Cohen-Loge« für die Bewahrung der jüdischen Tradition ein. Er starb im Dezember 1933. Erich Fromm beschrieb ihn:

"Mein Vater war sehr neurotisch. Er war furchtbar ängstlich bei allem, was mit mir zu tun hatte. ... Er verwöhnte mich, und ich war sehr undiszipliniert. Am liebsten hätte er es wohl gehabt, wenn ich immer ein Kind von drei Jahren geblieben wäre."⁵

1 Fromm weiter über den Satz seines Großonkels und ersten Talmudlehrers: "Dies war eine ganz typisch jüdische Antwort, um von jeder Art Ehrgeiz abzuhalten." Gespräch mit Gérard Khoury, (unveröffentlichtes Manuskript 1979d); zitiert nach RAINER FUNK 1983, S.14.

2 Nach FUNK, RAINER: »Erich Fromm.« Reinbek 1983, S.7.

3 »Im Namen des Lebens.« Ein Gespräch mit H.J. Schulz. Stuttgart 1974; in: »Über die Liebe zum Leben.« Rundfunksendungen. Hrsg. von H.J.Schulz, Stuttgart 1983; zitiert nach RAINER FUNK 1983, S.8.

4 Gespräch mit Guido Ferrari, (unveröffentlichtes Manuskript 1980e); zitiert nach RAINER FUNK 1983, S.10.

5 Gespräch mit Gérard Khoury, (unveröffentlichtes Manuskript 1979d); zitiert nach RAINER FUNK 1983, S.21.

Über seine Mutter (geb. 1876) sagte er:

"Meine Mutter war sehr stark an ihre eigene Familie gebunden und sie liebte mich eigentlich nur in dem Maße, als ich ein Krause war, welches ihr Familienname war. Und alles war an mir gut, was typisch Krause war, und alles schlecht, was Fromm war."⁶

Er brauchte nach eigener Aussage lange um sich von ihr zu lösen.⁷

Der Überängstlichkeit seiner Eltern schreibt er es zu, daß er seinen Jugendwunsch aufgab, in Osteuropa ein Talmudstudium zu absolvieren.

Erich Fromm besuchte das (nichtjüdische) 'Wöhler-Gymnasium' bis zum Abitur 1918, anschließend studierte er zunächst zwei Semester Jura in seinem Geburtsort Frankfurt. In seiner Erinnerung waren vor allem anderen Eindrücke vom 1. Weltkrieg sowie die Betroffenheit über

"...den Freltod, durch den eine 26-jährige Freundin der Familie erreichen wollte, zusammen mit ihrem kurz zuvor verstorbenen und von ihr übermäßig geliebten Vater begraben zu werden"⁸,

die Auslöser, die sein kritisches Nachdenken und sein psychologisches Interesse in Gang setzten. Im Talmudunterricht, den er neben der Schule durchgängig besuchte, faszinierten ihn besonders die Prophetenbücher. Er erinnert sich:

"Am allermeisten aber bewegten mich die Schriften der Propheten Jesaja, Amos und Hosea, und zwar nicht so sehr wegen ihrer Warnungen und ihrer Prophezeiung des Untergangs, sondern wegen ihrer Verheißung des jüngsten Tages, wo die Völker »Pflugscharen aus ihren Schwertern und Winzermesser aus ihren Lanzen« schmieden werden (Jes. 2,4); wo die Verheißung galt: »Man zieht nicht mehr das Schwert, Volk gegen Volk, und übt sich nicht mehr für den Krieg« (Jes.2,4); wo alle Völker Freunde werden, »denn das Land ist erfüllt von der Erkenntnis des Herrn, so wie das Meer mit Wasser gefüllt ist.« (Jes. 11,9)."⁹

Fromms Lebenswerk wird aus dieser Quelle gespeist und es wirkt posthum wie eine Selbstbeschreibung, wenn er ausführt:

"Menschen, die Ideen verkündigen - 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 die Idee verkündigt, daß der Mensch eine Antwort auf die Probleme seiner Existenz finden müsse und daß die Antwort in der Entwicklung

⁶ 1979d, zitiert nach RAINER FUNK 1983, S.21.

⁷ 1938 emigrierte sie, auf Drängen ihres Sohnes, zunächst nach England, 1941 dann nach New York. Dreiundachtzigjährig starb sie dort im Februar 1959. (Es fällt auf, daß sowohl Fromms erste Frau als auch seine langjährige Freundin Karen Horney wesentlich älter als er selbst waren.)

⁸ FUNK, RAINER: »Mut zum Menschen.« Stuttgart 1978, S.18. Vgl. FROMM, ERICH: »Jenseits der Illusionen.« (1962a). GA IX, S.39 f.

⁹ FROMM, ERICH: »Jenseits der Illusionen.« (1962a) GA IX, S.40.



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. Sie begehrten nicht einmal die Macht eines Propheten. Macht beeindruckte sie nicht, sie verkündeten die Wahrheit auch dann, wenn diese ihnen Gefangenschaft, Verbannung und Tod eintrug."¹⁰

Zum ersten Mal verspürte er etwas von diesem Geist bei seinem Vorbild und Freund, dem Rabbiner Dr. Nehemia Nobel (1871–1922), der ihm den Zugang zum Denken Hermann Cohens und Goethes erschloß. Nobel war 1919/1920 Mittelpunkt eines Kreises, zu dem außer Fromm z.B. auch Ernst Simon, Franz Rosenzweig, Leo Löwenthal, Martin Buber und Sigfried Krakauer gehörten.

"Nobel war von der jüdischen Mystik durchdrungen und lebte eine konservative religiöse Lebenspraxis, doch gleichzeitig war er ein an Goethe und Kant orientierter Humanist und Aufklärer."¹¹,

schreibt Fromms Biograph Rainer Funk. 1919 gründete Fromm mit dem älteren liberalen Rabbiner Georg Salzberger (1882–1975) die kulturell bedeutsame »Gesellschaft für jüdische Volksbildung« in Frankfurt. Sie holten Franz Rosenzweig als Dozenten, und durch ihren Anstoß und mit ihrer Unterstützung konnte daraus 1920 das »Freie Jüdische Lehrhaus« hervorgehen, "...das durch seine Dozenten weit über Frankfurt und die Zeit hinaus Bedeutung erlangte."¹²

Ab 1919 studierte Fromm Soziologie, Psychologie und Philosophie in Heidelberg, wo ihn nicht so sehr die dort lehrenden Berühmtheiten wie z.B. Karl Jaspers (Psychologie) und Heinrich Rickert (Philosophie), sondern besonders der Soziologe Alfred Weber (1868–1958), der Bruder Max Webers, beeindruckte.

"Er war der einzige Universitätslehrer, zu dem Fromm einen persönlichen und herzlichen Kontakt hatte; er sei auch der einzige Professor gewesen, bei dem er wirklich etwas gelernt habe."¹³,

gestand Fromm Rainer Funk. Bei Alfred Weber promovierte er dann auch 1922 über »Das jüdische Gesetz«.¹⁴

¹⁰ FROMM, ERICH: »Propheten und Priester.« (1967b). GA V, S.295 f.

¹¹ FUNK, RAINER: »Erich Fromm.«, Reinbek 1983, S.32.

¹² Ebd., S.33. Es lehrten dort unter anderen auch Martin Buber, Gershom Scholem und Leo Baeck, den Fromm sehr verehrte, während die beiden ersteren ihn nicht besonders anzogen.

¹³ FUNK, RAINER: »Erich Fromm.«, Reinbek 1983, S.46.

¹⁴ FROMM, ERICH: »Das jüdische Gesetz. Ein Beitrag zur Soziologie des Diasporajudentums.«, Heidelberg 1922a, 227 Seiten (Manuskript). Neu er-

In Heidelberg hatte Fromm bereits 1919 den Rabbiner Dr. Salman Baruch Rabinkow (1882 bis wahrscheinlich 1939) kennengelernt, den er annähernd fünf Jahre fast täglich zum Talmudstudium besuchte und dessen enge Freundschaft ihm half, den frühen Tod seines Lehrers Nobel (er starb fünfzigjährig im Januar 1922) zu verschmerzen.

Rabinkow beeinflusste nicht nur Fromms Dissertation, sondern wesentlich sein ganzes weiteres Denken. Durch ihn lernte er Moses Maimonides, den großen jüdischen Denker des Mittelalters, und den Chassidismus kennen.

"Rabinkow", [so schreibt Fromm in seinen bislang unveröffentlichten »Erinnerungen an Raw S.B.Rabinkow« (1971)], "verband eine grundsätzlich revolutionäre Haltung mit seiner religiösen Einstellung, und seine Interpretation des Judentums bestimmte sich von der Mischung dieser beiden Faktoren her."¹⁵

Fromm unterrichtete nach seinem Studienabschluß zunächst im »Freien Jüdischen Lehrhaus«. 1924 machte er die Bekanntschaft seiner späteren Frau Frieda Reichmann¹⁶, die in Heidelberg ein 'Therapeutikum' eröffnet hatte, in dem er zugleich mit seinen Freunden Leo Löwenthal und Ernst Simon eine Psychoanalyse begann, die er später zunächst bei Wilhelm Wittenberg in München und nach der Heirat 1926 bei Karl Landauer in Frankfurt sowie Hanns Sachs und Theodor Reik¹⁷ in Berlin fortsetzte.

Er hatte damit einige der engsten Vertrauten Freuds als Lehrer, Sigmund Freud selbst begegnete er nie.

schienen als: »Schriften aus dem Nachlaß. Band 2.« Hrsg. von Rainer Funk und Bernd Sahler. Weinheim und Basel 1989.

¹⁵ FUNK, RAINER: »Erich Fromm.«, Reinbek 1983, S.39.

¹⁶ Frieda Fromm-Reichmann (1889–1957) studierte zunächst Medizin, arbeitete einige Jahre bei J.H. Schulz (»Autogenes Training«), und wandte sich Anfang der zwanziger Jahre der Psychoanalyse zu. Sie emigrierte 1935 in die USA, wo sie sich in den 22 Jahren bis zu ihrem Tod besondere Verdienste um die lange für unmöglich gehaltene Therapie von Schizophrenen erwarb. Sie ist »Dr.Fried« in Hannah Greens Weltbestseller: »Ich hab dir nie einen Rosengarten versprochen« (Reinbek 1978), in dem die Autorin die Geschichte ihrer eigenen Krankheit und Heilung erzählt. Theoretisch stark beeinflusst wurde sie durch H.S. Sullivan (siehe Fußnote 30), mit dem sie und ihr Mann eine gemeinsame Freundschaft verband.

¹⁷ Theodor Reik (1888–1969), mit dessen Religionspsychologie sich der junge Fromm kritisch auseinandersetzte (siehe unten Kap.III), verband eine lebenslange Freundschaft mit Freud, der einmal zu ihm gesagt haben soll: "Moi, je ne suis pas un Freudiste." (Reik 1948, S.524), was er seinen orthodox-freudianischen Kritikern entgegenhielt, nachdem er in den ersten Jahren nach seiner Emigration in die USA 1938 die Libidotheorie nach und nach völlig aufgab. Seine späteren Äußerungen zu Liebe und Sexualität decken sich fast völlig mit denen Fromms.

Um das Jahr 1926 machte Fromm durch die Bücher Georg Grimms »Die Lehre des Buddha. Die Religion der Vernunft.«¹⁸ und »Die Wissenschaft des Buddhismus.«¹⁹ die Bekanntschaft mit dem Buddhismus, was weitreichende Konsequenzen für sein Leben hatte:

„Zum erste Mal lernte er ein religiöses System kennen, einen Weg zu leben, bei dem es keiner ... irrationalen Mystifizierung oder der Annahme einer Offenbarung oder Autorität bedurfte.“²⁰

Diese Erfahrung vollendete den Prozeß der Abkehr Fromms von der Praxis des orthodoxen Judentums. In seiner Jugend eine zeitlang begeisterter Anhänger der zionistischen Jugendbewegung²¹, wendete er sich zunächst vom Zionismus, den er als Nationalismus verachten lernte, dann ganz vom orthodoxen Judentum seiner Kindheit ab.

Fromm entschloß sich als Psychoanalytiker zu arbeiten. Seine ersten Veröffentlichungen (ab 1927) sind geprägt vom Geiste Freudscher Orthodoxie (bis 1934).

Später kritisierte er in vieler Hinsicht die Freudsche Theorie und Praxis, gleichwohl fühlte er sich zeitweilig als 'Freudianer'.²² Im Lager der Orthodoxie galt (und gilt) er ob seiner Kritik als 'Revisionist' und wird bis heute meist totgeschwiegen oder geschmäht.

Ende der zwanziger Jahre stieß Fromm auf die beiden Autoren, die ihm zu einer neuen Sichtweise verhalfen: auf Karl Marx, dessen Humanismus und Geschichtstheorie er später mit dem Messianismus der biblischen Propheten und der psychoanalytischen Theorie verschmolz, und Johann J. Bach-

18 GRIMM, GEORG: »Die Lehre des Buddha. Die Religion der Vernunft.«, München 1926.

19 GRIMM, GEORG: »Die Wissenschaft des Buddhismus.«, Leipzig 1923.

20 TAUBER, E.S.: »Some Biographical Notes« (on Erich Fromm). In: Landis, B. and Tauber, E.S. (Hrsg.): »In the Name of Life. Essays in Honour of Erich Fromm.« New York 1971, S.X-XIV; zitiert nach der Übersetzung von Rainer Funk in GA I, Einleitung des Herausgebers, S.XIV.

21 Nach Gershom Scholem (1975, S.149) berichtet RAINER FUNK (1983, S.50), es sei damals das von Ernst Sikah formulierte »Gebet des kleinen K.J.V.er« (Kartell Jüdischer Verbindungen) herumgegangen: »Mach mich wie den Erich Fromm, daß ich in den Himmel komme!«

22 »Ich bin stets Freudianer geblieben ...« aus einem Brief an Martin Jay vom 14.Mai 1971. Siehe dazu JAY, MARTIN: »Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923-1950.«, Frankfurt 1981, S.117. Vgl. FROMM, ERICH: »Sigmund Freuds Psychoanalyse - Größe und Grenzen.« (1979a). GA VIII, S.259-363. Seine Mitgliedschaft in der »Psychoanalytischen Vereinigung« ist seit 1945 nicht mehr verlängert worden.

ofen, den Entdecker des Matriarchats, dessen Erkenntnisse er zur Kritik der Freudschen Libidotheorie als einseitig »patriarchalisch« heranzog.

1929 war Fromm Mitbegründer des »Süddeutschen Instituts für Psychoanalyse« in Frankfurt am Main, ab 1930 praktizierte er in Berlin und gehörte, zusammen mit Sándor Radó, Hanns Sachs, Karen Horney, Theodor Reik, Sigfried Bernfeld und Wilhelm Reich zum »Berliner Institut«.

Wie Bernfeld und Reich versuchte er, marxistische Soziologie und Psychoanalyse zusammenzudenken, ging aber dabei eigene Wege. Ein väterlicher Freund der Fromms in diesen Jahren war Georg Groddeck (1866-1934), von dem Freud den Begriff des »Es« übernommen hatte.

»Neben dem Interesse für eine marxistisch orientierte Sozialpsychologie war ein anderer Schwerpunkt Fromms die Religionspsychologie.«²³

»Die Entwicklung des Christudogmas« (1930)²⁴ ist seine wichtigste Schrift aus dieser Zeit.

Ebenfalls seit 1930 war er Mitglied und Dozent für Psychoanalyse am von Max Horkheimer geleiteten »Institut für Sozialforschung« an der Universität Frankfurt, aus dem die »Frankfurter Schule« hervorging. Er entwickelte sich dort als Analytiker »rasch zur wichtigsten Figur«²⁵, so daß ihm die Leitung der sozialpsychologischen Abteilung auf Lebenszeit übertragen wurde.

Fromm führte eine Felduntersuchung im Rheinland über Lebensgewohnheiten, Einstellungen und politische Orientierung von Arbeitern und Angestellten durch, hinter der die Frage stand, was »überhaupt die Gesellschaft zusammenhält.«²⁶

»Sie war die erste sozialpsychologische Feldforschung überhaupt, die mit der psychoanalytischen Einsicht Ernst machte, daß die in Parteilob bekennenden und Parteilugehörigkeit geäußerte politische Überzeugung von den unbewußten Motiven verschieden sein könne.«²⁷

Fromm kam nicht mehr zur endgültigen Auswertung der Fragebögen, da er sich 1931/32, nach der Trennung von seiner Frau (die Ehe wurde Jahre

23 FUNK, RAINER: »Erich Fromm.«, Reinbek 1983, S.56.

24 FROMM, ERICH: »Die Entwicklung des Christudogmas. Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion.« (1930a). GA VI, S.11-68.

25 JAY, MARTIN: »Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923-1950.«, Frankfurt 1981, S.116.

26 LÖWENTHAL, LEO: »Mitmachen wollte ich nie.«, Frankfurt 1980, S.93; zitiert nach FUNK 1983, S.66.

27 FUNK, RAINER 1983, S.67.



später in Freundschaft geschieden), wegen einer Lungentuberkulose über ein Jahr lang in Davos aufhalten mußte.²⁸

Als er 1933 als Gastdozent in den USA weilte, entschloß er sich, nicht mehr nach Deutschland zurückzukehren. Er begann in New York zu praktizieren und nahm, als die mittlerweile ebenfalls emigrierten Kollegen Horkheimer, Löwenthal, Wittfogel und Pollock im Herbst 1934 dort eingetroffen waren, mit ihnen die Institutsarbeit an der Columbia University wieder auf. 1936 erschienen die »Studien über Autorität und Familie«²⁹, zu denen Fromm den sozialpsychologischen Teil beitrug.

In der folgenden Zeit hatte er im Institut mehr und mehr um Verständnis für seinen Ansatz zu kämpfen. Seine Zweifel an Freuds Libidotheorie, die sich in Gesprächen mit den Freunden Karen Horney und H.S. Sullivan³⁰ verstärkt hatten, brachten ihn in Konflikt mit den Ansichten Horkheimers, der zunehmend unter den Einfluß Theodor W. Adornos geriet (den Fromm nicht leiden konnte). Horkheimer verteidigte Freuds materialistische Einstellung zur Sexualität als wahrhaft revolutionär und warf Fromm Revisionismus vor. Fromm dagegen hielt nichts von der sich anbahnenden »Rephilosophierung« der »kritischen Theorie« (wie sie später genannt wurde), einer Entwicklung, die er »als Rückwendung zum Bürgertum und zur bürgerlichen Gesellschaft«³¹ interpretierte.

Diese Auseinandersetzung, die nicht auf sachlicher, sondern auf persönlicher Ebene ausgetragen wurde, führte dazu, daß Fromm, als Adorno 1938 als volles Institutsmitglied angestellt wurde, seine Mitarbeit aufkündigte.

²⁸ Sie wurde erst 1980, nach Fromms Tod, unter dem Titel: »Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung.« veröffentlicht und in die Gesamtausgabe aufgenommen (GA III, S.1-230). Fromm verarbeitete aber in seinen Werken die in dieser Studie gewonnenen Erkenntnisse.

²⁹ FROMM, ERICH: »Studien über Autorität und Familie. Sozialpsychologischer Teil.« (1936a). GA I, S.141-187.

³⁰ Karen Horney (1885-1952), Psychoanalytikerin, war in den dreißiger Jahren eng mit Fromm befreundet. Sie beeinflussten sich gegenseitig. Die Freundschaft zerbrach 1943. (Siehe auch Fußnote 34)

³¹ Harry Stack Sullivan (1892-1949) Psychiater, entwickelte eine »Psychiatrie der zwischenmenschlichen Beziehungen«, die besonders in den USA sehr einflußreich wurde. Er war der Erste, der erfolgreich Schizophrenie behandelte. Karen Horney, Frieda Fromm-Reichmann und Erich Fromm waren mit ihm befreundet und empfingen von ihm wertvolle Anregungen.

³² FUNK, RAINER: »Erich Fromm.«, Reinbek 1983, S.98. Daß diese Ansicht nicht ganz aus der Luft gegriffen war, zeigen das spätere Leben der Frankfurter Schule im »Grand Hotel Abgrund« (G.Lukács) und die Rückwendung Horkheimers zum Schopenhauerschen bürgerlichen Pessimismus.

Ein unverkrampftes Verhältnis zwischen den Mitgliedern des Instituts und Fromm wurde nie mehr möglich.³²

Seit 1938 veröffentlichte Fromm in englischer Sprache. 1940 wurde er amerikanischer Staatsbürger. Im folgenden Jahr erschien sein erstes und für sein Verständnis grundlegendes Buch: »Die Furcht vor der Freiheit«.³³ Er trennte sich mit der »Horney-Gruppe« von der »New York Psychoanalytic Society«, löste sich 1943 aber ebenfalls von dieser Gruppe, weil es Kollegen gab, die ihn, da er kein Medizinstudium vorzuweisen hatte, nicht als vollwertigen Kontrollanalytiker anerkennen wollten.³⁴ Mit anderen »Dissidenten« gründete er die unter dem Namen »William Alanson White Institut« bekannte Ausbildungsstätte für Psychoanalytiker und lehrte in den folgenden Jahren an verschiedenen amerikanischen Universitäten. 1944 heiratete er die deutschstämmige Jüdin Henny Gurland, die bereits 1952 an den Folgen einer Rückenmarksverletzung starb – ein Verlust der ihn lange schmerzte.³⁵

Während der vierziger Jahre vertiefte er seine Kenntnisse in der philosophischen Ethik. In seinem Buch »Psychoanalyse und Ethik«³⁶ von 1947 zeigt sich, daß er vor allem Aristoteles und Spinoza für sich entdeckt hatte. In dieser Zeit übte er sich in der Selbsterfahrungs-Methode des »Sensory Awareness« bei Charlotte Selver.³⁷

1949 siedelte er wegen des Leidens seiner Frau nach Mexiko um, wo er bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1965 an der »National Autonomous

³² Die Beziehung Fromms zum Institut und seinen prominenten Vertretern Max Horkheimer, Theodor Adorno und Herbert Marcuse schildern MARTIN JAY in: »Dialektische Phantasie«, Frankfurt 1981 und RAINER FUNK in: »Einleitung des Herausgebers zu Leben und Werk.« GA I, S.XXII-XXIV.

³³ FROMM, E.: »Die Furcht vor der Freiheit.« (1941a). GA I, S.215-391.

³⁴ Dieser »sachliche« Konflikt sollte wahrscheinlich die wachsende Eifersucht Karen Horney auf Fromms Erfolg verbergen. Siehe dazu RUBINS, J.L.: »Karen Horney. Sanfte Rebellin der Psychoanalyse.«, München 1980, S.265 ff.

³⁵ Henny Gurland und ihr Sohn Joseph trafen auf der Flucht 1940 in Marseille auf Walter Benjamin, mit dem sie gemeinsam über Spanien in die USA emigrieren wollten. Als die spanischen Grenzer sie festhielten und am nächsten Tag wieder nach Frankreich abschieben wollten, nahm Benjamin nachts eine Überdosis Morphium, an der er starb. Henny regelte das Nötigste für sein Begräbnis. Die spanischen Beamten waren durch Benjamins Tod so geschockt, daß sie die anderen Flüchtlinge passieren ließen. Vgl. dazu FUNK 1983, S.109 f. und JAY 1981, S.236.

³⁶ FROMM, ERICH: »Psychoanalyse und Ethik.« (1947a). GA II, S.1-157.

³⁷ Nach eigener Aussage in »To Have Or To Be.« (Unveröffentlichter Teil. Originalmanuskript S.37.) Siehe dazu: BROOKS, CHARLES: »Sensory Awareness. The Rediscovery of Experiencing.«, Viking Press, New York 1974.

University» forschte und lehrte (1961 wurde er »Professor extraordinarius« der Medizinischen Fakultät) und darüberhinaus noch seine psychoanalytische Praxis betrieb. Zusätzlich unterrichtete er drei bis vier Monate im Jahr an Hochschulen in den Vereinigten Staaten.

Im Jahr 1949 folgte Fromm auch der ehrenvollen Einladung, die »Terry-Lectures« an der Yale University zu halten. Daraus ging das 1960 erschienene Buch »Psychoanalyse und Religion«³⁸ hervor. Über die symbolische Sprache der Träume, der Mythen und Märchen veröffentlichte er »The Forgotten Language«³⁹ (1961) und dann 1966 mit »Die Kunst des Lebens«⁴⁰ sein wohl bekanntestes Buch, millionenmal verkauft in (fast) der ganzen Welt.

Zunehmend engagierte er sich in den fünfziger Jahren in gesellschaftspolitischen Fragen. Hatte er in der ersten Hälfte der Vierziger von den USA aus Deutschland und den Faschismus beobachtet und analysiert, so tat er dies nun aus der Distanz eines »Dritte-Welt-Landes« mit den USA und dem Kapitalismus. In seinem Buch »Wege aus einer kranken Gesellschaft« (1966)⁴¹ versuchte er eine Gesellschaftskritik mit einem ersten Gegenentwurf. Bald nach dem Erscheinen dieses Buches trat er der Sozialistischen Partei der Vereinigten Staaten bei und formulierte für diese sogar ein zunächst positiv aufgenommenes aber letztlich doch nicht durchsetzbares neues Parteiprogramm.⁴² Nach einiger Zeit trat er enttäuscht wieder aus der Partei aus.

Bereits Ende 1953 hatte er die Amerikanerin Annis Freeman geheiratet, die wie er ihren Ehepartner verloren hatte. Im Jahr 1966 gründete er die »Mexikanische Psychoanalytische Gesellschaft«. Mit seinen Schülern führte er von 1967 an eine großangelegte empirische Untersuchung zum Gesellschafts-Charakter eines mexikanischen Dorfes durch, die 1970 veröffent-

38 FROMM, ERICH: »Psychoanalyse und Religion.« (1960a). GA VI, S.227-292. Die Terry Lectures sind eine Vorlesungsreihe über »Religion im Lichte von Wissenschaft und Philosophie«, ermöglicht durch die Stiftung von Dwight H. Terry. Fromm hielt die 26. Vorlesungsreihe. Vor ihm lasen unter anderen John Dewey und Carl Gustav Jung.

39 Deutsch: »Märchen, Mythen Träume.« (1961a). GA IX, S.169-309.

40 FROMM, ERICH: »Die Kunst des Lebens.« (1966a). GA IX, S.437-518.

41 FROMM, ERICH: »Wege aus einer kranken Gesellschaft.« (1965a). GA IV, S.1-254.

42 FROMM, ERICH: »Den Vorrang hat der Mensch.« (1960b). GA V, S.19-41.

licht wurde.⁴³ 1960 erschienen unter dem Titel: »Psychoanalyse und Zen-Buddhismus«⁴⁴ der Vortrag von Daisetz Teitaro Suzuki, mit dem Fromm seit einigen Jahren freundschaftlich verbunden war, das Referat des Religionswissenschaftlers Richard de Martino, sowie sein eigener Beitrag von einer Tagung über dieses Thema, die im August 1967 in seinem Haus in Cuernavaca stattgefunden hatte.

Fromm wurde in den folgenden Jahren sehr bekannt und durch seine öffentlichen Stellungnahmen und sein Engagement in der amerikanischen Friedensbewegung eine Persönlichkeit, deren Wirkung auf die Studentenbewegung der sechziger Jahre in den USA mit der Herbert Marcuses oder Ernst Blochs auf die deutsche Studentenbewegung verglichen werden kann.⁴⁵ Durch Fromms Veröffentlichungen aus dieser Zeit wurde das amerikanische Lesepublikum erstmals mit den Frühschriften von Karl Marx vertraut. Fromm verwies immer darauf, wie unsinnig es ist, die Sowjetunion mit der von Marx beabsichtigten Gesellschaft zu verwechseln. Er organisierte viele Kontakte zum Meinungsaustausch mit den Theoretikern des »humanistischen Sozialismus« (wie Mihailo Marcovic, Gajo Petrovic, Predrag Vranicki und Adam Schaff).

Von den in diesen Jahren zahlreich entstandenen Schriften Fromms ist zum Thema Religion seine Interpretation der Bibel und der jüdischen Tradition in »Ihr werdet sein wie Gott«⁴⁶ besonders interessant.

Sein öffentliches Engagement fand mit der Unterstützung Senator Eugene McCarthys bei der Präsidentschaftskandidatur 1968 ein Ende, als seine überforderte Gesundheit durch einen Herzinfarkt die Einschränkung seiner

43 FROMM, ERICH: »Psychoanalytische Charakterologie in Theorie und Praxis. Der Gesellschaftscharakter eines mexikanischen Dorfes.« (1970b). GA III, S.231-540.

44 FROMM, ERICH: »Psychoanalyse und Zen-Buddhismus.« (1960a). GA VI, S.301-368.

45 Ernst Bloch traf Fromm (wahrscheinlich 1920) an einem Sabbatmorgen im Haus seiner Eltern, »er erzählte wundervoll jüdische Geschichten und aß mit großem Gusto Brot mit Gänsefett und Pökelfleisch. Seine Intensität, seine Lebendigkeit, seine Hingabe beeindruckten mich so tief, daß ich mich an jede Einzelheit erinnere als sei es gestern gewesen. Von jenem Tag an liebte und bewunderte ich ihn - vielleicht wie einen älteren und begabten Bruder«, schrieb er an Karola Bloch nach Blochs Tod. (Zitiert nach: »Denken heißt Überschreiten. In memoriam Ernst Bloch.«, hrsg. von KAROLA BLOCH und ADELBERT REIF, Frankfurt a.M. 1982, S.317.) Herbert Marcuse respektierte er, trotz vieler gravierender Meinungsunterschiede. Vgl. dazu GA VIII, S.58-62 und S.113-122.

46 FROMM, ERICH: »Ihr werdet sein wie Gott. Eine radikale Interpretation des Alten Testaments und seiner Tradition.« (1966a). GA VI, S.83-226.

Aktivitäten forderte. Nach seiner Genesung widmete er sich mehrere Jahre dem Studium der menschlichen Aggression und veröffentlichte 1973 darüber sein umfangreichstes Werk: »Anatomie der menschlichen Destruktivität.«⁴⁷.

1974 siedelte er aus gesundheitlichen Gründen mit seiner Frau in die Schweiz um. In Muralto bei Locarno verbrachten sie ihren Lebensabend. Fromm wandte sich wieder stärker der buddhistischen Praxis zu, deren Bewegungs-, Atem-, Konzentrations- und Meditationsübungen er durch einen Freund, den buddhistischen Mönch Nyanaponika Mahathera⁴⁸, noch im Alter erlernte und pflegte. Von Katya Delakova hatte er bereits Mitte der sechziger Jahre die Grundlagen des »Tajiquan« (Schattenboxen) erlernt.⁴⁹

In diesen Tessiner Jahren ging er der Frage nach, worin die Gemeinsamkeit der Faszination liegen könne, die sowohl der politische Philosoph Marx als auch der religiöse Mystiker Meister Eckhart auf ihn ausübten. Seine Antwort gab er in »Haben oder Sein«⁵⁰ (1976), wo er zugleich die Auswirkungen der von ihm als prinzipielle Alternativen gesehenen Existenzweisen des »Seins« und des »Habens« auf Individuum und Gesellschaft verdeutlichte.

1977 ereilten ihn zwei weitere Herzinfarkte, aber ein Herzschrittmacher konnte seine Gesundheit noch einmal stabilisieren. Um zahlreiche Interviews bat man ihn, als durch den Erfolg von »Haben oder Sein« nun auch im deutschsprachigen Raum ein großes Interesse an seinem Leben und Werk spürbar wurde.

»In der Nacht zum 18. März 1980, fünf Tage vor seinem 80. Geburtstag, starb Fromm ohne Anzeichen eines Todeskampfes an einem weiteren Herzinfarkt.«⁵¹

47 FROMM ERICH: »Anatomie der menschlichen Destruktivität.« (1973a). GA VII (gesamt).

48 Nyanaponika Mahathera wurde als Sigmund Feniger 1901 in Hanau geboren. 1937 wurde er auf Ceylon buddhistischer Mönch (Bhikkhu). Sein Mönchsname bedeutet »Zur Erkenntnis Geleit«. Er übersetzte klassische buddhistische Texte aus dem Pali ins Deutsche und schrieb Bücher über die buddhistische Meditationspraxis, so z.B.: »Geistestraining durch Achtsamkeit. Die buddhistische Satipatthana-Methode.« Konstanz 1970.

49 Nach eigener Aussage in »To Have Or To Be.« (Unveröffentlichter Teil. Originalmanuskript S.37.)

50 FROMM ERICH: »Haben oder Sein. Über die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft.« (1976a). GA II, S.269-414.

51 FUNK, RAINER: »Erich Fromm.«, Reinbek 1983, S.135.

III. DIE ENTWICKLUNG DES CHRISTUSDOGMAS

»Der Mensch begreift niemals,
wie anthropomorphistisch er ist.«¹

Johann Wolfgang Goethe

Die Schrift »Die Entwicklung des Christudogmas. Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion.«² von Fromm zu einer Zeit verfaßt, als er nach eigener Aussage noch »strenger Freudianer war«³, untersucht, warum sich der christliche Glaube erfolgreich durchsetzen konnte, welche Funktion er gesellschaftlich erfüllte und welche Veränderungen dabei in den ersten Jahrhunderten seinen Charakter wandelten.

Auch wenn Fromm hier noch der Freudschen Libidotheorie verpflichtet ist und er später die Einseitigkeit seiner Analyse beklagt, handelt es sich um eine wichtige Schrift, da sie erstmals ansatzweise im Sinne der Frommschen »Analytischen Sozialpsychologie« das Thema Religion zu behandeln sucht. Wie auch bei allen späteren Arbeiten liest und verarbeitet Fromm die ihm zugängliche Literatur zum Thema, (was oft übersehen wird, da er nicht ständig zitiert). In diesem Fall stützt er sich insbesondere auf die Arbeiten von Adolf von Harnack⁴, Max Weber⁵ und Karl Kautsky⁶. Fromm leitet ein:

»Jeder Versuch, die Entstehung des Christentums zu verstehen, muß mit der Untersuchung der wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, geistigen und psychologischen Situation seiner ersten Träger beginnen.«⁷

1 GOETHE, JOHANN WOLFGANG: »Maximen und Reflektionen.« (1220). Werke. Hamburger Ausgabe Band 12, München 1988, S.630.

2 FROMM, ERICH: »Die Entwicklung des Christudogmas. Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion.« (1930a). GA VI, S.11-68.

3 Vorwort Fromms zur amerikanischen Ausgabe 1963, zitiert nach GA VI, Anmerkungen des Herausgebers, S.368.

4 HARNACK, ADOLF v.: »Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd.1«, Tübingen 1909; »Die Mission und Ausbreitung des Christentums. Bd.1«, Leipzig 1923; »Kirche und Staat bis zur Gründung der Staatskirche.« Leipzig 1923.

5 WEBER, MAX: »Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte.«, Tübingen 1924.

6 KAUTSKY, KARL: »Der Ursprung des Christentums.«, Stuttgart 1923.

7 FROMM, ERICH: »Christudogma.« (1930a). GA VI, S.26. Vgl. die ähnliche Vorgehensweisen von KIPPENBERG, H.-G. in: »Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus.« (Numen 17, 1970) und RUDOLPH, KURT: »Zur Soziologie, sozialen "Verortung" und Rolle der Gnosis in der

Diese waren im römisch beherrschten Palästina der Zeitenwende:

"...die Masse des ungebildeten, armen Volkes, des Proletariats von Jerusalem und der Kleinbauern des Landes, die durch die wachsende politische und wirtschaftliche Unterdrückung, durch die gesellschaftliche Verfemung und Verachtung in ebenso wachsendem Maße erfüllt waren von dem 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."⁸

In Phantasien und Handlungen, Weltflucht und Aufstandsversuchen drückt sich diese Befindlichkeit des »am-haarez«⁹ aus, wobei die Aussicht auf eine reale Besserung der Verhältnisse von vornherein unwahrscheinlich war. Diese Menschen hören nun die Worte Jesu, deren Kern die eschatologische Erwartung war, der Ruf: »Das Himmelreich ist nahe herangekommen« (Mt 10,7).

Diese "...beglückende Verheißung einer nahen Zukunft, in der die Armen reich, die Hungernden satt und die Unterdrückten zur Herrschaft gelangten ... wurde im ganz realen und materiellen Sinne verstanden."¹⁰

Die »Religion der Gotteskindschaft und der Liebe«¹¹ beinhaltete deshalb auch die Wehe-Rufe Jesu über die Satten und Reichen (Lk 6,20-25), das Wort, daß eher ein Kamel durch ein Nadelöhr käme als ein Reicher ins Himmelreich (Lk 18,24) und ständige Angriffe Jesu auf die Pharisäer.

In der Frühzeit des Christentums zeigen christliche Dokumente die Haß- und Rachegefühle der Armen gegen die Reichen in oft unverhohlenen Drohungen wie im Jakobusbrief¹²:

Ihr aber, ihr Reichen, weint nur und klagt über euer Elend, das euch treffen wird! Euer Reichtum verfault, und eure Kleider werden von Moten zerfressen. Euer Gold und Silber verrostet; ihr Rost wird als Zeuge gegen euch auftreten und euer Fleisch verzehren wie Feuer. Noch in den

Spätantike. In: »Menschenbild in Gnosis und Manichäismus.«, hrsg. von Peter Nagel, Wissenschaftliche Beiträge 39, Halle (Saale) 1979.

8 FROMM, ERICH: »Christusdogma.« (1930a). GA VI, S.32 f.

9 »am-haarez«: das Landvolk. In vorerillicher Zeit als Gegensatzbegriff zur religiösen und politischen Führungsschicht gebraucht, später wurden die nichtjüdischen Bewohner Palästinas so genannt. Zur Zeit Jesu, der rabbinischen Zeit, wurden mit »am-haarez« alle bezeichnet, die das Gesetz (die Tora) nicht kannten oder nicht hielten.

10 FROMM, ERICH: »Christusdogma.« GA VI, S.36.

11 MENSCHING, GUSTAV: »Die Religion.«, Stuttgart 1959. S.54.

12 Fromm datiert ihn nach seinen Quellen auf Mitte des 2.Jh., neuere Datierungen geben die Entstehungszeit mit "wahrscheinlich um 100" an. Vgl. OTTO, GERT: »Sachkunde Religion I.«, 6.Auflage, Stuttgart 1980, S.112.

letzten Tagen sammelt ihr Schätze. Aber der Lohn der Arbeiter, die eure Felder genährt haben, der Lohn, den ihr ihnen vorenthalten habt, schreit, und ihre Rufe dringen zu den Ohren des Herrn der himmlischen Heere. (Jak 5,1 f)¹³

Wie bereits NIETZSCHE¹⁴ vor ihm, erkennt Fromm, daß die Hoffnung auf baldige Änderung der Zustände auch die Hoffnung auf Rache einschließt.

"Die ersten Christen waren eine Bruderschaft gesellschaftlich und wirtschaftlich gleich unterdrückter, von Hoffnung und Haß zusammengehaltener Enthusiasten."¹⁵

Der Unterschied zwischen ihnen und anderen Gruppen (wie den Zeloten oder den Sikariern), die mit Gewalt die Zustände ändern wollten, lag weder in den Voraussetzungen, noch in Richtung und Ziel ihrer Wünsche, sondern darin, daß sie die Verwirklichung in der Phantasie statt in der Realität versuchten.

"Der christlichen Botschaft kam die Bedeutung zu, daß sie die Tendenzen der Hoffnung und Rache in der Phantasie, die Wirklichkeit ersetzend, befriedigte und daß sie so zwar nicht den Hunger stillte, aber eine nicht gering einzuschätzende Phantasiebefriedigung für die Unterdrückten brachte."¹⁶

Die Gemeinschaft von Gleichgesinnten und der praktizierte »Liebeskommunismus« (A.v.Harnack) der Urgemeinden ließ ihre Situation aber auch konkret erträglicher werden.

Worin besteht nun der psychoanalytisch interessante Kern der frühchristlichen »Phantasiebefriedigung«?

Die Antwort darauf findet Fromm im Jesus-Bild. In der Vorstellung der ersten Christen, so schreibt er, war Jesus der von Gott auserwählte, zum Messias und Gottessohn erhobene Mensch Jesus. Dieser »adoptianischen Lehre« zufolge war Jesus also nicht von vornherein Gottes Sohn, sondern er wurde erst von Gott dazu erhöht, quasi adoptiert.

Der Psychoanalytiker entdeckt in dieser Idee unbewußte vaterfeindliche (ödiipale) Regungen. Der alte »Mythos vom Sohnesputsch« (Th.Reik) kommt wieder zum Tragen. Diese Menschen haßten glühend alle die 'oben' waren, jede Herrschaft, jede Autorität, die ihnen vorgesetzt war,

13 Zitiert nach FROMM, ERICH: »Christusdogma.« GA VI, S.35 f.

14 NIETZSCHE, FRIEDRICH: »Zur Genealogie der Moral.«, I.Abhandlung, Kap.15. und »Der Antichrist.«, Kap.44 und 46. (Nietzsche führt als Evangelienstellen die den Haß der ersten Christen dokumentieren an: Mk 6,1; Mk 9,1; Mk 9,42; Mk 9,47.)

15 FROMM, ERICH: »Christusdogma.« GA VI, S.36.

16 FROMM, ERICH: »Christusdogma.« GA VI, S.38 f.

"...sie mußten auch diesen Gott hassen, der ein Verbündeter Ihrer Unterdrücker war, der zuließ, daß sie litten und unterdrückt wurden."¹⁷

In der Identifikation mit dem leidenden Jesus, der »Stellvertreter«¹⁸ der eigenen leidenden Person ist, wurden sie mit Jesus selbst zu Gott. Der alte unnahbare Gott wird besetzt, dies um so deutlicher, als er ja im gekreuzigten Sohn symbolisch getötet wird. Die Identifikation mit dem leidenden und sterbenden Jesus ermöglicht gleichzeitig auch eine Buße für diese Tötungswünsche.

Die soziale Zusammensetzung der Gemeinden blieb zunächst einige Zeit konstant. Als Selbstbeschreibung ihrer Zusammensetzung liest Fromm 1. Korinther 1,26-28:

"Seht doch auf eure Berufung, Brüder! Da sind nicht viele Mächtige, nicht viele Vornehme, sondern das Törichte in der Welt hat Gott erwählt, um die Weisen zuschanden zu machen, und das Schwache in der Welt hat Gott erwählt, um das Starke zuschanden zu machen. Und das Niedrige in der Welt und das Verachtete hat Gott erwählt: das was nichts ist, um das, was etwas ist, zu vernichten."¹⁹

Aber es tritt eine wichtige soziologische Veränderung der Gemeindegliederung ein:

"Etwa von der Mitte des zweiten Jahrhunderts an beginnt das Christentum immer mehr Anhänger unter den mittleren und höheren Bevölkerungsschichten des römischen Imperiums zu gewinnen. Vor allem waren es die Frauen der vornehmen Stände und Kaufleute, die für die Propaganda sorgten, in deren Kreisen das Christentum sich ausbreitete und von wo aus es weiter in die Kreise der herrschenden Aristokratie allmählich eindrang. Am Ende des zweiten Jahrhunderts schon hatte das Christentum aufgehört nur die Religion von besitzlosen Handwerkern und Sklaven zu sein. Und als es unter Konstantin Staatsreligion wurde, da war es inzwischen die Religion weiter Kreise der im römischen Imperium herrschenden Klasse geworden."²⁰

Wodurch kam der Missionserfolg des Christentums zustande?

Die nationalen Unterschiede im römischen Reich waren im Schwinden begriffen, die wirtschaftliche Entwicklung war rückläufig, ein Prozeß der Feudalisierung unter Führung eines absoluten Monarchen (Diokletian, Konstantin) war in Gang gekommen, es entstand ein immer unbeweglich-

eres hierarchisches System und in dieser Zeit wurde "aus einer Religion eine andere."²¹

Die Gründe: Der 'Herr' kommt noch immer nicht (Parusieverzögerung), man muß sich wohl noch eine Welle einrichten. Spontanität geht verloren, Hoffnung schwindet, da wird der Blick zurückgerichtet. Ist nicht das Wesentliche bereits passiert? Jesus Christus hat uns erlöst, innerlich sind wir frei, äußerlich kann alles bleiben wie es ist – wir sind ja nicht von dieser Welt. Das Heil wird nun ausschließlich "ein Innerliches, Geistiges, Unhistorisches und Individuelles ... garantiert durch den Glauben an Jesus."²²

Intellektuelle, gnostisch geprägt, entwerfen eine Theologie, die eher kosmologisch als historisch-eschatologisch ausgerichtet ist. Zunehmend werden rigorose ethische Postulate abgemildert, durch kirchliche Gnadenmittel ersetzt. Die Organisation Kirche baut mehr und mehr das Brüderlichkeitselement ab, Kleriker schelden sich von Laien, die Kirche übernimmt die Hierarchiestrukturen des spätrömischen Reiches für ihre Ämter, nähert sich immer mehr dem Staat an, wird zur »staatsertreuenden und staatsverbessernden Macht« (A.v.Harnack), ein Prozeß gegen den bereits die ersten Mönchsorden einen Protest darstellen.

Dreihundert Jahre etwa dauert es, dann ist aus dem Christentum eine Religion der Führer und Geführten, der Herrschenden und Beherrschten geworden. Damit ist aber auch das vaterfeindliche Element ausgeschaltet, wie die Wandlung des »adoptianischen« zum »pneumatischen« Jesusbild illustriert: "Nicht ein Mensch wurde zu Gott erhoben, sondern ein Gott läßt sich zu den Menschen herab."²³

"Die Masse identifiziert sich mit dem Gekreuzigten nun nicht mehr, um in der Phantasie die Enthronung des Vaters vorzunehmen, sondern um dessen Liebe und Gnade zu genießen."²⁴

Statt aktiver Aggression gegen den Vater nun zärtliche, passive Anhänglichkeit. Die Aggressionsenergie wird nach Innen umgebogen gegen die eigene Person.

17 FROMM, ERICH: »Christusdogma.« GA VI, S.39.

18 Interessant ist ein Vergleich zur Stellvertretertheologie von Dorothee Sölle. Siehe dazu SÖLLE, D.: »Stellvertretung.«, Stuttgart 1970.

19 1.Korintherbrief 1,26-28; zitiert nach FROMM, ERICH: »Christusdogma.« GA VI, S.42.

20 FROMM, ERICH: »Christusdogma.« GA VI, S.44.

21 FROMM, ERICH: »Christusdogma.« GA VI, S.46.

22 FROMM, ERICH: »Christusdogma.« GA VI, S.47.

23 FROMM, ERICH: »Christusdogma.« GA VI, S.46.

24 FROMM, ERICH: »Christusdogma.« GA VI, S.49 f.

Die Selbstvernichtung des Sohnes ist Symbol "der masochistisch sühnenden Reaktion."²⁵ Die Leidenden empfinden sich selbst als schuldig an ihrer Situation, sie empfinden sich als minderwertig.²⁶

Dies hat wiederum für die Herrschenden in Staat und Kirche mehrere Vorteile:

1. Die gegen sie gerichtete Aggression wird umgelenkt, ihre Herrschaft ist somit weniger gefährdet.
2. Da die Kirche sich selbst als Instanz der Vergebung und Entsöhnung eingesetzt hat, bleiben die Massen der Gläubigen abhängig, ja sie sind dankbar und hängen an der Kirche.
3. Die Herrschenden in Staat und Kirche selbst können sich psychisch von Schuldgefühlen entlasten, indem sie sich mit Jesus identifizieren und das 'notwendige' Leiden in der Welt auf Gott schieben.

"Für die ersten Christen war es ein beglückender und befriedigender Traum, davon zu phantasieren, daß die gehaßten Autoritäten bald stürzen und sie selber, die jetzt Armen und Leidenden, zur Herrschaft und zum Glück gelangen würden. Nach der endgültigen Niederlage und nachdem sich alle Hoffnungen als aussichtslos erwiesen hatten, werden die Massen befriedigt von einer Phantasie, in der die Schuld an allem Leid bei ihnen selber liegt, in der sie aber diese Schuld durch eigenes Leid sühnen können und in der sie Aussicht haben, dann von einem guten Vater geliebt zu werden, so wie er sich als liebender Vater dadurch erwiesen hatte, daß er in Gestalt seines Sohnes einmal leidender Mensch geworden war. Was dann noch an Wünschen für ein glückliches und nicht nur entschuldigtes Leben übrigblieb, wurde in der Phantasie von einem glücklichen Jenseits befriedigt, einem Jenseits, welches das von den ersten Christen erhoffte historische glückliche Diesseits ersetzen sollte."²⁷

Im homousianischen Dogma²⁸ findet dieser Umkehrungsprozeß seine Endredaktion. Der tiefste unbewußte Sinn dieses Dogmas, so Fromm, seine einzige empirische, den logischen Widersinn, daß zwei Wesen zwei und doch eines sind, aufhebende Wirklichkeit, ist die des Kindes im Mutterleib.

25 FROMM, ERICH: »Christusdogma.« GA VI, S.51.

26 Ein Beispiel für den selben Vorgang im 20. Jh. liefert STUDES TERKEL, In: »Der große Krach. Die Geschichte der amerikanischen Depression.«, Frankfurt 1972, S.199.

27 FROMM, ERICH: »Christusdogma.« GA VI, S.51 f.

28 Die Lehre des Athanasius von der »homo-ousie« (Wesensgleichheit) von Gott-Vater und Jesus-Sohn setzte sich 368 auf der Synode von Sirmium endgültig gegen die arianische Lehre von der »homoi-ousie« (Wesensähnlichkeit) durch.

Doch die Wandlung hat nicht nur den Sohn, sondern auch den Vater ergriffen:

"Der strenge, mächtige Vater ist zur bergenden und schützenden Mutter geworden, der einst aufrührerische, dann leidende und passive Sohn zum kleinen Kinde. Unter der Maske des väterlichen Judengottes, der gerade im Kampf mit den vorderorientalischen mütterlichen Gottheiten zur Herrschaft gekommen war, taucht wieder die Gottesgestalt der Großen Mutter auf und wird zur beherrschenden Figur des mittelalterlichen Christentums."²⁹

Auch die Kirche nimmt immer stärker mütterliche Züge an, die Gläubigen sind ihre Kinder, denen sie Geborgenheit gibt, barmherzig ist, Gnaden-sakramente spendet. Die wachsende Bedeutung der Marienverehrung spiegelt diesen Sachverhalt. Maria, im Neuen Testament eine Randfigur, wird mit dem Christuskind (dem infantilen Jesus!) zum Sinnbild des katholischen Mittelalters.

"In dieser Phantasie der großen verzehrenden Mutter liegt der Höhepunkt der Befriedigung, die das katholische Christentum der Phantasie der Massen zu bieten hatte. Je mehr die Massen litten, je mehr die reale Situation der des leidenden Jesus gleich, 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. Diese Haltung schloß die aktive Empörung gegen die Herrschenden aus, sie war die seelische Verfassung, wie sie dem Menschen der ständisch aufgebauten mittelalterlichen Gesellschaft entsprach, der sich in einer oralen Abhängigkeit von den Herrschenden befand und erwartete, von ihnen sein Nahrungsminimum zu erhalten, und für den das Hungern ein Beweis seiner Sünde war."³⁰

Zusammengefaßt kommt Fromm zu folgenden Ergebnissen:

1. Das Christentum wurde zunächst die Religion großer Teile der untersten Gesellschaftsschichten in Palästina bzw. im römischen Reich; es sprach die Menschen an, die in ihrer Not und Unterdrückung eine baldige Änderung der Zustände ersehnten, sie aber nicht wie andere erzwungen wollten. Diese Beschreibung ist heute wohl allgemein akzeptiert.³¹

2. Die Gefühlswelt der ersten Christen war ambivalent. Einesseits waren sie Anhänger einer Religion der Gottes- und Nächstenliebe, was sich in Gebet und praktischem »Liebeskommunismus« ausdrückte, andererseits

29 FROMM, ERICH: »Christusdogma.« GA VI, Ebd. S.52.

30 FROMM, ERICH: »Christusdogma.« GA VI, Ebd. S.54.

31 Vgl. STARK, WERNER: »Grundriß der Religionssoziologie.«, Freiburg 1974, S.133 f.

hegten sie (oft unbewußt) starke Haß- und Rachegefühle gegen jegliche Autorität, insbesondere aber gegen die Machthaber, die Reichen und die Gebildeten, kurz alle, die etwas hatten und etwas waren.

Niemand hat wohl diese Gefühlsambivalenz und den Ressentimentcharakter des Christentums genauer und drastischer beschrieben als FRIEDRICH NIETZSCHE, der von den Judenchristen schreibt:

"...Ich sehe nicht ab, wogegen der Aufstand gerichtet war, als dessen Urheber Jesus verstanden oder *m i s s v e r s t a n d e n* worden ist, wenn es nicht der Aufstand gegen die jüdische Kirche war, Kirche in genau dem Sinne genommen, in dem wir heute das Wort nehmen. Es war ein Aufstand gegen »die Guten und Gerechten«, gegen »die Heiligen Israels«, gegen die Hierarchie der Gesellschaft ..."³²

Die ersten Christen mißverstanden die völlig ressentimentfreie Haltung Jesu. Sie, die Unterdrückten und Zukurzgekommenen, konnten ihr Ressentiment nicht überwinden, die Folge davon war: "Gerade das am meisten unevangelische Gefühl, die *R a c h e*, kam wieder obenauf."³³

Paulus ist für NIETZSCHE der eigentliche Erfinder und Verbreiter des unevangelischen lebensfeindlichen Christentums. Er nennt ihn den »Dysangelist«³⁴, »das Genie im Hass«³⁵, den »größte(n) aller Apostel der Rache«³⁶. Fromm, der in dieser Studie Paulus nicht erwähnt, greift den selben Gedanken elf Jahre später wieder auf und führt ihn weiter in der Analyse des »autoritären Charakters« in der Religion.³⁷

3. Die christliche Religion änderte die soziale Situation für ihre Anhänger nicht, befriedigte aber die Phantasie in Träumen einer anderen Welt, in der die Letzten die Ersten und die Ersten die Letzten, die unten oben und die oben unten wären. In dieser Aussage wird der Marx'sche Einfluß auf Fromm deutlich. Von Marx stammt die Erkenntnis:

"Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist gelostloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volkes."³⁸

32 NIETZSCHE, FRIEDRICH: »Der Antichrist.«, Kritische Studienausgabe Bd.6, München 1980, Kapitel 27, S.198.

33 Ebd., Kap.40, S.214.

34 Ebd., Kap.42, S.216.

35 Ebd., Kap.42, S.216.

36 Ebd., Kap.46, S.223.

37 Siehe dazu unten Kapitel VI.1.c)

38 MARX, KARL und ENGELS, FRIEDRICH: »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung.« in: »Marx/Engels Studienausgabe in

4. Im christlichen Glauben vom leidenden Menschen, der zu Gott wird, zeigt sich unbewußte Feindseligkeit gegen Gott-Vater.

In diesem Punkt stützt sich Fromm noch ganz auf Freud, der in »Totem und Tabu« (1913) geschrieben hatte:

"Mit der gleichen Tat, welche dem Vater die größtmögliche Sühne bietet, erreicht der Sohn das Ziel seiner Wünsche gegen den Vater. Er wird selbst zu Gott neben, eigentlich an Stelle des Vaters. Die Sohnesreligion löst die Vaterreligion ab. Zum Zeichen dieser Ersetzung wird die alte Totemmahlzeit als Kommunion wiederbelebt, in welcher nun die Brüderschar vom Fleisch und Blut des Sohnes, nicht des Vaters genießt, sich durch diesen Genuß heiligt und mit ihm identifiziert. ... Vom Joch des übermächtigen Vaters befreit, bilden (die Söhne) ein brüderliches Gemeinwesen."³⁹

Während aber Theodor Reik meinte, in der Lehre von der Präexistenz Jesu den Sieg und die Durchsetzung der ursprünglich vaterfeindlichen Tendenzen erkennen zu können, ergibt sich für Fromm genau das Gegenteil, weil das psychologische Subjekt nicht ein Mensch bzw. eine geschlossene Einheit ist, sondern verschiedene Gruppen mit verschiedenen Interessen.⁴⁰

In dieser Arbeit interpretiert Fromm diesen Prozeß, wie Reik, noch als »ödpale Wünsche« im Sinne Freudscher Libidotheorie, später deutet er ihn als Auflehnung gegen »irrationale Autorität«.⁴¹

5. Die Veränderung der sozialen Zusammensetzung der Gemeinden und die Verschlechterung der sozio-ökonomischen Bedingungen in der Gesellschaft veränderte die psychische Verfassung der Gläubigen. Ermöglicht wurde dies durch die Enttäuschung der Naherwartung Christi (Parusieverzögerung) und verstärkt durch gnostische Einflüsse auf die sich ausbildende Theologie. Das Christentum wird zur »Herrschaftsideologie«.

In einem Prozeß der Wechselwirkungen von Basis (sozio-ökonomische Bedingungen) und Überbau (Vorstellungen, Theologie) wird die Aggressionsenergie gegen die Leidenden selbst umgelenkt - wie Fromm später sagen

4 Bänden«, hrsg. von Irling Fetscher, Frankfurt 1966, Bd.1, S.17. Das Religion auch »Opium für das Volk« ist, also Herrschaftsinstrument, wußte Marx zwar auch, diese fälschlicherweise oft Marx selbst zugeschriebene Umformulierung des zitierten Diktums stammt allerdings von Lenin.

39 FREUD, SIGMUND: »Totem und Tabu.« 1913. GW IX, S.187 f.

40 FROMM, ERICH: »Christusdogma.« GA VI, S.62 ff. Vgl. REIK, THEODOR: »Dogma und Zwangs Idee.«, in: Imago 13, Wien 1927, S.247-382.

41 Unausgesprochen bereits seit »Die Furcht vor der Freiheit.« (1914a). Siehe dazu unten Kapitel VI.1.ba).

würde, entsteht ein »masochistischer Gesellschafts-Charakter«. Die psychologische Wandlung geht von einer aktiv-vaterfeindlichen zurück zu einer passiv-masochistischen.

»Der Katholizismus bedeutet die verhüllte Rückkehr zur Religion der großen Mutter, als deren Besieger Jahwe auf den Plan getreten war. Erst der Protestantismus greift wieder auf den Vater-Gott zurück, er steht am Beginn einer gesellschaftlichen Epoche, die eine aktive Haltung der Massen zuläßt, im Gegensatz zur passiv-infantilen des Mittelalters.«⁴²

Bereits elf Jahre später gelangt Fromm zu einer ganz anderen Beurteilung der Reformation.⁴³

Abschließend läßt sich sagen, Religion, wie Fromm sie in dieser Studie interpretiert, erfüllt eine dreifache Funktion:

»...für alle Menschen, die des Trostes für die allen von Leben aufgezwungenen Versagungen, für die große Masse die der suggestiven Beeinflussung im Sinne ihres psychischen Abfindens mit ihrer Klassensituation und für die herrschende Klasse die der Entlastung vom Schuldgefühl gegenüber der Not der von ihr Unterdrückten.«⁴⁴

1963 bemerkt Fromm, er habe in dieser Studie

»...die gesellschaftliche Funktion der Religion als Ersatz für reale Befriedigung und als Mittel zur sozialen Kontrolle einseitig betont. Meine Ansichten in dieser Beziehung haben sich zwar nicht geändert, ich würde heute aber auch den Gesichtspunkt (den ich damals schon im Auge hatte) hervorheben, daß die Geschichte der Religion die Geschichte der geistigen Entwicklung des Menschen widerspiegelt.«⁴⁵

Ein Fortschritt gegenüber der orthodox-freudianischen Interpretation besteht allerdings schon darin, daß Fromm, im Unterschied zu Reik (1927) und Jones (1928)⁴⁶, das hypothetisch unterstellte Subjekt »Christenheit« grundsätzlich als historisch widersprüchliches und sich entwickelndes begreift, statt es, wie sie, als einheitliche Größe zu betrachten.

Weiterhin führt die Aufnahme der Marx'schen Interpretation von Religion als Protest, sowie der Hinweis auf den Ressentiment-Charakter (ohne Nietzsche zu erwähnen) vieler Christen zur Überwindung des monokausalen freudianischen Erklärungsmusters. Ansatzweise kommt so bereits

42 FROMM, ERICH: »Christusdogma.« GA VI, S.68.

43 Siehe dazu Kapitel VI.1.cc).

44 Fromm nach GREINACHER, NORBERT: Erich Fromm. In: Schmidt, W.(Hrsg.) »Die Religion der Religionskritik.« München 1972, S.31.

45 FROMM, ERICH: »Christusdogma. Vorwort zur amerikanischen Ausgabe.« In: GA VI, Anmerkungen S.366.

46 REIK, THEODOR: »Dogma und Zwangs-idee.« In: »Imago 13«, Wien 1927, S.247-382; JONES, ERNEST: »Zur Psychoanalyse der christlichen Religion.« Wien 1928. Neuauflage Frankfurt/M. 1970.

Fromms eigenständige Sozialpsychologie zum Vorschein, wenn auch noch deutlich im Schatten der großen Vorbilder.

GREINACHER nennt Fromms Deutung der Entstehung des Christusdogmas: »interessant, wenn auch in geschichtlicher und exegetischer Sicht äußerst problematisch«⁴⁷, SCHNEIDER-FLUME nennt sie »originell, wenn auch nicht haltbar«⁴⁸, allerdings ohne zu begründen, warum sie nicht haltbar sein soll. PRÖPPER hält die historische Basis der Arbeit für »zu schmal und vielfach überholt.«⁴⁹

Der ernsthafteste Einwand gegenüber Fromm scheint mir die Tatsache zu sein, daß die adoptianische Christusvorstellung nicht für das gesamte Urchristentum kennzeichnend war. Bereits (und insbesondere) Paulus tritt in seinen Briefen, die zu den frühesten Dokumenten des Urchristentums gehören, die Lehre von der Präexistenz Christi. Es gab, entgegen Fromms Darstellung, keine einheitliche Christologie des Urchristentums. STEICHELE faßt den heutigen Forschungsstand zusammen:

»...nicht Harmonie, sondern theologische Vielfalt, Spannungen und Gegensätze [kennzeichnen] die erste Phase des Christentums.«⁵⁰

Fromms Studie ist angesichts der komplexen Strukturen immer noch zu eindimensional. Dennoch erkennt er meines Erachtens ganz richtig, daß manche emanzipatorischen Möglichkeiten des Urchristentums wieder verloren gingen, und daß statt echter Befreiung, Abhängigkeit und Entmündigung slegten.

Es macht einen wesentlichen Unterschied, ob sich die Vorstellung durchsetzt, ein Mensch sei von Gott wegen seiner Besonderheit adoptiert worden, oder er sei schon immer Gott gewesen und habe nur zeitweise als Mensch gelebt. In der adoptianischen Vorstellung steckte ein Fortschritt im Selbstbewußtsein, für den die Masse der Menschen scheinbar noch nicht reif war und der deshalb zunächst für lange Zeit wieder verschüt-

47 GREINACHER, NORBERT: »Erich Fromm.« In: Schmidt, W. (Hrsg.) »Die Religion der Religionskritik.«, München 1972, S.31.

48 SCHNEIDER-FLUME, GUNDA: »Fromm.«, in: Weger, Karl-Helz (Hrsg.) »Die Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart.«, Freiburg 1979, 4.Auflage 1988, S.118.

49 PRÖPPER, THOMAS: »Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens.«, Mainz 1976. S.67.

50 STEICHELE, HANNELIESE: »Geschichte und Theologie des Urchristentums.«, in: »Christliches ABC heute und morgen. Stichwort 'Neues Testament'«, hrsg. von Lade, E., Bad Homburg 1984, S.35-49.

tet ging. GREINACHER nennt daher Fromms Thesen für die Christen der Gegenwart zu Recht eine »heilsame Provokation«⁵¹.

Es erweist sich außerdem als falsch, wie es viele Rezensenten des »Christusdogmas« tun, mit dem Hinweis darauf, Fromm habe diese Linie nicht weiter verfolgt, sich eine ernsthafte Auseinandersetzung zu sparen. Daß der zentrale Kern dieser Arbeit im Frommschen Denken erhalten geblieben ist, habe ich bereits angedeutet, es soll sich im Folgenden noch klarer zeigen.

2. Das Menschenbild Erich Fromms –

Paradigma und Methode der »Analytischen Sozialpsychologie

Im Unterschied dazu sieht Fromm die Natur des Menschen nicht vornehmlich biologisch, sondern wesentlich auch historisch geprägt. Vor allem aber ist der Mensch für ihn nicht primär als individuelles, sondern als soziales Wesen zu verstehen. Im Wechselspiel des Aufeinanderwirkens von (natürlichen) psychischen Antrieben und (historischen) sozio-ökonomischen Bedingungen behauptet er, unter dem Einfluß von Karl Marx, es kämen den gesellschaftlichen Einflüssen größere Bedeutung zu.

Daher steht für ihn fest, daß »die Individualpsychologie im Grunde Sozialpsychologie ist, ... Psychologie zwischenmenschlicher Beziehungen.«⁶

Durch eine Synthese Marxscher Soziologie und Freudscher Psychoanalyse versucht er, bereits in den ersten Jahren seiner eigenständigen Arbeit, die von ihm empfundenen Defizite beider Systeme zu überwinden.⁷

Freud hatte selbes Erachtens die Psyche zu isoliert betrachtet, um die gesellschaftliche Bedingtheit der Seelenstruktur zu erkennen; Marx konnte nicht überzeugend darlegen, wie der Zusammenhang von Basis und Überbau in ihrer Wechselwirkung funktioniert. Seine »Analytische Sozialpsychologie« soll dies leisten. Er postuliert daher als Paradigma:

*»Die sozialpsychologischen Erscheinungen sind aufzufassen als Prozesse der aktiven und passiven Anpassung des Triebapparates an die sozial-ökonomische Situation. Der Triebapparat selbst ist – in gewissen Grundlagen – biologisch gegeben, aber weitgehend modifizierbar; den ökonomischen Bedingungen kommt die Rolle als primär formenden Faktoren zu. Die Familie ist das wesentlichste Medium, durch das die ökonomische Situation ihren formenden Einfluß auf die Psyche des Einzelnen ausübt. Die Sozialpsychologie hat die gemeinsamen – sozial relevanten seelischen Haltungen und Ideologien – und insbesondere deren unbewußte Wurzeln – aus der Einwirkung der ökonomischen Bedingungen auf die libidinösen Bestrebungen zu erklären.«*⁸

⁶ FROMM, ERICH: »Die Furcht vor der Freiheit.« (1941a). GA I, S.387.

⁷ Ich verwende mit Absicht nicht den Terminus »marxistisch«, da mir dieser mißverständlich erscheint. Fromm bezieht sich direkt auf Marx insbesondere auf dessen Frühschriften, nicht etwa auf eine leninistische oder sonst eine spätere Lesart.

⁸ FROMM, ERICH: »Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie.« (1932a). GA I, S.46.

⁵¹ GREINACHER, NORBERT: »Erich Fromm.«, In: Schmidt, W. (Hrsg.) »Die Religion der Religionskritik.«, München 1972, S.36.



3. Fromms Theorie vom Individual-Charakter

Auf seinen sozialpsychologischen Prämissen entwickelt Fromm eine Charaktertheorie, in der die Entwicklung des individuellen Charakters nicht durch die Phasen der Libidoentwicklung gekennzeichnet ist, wie bei Freud⁹, sondern durch die verschiedenen Arten, wie sich ein Mensch zur Welt in Beziehung setzt, nämlich:

1. Durch Aneignung und Assimilierung der Dinge (Assimilierungsprozeß).
2. Indem er sich zu den Mitmenschen und zu sich selbst in Beziehung setzt (Sozialisationsprozeß).

Charakter kann demnach definiert werden als:

„...die (relativ) gleichbleibende Form, in die die menschliche Energie im Prozeß der Assimilierung und Sozialisation kanalisiert wird.“¹⁰

Fromm stimmt soweit noch mit Freud überein, daß er libidinöse Triebe (Energien) als Grundlage des Charakters annimmt, die diesem dynamische Qualität verleihen, weiterhin, daß die Charakterstruktur die spezielle Richtung ist, in die die Triebenergie gelenkt wird, sowie daß das Verhalten eines Menschen seine Charakterstruktur zum Ausdruck bringt, (wobei ihm selbst die Motive seines Verhaltens meist unbewußt bleiben).¹¹

Das menschliche Verhalten wird von verschiedenen Faktoren bestimmt. Einige sind angeboren, wie Temperament oder besondere Begabungen. Alle anderen, die erst erlernt werden müssen, fallen für Fromm unter den Begriff des Charakters. Dieser ist das Substitut für den beim Menschen nicht vorhandenen Triebapparat. Durch die Entwicklung fester Charakterhaltungen entlastet sich der Mensch davon, sich ständig neu orientieren und entscheiden zu müssen.

⁹ Vgl. FREUD, S.: »Abriss der Psychoanalyse.«, Fr.a.M. 1972, Kap. II u. III.
¹⁰ FROMM, ERICH: »Psychoanalyse und Ethik.« (1947a). GA II, S.42.
»Relativ gleichbleibend« bzw. »relativ beständig«, weil Fromm an die Möglichkeit der Veränderung glaubt, wenn sich auch die Lebensumstände ändern. Grundsätzlich hält er Änderungen der Charakterstruktur bis ins hohe Alter für möglich. Vgl. dazu »Psychologische Probleme des Alterns.« (1966g), GA IX, S.425-435.
¹¹ Vgl. ESSBACH-KREUZER, USCHI: »Die Theorie des Sozialcharakters in den Arbeiten von Erich Fromm.«, in: »Erich Fromm. Materialien zu seinem Werk.«, hrsg. von Adelbert Relf, Wien 1978, S.305. und HEIGL, FRANZ: »Die humanistische Psychoanalyse Erich Fromms«, in: »Zeitschrift für Psychosomatische Medizin.«, Göttingen, 7/1961, 2. Vierteljahreshft, S.78 ff.

Jeder Charakter hat nach Fromms Ansicht eine bestimmte Grundorientierung. Er unterscheidet grundsätzlich »produktive« und »nicht-produktive Orientierungen«¹² im Assimilations- und im Sozialisationsprozeß.

Bei den folgenden Begriffen handelt es sich, wie bei fast allen Frommschen Unterscheidungen, um Idealtypen in Anlehnung an Max Weber, die nicht gedacht sind, den Charakter bestimmter Individuen vollständig zu beschreiben, sondern nur aus didaktischen Gründen so deutlich gesondert werden. Der Charakter eines Menschen ist »meist eine Mischung aller oder einiger dieser Orientierungen ... wobei allerdings eine dominiert.«¹³

Die nichtproduktiven Orientierungen im Assimilationsprozeß deduziert Fromm aus den denkbaren Möglichkeiten:

»Ich kann die Dinge bekommen, indem ich sie passiv erhalte [»Rezeptiver Charakter«]; ich kann sie bekommen, indem ich sie mir mit Gewalt nehme [»Ausbeuterischer Charakter«]; ... indem ich sie horte [»Hortender Charakter«]; ... ich kann sie durch Tausch bekommen [»Marketing-Charakter«].«¹⁴

Die produktive Orientierung im Assimilationsprozeß nennt er kurz: »Produktivität« (eigenschöpferische Tätigkeit).

Alle diese Orientierungen (die empfangende, die nehmende, die aufbauende, die Tauschorientierung) haben sowohl positive als auch negative Aspekte, je nach Grad der Produktivität des Gesamtcharakters. »Nicht-Produktiv« ist also nicht von vornherein abwertend gemeint, jeder Mensch hat und braucht diese Elemente in seinem Charakter. Nur bei einer vorwiegend nicht-produktiven Persönlichkeit zeigen sie ihre Schattenseiten, während sie bei einem vorwiegend produktiven Charakter nützlich und gut sind. Die nichtproduktiven Orientierungen im Sozialisationsprozeß sind die »Symbiotische Bezogenheit des Masochismus und Sadismus« (»Autoritärer Charakter«) oder die »Bezogenheit durch Distanz und Rückzug« (Gleichgültigkeit, Narzißmus, Destruktivität und Nekrophilie).

Die produktiven Orientierungen im Sozialisationsprozeß sind: Liebe und Vernunft.¹⁵

¹² Diese Unterscheidung von lebensfreundlichen, erfüllten und lebensengenden Grundorientierungen behält Fromm für alle später durchgeführten Untersuchungen bei. Vgl. die Unterscheidung in »Biophilie« und »Nekrophilie« in »Die Seele des Menschen« (1964a) oder auch »Sein« und »Haben« in »Haben oder Sein« (1976a).

¹³ FROMM, ERICH: »Psychoanalyse und Ethik.« (1947a). GA II, S.43.

¹⁴ FUNK, RAINER: »Mut zum Menschen.«, Stuttgart 1978, S.56.

¹⁵ Siehe dazu FROMM, ERICH: »Psychoanalyse und Ethik.« (1947a). GA II, S.39-77. Soweit diese Charakterorientierungen in Bezug auf das Thema

4. Fromms Theorie vom Gesellschafts-Charakter

Fromms Interesse in seinen ersten Veröffentlichungen ist darauf gerichtet, die psychischen Reaktionen von Gesellschaftsgruppen zu untersuchen. Er findet in den Charakterstrukturen von Mitgliedern verschiedener Gruppen (sozialen Schichten, Religionsangehörigen, Parteimitgliedern) bei allen individuellen Unterschieden wesentliche Gemeinsamkeiten, die ihn den Begriff »Gesellschafts-Charakter« prägen lassen.

Damit bezeichnet er den

"...Kern der Charakterstruktur der meisten Mitglieder einer Gruppe, wie er sich als Ergebnis der grundlegenden Erfahrungen und der Lebensweise dieser Gruppe entwickelt hat."¹⁶

Der »Gesellschafts-Charakter« bezeichnet also, was den Individuen gemeinsam ist, nicht was sie unterscheidet. Notwendigerweise ist er weniger spezifisch, als der Charakter eines Individuums, genaugenommen umfaßt er nur eine Auswahl signifikanter Wesenszüge.

Der »Individual-Charakter« wird in den ersten Lebensjahren entscheidend geprägt, vornehmlich durch die Familie (der »Agentur der Gesellschaft«¹⁷), später auch durch Schule, Medien etc., die alle den Geist der bestehenden Gesellschaft vorleben und bestimmen des weiteren das Denken, Fühlen und Handeln der Person. Seine Funktion ist es, den Einzelnen zu veranlassen

"...so zu handeln, wie dies vom praktischen Standpunkt aus für ihn notwendig ist, und daß er ihm darüber hinaus bei seiner Betätigung noch eine psychologische Befriedigung gewährt."¹⁸

Indem ein Mensch sich den sozio-ökonomischen Bedingungen anpaßt, entwickelt er eben jene Charakterzüge, aufgrund derer er so handeln will, wie er soll bzw. möchte wie er muß:

"...der Gesellschafts-Charakter internalisiert äußere Notwendigkeiten und spannt auf diese Weise die menschliche Energie für die Aufgaben eines bestimmten ökonomischen und gesellschaftlichen Systems ein."¹⁹

dieser Arbeit relevant sind komme ich in späteren Kapiteln darauf zurück. An dieser Stelle geht es mir nur um einen kurzen Überblick über die Charaktertheorie Fromms.

16 FROMM, ERICH: »Die Furcht vor der Freiheit.« (1941a) GA I, S.379.

17 FROMM, ERICH: »Über psychoanalytische Charakterkunde und ihre

Anwendung zum Verständnis der Kultur.« (1949c). GA I, S.211.

18 FROMM, ERICH: »Die Furcht vor der Freiheit.« (1941a). GA I, S.382 f.

19 FROMM, ERICH: »Die Furcht vor der Freiheit.« (1941a). GA I, S.383.

Das Sein formt also das Bewußtsein (Marx) nicht direkt, sondern – und dadurch tiefer und beständiger – das Unbewußte, welches das Bewußtsein regiert, durch den »Gesellschafts-Charakter«, aus dem heraus im Zusammenhang mit den menschlichen Grundbedürfnissen Ideen und Ideale entstehen, die wiederum über die Vermittlungsinstanz »Gesellschafts-Charakter« die sozio-ökonomischen und kulturellen Strukturen beeinflussen.

Der Mensch kann sich allerdings nicht unbegrenzt anpassen. Über seine biologischen Grundbedürfnisse (wie Hunger, Schlaf, Sexualität) hinaus hat er auch psychische Grundbedürfnisse, von deren Befriedigung seine seelische Gesundheit abhängt.

"Ideen können zu mächtigen Kräften werden, jedoch nur in dem Maße, wie sie Antworten auf besondere menschliche Bedürfnisse eines speziellen Gesellschafts-Charakters sind."²⁰

In einer funktionierenden Gesellschaft wirkt der »Gesellschafts-Charakter« vorwiegend stabilisierend, wenn auch aufgrund des Wesens der menschlichen Natur und der daraus resultierenden ständigen Bewegung der Gesellschaftsprozesse niemals statisch.

*"Solange die objektiven Bedingungen einer Gesellschaft und Kultur stabil bleiben, hat der Gesellschafts-Charakter eine vorwiegend stabilisierende Funktion. Ändern sich dagegen die Bedingungen derart, daß sie nicht länger mit der Tradition und dem Gesellschafts-Charakter übereinstimmen, entsteht eine *Unstimmigkeit* zwischen beiden, welche die Charakterfunktion zu einem Element der Desintegration anstatt der Stabilisierung werden läßt, zum Sprengstoff statt zum Mörtel des Sozialgefüges."²¹*

In der Hoffnung, daß in dieser kurzen Darstellung einige Prämissen des Frommschen Denkens erkennbar geworden sind, wende ich mich nun wieder dem eigentlichen Thema zu.

20 FROMM, ERICH: »Die Furcht vor der Freiheit.« (1941a). GA I, S.381.

21 FROMM, ERICH: »Über psychoanalytische Charakterkunde und ihre Anwendung zum Verständnis der Kultur.« (1949c). GA I, S.211.

V. DAS PROBLEM DER DEFINITION VON RELIGION

"Es gibt keine Definition der Religion, und wenn man je glaubte, eine gefunden zu haben, so wäre das der sichere Beweis dafür, daß man das Ziel verfehlt hat und selber erstarrt ist."¹

Otto Friedrich Bollnow

1. Religionswissenschaftliche Religionsdefinition

Der Religionswissenschaftler kennt in besonderer Weise die Schwierigkeit, zu einer befriedigenden Definition des Begriffs 'Religion' zu kommen, da sich ihm sehr viele verschiedenartige Phänomene in verschiedenen Kulturen und historischen Epochen darbieten.

Wie die Frage nach dem Wesen des Menschen, ist auch die Frage nach dem Wesen der Religion immer wieder neu gestellt und andersartig beantwortet worden. Für Gustav Mensching spiegelt sich in diesen Definitionen "zumeist mehr der Standpunkt des definierenden Subjekts, als das des definierten Objekts"².

Der Begriff selbst ist ein nicht sehr altes Kunstwort aus der Zeit der Aufklärung. Die Ethymologien des Wortes 'religio', entweder vom Verb 'religare' - 'sorgsam beachten bzw. beobachten', bei Cicero (De natura deorum 2,72) oder Augustinus (De quantitate animae 36,80) fußend auf Lactantius von 'religare' - 'binden, rückverbinden', stellen selbst schon Interpretationen des Phänomens in römischer bzw. christlicher Lesart dar.³ Wie alle Religionsdefinitionen betonen sie bestimmte Aspekte und verdecken damit gleichzeitig andere.

Gustav Mensching zum Beispiel ist bemüht, möglichst formal und allgemein das Wesentliche an Religion als "erlebnishaft Begegnung mit dem Heiligen

1 BOLLNOW, OTTO FRIEDRICH: »Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin.«, in: Studien zur Hermeneutik. Band 1, Freiburg/München 1982, S.295-335, S.308.

2 MENSCHING, GUSTAV: »Die Religion.«, Stuttgart 1959, S.17.

3 Natürlich ist auch eine Neuinterpretation wie die Wolfgang Gantkes möglich, die unter lebensphilosophischen Einfluß die augustinsche Bestimmung im Sinne einer "Rückgebundenheit des Menschen und seiner Ordnungen an eine umfassende, unverfügbar und unergründlich bleibende Tiefendimension des Lebens bzw. des Seins" deutet. (GANTKE, WOLFGANG: »Die Bedeutung des hermeneutischen Ansatzes Otto Friedrich Bollnows für die Religionswissenschaft.«, Bonn 1987. S.27.) Es stellt sich allerdings die Frage, welchen Aussagewert solche Begriffsauslegungen für die konkreten historischen Phänomene haben.

und antwortendes Handeln des vom Heiligen bestimmten Menschen"⁴ festzuhalten. Doch auch für ihn selbst gilt, daß sich in dieser Aussage eher das definierende Subjekt, als das zu definierende Objekt offenbart. Vor allem die Verwendung des Begriffs »das Heilige« ist auch in der Religionswissenschaft sehr umstritten.⁵

Mensching erklärt zwar einschränkend, keinen Maßstab für die Wahrheitsfrage zu besitzen, daher die Echtheit des religiösen Erlebnisses nicht überprüfen zu können⁶, und so das Erlebnis auch als indirektes, d.h. durch Schrift oder Predigt vermitteltes, akzeptieren zu müssen.⁷

Damit dürfte er strenggenommen allerdings nicht anders als deskriptiv über Religion sprechen, was er aber nicht tut. Eine nicht vom eigenen subjektiven Vorverständnis geprägte Religionsdefinition kann Mensching ebensowenig vorlegen wie irgendeiner. Dennoch sind Stärken seiner Definition unübersehbar. Sie berücksichtigt immerhin das Selbstverständnis verschiedener Religionen in der Weise, daß grundsätzlich in allen die Möglichkeit, daß in ihnen »das Heilige« erfahren werden kann, anerkannt wird, (wenn auch merkwürdigerweise auf verschiedene Weise und mit gänzlich unterschiedlichen Konsequenzen), wobei damit allerdings jedem Ausschließlichkeitsanspruch einer bestimmten Religion auf die Wahrheit von vornherein widersprochen wird.

Durch diese Voraussetzung gelingt es Mensching, die Einheit des Phänomens Religion zu erhalten. Es besteht nämlich die ernsthafte Gefahr, daß dies durch die Unterschiede in den verschiedenen Kulturräumen und Epochen, sowie durch das mitgebrachte Vorverständnis eines Betrachters, unmöglich wird. Denn im Grund ist 'Religion' ein Sammelbegriff für vielfältige, höchst verschieden deutbare Phänomene. ZAEHNER schreibt dazu:

"Die einzige gemeinsame Basis der Religionen ist ihre Funktion, Erlösung anzubieten; es gibt keinerlei Übereinkunft darüber, wovon der Mensch erlöst werden muß. Die großen Religionen reden aneinander vorbei. ... Vielleicht ist es wahr, daß alle Religionen auf den gleichen Punkt zustreben,

4 MENSCHING, GUSTAV: »Die Religion.«, Stuttgart 1959, S.18.

5 Vgl. zur Kritik der Verwendung dieses Begriffes COLPE, CARSTEN (Hrsg.): »Die Diskussion um das Heilige.« Darmstadt 1977. HOLL, ADOLF: »Das Heilige. Nachruf auf eine Kopfgeburt.«, in: Kursbuch 93 »Glauben«, Sept. 1988, hrsg. von Karl Markus Michel und Tilman Spengler, S.17-25.

6 MENSCHING, GUSTAV: »Die Religion.«, Stuttgart 1959 S.11.

7 MENSCHING, GUSTAV: »Die Religion.«, Stuttgart 1959 S.19.

aber wahr ist auch, daß sie von sehr verschiedenen Standpunkten ausgehen.⁸

Darüberhinaus behauptet Menschings Definition diese Einheit auf der Ebene der Transzendenz, rettet also die Metaphysik vor der völligen Auflösung, was für jeden Gläubigen die Voraussetzung dafür sein dürfte, sie zu akzeptieren und sich verstanden zu fühlen.

Schließlich, so problematisch der Begriff des »Heiligen« sein mag, auch ohne den persönlichen Glauben an die Existenz des Heilige läßt sich mit dieser Definition als Hilfskonstruktion (Theodor Fontane: »Es geht gar nichts ohne Hilfskonstruktionen«) durchaus arbeiten.

Sie muß nur, von Fall zu Fall, durch Definitionen aus anderen Perspektiven ergänzt werden.

2. Die Religionsdefinition Erich Fromms

Eine weitaus umfassendere und allgemeinere Begriffsbestimmung als Menschling bietet Erich Fromm. Er definiert Religion als

»...jedes von einer Gruppe geteilte System des Denkens und Handelns, das dem einzelnen einen Rahmen der Orientierung und ein Objekt der Hingabe bietet.«⁹

Diese Definition ist, wie die Menschings, um einen rein formalen Charakter bemüht, aber Fromm verzichtet auf problematische Begriffe wie »Das Heilige« und vermeidet jede Andeutung eines spezifischen Inhaltes.

»Objekt der Hingabe können Tiere oder Bäume sein, Idole aus Gold oder Holz, ein unsichtbarer Gott, ein Heiliger oder ein diabolischer Führer; die Vorfahren, die Nation, die Klasse oder Partei, Geld oder Erfolg. Die jeweilige Religion kann den Hang zur Destruktivität fördern oder die Bereitschaft zur Liebe, die Herrschaft oder die Solidarität; sie kann die Entfaltung der seelischen Kräfte begünstigen und lähmen.«¹⁰

Es ist eine Definition aus sozialpsychologischer Perspektive, ohne ethische Wertungen, aber in deutlicher Abgrenzung zu Definitionen, die nur theistliche Religionen anerkennen wollen. Der Orientierungsrahmen umfaßt die subjektive Ordnung von Erfahrungen und Erkenntnissen in einer

⁸ ZAEHNER, ROBERT: »Mystik. Harmonie und Dissonanz.« Zaehner rückt in diesem Buch jedoch von dieser, seiner früheren Ansicht ab.

⁹ FROMM, ERICH: »Haben oder Seln.« (1976a). GA II, S.365; vgl. auch FROMM, ERICH: »Psychoanalyse und Religion.« (1950a). GA VI, S.241.

¹⁰ FROMM, ERICH: »Haben oder Seln.« (1976a). GA II, S.365.

sinnhaften Weltanschauung und gemeinsame Verhaltenstechniken (Riten, Sitten, Bräuche, Gesetze) einer Gruppe.

Fromm will nach dieser Definition nur dann von Religion sprechen, wenn sich eine Gruppe von Menschen unter ihr subsumieren läßt. Diese sinnvolle Betonung, die Menschling unterläßt, da sein Blick stärker auf das Individuum, den für ihn seltenen »homo religiosus« gerichtet ist, läßt besonders gut den Gegensatz zur nicht von einer Gemeinschaft geteilten »Privatreligion Neurose«¹¹ hervortreten.

Tatsächlich geht auch die Religionswissenschaft notwendigerweise meist von der Verallgemeinerung, »der Buddhismus«, »das Christentum« aus, und erst sekundär zu Einzelpersonen, wie dem Stifter oder einem Reformator, dessen Erfolg, d.h. historische Überlieferung seiner Lehre durch eine Gruppe, ihn erst zum Thema macht. Die organisierte Religion der Gruppe ist aber niemals identisch mit der herausragenden Gestalt des »homo religiosus«.

Menschling kann einem Elitedenken nicht entgehen, da die Masse der Gläubigen, nach seiner Einschätzung, ihre eigene Religion nur bruchstückhaft versteht, und sich eine »Vorhofreligion« der »religiös unproduktiven Masse« herausbildet, so daß die meisten »religiös unmusikalischen« Menschen für Menschling nur sehr wenig interessant sind.

Eine für die Religionswissenschaft wichtige, über Menschling hinausführende psychoanalytische Erkenntnis liefert Fromm, indem er erklärt, daß es nicht darauf ankäme, ob die Mitglieder auch über das tatsächliche Bewußtsein verfügen, überhaupt eine Religion zu haben oder welcher sie wirklich angehören:

»Die Anhänger einer bestimmten Überzeugung mögen ihr System als ein religiöses Ansehen, das sich grundsätzlich vom säkularen unterscheidet, oder sie mögen glauben, keine Religion zu haben, und ihre Hingabe an bestimmte angeblich diesseitige Ziele wie Macht, Geld oder Erfolg einzig allein mit praktischen Notwendigkeiten erklären.«¹²

Denn oft sei sich der einzelne

»...des wirklichen Gegenstandes seiner Hingabe gar nicht bewußt und wechselt seine »offizielle« Religion mit seiner wahren, wenn auch geheimen Religion«¹³.

¹¹ Siehe unten Kapitel X.2.b)

¹² FROMM, ERICH: »Haben oder Seln.« (1976a). GA II, S.365 f.

¹³ FROMM, ERICH: »Haben oder Seln.« (1976a). GA II, S.366. Vgl. unten Kapitel X.

Diese Aussage ist möglich, weil für Fromm wahre Religion Erfahrung ist, nicht Bekenntnis. Dem würde Menschling durchaus zustimmen, im Unterschied zu Fromm berücksichtigt er aber nicht ernsthaft, daß auch religiöse Gleichgültige und Gegner des Heiligen Erfahrungen machen, weil es eben nicht die Erfahrung des Heiligen sind!

Zwei weitere Aspekte der Definition Menschlings sind im Vergleich zu Fromms Definition bedeutsam:

1. Die unausgesprochene, aber wesentliche Unterscheidung zwischen einer heiligen transzendenten und einer profanen immanenten Wirklichkeit.
2. Die Zusammengehörigkeit von Erlebnis und Reaktion des betroffenen Menschen.

Wie Menschling »erlebnishaft Begegnung und antwortendes Handeln« in einen unverzichtbar notwendigen Zusammenhang stellt, so auch Fromm die mit »Denken und Handeln« meines Erachtens unglücklich oberflächlich formulierten innerpsychisch verarbeiteten Erlebnisse, die rationalisiert werden (können!) und die zugehörige Reaktion in Handlungen. Für Fromm muß allerdings weder ein folgerichtiger Zusammenhang zwischen Bewußtsein und Tat bestehen, noch muß das subjektive Erleben ein individuelles Ereignis sein.

Im deutlichen Unterschied zu Gustav Menschling unterscheidet Fromm in seinem Religionsbegriff nicht mehr transzendent und immanent, heilig und profan, so daß er z. B. den Marxismus als »die bedeutendste religiöse Bewegung des 19. Jh.«¹⁴ bezeichnen kann. In »Psychoanalyse und Religion« spricht Fromm sogar von »weltlicher Religion« in Bezug auf Nationalismus und Faschismus.¹⁵

Die Einheit des Phänomens Religion wird für Fromm durch die Einheit der menschlichen Grundbedürfnisse gemäß der menschlichen Natur gewährleistet, unbenommen der jeweils verschiedenen historischen Ausformungen.

Aus seiner Definition folgt, daß jeder Mensch notwendigerweise Religion hat, und es

»...ist in der Tat keine Gesellschaft der Vergangenheit, der Gegenwart und selbst der Zukunft vorstellbar, die keine Religion hat«¹⁶.

¹⁴ FROMM, ERICH: Vorwort 1967/3, zitiert nach FUNK, RAINER: »Mut zum Menschen.« Stuttgart 1978, S.136.

¹⁵ FROMM, ERICH: »Psychoanalyse und Religion.« (1950a). GA VI, S.249.

¹⁶ FROMM, ERICH: »Haben oder Sein.« (1976a). GA II, S.365.

Kritiker wie WIEGAND werfen Fromm eine unzulässige Ausdehnung des Religionsbegriffs vor, einen »taschenspielerhaften Umgang mit dem Begriff Religion«, mit der Absicht ihrer »verklausulierten Verteidigung«.¹⁷

Aus der Sicht der Religionswissenschaft muß diese Kritik zurückgewiesen werden. Umgekehrt müßte richtiger von einer Einengung des Religionsbegriffs bei vielen Autoren (wie z.B. bei Freud), insbesondere natürlich bei Vertretern bestimmter Konfessionen gesprochen werden.

Natürlich erscheint es zunächst sinnvoll, den Religionsbegriff nur auf Systeme anzuwenden, in denen von einer Kraft außerhalb des Menschen ausgegangen wird, unter den Voraussetzungen der Psychoanalyse also nur dort von Religion zu sprechen, wo die Existenz einer ganz anderen Wirklichkeit, als der Irdischen behauptet wird. Psychologisch ist dies aber nicht zwingend. Die Einheit der menschlichen Psyche läßt eine Unterscheidung in »Religiöse« und »Nicht-Religiöse« als äußerlich, ja vielleicht gar als sehr oberflächlich erscheinen.

»Reduktion von Komplexität« (N.Luhmann) bleibt dennoch ein Grundprinzip von Wissenschaft, um bei der Vielfalt der Phänomene überhaupt Aussagen machen zu können. Dies bedeutet aber, daß nach heutigem Stand der Erkenntnis, ausschließlich perspektivische Religionsdefinitionen möglich sind. Sie leisten viel - unter ihrem speziellen Blickwinkel, sie sagen weiterhin etwas über den Definierenden aus, - aber keine kann alle anderen ersetzen. Ob Kants (»Religion ist die Erfüllung unserer Pflichten als göttliche Gebote«), Schielemachers (»Religion ist Sinn und Geschmack für das Unendliche«/»schlechthinige Abhängigkeit«), Ottos (»Kreaturgefühl«), Tillichs (»Ergriffensein von dem, was uns unbedingt angeht«), Lübbes (»Kontingenzbewältigungspraxis«) oder auch Fromms Definition: Hinter scheinbarer Objektivität stecken bewußte oder unbewußte Vorentscheidungen, denen niemand entgehen kann, kein Behaviorist, kein Ideologiekritiker, kein Hermeneutiker. (Was natürlich nicht heißen soll, daß alle Definitionen gleich gut wären.)

Die Offenlegung des eigenen Vorverständnisses gehört daher zu den Fairnessregeln des heutigen Wissenschaftsbetriebs und zur intellektuellen Redlichkeit jedes geistigen Menschen.

¹⁷ WIEGAND, RONALD: »Psychoanalyse und religiöse Einstellung bei Erich Fromm.«, in: miteinander leben lernen. Zeitschrift für Tiefenpsychologie, Gruppendynamik und Gruppentherapie. Heft Nr.1, 3.Jahrgang, Berlin Januar 1978, S.17-20.

Da bei Fromm das religiöse Bedürfnis ein anthropologisches Grundbedürfnis ist, ist für ihn die Frage folgerichtig nicht mehr "ob Religion oder ob nicht?", sondern: *welche Art von Religion?*¹⁸

Fromm trifft drei Grundunterscheidungen, deren wichtigste für ihn selbst wohl zwischen »autoritärer« und »humanistischer Religion« besteht, da er ihr in seinem Werk den größten Raum einräumt.¹⁹

VI. FROMMS TYPOLOGISCHE GRUNDUNTERSCHIEDUNGEN, IHR AUSSAGEWERT UND IHRE BRAUCHBARKEIT FÜR DIE RELIGIONSWISSENSCHAFT

1. Autoritäre und humanistische Religion

"Die Menschen haben niemals die ihnen innewohnenden Kräfte voll auf benutzt, um das Gute im Leben zu fördern, weil sie auf eine Macht außer ihnen und außerhalb der Natur warteten, um sie die Arbeit tun zu lassen, die zu leisten ihre Verantwortung wäre..."¹

John Dewey

a) Autoritäre Religion

Fromm zitiert die Religionsdefinition des »Oxford Dictionary«, die exakt das beschreibt, was er unter »autoritärer Religion« versteht. Danach ist Religion:

"...die Anerkennung einer höheren, unsichtbaren Macht von seiten des Menschen; einer Macht, die über sein Schicksal bestimmt und Anspruch auf Gehorsam, Verehrung und Anbetung hat."²

Dazu Fromm:

"Das wesentliche Element autoritärer Religion ... [wie es auch in dieser Definition zum Ausdruck kommt,] ist die Unterwerfung unter eine Macht jenseits des Menschen."³

Es ist dies eine Macht, die dem Menschen gegenübersteht und die in dem Maße wie sie allmächtig ist, den Menschen ohnmächtig und bedeutungslos sein läßt. Nur durch die völlige Unterwerfung unter ihre Gnade vermag er zu existieren, nur aus ihrer Stärke schöpft er seine Kraft. Er verliert dadurch oder entwickelt erst gar nicht seine Unabhängigkeit als Individuum – aber er entgeht dafür dem Alleinsein, der Isolation.⁴

Die »autoritäre Religion« wäre in philosophischer Terminologie (Hegel, Marx) eine Form der Selbstentfremdung des Menschen, psychologisch gesprochen ist sie eine Form des Masochismus.

Die »höhere Macht«, die »Anspruch auf Gehorsam« hat, (größte Sünde ihr gegenüber ist der Ungehorsam), hat diesen nicht etwa aufgrund ihrer

1 DEWEY, JOHN: »A Common Faith.« (1934), New Haven 1934, S.46.

2 FROMM, ERICH: »Psychoanalyse und Religion.« (1950a). GA VI, S.248.

3 FROMM, ERICH: »Psychoanalyse und Religion.« (1950a). GA VI, S.248.

4 Vgl. oben Kapitel VII.2.

18 FROMM, ERICH: »Psychoanalyse und Religion.« (1950a). GA VI, S.243.
19 Rattner kritisiert sogar, daß bei Fromm quasi alles darauf hinauslaufe. Das ist allerdings etwas zu verkürzt gesehen. Siehe dazu RATTNER, JOSEF: »Tiefenpsychologie und Religion.« Frankfurt/M. 1987.

vollkommenen sittlichen Eigenschaften oder überlegenen Vernunft, sondern einzig aufgrund ihrer Übermacht. Es ist eine »irrationale Autorität«, die den »autoritären Charakter-Typ« beherrscht.

Daraus folgt für die Religionswissenschaft, daß Fromm die Behauptung »das Numinose« (R.Otto), also »das Heilige minus seines rationalen und sittlichen Momentes«, sei der Kern von Religion, ablehnen muß. Nicht, weil er der Ansicht wäre, das gäbe es nicht – sondern weil es nur der Kern einer bestimmten (der autoritären) Art von Religion ist!

Zwar ist er mit Rudolf Otto und C.G.Jung einig, daß »das Numinose« dem Irrationalen gleichsetzbar ist, aber dieses ist, erstens natürlich zu erforschen, anstatt gleich für göttlich zu erklären und zweitens nur in seinen vernünftigen und ethischen Qualitäten begrüßenswert – niemals ohne diese!

Genau dem gleichen Prinzip der Unterwerfung, so Fromm weiter, folgt die »autoritäre weltliche Religion«, in der 'der Führer' oder 'die Partei', der Staat oder die Rasse vergottet wird. Das Leben des einzelnen gilt als bedeutungslos, wenn es nicht dem Ideal dient und seinen Selbstwert verleugnet. Abstrakten Begriffen und fernliegenden Zielen, wie z.B. »Leben nach dem Tod« oder »Zukunft der Menschheit« wird Leben und Glück von Menschen geopfert. Die angeblichen Ziele rechtfertigen alle Mittel und werden zu Symbolen in deren Namen wenige viele beherrschen.⁵

b) Autorität

ba) Rationale und irrationale Autorität

Autorität ist nach dem Verständnis Fromms, »keine Eigenschaft die jemand hat«,⁶ sondern der Begriff beschreibt eine zwischenmenschliche Beziehung, bei der eine Person oder Gruppe eine andere als überlegen, als kompetenter betrachtet und sich dem entsprechend verhält.

Fromm unterscheidet rationale, im Sinne von autonomer bzw. produktiver Autorität, und irrationale, als heteronome, nicht-produktive Autorität.⁷

Rationale Autorität will helfen, will Eigenständigkeit fördern, irrationale Autorität dagegen will ausbeuten und in Abhängigkeit halten.

⁵ Vgl. FROMM, E.: »Psychoanalyse und Religion.« (1950a). GA VI, S.249 ff.
⁶ FROMM, ERICH: »Die Furcht vor der Freiheit.« (1941a), GA I, S.313.
⁷ Ebd. S.314. Vgl. »Psychoanalyse und Ethik.« (1947a), GA II, S.10 ff.

Ziel der rationalen Autorität ist es, sich möglichst überflüssig zu machen, während die irrationale Autorität bestrebt ist, die Abhängigkeit stets zu erhalten bzw. zu vergrößern. Die rationale Autorität gibt ein Vorbild, dem man bestrebt ist zu gleichen, das man liebt, achtet und dem man dankbar ist; idealtypisch ist es ein Lehrer/Schüler-Verhältnis.

Die irrationale Autorität ist eine Herrschaft, auf die man mit Ressentiment und Feindseligkeit und/oder blinder Bewunderung und Anbetung reagiert, es ist (wieder idealtypisch) ein Herr/Sklave-Verhältnis.

Fromm ist kein »Anti-Autoritärer« in dem Sinne, daß er jede Autorität ablehnen würde. Er betont die Notwendigkeit von Erziehung, von Vorbildern, von Leber-Meistern und Lehrern und beklagt es als eine der großen Fehler der letzten Jahrzehnte, daß die Notwendigkeit an sich zu arbeiten, zu lernen, gerade in den wesentlichsten Bereichen, nämlich den persönlichen und den zwischenmenschlichen nicht ernst genug genommen würde. Das Ablehnen von allem was Disziplin verlangt im Namen der Freiheit hält er für grundfalsch.

Deshalb lehnt er z.B. Sartres Existentialismus und Herbert Marcuses Freiheitsideal als Rationalisierungen eines falsch (regressiv) verstandenes Freiheitsgefühls ab, unterstützt aber Versuche, wie die A.S. Nellis mit »Antiautoritärer Kindererziehung«, wenn sie von Liebe und Vernunft, von »rationaler Autorität« getragen sind.⁸

bb) Äußere und innere Autorität

Unterscheidungen macht Fromm zwischen »innerer« und »äußerer«, »offener« und »anonymer Autorität«.⁹

Solange die Autorität den Menschen nur von Außen gegenüber tritt, wird sein Verhalten nur von Nützlichkeitsabwägungen bestimmt. Die Autorität hat die Macht ihm zu schaden oder zu nützen, deshalb fürchtet er sie vielleicht, aber er fühlt sich nicht schuldig, wenn er gegen sie handelt.

⁸ Er schreibt: »anti-authoritarianism« can – and has become a rationalization for narcissistic self-indulgence, of a childlike symbiotic life of unimpaired pleasure, in which according to Marcuse, even the primacy of genital sexuality is authoritarian, because it restricts the freedom of pre-genital, i.e. anal perversions." FROMM, ERICH: »To Have Or to Be.« (Unveröffentlichter Teil.) Manuskript S.29.

⁹ FROMM; ERICH: »Die Furcht vor der Freiheit.« (1941a). GA I, S.314 f.

Erst wenn die Autorität, bewußt oder unbewußt, als ethisch-moralischer Gesetzgeber verinnerlicht, also zu einem Teil des Menschen wird, empfindet dieser auch Schuld. Diese innere Autorität ist das »autoritäre Gewissen«:

„...die Stimme einer nach innen verlegten äußeren Autorität, also der Eltern, des Staates oder was immer in einer bestimmten Kultur als Autorität gelten mag. ... Das autoritäre Gewissen entspricht dem, was Freud als Über-Ich beschrieben hat.“¹⁰

Außere und innere Autorität stehen in einer Wechselbeziehung. Besteht keine Notwendigkeit zur Furcht, weil der Druck von Außen schwächer wird oder die Quelle der Furcht als real gar nicht existierend entlarvt wird, wird das autoritäre Gewissen schwächer, im umgekehrten Falle wird es stärker. Das autoritäre Gewissen braucht stets ein Objekt der Bewunderung (Freud nennt dies ein »Ich-Ideal«) und neigt dazu, äußere Autoritäten bis zur Vollkommenheit zu verklären, infolgedessen werden sie dann noch geeigneter, wieder nach Innen zurückverlegt zu werden.

„Sehr oft hat diese Wechselbeziehung von Internalisierung und Projektion einen unerschütterlichen Glauben an den Idealcharakter der Autorität zur Folge, eine Überzeugung, die gegen jeden ihr widersprechenden empirischen Beweis immun ist.“¹¹

Ein gutes autoritäres Gewissen stellt sich ein, bei dem Bewußtsein der internalisierten Autorität zu gefallen. Das bedeutet Sicherheit und Wohlbefinden und das Gefühl, der verehrten Macht nah zu sein.

Das schlechte autoritäre Gewissen glaubt, der Autorität zu mißfallen, fühlt sich daher unsicher, fürchtet sich vor Strafe oder, was das Schlimmste wäre, verstoßen, verlassen, in seiner Hilflosigkeit allein gelassen zu werden. Ungehorsam, Respektlosigkeit, Kritik ist gegenüber dieser Art von Autorität tabu. Sich gleichwertig, gleichberechtigt zu empfinden, (wenn auch nur potentiell), ist Sünde.

„In allen autoritären Systemen wird die Autorität als etwas dargestellt, das sich von den Unterbenen von Grund auf unterscheidet. Sie hat Kräfte, die kein anderer besitzt: Magie, Weisheit, Stärke.“¹²

10 FROMM, ERICH: »Psychoanalyse und Ethik.« (1947a). GA II, S.93.

11 FROMM, ERICH: »Psychoanalyse und Ethik.« (1947a). GA II, S.94.

Wie in vielen anderen Aussagen Fromms spürt der Leser in diesen Zeilen die Verarbeitung des Faschismus, sowie Fromms klinische Erfahrung.

12 FROMM, ERICH: »Psychoanalyse und Ethik.« (1947a). GA II, S.95.

bc) Offene und anonyme Autorität

Vielen Menschen erscheint es heute so, als habe im 20. Jahrhundert, zumindest in seiner zweiten Hälfte, der Prozeß der Befreiung von äußerer und innerer Autorität entscheidende Fortschritte gemacht. In den meisten Fällen, so sieht es Fromm, ist aber nur eine Verwandlung »offener« in »unsichtbare Autorität« vor sich gegangen (»What changed was not the fact of dependency but its form.“¹³), die heute in den hochzivilisierten Gesellschaften regiert:

„Sie tarnt sich als gesunder Menschenverstand, als Wissenschaft, als psychische Gesundheit, als Normalität oder als öffentliche Meinung. Sie verlangt nichts als das, was »selbstverständlich« ist. Sie scheint keinerlei Druck auszuüben, sondern nur sanft überreden zu wollen. ... Die anonyme Autorität ist deshalb noch wirksamer als die offene Autorität, weil einem erst gar nicht der Verdacht kommt, daß da ein Befehl gegeben wird, den man zu befolgen hat. ... sowohl der Befehl als auch die Instanz, die ihn erteilt, [ist] unsichtbar geworden.“¹⁴

So funktionieren z.B. die Bürokratien unserer Zeit, die Dinge und Menschen auf die gleiche Weise verwalten und damit den Menschen zum Ding erniedrigen. Da in den »demokratischen« Ländern die offene repressive Autorität weitgehend verschwunden ist, leben dort viele in der Illusion frei zu sein, ihrem eigenen Willen folgend zu handeln. In Wirklichkeit werden sie von der Konformität regiert, von der Angst »anders zu sein und nicht zur Herde zu gehören“¹⁵.

Es scheint Fromm, daß das Individuum in unserem Jahrhundert ohnmächtiger ist als jemals zuvor. Denn gegen eine offen zu Tage liegende Autorität kann man sich immer noch wehren – gegen die Suggestion und Manipulation der »anonymen Autorität« aber fast überhaupt nicht mehr.

c) Der autoritäre Charakter

Kennzeichnend für den »autoritären Charakter«¹⁶ ist seine Einstellung zur Macht. Macht fasziniert ihn, weckt seine Bewunderung, seine Bereitschaft sich zu unterwerfen, zu dienen. Umgekehrt verachtet er nichts

13 Aus dem unveröffentlichten Teil des Originalmanuskriptes zu »To Have Or To Be«. S.25.

14 FROMM, ERICH: »Die Furcht vor der Freiheit.« (1941a). GA I, S.315.

15 FROMM, ERICH: »Propheten und Priester.« (1967b). GA V, S.299.

16 Vgl. FROMM, E.: »Die Furcht vor der Freiheit.« (1941a). GA I, S.316 ff.

mehr als Machtlosigkeit, die er als Minderwertigkeit (oder religiös: Schuldhaftigkeit) ansieht. Sie weckt sofort seinen Wunsch zu beherrschen. "Für den autoritären Charakter gibt es sozusagen zwei Geschlechter: die Mächtigen und die Ohnmächtigen."¹⁷

Seine Neigung der Autorität zu trotzen, kann über seine wahre Natur täuschen. Manche sogenannte Revolutionäre zeigen, wenn sie erst an die Macht kommen, selbst autoritäres Verhalten, entsprechend ihrer Charakterstruktur. Sie waren nur »Rebellen«¹⁸, die selbst herrschen wollten.

Einige autoritäre Charaktere rebellieren gegen die eine und unterwerfen sich einer anderen Autorität¹⁹, und einige zeigen ihren wahren Charakter nur in Situationen, in denen ihre Selbstkontrolle nachläßt.

Der autoritäre Charakter hat einen Hang zur Schicksalsgläubigkeit, sein Mut liegt eher in der Fähigkeit zu ertragen »zu leiden ohne zu klagen«, als darin zu versuchen, das Schicksal zu ändern, Leiden zu beenden oder zu lindern. Er ist charakterlich (nicht unbedingt handlungsmäßig!) also eher passiv als aktiv. Ihm behagen Lebensbedingungen, die die menschliche Freiheit einschränken (»Ruhe und Ordnung«). Er hängt oft an der Vergangenheit, schätzt alles Neue und Zukünftige gering. Am Wesentlichsten aber ist:

"Das allem autoritären Denken gemeinsame Merkmal ist die Überzeugung, daß das Leben von Mächten bestimmt wird, die außerhalb des Menschen seiner Interessen und Wünsche liegen. Es gibt kein Glück als die Unterwerfung unter diese Mächte."²⁰

ca) Der autoritäre Charakter in der Religion

"Schleiermachers Definition des religiösen Gefühls als des Gefühls »schlechthinniger Abhängigkeit« ist die Definition der allgemeinen masochistischen Lebenserfahrung."²¹

schreibt Fromm. Zunächst, Subjekt des Satzes ist nicht Schleiermacher. Fromm geht mit keinem weiteren Wort auf Schleiermacher oder dessen Interpretation ein. So verwendet dieser z.B. den Terminus »Gefühl« anders als unser moderner Sprachgebrauch. Fromm betrachtet diese Definition losgelöst von ihrem Kontext. Allerdings hatte bereits Hegel zu Schleier-

17 FROMM, ERICH: »Die Furcht vor der Freiheit.« (1941a). GA I, S.316.

18 Siehe dazu unten Kapitel VI.

19 Siehe dazu unten Kapitel VI.1.c.

20 FROMM, ERICH: »Die Furcht vor der Freiheit.« (1941a). GA I, S.317.

21 FROMM, ERICH: »Die Furcht vor der Freiheit.« (1941a). GA I, S.317.

machers Definition als »Gefühl einer schlechthinnigen Abhängigkeit vom Absoluten« angemerkt: "So wäre der Hund der beste Christ ..., aber nur der freie Geist hat Religion und kann sie haben."²²

Fromm führt aus:

"Bei diesem Abhängigkeitsgefühl spielt die Sünde eine besondere Rolle. Der Begriff der Erbsünde, die auf allen zukünftigen Generationen lastet, ist für eine autoritäre Wirklichkeitserfahrung kennzeichnend. Ein moralischer Fehltritt wird wie jedes andere moralische Versagen zum Schicksal, vor dem es kein Entrinnen gibt ... Was der Mensch getan hat, wird zu einer ihn beherrschenden Macht, die ihn nie wieder freiläßt. Man kann zwar die Folgen der Schuld durch Sühne mildern, aber die Sühne kann die Schuld niemals aus der Welt schaffen."²³

Dieses Grundgefühl findet sich im Christentum nach Fromm z.B. bei Paulus, Augustinus, Luther und Calvin. Für diese Christen gilt:

"Sich der eigenen Ohnmacht bewußt zu sein, sich zu verachten, das Gefühl der eigenen Sündhaftigkeit und Schlechtigkeit auf sich lasten zu fühlen sind [ihnen] Zeichen der Tugend."²⁴

Sie unterscheiden sich in dieser Haltung grundsätzlich von Christen wie Jesus, Franz von Assisi oder Meister Eckhart.

Dieses negative Grundgefühl findet sich ebenso in anderen Religionen, denn Fromms Unterscheidung von »autoritärer« und »humanistischer Religion« geht quer durch »theistische« und »nicht-theistische Religion«²⁵ und zwischen Religionen im engeren Sinne und Weltanschauungen. Sie verläuft, dies ist eine neue und wichtige Entdeckung, innerhalb ein- und derselben Religion, denn

"...worauf es bei allen ankommt, ist nicht das Gedankensystem an sich, sondern die menschliche Haltung, die ihren Doktrinen zugrunde liegt."²⁶

Diese Perspektive verdient die besondere Aufmerksamkeit der Religionswissenschaft. Sie ermöglicht eine weitere Differenzierung da, wo äußer-

22 HEGEL, FRIEDRICH WILHELM: »Werke. 1832-45«, Bd.IX, S.296.

23 FROMM, ERICH: »Die Furcht vor der Freiheit.« (1941a). GA I, S.317.

24 FROMM, ERICH: »Psychoanalyse und Ethik.« (1947a). GA II, S.96.

Es ergibt sich aus Fromms Gedanken, daß z.B. auch Karl Barth zu dieser Sorte Christen gerechnet werden muß, auch wenn Barth, anders als viele andere, der Versuchung des 'weltlichen' Faschismus nie erlag. "Manchmal gewinnt man den Eindruck, als habe Barth geradezu eine Lust daran, den Menschen möglichst gering zu achten", schreibt, noch sehr zurückhaltend, der evangelische Theologe HEINZ ZÄHRNT in »Die Sache mit Gott«, München 1967, S.41.

25 Zu Fromms Verständnis von »theistisch« und »nicht-theistisch« siehe unten Kapitel VI.3.

26 FROMM, ERICH: »Psychoanalyse und Religion.« (1950a). GA VI, S.260.

liche, formale Gemeinsamkeiten im Bekenntnis gravierende Unterschiede verdecken. Ein Beispiel des Gemeinten, aus dem christlichen Mittelalter, wäre die sexual- und lebensfeindliche ekelerfüllte Schilderung der Frauen durch einen Mönch:

"Wenn die Menschen sehen könnten, was unter der Haut ist ... würden sie sich vor dem Anblick der Frauen eckeln. Ihre Anmut besteht aus Schleim und Blut, aus Feuchtigkeit und Galle. Wenn jemand überdenkt, was in den Nasenlöchern, was in der Kehle und was im Bauch alles verborgen ist, dann wird er stets Unrat finden. Und wenn wir nicht einmal mit den Fingerspitzen Schleim oder Dreck anrühren können, wie können wir dann begehren, den Dreckbeutel selbst zu umarmen?"²⁷

JOHAN HUIZINGA, dem großen Mediavisten, fiel bereits die Ähnlichkeit dieser Haltung in verschiedenen Kulturen auf:

"Lebensangst: Verneinung von Schönheit und Glück, weil Qual und Schmerz damit verbunden sind. Es besteht eine erstaunliche Ähnlichkeit zwischen dem altindischen, namentlich dem buddhistischen, und dem christlich-mittelalterlichen Ausdruck dieses Gefühls. Auch dort immer wieder die Abscheu vor Alter, Krankheit und Tod, auch dort die dick aufgetragenen Farben der Verwesung."²⁸

Es stellt sich die Frage, ob diese Einstellung mehr mit den Lebensbedingungen der Menschen oder mit den religiösen Lehren zu tun hat. Ist z.B. der Buddhismus grundsätzlich lebensfeindlich und pessimistisch, das Christentum lebensbejahend und optimistisch?

Fromm sieht hier tiefer und erkennt, daß menschliche Grundeinstellungen, die durch ihre Grunderfahrungen geprägt wurden, nicht nur wichtiger sind als ihre formale Zugehörigkeiten, sondern auch die von ihnen selbst geglaubten Bekenntnisse.

²⁷ ODO VON CLUNY: »Collationen.« Zitiert nach HUIZINGA, JOHANN: »Herbst des Mittelalters.«, Stuttgart 1975, S.194.
²⁸ HUIZINGA, JOHANN: »Herbst des Mittelalters.«, Stuttgart 1975, S.194.

cb) Luther und Calvin als Beispiele des autoritären Charakters in der Religionsgeschichte

Fromm wählt Martin Luther und Johann Calvin als Beispiele. Luther ist ihm "ein typischer Vertreter des »autoritären Charakters.«²⁹ in der Religionsgeschichte. Zu seiner Biographie schreibt er:

"Er war von einem ungewöhnlich strengen Vater erzogen worden und hatte als Kind wenig Liebe und Sicherheit erfahren; die Folge war, daß er der Autorität gegenüber stets eine ambivalente Haltung einnahm. Einerseits haßte er sie und begehrte gegen sie auf, andererseits bewunderte er sie und war geneigt, sich ihr zu unterwerfen. Sein ganzes Leben lang gab es stets eine Autorität, gegen die er rebellierte, und eine andere, die er bewunderte - in seiner Jugend waren es sein Vater und seine Oberen im Kloster, in seinen späteren Jahren waren es der Papst und die Fürsten. Er war erfüllt von einem heftigen Gefühl der Einsamkeit, Ohnmacht und Sündhaftigkeit, gleichzeitig aber auch von dem leidenschaftlichen Willen, die Oberhand zu behalten. Er war von Zweifeln gepeinigt, wie es nur ein zwanghafter Charakter sein kann, und er war immer auf der Suche nach etwas, das ihm innere Sicherheit geben und ihn von der Qual der Ungewissheit erlösen könnte. Er haßte andere - besonders den »Pöbel« -, er haßte sich selbst, er haßte das Leben; und aus all diesem Haß heraus erwuchs sein leidenschaftliches, verzweifelt verlangtes, geliebt zu werden. Sein ganzes Wesen war von Angst und Zweifel durchdrungen, und er fühlte sich völlig isoliert."³⁰

Gegen diese Darstellung läßt sich einiges einwenden. KURT ALAND³¹ führt zunächst grundsätzlich aus, daß die wissenschaftlichen Gesamtdarstellungen über Luther, auf die auch Fromm sich stützt, veraltet bzw. unzulänglich seien. Psychoanalytische Deutungen, wie die Erik H. Eriksons in »Der junge Mann Luther.«³² beruhen für ihn auf "unzureichendem (und zusätzlich oft leichtfertig interpretiertem) Material."³³

"Entgegen dem, was etwa Erikson, Osborne und andere hier an Vater-Sohn-Konflikten, Identitätskrisen und ähnlichem ableiten wollen, ist festzustellen, daß diese Kindheit - nach den Maßstäben jener Zeit - ganz normal verlief. Was Luther in seinen erst sehr viel später, seit 1631 aufgezeichneten Tischreden berichtet: daß seine Mutter ihn wegen der Wegnahme einer Nuß blutig geschlagen habe, daß sein Vater ihn einmal so geprügelt habe, daß er ihm gram wurde, bis sein Vater »ihn wieder zu

²⁹ FROMM, ERICH: »Die Furcht vor der Freiheit.« (1941a). GA I, S.256.

³⁰ FROMM, ERICH: »Die Furcht vor der Freiheit.« (1941a). GA I, S.256.

³¹ ALAND, KURT: »Martin Luther.«, in: »Exempla historica Bd.25«, Zürich 1974; zitiert nach der revidierten Ausgabe: Frankfurt 1983.

³² ERIKSON, ERIK H.: »Der junge Mann Luther. Eine psychoanalytische und historische Studie.«, München 1964.

³³ ALAND, KURT: »Martin Luther.«, in: »Exempla historica Bd.25«, Frankfurt 1983, S.143.

sich gewöhnt« habe, stellt die Ausnahme, nicht die Regel dar, *deshalb* blieben diese Ereignisse Luther im Gedächtnis.³⁴

Luthers Verhältnis zu seinen Eltern sei «herzlich» gewesen, wie seine Briefe zeigten, die eiserne Sparsamkeit die bei Luthers herrschte, sei «um des sozialen Aufstiegs»³⁵ des Sohnes willen verständlich, meint ALAND.

Auch BERNHARD LOHSE³⁶, der ebenso wie ALAND nicht speziell auf die Lutherkritik Fromms eingeht, meint, es ließen sich schwerlich ernsthafte Belege finden, um Luthers Lebensweg von einem tiefen Konflikt mit seinem Vater her zu deuten. Psychiatrische oder psychoanalytische Untersuchungen eines Menschen, der vor einem halben Jahrtausend gelebt habe, stießen zudem auf «außerordentliche Schwierigkeiten».

Dies ist gewiß richtig. Bedenklich erscheint mir jedoch die Äußerung LOHSES, es sei ihm fraglich, inwieweit sich das Wirken eines Menschen überhaupt allein «natürlich», d.h. als Reaktionen auf biologische oder soziale Gegebenheiten erklären lasse.³⁷

Wissenschaftliche Aussagen haben ihre Grenze, wo natürliche Erklärungen enden. Mit übernatürlichen Einwirkungen darf der Theologe LOHSE vielleicht rechnen, nicht aber die Wissenschaft.

Doch selbst wenn die Einwände von ALAND und LOHSE alle stichhaltig sind, bleiben die Fragen: Warum verlangte Luther so sehr nach einem «gnädigen Gott»? Woher kam seine Angst und Unsicherheit? Und warum ging er ins Kloster, statt wie geplant, Jurist zu werden?

ALAND räumt ein, daß etwas "nicht in Ordnung"³⁸ gewesen sein müsse, LOHSE, daß Luthers Psyche "in mancher Hinsicht abnorm"³⁹ gewesen sein könne, beide bieten aber keine Antwort an.

Die Wirkung der für damalige Verhältnisse angeblich «normalen» Erziehung auf den jungen Luther ist schwer abzuschätzen. Denkbar, (aber Spekulation) wäre, daß eine große Angst zu versagen und der Wunsch, aus dem vorgeplanten Lebensweg auszubrechen, eine Rolle spielten.

Die Fragen bleiben: Warum fühlte Luther sich trotz seiner großen Anstrengungen verdammt? Warum litt er solch große seelischen Qualen?

34 Ebd., S.147. «Tischreden», von ALAND zitiert nach: «TR III», Weimarer Ausgabe S.415f, Nr.3566 und «TR II», S.134, Nr.1559.

35 ALAND 1983, S.148.

36 LOHSE, BERNHARD: «Martin Luther», München 1982.

37 LOHSE, BERNHARD: «Martin Luther», München 1982, S.37 f.

38 ALAND 1983, S.149.

39 LOHSE 1982, S.38.

Dafür gibt es gewiß natürliche Erklärungen, auch wenn wir die Situation historisch nicht mehr hundertprozentig rekonstruieren können.⁴⁰

Zu Luthers Lehre schreibt Fromm, Luther sei zwar bewußt der Meinung gewesen, er diene Gott freiwillig und aus Liebe, aber dazu sei er in Wirklichkeit viel zu sehr vom Gefühl der eigenen Ohnmacht und Sündhaftigkeit durchdrungen gewesen. Deshalb dominiere dieses Gefühl auch in seiner Lehre. Während Theologen wie Thomas von Aquin, Bonaventura, William Ockham und Duns Scotus die Würde des Menschen und seine Willensfreiheit gelehrt hatten, lehrte Luther (wie auch Calvin), die Natur des Menschen sei von Grund auf böse und der Mensch sei immer nur ein Werkzeug, entweder in Gottes oder in Satans Hand. Keine guten Taten, keine Tugendhaftigkeit könne den Menschen erlösen, sondern nur das zweifelfreie subjektive Erlebnis des Glaubens, dieser Glaube ist wiederum eine Gnade Gottes. Im Akt des Glaubens vereine sich nämlich der Mensch mit Christus und dessen vollkommene Gerechtigkeit erlöse ihn. Aber selbst der Gläubige kann, solange er lebt, seine verderbte Menschennatur nie völlig verdrängen.⁴¹ Für Fromm steht fest:

*"Das zwanghafte Suchen nach Gewißheit, wie wir es bei Luther finden, ist kein Ausdruck echten Glaubens, sondern wurzelt in dem Bedürfnis, den unerträglichen Zweifel zu überwinden."*⁴²

Luther hat, nach seiner Ansicht, seine grundsätzlich negative Einstellung zum Leben, seine "irrationalen Zweifel"⁴³ nie überwinden können. Er hat sie nur massiv verdrängt und sich selbst mit seiner Lehre entmündigt.

Aber aus der Sicht der protestantischen Theologie ließe sich sagen, Fromm mißverstehe Luthers Intention. Man könnte einwenden, Luthers Kampf gegen die «Werkgerechtigkeit» ließe sich nicht ohne den Mißbrauch des Ablasswesens in der katholischen Kirche begreifen, wo man sich den Himmel (sogar bereits mit Geld) «verdienen» konnte. Demgegenüber betonte Luther, um Selbstgerechtigkeit und verkappter falscher Selbstliebe ent-

40 Die Lutherbiographie Friedenthals z.B. paßt mit der Charakterdeutung Fromms durchaus zusammen. Vgl. FRIEDENTHAL, RICHARD: «Luther. Sein Leben und seine Zeit», München 1967.

41 Vgl. FROMM, E.: «Die Furcht vor der Freiheit.» (1941a). GA I, S.260-262; Fromm beschreibt und zitiert Luthers Lehre nach: «Vorlesung über den Römerbrief», «Vom unfreien Willen», «Von Kampfhandlung und Wucher», «Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern», «Sermon über die zwelfache Gerechtigkeit».

42 FROMM, ERICH: «Die Furcht vor der Freiheit.» (1941a). GA I, S.263.

43 FROMM, ERICH: «Die Furcht vor der Freiheit.» (1941a). GA I, S.262.

gegen zu wirken (Wer gut handelt, um sich den Himmel zu verdienen, handelt eben nicht gut!), daß Gott den Kontakt zu den Sündern, (was wir alle sind, weil wir aus eigener Kraft, nicht genug Liebe aufbringen können), nicht abreißen läßt. Dies zeige Gott in Jesus Christus. Deshalb bedeutet der Glaube an Jesus, Vertrauen auf Gottes Liebe und Gnade. Das rechte Handeln ist dadurch nicht unerheblich geworden, es ergibt sich für Luther selbstverständlich als Antwort⁴⁴ auf die bedingungslose Liebe Gottes. Diese läßt sich aber nicht durch Werke hervorrufen, denn das würde Gott in die Verfügbarkeit des Menschen bringen und widersprüche seiner Allmacht und Würde.

Luther, so könnte man gegen Fromm argumentieren, wollte nicht selbstständiges Handeln durch den Glauben ersetzen. Allerdings war er zutiefst davon überzeugt, wenn man nicht Gottes Liebe voraussetzen könne, würde des Menschen eigenes Handeln nichts nützen! So wäre die Fromm verdächtige Formel »allein durch den Glauben« zu verstehen.

Luther ist, dies könnte man einräumen, allerdings allzuoft von seinen eigenen Anhängern mißverstanden worden, die Glauben nur im Sinne des rechten Bekenntnisses nahmen – und es dabei belleßen.

So könnte eine protestantische Argumentation gegenüber Fromm aussehen. Wenn es aber stimmen sollte, daß Fromm die psychischen Ursachen von Luthers Denken und ihre Konsequenzen durchschaut, was sich historisch nicht mehr beweisen läßt, höchstens als wahrscheinlich gelten kann, dann lösen sich all die schönen theologischen Konstruktionen in die ihnen zugrundeliegenden natürlichen Bedürfnisse auf.

Einem modernen Menschen (wie Fromm) ist allerdings die Bedeutsamkeit einer Fragestellung, wie die der »Rechtfertigung«, gar nicht mehr ohne weiteres verständlich zu machen. Er sieht Entmündigung, wo es Luther um Geborgenheit, um Erlösung ging. Luther hätte wohl nicht leben können ohne das Vertrauen darauf, von Gott angenommen zu sein. Genau dies verlangt aber Fromm, denn Fromm schreibt für Leser die, wie er, ihren (christlichen oder jüdischen) Glauben bereits verloren haben bzw. von vornherein nicht teilen, also von einer Position jenseits des Christentums, damit auch jenseits dieses Geborgenheitsgefühls.

⁴⁴ »antwortendes Handeln« – Man vergleiche damit den Religionsbegriff R.Ottos und G.Menschings, der auf protestantischem Boden erwachsen ist!

Deshalb erscheint ihm die Lösung, die Luther fand, um sich von seinen seelischen Qualen zu befreien, unbefriedigend, ja verhängnisvoll.

Selbsterniedrigung und Weltverachtung durchziehen in noch stärkerem Maße als bei Luther Calvins Lehre, schreibt Fromm.⁴⁵ Calvins Prädestinationslehre unterstreiche die absolute Nutzlosigkeit menschlichen Willens. Wer (im Sinne Calvins) glaubt, kann sich den Auserwählten Gottes zugehörig fühlen, wer zweifelt, ist schon verdammt.

In diesem naiven Schwarz-Weiß-Bild muß fanatischer, verbissener Glaube jeden Zweifel unterdrücken. Haß und Verachtung gilt den Nicht-Auserwählten, die Liebe wird überhaupt deutlich abgewertet:

»Wenn nämlich die Scholastiker lehren, die Liebe habe den Vorrang vor Glauben und Hoffnung, so ist das ein Wahn.«⁴⁶

Obwohl der Mensch sein vor Gott vorherbestimmtes Schicksal nicht ändern kann, ist ihm doch das unermüdliche Streben um Tugendhaftigkeit und der daraus resultierende Erfolg ein Zeichen der Gewißheit, daß er zu den Auserwählten gehört. Es zeigt sich wieder »der Zwangscharakter der Aktivität«, denn der »Betreffende muß mit irgendetwas beschäftigt sein, um das Gefühl des Zweifels und der Ohnmacht zu überwinden.«⁴⁷

»Im Calvinismus war die Bedeutung der Leistung ein Bestandteil der religiösen Lehre. Ursprünglich war sie im wesentlichen eine sittliche Leistung, später jedoch ging es hauptsächlich um berufliche Tüchtigkeit und deren Ergebnis, d.h. um den geschäftlichen Erfolg oder Mißerfolg. Erfolg wurde zum Zeichen von Gottes Gnade, Mißerfolg deutete auf ewige Verdammnis.«⁴⁸

Diese Darstellung Fromms ist offensichtlich geprägt durch die »Protestantismusthese« Max Webers, die besagt, daß erst aus dem Geist des Protestantismus in seiner calvinistisch/puritanischen Form der moderne Kapitalismus entstehen konnte.⁴⁹

Denn durch Luther und mehr noch durch Calvin, soweit herrscht weltgehender wissenschaftlicher Konsens, wurden die veräußerlichte Weltmoral und die weltflüchtige Mönchsmoral des Mittelalters durch eine Familien- und Berufsmoral der »innerweltlichen Askese« (Max Weber) abgelöst.

⁴⁵ Vgl. ebd. S.266 f. Fromm geht bei Calvin überhaupt nicht auf Biographisches ein, er kritisiert nur die Lehre.

⁴⁶ CALVIN, J.: »Unterricht in der christlichen Religion.« 1955, S.374, zitiert nach FROMM: »Die Furcht vor der Freiheit.« (1941a), GA I, S.268.

⁴⁷ FROMM, ERICH: »Die Furcht vor der Freiheit.« (1941a), GA I, S.270.

⁴⁸ FROMM, ERICH: »Die Furcht vor der Freiheit.« (1941a), GA I, S.271.

⁴⁹ Vgl. WEBER, MAX: »Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus.«, Tübingen 1920.



Für Fromm sind Luther und Calvin Musterbeispiele für einen "Menschen-
typ, der ganz von Feindseligkeit durchdrungen ist"⁵⁰; sie gehören "zu
den stärksten Hassern unter den Führergestalten der Geschichte."⁵¹

Hinter dieser vernichtenden Beurteilung der beiden Persönlichkeiten und
der von ihnen angerichteten bzw. verstärkten historischen Fehlentwick-
lung⁵², treten alle anderen Züge völlig zurück.

So ist doch immerhin festzuhalten, daß es auch den »emanzipatorischen
Luther« gegeben hat, den Luther, der die Bibel in die Volkssprache über-
setzte, der gegen den damaligen »Monopolkapitalismus« der Fugger und
den »Wucher« schrieb, einen Luther, der Glaubensentscheidungen in die
Hand jedes einzelnen Menschen legen wollte (Laienpriestertum) – und
durchaus nicht in die Hand der Landesfürsten, wie es nach seinem Tod,
im Augsburger Religionsfrieden von 1555 vereinbart wurde.

"Die große Kehrtwendung beider Theologen war wohl eine Reaktion auf
zeitgenössische Ereignisse: auf den Bauernkrieg im Falle Luthers, auf den
Fanatismus der Wiedertäufer im Falle Calvins. Man hatte es mit Freiheit
versucht, man hatte Zügellosigkeit geerntet; man sah ein, daß feste For-
men ... notwendig waren"⁵³,

meint der Religionssoziologe WERNER STARK.

Eine solche Sicht ist psychologisch wirklich zu oberflächlich. Luther und
Calvin waren, das ist nicht ganz von der Hand zu weisen, wohl wirklich
nur »Rebellens«, keine »Revolutionäre«, da es ihnen nicht gelang, das, wo-
gegen sie kämpften, wirklich (nämlich auch in sich selbst) zu überwinden,
so daß sie bald schon ins Autoritäre zurückfielen.

Inwieweit ihnen aber Verantwortung für die historischen Entwicklungen
bis zur Gegenwart zuschreibbar ist, erscheint doch fraglich. Ich glaube
jedenfalls nicht, daß ihre Verantwortlichkeit oder auch nur ihre Wirkung
so weit reicht, wie Fromm nahelegt zu glauben. Andererseits bleibt zu
berücksichtigen, daß es seine Absicht ist, in eindringlicher, wenn auch
polemischer Weise, gegen mächtige, seines Erachtens aber, falsche Vorbil-
der zu kämpfen.

⁵⁰ FROMM, ERICH: »Die Furcht vor der Freiheit.« (1941a). GA I, S.272.

⁵¹ FROMM, ERICH: »Die Furcht vor der Freiheit.« (1941a). GA I, S.272.

⁵² Siehe dazu unten Kapitel X.1.b).

⁵³ STARK, W.: »Grundriß der Religionssoziologie.«, Freiburg 1974, S.129.

cc) Sozialpsychologische Gründe des protestantischen Erfolgs

Was waren die Gründe für den Erfolg von Luthers und Calvins Lehren?⁵⁴

Dazu führt Fromm zunächst aus, daß Engstirnigkeit, Aberglaube und Un-
wissenheit ebenso zum Mittelalter gehörten wie die Tatsache, daß es In-
dividuelle Freiheit, ja überhaupt das Individuum im modernen Sinne, noch
nicht gab.⁵⁵

Jeder war an seinen Platz in der Gesellschaft gestellt, den er kaum ver-
lassen konnte. Familie und Zunft waren Solidargemeinschaften, darüber-
hinaus begann für den Einzelnen bereits die Fremde. Die wirtschaftlichen
Faktoren waren weitgehend den menschlichen Bedürfnissen untergeordnet,
man arbeitete, um zu leben, nicht umgekehrt, meint Fromm. Die Kirche,
kosmopolitisch ausgerichtet, gab Trost und Hoffnung und mit der welt-
lichen Obrigkeit zusammen das Gefühl der Sicherheit. Diese religiös-politi-
sche Ordnung bot Schutz (und beutete natürlich auch aus). Die mittel-
alterliche Welt war eine geschlossene Welt, aus der der Einzelne nicht
herausfallen konnte.

Die Entwicklung der kapitalistischen Wirtschaft und der Zerfall des Feu-
dalsystems brachte es mit sich, daß der einzelne Mensch aus der Sicher-
heit und Geborgenheit der mittelalterlichen Welt entlassen wurde. Er
wurde 'frel', d.h. auf sich selbst zurückgeworfen. Die Folgen dieser Frei-
heit waren ambivalent. Er wurde zwar von Bevormundung befreit, was ihm
erlaubte, unabhängiger zu handeln, gleichzeitig vergrößerten sich jedoch
seine Risiken.

⁵⁴ Vgl. zum Folgenden FROMM, ERICH: »Die Furcht vor der Freiheit.«
(1941a). GA I, S.241-277. Für alle die Fromm gerne Einseitigkeit vor-
werfen, sei besonders auf die Ambivalenz der Phänomene hingewiesen, die
Fromm keineswegs unterschlägt.

⁵⁵ Die folgenden Ausführungen sind, wie häufig bei Fromm, Vereinfach-
ungen und Idealtypen, die es ihm ermöglichen bei einem komplexen Thema
auf die für seine Betrachtungsweise wesentlichen Aspekte einzugehen. Er
ist sich der Problematik eines solchen Vorgehens durchaus bewußt (vgl.
GA I, S.241), hält es aber für unabdingbar. Für die Darstellung war eine
weitere Verdichtung von Fromms Ausführungen unumgänglich. Daraus re-
sultierende Schwächen sind dem Verfasser dieser Arbeit, nicht Fromm an-
zulasten.



Viele verloren damals die Orientierung, fühlten sich mehr und mehr verunsichert und geängstigt. Die Entstehung des modernen Individuums und das „Doppelgesicht der Freiheit“⁵⁶ gehören aufs engste zusammen.

Auf dem Boden einer neuen Geld-Aristokratie entstand die Kultur der Renaissance, eine erste Blüte des Individualismus seit der Antike, in der sich ein neuer selbstbewußter Geist menschlicher Würde, Energie und Tatkraft zeigten – aber auch Skepsis, Verzweiflung und Inhumanität.⁵⁷

Die Armen in Stadt und Land, insbesondere die Bauern, strebten aufgrund ihrer immer aussichtsloseren Situation nach einem Ende der wirtschaftlichen Not und politischen Unterdrückung, was in einer Reihe von religiösen Bewegungen und politischen Aufständen seinen Ausdruck fand, die sich auf die Botschaft Jesu beriefen.

Der Mittelstand befand sich in einer besonderen Lage. Einerseits haßte er die Oberschicht genauso wie die Besitzlosen, die wiederum seine wenigen Privilegien bedrohten. Die über ihm stehenden, bewunderte er andererseits ob ihres Erfolges, während er die Verlierer verachtete und fürchtete, zu ihnen zu gehören. Er orientierte sich deshalb nach oben und versuchte, sich möglichst deutlich von der Unterschicht abzusetzen. Die gesellschaftliche Oberschicht fühlte sich von den Besitzlosen bedroht und hielt den Mittelstand in distanzierter Abhängigkeit.

Welche Wirkung hatten nun Luthers und Calvins Lehren bei den verschiedenen gesellschaftlichen Schichten?

Es zeigt sich anhand der Adressaten und später der Zusammensetzung der Gemeinden: Es waren in erster Linie Lehren, die bei den Armen in den Städten, den Bauern und insbesondere beim Mittelstand ankamen.

„...weil sie einem neuen Freiheits- und Unabhängigkeitsgefühl ebenso Ausdruck verliehen wie dem Gefühl der Ohnmacht und Angst ...“⁵⁸.

Sie verstärkten diese Gefühle noch und boten gleichzeitig Lösungen an:

⁵⁶ FROMM 1941a; Es sei an dieser Stelle auf O.F. BOLLNOWS: „Das Doppelgesicht der Wahrheit.“ (Stuttgart 1975) verwiesen, der in seinem Denken des öfteren, ohne sich auf Fromm zu beziehen, von Seiten der Philosophie in dessen Nähe gerät.

⁵⁷ Fromm bezieht sich in diesem Teil seiner Darstellung auf J.Burckhardt (1928), W.Dilthey (1914), E.Casslerer (1927), berücksichtigt auch die Kritik von J.Hulzinga (1930) und die Analyse von Ch.E.Trinkhaus (1940). Das populäre akademische Vorurteil, Fromm sei grundsätzlich unwissenschaftlich, erweist sich, selbst nach strengen Kriterien als haltlos.

⁵⁸ FROMM, ERICH: „Die Furcht vor der Freiheit.“ (1941a). GA I, S.276.

„Insoweit wie Luther die Obrigkeit angriff und das Wort des Evangeliums zum Mittelpunkt seiner Lehren machte, sprach er damit diese unruhigen Massen der Armen an.“⁵⁹

Bis zu einem gewissen Punkt ließ er sich diese Anhängerschaft gefallen und versuchte, den Armen zu helfen; als sie aber zur Revolution schritten, schlug er sich auf die Seite der Herrschenden, um die sich auch der Mittelstand drängte, der das, was er besaß, nicht verlieren wollte.⁶⁰ Luthertum und Calvinismus fanden Unterstützung bei den Fürsten, in deren Interesse die Loslösung von Kirche, Papst und Kaiser lag, und unterstützten ihrerseits mit ihren Lehren den Gehorsam gegenüber weltlicher Obrigkeit.

Die Masse ihrer Anhänger kamen aus dem Mittelstand, dessen Gefühlswelt sie am besten wiedergaben. Durch systematische Rationalisierung gelang es ihnen, die verunsicherten Charaktere neu zu formen.

ALAND nennt zwei verbreitete Urteilsthesen über Luther, das eine (katholische), sei nach dem 2.Weltkrieg weitgehend abgebaut worden, das andere (marxistische) wirke noch stark. Es fußt auf Friedrich Engels Schrift „Der deutsche Bauernkrieg“ (1850). In ihr führt Engels aus, Luther habe zunächst eine durchaus revolutionäre Haltung eingenommen, sich dann aber bald auf die Seite der Mächtigen und Besitzenden geschlagen. Suchte er anfangs im Bauernkrieg zu schlichten und zu vermitteln, habe er, als er fürchtete, seine „bürgerliche Reform“ würde „weggeschwemmt von der Sturmflut der bäuerlich-plebejischen Revolution“, diese an die Fürsten verraten und damit auch den bürgerlichen Mittelstand betrogen.⁶¹

Diese Deutung wirkt tatsächlich bis in die Gegenwart, so findet sie sich zum Beispiel im Werk Ernst Blochs.⁶² Da Fromms Nähe zum (unorthodoxen) Marxismus bekannt ist, drängt sich die Frage auf, inwieweit er von diesem Deutungsschema abhängig ist.

⁵⁹ FROMM, ERICH: „Die Furcht vor der Freiheit.“ (1941a). GA I, S.264.

⁶⁰ Vgl. dazu die unter Anmerkung 41 genannten Schriften Luthers und/oder eine beliebige der vielen Lutherbiographien.

Zur Mittelstandstheorie siehe die mit Fromm übereinstimmende Darstellung des eher konservativen WERNER STARK in „Grundriß der Religionssoziologie.“, Freiburg 1974, S.120 ff.

⁶¹ ENGELS, FRIEDRICH: „Der deutsche Bauernkrieg.“, zitiert nach: ALAND 1974, S.146.

⁶² Vgl. BLOCH, ERNST: „Das Prinzip Hoffnung.“, Frankfurt 1959; „Thomas Müntzer.“, Frankfurt 1960; „Atheismus im Christentum.“, Frankfurt 1968.

Erstaunlicherweise bezieht er sich aber weder auf Engels, noch auf irgendeinen anderen marxistischen Autor, sondern orientiert sich an nicht-marxistischen Historikern und Soziologen wie W. Sombart (1921) und Max Weber (1920), die in dieser Frage durchaus die gleiche Ansicht vertreten.

d) Humanistische Religion

"Humanistische Religion ... bewegt sich um den Menschen und seine Stärke. Der Mensch muß seine Kraft der Vernunft entwickeln, um sich selbst, seine Beziehung zum Mitmenschen und seine Stellung im Universum zu verstehen. Er muß die Wahrheit erkennen, sowohl hinsichtlich seiner Grenzen, als auch seiner Möglichkeiten."⁶³

Humanistische Religion kann also niemals eine Menschen unterdrückende oder ihre Möglichkeiten geringschätzende Religion sein. Sie kennt keine, die Vernunft einschränkenden Tabus oder Dogmen, stattdessen fördert sie nach Kräften die natürliche Selbst- und Weiterkenntnis. Keine Flucht in Illusionen, sondern Realismus und praktische Solidarität ist ihr Programm. Jeder Mensch ist aufgerufen daran zu arbeiten

"...seine Kräfte der Liebe für andere, aber auch für sich selbst, zum Wachsen bringen und muß die Solidarität mit allen lebenden Wesen erfahren. Er braucht Prinzipien und Normen, die ihn zu diesem Ziele führen. Religiöse Erfahrung bei dieser Art von Religion heißt Erfahrung des Einsseins mit dem All, gegründet auf der Bezogenheit zur Welt, wie sie jemand in Denken und Liebe erfaßt."⁶⁴

Denn die eigentliche Selbstverwirklichung besteht in der Überwindung des Narzißmus, was nach Fromm in den Lehren aller humanistischen Religionen zum Ausdruck kommt. Die konkreten Religionen mögen über die letzte Erreichbarkeit dieses Zieles in diesem Leben, in einem oder in mehreren Leben, unterschiedliches lehren, sie seien sich jedoch in der Richtung ganz einig: Niemals darf zurückgestrebt werden, das Böse ist »Regression«: Mangel an Lebensmut, an Liebe und Vernunft.

Die Möglichkeit, die Versuchung zu diesem falschen rückwärtsgewendeten Weg läge in uns allen, so Fromm, wir nennen sie böse. Sie sei jedoch kein kosmisches, auch kein natürliches, sondern ein spezifisch menschliches Problem.

Fromm erkennt, es geht nicht ohne Werte und Regeln. Diese sind allerdings für den Menschen da, nicht umgekehrt. »Ehrfurcht vor dem Leben« ist höchster Wert der »humanistischen Religion«, es ist eine diesseitige.

⁶³ FROMM, ERICH: »Psychoanalyse und Religion.« (1950a). GA VI, S.249.

⁶⁴ FROMM, ERICH: »Psychoanalyse und Religion.« (1950a). GA VI, S.249.

natürliche Religion, in der die harmonische Entwicklung aller sinnlichen und intellektuellen Möglichkeiten angestrebt wird, nicht ein Jenseits oder ein Ausstieg aus dem Leben durch Weirflucht.

"Das Ziel des Menschen in einer humanistischen Religion besteht darin, seine größte Stärke, nicht seine äußerste Ohnmacht zu erreichen; Selbstverwirklichung ist Tugend, nicht Gehorsam. Glaube bedeutet Sicherheit der Überzeugung, die auf jemandes Erfahrung im Denken und Fühlen aufbaut, nicht aber die Annahme von Lehrsätzen, aufgrund der Achtung vor dem, der sie vorgibt. Die vorwiegende Stimmung ist Freude, während sie in autoritären Religionen in Leid und Schuld besteht."⁶⁵

Auf bestehende Religionen bezogen bedeutet das:

"Insofern humanistische Religionen theistisch sind, ist Gott das Symbol für des Menschen eigene Kräfte, die er in seinem Leben zu verwirklichen sucht, und nicht ein Symbol für Gewalt und Herrschaft, also für Macht über den Menschen."⁶⁶

da) Fromms Beispiele humanistischer Religion

Als historische Beispiele »humanistischer Religion« nennt Fromm den frühen Buddhismus, den Taoismus und den Zen-Buddhismus, die jüdischen Propheten, Jesus und das Urchristentum, die Rabbiner des Talmud, den Chassidismus und verschiedene "...Strömungen in jüdischen und christlichen Religionen, besonders mystische und die Religion der Vernunft in der Französischen Revolution."⁶⁷

Verstreut erwähnt er einzelne Gruppen, wie die Quäker, die Hutteriten⁶⁸, die Kibbuzim u.a., sowie einzelne Persönlichkeiten wie Sokrates, Meister Eckhart, Spinoza, Goethe, Marx und Albert Schweitzer als Vertreter humanistischer Religion.⁶⁹

⁶⁵ FROMM, ERICH: »Psychoanalyse und Religion.« (1950a). GA VI, S.249.

⁶⁶ FROMM, ERICH: »Psychoanalyse und Religion.« (1950a). GA VI, S.249.

⁶⁷ FROMM, ERICH: »Psychoanalyse und Religion.« (1950a). GA VI, S.249 ff. Vgl. FROMM, ERICH: »Ihr werdet sein wie Gott.« (1966a). GA VI, S.83-222; und »Psychoanalyse und Zen-Buddhismus.« (1960a). GA VI, S.301-356.

⁶⁸ Fromm nennt die Hutteriten, bekannter sind sie wohl als Hutterer. Es handelt sich um die Anhänger des 1536 in Innsbruck auf dem Scheiterhaufen verbrannten Wiedertäufer Jakob Hutter, die nach vielen Verfolgungen und Vertreibungen 1874 ins amerikanisch-kanadischen Grenzgebiet auswanderten. Ende der 70.Jahre belief sich ihre Anzahl auf mehr als fünfundzwanzigtausend.

⁶⁹ Beispiele finden sich vor allem in »Haben oder Sein.« (1976a). GA II, S.269-414.

Dabei kommt es ihm nicht darauf an, daß diese in allem die gleichen Auffassungen teilen, er ist sich wohl bewußt, daß sie oft gegensätzliche Ideen vertreten, entscheidend ist für ihn, was sie über alle Gegensätze hinweg gemeinsam haben, nämlich:

1. Daß sie den Menschen und seine Bedürfnisse in den Mittelpunkt stellen. (»Wohl-Sein fördern und Leid vermeiden als primäre soziale Aufgabe.)
2. Daß sie ein neues Verhältnis zwischen Mensch und Natur anstreben. (Auf eine Formel gebracht: Kooperation statt Ausbeutung.)
3. Daß sie Feinddenken in Solidarität, Abhängigkeit in Selbstständigkeit verwandeln, Gemeinschaft und Individualität fördern wollen.
4. Daß sie eine Befreiung von schädlichen Illusionen wie Besitz und Konsum erreichen wollen.

Diese Darstellung wirft einige Fragen auf:

1. Selbst wenn die Genannten, natürlich mit Akzentverschiebungen in ihrem jeweiligen historischen und sozialen Kontext, sich im oben beschriebenen Sinne einig sind, unterschätzt Fromm nicht, daß es nicht ganz so unwichtig ist, daß sie es im Weg sind? Hat nicht SEMMELROTH Recht, der kritisiert, daß von Fromm allzu bruchlos

»... Traditionslinien konstruiert [werden], in denen die Propheten des Alten Testaments, Jesus, Zen-Buddhismus, Meister Eckhart, Spinoza, Goethe und Hegel in einer Kontinuitätsfolge als Bestandteile der humanistischen Philosophie vorgestellt werden«⁷⁰

2. Erweist die nähere Betrachtung der Beispiele humanistischer Religion ihre Klassifikation nicht als zu undifferenziert?

Dargelegt sei dies am Beispiel der Hutterer: Der Geo-Reporter Michael Holzach lebte ein Jahr in der hutterischen Siedlung Waterton (Kanada). Aus seinem Bericht⁷¹ geht hervor, daß die Hutterer zwar tatsächlich ohne Privatigentum leben und konsequente Pazifisten sind, was auf humanistische Religion hindeutet, andererseits sind sie allerdings auch sture Bib-

70 SEMMELROTH, FELIX: »Erich Fromm. Portrait im Gegenlicht.«, Radio Bremen 1983, S.27.

71 HOLZACH, MICHAEL: »Hutterer.«, GEO 8/1979, S.74-104.

lizisten, halten alles Weltliche für teuflisch, insbesondere Sexualität und Vergnügen, sind durch und durch patriarchalisch und haben keinen Sinn für den Wert der Natur, denn die Erde ist ihnen nur »ein Jammertal, das bald »verbrennen wird mit allen Werken, die darauf sind.« (Petr 3,10)«⁷², so daß sie folgerichtig die Toten beneiden.

Hätte Fromm angesichts dieser Tatsachen die Hutterer nicht doch unter die »autoritär Religiösen« zählen müssen?

Wie so oft in der Geschichte ist wohl in dieser Sekte, durch ihre Isolation eine Stagnation eingetreten, die ihren ursprünglich revolutionären (in dem Falle kommunistischen und pazifistischen) Impuls eingekapselt hat. Dennoch, dies sei nicht vergessen zu erwähnen, erlaubt ihnen ihr sektiererisch elitäres Selbstbewußtsein, verbunden mit der Geborgenheit ihrer geschlossenen Welt und den schlichten, aber asketisch intensiven Erlebnissen in der Gemeinschaft möglicherweise eine größere Selbstzufriedenheit als den modernen Zivilisationsmenschen. Aber das ist nicht das, was Fromm anstrebt.

3. Inwieweit sind die Einschätzungen der genannten Vertreter humanistischer Religion überhaupt historisch haltbar?

Ist beispielsweise der Taoismus tatsächlich eine »humanistische Religion«? Fromm meint, wie bereits erwähnt, nicht den religiösen Taoismus, da dieser mit seinen abergläubischen Vorstellungen, seiner Suche nach Mitteln, um die Unsterblichkeit zu gewinnen u.v.m, einer humanistischen Religion sowieso nicht entsprechen kann. Er meint den philosophischen Taoismus von Lao-tzu und Chuang-tzu.

Es wäre zunächst nötig, zu differenzieren, beide lehren nämlich, was oft übersehen wird, nicht das Gleiche – und ob sie im Wesentlichen auf dasselbe hinauswollen muß erst noch erwiesen werden. Denn bei Lao-tzu finden wir eine einheitliche Lehre, während im Buch CHUANG-TZU pluralistische, durchaus widersprüchliche Fragestellungen und Antworten vorliegen.⁷³ Chuang-tzu erscheint jedenfalls in weit stärkerem Maße als

72 HOLZACH, MICHAEL: »Hutterer.«, GEO 8/1979, S.96.

73 Die verbreitetste Ansicht unter den Sinologen besagt, daß es sich beim Verfasser des CHUANG-TZU nicht um einen Autor, sondern um eine Sammlung verschiedener Autoren handelt. So gehen nach textkritischen Ergebnissen die meisten Philologen davon aus, daß nur die ersten sieben Kapitel, die sog. »Inner chapters« von Meister Chuang selbst stammen.

Lao-tzu als Fragender, als »Freund der Weisheit«, der jedoch nicht glaubt, sie bereits zu besitzen. Außerdem erscheinen einige Stellen in beiden Werken bezüglich Fromms Klassifikation als »humanistisch« bedenklich. Lao-tzu ist ganz und gar kulturfeindlich und sehr autoritär eingestellt, wie sich z.B. im 3.Kapitel zeigt, wo es heißt:

»Daher regiert ein Heiliger Herrscher so: Er leert das Herz [des Volkes] Und füllt dessen Bauch / Er schwächt dessen Willen / Und stärkt dessen Knochen / Stets läßt er das Volk ohne Wissen, ohne Ansprüche / Und macht, daß die Klugen nicht wagen zu handeln / Greift nicht ein [wuwei] und nichts ist ungeordnet.«⁷⁴

Eine solche Haltung oder auch die rückwärtsgerichtete Utopie einer agrarischen Idylle vor aller Technik und Zivilisation, aller Bildung und Kultur wie sie in Kapitel 80 zum Ausdruck kommt, kann uns heutigen Menschen nicht weiter helfen. Sie war aber auch zu ihrer Zeit, vor fast zweieinhalbtausend Jahren, falsch. (Andererseits gebe ich zu bedenken, daß Analphabetismus zum Zusammenhalt einer Gesellschaft, vielleicht sogar zur Zufriedenheit der Menschen, möglicherweise dienlicher sein dürfte, als Wissen und Bildung.)

Auch im CHUANG-TZU finden sich, allerdings milder, Geschichten, in denen eine gewalttätige Anarchie »starker« Individuen positiv dargestellt wird (Kap.29) oder krasse Angriffe auf Kultur und Intellekt (Kap. 10,3). Von einer eindeutig humanistischen Haltung kann also in beiden Werken keine Rede sein.

Zu den wenigen Sinologen, die es als das Werk eines einzigen Autors betrachten, gehört der Frankfurter Sinologe CHANG, der dies in seinem interessanten Buch: »Metaphysik, Erkenntnis und Praktische Philosophie im CHUANG-TZU. Zur Neuinterpretation und systematischen Darstellung der klassischen chinesischen Philosophie.« (Frankfurt 1982) ausführt. Mein Standpunkt liegt zwischen diesen beiden Theorien. Ich glaube, daß ein größerer Teil als die »inner chapters« des CHUANG-TZU von ein und demselben Autoren stammen, wenn auch nicht das ganze Werk. Es ist jedoch hier nicht der Ort, die Gründe dafür darzulegen.
74 LAO-TZU: »Tao Te Ching.«, Kapitel 3. Eigene Übersetzung.

db) Das humanistische Gewissen

»Das humanistische Gewissen ist die Reaktion unserer Gesamtpersönlichkeit auf deren richtiges oder gestörtes Funktionieren. ... »Es ist die Stimme unseres wahren Selbst, die uns auf uns selbst zurückruft, produktiv zu leben, uns ganz und harmonisch zu entwickeln – das heißt zu dem zu werden, was wir unserer Möglichkeit nach sind.«⁷⁵

Das Ziel des humanistischen Gewissens ist Glück durch Integrität und schöpferische Produktivität.⁷⁶ Es ist um so deutlicher zu vernehmen, je produktiver ein Mensch ist; warnend äußert es sich in Krankheit, Ermüdung, Resignation oder in dem Gefühl, nicht intensiv genug zu leben, das Leben zu vertun. Seine Stimme hört, wer zur Ruhe kommen kann, wer mit sich allein sein kann, auch im Wachen. Für die vielen, die das nicht mehr können, besteht nur noch im Schlaf, im Träumen, die Möglichkeit, seine Äußerung zu vernehmen, wenn sie sie auch selten verstehen. (Die Traumanalyse der Psychoanalyse kann eine Hilfe sein, die Stimme des wahren Selbst wiederzuentdecken, schreibt Fromm.)

Natürlich sind humanistisches und autoritäres Gewissen im konkreten Menschen nicht voneinander geschieden:

»Das Problem besteht darin, ihr Kräfteverhältnis und ihre Wechselwirkung zu ermitteln. Oft werden Schuldgefühle bewußt in Begriffen des autoritären Gewissens ausgedrückt, obgleich sie ihrer Dynamik nach im humanistischen Gewissen wurzeln. Das autoritäre Gewissen ist in diesem Fall sozusagen eine Rationalisierung des humanistischen Gewissens. Jemand kann sich bewußt schuldig fühlen, weil er der Autorität mißfällt, während er sich unbewußt schuldig fühlt, weil er nicht so lebt, wie er es von sich erwartet.«⁷⁷

Der Begriff eines »wahren Selbst« erscheint fragwürdig. Gerade an ihm entzündeten sich Kritiken, die Fromm entweder eine versteckte Religiosität (R.WIEGAND 1979), naiven Idealismus (TH.ADORNO u. H.MARCUSE in GÖR-LICH 1980) oder plumpen Naturalismus (H.SCHAAR 1961) vorwerfen.

Für Fromm ist unser »wahres Selbst« unser ganz entfaltetes Selbst⁷⁸, das Vorbild dafür ist der »revolutionäre Charakter«.

75 FROMM, ERICH: »Psychoanalyse und Ethik.« (1947a). GA II, S.101 f.

76 Erich Fromm unterscheidet »Produktivität« als autonomem von »Aktivität« als heteronomem Handeln; siehe oben Kap. V.1,b; vgl. FROMM: »Haben oder Sein.« (1976a). GA II, S.333 ff.

77 FROMM, ERICH: »Psychoanalyse und Ethik.« (1947a). GA II, S.105.

78 Zur Nähe dieser Konzeption zur aristotelischen Entelechie-Idee und dem »höchsten vom Menschen erreichbaren Gut als vollendetste Tätigkeit der Seele im Sinne der ihr wesenhaften Tüchtigkeit« (Nikomachische Ethik 1098a) siehe Kapitel XII, 2 c).

dc) Der revolutionäre Charakter

Den idealtypischen Gegensatz zum »autoritären Charakter« nennt Fromm den »revolutionären Charakter«.⁷⁹

Beides sind sowohl soziologische, als auch psychologische Begriffe. Der Begriff des »autoritären Charakters« wurde in den dreißiger Jahren am Institut für Sozialforschung geprägt, als durch den Nationalsozialismus der Zusammenhang zwischen autoritärer Struktur in Staat und Familie und der Charakterstruktur der betroffenen Menschen erkannt wurde.⁸⁰

Dieser Zusammenhang ist auch für das positive Äquivalent gültig. Dies bedeutet aber nicht, daß dieser Begriff behavioristisch⁸¹ einen Menschen beschreibt, der revolutionäre Reden hält oder an einer Revolution teilnimmt, dies kann, wie insbesondere die »Analytische Sozialpsychologie« gezeigt hat,⁸² auch der »autoritäre Charakter«, der »Rebell«⁸³, sondern das grundlegende Merkmal eines Menschen mit einem revolutionären Charakter besteht darin, daß er innerlich unabhängig und frei ist, unabhängig von symbiotischen Bindungen an Mutter und Vater, Blut und Boden, Rasse, Klasse oder Partei, frei zur Autonomie, Vernunft, Wachstum und Liebe zum Leben.

Der revolutionäre Charakter denkt, fühlt und entscheidet selbst – er ist ein autonomer Charakter, in dem Sinne, wie ihn in ihren Worten ein religiöser Denker wie Meister Eckhart und ein politischer wie Karl Marx übereinstimmend beschreiben:

»Was ist mein Leben? Was von innen her aus sich selbst bewegt wird. Das aber lebt nicht, was von außen bewegt wird.«⁸⁴

79 FROMM, E.: »Der revolutionäre Charakter.« (1963b). GA IX, S.343–353.

80 Vgl. FROMM, ERICH: »Studien über Autorität und Familie, Sozialpsychologischer Teil.« (1936a). GA I. Meist wird der Begriff mit THEODOR W. ADORNO in Verbindung gebracht, der 1950 »The Authoritarian Personality« veröffentlichte (Dt. Ausgabe: »Studien zum autoritären Charakter.«, Frankfurt/M 1973.).

81 Die Prämissen und Methoden von Psychoanalyse und Behaviorismus unterscheiden sich grundsätzlich. Man darf sagen, daß sie die beiden entgegengesetzten Extreme in der Psychologie darstellen. Zur Auseinandersetzung Fromms mit dem Behaviorismus, siehe FROMM, ERICH: »Die Anatomie der menschlichen Destruktivität.« (1973a). GA VII.

82 FROMM, ERICH: »Die Furcht vor der Freiheit.« (1941a).

83 Zum unterschiedlichen Gebrauch der Begriffe »Revolutionär« und »Rebell« siehe oben Kap. VI.1.c).

84 MEISTER ECKHART: »Deutsche Predigten und Traktate.«, München 1977, S.176; zitiert nach FROMM 1963b, GA IX, S.348.

»Ein Wesen gilt sich erst als selbständiges, sobald es auf eigenen Füßen steht, und es steht erst auf eigenen Füßen, sobald es sein Dasein sich selbst verdankt. Ein Mensch, der von der Gnade eines andern lebt, betrachtet sich als ein abhängiges Wesen. Ich lebe aber vollständig von der Gnade eines andern, wenn ich ihm nicht nur die Unterhaltung meines Lebens verdanke, sondern wenn er noch außerdem mein Leben geschaffen hat, wenn er der Quell meines Lebens ist, und mein Leben hat notwendig einen solchen Grund außer sich, wenn es nicht meine eigene Schöpfung ist.«⁸⁵

Der Mensch mit einem »revolutionären Charakter« hat eine produktive, biophile Orientierung erreicht, er ist ein »Mensch des Seins«. Er liebt das Leben und achtet es, er ist ein Humanist, dem »nichts Menschliches fremd ist« (Terenz).

Fromm bezieht sich gern auf den von Albert Schweitzer geprägten Begriff der »Ehrfurcht vor dem Leben«.⁸⁶ Schweitzer selbst gilt ihm als Vorbild für einen »revolutionären Charakter« mit »humanistischer Religion«.

»In ihm [dem revol. Charakter] sind Skepsis und Glaube. Skeptiker ist er, weil er die Ideologien verdächtigt, unerwünschte Realitäten zu verschleiern. Glaubender ist er, weil er an das glauben kann, was erst potentiell ist, ohne schon ganz geboren zu sein. Er kann »nein« sagen und ungehorsam sein, eben weil er »ja« sagen kann und jenen Grundsätzen gehorcht, die in Wahrheit seine eigenen sind. Er befindet sich nicht im Halbschlaf, sondern nimmt in voller Wachheit die persönlichen und gesellschaftlichen Realitäten um sich wahr. Er ist unabhängig; was er ist, verdankt er seinen eigenen Bemühungen, er ist frei und keines Menschen Diener.«⁸⁷

Natürlich hatte die Mehrheit der Menschen »nie einen revolutionären Charakter«⁸⁸; wir alle lebten aber noch in Höhlen und hätten das Bewußtsein eines Steinzeitmenschen, wenn es nicht »immer genügend »revolutionäre Charaktere« gegeben«⁸⁹ hätte.

Fromm betont, der revolutionäre Charakter sei für ihn:

»...der gesunde Mensch in einer verrückten Welt, der voll entwickelte Mensch in einer verkrüppelten Welt, der wache Mensch in einer Welt, die im Halbschlaf liegt,«⁹⁰

und seine utopische Vision wird erkennbar, wenn er schreibt:

85 MARX, KARL und ENGELS, FRIEDRICH: »Historisch-Kritische Gesamtausgabe.« Berlin 1932, 1. Abt. 3, S.124; zit. n. FROMM 1963b, GA IX, S.348.

86 Vgl. SCHWEITZER, A.: »Aus meinem Leben und Denken.«, Hamburg 1952.

87 FROMM, ERICH: »Der revolutionäre Charakter.« (1963b). GA IX, S.353.

88 FROMM, ERICH: »Der revolutionäre Charakter.« (1963b). GA IX, S.353.

89 FROMM, ERICH: »Der revolutionäre Charakter.« (1963b). GA IX, S.353.

90 FROMM, ERICH: »Der revolutionäre Charakter.« (1963b). GA IX, S.353.

"Wenn wir einmal alle wach sein werden, dann bedarf es keiner Propheten und keiner revolutionären Charaktere mehr – dann wird es nur noch voll entfaltete Menschen geben."⁹¹

Es ist leicht zu fragen, wann das wohl sein soll? Fast erscheint es realistisch, die Rettung und Erlösung durch einen transzendenten Gott zu erhoffen, als an den »voll entfalteten Menschen« der Zukunft zu glauben. Hier setzt nun die Selbsterlöschungskritik von theologischer Seite an. Ist es nicht vermessen zu glauben, der Mensch könne so frei, so gut, so glücklich aus eigener Kraft werden, wie Fromm es postuliert? Ist ein solcher »Zwang zur Selbsterlösung« nicht möglicherweise inhumaner als ein »gnädiger Gott«? Der Theologe TRAUGOTT STÄHLIN zum Beispiel schreibt dazu:

"Tiefes Verständnis der menschlichen Existenz ist immer auch Einsicht in die *Schwäche* des Menschen. Eine christliche Psychologie und Menschen-
deutung will sicher alles erkennen und freisetzen wollen, was im Men-
schen jenseits des Todes schon zu befreien ist – dies ist in der Gottes-
ebenbildlichkeit des Menschen angelegt. Aber die *Endlichkeit*, *Kreatür-
lichkeit* und *Unvollkommenheit* des Menschen verliert sie nicht aus dem
Blick – und damit auch nicht das, was wir der Tradition nach *Sünde*
nennen. Ich glaube, daß es eine Art *idealistisches Defizit* bei Erich
Fromm gibt. Die Vorstellung, daß jeder Mensch, der sich auf den Weg der
Liebesentfaltung gemacht hat, schließlich zur Liebesvervollkommnung fin-
den wird, ist eine Illusion. Ich habe mich oft gefragt, wieviele Menschen
– vor allem ältere und altgewordene – an diesem Buch Fromms [Die Kunst
des Lebens] verzweifeln können, weil sie keine Zeit mehr haben oder
nicht die Kräfte haben, in diese Kunst des Lebens hineinzuwachsen."⁹²

dd) Buddha und Jesus als Beispiele des revolutionären Charakters in der Religionsgeschichte

Buddha und Jesus sind zwei der »revolutionären Charaktere«, die Fromm auch »Meister des Lebens«⁹³ nennt und immer wieder als Beispiele an-
führt, wobei er stets nur wenige Züge herausgreift und diese recht ein-
genwillig in den jeweiligen Kontext seiner Gedanken stellt.

⁹¹ FROMM, ERICH: »Der revolutionäre Charakter.« (1963b). GA IX, S.353.

⁹² STÄHLIN, TRAUGOTT: »Die Kunst des Lebens und der christliche Glauben. Gespräch und Auseinandersetzung mit Erich Fromm.«, in: »Wort und Dienst. Jahrbuch der kirchlichen Hochschule Bethel Bd.18«; hrsg. von H.-P.Stähli, Bielefeld 1985.

⁹³ FROMM, ERICH: »Haben oder Sein.« (1976a). GA II, S.284.

So betont er erstens, daß Buddha kein Gott war oder sein wollte, sondern nach eigener Aussage nur ein Mensch. Für Fromm ist er "ein großer Lehrer ... , der um die Wahrheit der menschlichen Existenz weiß."⁹⁴

Nach Fromm spricht Buddha daher im Namen der Vernunft, nicht im Namen einer übernatürlichen Macht und sieht sich selbst 'nur' als »Wegweiser«, der anderen zeigt, wie sie selbst, wie es ihm bereits gelungen ist, aus eigener Kraft zur Wahrheit kommen und sich vom Leiden befreien können.⁹⁵

Denn nur in dem Maß, wie ein Mensch seine eigenen Kräfte der Vernunft und der Liebe entwickelt, lehrt Buddha (nach Fromm), kann er sich von den irrationalen Leidenschaften befreien. Die Alternative, die Buddha aufzeige, sei es, bewußt zwischen der Lebensglut und damit der Fessel an das »Rad der Wiedergeburt«, und dem Weg der Befreiung zu wählen.

Buddha war, wie Jesus und alle revolutionären Charaktere ein »Alternativist«, d.h. er zeigte zwei Möglichkeiten auf, zwischen denen ein Mensch wählen kann, einen des Hells und einen des Unhells, niemals würde er jedoch versuchen, einen Menschen zu seinem Glück zu zwingen.

"Buddha sah das Begehren als Ursache des menschlichen Leidens an, nicht die Lebensfreude als solche"⁹⁶, behauptet Fromm, er lehnte das »Vergnügen« ab, d.h. die Zerstreuung bzw. Lust der nichtproduktiven Orientierung, das Nirvana selbst "wird jedoch als ein Zustand der Freude beschrieben"⁹⁷.

Eine der verbreitetsten Illusionen, die ein falsches Glück vorgaukeln und den Menschen gefangen halten, ist der Besitz, sowohl im materiellen Sinn, als auch der Vorstellung des eigenen Ichs, dies betont Fromm von Buddhas Lehre. Die Loslösung davon sei ein erster wichtiger Schritt auf dem Weg zum vollständigen »Erwachen«, dem Zustand jenseits aller Illusionen.⁹⁸

⁹⁴ FROMM, ERICH: »Psychoanalyse und Religion.« (1950a). GA VI, S.250. Die folgenden Aussagen über Buddha finden sich am selben Ort.

⁹⁵ Max Schelers berühmter Satz, als man ihn, der bekanntermaßen gern ins Bordell ging, fragte, wie das mit seiner Lehre zu vereinbaren sei: »Der Wegweiser muß doch den Weg nicht selbst gehen!« trifft allerdings auf Buddha nicht zu.

⁹⁶ FROMM, ERICH: »Haben oder Sein.« (1976a). GA II, S.353.

⁹⁷ FROMM, ERICH: »Haben oder Sein.« (1976a). GA II, S.354.

⁹⁸ Vgl. ebd., S.301. Vernunft und Liebe, Überwindung der Illusionen und irrationalen Leidenschaften, Autonomie des Individuums (aus eigener Kraft/keine übernatürliche Macht), Vorbild (Wegweiser), die Alternative

Genauso, schreibt Fromm, wollte Jesus⁹⁹ die Menschen befreien. Er sagte: "Die Wahrheit wird euch freimachen." (Joh 8,32), was Fromm im Sinne der Befreiung von Illusionen interpretiert, wozu gehört, daß Jesus Wunder ebenso abgelehnt habe wie Buddha.

Auch für Jesus sei Besitz im doppelten Sinne Ballast auf dem Weg in das »Reich Gottes« ("wie er das ideale Ziel nennt."¹⁰⁰) gewesen. Einerseits sei der materielle Besitz gemeint, wie Fromm durch folgende Zitate belegt:

»Sammelt euch nicht Schätze auf der Erde, wo Motten und Würmer sie zerstören und wo Diebe einbrechen und sie stehlen, sondern sammelt euch Schätze im Himmel, wo keine Motten und Würmer sie zerstören und keine Diebe einbrechen und sie stehlen. Denn wo dein Schatz ist, da ist auch dein Herz.« (Mt 6,19f. vgl. Lk 12,33f.) [und] »Wohl euch Armen, denn euer ist das Reich Gottes.« (Lk 6,20; Mt 5,3).¹⁰¹

Andererseits meine Jesus aber auch das Klammern an das Leben (Lebensgler), es "als seinen Besitz zu betrachten"¹⁰²:

"Denn wer sein Leben retten will der wird es verlieren; wer aber sein Leben verliert um meinwillen, der wird es retten. Denn was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, sich selbst aber verliert und Schaden nimmt." (Lk 9,24)¹⁰³

Jesus spreche und handele aus "überquellender Liebe zu den Menschen"¹⁰⁴, so Fromm, er appelliert an ihre Herzen, bringt ihnen die

zwischen scheinbarem und wirklichem Glück – Buddha klingt ein bißchen sehr nach Fromm, wenn ihm dessen Terminologie in den Mund gelegt wird. ⁹⁹ Fromm schreibt stets Buddha und Jesus, wohl deshalb weil es geläufig ist, obwohl es korrekt Buddha und Christus (oder Gotama bzw. Siddhattha und Jesus) heißen müßte, da Buddha ein Ehrentitel (»der Erleuchtete«), Jesus die von Luther verdeutschte Form des lateinischen Iesus, (von Jeschua, der Kurzform des semitischen Jehoschua (was bedeutet: »Jahwe hilft«), jedenfalls ein Name ist. (Diese Anmerkung erfolgt keineswegs in beckmesserischer Absicht, sondern als Hinweis, daß es möglich wäre, darüber zu spekulieren, warum Fromm keine Probleme hat, den einen bei seinem Ehrentitel, den anderen aber 'nur' bei seinem Namen zu nennen.)

100 FROMM, ERICH: »Haben oder Sein.« (1976a). GA II, S.

101 Ganz deutlich wird dies auch an vielen anderen Evangelienstellen, die Fromm nicht zitiert, wie: »Niemand kann zwei Herren dienen ... Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon.« (Mt 6,24) und »Es ist leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr geht, als ein Reicher in das Himmelreich.« (Mt 19,24/Lk 18,25/Mk 10,25). »Seht zu und hütet euch vor aller Habgier; denn mag einer auch Überfluß haben, sein Leben hängt nicht ab von seinem Besitz.« (Lk 12,15).

102 FROMM, ERICH: »Haben oder Sein.« (1976a). GA II, S.360.

103 FROMM, ERICH: »Haben oder Sein.« (1976a). GA II, S.284.

104 FROMM, ERICH: »Haben oder Sein.« (1976a). GA II, S.347.

»Frohe Botschaft« vom Reich der Freude, des Friedens und des Endes allen Leidens – die messianische Botschaft (der Propheten!).¹⁰⁵

»Das Reich Gottes ist in euch« (Lk 17,21), versteht Fromm ganz im Sinne seiner »humanistischen Religion«¹⁰⁶, als anthropologische Befindlichkeit, wie sie sich am treffendsten ausformuliert bei NIETZSCHE findet: "Das Reich Gottes ist ein Zustand des Herzens."¹⁰⁷

Der Theologe KARL MALY repräsentiert die verbreitete christliche Deutung, daß diese Einstellung dem Besitz gegenüber nur aufgrund der Naherwartung der Gottesreiches erklärbar sei:

"Im Zustand der Erwartung von Gottes Herrschaft, welche das Denken Jesu und der frühen Christenheit geprägt hat, wird eine schockierende Geringschätzung des Besitzes begreiflich..."¹⁰⁸

Daß Jesus wahrscheinlich einen realen Anbruch des Gottesreiches auf Erden erwartet hat, ist für Fromm ebenso unwichtig, wie der Irrtum von Marx, bezüglich des Absterben des Kapitalismus und der Errichtung des Kommunismus durch das Proletariat. Fromm, der Jesus und Buddha als große Menschen sieht, hat keine Probleme damit, daß sie sich, wie jeder andere Mensch, in manchem geirrt haben könnten. Verschiedene Weltvorstellungen spielen, wie Unterschiede in Temperament, Herkunft und Lebensweg, in Fromms Perspektive keine Rolle.¹⁰⁹

Wie sehr die humanistische Deutung der beiden Persönlichkeiten, über die wir leider zu wenig historisch Sicheres wissen können, sich von der eines Gläubigen unterscheidet, sei an Jesus verdeutlicht.

Es ist zwar nicht allzuoft laut zu hören, zeigt sich aber bei genauerer Prüfung, daß für viele gläubige Christen, Jesu Leben und Lehre nur deshalb Sinn machen, weil er Gott war (ist), – wäre er nur ein Mensch erschlene ihnen sein Verhalten unverständlich und seine Lehre höchst unvernünftig. Ihm dann nachfolgen zu wollen wäre töricht, weil man sich in dieser Welt nur selbst schaden würde – und auf die andere, in der man

105 FROMM, ERICH: »Haben oder Sein.« (1976a). GA II, S.354.

106 Vgl. FROMM, E.: »Psychoanalyse und Religion.« (1950a). GA VI, S.255.

107 NIETZSCHE, FRIEDRICH: »Der Antichrist.«, Sämtl Werke Bd.6, S.207.

Ein weiterer interessanter Versuch einer psychoanalytischen Deutung Jesu und des Reiches Gottes anhand der Brotvermehrungserzählung (Lk 9,10-17) findet sich bei HEINZ MÜLLER POZZI 1978.

108 MALY, KARL: »Jesus: Anweisung zur Kritik an Gesellschaft, Mensch und Religion. Kevelaer 1973, S.82.

109 Siehe dazu MENSCHING, GUSTAV: »Buddha und Christus.«, Stuttgart 1978, S.31-85.

für sein Verhalten belohnt würde, brauchte man dann ja gar nicht mehr zu hoffen. Der englische Gelehrte und gläubige Christ C.S. LEWIS sprach dies einmal offen aus:

"Ich möchte jedermann vor dem wirklich dummen Einwand bewahren, er sei zwar bereit, Jesus als großen Morallehrer anzuerkennen, nicht aber seinen Anspruch, Gott zu sein. Denn gerade das können wir nicht sagen. Ein Mensch der solche Dinge sagen würde, wie Jesus sie gesagt hat, wäre kein großer Morallehrer. Er wäre entweder ein Irrer – oder der Satan in Person. Wir müssen uns deshalb entscheiden: Entweder war – und ist – dieser Mensch Gottes Sohn, oder er war ein Narr oder Schlimmeres."¹¹⁰

Diese Argumentation ist, wegen der nicht vorhandenen nichtchristlichen Quellen über Jesus, nicht unverständlich. Den Jesus, den uns die Evangelien schildern, hat schon der ungläubige NIETZSCHE als "Idiot" (im Dostojewskischen Sinne) bezeichnet.¹¹¹

Fromms Jesusbild ist höchst einseitig. Er unterschlägt alles, was nicht in sein Bild paßt. Er hat zwar nicht unrecht, mit dem was er über Jesus aussagt, kann aber, durch seine eigenen Prämissen, nur noch mit Teillaspekten Jesu (oder Buddhas) etwas anfangen. Daß sich aus diesen, auch ohne die Anerkennung von Jesu Gottessohnschaft, für heute und die Zukunft empfehlenswerte Grundhaltungen und Verhaltensweisen finden lassen, deutet darauf hin, daß sich in der Religion mehr natürliche Lebensweisheit finden läßt, als selbst manche Gläubigen für möglich halten würden.

Fromms »revolutionärer Charakter« ist zu allererst immer ein autonomer Charakter. Inwieweit trifft dies auf Buddha und Jesus zu (wenn wir großzügig bezüglich der Genauigkeit unserer historischen Kenntnisse sind)? WALTER KAUFMANN, der 10 sehr verbreitete Umgehungen der Autonomie beschreibt, Strategien zur Vermeidung oder Vorprogrammierung eigener Entscheidungen¹¹², meint über den Buddha:

110 LEWIS, CLIVES STAPLES: Pardon, Ich bin Christ. Meine Argumente für den Glauben. Basel 1977, S.57.

111 NIETZSCHE, FRIEDRICH: »Der Antichrist. Sämtl. Werke Bd. 6, S.199 f. 112 (Das »Sich-führen-Lassen« von einer Religion/ Tradition, das »Sich-treiben-Lassen« – Hängen am Status Quo oder Leben von Augenblick zu Augenblick, das »Mitmachen« bei einer Bewegung, die »Zugehörigkeit zu einer geistigen Schule«, »Exegetisches Denken« – »Die Quelle hat immer recht. Falsch sein kann nur eine Interpretation«, »Manichäismus« – Schwarz-Weiß-Denken, »Moralischer Rationalismus« – "Die Vernunft kennt die Wahrheit", »Pedanterie« – "Ausweichen in Miniaturentscheidungen", »Eins-sein« – mit dem Zeitgeist oder dem Strom der Zukunftsentwicklung und »die Ehe« (zu ergänzen wäre: die Familie) als Möglichkeit des Verzichts auf Autonomie

"Der Buddha selbst widerstand neun von den zehn Strategien der Entscheidung; die Ausnahme ist der moralische Rationalismus. Er lehrte vernünftige Überlegung zeige eindeutig, daß sein Ziel und sein Pfad dahin richtig seien. Doch das Streben nach dem Nirwana schließt nicht notwendig den moralischen Rationalismus ein; es ist mit Autonomie vereinbar."¹¹³

Tatsächlich haben sich sowohl der Buddha, als auch Jesus von ihren Familien gelöst, was in den Quellen drastisch – als Flucht bei Buddha (Majjhima-Nikaya 28f.), bzw. als Nicht-empfangen-wollen der Familie bei Jesus (Mk 3,31-35; vgl. Mt 12,46-50/Lk 8,19-21), illustriert wird. Beide waren unverheiratet (Jesus), bzw. haben ihre Frauen verlassen (Buddha),

"Beide Religionsstifter waren Wanderprediger ohne feste Heimat ... Beide Meister lösten sich von ihrer Familie. Die Familien beider hatten kein Verständnis für das Anliegen ihrer Söhne"¹¹⁴,

schreibt MENSCHING. Beide standen den, von ihnen vorgefundenen religiösen und geistigen Traditionen kritisch gegenüber. Sie waren völlig auf sich selbst gestellt, waren in keiner Weise Mitläufer, sondern vertrauten vor allem ihren eigenen Gefühlen und ihren Gedanken.¹¹⁵

So erscheint ihre Kennzeichnung als autonome »revolutionäre Charaktere« durchaus gerechtfertigt. Im Gegensatz zum überwältigenden Teil der Menschen war bei ihnen »die Furcht vor der Freiheit« (Fromm) nicht dominierend. Daher sind und bleiben sie beispielhaft in der Verwirklichung innerer Freiheit.

Dennoch muß die Religionswissenschaft darauf hinweisen, daß es gravierende Unterschiede zwischen beiden Persönlichkeiten und ihren Lehren gibt. Zum Beispiel verneinte Buddha den Lebenswillen, lehrte »Ich« und »Welt« seien Schein und daher zu überwinden. Seine Lehre ist (in Schlagworten): asozial, asketisch und frauenfeindlich. Nicht so Jesu Lehre.

Jesus wollte zwar die »Ich-Süchtigkeit« überwinden, nicht aber die »Ich-Haftigkeit« (Fromm setzt Lebensgier und Daseinsgier fälschlicherweise gleich.), er bejahte das Leben, dachte in geschichtlicher Dimension und sah den Menschen als Person, ja als Kind Gottes – was Buddha alles für Illusionen erachtet hätte.

113 KAUFMANN, WALTER: »Jenseits von Schuld und Gerechtigkeit.« Hamburg 1974, S.174.

114 MENSCHING, GUSTAV: »Buddha und Christus.«, Stuttgart 1978, S.76.

115 Vgl. MENSCHING, G.: »Buddha und Christus.«, Stuttgart 1978, S.76 ff.

GUSTAV MENSCHING nennt Jesus daher einen typischen Vertreter der »prophetischen Religion«, während Buddha ein typischer Vertreter »mythischer Religion« ist.¹¹⁶ Es ist bezeichnend, daß Fromm diesen Unterschied nicht macht. Ich werde im Schlußkapitel die Ursache dafür zu ergründen suchen.

2. Matriarchalische und patriarchalische Religion

Ungern entdeck' ich höheres Geheimnis.
Göttinnen thronen hehr in Einsamkeit,
Um sie kein Ort, noch weniger eine Zeit;
Von ihnen sprechen ist Verlegenheit.
Die M ü t t e r sind es!

Johann Wolfgang Goethe
(Faust II. Finstere Galerie 6212-16)

a) Mutter und Vater in der Individualentwicklung

Fromm beschreibt (in groben Zügen) die Bedeutung der Eltern in der Entwicklung des Individuums: Das neugeborene Kind bleibt zunächst ganz an die Mutter gebunden. Sie bietet ihm Nahrung, Wärme, Sicherheit und Geborgenheit. Diese frühkindliche enge Bindung an die Mutter bedeutet für jeden Menschen die entscheidende, elementare Grunderfahrung. Sie erzeugt beim Kind eine positive gefühlsmäßige Haltung: »Ich werde geliebt einfach weil ich da bin. Alles ist gut. Es ist schön zu leben.« [Eriksons »Urvertrauen«]. Fehlt diese Erfahrung bzw. wird sie negativ beeinflusst, ist das ganze Dasein entwertet, bzw. negativ beeinträchtigt.

In der frühen Kindheit ist der Mensch noch nicht in der Lage, durch sein Verhalten das Verhalten der Mutter gezielt zu beeinflussen. Er kann die Liebe der Mutter nicht erwerben oder verdienen, er bekommt sie oder er bekommt sie nicht. So erlebt er sie als bedingungslose Liebe, als Geschenk, als Gnade. Sie wird passiv entgegengenommen, das Kind kann nur reagieren. Es befindet sich (natürlicherweise) in einem Zustand narzißtischer Selbstzufriedenheit.

¹¹⁶ MENSCHING, GUSTAV: »Buddha und Christus«, Stuttgart 1978, S.85.
Vgl. auch: ders. »Die Religion«, Stuttgart 1959, S.116.

Erst im Laufe seiner Entwicklung, (nach Sullivan¹¹⁷ bei den meisten Kindern etwa im Alter von 8 Jahren), bemerkt das Kind, daß es selbst auch aktiv werden kann, das heißt: Liebe selbst erwecken kann.

In seiner Entwicklung zur eigenen Unabhängigkeit verwandelt sich die infantile Liebe (Prinzip: »Ich liebe, weil ich geliebt werde. Ich liebe dich, weil ich dich brauche.«), in reife Liebe (Prinzip: »Ich werde geliebt, weil ich liebe. Ich brauche dich, weil ich dich liebe.«)

Die Sehnsucht nach jener passiven, bedingungslosen Liebe, die er als Mutterliebe kennengelernt hat, bleibt jedoch in jedem Menschen erhalten. Sie ist oft eine wichtige Komponente in der erotischen Liebe des Erwachsenen. Sie findet ihren Ausdruck in der Kunst, in vielen Symbolen (wie: Mutter Erde, Mutter Natur, Heimat) und in der Religion (z.B. der Marienverehrung).

Der Vater stellt für das Kind, in dessen Entwicklung er später als die Mutter eine Rolle spielt, den anderen Pol des Lebens dar: den Weg in die Welt, den Weg zur Eigenständigkeit. Seine Liebe will verdient sein, sie kann verloren und erworben werden. Es steht in der Macht des Kindes, sie zu beeinflussen.

Die tiefste Sehnsucht des Menschen, so Fromm, scheint der Synthese beider Pole, des weiblichen und des männlichen zu gelten, der Synthese von Gnade und Gerechtigkeit.

Männliche und weibliche Elemente seien in der Psyche jedes Menschen enthalten. Im reifen Menschen, der die erste Entwicklungsphase der Bindung an die Mutter und die zweite, der Bindung an den Vater, durchschritten hat, wären beide Aspekte gleichermaßen lebendig, denn die Polarität von männlich und weiblich »ist die Grundlage jeder Kreativität.«¹¹⁸

Erscheint diese wieder idealtypische Unterscheidung zunächst wie ein Lobgesang auf das Rollenverhalten der traditionellen bürgerlichen Gesellschaft, wird am Ende deutlich, daß über die biologischen Notwendigkeiten hinaus (z.B. bekommen Männer noch keine Kinder), der Vater sich auch mütterlich, die Mutter sich auch väterlich verhalten kann.

¹¹⁷ SULLIVAN, H.S.: »Interpersonal Theory of Psychiatry«, New York 1953.
¹¹⁸ FROMM, ERICH: »Die Kunst des Lebens.« (1956a). GA IX, S.459.
Vgl. J.J. Bachofen und C.G.Jung. Die Parallele zum chinesischen Polartätsdenken ist augenfällig.

b) Matriarchalische und patriarchalische Phasen der Religionsgeschichte

"Wie bei allen Gemeinden der Heiligen sollen die Frauen in den Versammlungen schweigen; denn es ist ihnen nicht gestattet zu reden, sondern sie sollen sich unterordnen, wie auch das [jüdische] Gesetz es sagt. Wollen sie aber Auskunft in etwas, so mögen sie zuhause ihre Männer fragen; denn es steht der Frau nicht gut an, in der Versammlung zu reden. Oder ist etwa Gottes Wort von euch ausgegangen? Oder kam es allein zu euch?"¹¹⁹

Paulus

Gestützt auf die Werke von Bachofen, Morgan und Briffault¹²⁰ geht Fromm davon aus, daß es zumindest in vielen frühen Kulturen eine Phase des Matriarchats gab, von der uns nur wenige Zeugnisse erhalten sind.¹²¹

Im Matriarchat galt die Mutter als höchstes Wesen, die Frau war die Autoritätsperson in Familie und Gesellschaft. Es wurde (möglicherweise gewaltsam) abgelöst durch das bis heute bestehende Patriarchat, in dem

119 PAULUS: 1.Korinther 14,34-36. Herrlich auch 1. Timotheus 2,11-15: "Die Frau soll sich ruhig verhalten und lernen in aller Unterordnung. Daß eine Frau lehre, gestatte ich nicht, auch nicht, daß sie sich unabhängig erhebe über den Mann, sondern sie verhalte sich ruhig. Es wurde ja Adam erst geschaffen und dann Eva. Und Adam wurde nicht verführt, doch die Frau ließ sich verführen und kam zu Fall. Sie wird aber das Heil erlangen als Mutter ihrer Kinder, wenn sie verharret in Glaube und Liebe und in besonnenem Streben nach Heiligkeit."

120 BACHOFEN, J.J.: »Das Mutterrecht«, München 1926; »Mutterrecht und Urreligion«, Stuttgart 1954; BRIFFAULT, R.: »The Mothers«, London 1928. MORGAN, L.H.: »Die Urgesellschaft«, Stuttgart 1891. Zur Kritik siehe WESEL, UWE: »Der Mythos vom Matriarchat. Über Bachofens Mutterrecht und die Stellung der Frauen in früheren Gesellschaften.«

Von Selten der Tiefenpsychologie waren es vor allem C.G. JUNG, der zugehen konnte, das zum gelungenen Reifungsprozeß die Integration von »anima« und »animus« gehört und sein Schüler ERICH NEUMANN, der die matriarchalischen Bewußtseinsstufen, die in der abendländischen Geschichte meist verdeckt oder ausgelöscht sind, in seinem Buch »Die große Mutter.« (Olten 1956) analysiert hat. Dazu findet sich eine weibliche Kritik von GERDA WEILER: »Der entlegnete Mythos. Eine notwendige Revision der Archetypenlehre C.G.Jungs und Erich Neumanns.«, München 1985. In den letzten Jahren war es vor allem HORST EBERHARD RICHTER, der den Zusammenhang zwischen der verdrängten männlichen Emotionalität und der Unterdrückung und Benachteiligung der Frau in der Gesellschaft in Zusammenschau mit religiösen Vorstellungen untersuchte. Siehe dazu: »Der Gotteskomplex«, Reinbek 1979.

121 Vgl. zum Stand der Matriarchatsforschung: KARIN GLAUBE u. ALEXANDER VON PECHMANN »Magie, Matriarchat und Marienkult. Frauen und Religion. Versuch einer Bestandsaufnahme.«, Reinbek 1986. In vielen Veröffentlichungen, so z.B. in denen von HEIDE GÖTTNER ABENDROTH finden sich allerdings häufig allzu gewagte Spekulationen.

nun der Vater bzw. Mann die Führung übernahm und so auch in der Religion männliche Götter die weiblichen zurückdrängten.

Galt im Matriarchat die Gleichheit aller als Kinder der Mutter Erde, wurde im Patriarchat der Wettbewerb zum Prinzip und damit Ungleichheit und Hierarchie. Mit der Entwicklung des Patriarchats ging auch die Entwicklung des Privateigentums Hand in Hand.¹²²

Unter den Göttern wird einer (der Sieger) zum Hauptgott (Beispiel: Zeus) oder gar zum Einzigen (Beispiel: Jahwe), der alle Besetzten in den Schatten stellt bzw. auslöscht. Der matriarchalische Aspekt bleibt jedoch in irgendeiner Weise erhalten, sei es als Teil des göttlichen Wesens, sei es in Form weiblicher Göttinnen, die, wenn auch in untergeordneter Position (Hera) neben den männlichen weiter existieren, wie z.B. auch in der »Gottesmutter Maria«.¹²³ Maria verkörperte im patriarchalischen Christentum die weiblichen Züge der Gottesgestalt, sie symbolisiert bedingungslose Liebe, Barmherzigkeit, kurz: den weiblichen Pol des Lebens.

Fromm wurde immer stärker bewußt, daß die Überwindung der regressiven Symbol-Funktion Marias, welche die Infantilität der Massen erhält, wie er im »Christusdogma« schreibt, im streng patriarchalischen Protestantismus mißlang. Die Unterdrückung des weiblichen Elementes und Überbetonung der männlichen Züge Gottes führte zu einem problematischen »Gesellschafts-Charakter«, der bis in dieses Jahrhundert hinein dominierte.

Die Bedeutung des patriarchalischen Herrschaftsdenkens darf keineswegs unterschätzt oder verharmlost werden: "Die Befreiung der Frauen von patriarchalischer Herrschaft ist eine fundamentale Voraussetzung der Humanisierung der Gesellschaft."¹²⁴, schreibt Fromm.

In dieser Hinsicht kann Fromm sehr deutlich werden, wenn er z.B. den Kampf der Kirche gegen die Sexualität einen Kampf gegen die menschliche Freiheit, insbesondere gegen die Freiheit der Frauen, nennt. Es gehe dabei in Wirklichkeit nicht um das Leben, so Fromm, es gehe um die Macht:

"Die Kirche verbietet die Geburtenkontrolle im Grunde nicht deshalb, weil sie um die Heiligkeit des Lebens besorgt ist (eine Besorgnis, die zur Ablehnung der Todesstrafe und einer Verdammung des Krieges führen würde), sondern um die Sexualität zu verunglimpfen, sofern sie nicht der

122 Marx'sche Geschichtstheorie!

123 Siehe zum Einfluß der Muttergöttin-Kulte auf die Marien-Verehrung auch ARNOLD TOYNBEE: »Das Christentum und die Religionen der Welt.« Übersetzt von F.Melster-Weidner, Gütersloh 1959.

124 FROMM, ERICH: »Haben oder Seln.« (1976a), GA II, S.406.

Fortpflanzung dient. Alle Anstrengungen zur Unterdrückung der Sexualität müßten schwer verständlich bleiben, wenn es nur um Sexualität an sich ginge. Aber nicht darum geht es, sondern das Brechen des menschlichen Willens ist der Grund, weshalb die Sexualität so verteuert wird."¹²⁵

Bachofens Ideen über das Materlarchat hatten eher einen regressiv romantischen als einen emanzipatorischen Charakter. Fromm greift sie auf und entwickelt sie weiter, aber nicht nur in Richtung auf die Befreiung der Frau von der Herrschaft des Mannes, sondern weiter mit dem Ziel der Befreiung des verkrüppelten Menschen, sei er männlich oder weiblich, hin zum ganzen Menschen. Die Emanzipation beider Geschlechter tut not, sie kann aber weder gegeneinander noch ohne einander geschehen.¹²⁶

"Die Unterjochung der einen Hälfte der Menschheit durch die andere hat beiden Geschlechtern immensen Schaden zugefügt und tut dies weiterhin... Auch heute gibt es keine Mann-Frau-Beziehung, die frei vom Fluch des Überlegenheits- bzw. Unterlegenheitsgefühls wäre, selbst unter Menschen, die bewußt gegen die männliche Vorherrschaft protestieren."¹²⁷

Fromm sieht jedoch den Kern des Problems im Verhältnis zwischen Mensch und Mensch, nicht zwischen Mann und Frau. Was richtig und gut ist zwischen Menschen überhaupt, ist auch richtig in den Beziehungen zwischen den Geschlechtern. Besonderheiten von Mann und Frau sind für ihn, wie individuelle Besonderheiten, im Sinne von kreativen Polaritäten aufzufassen.

Demgegenüber glaube ich, daß es von großer Bedeutung ist, zu erkennen, daß die Entwicklung einer jeden personalen Identität nicht loszulösen ist von der Geschlechtszugehörigkeit, denn diese hat tatsächlich "lebensgeschichtliche Bedeutung und Konsequenzen."¹²⁸

125 FROMM, ERICH: »Haben oder Seln.« (1976a), GA II, S.326 f.

126 Um den aktuellen Stand dieses Prozesses nicht ganz unberücksichtigt zu lassen, sei auf das interessante Buch von WILFRIED WIECK: »Männer lassen lieben.« (Stuttgart 1987) verwiesen, in dem sich manch Bedenkenswertes, neben manch Fragwürdigem, über das Mann-Sein findet. Viel stärker an Freud orientiert (m.E. leider noch zu eng an der Libidotheorie) sind die Bücher »Jokastes Kinder.« von CHRISTIANE OLIVIER (Düsseldorf 1988) und »Das Erbe der Mütter.« von NANCY CHODOROW (München 1985) über Geschlechterrollen und Beziehungen. So beeindruckend die hier genannten Werke in ihren Zustandsbeschreibungen sind, so einseitig sind sie oft in ihren Schlußfolgerungen. Fromm nimmt viele der von ihnen erarbeiteten Ziele, trotz seiner Vereinfachungen Ungenauigkeiten im Detail, bereits vorweg. Er ignoriert dabei allerdings völlig die geschlechtsspezifischen Probleme.

127 FROMM, ERICH: »Haben oder Seln.« (1976a), GA II, S.406.

128 SCHUMACHER, M.A.C.: »Koedukation - ein trojanisches Pferd?« in SCHLAPEIT-BECK, D. (HRSG.) »Mädchenräume.«, Hamburg 1987, S.84.

Fromm macht es sich in diesem Punkt doch etwas zu einfach, da er die unterschiedlichen Entwicklungsmöglichkeiten von Männern und Frauen nicht genauer untersucht. Da bis in die Gegenwart hinein tatsächlich gilt, daß:

»die psycho-soziale Situation der Frauen in unserer traditionell patriarchalen Gesellschaft ... geprägt [ist] durch ihre sozio-ökonomische Abhängigkeit von Männern, durch ihre psychische Abhängigkeit von Kindern und dadurch, daß Frauen weitgehend der Zugang zu Macht verwehrt ist ... [und] ...diese sozialen Strukturen haben spezifische Auswirkungen auf das psychische Erleben von Frauen (und Männern).[haben]«¹²⁹,

sollten meiner Ansicht nach viele Sachverhalte bewußter in ihrer »geschlechtsspezifischen Perspektive« gesehen werden.¹³⁰ Diese kommt bei Fromm, trotz seines Bemühens um Verständnis, immer noch zu kurz.

Die Art der Gottesliebe, dies wird jedoch bei Fromm, wie bei Freud deutlich, ist nicht von der Beziehung jedes Menschen zu seinen Eltern zu trennen. Solange Gott wie ein Vater geliebt wird, der gerecht ist und streng, der belohnt und bestraft oder wie eine Mutter geliebt wird, bei der man geborgen ist, die barmherzig ist, gütig und einen liebt, auch wenn man gesündigt hat, ist man selbst noch Kind, noch immer unreif. Fromm äußert selbst dazu: »Soweit dies zutrifft, hatte Freud mit seiner Kritik an der Gottesidee völlig recht.«¹³¹

Die meisten Menschen haben dieses Stadium noch nicht überwunden. In der Gegenwart finden wir noch alle Phasen die Entwicklung vor, alle Reifungsstufen der Gottesidee, bis hin zum »absoluten Nichts«.

Nach Fromms Ansicht gehört die Zukunft einer Religiosität, in der das mütterliche und väterliche Prinzip im Inneren jedes reifen Individuums

Geschlecht wird in diesem Zusammenhang verstanden im Sinne der sozio-kulturellen Ausformung der biologischen Sexualität und der damit verbundenen Beziehungsstruktur der Geschlechter untereinander. In der englischsprachigen wissenschaftlichen Terminologie unterscheidet man daher den nur biologisch gemeinten Begriff »sex« von dem im obigen Sinne gebrauchten Begriff »gender«.

129 JONAS, MONIKA: »Trauer und Autonomie bei Müttern schwerstbehinderter Kinder.« (Dissertation), Frankfurt 1988, S.9. Fromm hat dem Thema »Frau und Mann«, bzw. »Geschlecht und Charakter« eigenständig nur zwei kurze Aufsätze gewidmet: 1943b und 1951b.

130 Die Definition ihrer persönlichen Identität geschieht z.B. bei den Frauen immer noch häufiger über ihr Mutter-Sein, bei Männern über ihren Beruf. Dies bedeutet aber jeweils völlig andere Autonomiemöglichkeiten (und Abhängigkeiten).

131 FROMM, ERICH: »Die Kunst des Lebens.« (1956a). GA IX, S.482.

gleichermaßen lebendig sein wird, wo die Werte, die von ihnen symbolisiert werden, ganz in dessen Inneres hineingenommen sein werden.

3. Theistische und nicht-theistische Religion

Es scheint mir, daß zwar der religiöse Instinkt mächtig im Wachsen ist - daß er aber die theistische Befriedigung mit tiefem Mißtrauen ablehnt.¹³²

Friedrich Nietzsche

a) Fromms Verständnis von »theistisch« und »nicht-theistisch«

Die Begriffe »theistisch« bzw. »nicht-theistisch« legen nah zu glauben, Fromm meine damit Religionen, die einen personalen Gott verehren, also vor allem die monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam, weiterhin vielleicht alle polytheistischen Religionen im Gegensatz zu den Religionen, die keine personale Gottesvorstellung haben oder wo diese Götter unwesentlich sind, wie zum Beispiel im frühen Buddhismus und im mystisch-philosophischen Taoismus.

Tatsächlich verläuft seine Unterscheidung auch zwischen den genannten Religionen, aber inhaltlich geht sie erheblich weiter:

»Alle theistischen Systeme, selbst die nicht-theologischen, mystischen Systeme, postulieren einen spirituellen, den Menschen transzendierenden jenseitigen Bereich«¹³³.

In nicht-theistischen Religionen, so Fromm, gebe es aber einen solchen Bereich überhaupt nicht, denn alle Kräfte, die dem Menschen zur Verfügung stehen, so wüßte man dort, kommen aus der menschlichen Natur selbst und es gibt auch nur diese, unsere Welt, die keinen anderen Sinn hat, als den, den ihr der Mensch gibt.¹³⁴

Nun ist diese Äußerung verständlich, wenn man sie im Zusammenhang mit seiner psychologischen Religionsdefinition sieht, aber er behauptet, es würden konkrete historische »nicht-theistische Religionen« in seinem Sinne existiert haben, so z.B. der Taoismus und der frühe Buddhismus.

Ist das vertretbar?

132 NIETZSCHE, FRIEDRICH: »Jenseits von Gut und Böse.« § 53, Werke in 3 Bänden (Schlechta), Bd.2, S.615.

133 FROMM, ERICH: »Die Kunst des Lebens.« (1956a). GA IX, S.482.

134 Vgl. ebd. S.482.

Mit dem Taoismus meint er offensichtlich wieder ausschließlich den »philosophischen Taoismus«¹³⁵ der Bücher TAO TE CHING (mit seinem legendären Verfasser Lao-Tzu) und CHUANG-TZU. Dort, so Fromm, gäbe es keine Unterscheidung in Transzendenz und Immanenz, kein Jenseits und Diesseits, nichts Übersteige oder sei größer als die Menschenwelt, nichts stehe ihr gegenüber.

Dies ist eine der Vereinfachungen Fromms, die so nicht hinzunehmen und zunächst einmal einfach falsch sind. Denn zumindest die Natur ist für den philosophischen Taoismus eine Dimension, die größer und erhabener ist als der Mensch und der gegenüber er nur versuchen kann, sich ihrem Lauf anzupassen oder sich gelassen ihrem Walten zu fügen. Die naturalistische Deutung des Tao, in dem die Natur die Größe ist, der sich der Mensch anvertrauen muß, ist eine legitime Möglichkeit.

Demgegenüber müßte Fromm als moderner, naturwissenschaftlich aufgeklärter Mensch allerdings mit KARL JASPERS einwenden:

»Es ist eine tiefe Wahrheit, daß es die Natur nicht am besten weiß, da die genetische Evolution ... eine Geschichte der Verschwendung ist, der Notbehelfe, der Kompromisse und der Schnitzer.«¹³⁶

Außerdem betont Fromm immer wieder, daß das wesentliche Element des Menschseins darin besteht, daß der Mensch die Natur transzendiert, sich von der unmittelbaren Abhängigkeit von ihr löst. Gerade dies beklagt aber der frühe Taoismus.

Weiterhin gab es stets einen metaphysisch verstandenen philosophischen Taoismus, (wie ihn z.B. Wang Bi im 3.Jh. vertrat), in dem das Tao als transzendente Größe verstanden wurde. (Ganz zu schweigen vom »volksreligiösen Taoismus«, mit seinen vielen Göttern und magischen Vorstellungen, den Fromm gar nicht erwähnt.)

135 Man unterscheidet den im vierten vorchristlichen Jh. entstandenen »philosophischen Taoismus« (chin.: Tao chia), als dessen »Väter« der legendäre Lao-Tzu mit dem TAO TE CHING und Chuang-Tzu mit dem unter seinem Namen bekannten Buch gelten, vom Anfang des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts entstandenen »religiösen Taoismus« (chin.: Tao chia), als dessen Begründer Chang Tao-Ling gilt. Da im Chinesischen nicht zwischen dem Namen Chuang-tzu (Meister Chuang) und dem Titel des ihm zugeschriebenen Buches unterschieden wird, schreibe ich den Buchtitel stets in Großbuchstaben. Im CHUANG-TZU macht die Unterschiedlichkeit der Aussagen eine eindeutige Bewertung der Lehre sehr schwer.

136 JASPERS, KARL: »Die Atombombe und die Zukunft des Menschen.«, München 1960.



Ähnliches gilt vom frühen Buddhismus. Ob das »Nirvana« für den Buddha selbst nichts Transzendentes war, ob die Prämissen seiner Lehre, »Karma« und »der Kreislauf der Wiedergeburten« anders als als metaphysische Größen interpretierbar sind, erscheint nach Quellenlage eher fraglich – jedenfalls sind sie von den meisten Buddhisten selbst als solche verstanden worden.¹³⁷

Nicht-theistisch, ja atheistisch ist der frühe Buddhismus nur in der unmittlerbaren Bedeutung dieser Begriffe (und in der Einschätzung seiner Gegner).

Es taucht an dieser Stelle wieder das alte hermeneutische Problem auf, ob tatsächlich ein modernes Bewußtsein ein früheres besser versteht, als dieses sich selbst verstanden hat? Wir wissen, daß dies grundsätzlich möglich sein kann. Aber wir können oft keine Gewißheit mehr erlangen in welchem Fall dies zutrifft.

Letztlich läßt sich schwerlich die völlige Unhaltbarkeit von Fromms These beweisen, wenn man bedenkt, daß er in den sprachlichen Äußerungen, Symbolen und Gleichnissen innerpsychische, nicht objektive Wirklichkeiten ausgedrückt sehen würde,¹³⁸ dies aber nicht im Sinne C.G. Jungs, sondern im Sinne einer »humanistischen Projektion« (JEREMIAS¹³⁹), als Selbstentwurf des Menschen, oder wie Ernst Bloch sagen würde, als »antizipierendes Bewußtsein«. In diesem Sinn spricht Fromm ja auch von »Gott als einem Symbol des Menschen eigener Kräfte«¹⁴⁰ in theistischen Religionen (bejaht also völlig Feuerbachs Projektionsthese).

PAUL TILLICH hat somit zwar recht, wenn er schreibt:

»Das, was Fromm bekämpft, ist ein heteronomer, supranaturalistischer Theismus. Und in diesem Kampf vertritt er ein echt theologisches Anlie-

137 Das es bereits im frühen Buddhismus um Transzendenz im Sinne einer überweltlichen Größe geht verdeutlicht folgendes überlieferte Buddha-Wort: »Es gibt, ihr Mönche, ein Ungeborenes, Ungewordenes, Ungemachtes, Ungestaltetes. Gäbe es dies Ungeborene, Ungewordene, Ungemachte, Ungestaltete nicht, ließe sich hier nicht ein Ausweg aus dem Geborenen, Gewordenen, Gemachten, Gestalteten erkennen. (Udana VIII 3)

138 Vgl. dazu TILLICH, PAUL: »Systematische Theologie I.«, S.35, für den die fehlende Basis des Gesprächs eine grundsätzliche Aporie zwischen Theologie und Tiefenpsychologie bedingt.

139 JEREMIAS, JÖRG: »Die Theorie der Projektion im religionskritischen Denken Sigmund Freuds und Erich Fromms.« (Dissertation), Oldenburg 1983, S.224 ff.

140 FROMM, ERICH 1950a, S.249.

gen. Es ist der Kampf gegen Idolatrie, in dem Theologie und Psychotherapie Verbündete sind«¹⁴¹,

aber Fromm muß aufgrund seiner konsequent nicht-theistischen Überzeugung, trotz großer Nähe zu Tillich, letztlich doch auch dessen »paradoxe Immanenz des Transzendenten« ablehnen.¹⁴²

Für die historische Erforschung der Religion im Rahmen der Religionswissenschaft scheint mir der Frommsche Begriffsgebrauch ungeeignet, nicht weil es völlig auszuschließen wäre, daß es so etwas gegeben hat, sondern weil die Quellenlage solche Schlüsse nicht zuläßt. Fromms historische Beispiele sind nicht überzeugend genug.

Anders liegt der Fall, wenn es um moderne Phänomene geht, um Religion nach der Aufklärung. Bei Autoren wie Karl Marx, Albert Schweitzer und schließlich bei Fromm selbst, der dieses Etikett ja auch für seine Religiosität verwandte, wäre die Verwendung des Begriffs »nicht-theistisch« möglich.

So finden sich in den letzten Jahren eine zunehmende Zahl von Veröffentlichungen über Religion in den hochzivilisierten Staaten des Westens, die von einer zunehmenden »Religiosität ohne Gott« berichten und HUBERTUS MYNAREK stellt in einer Dokumentation 1983 fest: »Der Verlust des Gottesglaubens führt nicht zwangsläufig zum Atheismus, sondern zu einer neuen Form von Religion, einer Religiosität ohne Gott.«¹⁴³

141 TILLICH, PAUL: »Psychoanalyse und Religion. Zum gleichnamigen Buch von Erich Fromm.«, in: »Gesammelte Werke Band XII«, Stuttgart 1971, S.333.
142 Vgl. zur Nähe von Tillich und Fromm aus der Sicht eines protest. Theologen: RÖSSLER, ANDREAS »Zwei Pole in Gott. Über Paul Tillich und Erich Fromm.«, in »Evangelische Kommentare Vol.16«, Stuttgart 1982.

143 MYNAREK, HUBERTUS: »Religiös ohne Gott. Neue Religiosität der Gegenwart in Selbstzeugnissen.«, Düsseldorf 1983, S.81. ADOLF HOLL beschreibt in seinen Büchern sehr gut die Gefühlswelt und Bewußtseinslage dieser neuen Religiosität, die meist aus den traditionellen Formen herausgewachsen ist und sich nur noch in der »Sehnsucht nach dem Ganz-anderen« (Max Horkheimer) eine Erinnerung an den verlorenen persönlichen Gott bewahrt. (HOLL, ADOLF: »Tod und Teufel.«, Stuttgart 1973; »Mystik für Anfänger.«, Reinbek 1977; »Mitleid im Winter.«, Reinbek 1986. Allerdings zeigte bereits die »Gott ist tot – Theologie«, mit ihren prominenten Vertretern Braun, Sölle u.a. diese Entwicklung.

b) Östliches und westliches Denken

"Für den Westen war weise immer soviel wie unwissenschaftlich, für den Osten war Wissenschaft immer unweise. Jetzt vollzieht sich eine Annäherung zwischen Ost und West, ... die nicht kritisch genug betrachtet werden kann. Wir leben in einer Epoche der Versöhnungen - auf dem Papier."¹⁴⁴

Ludwig Marcuse

Fromm versucht, den Unterschied der Welterfahrung von Theismus und »Nicht-Theismus« anhand der Bedeutung der Logik in Ost und West zu verdeutlichen. Die nicht-theistischen »Religionen des Ostens«¹⁴⁵ seien einen grundsätzlich anderen Weg gegangen, als die des Westens. Während die abendländischen Religionen, wie das gesamte Leben, stark geprägt seien von der aristotelischen Logik, die sich auf dem »Satz der Identität«, den »Satz vom Widerspruch« und den »Satz vom ausgeschlossenen Dritten« gründet, dominiere im Osten die »paradoxe Logik«, die Chuang Tzu ausdrückt, wenn er sagt: "Das, was eins ist, ist eins. Das, was nicht eins ist, ist auch eins."¹⁴⁶

Das östliche Denken sei (und darin hat er wohl recht¹⁴⁷), ein Denken in Polaritäten, die zusammengehören und sich ergänzen, statt sich als Dualismen unversöhnlich gegenüber zu stehen wie im Westen.

So seien dort auch Diesseits und Jenseits nicht getrennt, sondern »im Grunde eins«. Das übergreifende Eine, so wüßten die Meister des Ostens, ist nicht durch Denken zu erreichen, es gilt nicht »Eins sind Denken und Sein« (Parmenides), sondern das Erlebnis, die Erfahrung des Eins-Seins sei anzustreben - folglich würde Orthopraxis dort auch wichtiger genommen als Orthodoxie.

144 MARCUSE, LUDWIG: »Gibt es noch Lehrer der Weisheit?« Aus: »Merkur« 19. Jahrgang, Nr. 212, 1965; in: »Essays, Portraits, Polemiken.« hrsg. v. Harold von Hofe, Zürich 1979.

145 FROMM, ERICH: »Die Kunst des Lebens.« (1956a), GA IX, S. 483. Fromms begriffliche Vereinfachung und Betonung umfassender Gemeinsamkeiten erzeugt manchmal beängstigend verallgemeinernde Formulierungen.

146 Vgl. ebd., S. 483. Ausnahmen: Heraklit, Hegel und Marx (die Dialektiker).

147 "Das Denken in Antithesen und Ausschließlichkeitsprinzipien herrscht nur, wo griechischer Geist eines vom Logos durchwalteten Universums weht." »Die fünf großen Weltreligionen.« Hrsg. von Emma Brunner-Traut, Freiburg im Breisgau 1974, S. 17.

Der östliche Weg führe zur Toleranz und Bereitschaft zum Charakterwandel, der westliche Weg führe zu Dogma und Wissenschaft, so Fromm. Doch er meint nicht, daß der östliche der rechte Weg und der westliche ein Irrweg sei. Es sei auch nicht so, daß beide einander ausschließen würden oder sich nicht wirklich verstehen könnten, denn sie seien im Kern "nur zwei Dialekte der gleichen Sprache"¹⁴⁸, der Sprache der sich selbst verwirklichenden menschlichen Natur.

Daß Fromm einen unverhohlenen (vielleicht sogar naiven) Naturalismus vertritt, ist ein immer wieder geäußertes Vorwurf.¹⁴⁹ Im folgenden Kapitel soll daher auf Fromms Theoreme zur Natur des Menschen eingegangen werden.

148 FROMM, ERICH: »Haben oder Sein.« (1976a), GA II, S. 287.

149 Siehe dazu vor allem: SCHAAR, JOHN HOMER »Escape from Authority.« The Perspectives of Erich Fromm. New York 1961.

VII. ZUR NATUR DES MENSCHEN

"Eben dies macht den Menschen zum Menschen, daß er bei dem nicht stille steht, was die bloße Natur aus ihm machte, sondern die Fähigkeit besitzt, die Schritte welche jene mit ihm antizipierte, durch Vernunft wieder rückgängig zu tun, das Werk der Not in ein Werk seiner freien Wahl umzuschaffen und die physische Notwendigkeit zu einer moralischen zu erheben."¹

Friedrich Schiller

1. Voraussetzungen

Es ist eine der Grundvoraussetzungen Fromms von einem »Wesen des Menschen«, das heißt einer allen Menschen gemeinsamen Natur, ausgehen zu können.² Er vermeidet die Einseitigkeiten bekannter Definitionen (wie etwa: »animal rationale«, »zoon politikon«, »homo faber«), indem er nicht im Bereich menschlicher Möglichkeiten, sondern aus "den spezifischen Bedingungen menschlicher Existenz"³ eine Definition versucht. Dabei steht er ganz auf dem Boden der biologischen Evolutionsforschung und der modernen Anthropologie, wenn er schreibt, es könne

"...die Spezies Mensch als jener Primat definiert werden, welcher an dem Punkt der Evolution auftrat, als die instinktive Determinierung ein Minimum und die Entwicklung des Gehirns ein Maximum erreicht hatte."⁴

Durch diese Situation ist der Mensch zugleich befähigt, wie gezwungen, die Leistungen der Instinkte zu ersetzen; er hat einerseits gegenüber dem Tier die Möglichkeit, verschieden zu agieren und reagieren, andererseits ist nur er dadurch psychisch in höchstem Maße gefährdet.

"Er muß nicht nur gegen die Gefahren ankämpfen, ums Leben zu kommen, zu verhungern und verwundet zu werden, sondern auch gegen die spezifisch menschliche Gefahr, wahnsinnig zu werden."⁵

1 SCHILLER, FRIEDRICH: »Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen.«, Sämtl. Werke. 2.Band. Leipzig, Wien, Teschen o.J., S.704.

2 Er ist allerdings nicht der Ansicht, sie bereits mehr als ansatzweise beschreiben zu können; vgl dazu FROMM, ERICH: »Psychoanalyse und Ethik.« (1947a). GA II.

3 Vgl. FROMM, ERICH und XIRAU, RAMON: »The Nature of Man.« (1968g). GA IX, S.376 f.

4 FROMM, ERICH: »Haben oder Sein.« (1976a), GA II, S.367.

5 FROMM, ERICH: »Die Revolution der Hoffnung.« (1968a). GA IV, S.305.

Als Naturwesen, das die Natur übersteigt, indem es sich selbst und der Welt als von ihm geschiedener Größe bewußt ist (Subjekt/Objekt-Spaltung), fühlt sich der Mensch "unerträglich einsam, verloren und ohnmächtig", wenn es ihm nicht gelingt, seine psychische Isolation zu überwinden. Der Mensch ist:

"...das einzige Lebewesen, das sich in der Natur nicht zuhause fühlt, ... für das die eigene Existenz ein Problem ist, das es lösen muß und dem es nicht entrinnen kann."⁶

Daher kann Fromm schließen: "Die Fragen, und nicht die Antworten machen also das Wesen des Menschen aus."⁷

Die Grundsituation des Menschen ist eine ungünstige, dies wird ganz deutlich. Es ist schlichtweg Unsinn, wenn Kritiker Fromms Anthropologie »Blauäugigkeit« oder »Helle-Welt-Denken« vorwerfen, oder schreiben: "Negatives kommt nicht vor."⁸

Die Ausgangssituation des Menschen ist eine Zwangslage, ein Gefühl der inneren Heimatlosigkeit und Zerrissenheit. Diese Lage macht aber gerade das Menschsein aus. Sie zwingt uns, schöpferisch tätig zu werden, sie ist der Motor der Kulturentwicklung und kann als solche durchaus zu positiven Problemlösungen führen. Genausogut kann dies aber auch ausbleiben! Fehlentwicklungen sind im Einzelnen wie im Kollektiven nicht nur nicht auszuschließen, sondern gar nicht zu vermeiden.

Wenn die Fragen das Wesen des Menschen ausmachen, also das Offene, Ungelöste, (was sich in den Träumen und Sehnsüchten des Menschen zeigt), ist die Bedeutung der Entwicklung, der Primat des Werdens vor dem Sein (»Sein« hier im philosophischen, nicht im Frommschen Sprachgebrauch) erkannt. Fromm ist, wie RAINER FUNK in »Mut zum Menschen« darlegt, ein dialektischer Denker, kein dualistischer, (wie z.B. Freud), daher kann er dem Pessimismus entgehen.

Jedes Stadium der kollektiven und individuellen Entwicklung, mit seiner je speziellen Problematik, wird nicht abgestreift oder findet eine end-

6 FROMM, ERICH: »Psychoanalyse und Zen-Buddhismus.« (1960a), GA VI, S.312.

7 FROMM, ERICH: »Die Anatomie der menschlichen Destruktivität.« (1973a). GA VII, S.203.

8 Einleitung zu FROMM, ERICH und XIRAU, R.: »The Nature of Man.« (1968g). GA IX, S.379; Fromm nennt die Fragen »existentielle Dichotomien«, vgl. FROMM, E.: »Psychoanalyse und Ethik.« (1947a). GA II, S.30.

9 SEMMELROTH: »Portrait im Gegenlicht.«, Bremen 1983, S.33.



gültige Lösung, sondern es wird im doppelten Wortsinn aufgehoben – gelöst und dabei bewahrt.

Fromm trifft eine wichtige Unterscheidung zwischen »existentiellen Dichotomien« und »historischen Dichotomien«.¹⁰

»Existentielle Dichotomien« nennt er jene Probleme, die aus der Subjekt/Objekt Spaltung erwachsen und sich auf den Menschen als Naturwesen beziehen, auf unsere »Geworfenheit ins Dasein« (M. Heidegger): unser Gefühl des Gefesseltsein an einen Körper, (der es uns doch überhaupt erst ermöglicht zu leben), mit seinen Unvollkommenheiten, seinen Leistungsgrenzen, seinen Krankheiten und das Bewußtsein unseres sicheren Todes, dem fundamentalsten Widerspruch zu unserer Existenz. Weiterhin alle psychischen Befindlichkeiten (Stimmungen), sowie die unabänderliche Tatsache, daß ein Einzelner nur einen winzigen Ausschnitt für ihn vorstellbarer Möglichkeiten in seiner Lebensspanne realisieren kann.

Von diesen Widersprüchen in seiner Existenz kann sich der Mensch niemals befreien! Sie sind nicht aufhebbar – aber die Menschen reagieren verschieden darauf. Religionen und Philosophien versuchen die Tragik dieser Widersprüche aufzuheben bzw. sie zu mildern, indem sie ihnen Sinn verleihen.

»Historische Dichotomien« dagegen gehören nicht notwendigerweise zur menschlichen Existenz. Sie sind vom Einzelnen oder von Gemeinschaften und Gesellschaften geschaffene und tradierte, sozusagen »hausgemachte« Widersprüche. Sie können daher, wenn auch oft nur mit viel Kraft, Mut und Geduld, geändert werden.

Für beide Arten von Widersprüchen wünscht der Mensch sich Lösungen, es ist ihm unerträglich, sie einfach auszuhalten.

Religionen und Ideologien haben (unter anderem) die Funktion, diese Widersprüche zu leugnen bzw. zu harmonisieren, ihnen Sinn zu verleihen – zu beschwichtigen, um die Menschen ruhig und gehorsam zu halten. Dabei verwischen sie allzugern den Unterschied zwischen dem, was naturgegeben ('gottgewollt') ist und was nicht.

»Historische Dichotomien« sind grundsätzlich durch menschliches Handeln (Agieren) aufhebbar, auf existentielle kann der Mensch nur reagieren.

¹⁰ Vgl. vor allem FROMM, ERICH: »Psychoanalyse und Ethik. Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie.« (1947a). GA II, S.30 ff.

Die einzig angemessene Antwort, glaubt Fromm, ist: der Wahrheit ins Auge zu sehen, die Verantwortung für sich selbst zu akzeptieren und dem Leben durch die Entfaltung der eigenen Kräfte Sinn zu geben.

Typisch Fromm ist wieder das Prinzip der Negativität: Wir wissen im Letzten nicht, was der Mensch ist! Wir wissen nur, was er nicht ist. Der Mensch transzendiert die Natur, kennt aber nicht das Ziel der Entwicklung, sondern strebt nur eine Richtung, die ihm seine Sehnsucht nach Ganzheit und Einheit, nach Geborgenheit in dieser Welt weist.

2. Isolation als Grunderfahrung

Das Kernproblem menschlicher Existenz ist die Isolation. Dazu schreibt Fromm:

»Der Mensch sieht sich – zu allen Zeiten und in allen Kulturen – vor das Problem der Lösung der einen und immer gleichen Frage gestellt: wie er sein Abgetrenntsein überwinden, wie er zur Vereinigung gelangen, wie er sein eigenes einzelnes Leben transzendieren und das Einswerden erreichen kann. Die Frage stellt sich dem Primitiven in seiner Höhle wie dem Nomaden, der seine Herde hütet, dem ägyptischen Bauern, dem phönizischen Händler, dem römischen Soldaten, dem mittelalterlichen Mönch, dem japanischen Samurai, dem modernen Büroangestellten und dem Fabrikarbeiter auf die gleiche Weise.«¹¹

Ist die Frage auch immer die gleiche, die Antwort ist es nicht:

»Die Frage kam mit der Verehrung von Tieren, mit Menschenopfern oder militärischen Eroberungen, mit einem üppigen Lebenswandel, mit asketischem Verzicht, mit besessenem Arbeitseifer, mit künstlerischem Schaffen, mit der Liebe zu Gott oder mit der Liebe zum Menschen beantwortet werden.«¹²

Sind die Antworten im Detail auch oft sehr verschieden, so gibt es doch im Wesentlichen nur einige wenige:

»Die Geschichte der Religion und der Philosophie ist die Geschichte dieser Antworten in ihrer Vielfalt wie auch in ihrer zahlmäßigen Begrenzung.«¹³

Es gibt einen Zusammenhang zwischen dem, wie diese Antwort ausfallen wird und dem Grad der Individuation, sowohl des Einzelmenschen als auch der Menschheit in ihrer Geschichte. Wie von der Mutter löst sich der Mensch in der geschichtlichen Entwicklung nur langsam von der Natur.

¹¹ FROMM, ERICH: »Die Kunst des Liebens.« (1956a). GA IX, S.445.

¹² FROMM, ERICH: »Die Kunst des Liebens.« (1956a). GA IX, S.446.

¹³ FROMM, ERICH: »Die Kunst des Liebens.« (1956a). GA IX, S.446.



Zwei Grundrichtungen hat er als Möglichkeit: Entweder durch Rückgang in den Zustand der Harmonie vor der Entstehung des Bewußtseins, also zu Abhängigkeit und Geborgenheit bei der Mutter (zur Natur) zurückzustreben (idealtypisch: in den Mutterleib), oder aber "ganz geboren zu werden"¹⁴, auf eine Optimierung menschlicher Vernunft und Liebesfähigkeit hinzuarbeiten.

"Manche sind Totgeburten; sie leben physiologisch weiter, während sie sich geistig danach sehnen, in den Mutterschoß, die Erde, die Dunkelheit, den Tod zurückzukehren: sie sind tatsächlich oder beinahe geisteskrank. Viele andere schreiten auf dem Pfad des Lebens weiter und können doch die Nabelschnur sozusagen nicht vollständig zerreißen; sie bleiben symbiotisch mit Mutter, Vater, Familie, Rasse, Staat, Stand, Geld, Göttern usw. verknüpft; niemals werden sie ganz sie selbst und sind daher niemals ganz geboren."¹⁵

Der Versuch, das Problem der Existenz regressiv zu beantworten, muß notwendigerweise fehlschlagen: "Nur im Tod oder im Wahnsinn kann die Rückkehr verwirklicht werden – nicht im Leben und in geistiger Gesundheit."¹⁶ Dies ist eine klare Absage an kulturfeindliche Theorien!

Da es keinen Weg zurück gibt, muß der Mensch versuchen sich soweit zu entwickeln, daß er sich wieder in der Welt wohlfühlen kann. Doch es liegt ebenfalls in seiner Natur, daß alles Erreichte ihn bald unbefriedigt läßt, neue Probleme ihn weiter drängen. Der Mensch, so Fromm, wird solange ein ewiger Wanderer sein, bis es ihm gelingen wird, sich von ganz von seinen Widersprüchen und Irrationalitäten zu befreien, so daß er bewußt zu sich selbst gekommen ist.¹⁷

Die Zerrissenheit der menschlichen Natur begründet existenzielle Grundbedürfnisse, die auf die Überwindung dieses Zustandes drängen. Dazu gehört die Notwendigkeit einen Orientierungsrahmen und eine Motivationsquelle (ein »Objekt der Hingabe«, religiös: den Sinn des Lebens) zu finden, also Religion. Ebensovichtig sind konkrete praktischen Maßnahmen (Verhaltensstrategien), zur Überwindung der Isolation.

14 FROMM, E.: »Psychoanalyse und Zen-Buddhismus.« (1960a). GA VI, S.312.

15 FROMM, E.: »Psychoanalyse und Zen-Buddhismus.« (1960a). GA VI, S.313.

16 FROMM, E.: »Psychoanalyse und Zen-Buddhismus.« (1960a). GA VI, S.314.

17 Wann soll das sein? Das ist Utopie, wie Blochs »Heimat«!

3. Formen der Überwindung der Isolation

Der Mensch entwickelte in seiner Entwicklungsgeschichte Techniken, um in der Praxis seine Isolation aufzuheben und sich eins mit der Welt zu fühlen.¹⁸ Diese benutzt er (in verschiedenen kulturellen Kontexten) bis heute.

Es sind zunächst einmal »orglastische Zustände« verschiedenster Art. Dabei handelt es sich um gemeinschaftliche Rituale, häufig unter Zuhilfenahme von Drogen und im Zusammenhang mit Sexualität. Sie ermöglichen für einige Zeit eine Auflösung der Spannung und Überwindung der Trennungsangst, bis erneuter Spannungsaufbau eine Wiederholung des Rituals nötig macht. Solange diese Praktiken in der Gruppe (dem Stamm, dem Volk, der Clique etc.) gemeinsam erlebt werden, sind sie frei von Scham- und Schuldgefühlen, sind sie nicht (oder nicht mehr) gesellschaftlich sanktioniert, gerät das Individuum, das sich ihrer bedient, unter starken Schuld-Druck.¹⁹

Ziel dieser früher religiös begründeten, heute weitgehend säkularisierten Kollektiverlebnisse ist es, die individuellen Probleme für einige Zeit zu vergessen, ja die Individualität überhaupt zu vergessen, indem man wieder ganz Sinneswesen wird.²⁰

Drei Merkmale sind den Formen der »orglastischen Zustände« gemeinsam:

1. Sie sind intensiv, oft sogar gewalttätig.
2. Sie erfassen die Gesamtpersönlichkeit, Körper und Geist.
3. Sie sind vorübergehend, müssen daher regelmäßig wiederholt werden.

18 Vgl. zum Folgenden FROMM, ERICH: »Die Kunst des Lebens.« (1956), GA IX, S.446 ff.

19 Vgl. zu diesem Thema: FORAL, SUSANNA »Die Orgie.«, München 1981. Das Volksfest mit zünftigem Umtrunk oder ausgelassenen Tanzen in einer Diskothek wären Reste solcher Praktiken, die in der gegenwärtigen westlichen Zivilisation noch akzeptiert, Gruppensex-, oder Drogenorgien dagegen solche, die tabuisiert sind. Die Tänze der Derwische wären ein Beispiel aus dem religiösen Leben. ERNST BLOCH (»Das Prinzip Hoffnung.«, Erster Band. Frankfurt 1959, S.462): "Der Tanz war stets die erste und leibhaftigste Form, auszufahren. An einen anderen Ort als den gewohnten, wo man sich als Gewohnter befindet. Und zwar fühlt sich der primitive Tänzer durchgängig, mit Haut und Haaren verzaubert. ... Seine Tänze sind auf überlegte Art bewußtlos und auf geregelte wild."

20 Die private Sexualität nimmt, obwohl sie eine eben solche Praktik ist, eine gewisse Sonderstellung ein und soll daher in diesem Zusammenhang nicht behandelt werden.



Ihre Intensität ist Ihre besondere Stärke, trotz der Gefahr sich selbst oder andere zu schädigen. Orgiastische Erlebnisse schaffen auch Erinnerung an außergewöhnlich intensiv gelebte Momente.²¹

Die verbreitetste Praxis der Isolationsüberwindung ist das „Eintauchen in die Konformität“ mit der Gruppe, mit deren Überzeugungen und Verhaltensweisen (das »Man« Heideggers), denn in seinen elementaren Regungen zeigt sich der moderne Mensch noch immer als das Herdentier, das er von seiner animalischen Herkunft noch ist.

Obwohl der Mensch gewisse Konformitäten (Institutionalisierungen, Konventionen) zur Orientierung braucht, wird die Möglichkeit der darüber hinausgehenden Individualisierung, die Fromm in der Tradition der Aufklärung für den wesentlichen Schritt der Menschwerdung hält, bis heute nur von einer zu kleinen Minderheit (und selbst von dieser nur partiell) wahrgenommen.

Die Konformität zeichnet sich aus durch:

1. Ruhigen, routinemäßigen Charakter.
2. Sie betrifft den Geist stärker als den Körper.
3. Sie ist die Langzeitlösung. (Anpassung von der Kindheit bis zum Tod.) Ihre Schwächen, mangelnde Intensität und Ganzheitlichkeit, zeigen sich als Ausbrüche aus ihr. Flucht in Alkohol und Drogen, Exzesse oder Selbstmord, sind Symptome ihres Versagens.

Schöpferisches Tätigsein stellt eine weitere Möglichkeit dar, die Isolation zu überwinden, insbesondere wenn nicht nur ein Aspekt, (z.B. der rationale), sondern der ganze Mensch sich in seinem geschaffenen Werk wiederfinden kann.

Der Schwachpunkt des Schöpferischen ist es, so Fromm, daß die erreichte Einheit des Künstlers mit seinem Werk andere Menschen nicht mit einschließt, es ist eine einsame Ganzheit.

So können alle diese Wege letztlich nur Teillösungen sein:

„Eine voll befriedigende Antwort findet man nur in der zwischenmenschlichen Einheit ... in der Liebe.“²²

²¹ Die 'Gesamtpersönlichkeit', dies muß allerdings kritisch angemerkt werden, erfassen sie durch Abschalten des Großhirns. Ob man dann noch von Gesamtpersönlichkeit sprechen sollte, darf gefragt werden.

Die Bedeutung der Erinnerung für den Menschen hat Fromm übrigens erst im Alter, in »Haben oder Sein«, deutlicher ausgeführt, obwohl ihr m.E. große Bedeutung zukommt.

²² FROMM, ERICH: »Die Kunst des Lebens.« (1956). GA IX, S.450.

4. Theorie der Liebe

Bei weitem nicht allem, was allgemein Liebe genannt wird, so Fromm, kommt diese Bezeichnung zu Recht zu. Er unterscheidet »reife« und »unreife Formen« der Liebe, nur erstere will er Liebe nennen.²³

Bei den unreifen Formen der Liebe handelt es sich um Formen symbiotischer Vereinigung, nur daß diese statt biologischer, psychologischer Natur sind. Es sind zwar die Körper von einander unabhängig, nicht aber die Seelen.

Die passive Form dieser symbiotischen Vereinigung ist die Unterwerfung oder klinisch ausgedrückt: der Masochismus. Ein Mensch macht sich in diesem Zustand zum Instrument einer Macht außerhalb seiner selbst, enthebt sich damit seiner Elgenverantwortlichkeit. Er selbst empfindet sich als 'nichts' (nichtig) ohne sein mächtiges Subjekt. Es gibt ihm Schutz und läßt ihn teilhaben an seiner Größe und Stärke, selbst dann, wenn es ihn demütigt, quält und ausbeutet. Solange dieses Subjekt da ist, fühlt sich der »masochistische Charakter« nicht verloren und allein.

Die masochistische Beziehung kann mit Sexualität gekoppelt sein (im Unterschied zu Freud hält sie Fromm nicht für sexuell ihrem Wesen nach), dann betrifft sie auch den Körper, sie kann aber auch nur geistig/ seelisch sein. Das beherrschende Subjekt kann ein anderer Mensch sein, aber auch: der Staat, das Schicksal, ein Rauschgift, eine Krankheit oder Gott. Immer ist es eine Form der Selbstverleugnung und Entfremdung des Menschen (In religiöser Terminologie: ein »Götzendienst«).

Die aktive Form der symbiotischen Vereinigung ist die Beherrschung oder klinisch: der Sadismus. Der Sadist überwindet sein Isolationsgefühl, indem er einen anderen Menschen zu einem Bestandteil seiner selbst macht (sich sozusagen einverleibt), um ihn nach Belieben zu beherrschen.

Beide, Sadist und Masochist, können ohne einander nicht leben. Wenn auch der Sadist es ist, der kommandiert, benutzt, verletzt und demütigt und der Masochist dies mit sich machen läßt, ist der Unterschied zwischen beiden geringer als Ihre Gemeinsamkeit:

²³ Daß es sich hierbei wieder um eine wertende Vorentscheidung handelt, braucht kaum noch hervorgehoben zu werden. Ihre Rechtfertigung kann sich jedoch aus Ihrer Darstellung im Gesamtzusammenhang ergeben.



„Sie wollen Vereinigung ohne Integrität. Wer das begreift, wird sich nicht darüber wundern, daß ein und derselbe Mensch gewöhnlich sowohl auf sadistische wie auch auf masochistische Weise reagiert – meist verschiedenen Objekten gegenüber. Hitler zum Beispiel reagierte Menschen gegenüber vorwiegend auf sadistische Weise; dem Schicksal der Geschichte, der »Vorsehung« gegenüber benahm er sich wie ein Masochist.“²⁴

Im Gegensatz dazu „ist die reife Liebe eine Vereinigung, bei der die eigene Integrität und Individualität bewahrt bleibt.“²⁵ Sie ist eine »aktive Kraft« im Menschen, weil er nicht getrieben wird zu lieben, sondern autonom, aus sich selbst heraus liebt. Sie entsteht nur aus Überfluß, nicht aus Mangel. Aktiv in diesem Sinne kann durchaus der sein, der äußerlich sichtbar nichts tut, sich aber zum Beispiel konzentriert oder meditiert, und ein Mensch der pausenlos arbeitet und geschäftig ist, kann so gesehen passiv, d.h. Leidender sein, wenn etwas in ihm oder etwas Äußerliches ihn treibt.

Wie in einer klassischen Tugendlehre²⁶ beschreibt Fromm, was zur wirklichen reifen Liebe gehört, beziehungsweise, getreu dem Prinzip der Negativität folgend, was nicht zu ihr gehört und womit sie nicht verwechselt werden sollte.

So ist nach seiner Aussage Liebe zuerst ein Geben, nicht ein Empfangen. Geben, nicht im Sinne von »aufgeben«, also als Opfer oder als Tauschangebot, um etwas zurückzubekommen, wie es der »nicht-produktive Charakter« empfindet, sondern als höchster Ausdruck individuellen Vermögens.

„Gerade im Akt des Schenkens erlebe ich meine Stärke, meinen Reichtum, meine Macht. Dieses Erlebnis meiner gesteigerten Vitalität und Potenz erfüllt mich mit Freude. Ich erlebe mich selbst als überströmend, herbgebend, lebendig und voll Freude.“²⁷

Daher ist Selbstliebe kein Hindernis, sondern Voraussetzung echter Liebe. Sie ist nicht zu verwechseln mit Selbstsucht (klinisch: Narzißmus), ein Begriff, der nicht nur die Unfähigkeit bezeichnet, andere zu lieben, sondern zunächst einmal die Unfähigkeit, sich selbst anzunehmen, wie man ist, sich selbst zu bejahen. Dies ist aber die unabdingbar notwendige

24 FROMM, ERICH: »Die Kunst des Lebens.« (1956a). GA IX, S.452; vgl. zu Hitlers Charakter auch: FROMM (1973a). GA VII S.415-486.

25 FROMM, ERICH: »Die Kunst des Lebens.« (1956a). GA IX, S.452.

26 Offenbar unter dem Einfluß seiner Aristoteles- und Spinoza Lektüre der vierziger Jahre.

27 FROMM, ERICH: »Die Kunst des Lebens.« (1956a). GA IX, S.453. Mit diesem Begriff von Liebe wäre Nietzsche ganz einverstanden.

Voraussetzung, um einen anderen Menschen überhaupt lieben zu können und nur in dem Maße, wie man sich selbst lieben kann, kann man auch andere lieben.

Selbstsucht bzw. Narzißmus sind, wie auch überzogene Selbstlosigkeit, in Wahrheit Zeichen einer unreifen oder krankhaften Charakterentwicklung. Eine ethisch/religiöse Sozialisation, die dies nicht berücksichtigt und zu einer falschen Selbstlosigkeit erzieht, wie es bekanntermaßen lange Zeit geschah, be- oder verhindert wirkliche Liebe!²⁸

Nur wer seine Abhängigkeit, seine narzißtischen Allmachtsgefühle, den Wunsch auszubeuten oder zu horten überwindet, den Mut und die Liebe zu sich selbst findet, wird Fromm nicht müde zu erklären, kann wirklich Liebe geben, sowohl sexuell (Impotenz und Frigidität signalisieren die Unfähigkeit geben zu können), wie materiell (nicht der ist wirklich reich, der hat, sondern der geben kann), oder ideell (andere an eigenen Interessen, Wissen, Erfahrungen und Gefühlen teilnehmen lassen können). Diese Haltung ist es, die Fromm in seinen ersten Büchern eine »vorherrschend produktive Orientierung« entwickeln nannte, später dann einen »biophilen Charakter« ausbilden und schließlich nannte er den, dem dies beispielhaft gelungen war, einen »Menschen des Seins«.

Liebe ist demnach eine Kunst, weil sie wie jede Kunst, erlernt und geübt werden muß! Erst wer sie beherrscht, darf sagen »Liebe und tu was du willst!« (Augustinus). Fromm zitiert Marx, der auf seine Weise den gleichen Gedanken ausdrückt:

„Setze den Menschen als Menschen und sein Verhältnis zur Welt als ein menschliches voraus, so kannst du Liebe nur gegen Liebe austauschen, Vertrauen nur gegen Vertrauen etc. Wenn du die Kunst genießen willst, mußt du ein künstlerisch gebildeter Mensch sein; wenn du Einfluß auf andere Menschen ausüben willst, mußt du ein wirklich anregend und fördernd auf andere Menschen wirkender Mensch sein. Jedes deiner Verhältnisse zum Menschen und zur Natur muß eine bestimmte, dem Gegenstand deines Willens entsprechende Äußerung deines wirklichen individuellen Lebens sein.“²⁹

Zur Liebe gehören Fürsorge, als *„tätige Sorge für das Leben und das Wachstum dessen, was wir lieben“*³⁰ und Verantwortungsgefühl.

28 Vgl. dazu MOSER, TILLMANN: »Gottesvergiftung.« Frankfurt/M. 1980 und RICHTER, JUTTA: »Himmel, Hölle, Fegefeuer. Versuch einer Befreiung.« Reinbek 1985.

29 KARL MARX, zitiert nach FROMM 1956a, S.454 f.

30 FROMM, ERICH: »Die Kunst des Lebens.« (1956a). GA IX, S.455.



Verantwortungsgefühl ist nicht Pflicht! Pflicht, wie Fromm den Begriff (anders als Kant) versteht, wird von außen an den Menschen herangetragen, Verantwortungsgefühl kommt von innen.

Weiterhin gehört zur Liebe die Achtung vor dem geliebten Menschen, d.h. seine einzigartige Individualität wahrzunehmen und in Freiheit bestehen zu lassen. Achtung, Fürsorge und Verantwortungsgefühl aber wären unmöglich ohne ein tiefes Verstehen, ohne Erkenntnis des Gegenüber.

Der Versuch, das Geheimnis des Lebens zu ergründen, kann analytisch rational nur bis zu einem gewissen Punkt gelangen, danach kann er nur noch zerstörerisch wirken, meint Fromm. Zwar gehöre das gedankliche Wissen unentbehrlich zur Erkenntnis, es sei aber kein Ersatz für das ganzheitliche Erkennen in Liebe, erklärt er.

So sei auch Gott nicht durch theoretische Aussagen zu erreichen, sondern es wäre gerade "das Ergebnis des Rationalismus in seiner kühnsten und radikalsten Konsequenz"³¹, den Versuch aufzugeben, Gott gedanklich erfassen zu wollen und statt dessen das Erlebnis der Einheit mit Gott in der Mystik zu suchen. Fromm pointiert:

"Die Psychologie als Wissenschaft hat ihre Grenzen, und wie die Mystik die logische Konsequenz der Theologie ist, so ist die letzte Konsequenz der Psychologie die Liebe."³²

31 FROMM, ERICH: »Die Kunst des Liebens.« (1956a). GA IX, S.459.
32 FROMM, ERICH: »Die Kunst des Liebens.« (1956a). GA IX, S.459.

"Diese Entwicklung ging in den tausend Jahren zwischen 1500 und 500 vor Chr. auf der ganzen Welt vor sich... Welcher Art diese verschiedenen Vorstellungen waren, hing ab von den ökonomischen, gesellschaftlichen und politischen Grundlagen der betreffenden Kultur und der gesellschaftlichen Klassen sowie den sich daraus ergebenden Denkmodellen. Aber das X, das Ziel, wurde bald in ein Absolutum verwandelt; es wurde ein System darum herum errichtet, und die Zwischenräume wurden mit vielen fiktiven Annahmen ausgefüllt, bis das Gemeinsame der Vision fast ganz unter dem Gewicht der in jedem System produzierten fiktiven »Zusätze« verschwand."⁹

Diese Tendenz werde noch gefördert, durch alle, die ein Interesse daran haben, das Trennende stärker als das Gemeinsame zu betonen – durch Bürokraten, Ideologen und Priester.¹⁰

c) Fromms Perspektive

Faßbarerweise macht Fromm von vornherein seinen eigenen Standpunkt klar:

"Ich glaube, daß das Gottesbild ein historisch bedingter Ausdruck einer inneren Erfahrung war. Ich kann verstehen, was die Bibel oder echt religiöse Menschen meinen, wenn sie über Gott sprechen, doch teile ich ihre Begriffsvorstellung nicht. Ich glaube vielmehr, daß der Begriff »Gott« durch die sozio-politische Struktur bedingt war, in der Stammeshäuptlinge oder Könige die höchste Macht innehatten. Der Begriff des höchsten Wertes wurde verstanden in Analogie zur höchsten Macht in der Gesellschaft. »Gott« ist eine der vielen poetischen Ausdruckswesen für den höchsten Wert im Humanismus und keine Realität an sich. ... Wenn ich meine Position annähernd definieren wollte, würde ich sie als nicht-theistische Mystik bezeichnen."¹¹

In der Gottesvorstellung des Alten Testaments und der jüdischen Tradition ist seiner Ansicht nach

"...ein gemeinsames Erfahrungselement erhalten, aber diese Erfahrung hat sich andererseits auch ständig verändert und mit ihm auch die Bedeutung des Wortes »Gott«"¹².

Neues mehr hinzugetreten ist." »Kulturgeschichte als Kultursoziologie.« (1935), 3.Auflage, München 1960, S.24.

9 FROMM, ERICH: »Ihr werdet sein wie Gott.« (1966a). GA VI, S.95.
Der Unterschied zwischen personalen und impersonalen Vorstellungen des höchsten Wertes (des Heiligen) resultiert also nach Fromms Ansicht aus den gesellschaftlichen Bedingungen!

10 Siehe dazu unten VIII.3.b). Fromm schreibt an dieser Stelle, der Begriff Gott sei in der Neuzeit suspekt geworden, weil er zu oft in der Geschichte von Herrschenden zur Legitimation und zum Erhalt ihrer Herrschaft mißbraucht wurde. Dies ist freilich nur ein Grund, warum er suspekt wurde, andere nennt er in diesem Zusammenhang aber nicht.

11 FROMM, ERICH: »Ihr werdet sein wie Gott.« (1966a). GA VI, S.94. Vgl. 1956a, GA IX, S.482 f. Siehe zu Fromms nicht-theist. Mystik Kap. IX.6.

12 FROMM, ERICH: »Ihr werdet sein wie Gott.« (1966a). GA VI, S.96.

Er zeichnet in einem, an Ideen und Beispielen überreichen Buch, die Entwicklung des Humanismus und der Universalitätsidee in der Bibel und der jüdischen Religion nach, bis zu den noch einzulösenden Verheißungen, die die Grenzen einer Religion sprengen müssen, deren Tradition natürlicherweise "Formulierungen für ein einligendes Prinzip und Symbol zu finden sucht, mit dem sie ihre Struktur »zementieren und ihre Gläubigen zusammenhalten..."¹³ konnte, um ihre Identität zu sichern, wie die Vorstellung des »Einen Gottes« im Judentum.

2. Die Entwicklung des Gottesbildes im AT und in der weiteren jüdischen Tradition

"Der Mensch verlegt sein Wesen zunächst *außer sich*, ehe er es in sich findet. Das eigene Wesen ist ihm zuerst als ein anderes Wesen Gegenstand. Die Religion ist das *kindliche Wesen* der Menschheit; ... Der geschichtliche Fortgang in den Religionen besteht deswegen darin, daß das, was der früheren Religion als etwas Objektives galt, jetzt als etwas Subjektives, d.h. was *als Gott* angeschaut und angebetet wurde, jetzt als etwas *Menschliches* erkannt wird. Die frühere Religion ist der spätere Götzendienst: der Mensch hat sein *eigenes Wesen* angebetet."¹⁴

Ludwig Feuerbach

a) Vom autoritären Herrscher zum namenlosen Gott der Geschichte

Fromm beschreibt die Entwicklung des Gottesbildes in der jüdischen Bibel »aus radikal humanistischer Sicht« folgendermaßen:

Auf der ersten Entwicklungsstufe des Gottesbildes im AT "wird Gott als absoluter Herrscher aufgefaßt."¹⁵ Er hat alles geschaffen, und es steht in seinem Belieben, wie er mit seinem Werk verfährt, ob er es erhält oder vernichtet. Dieser Gott ist ein eifersüchtiger Despot, der die Menschen aus dem Paradies vertreibt, die Sintflut schickt, Abraham auffordert seinen Sohn zu opfern, die Sprachen verwirrt und die Menschen in alle Winde zerstreut.

Doch bereits in der Paradiesgeschichte (Gen 3) findet sich die Idee, der Mensch sei Gottes potentieller Rivale. Äße er noch vom »Baum des Le-

¹³ FROMM, ERICH: »Ihr werdet sein wie Gott.« (1966a). GA VI, S.219.

¹⁴ FEUERBACH, LUDWIG: »Das Wesen des Christentums.« (3.Aufl.1849), 2.Kapitel, Stuttgart 1974, S.53

¹⁵ FROMM, ERICH: »Ihr werdet sein wie Gott.« (1966a). GA VI, S.96.

bens«, nachdem er schon vom »Baum der Erkenntnis« gegessen hat, würde er werden wie Gott:

"Seht, der Mensch ist geworden wie wir; er erkennt Gut und Böse. Daß er jetzt nicht die Hand ausstreckt, auch vom Baum des Lebens nimmt, davon ißt und ewig lebt. (Gen 3,22)"¹⁶

Um dies zu verhindern, vertreibt Gott Adam und Eva aus dem Paradies! Während die christliche Interpretation im menschlichen Akt des Ungehorsams etwas Sündhaftes erkennt und darin die Erbsündenlehre verankert, sieht Fromm in diesem Ungehorsam einen positiv zu bewertenden Akt der Rebellion, eine erste Herausforderung an Gottes Vormachtstellung und damit den "Anfang der menschlichen Freiheit."¹⁷

Tatsächlich erweist sich: "In der gesamten späteren Entwicklung des Gottesbildes spielt Gott als Eigentümer des Menschen eine immer kleinere Rolle."¹⁸

In der Noah-Erzählung erreicht das Gottesbild die zweite Entwicklungsstufe: Gott wandelt sich von einem »absoluten« zu einem »konstitutionellen« Monarchen.

¹⁶ Genesis 3,22, zitiert nach FROMM 1966a, S.96. Während sich christliche Theologen mit Eifer an der Interpretation des Sündenfalls am »Baum der Erkenntnis« versuchen, gerät der andere Baum völlig in Vergessenheit oder tritt in den Hintergrund. Auch DREWERMANNs Deutung in »Strukturen des Bösen. Bd 1, S.100 ff.) ist, ganz im Gegensatz zu seiner großartigen des menschlichen Versagens in Gen 3,8-13, unbefriedigend. Mit Buber (Werke I, S.616) anzunehmen, es sei barmherzig von Gott, das menschliche Leiden nicht noch durch Unsterblichkeit ins Unendliche zu potenzieren, drückt sich nur um die Theodizeefrage. Despotische Züge im Charakter Gottes sind so stets erklärbar mit »menschlichem Versagen«.

¹⁷ FROMM, ERICH: »Ihr werdet sein wie Gott.« (1966a). GA VI, S.97. Der Theologe FELIX FLÜCKIGER hält die Interpretation der Sündenfallgeschichte für eine Schlüsselstelle in Fromms Werk: "Adams Ungehorsam und Vertreibung aus dem Paradies wird ihm [Fromm] zum Symbol und zur Rechtfertigung seines eigenen Weges, und in der messianischen Hoffnung der »gefallenen« Menschheit sieht er dessen eigentliche Sinngebung. Indem er seine eigene Geschichte in der Interpretation von Adams Ungehorsam und Vertreibung symbolisiert oder gar mythologisiert, wird sie beispielhaft, dem modernen Menschen aufweisbar als Ausweg aus seiner gelstigen, politischen und ökonomischen Ausweglosigkeit." FLÜCKIGER, F.: »Funktion und Wesen der Religion nach Erich Fromm.«, In: »Theologische Beiträge.«, hrsg. von K.Haacker und Th.Sorg. Wuppertal Band 16, Nr.5 1985, S.201-223, S.219.

¹⁸ FROMM, ERICH: »Ihr werdet sein wie Gott.« (1966a). GA VI, S.97.



Er schließt einen (ersten) Bund mit Noah und dessen Nachkommen.¹⁹ In diesem Bund verpflichtet er sich, nie wieder alles Lebendige zu vernichten (Gen 9,11). Gott garantiert das Recht aller lebenden Wesen auf Leben, als Vertragspartner des Menschen hat Gott damit

"...die Freiheit verloren, willkürlich zu handeln, und der Mensch hat die Freiheit gewonnen, Gott unter Hinweis auf dessen Versprechungen und die im Bund festgelegten Grundsätze zur Rechenschaft zu ziehen."²⁰

Deshalb sieht Fromm in der Bundesidee "...einen der entscheidendsten Schritte in der religiösen Entwicklung des Judentums."²¹

In Abrahams Verhandeln mit Gott über das Schicksal der Menschen von Sodom und Gomorra (Gen 18,20-33), die Gott vernichten will, werden die Konsequenzen des neuen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch deutlich. Abraham argumentiert, Gott könne doch nicht die Gerechten mit den Ungerechten vernichten: "Der Richter über die ganze Erde sollte sich nicht an das Recht halten?" (Gen 18,25)²²

Und Gott gibt nach, fühlt sich also an die Idee der Gerechtigkeit gebunden, anerkennt diese als sein ureigenes Prinzip. Gott ist damit ein ethischer Gott (geworden!). Er läßt sich auf die ethischen Maßstäbe festlegen, die unter den Menschen gültig sind, wie er umgekehrt deren Einhaltung von den Menschen verlangen kann.

Eine dritte Entwicklungsphase des Gottesbildes wird erreicht, als Gott sich dem Moses offenbart. Zwar wird weiterhin im AT von Gott noch in anthropomorphen Begriffen gesprochen, aber seitdem ist er »der Gott der Geschichte« und »der namenlose Gott«. Er ist der Gott der Geschichte, weil er (obwohl auch Ursprung der Natur), in der menschlichen Geschichte wirkt, vor allem anderen an ihr interessiert ist. Er ist kein statisches kosmisches Prinzip, sondern ein »lebendiger Gott«. Das erkläre auch das politische Interesse der jüdischen Propheten im Gegensatz zu den »Meliestern des Ostens«, so Fromm.²³

¹⁹ Also mit allen Menschen! Das ist Fromm sehr wichtig, da er jedem religiösen Chauvinismus abhold ist. Zur Bedeutung dieses Bundesschlusses siehe auch Fußnote 33.

²⁰ FROMM, ERICH: »Ihr werdet sein wie Gott.« (1966a). GA VI, S.98.

²¹ FROMM, ERICH: »Ihr werdet sein wie Gott.« (1966a). GA VI, S.98.

²² FROMM, ERICH: »Ihr werdet sein wie Gott.« (1966a). GA VI, S.99.

²³ Ein typischer Pauschalbegriff Fromms, der zwischen Chinesen, Japanern und Indern, die doch in vielem sehr verschieden sind, nicht weiter unterscheidet. Dennoch ist das Behauptete nicht falsch, wenn man Persönlichkeiten wie den indischen König Ashoka und den chinesischen Meister Kung-Tzu (Konfuzius) einmal ausnimmt.

b) Negative Theologie

Gott ist der »Namenlose«, interpretiert Fromm, weil jede Benennung eine Verdinglichung bedeuten würde, die den »lebendigen Gott« zum Götzen des Menschen herabziehen könnte. (Kenne ich den Namen, kann ich nach magischer Vorstellung über ihn verfügen.) Er aber, der »lebendige Gott«, der sich in der Geschichte manifestiert

"...kann [nach jüdischer Vorstellung] nicht durch irgendein Bildnis, weder durch ein Klangbild – d.h. durch einen Namen – noch durch ein Abbild aus Stein oder Holz dargestellt werden."²⁴

Die radikale Folgerung, die Fromm daraus zieht, ist, daß positive Aussagen über Gott überhaupt unmöglich sind!

Im Alten Testament, (wie er die jüdische Bibel angesichts der Mehrzahl seiner Leser stets mit ihrem christlichen Namen nennt), gibt es, so Fromm, eigentlich nur eine Aussage über Gott: "Gott ist, bedeutet soviel wie Gott *wirkt*"²⁵; darüberhinaus würden keine Aussagen über sein Wesen gemacht.

"Daß Gott *ist*, ist das einzige theologische Dogma – wenn man es überhaupt so nennen will –, das sich im Alten Testament findet, und es findet sich nichts darüber, *was* oder *wer* Gott ist."²⁶

Demnach wäre es legitim, zu folgern: "Die logische Konsequenz des jüdischen Monotheismus ist die Absurdität der Theologie."²⁷

FELIX FLÜCKIGER wendet dagegen ein, Fromm mißverstehe Theologie als Ontologie:

"Weil Fromm Theologie als Ontologie versteht, kommt er dazu zu behaupten, die Theologie spielte im Alten Testament eine ganz untergeordnete Rolle ... Man darf dem Alten Testament nicht das griechische Seinsverständnis unterstellen, welches Wesen (Idee) und Erscheinung unterscheidet, und auch nicht eine moderne Auffassung, die den transzendenten Seinsgrund (das Eine) vom Seienden abhebt."²⁸

FLÜCKIGER meint, Fromm mißverstehe zwar das Alte Testament, nicht aber seine christliche Lesart und die christliche Theologie selbst, die ja durch griechische Denkformen geprägt seien.

²⁴ FROMM, ERICH: »Ihr werdet sein wie Gott.« (1966a). GA VI, S.101.

²⁵ FROMM, ERICH: »Ihr werdet sein wie Gott.« (1966a). GA VI, S.104.

²⁶ FROMM, ERICH: »Ihr werdet sein wie Gott.« (1966a). GA VI, S.105.

²⁷ FROMM, ERICH: »Ihr werdet sein wie Gott.« (1966a). GA VI, S.111.

²⁸ FLÜCKIGER: »Funktion und Wesen der Religion nach E. Fromm.«, Wuppertal 1985, S.201-223, S.209.



Richtiger wäre der Vorwurf, Fromm interpretiere Theologie und Ontologie überhaupt nur als psychische Realitäten (Psychologismusvorwurf). Das griechische Seinsverständnis ist hier nicht von Bedeutung. Fromm will vielmehr erweisen, daß die jüdische Theologie bereits von ihren Anfängen her als »negative Theologie« angelegt war, und er führt dazu aus, Moses Malmonides (1135–1204) habe diese Konsequenz gezogen, indem er nur Attribute, die sich auf Gottes Wirken beziehen, für zulässig erklärte, während Gott selbst kein Wesensattribut zukomme. Wenn es auch nicht in Malmonides eigener Absicht gelegen hätte, so bedeute dies, konsequent zu Ende gedacht, das Ende jeder Theologie, da man von Gott nur wissen könne, was er nicht ist.

Auch im Talmud geht es nach Fromm nur um die Auslegung des »Gesetzes«, um Grundsätze der Lebensführung zu finden, niemals aber um Spekulationen über Gott. Fromm ist daher der Überzeugung:

»Wenn man die sich entfaltende Idee des Monotheismus weiter verfolgt, so kann man nur zu dem Schluß kommen, Gottes Namen nicht mehr zu erwähnen und überhaupt nicht mehr über Gott zu sprechen. Dann wird Gott zu dem, was er potentiell in der monotheistischen Theologie ist, das namenlose Eine, ein nicht in Worte zu fassendes Gestammel, das sich auf die der Erscheinungswelt zugrunde liegende Einheit, auf den Grund allen Daseins bezieht. Gott wird Wahrheit, Liebe, Gerechtigkeit. Gott, das bin ich, insofern ich menschlich bin.«²⁹

c) Idolkritik

Zentrales Thema der jüdischen Religion sei stattdessen, so Fromm, der Kampf gegen den Götzendienst. Zunächst: Was ist ein Götze?

»Wenn man verstehen will, was ein Götze ist, muß man zunächst verstehen, was *Gott nicht ist*. Gott als höchster Wert und höchstes Ziel ist *nicht* ein Mensch, er ist nicht der Staat, er ist keine Institution, ist nicht die Natur, nicht Macht, Besitz, Sexualkräfte oder irgendein vom Menschen künstlich gefertigtes Gebilde. Die Beteuerungen »ich liebe Gott«, »ich folge Gott nach«, »ich möchte Gott ähnlich werden«, bedeuten vor allem: »ich liebe keine Götzen, ich folge ihnen nicht nach und ahme sie nicht nach.«³⁰

Denn ein Götze ist ein totes Ding, Gott aber ist immer der »lebendige Gott« (Jer 10,10, vgl. Ps 42,3). Götzendienst verlangt Unterwerfung, die Verehrung Gottes basiert auf Freiheit.

²⁹ FROMM, ERICH: »Die Kunst des Lebens.« (1956a). GA IX, S.481.
Ein interessanter Schluß von der Einheit auf die Ideale!

³⁰ FROMM, ERICH: »Ihr werdet sein wie Gott.« (1966a). GA VI, S.108.

»Immer und immer wieder bezeichnen die Propheten den Götzendienst als Selbstzüchtigung und Selbstdemütigung, und die Verehrung Gottes als Selbstbefreiung und Befreiung von anderen.«³¹

Im Talmud heißt es: »Wer den Götzendienst ablehnt, erfüllt damit gleichsam die ganze Tora.« (Talmud, Hullin 5a).³² Die talmudischen Rabbinen und in ihrer Folge Malmonides (Mischne Tora XIV,5.8) sahen diesen Punkt (gemeinsam mit rechtem ethischen Verhalten), als ausschlaggebend, ob ein Mensch (auch der Nichtjude!), zu den »Gerechten« gehört, die »in der kommenden Welt ihren Platz« haben werden (Tosefta Sanhedrin XIII,2).³³

In der Idolatrie (dem Götzendienst) überträgt der Mensch einen Ausschnitt seiner Leidenschaften und Eigenschaften, einen Teilaspekt seines Wesens auf sein Idol (seinen Götzen). Er selbst verarmt und knebelt seine Entwicklungsmöglichkeiten, indem er sich total unterwirft. Ein Götze ist ein totes Ding, seine Verehrung eine Sackgasse. Die Gefahr, einer Idolatrie zu erliegen, ist aufgrund der Einfachheit auf solche Weise eine Identität zu finden und zu sichern, eine immer vorhandene Versuchung für einen Menschen. Daher geht der Kampf gegen den Götzendienst nie zu Ende. Sich selbst in diese Traditionslinie des Kampfes gegen den Götzendienst stellend, fordert Fromm auch für die Gegenwart eine »Wissenschaft von den Idolen«, von den Götzen unserer Zeit:

»Sie heißen nicht mehr Baal und Astarte, gehören nicht zu einer bestimmten fremden »Religion«; ganz im Gegenteil, sie tragen respektable Namen wie »Ehre« oder »Souveränität des Staates«; sie sind angeblich ganz rational wie Technik; oder sie sind Objekte des in der menschlichen »Natur« verwurzelten Strebens wie Konsum; endlich wird Gott selbst zum Idol, in dessen Namen alle Götzen gesegnet werden.«³⁴

Die radikale Kritik der Gesellschaft und der Religion hat für Fromm selbst »eine religiöse Funktion«³⁵, denn erst die Entlarvung der Idole, davon ist er überzeugt, schafft die Bedingung für echte Religiosität.

³¹ FROMM, ERICH: »Ihr werdet sein wie Gott.« (1966a). GA VI, S.111.

³² FROMM, ERICH: »Ihr werdet sein wie Gott.« (1966a). GA VI, S.112.

³³ Auf diese Weise gelang es der Volksreligion Judentum ihre Prinzipien zu universalisieren, ohne selbst zur Universalreligion zu werden! Die jüdischen Gelehrten knüpfen zur Begründung bei den Geboten an, die den »Noachiden«, den Söhnen Noachs gegeben wurden.

³⁴ FROMM, ERICH: »Elnige post-marxsche und post-freudsche Gedanken über Religion und Religiosität.« (1972b). GA VI, S.299. Fromm geht es, wie aus dem bisher dargestellten bereits deutlich wird, nicht um historisch-kritische Biblexegese, sondern um das Selbstverständnis des heutigen Menschen. FLÜCKIGER hält z.B. Fromms Interpretation der Sündenfallgeschichte für exegetisch unhaltbar. Siehe dazu FLÜCKIGER 1985, S.221 f.

³⁵ FROMM, E. 1972b, S.299; vgl. 1976a, GA II, S.302 f.

Selbst der orthodox jüdische Philosophieprofessor IRVING BLOCK, der Fromms humanistische Interpretation der Bibel ablehnt, schreibt:

"Fromm's discussion of idolatry is the best and, I think, the finest description of the Jewish notion of idolatry in English."³⁶

d) Kritik an Fromm

Von verschiedenen Seiten gibt es Kritik an Fromms Interpretation zur Entwicklung des Gottesbildes. IRVING BLOCK kritisiert:

"...what is puzzling about Fromm's exegesis is his selectivity: he selects some things from the Bible to illustrate his view, but ignores others that do not fall in line. Or if he does not ignore them he calls them 'archaic'."³⁷

Als orthodoxer Jude glaubt BLOCK, man könne den Gott der Bibel nur als ganzen akzeptieren, nicht anders. Die Wurzeln des modernen Humanismus in der Bibel zu suchen, bedeutet für ihn, die Bibel eben nicht mehr als Einheit, sondern selektiv zu betrachten und zu bewerten und damit mißzuverstehen. Ähnlich argumentiert der christliche Theologe FLÜCKINGER:

"Aber so berechtigt Fromms Einwände gegen die spätere christliche Theologie, die er mit Theologie überhaupt verwechselt, sein mögen: Er muß sich ... gefallen lassen, daß seine Ausführungen über die »Entwicklung der Gottesvorstellung« ... selber schon stark spekulativ sind, weil er den modernen Entwicklungsgedanken in einen doch sehr willkürlich ausgewählten Geschichtszusammenhang einträgt."³⁸

Fromm verwechselt zwar keineswegs die spätere christliche Theologie mit Theologie überhaupt, seine Deutung erscheint mir jedenfalls weniger illegitim, als das meiste, was von Theologen in die Bibel hinein oder aus ihr herausgedeutet wurde, daß Fromms Interpretation nicht die einzig mögliche oder richtige ist, räume ich allerdings gerne ein, denn wie HANS-JOACHIM KLIMKEIT schreibt, können

"...äußere objektive Gegebenheiten ... niemals zum Beweis für die Objektivität des Glaubens herangezogen werden. Sie stellen wie jedes Geschehen und jedes Faktum in der Zweideutigkeit alles Geschichtlichen und lassen stets eine Interpretation in diesem, aber auch in jenem Sinne zu."³⁹

36 BLOCK, IRVING: »Radical Humanism and the Bible.«, in: »Tradition.

A Journal of Orthodox Thought.«, New York 1968 (S.131-137), S.137.

37 BLOCK, IRVING: »Radical Humanism and the Bible.«, in: »Tradition.

A Journal of Orthodox Thought.«, New York 1968 (S.131-137), S.133.

38 FROMM, ERICH: »Ihr werdet sein wie Gott.« (1966a). GA VI, S.210 f.

39 KLIMKEIT, HANS-JOACHIM: »Das Wunderverständnis Ludwig Feuerbachs in religionsphänomenologischer Sicht.«, Bonn 1965, S.48.

GERSHOM SCHOLEM vertritt z.B. den Fromm entgegengesetzten Standpunkt. Er schreibt:

"...die Bibel und die Apokalyptiker kennen keinen Fortschritt in der Geschichte zur Erlösung hin. Die Erlösung ist kein Ergebnis innerweltlicher Entwicklung, wie etwa in den modernen abendländischen Umdeutungen des Messianismus seit der Aufklärung. ... Sie ist vielmehr ein Einbruch der Transzendenz in die Geschichte"⁴⁰.

SCHOLEM spricht für die »jüdische Eschatologie«, die ein Königreich erwartet, das »nicht von dieser Welt« ist, im Gegensatz zum »jüdischen Messianismus«, für den in moderner Form, Fromm spricht.⁴¹ Beiden Richtungen ist allerdings gemeinsam, daß sie eine kollektive Erlösung, nicht in erster Linie eine individuelle, wie die Universalreligionen Christentum und Buddhismus erwarten, denn:

"Das Judentum hat, in allen seinen Formen und Gestaltungen, stets an einem Begriff von Erlösung festgehalten, der sie als einen Vorgang auf faßte, welcher sich in der Öffentlichkeit vollzieht, auf dem Schauplatz der Geschichte und im Medium der Gemeinschaft..."⁴²

Ein anderes grundsätzliches Argument gegen eine Geschichtsbetrachtung, wie die Fromms findet sich z.B. bei dem Theologen CLAUS WESTERMANN:

"Der im 19. Jahrhundert geprägte Geschichtsbegriff kann ... für eine Theologie des A.T. nicht allein maßgebend sein, weil er ein Wirken Gottes als Bestandteil der Geschichte von vornherein ausschließt."⁴³

Versteht nun der moderne, aufgeklärte Mensch die Religion besser als sie sich selbst oder mißversteht das säkularisierte Denken die Wirklichkeit?

40 SCHOLEM, GERSHOM: »Über einige Begriffe des Judentums.«, Frankfurt am Main 1970, S.133.

41 Siehe unten VIII.5. Vgl. KLAUSNER, JOSEPH: »The Messianistic Idea in Israel. From its Beginning to the Completion of the Mishna.«, New York 1955.

42 SCHOLEM, GERSHOM: »Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum.« In: Eranos Jahrbuch 28 (1959), S.193.

43 WESTERMANN, CLAUS: »Theologie des Alten Testaments in Grundzügen.«, 2.Auflage, Göttingen 1985, S.8.

3. Menschen- und Geschichtsbild

Dies enim septimus nos ipsi erimus.⁴⁴

Augustinus

a) Menschenbild

Der fundamentalste Satz des alttestamentlichen Menschenbildes ist der, so Fromm, daß der Mensch als Abbild des »lebendigen Gottes« geschaffen wurde (Gen 1,26 f). Deshalb heißt es: »Seid heilig, denn ich, der Herr, euer Gott, bin heilig.« (Lev 19,1 f).⁴⁵ Daraus folgt, der Mensch kann und soll durch »imitatio dei« Gott ähnlich werden – indem er liebt, gerecht ist, handelt, nach Gottes Vorbild. Ähnlich sein, dessen ist sich Fromm bewußt, heißt nicht Gott selbst werden können, es hat jedoch zur Konsequenz, daß es darauf ankommt, selbst nach Vollkommenheit zu streben anstatt darauf zu hoffen, man würde erlöst!

Hellig (kadosch) sein bedeutet, Gottes Wirken nachzuahmen, seine grenzenlose Liebe, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Güte und Vergebung. Diesem Ziel soll sich ein Mensch im Laufe seiner Entwicklung nähern.

Die psychische Entwicklung des Menschen, wie sie sich im AT symbolisch widerspiegelt, beginnt mit der Erkenntnis von Gut und Böse, damit der eigentlichen Menschwerdung von Adam und Eva. Ihre ursprüngliche Harmonie mit der Natur ist zerstört: die Geschichte beginnt.⁴⁶

Die Vertreibung aus dem Paradies bedeutet symbolisch das Verlassen des Mutterleibes, der Anfang der autonomen Entwicklung des Menschen. Als

⁴⁴ "Der siebte Schöpfungstag werden wir selbst sein." AUGUSTINUS, AU-RELIIUS: »De civitate Dei.« XXII, 30.4

⁴⁵ FROMM, ERICH: »Ihr werdet sein wie Gott.« (1966a). GA VI, S.122 f.

⁴⁶ Die christliche Bibelexegese ist sich zwar keineswegs eindeutig darüber klar oder einig worin nach jahwistischer Theologie die Paradies-sünde des Menschen genau besteht, muß aber eine Deutung wie die Fromms in jedem Fall ablehnen. Bei EUGEN DREWERMANN, der in Band I von »Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht. (Paderborn 1984), die Ergebnisse vieler seiner Kollegen, (insbesondere Westermann Genesis 1-11. Neunkirchen 1966-1974), verarbeitet und bespricht, wobei unterschiedliche Deutungen sichtbar werden, wird ganz deutlich, daß das Erwachen des Selbstbewußtseins im Heraustreten des Menschen aus der Naturordnung in der jahwistischen Theologie nicht die Ursache, sondern erst die Folge der Abwendung von Gott ist. Damit wird aus dem Heilszustand der Unheilszustand des menschlichen Lebens in Gottesferne. DREWERMANN setzt sich leider auch im psychoanalytischen Band II nicht mit Fromms AT-Interpretation auseinander, sondern zitiert nur einige Stellen von »Märchen, Mythen Träume« (1951a). GA IX.

nächstes muß die Bindung an Mutter und Vater (Bindung im Sinne von Fixierung) aufgegeben werden, damit die Liebe zwischen Mann und Frau möglich wird (Gen 2,24). Die Loslösung "aus den inzestlösen Bindungen an Blut und Boden"⁴⁷ ist der nächste Schritt der Reifung des Menschen, symbolisiert durch Abraham, der sein Land und seine Sippe verläßt und in das Unbekannte zieht, im Vertrauen auf Gott (Gen 12). Doch es gibt immer Rückschläge und neue Abhängigkeiten: Seine Nachfahren geraten in Ägypten in die neue gesellschaftliche Fessel Sklaverei, bis Moses sie davon befreit.

Moses führt das Volk nicht gleich ins »gelobte Land«, sondern in die Wüste. Die Wüste, das ist das Symbol der Heimatlosigkeit, der Kargheit und der Bedürfnislosigkeit. Sie symbolisiert eine Phase der Vorbereitung auf die innere Freiheit, die das eigentliche Ziel des Exodus ist. Denn ein Sklave ist noch nicht frei, wenn er sich seiner Unterdrücker entledigt hat, sondern er bleibt solange innerlich Sklave, bis er gelernt hat, frei zu leben.

So sehnt sich das Volk Israel, dem es schwer fällt, diese Freiheit zu ertragen, zurück nach den Fleischtöpfen Ägyptens (Ex 16,3), es verlangt ein Götzenbild (Ex 32) und nimmt, nachdem es das Land Kanaan erobert hat, nur allzubald wieder die Gewohnheiten seiner Umwelt an und verfällt dem Götzendienst. Die erste Revolution, die mosaische Befreiung, war damit zunächst gescheitert, so Fromm.

b) Prophet und Priester

Es waren die Propheten, die dem jüdischen Volk und später, durch Christentum und Islam, auch anderen Völkern, den »einen, lebendigen Gott« wieder ins Gedächtnis riefen. Das waren nach Fromm Menschen die beispielhaft für Wahrheit und Gerechtigkeit lebten, lebenswerte Ziele aufzeigten und den Menschen die Alternativen, zwischen denen sie wählen konnten (und deren Folgen) vor Augen führten. Sie dachten dabei nicht

⁴⁷ FROMM, ERICH: »Ihr werdet sein wie Gott.« (1966a). GA VI, S.126. Der Theologe FLÜCKIGER: "Hinter der Forderung nach der Trennung von den primären Bindungen dürfte Fromms eigene Geschichte stehen: Sein Bruch mit der jüdischen Frömmigkeit seiner Jugend und damit auch mit Herkunft und Familie, aber dann auch die Trennung von Deutschland durch die Emigration 1933." (»Funktion und Wesen der Religion nach Erich Fromm.«, Wuppertal 1986, S.215 Anmerkung 29.)



nur an das Heil des Einzelnen, sondern immer auch an die Gemeinschaft, weshalb sie sich mutig um Politik und soziale Gerechtigkeit kümmerten (»Hört dies, die ihr den Armen unterdrückt und die Elenden im Land verderbt! Amos 8,4).

Der Prophet verkörpert Ideen, indem er sie lebt. Er fühlt sich verantwortlich, ohne nach Macht zu streben. Sein Gegensatztypus ist der Priester. Priester nutzen die Bindung der Menschen an die Ideen der Propheten für ihre eigenen Zwecke, um die Kontrolle über die Menschen bekommen. Der Prophet lebt, der Priester verwaltet die Idee, diese verliert ihre Lebendigkeit und wird zur Formel. Die Formel aber ist dem Priester wichtig, denn nur mit einer »korrekten Formulierung« gibt es Berechenbarkeit und Herrschaft. Die Menschen werden für unfähig erklärt, ihr Leben selbst in die Hand zu nehmen, aus Mitleid übernehmen die Priester dies.

Den Typus Priester und den Typus Prophet gibt es nicht nur in der Religion. Es gibt Priester z.B. in der Philosophie (in den philosophischen »Schulen«), in der Politik sind es die Ideologen, die Hüter der »reinen Lehre«, die oft die eigentliche Idee in ihr Gegenteil verkehren, (wie in den sozialistischen Ländern des Ostblocks), und sich doch als Nachfolger des Urpropheten ausgeben. Und es gibt auch überall den Typus des Propheten, den großen charismatischen Einzelgänger, in der Religion genauso wie in der Wissenschaft.

Diese typologische Unterscheidung erinnert den Religionswissenschaftler stark an die Gustav Menschings, denn Prophet und Priester sind auch für MENSCHING die Gegensatz-Typen der »spontanen, unmittelbaren Frömmigkeit und der geordneten mittelbaren Religiosität«⁴⁸. »Berufener und Berufsfrommer« nennt MENSCHING sie polemisch. Noch viel aggressiver, als Fromm und Mensching analysiert NIETZSCHE den Typus des Priesters. Er ist für ihn der Machtmensch par excellence.⁴⁹

48 MENSCHING, GUSTAV: »Soziologie der Religion.«, 2. Auflage 1968, S.304.

49 Vgl. NIETZSCHE, FRIEDRICH: »Der Antichrist.«, Sämtl. Werke Bd.6. In der Erzählung der Bibel (Ex 4,15 f.), darauf weist Fromm hin, entsteht das Priestertum aus dem Notbehelf, daß der Prophet Moses nicht fähig ist, sich dem Volk mitzuteilen, bzw. aus der Unfähigkeit des Volkes ihn zu verstehen, so daß sein Bruder Aaron sein Sprachrohr wird. Obwohl es heißt, »Ihr aber sollt mir als ein Reich von Priestern und als ein heiliges Volk gehören.« (Ex 19,6), was das Priestertum als Kaste negiere, wie Fromm bemerkt, entwickelte sich eine solche, die immer mächtiger wurde,

Machtmenschen waren die alttestamentlichen Propheten für Fromm ganz und gar nicht. Ihr Gott offenbarte sich in der Geschichte, aber nicht dadurch, daß seine Propheten die Macht, sondern indem sie die Rolle des Gewissens in der Gesellschaft übernahmen. Sie protestierten, wenn sie glaubten das Volk ginge in die Irre, aber sie ließen ihm die Freiheit. Sie forderten Gehorsam gegenüber Gott, als dem EINEN, Einzigen, (Gehorsam gegenüber Gott ist im AT stets ein bewußter und freiwilliger Akt), denn Gehorsam gegen Gott bedeutet auch »die Negierung der Unterwerfung unter die Menschen.«⁵⁰

In der jüdischen Religion sei, wie in der christlichen und islamischen, (bis heute) der Glauben an Gott der »Garant menschlicher Freiheit.« (»Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen!«) Für eine lange Zeit hat so die Autorität Gottes die Unabhängigkeit des Menschen von allen emotionalen Fixierungen und Bindungen an jegliche Art von Autorität ermöglicht.⁵¹ Dies ist für Fromm die große Leistung der Gottesidee!

Er weist zudem darauf hin, daß der patriarchalische »Gehorsam« gegenüber Gott, aus zwei Gründen einen Fortschritt gegenüber der (primären) »inzuverlässigen Fixierung« auf die Mutter bedeutete; erstens, weil Gehorsam ein bewußter Akt der Unterwerfung, mit der Möglichkeit des Ungehorsams sei, die Fixierung aber eine unbewußte und daher tiefergehende Abhängigkeit, zweitens weil Gehorsam bald beginne, nach Begründung von Geboten und Verboten zu fragen – und damit nach Vernunft und moralischer Legitimität.

bis sie, nach der Zerstörung des 2. Tempels durch die Römer, ihre Bedeutung verlor.

50 FROMM, ERICH: »Ihr werdet sein wie Gott.« (1966a). GA VI, S.128.

Moses der »Urprophet« ist von dieser Beschreibung auszunehmen. Die ihm in der Bibel zugeschriebene gesetzgeberische Tätigkeit (Ex 20–31) und der von ihm angeordnete Massenmord (Ex 32, 25–29) zeigt ihn als auf der Seite der Priester stehend und als rücksichtslosen Machtmenschen.

51 Vgl. FROMM, ERICH 1966a, S.12.

c) Geschichtsbild

Mit der Vertreibung aus dem Paradies beginnt nach dem biblischen Mythos die menschliche Geschichte. Der Rückweg ins Paradies ist verbaut, nur der Weg vorwärts ist begehbar. Dabei entsteht die Möglichkeit zur Veränderung, immer nur durch das Leiden an einem Zustand: "Die Freiheit beginnt mit der Fähigkeit des Menschen zu leiden..."⁵².

So ist die Geschichte stets eine Geschichte der Befreiungen (des Exodus), die jedoch ganz und gar vom Menschen gestaltet wird, nicht von Gott – sonst bräuhete es gar keine Propheten. Deren »Vision von der messianischen Zeit« aber wurde fruchtbar für die Entwicklung der Menschheit.⁵³

Die »messianische Zeit« ist, in den Worten Fromms, eine Zeit in der Zukunft, in der der Mensch mit Fromms Worten "ganz geboren sein wird"⁵⁴ und eine neue Harmonie zwischen Mensch und Mensch (vgl. Micha 4,3f; Hosea 2,20; Amos 9,7; Jes 19,23–25) und Mensch und Natur (vgl. Jes 11,6–9) sein wird, eine Zeit aber in der Geschichte.

Diese Vision ist lebendig nicht nur in der jüdischen Geschichte bis hin zur Geschichtsauffassung von Karl Marx, sondern ist durch das Christentum für das gesamte Abendland bestimmend geworden,⁵⁵ denn das abendländische Denken ist weitgehend ein linear-historisches und utopisches.

Fromm selbst versteht Geschichte als Realisierung der messianischen Idee in einem dialektischen Prozeß. Daher hält er den biblischen Begriff des Götzendienstes auch für im wesentlichen identisch mit dem marxistischen Entfremdungsbegriff. RAINER FUNK schreibt dazu:

"Die Interpretation der Geschichte des Gottesbegriffs ermöglicht Erich Fromm die Erkenntnis des Ziels von Geschichte: Das Ziel ist der ganz entfaltete, ganz aus seinen Kräften der Vernunft und Liebe lebende universale Mensch."⁵⁶

⁵² FROMM, ERICH: »Ihr werdet sein wie Gott.« (1966a). GA VI, S.139.

⁵³ FROMM, ERICH: »Die Aktualität der prophetischen Schriften.« (1975d). GA VI, S.80.

⁵⁴ FROMM, ERICH: 1975d. GA VI, S.80.

⁵⁵ Wenn auch, wie Fromm einräumt, im Christentum und Islam als »jenseits der Geschichte und geistige Größe«, vgl. RAINER FUNK: »Mut zum Menschen.«, Stuttgart 1978, S.99; siehe auch ERICH FROMM: »Ihr werdet sein wie Gott.« (1966a). GA VI, S.136–178; »Die Prophetische Auffassung vom Frieden.« (1960d). GA VI, S.69–78; »Die Aktualität der prophetischen Schriften.« (1975d). GA VI, S.77–82.

⁵⁶ FUNK, RAINER: »Mut zum Menschen.«, Stuttgart 1978, S.147.

d) Der Sabbat

Ein Vorschein und Symbol jener messianischen Zeit ist für Fromm der Sabbat, mit dem er sich immer wieder beschäftigt hat. Nach seiner Dissertation, in der er sich bereits auf einigen Seiten mit der Bedeutung des Sabbat für den Zusammenhalt des Judentums äußert, wählt er den Sabbat zum Thema seiner ersten psychoanalytischen Veröffentlichung zur Religion.

"Sie steht an der Schwelle zu seinem eigenen psychologischen Denken und ist noch ganz erfüllt von der Bekanntschaft mit den Einsichten der Freudschen Triebtheorie."⁵⁷

Sie sei hier, der Vollständigkeit halber ausgeführt, obgleich Fromm in allen anderen Veröffentlichungen von ihr abbrückt.

Fromm stellt eingangs die Frage, wenn der Sabbat "ein Tag der Ruhe und Erholung für den Menschen sein"⁵⁸ soll, wie erklären sich dann die Verbote, wie das zu kochen oder zu backen (Ex 16,23), das Haus zu verlassen (Ex 16,29) oder Feuer anzuzünden (Ex 35,3), die ja Erschwernisse statt Erleichterungen bedeuten?⁵⁹ Weder die biblischen Begründungen (Dtn 15,23 und Ex 10,11) noch die historische Betrachtung erklären ihm dies zufriedenstellend.

Fromms Deutung setzt bei dem Begriff 'Arbeit' an, denn im Gegensatz zur modernen Auffassung, die ein ökonomisches und ein psychologisches Moment (Ermüdung, Unlust) enthält,

"...sagt der jüdische Arbeitsbegriff etwas inhaltlich Bestimmtes aus über die Beziehung zwischen Mensch und Natur. »Arbeit« verrichtet nicht der, der sich abmüht oder wirtschaftliche Werte schafft, sondern derjenige, welcher auf die Natur im aufbauenden oder zerstörenden Sinne einwirkt, d.h. sie in ihrem Bestande verändert."⁶⁰

Und genau dagegen wende sich das Arbeitsverbot.

Ganz freudianisch (d.h. im schlechten Sinn psychoanalytisch), deutet Fromm in dieser frühen Arbeit die Natur als »mütterlichen Stoff«, so daß

⁵⁷ Anmerkungen des Herausgebers RAINER FUNK in GA V. S.365.

⁵⁸ FROMM, ERICH: »Der Sabbat.« (1927a). GA VI, S.1.

⁵⁹ Das Arbeitsverbot wurde im Verlauf der jüdischen Geschichte sogar noch weiter ausgedehnt und es wurde als sehr schwere Sünde angesehen, dagegen zu verstoßen (vgl. Mischna, Sabbat X,6).

⁶⁰ FROMM, ERICH: »Der Sabbat.« (1927a). GA VI, S.2 f. Das ist der Punkt auf den Fromm in seinem späteren Werk zurück kommt!



das Arbeitsverbot "die inzestuöse Bezwingung der Mutter Erde wie der Natur überhaupt durch den Menschen"⁶¹ verhüten soll.

Ursprünglich, so Fromm, war der Sabbat wohl ein reiner Verzichtstag. Einige Elemente würden darauf hindeuten, daß er ein Bußtag für die Vätertötung gewesen sei. Das Essen des Paradiesapfels, der Turmbau zu Babel, signalisierten den Kampf zwischen dem Vater-Gott und seinen Söhnen, den die Söhne noch nicht gewonnen haben. Mit der Ruhe Gottes am liebsten Tag könne jedoch der Tod Gottes gemeint sein, ein letzter "Nachhall einer sonst im Mythos der Bibel bereits verdrängten Erinnerung an die Tötung des Vaters"⁶² und der Gewinnung der Mutter (Erde) durch den Menschen.

Der Sabbat wandelte aber seinen ursprünglich negativen Charakter, denn Verzicht sei nur die eine Seite des Ruhegebots. Das Arbeitsverbot spiegele nämlich zugleich den Wunsch nach

"...Wiederherstellung des paradiesischen arbeitslosen Zustandes, der Harmonie des Menschen mit der Natur, der Rückkehr in den Mutterleib."⁶³

Durch »Regression auf die prägenitale Stufe« würde diese verwirklicht. Nach F. DELITZSCH (1902) und J. HEHN (1907) hält Fromm es für wahrscheinlich, daß der Sabbat in Abhängigkeit von einem babylonischen Ruhetag mit Namen »sabattu« entstand, der ein düsterer Bußtag war. Als Unterströmung blieb dieses düstere Element erhalten, stärker noch als im Sabbat im Versöhnungstag (Lev.16.31):

"Beginnt der Versöhnungstag mit Angst und Grauen, so schließt er in heiterer Stimmung, oft mit Gesang und Tanz; die Jahrhunderte dauernde Wandlung vom babylonischen zum jüdischen Sabbat wird hier *in nuce* im Laufe eines Tages vollzogen."⁶⁴

Auch der christliche Sabbat, (der Sonntag), behielt (nach dem jungen Fromm) die alte psychische Funktion bei, der puritanische eher den düsteren, der chassidische eher den freudigen Charakter. Ergebnis:

"Der Sabbat geht ursprünglich der Erinnerung an die Tötung des Vaters und die Gewinnung der Mutter, das Arbeitsverbot gleichzeitig der Buße für das Urverbrechen und seine Wiederholung durch Regression auf die prägenitale Stufe."⁶⁵

61 FROMM, ERICH: »Der Sabbat.« (1927a). GA VI, S.3.

62 FROMM, ERICH: »Der Sabbat.« (1927a). GA VI, S.4.

63 FROMM, ERICH: »Der Sabbat.« (1927a). GA VI, S.5.

64 FROMM, ERICH: »Der Sabbat.« (1927a). GA VI, S.8.

65 Ebd., S.9. Die Willkürlichkeit, Monomanie und Dogmatik der orthodox psychoanalytischen Deutungsschemen ist tatsächlich erschreckend.

Dies erkläre den inneren Zusammenhang der gegensätzlichen Elemente des jüdischen Sabbats sowie die Kontinuität von babylonischem, jüdischem und christlichem Ruhetag, trotz ihrer äußerlich betrachteten Unterschiede. Fromm ist in diesem Aufsatz noch völlig abhängig von Sigmund Freuds »Totem und Tabu« (1913) und »Hemmung, Symptom und Angst« (1926), sowie Karl Abrahams »Der Versöhnungstag« (1917) und Theodor Reiks »Probleme der Religionspsychologie« (1919) und »Der eigene und der fremde Gott« (1923).

Erst in seiner nächsten Veröffentlichung, (dem »Christusdogma«), in dem er sich deutlich von Reik absetzt und die marxistische Perspektive zur Deutung hinzuzieht, beginnt sich seine Eigenständigkeit abzuzeichnen.

Wie deutet er den Sabbat nun in seinem späteren Werk?

"Zweifelloos ist der Sabbat eine, oder vielleicht sogar die zentrale Einrichtung der biblischen und rabbinischen Religion."⁶⁶ Dies ist, auf den ersten Blick, ein überraschender Gedanke. Die Begründung:

"Der Grund weshalb der Sabbat diese zentrale Stellung im jüdischen Gesetz einnimmt, ist darin zu suchen, daß er der Ausdruck der zentralen Idee des Judentums ist: der Idee der Freiheit; der Idee der vollkommene Harmonie zwischen Mensch und Natur, zwischen Mensch und Mensch; der Idee der Vorwegnahme der messianischen Zeit und der Überwindung von Zeit, Traurigkeit und Tod durch den Menschen."⁶⁷

Die Bedeutung, die dem Sabbat zukommt, bringe der Talmud deutlich zum Ausdruck: »Wenn ganz Israel nur ein einziges Mal zwei Sabbate (nacheinander) voll und ganz einhalten würde, so wäre der Messias da.« (Talmud, Sabbat 118a).

Fromm wünschte sich in einer Anmerkung zu 1966a (GA VI, S.203), daß ein Tag der Sabbatruhe von allen Menschen übernommen werden sollte, nicht im Sinne moderner Freizeitgestaltung, sondern als Tag der Kontemplation, der Ruhe, befreit von allen Geschäften und Geschäftigkeiten.

Angesichts der heutigen Diskussion um die Sonntagsarbeit erscheint diese Idee altbacken und könnte gradezu belächelt werden. Warum sollte ein solcher Tag so wichtig sein?

Als bedenkenswerte Begründung der Bedeutsamkeit eines gemeinsam begangenen Tages können wir auf Fromms erste Beschäftigung mit dem Sabbat in seiner Dissertation von 1922 zurückgreifen. Das Sabbatgesetz, stellt er dort fest, war ein Lebensgesetz, die Lebensform einer Gemein-

66 FROMM, ERICH: »Ihr werdet sein wie Gott.« (1966a), GA VI, S.199.

67 FROMM, ERICH: »Ihr werdet sein wie Gott.« (1966a), GA VI, S.200.



schaft, ihr Ethos. Es entsprach der Ihrer psychischen Grundhaltung. Durch diese Form wurde die Gemeinschaft wesentlich zusammengehalten und zwar sowohl bezüglich einer gemeinsamen Tradition, als auch einer gemeinsamen Lebenspraxis. Nur durch solche gemeinsam gelebten Formen kann, unbeschadet aller historischen Wandlungen, die Einheit einer Gemeinschaft oder Gesellschaft gewährleistet werden, erklärt Fromm (in offensichtlicher Abhängigkeit von Alfred Weber). Am historischen Beispiel des Chassidismus zeigt er, wie rechtliche und wirtschaftliche Vorteile abgelehnt wurden, weil sie dem höheren gemeinschaftlichen Wert entgegenstanden:

"Wenn Bonaparte siegt, wird sich der Reichtum der Juden vermehren und die bürgerliche Lage heben, das wird das Herz unseres himmlischen Vaters entfernen..."⁶⁸

Während die Chassidim ihre Identität bewahren konnten, gaben Reformjuden und Karäer, die beiden anderen Beispiele Fromms, die innere Bindung an das Gesetz auf – damit aber auch ihre Identität!

Das jüdische Gesetz, so Fromm, ist »Halacha« (von haloch: gehen): der Weg, (wie das chinesische »Tao« oder das japanische »Do«). Wo dieses Gesetz lebendig ist, stiftet es Einheit und Frieden. Wo es nicht lebendig ist, zerfällt eine Gemeinschaft.

⁶⁸ SCHNEUR SALMAN, zitiert nach Fromm 1922a, S.222.

4. Erich Fromm und die jüdische Tradition

"Der Jude benötigt nicht den Glauben an ein Jenseits, um die Geborgenheit in Gott zu finden; nicht Glauben vermittelt ihm Seligkeit, sondern das Bewußtsein des gerechten Tuns."⁶⁹

Eran Laor

a) Fromms Vorbilder in der jüdischen Tradition

Es ist interessant, die Linie von Fromms Vorbildern zu verfolgen. Man wird etwas feststellen, was dem Leser der meisten Bücher Fromms zunächst nicht besonders auffällt, aber grundlegend zum Verständnis des Frommschen Denkens ist: Es sind fast alles Juden.

Er erwähnt immer wieder die jüdischen Propheten, die ihn seit seiner frühen Jugend faszinierten. In seinen Büchern finden sich besonders viele Zitate von Jesaja und Deutero-Jesaja, aber auch der meisten anderen Propheten. Von zukunftsweisender Bedeutung sind ihm in den Prophetenschriften drei Dinge: Die furchtlose Herrschaftskritik, die messianische Hoffnung und der Kampf gegen den Götzendienst.

Weitere Vorbilder sind die sogenannten »linken« Talmud-Rabbijnen, die das prophetische Erbe lebendig hielten, wegen ihrer Toleranz und ihrer Praxisorientiertheit. Die »grenzenlose Hochachtung vor dem menschlichen Leben"⁷⁰ (Hoheisel), die wir in Fromms Werk immer wieder entdecken können, findet sich bereits in vielen Talmudstellen.

Dann Moses Maimonides (Moses ben Malmon, 1135–1204), der eine aus dem Neuplatonismus schöpfende negative Theologie entwickelte, mit der er den von Fromm besonders geschätzten Meister Eckhart tief beeinflusste. Maimonides intensive Beschäftigung mit Aristoteles machte ihn zu einem Hauptvertreter des mittelalterlichen jüdischen Rationalismus, dessen Einfluß auf die jüdische Religionsphilosophie bis in die Gegenwart reicht. Fromms Weiterdenken von Maimonides ist eigenwillig, aber durchaus nachvollziehbar.

Weiter Baruch Spinoza, dessen Psychologie und Ethik ihn in Gegensatz zu seiner jüdischen Gemeinde brachte, so daß er ausgeschlossen wurde.

⁶⁹ LAOR, ERAN: »Abrechnung mit dem Abendland.«, Wien 1982. S.31.

⁷⁰ HOHEISEL, KARL: »Außerbiblisches Judentum des Orients« in »Tod und Jenseits im Glauben der Völker.«, hrsg. von H.J. Klimkeit, Wiesbaden 1978, S.99.



(Konflikt mit der Orthodoxie, das Ketzertum des »revolutionären Charakters, ist typisch für die meisten Vorbilder Fromms.) Spinozas Weltelmystik und Entwurf einer wissenschaftlichen Ethik hat Fromm spürbar beeindruckt.

Im Chassidismus fand Fromm viele Beispiele für die Freude und Innerlichkeit einer humanistischen Religiosität. Er sang selbst sein Leben lang gerne chassidische Lieder, las, hörte und erzählte gerne chassidische Geschichten.

Karl Marx ist für ihn der adäquate Vertreter des messianischen Denkens der Neuzeit. Die Bedeutung, die Marx der Geschichte zuerkennt, seine Kapitalismuskritik und sein Humanismus werden für Fromm mit der Zeit immer stärker eine Grundlage seines Denkens. Dabei war Fromm niemals orthodoxer Marxist, bei gründlicher Betrachtung stellt sich sogar heraus, "daß von einer anspruchsvollen Marxrezeption bei Fromm lange Zeit überhaupt keine Rede sein kann"⁷¹, daß Fromms Lehrgebäude in den Grundzügen bereits feststand, als er begann, Marx intensiver zu lesen und daß sein Marxbild doch recht selektiv ist:

"Das Wesen des Menschen, Entfremdung und daran anschließend Produktivität sind die zentralen Begriffe der Frommschen Marxinterpretation. Fromm bezieht sich damit, wie kaum zu übersehen ist, nahezu ausschließlich auf die Marx'schen Frühschriften und die darin enthaltene Anthropologie."⁷²

Fromm interpretiert Marx 'jüdisch', das heißt unmetaphysisch. Dadurch bleibt sein Marxismus dialektisch, lebendig, also undogmatisch. Der Marxismus als Ideologie, korrumpiert von der Macht, überzeugt davon, die mit Notwendigkeit verlaufende und in ihrem Verlauf erkannte Geschichte zu kennen, in der die persönliche Freiheit um eines zukünftigen Reiches klassenloser Freiheit willen geopfert wird, ist ihm ein Greuel. Fromm würde völlig mißverstanden, würde man ihn in irgendeiner Weise mit einer solchen Auffassung von Marxismus in Verbindung bringen.

Es fragt sich jedoch, ob es überzeugend ist, wie Fromm es versucht, den Menschen Karl Marx, zwar in manchem irrend, aber ansonsten uneingeschränkt als großen Humanisten darzustellen.⁷³

71 KLEIN-LANDSKRON, ERICH: »Die Marxrezeption Erich Fromms.«, Frankfurt/M. 1988, S.10.

72 KLEIN-LANDSKRON, ERICH, Frankfurt/M, 1988, S.17.

73 Ich fühle mich nicht kompetent genug in diesem Punkt ein Urteil zu sprechen. Die Zeugnisse der Zeitgenossen über den Menschen Marx sind sehr widersprüchlich. Ich verweise zur eigenen Urteilsbildung auf die

Der Titel von Hermann Cohens Alterswerk: »Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums.« verrät bereits die Gemeinsamkeit mit – und den Einfluß auf Fromm. Das Vernunft und Sittlichkeit untrennbar zusammen gehören, eine der Grundprämissen Fromms, und daß der Kern von Religion die ethische Praxis ist, findet sich bei Cohen ausgeführt: "Es gibt für das jüdische Bewußtsein keine Scheidung zwischen Religion und Sittlichkeit."⁷⁴ Von Cohens Beispiel fühlt Fromm sich ermutigt, das AT und die weitere jüdische Überlieferung als ein Ganzes und als Entwicklung zur universalen Humanitätsidee zu betrachten und den Sozialismus als säkulares Äquivalent des prophetischen Messianismus.

Viel verdankt Fromm selbst und sein Werk den Schriften Sigmund Freuds. Freud ermöglichte ihm die Loslösung von der jüdischen Orthodoxie, wurde für ihn zunächst zum Befreier, auch wenn er sich später in manchem wieder von ihm löste.⁷⁵

Seine Talmudlehrer Nehemia Nobel und Salman B.Rabinkow waren ihm unmittelbare Vorbilder, als orthodoxe Juden, als große Gelehrte und überzeugende Menschen, trotz ihrer unterschiedlichen Ansichten. Den Chassidismus, Cohen und den Sozialismus lernte Fromm durch sie kennen, seine Art der Bibelinterpretation dürfte deutlich von ihnen beeinflusst sein.

Bei Rabinkow, von dem nur wenig schriftlich überkommen ist, finden sich bereits Aussagen, die in Fromms Werk von zentraler Bedeutung sind, so beispielsweise zum Autonomiegedanken und zum Wert des Lebens:

"Jedermann ist berechtigt und verpflichtet zu sagen: 'Meinetwegen ist die Welt erschaffen'(Sanhedrin, Mischna, Kap.4), denn jedes menschliche Wesen ist Selbstzweck und ist gleichsam mit der Verantwortung für die gesamte Schöpfung belastet."⁷⁶

"Denn es ist die festeste Überzeugung des jüdischen Menschen, welches Gepräge er auch vertreten mag: das Leben ist wert, gelebt zu werden, und jeder ist gut genug, die ihm zugedachte Stelle in der kontinuierlichen Kette des Lebensprozesses ganz auszufüllen. 'Wenn ich nicht für

besonders reichhaltige Materialiensammlung in »Gespräche mit Marx und Engels.« 2 Bde., hrsg. v. HANS MAGNUS ENZENSBERGER, Frankfurt/M. 1973 und auf »Adieu Marx« von VOLKER ELIS PILGRIM, Reinbek 1990.

74 COHEN, HERMANN: »Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums.« Frankfurt/M. 1919, S.38.

75 Siehe dazu Kapitel XI,5. und 6.

76 RABINKOW, S.B.: »Individuum und Gemeinschaft im Judentum.«, in: »Die Biologie der Person. Ein Handbuch der allgemeinen und speziellen Konstitutionslehre.«, hrsg. von Th. Brugsch und F.H. Lewy, Band 4 »Soziologie der Person«, Berlin/Wien 1929, S.799–824, S.808 f.

mich einstehe, wer dann? Doch wenn ich für mich allein bin, was bin ich dann?"(Hillel)"⁷⁷

Auch der Gedanke, daß die Erlösung von Schuld nicht durch eine äußere Macht bewirkt werden kann, "...sondern allein durch die ihm als autonomes Wesen innewohnende Kraft, sich über sich selbst zu erheben"⁷⁸, findet sich bei Rabinkow.

Wahrscheinlich dürften auch seine jüdischen Freunde und Kollegen von der »Frankfurter Schule« auf ihn gewirkt haben, obgleich davon nur wenig direkt spürbar ist. Es ist jedoch gewiß von Bedeutung, daß er sich, bis er Ende dreißig war, in einem durch und durch jüdisch geprägtem Umfeld befand und man darf wohl davon ausgehen, daß jedenfalls seine erste Marxrezeption von ihnen beeinflusst war.

Ein letztes, spätes Vorbild Fromms, zu dessen Werk nicht wenige Parallelen bestehen, ist Ernst Bloch, der Ketzler des »real existierenden Sozialismus«, der der Bedrohung des Menschen im 20. Jh. das Prinzip Hoffnung entgegenstellte. Fromm bewunderte seinen humanistischen Marxismus, seine Sprachgewalt, seine Lebendigkeit und Phantasie.

Ernst Bloch traf Fromm nur einmal als der Zwanzigjährige im Haus seiner Eltern, viel später erst las er »Das Prinzip Hoffnung« (1959) und »Atheismus im Christentum« (1968) und empfand sofort eine tiefe Gemeinsamkeit seiner eigenen mit Blochs Ideen, die bis dahin völlig unbeeinflusst von einander entstanden waren. Formulierungen Blochs wie: "*das Beste an der Religion ist, daß sie Ketzler schafft*"⁷⁹ oder "Entscheidend: Ein Transzendieren ohne Transzendenz."⁸⁰ bringen auf den Punkt, was Fromm sagen will. Eine der besten Passagen, um Fromms tiefe jüdische Prägung zu erkennen und zu verstehen, stammt daher von dem katholischen Theologen JEAN BAPTIST METZ über Ernst Bloch nachdenkend:

"Im Gespräch mit jüdischen Freunden, nicht zuletzt mit B.[Bloch], wird mir immer deutlicher, wie sehr das nachchristliche jüdische Erbe, die apokalyptisch-messianische Weisheit des Judentums im Christentum gesperrt und verdrängt ist. [...] Worauf das »jüdische Korrektiv« hinauswill: darauf z.B., daß auch das Christentum nicht primär eine Lehre ist, die es (möglichst zeitgemäß) auszulegen gilt, sondern vor allem eine Praxis, die es radikaler zu leben gilt (und ohne die auch die intelligible Macht des Christentums nicht freigesetzt werden kann); und darauf, daß auch das Christentum nicht einfach eine »affirmative Religion« ist, mit einem

⁷⁷ Ebd., S.823.

⁷⁸ Ebd., S.811.

⁷⁹ BLOCH, ERNST: »Atheismus im Christentum.« Frankfurt/M.1968, S.12.

⁸⁰ BLOCH, ERNST: »Atheismus im Christentum.« Frankfurt/M.1968, S. 6.

Überschuß an Antworten und einem entsprechenden Mangel an leidenschaftlichen Fragen; in der Christologie darf die Hlob-Frage nicht verdrängt oder herabgesetzt, sie muß vielmehr »an der Wurzel gefaßt«, radikal werden. Und schließlich darauf, daß der christlichen Eschatologie der apokalyptische Stachel nicht gezogen werden darf."⁸¹

b) Kennzeichen jüdischer Geistigkeit

Es scheint mir an dieser Stelle geboten, um das spezifisch Jüdische an Fromms Denken verdeutlichen zu können, einige wichtige Aspekte anzuführen, die das jüdische vom christlichen Denken unterscheiden.

Das Judentum kennt weder die Idee der Erbsünde, noch die der Erlösung durch einen Opfertod eines Gottes oder Menschen.

Der Mensch ist nach jüdischer Vorstellung mit der Fähigkeit zum Guten wie zum Bösen ausgestattet zwischen denen er wählen kann, sie sind aber Teil seiner selbst, keine außerhalb von ihm bestehenden Prinzipien (wie z.B. in der Gnosis). Durch den Sündenfall verlor der Mensch nur seine ursprüngliche Unsterblichkeit und Leidfreiheit, er geriet aber nicht in einen Zustand der Erbsünde.

Im Judentum wird nicht der Mensch von Gott erlöst, wie im Christentum, es ist der Mensch selbst, der durch sein Handeln sein Geschick bestimmt.

Es gilt nicht: »Der Mensch denkt, Gott lenkt« – der Mensch macht seine Geschichte selbst. Der Messias wird erst dann erscheinen, wenn die Menschen, durch eigene Anstrengung dahin gekommen sind, daß sie für ihn bereit sind. Das Judentum lehnt den Glauben ab, daß der Messias bereits erschienen sei, daß die Person Jesus von Nazareth die Welt erlöst habe oder gar Gott war, weil dies eine Gotteslästerung wäre. Nach jüdischer Vorstellung ist der Messias nur ein Mensch, kein Gott!

Das Judentum kennt keine Mittler zwischen Gott und Mensch, das Verhältnis ist unmittelbar. Der Rabbi ist nur Vorbild und Lehrer, mehr nicht.

Auch dies erklärt ein Stück weit Fromms Gegnerschaft zum Priester.

Das christliche Trinitätsdogma verwischt nach jüdischer Auffassung die Einzigkeit Gottes, das Christentum ist aus jüdischer Sicht nicht mehr konsequent monotheistisch, (was durch Marien- und Heiligenverehrung noch verschlimmert wird).

⁸¹ METZ, JOHANN BAPTIST: »Neugierde, Jagdtrieb und Flügelschlag. Ernst Bloch im Spiegel eines theologisch-philosophischen Tagebuchs.«, in: »Denken heißt Überschreiten. In memoriam Ernst Bloch (1885-1977).«, hrsg. von Karola Bloch, Frankfurt am Main 1982, S.83.

Es ist weit mehr als das Christentum dem Diesseits zugewandt; die messianische Zeit ist bei den Propheten noch ganz und gar eine Zeit in der Geschichte. Aus den »kommenden Tagen« (»jamim ha-balm«) oder auch dem »Ende der Tage« (»be-acharit hajamim«) wird erst unter alexandrinisch-hellenistischem Einfluß seit dem apokalyptischen Buch Daniel (um 164 v. Chr.) die kommende Welt (»olam haba«), die (sofern an sie geglaubt wird, was nicht unabdinglich ist), als eine Fortsetzung des irdischen Daseins im Jenseits gesehen wird. Vor allem aber:

»Der Blick des Judentums sticht in die Zukunft, er findet sich mit dem Bestehenden und Gewordenen niemals ab, fordert alle Tage eine »bessere Welt« auf Erden ... Dadurch aber, daß es das Kommen des Messias in diese Welt an das Ende der Tage versetzt, hält es im Menschen das ständige Hoffen, Streben und Bemühen, um die »messianische Zeit« herbeizuführen aufrecht.«⁸²

Das Judentum kennt kein verbindliches Gottesbild, entscheidend ist nur die Einzigkeit Gottes. Daher zeichnet das Judentum große Meinungsvielfalt und Toleranz aus. Es gibt in ihm, sowohl anthropozentrische Strömungen, die den Menschen in den Mittelpunkt der Schöpfung stellen, als auch theozentrische, die Gott ins Zentrum stellen.

Das Judentum ist, wo es nicht erstarbt ist, keineswegs in dem Sinne eine »Gesetzesreligion«, wie es in Theologie und Religionswissenschaft oft dargestellt wurde. Das Befolgen eines Gebotes ist kein »muß«, sondern es heiligt den Menschen. Heilig sein kann aber nur »der Gerechte«, d.h. der Mensch im Umgang mit seinem Mitmenschen. Fromms Utopie, so zeigt sich, ist identisch mit der des Judentums:

»Die zukünftige Welt des Judentums ist diesseitig. Aber es ist ein neuer Himmel und eine neue Erde, eine von Grund auf veränderte Welt, eine ganz geheiligte Welt.«⁸³

Solange die Welt aber noch ist, wie sie nun mal ist, gilt:

»Aufgabe der Religion ist es, von der Beschäftigung mit dem Leiden wegzuführen, damit die Menschen gelstig gesund bleiben und ihr Gleichgewicht behalten. Die Größe des Judentums liegt nicht darin Leid zu transzendieren, sondern es auf ein erträgliches Maß zu reduzieren.«⁸⁴

82 LAOR, ERAN: »Abrechnung mit dem Abendland.«, Wien 1982, S.31.

83 »Die fünf großen Weltreligionen.« Hrsg.v. E.Brunner-Traut, Freiburg 1974 (Herder TB), S.104.

84 LOTH, H.-J.: »Das Christentum im Spiegel der Weltreligionen.«, hrsg. von H.J. Loth, M.Mildenberg, U.Tworuschka, Stuttgart 1978, S.152.

IX. MYSTIK

»Der Fromme von morgen wird ein 'Mystiker' sein, einer der etwas 'erfahren' hat, oder er wird nicht mehr sein...«¹

Karl Rahner

1. Die religiöse Erfahrung als X-Erfahrung

Die religiöse Erfahrung ist nach Fromms Verständnis 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.«²

Im Abendland ist sie an die Tradition des Theismus gebunden. (Erst in neuerer Zeit wird unter östlichem Einfluß versucht, statt des Begriffes »religiös« von »spirituell« zu sprechen.) Fromm spricht, um Mißverständnisse zu vermeiden, bei der persönlichen religiösen Erfahrung von der »X-Erfahrung«: »Was wir als *religiöse Haltung* bezeichnen, ist ein X, welches sich nur in poetischen und visuellen Symbolen ausdrücken läßt.«³

In »Ihr werdet sein wie Gott« versucht Fromm eine Beschreibung dieser »X-Erfahrung«, die sehr treffend die Kennzeichen religiöser Erfahrung in den Universalreligionen wiedergibt:

1. Der Mensch der »X-Erfahrung« erfährt das Leben zunächst als ein Problem. Bei ihm ist eine »bewußte Unruhe über die existentiellen Dichotomien des Lebens«⁴ 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.⁵

1 RAHNER KARL: »Frömmigkeit früher und heute. Schriften zur Theologie Band VII«, Einsiedeln 1966, S.22.

2 FUNK, RAINER: »Mut zum Menschen.«, Stuttgart 1978, S.149.

3 FROMM, ERICH: »Ihr werdet sein wie Gott.« (1966a). GA VI, S.220.

4 FROMM, ERICH: »Ihr werdet sein wie Gott.« (1966a). GA VI, Ebd. S.118.

5 Religiöse Erfahrung bedarf also der Krise. Nur der leidende Mensch ist bereit, zu einem anderen Sein durchzubrechen. Die Quellen der Religionsgeschichte der Universalreligionen sprechen eine deutliche Sprache, die Fromm recht gibt.



Die in diesem Sinne bewußt leidenden Menschen hält Fromm für gesünder als die sogenannten Normalen, die er für die eigentlich Kranken hält, weil sie ihre Situation nicht erkennen, denn erstere haben zumindest die Voraussetzung, ihre Situation zu verändern, die anderen nicht.

2. Für den Menschen der »X-Erfahrung« ergibt sich eine klare "Hierarchie der Werte"⁶, deren höchster, die optimale humane Entfaltung (vor allem die der Vernunft und der Liebesfähigkeit) ist, der alle weiteren Ziele untergeordnet sind. Es sei dazu keineswegs ein Asketentum erforderlich, aber das ganze Leben wäre im Kern von »spirituellen Zielsetzungen« durchdrungen.

3. Für den Menschen der X-Erfahrung ist der Mensch ausschließlich Selbstzweck, niemals Mittel zum Zweck. Er ist dies aber in dem Bewußtsein, Teil der Welt zu sein, in und mit der er sich entwickelt. Dadurch überwindet er in seiner Lebenspraxis (durch Liebe) die intellektuelle Subjekt/Objekt-Spaltung.⁷

4. Die X-Erfahrung läßt sich auch als ein "Loslassen des eigenen »Ich.«⁸ als ein »Leerwerden« im Sinne der Offenheit beschreiben. "Auf paradoxe Art und Weise erlaubt erst das Fahrenlassen der Dinge, sich mit ihnen zu vereinen."⁹

5. Sie kann eine Erfahrung der Transzendenz genannt werden, in dem Sinne, daß der Narzißmus, die inzestuöse Fixierung und nekrophile Tendenzen überwunden werden und so das kleine »Ich« zum ganzheitlichen »Welt-Selbst« wird, so daß ein Mensch "das Gefängnis seiner Selbstsucht und Isolierung verläßt."¹⁰

Transzendieren wird von Fromm als ein natürlicher humaner Prozeß verstanden. Diesem Prozeß sind selbstverständlich beim einzelnen Menschen

6 FROMM, ERICH: »Ihr werdet sein wie Gott.« (1966a). GA VI, Ebd. S.118. Es wird nicht deutlich, wodurch die »Hierarchie der Werte« sich ergibt.
7 Wieder die starke Betonung des Autonomiegedankens und der Vorrang der Praxis: die Auflösung der unheilbaren theoretischen Aporie durch die Praxis.

8 FROMM, ERICH: »Ihr werdet sein wie Gott.« (1966a). GA VI, Ebd. S.119.
9 BIANCOLI, ROMANO: »Erich Fromm und seine Kritik an Sigmund Freud.«, Vortragsmanuskript zu Symposium »Erich Fromm. Zu Leben und Werk.« Locarno, Mai 1988, S.10.
10 FROMM, ERICH: »Ihr werdet sein wie Gott.« (1966a). GA VI, Ebd. S.119.

Grenzen gezogen, auch Grenzen für die er selbst nichts kann und die er dennoch nicht zu überschreiten vermag. Er kann aber mit Hilfe der X-Erfahrung der werden, der er von seinen Möglichkeiten her sein kann.

RAINER FUNK bemerkt dazu:

"Das, was in den Religionen »Gottes«-Erfahrung genannt wird, ist bei der X-Erfahrung die je umfassendere Erfahrung der Zielgestalt des Menschen-Möglichen. Daß Menschen oft mellenweit von dieser Zielgestalt entfernt bleiben, spricht nicht gegen die Überzeugung."¹¹

2. Mystik als höchste Form religiöser Erfahrung

Diese Beschreibung der X-Erfahrung deutet auf die Mystik, als vollkommenste Form religiöser Erfahrung.¹² Die mystische Erfahrung entzieht sich letztlich jeder adäquaten Beschreibung. Fromm nennt sie meist die Erfahrung des »Eins-Seins«.

Sie bedeutet für ihn die Überwindung aller Gegensätze und die Auflösung aller Vielheiten in Einheit. In ihrer reinsten Form ist sie von jeder Bestimmung befreit und fällt ineins mit dem »Nichts«. Dieses »Nichts« meint jedoch nicht Sinnlosigkeit (Nihilismus), sondern die totale Negation jeder Verdinglichung und Funktionalisierung (Vergötzung), denn

"...erst wo Welt und Mensch nichts sind und jedes Begehren aufhört, da erfährt der Mensch die Einheit mit sich und der Welt als Identität."¹³

Deshalb ist die theistische Mystik des Westens, für deren hervorragendsten Vertreter Fromm Meister Eckhart hält, im Kern ebenso »Nicht-Theismus«¹⁴ wie die asiatische. Die Unmöglichkeit die Wirklichkeit des mystischen Erlebens gedanklich zu erfassen¹⁵, hat zur Konsequenz nicht nur das Verwerfen jeglicher metaphysischer Spekulationen, seien sie theologischer

11 FUNK, RAINER: »Das Gottesbild der Tiefenpsychologie.«, in: »Gottesbilder. Die Rede von Gott zwischen Tradition und Moderne.«, hrsg. von Jürgen Hoeren und Michael Kessler. Stuttgart 1988, S.173.

12 Die Möglichkeit religiöse und mystische Erfahrung gleichzusetzen ist umstritten, siehe dazu RICHTER, L.: »Mystik I. Begriff und Wesen.«, in »Religion in Geschichte und Gegenwart, Band 4«, hrsg. von K.Galling, Tübingen, 3.Aufl. 1967-1965, S.1237-1239. Wichtig an dieser Stelle, daß Mystik nicht notwendigerweise weltabgewandt und asozial sein muß!

13 FUNK, RAINER: »Mut zum Menschen.«, Stuttgart 1978, S.160.

14 FROMM, ERICH: Haben oder Sein. (1976a). GA II, S.385.

15 "Das Denken kann uns nur zur Erkenntnis führen, daß es uns die letzte Antwort nicht geben kann." FROMM, ERICH: »Die Kunst des Liebens.« (1956a). GA IX, S.486.

oder philosophischer Art, sondern auch die Verlagerung vom »rechten Glauben« (Orthodoxie) auf das »rechte Handeln« (Orthopraxie). Im ethisch verantwortlichen Handeln vollzieht sich der einzig wahre Gottesdienst und in diesem Handeln erkennen wir Gott:

„Unser gesamtes Leben, jede geringfügige und jede wichtige Handlung, dient der Erkenntnis Gottes – aber nicht einer durch richtiges Denken zu erlangende Erkenntnis, sondern einer die im richtigen Handeln begründet ist.“¹⁶

3. Fromms Meister Eckhart Interpretation

„Der Papst sagte, daß Eckhart »mehr wissen wollte, als ihm erlaubt war«. Das war ein Irrtum. Der Ketzler machte mehr Fragezeichen als ihm erlaubt war; war nicht aufs Wissen aus, sondern aufs Zerstören des falschen Wissens. Die Frage ist immer revolutionärer als die Antwort.“¹⁷

Ludwig Marcuse

Beispielhaft für die Verwirklichung dieser Mystik in der westlichen religiösen Tradition des Christentums ist für Fromm Meister Eckhart, den er in vielen Veröffentlichungen zitiert, am ausgiebigsten in »Haben oder Sein«. Fromms dortige Interpretation von Eckharts Predigt »Über die Armut im Geiste«¹⁸ untersuchte der Bonner Germanist BERND NILES.¹⁹ Seine Ergebnisse sollen hier als Diskussionsgrundlage dienen, um Fromms Mystikverständnis zu untersuchen.

Zu Recht weist NILES eingangs darauf hin, daß Fromm bei der Darstellung von Eckharts Einfluß auf die Gegenwart seine Impulse für die christliche Spiritualität und seine Rezeption durch japanische, Zen geprägte Autoren wie Suzuki und Ueda in »Haben oder Sein« nicht erwähnt.

¹⁶ FROMM, ERICH: »Die Kunst des Lebens.« (1956a). GA IX, S.486. Es ist etwas verwirrend, daß Fromm in diesem Zusammenhang plötzlich von Gott spricht, als sei er nicht nur »ein Symbol für des Menschen eigene Kräfte«. Er hat hier wohl das jüdische Verständnis von »erkennen« (= einswerden) vor Augen. Dennoch ist eine solche Verwendung von Begriffen der religiösen Tradition in anthropologischer Verkürzung nicht hilfreich.

¹⁷ MARCUSE, L.: »Meine Geschichte der Philosophie.«, Zürich 1981, S.99.
¹⁸ MEISTER ECKHART: Predigt Nr.62 »Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum«, in: »Die dt. und lat. Werke, Bd.2«, hrsg. von Josef Quint, Stuttgart 1971, S.486–506. Fromms Interpretation findet sich in: »Haben oder Sein.«, S.315–317.

¹⁹ NILES, BERND: »Über die Armut im Geiste. Zu Erich Fromms Eckhart-Interpretation.«, in: »Zeitwende«, hrsg. von W.Böhme, E.Lohse u.a., 56. Jahrgang, Karlsruhe 1985, S.156–172.

Dies bedeutet allerdings nicht, daß er davon nichts wußte, sondern nur, daß es ihn in diesem Zusammenhang nicht interessiert.

Fromm kannte und besaß sowohl Suzukis: »Mysticism, Christian and Buddhist«²⁰, als auch Uedas: »Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit«²¹, auf die er sich in »Non-theistic religiosity in Buddhism, Eckhart, Marx and Schweitzer« ausdrücklich bezieht.²²

Dort führt er aus, zwei Sichtweisen Eckharts ständen sich gegenüber:

„In the history of Eckhart interpretation two views oppose each other. One school of thought interprets Eckhart's position as expressing the idea that »God is nothing« and the other as »God is being.«“²³

Fromm gehört zu denen, die Eckhart als in seinen radikalsten Gedanken über das Christentum hinausgehend interpretieren und beruft sich mit dieser Sicht auf eine Traditionslinie von A.Schopenhauer, A.Lasson, M.Grabmann bis D.T.Suzuki und S.Ueda. (Er hätte sich noch auf einige andere Autoren beziehen können, so z.B. auf die beiden jüdischen Ludwig Marcuse und Ernst Bloch.)

Er verschweigt nicht, daß in den letzten Jahrzehnten wieder viele Interpreten Eckhart doch ganz als christlichen Theologen verstehen:

„In the last decades most interpreters of Eckhart have interpreted him as a Christian theologian of God's being, and discarded the statements by Eckhart which indicate the opposite either as purely allegorical, or as to be interpreted in the light of his dominant orthodox Christian theological views.“²⁴

Dies läge zum einen daran, daß Eckharts nicht-theistische Aussagen selten seien, im Vergleich zu seinen »orthodoxen«, zum anderen fände man viele von ihnen nicht in den Schriften, die Josef Quint, der Herausgeber der Gesamtausgabe, als gesichert authentisch erklärt hätte. Damit würden sie gleich für nicht authentisch gehalten. Er ist aber (wie übrigens auch C.G. Jung) anderer Meinung. Fromm schließt sich SHIZUTERU UEDA an, der seine Sicht in den Worten zusammenfaßt:

²⁰ SUZUKI, DAITARO T.: dt. »Der westliche und der östliche Weg. Essays über christliche und buddhistische Mystik.« Frankfurt 1957.

²¹ UEDA, SHIZUTERU: »Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit.«, Gütersloh 1965.

²² FROMM, ERICH: »Non-theistic religiosity in Buddhism, Eckhart, Marx and Schweitzer.«, Unveröffentlichtes Manuskript aus dem Nachlaß. Er kennt überhaupt die Literatur viel besser als seine verallgemeinernden Aussagen oft deutlich werden lassen!

²³ FROMM, ERICH: »Non-theistic religiosity ...«, Manuskript S.4.

²⁴ FROMM, ERICH: »Non-theistic religiosity ...«, Manuskript S.5.

"The radicalism and the peculiarity of Eckhart's view of the vita activa and vita contemplativa lies in the fact that for him both are not ways toward God, but ways away from God; the way to God is for him as we saw, not vita but only death (grunttot), complete detachment (Abgeschiedenheit). The vita activa for Eckhart means away from God to the reality of the world together with breaking through God (of creation) to the Godhead. Activity in this sense occurs without God; a deed like bringing soup to a sick person is nothing but this work itself; it is without added religious meaning."²⁵

Wenden wir uns aber nun der Kritik an Fromms Eckhart Interpretation zu, bei der NILES ein zentrales Mißverständnis zu erkennen glaubt:

"Das, wonach es nach Meinung Fromms geht, die Verneinung von Gier, Habsucht und Egoismus, trifft nicht das, was Eckhart meint. Daß der arme Mensch nichts will, drückt Eckhart ... aus durch die Wendung, der Mensch solle seines geschaffenen Willens ledig sein, d.h. des Willens, den der Mensch als Kreatur hat. Diese Position ist viel radikaler, als Fromms Ausführungen vermuten lassen. Der freie Wille Eckharts ist allein der Wille in der Existenzweise vor der geschöpflichen Existenz: dieser Wille ist frei, weil er auf kein Objekt mehr gerichtet ist, auf kein Objekt mehr gerichtet sein kann. Es geht Eckhart also um eine bestimmte Weise des Seins des Menschen: Durch das Aufgeben eines jeglichen »geschaffenen Willens« soll der Mensch zu dem »ledigen Sein« werden, das durch nichts als sich selbst bestimmt wird; d.h. er soll sich über jede Subjekt-Objekt-Spaltung hinaus im absoluten Eins-Sein verwurzeln und das eine Sein sein. Fromm interpretiert diese auf das Sein bezogene Argumentation psychologisierend um, als ginge es um die Aufgabe von »Gier, Habsucht und Egoismus«, also von menschlichen Fehlhaltungen."²⁶

Dazu ist anzumerken, daß metaphysische Ontologie für Fromm immer auf einer von seelischen Bedürfnissen begründeten, aber tatsächlich irrealen »Hinterwelt« (Nietzsche) beruht, während die lebendige Erfahrung, die Eckhart versucht auszudrücken, natürlich die Psychologie angeht.

Fromm ist sich des Eckhartschen Anspruchs bewußt, er formuliert ihn nur in seiner Sprache um, von der er hofft, daß sie dem modernen Menschen

25 UEDA, SHIZUTERU: »Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit.« (i.c. p.139); zitiert mit den Unterstreichungen nach dem Manuskript Fromms S.10. Demgegenüber gibt ERNST BENZ zu bedenken: "Auch Meister Eckhart weiß davon, daß die höchste Befreiung hineinführt ins Wieselose und Blindlose, in die »wüste Gottheit«, in die reine Leere der Transzendenz, aber auch bei ihm ist die mystische Erfahrung in keiner Weise abzulösen von der mystischen Praxis der mönchischen Askese und der spezifisch meditativen Bemühung des durch die thomistische Theologie geprägten Dominikanerordens seiner Epoche; sie ist vor allem nicht abzulösen von den spezifisch christlichen Voraussetzungen seines Glaubens und am allerwenigsten von seiner sakramentalen Verwurzelung in der Eucharistie." (BENZ, ERNST: »Zen in westlicher Sicht. Zen-Buddhismus - Zen Snobismus.«, Weilhelm 1962, S.33.)

26 NILES, BERND: »Über die Armut im Geiste.«, S.161.

eine Verständnismöglichkeit bietet, im Sinne eines ersten Einstiegs in diese Seinsweise, nicht der Beschreibung ihrer Vollendung.

Aber wendet er sich nicht tatsächlich nur gegen die »Ich-Süchtigkeit«, nicht aber gegen die »Ich-Haftigkeit«? NILES weiter:

"Worauf es Eckhart ankommt, ist die Selbstaufgabe in der »Abgeschiedenheit«, wodurch das wahre Wesen des Menschen verwirklicht wird, welches gerade nicht das Wesen eines individuellen Menschen ist, sondern das Menschsein schlechthin, die Verwirklichung der Menschennatur, die durch die Inkarnation Christi vergöttlicht wurde, also des Sohn-Seins und so des Seins schlechthin. Gäbe es auf dieser Stufe Individualität, dann gäbe es noch Unterschiedenheit. Bei Eckhart geht es um Seinsverwirklichung, nicht um Selbstverwirklichung."²⁷

Die Frommsche Interpretation greift demnach also zu kurz, selbst da, wo Fromm seine Ideale verwirklicht sehen würde:

"Liebe und Erkennen, nach Fromm der Ausdruck des Menschen in der Existenzweise des Seins, sind nach Eckhart noch immer »des menschen eigen werk«, das es zu überschreiten gilt."²⁸

Fromm versteht (oder verwechselt, je nach Standpunkt), das kreatürliche Sein des Menschen mit dem schlechthinigen Sein, er macht »mystische Anthropologie« aus »mystischer Ontologie«. Dies ist allerdings völlig schlüssig, zieht man Fromms Prämissen in Betracht. NILES erkennt dies auch selbst, er schreibt:

"Fromms Konzeption ist eine anthropozentrische, Eckharts Konzeption eine mystisch-ontologische. ... Entsprechend seiner anthropozentrischen Grundüberzeugung muß Fromm Eckharts Formulierungen der mystischen Erfahrung in nicht-theistische uminterpretieren. ... [Denn:] ... Etwas anzunehmen, was den Menschen an Wert übersteigt, wäre in Fromms Augen Verlust der Autonomie, Idolisierung und Entfremdung."²⁹

NILES weist auf die Grenzen einer solchen Auffassung hin:

"Wenn das, was im Zentrum steht, die produktive Orientierung des einzelnen ist, die ihre Erfüllung findet im Lieben und im Gebrauch der Vernunft, dann bleibt die Welt trotz aller Nähe »etwas anderes«. Ein wirkliches Einswerden ist unmöglich, vielleicht ein Einsfühlen, aber das ist etwas anderes. Das bedeutet aber: zur adäquaten Beschreibung der mystischen Erfahrung dürften charaktereologische Kategorien von ihrem Ansatz beim einzelnen Individuum her von vorneherein zu eng sein."³⁰

27 NILES, BERND: »Über die Armut im Geiste.«, S.166.

28 NILES, BERND: »Über die Armut im Geiste.«, S.167.

29 NILES, BERND: »Über die Armut im Geiste.«, S.168.

30 NILES, BERND: »Über die Armut im Geiste.«, S.169.

Und dennoch, meint NILES, behleite Fromms Arbeit ihren Wert, "auch wenn Eckhart als Kronzeuge ausfällt"³¹, denn die beiden Konzeptionen müßten sich ergänzen:

"Eine Selbstverwirklichung im Sinne Fromms müßte wohl zum größten Teil schon stattgefunden haben, ehe jemand Eckharts Forderung, sich selbst ganz zu lassen – ja noch die Selbstverwirklichung zu lassen – annehmen könnte. ... Andernfalls könnte das Unternehmen eher in psychotischen oder neurotischen als in mystischen Erfahrungen enden."³²

NILES ist davon überzeugt:

"Zum jetzigen Zeitpunkt, solange wir noch in einer Kultur leben, die fast durchgehend nach dem Prinzip des Habens, des Konsums und des krassesten Individualismus ausgerichtet ist, solange ist das, was zu allererst notwendig ist, eine Konzeption wie die Fromms. ... [Darüber] sollte aber nicht das viel größere Ziel Eckharts aus den Augen verlorengehen."³³

So kann er schließen:

"Fromms Eckhart Interpretation war ein Mißverständnis, aber, wenn man auf ihre Wirkung schaut, ein sehr fruchtbares Mißverständnis."³⁴

JOHANN HUIZINGA bemerkt, daß der Kulturwert der Mystik gerade im Vorfeld der Weltentrücktheit liege, auf den ersten Stufen, auf die Fromm die Betonung legt:

"Die intensive Mystik bedeutet Rückkehr zu einem präintellektuellen Seelenleben. Alle Kultur geht darin zugrunde, wird überwunden und überflüssig. Wenn die Mystik dennoch für die Kultur reiche Früchte trägt, so darum, weil sie stets über vorbereitende Stufen emporklimmt und erst allmählich alle Lebensform und Kultur abwirft. Ihre Früchte für die Kultur trägt sie in ihren Anfangsstufen, unterhalb der Vegetationsgrenze. Dort blüht der Garten der stillen Vollkommenheit, die als Vorbereitung von jedem Schauenden verlangt wird: der Frieden und die Sanftmut, die Unterdrückung der Begierde, Einfachheit, Mäßigkeit, Fleiß, Ernst und Innigkeit. ... Die Anfangswirkung der Mystik ist eine moralische und praktische. Sie ist vor allem Übung tätiger Nächstenliebe. Alle großen Mystiker haben die praktische Wirksamkeit aufs höchste gepriesen: hat nicht Meister Eckhart selbst Martha über Maria gestellt und gesagt, daß man sogar die Ekstase eines Paulus fahren lassen sollte, wenn man einem Armen mit einem Supplein helfen könne?"³⁵

31 NILES, BERND: »Über die Armut im Geiste.«, S.169.

32 NILES, BERND: »Über die Armut im Geiste.«, S.169 f.

Vgl. dazu die Aussagen GRAF DÜRKHEIMS in: »Das Problem der Regression auf dem Wege zum wahren Selbst.«, (Vortrag an der Lindauer Psychotherapiewoche 1970), der "die Bereinigung des Unbewußten im Sinne der analytischen Psychotherapie" für die Voraussetzung der Verwandlung durch die »Große Erfahrung« hält.

33 NILES, BERND: »Über die Armut im Geiste.«, S.170.

34 NILES, BERND: »Über die Armut im Geiste.«, S.170.

35 HUIZINGA, J.: »Herbst des Mittelalters.«, Stuttgart 1975, S.322 f.

4. Fromm und Zen

Triffst du einen Buddha – töte Buddha.

Mumonkan (Zen-Text, China 13.Jh.)

Zen-Buddhismus und Psychoanalyse sind nach Fromm

"...zwei Systeme, die sich beide mit einer Theorie über die Natur des Menschen und mit praktischen Maßnahmen für sein Wohl beschäftigen."³⁶

Damit scheinen ihre Gemeinsamkeiten allerdings bereits erschöpft zu sein, den Zen ist ein Produkt fernöstlicher Kultur, ein religiöser Heilsweg, die Psychoanalyse hingegen eine (typisch abendländische) wissenschaftliche Methode³⁷ zur Heilung psychischer Krankheiten.

Fromm meint, sie könnte noch mehr sein, ja, sie sei von Anfang an mehr gewesen. Freud habe den Menschen von der Herrschaft irrationaler, unbewußter Leidenschaften befreien wollen, ihn mit Hilfe der Vernunft zu einem reifen Individuum werden lassen, das ohne Illusionen in der Welt bestehen kann. Er habe daran geglaubt, daß Wissen zur Wandlung, Selbsterkenntnis zur Veränderung der Persönlichkeit führen würde. Er habe die Einheit von Theorie und Praxis betont, von einem nur theoretischen Wissen nichts gehalten. Er habe gewußt, daß nur ein kleiner Teil des psychischen Lebens bewußt ist, der größere, das Verhalten wesentlich bestimmende unbewußt. Mit seiner Methode der »freien Assoziation« habe er versucht das Bewußtsein zu umgehen, um die verborgenen Motive aufzudecken. Schließlich sei Freud bereit gewesen, sich jahrelang intensiv mit einem Menschen zu beschäftigen, um ihm helfen zu können.

In diesen Punkten sieht Fromm bereits Ähnlichkeiten zu den Zielen des Zen, wenn auch Freud, wie Fromm einräumt, viel zu sehr Rationalist gewesen sei, als daß er selbst die Psychoanalyse zum Heilsweg erweitern wollte.³⁸

36 FROMM, ERICH: »Psychoanalyse und Zen-Buddh.« (1960a). GA VI, S.303.

37 Die Wissenschaftlichkeit der Psychoanalyse ist oft bestritten worden. Im Sinne einer strengen Szientistik ist sie vielleicht in mancher Hinsicht unwissenschaftlich. Davon unberührt bleibt aber das hier Gemeinte: Sie ist ein typisch abendländisches Produkt.

38 Freud war sich allerdings bewußt, und er hat es in vielen Vorträgen zur Sprache gebracht, daß die Psychoanalyse es zumindest in dem Sinne ist, daß sie mit den religiösen Heilswegen konkurriert.

Er selbst will in dieser Richtung über Freud hinaus gehen. Er ist nicht bereit, Gesundheit einfach nur als Abwesenheit von Krankheit aufzufassen, sondern er postuliert das Ideal einer vollkommenen Gesundheit, der Ganzheit bzw. des »Eins-Seins« und als Vorbereitung darauf, die »produktive Orientierung«.

Das Bewußtsein als solches stellt für ihn noch keinen besonderen Wert dar, weil "der größte Teil des bewußten Denkens der Menschen nur in Fiktion und Täuschung"³⁹ besteht und nicht die Realität repräsentiert:

"Nur wenn die verborgene Wirklichkeit (die unbewußt ist) enthüllt wird ..., ist etwas Wertvolles erreicht worden."⁴⁰

Die Vorstellungen des »falschen Bewußtseins« werden zunächst durch die Gesellschaft geprägt; jede Gesellschaft verhindert notwendigerweise eine unverstellte Erkenntnis, indem sie Kategorien ausbildet, die Empfindungen und Erfahrungen auf ganz bestimmte Weise formulieren bzw. ausfiltern und zensieren, so daß bestimmte Dinge erst gar nicht ins Bewußtsein treten können. Ein wichtiger Filter ist die Sprache. Vokabeln, Syntax und Grammatik⁴¹ sind die erstarrten Ausdrucksformen einer bestimmten Tradition. Ein weiterer Filter ist die Logik⁴², ein Dritter der »Gehalt von Erfahrungen«, d.h. Gedanken, die in einer Gesellschaft tabuisiert sind.

Fromm ist davon überzeugt:

"Das Bewußtsein repräsentiert den gesellschaftlichen Menschen, dessen zufällige Grenzen durch die historische Situation gezogen 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."⁴³

39 FROMM, ERICH: »Psychoanalyse und Zen-Buddh.«, (1960a). GA VI, S.322.

40 FROMM, ERICH: »Psychoanalyse und Zen-Buddh.«, (1960a). GA VI, S.322.

41 Vgl. NIETZSCHE, FRIEDRICH: »Die fröhliche Wissenschaft.« 1882. Sämtl. Werke Bd. 3, München 1980, S.593: "die Natur des t h l e r l i s c h e n B e w u s s t s e i n s bringt es mit sich, dass die Welt, deren wir bewußt werden können, nur eine Oberflächen- und Zeichenwelt ist, eine verallgemeinerte, eine verallgemeinerte Welt, – dass Alles, was bewußt wird, eben damit flach, dünn, relativ dumm wird, generell, Zeichen, Heerden-Merkzeichen w i r d, ... (Die Unterscheidung in Subjekt und Objekt) überlasse ich den Erkenntnistheoretikern, welche in den Schlingen der Grammatik (der Volks-Metaphysik) hängen geblieben sind."

42 Siehe dazu oben Kapitel VI.3.b).

43 FROMM, ERICH: »Psychoanalyse und Zen-Buddh.«, (1960a). GA VI, S.328.

Dieser fast schon schwärmerische Passus spielt an auf die Bekenntnisformel der humanistischen Marx-Interpreten aus den Pariser Manuskripten von 1844, wo Marx schreibt, der Kommunismus sei,

"...als vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus, er ist die wahrhafte Auflösung des Widerstreits zwischen dem Menschen und der Natur und mit dem Menschen ... Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung."⁴⁴

Unter diesem Paradigma, so Fromm

"...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."⁴⁵

So verstanden 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, wie er ihn, vermittelt durch seinen Freund Daisetz Taitaro Suzuki, verstanden hat. In der Methode, so Fromm, sind Zen und Psychoanalyse allerdings völlig verschieden:

"Zen besteht aus einem Frontalangriff auf die entfremdete Art der Wahrnehmung mit Hilfe des »Sitzens«, des Koan und der Autorität des Meisters. Natürlich ist das alles nicht eine »Technik«, die man von den Voraussetzungen der buddhistischen Denkweise und dem Verhalten und den ethischen Werten loslösen kann, die durch den Meister und die Atmosphäre im Kloster verkörpert werden."⁴⁶

Die psychoanalytische Methode dagegen verfährt empirisch-analytisch. Sie eröffnet neue Zugänge zum Unbewußten, forscht in der Kindheit und führt zu Erkenntnis von Illusionen und verdrängten Erfahrungen. Zen und Psychoanalyse sind beide als Methoden aber nur Vorbereitungen zum Erreichen des gleichen Idealen Zieles, das Zen »Satori« (Erwachen) nennt. Wie wäre es möglich zu verstehen, worum es bei Zen überhaupt 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."⁴⁷

44 MARX, KARL: »Pariser Manuskripte.« 1844. MEGA I.3. S.114.

45 FROMM, ERICH: »Psychoanalyse und Zen-Buddh.«, (1960a). GA VI, S.329.

46 FROMM, ERICH: »Psychoanalyse und Zen-Buddh.«, (1960a). GA VI, S.354.

47 FROMM, ERICH: »Psychoanalyse und Zen-Buddh.«, (1960a). GA VI, S.356.



Es stellt sich die Frage: Hat Fromm Zen überhaupt verstanden? bzw. Inwieweit hat Fromm Zen verstanden? Manche Kritiker sprechen von einer 'Verwestlichung' des Zen durch Daisetz T. Suzuki (Rinsal Zen), durch den er Zen kennenlernte. HEINRICH DUMOULIN, vielleicht der größte lebende Kenner der Zen-Geschichte meint:

"Trotz oder auch wegen der überreichen Fülle verschiedenartigen Informationsmaterials ließ Suzukis Darstellung eine Unklarheit entstehen, wo eigentlich der geistige Ort des Zen zu suchen sei. Gegenüber Suzuki und seinen westlichen Bewunderern betonte jüngst die amerikanische Buddhistin Ruth F. Sasaki den religiösen Grundcharakter des Zen und meinte, man möge doch den Namen »Zen« wieder das Wort Buddhismus hinzufügen."⁴⁸

Suzuki dagegen interpretierte »Satori« (Erleuchtung) in seinen Vorträgen und Büchern gern psychologisch als »Einsicht ins Unbewußte«. Dadurch wird ein Zusammenhang von Mystik und Tiefenpsychologie hergestellt, Suzukis Darstellung fördert eine »Entbuddhisierung«, ein völliges Absehen vom transzendenten Hintergrund. Dazu schreibt DUMOULIN:

"Eine völlig säkularisierte Erleuchtung wäre nicht mehr eine Wirklichkeitserfahrung nach Art der natürlichen Mystik, für die als Mindestmaß religiösen Gehalts eine Beziehung zum transzendenten Absoluten gefordert wird."⁴⁹

Suzuki, so kritisiert ERNST BENZ nicht ganz zu unrecht, stellt es so dar, als sei Zen "keine Philosophie, keine Metaphysik, keine Religion. Zen ist die Quintessenz von allem."⁵⁰ Damit würde es aber bloß zu einer »modernen Ersatzreligion«, doch bereits RUDOLF OTTO stellte fest:

"Keine Mystik wölbt sich im Blauen, sondern jede steht über einem Grunde, den sie selber nach Kräften leugnet und von dem sie dennoch immer erst ihr besonderes und mit anderswo gewachsenen Mystikern niemals identisches Wesen erhält, und das gilt auch vom Zen."⁵¹

Denn die Sutras die »verbrannt werden müssen«, damit der Mensch zur Erkenntnis gelangen kann, wie ein berühmtes Zen-Wort sagt, müssen erst einmal gekannt sein, so RUDOLF OTTO.

Zwar hat nicht nur Suzuki, sondern auch der Hinayana-Vertreter Nyanaponika Mahatera Fromm zugestimmt, daß die Psychoanalyse sehr wohl als

48 DUMOULIN, HEINRICH SJ: »Zen, Geschichte und Gestalt.«, Bern 1959, S.226. Dumoulin bezieht sich auf R.F.SASAKI: »Zen - A Religion.«, Klotz 1958, S.3.

49 DUMOULIN, HEINRICH SJ: »Zen, Geschichte und Gestalt.«, S.227.

50 BENZ, ERNST: »Zen in westlicher Sicht. Zen-Buddhismus - Zen Snobismus.«, Weillhelm 1962, S.22

51 OTTO, RUDOLF: »Geleitetwort.« zu S.OHASAMA 1923.

Ergänzung der buddhistischen Meditation von Nutzen sein kann, aber HEINRICH DUMOULIN gibt zu bedenken: "Die Psychologie kann nicht das letzte Wort über Wert und Brauchbarkeit des Zen sprechen".⁵²

Fromm schreibt an einer Stelle über den Zen-Buddhismus, er sei das

"... am meisten vergelstigte, anti-Ideologische und rationale geistig-see-lische System ist, das ich kenne, und das alle Formen der »nicht-relligiösen Religion« aufzuweisen hat."⁵³

Selbst RAINER FUNK, der wohl beste Kenner Erich Fromms, ist in diesem Punkt kritisch:

"Erich Fromms Versuch, den Humanismus vom Zen-Buddhismus her zu begründen, ist nicht schlüssig. Dort nämlich, wo es im Zen-Buddhismus um den Überstieg der Negation auf ein NICHTS geht, wo also Negation nicht mehr dialektisch aufgehoben werden kann, weil selbst von der Dialektik als einer Form der Logik abstrahiert werden muß, dort folgt er nicht mehr dem Ansatz des Zen-Buddhismus, sondern interpretiert diese Negation dialektisch. Vernunft und Liebe haben keinen Platz in einem Prozeß, der alle Barrieren der Vernunftbeschränkung und Bezogenheit sprengt."⁵⁴

Wie Rainer Funk berichtet, war Fromm in gewisser Hinsicht selbst skeptisch gegenüber dem Zen, denn erstens gibt es nur ganz wenige Menschen die Satori erlangen, zweitens könnte Zen, aufgrund der ungeheuren Disziplin, die seine Praxis erfordert, nur für sehr kleine Gruppen in einer Gesellschaft als verändernde Kraft wirksam werden, drittens irritierte Fromm das Desinteresse der Zen-Meister an ethischen Fragen.⁵⁵

Zwar ist es richtig wenn DUMOULIN feststellt, daß wir

"...das Zen bisher nur in Verbindung mit der buddhistischen Religion [kennen]. In den Buddhismus eingebettet, partizipiert es auch an dessen Ethik ... Man darf aus der Tatsache, daß sich in einer monistisch-pantheistischen Metaphysik logisch kein Platz für eine vernunftmäßig fundierte Ethik findet, keine voreiligen Rückschlüsse auf die notwendig unsittliche Haltung der Anhänger eines solchen Systems ziehen."⁵⁶

Aber wir haben andererseits nicht gerade eine Fülle von Dokumenten, die besonderen ethischen Einsatz von Zen-Buddhisten dokumentieren könnten. Vielleicht war auch dies ein Grund, warum Fromm sich im Alter wieder stärker für den 'klassischen' Buddhismus interessierte.

52 DUMOULIN zitiert nach BENZ 1962, S.35. "Nyanaponika Mahatera ... agreed that such a psychoanalytic search may very well be considered an addition to traditional Buddhist meditation." FROMM, ERICH: »To Have Or To Be.« Unveröffentlichter Teil, S.79.

53 FROMM, ERICH: »Die Revolution der Hoffnung.«, (1968a). GA IV, S.362.

54 FUNK, RAINER: »Mut zum Menschen.«, Stuttgart 1978, S.168.

55 FUNK, RAINER: »Mut zum Menschen.«, Stuttgart 1978, S.165, Fußnote.

56 DUMOULIN, HEINRICH SJ: »Zen, Geschichte und Gestalt.«, S.223.

5. Fromms Verständnis des Buddhismus

"Der Buddhismus? Das ist weiter nicht wichtig. Der Buddhismus besteht darin, daß du in deine eigene Natur schaust."⁵⁷

Basho Doitsu

Fromms häufige Verweise auf den Buddhismus sind ebenso problematisch wie seine Deutung von Meister Eckhart und Zen. Ein Beispiel dafür bietet eine Stelle in »Haben oder Sein«, wo Fromm schreibt:

"Wenn die Voraussetzung richtig ist, daß uns nur ein fundamentaler Wandel der menschlichen Charakterstruktur, ein Zurückdrängen der Orientierung am Haben zugunsten der am Sein, vor einer psychischen und ökonomischen Katastrophe retten kann, so stellt sich die Frage: Sind tiefgreifende charakterologische Veränderungen möglich, und wie kann man sie herbeiführen? Ich bin überzeugt, daß sich der menschliche Charakter in der Tat ändern kann, wenn die folgenden Voraussetzungen gegeben sind:

- Wir leiden und sind uns dessen bewußt.
- Wir haben die Ursache unseres Leidens erkannt
- Wir sehen eine Möglichkeit, unser Leiden zu überwinden
- Wir sehen ein, daß wir uns bestimmte Verhaltensnormen zu eigen machen und unsere gegenwärtige Lebenspraxis ändern müssen, um unser Leiden zu überwinden.

Diese vier Punkte entsprechen den Vier Edlen Wahrheiten, die den Kern der Lehre Buddhas über die allgemeinen menschlichen Existenzbedingungen bilden."⁵⁸

Unterziehem wir diesen Textabschnitt einer gründlicheren Analyse, indem wir sie den »Vier Edlen Wahrheiten« des Buddhismus, in der uns überkommen Form, gegenüberstellen und die Aussagen vergleichen. Die erste der »Vier edlen Wahrheiten« lautet:

1. Alles ist Leiden

"Dies Ihr Mönche, ist die edle Wahrheit vom Leiden: Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Tod ist Leiden, mit Unliebem vereint sein ist Leiden, von Liebem getrennt sein ist Leiden, nicht erlangen, was man begehrt ist Leiden: kurz die fünf Gruppen der Daseinsfaktoren (des Körperlichen, der Empfindung, des Unterscheidungsvermögens, der Triebkräfte, des Bewußtseins) sind Leiden."⁵⁹

⁵⁷ DOITSU, BASHO nach K. WHITE »Das weiße Land.« München 1984, S.124.

⁵⁸ FROMM, ERICH: »Haben oder Sein.«, (1974a), GA II, S.389.

⁵⁹ »Die vier edlen Wahrheiten.« (Samyutta-Nikaya 36,11), zitiert nach MENSCHING, GUSTAV: »Die Weltreligionen.« Wiesbaden 1981, S.61.

Fromm mißdeutet bereits diese erste Aussage Buddhas, weil er Leiden (dukkha) verkürzt und damit falsch versteht – nicht als universale Unbeständigkeit (anicca) und Abwesenheit eines dauerhaften Selbst (anatta) in allen Dingen und Lebewesen, sondern Fromm meint mit Leiden 'nur': Es geht uns schlecht, wir sind unglücklich, unzufrieden., etc.

»Alles ist Leiden« meint aber nicht nur das, was wir als unangenehm, was wir als Leid empfinden, sondern Glück und Freude bedeuten ebenso Leiden, weil sie den Durst nach Leben wachhalten und stärken können. Durch sie bleibt der Mensch ans »Rad der Wiedergeburt« gefesselt, und dies ist nach buddhistischem Glauben die eigentliche Unheilssituation. Stattdessen spricht Fromm im psychoanalytischen Sinne vom Bewußtsein des Leidens, d.h. daß nicht länger versucht wird, das Unangenehme zu verdrängen.

2. Die Ursache des Leidens ist der Durst:

"Dies, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit von der Entstehung des Leidens: es ist der Durst, der zur Wiedergeburt führt, samt Freude und Begier, hier und dort seine Freude findend: der Lüstedurst, der Wergedurst, der Vergänglichkeitsdurst."⁶⁰

Erkannt sein soll die Ursache des Leidens auch bei Fromm, doch es ist nicht die Ursache, die Buddha erkannte! Fromm interpretiert Durst (bzw. Gier, je nach Übersetzung) im Sinne von Habsucht⁶¹, vermischt also wieder Ichsüchtigkeit und Ichhaftigkeit.

Fromm nimmt keine Wiedergeburt an, die es zu vermeiden gilt, daher ist er nicht gegen die Lebensfreuden, die den Menschen täuschen und damit ans Leben fesseln können. Fromm bejaht das Leben (dessen Einmaligkeit er voraussetzt). Er steht ganz auf dem Boden der westlichen Tradition, von der gilt, was WALTHER KAUFMANN schreibt:

"Das große Gegenstück zum Nirwana ist das schöpferische Leben. Das Nirwana ist negative Freiheit, Freiheit von; das schöpferische Leben ist positive Freiheit, Freiheit zu."⁶² [...] "Zuerst muß man mal das Leben als elend und leidvoll erfahren haben. Solange man den Schmerz als Unglücksfall und das Leiden als unerfreuliche, aber seltene Unterbrechung ansieht – wie es bei Amerikanern und Europäern noch die Regel ist –, ist man für die Lehre vom Nirwana noch nicht bereit."⁶³

⁶⁰ »Die vier edlen Wahrheiten.« zitiert nach ebd., S.63.

⁶¹ Vgl. dazu FROMM, ERICH »Haben oder Sein.«, (1974a), GA II, S.325.

⁶² KAUFMANN, WALTER: »Jenseits von Schuld und Gerechtigkeit.«, Hamburg 1974, S.174.

⁶³ KAUFMANN, WALTER: Ebd., S.72.

3. Die Aufhebung des Leidens geschieht durch Aufhebung des Durstes:

"Dies, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit von der Aufhebung des Leidens: die Aufhebung dieses Durstes durch restlose Vernichtung des Begehrens, ihn fahren lassen, sich seiner entäußern, sich von ihm lösen, ihm keine Stätte gewähren."⁶⁴

Die »restlose Vernichtung des Begehrens« strebt Fromm nicht an, statt Abtötung, geht es ihm um Sublimierung menschlicher Leidenschaften im Dienste menschlicher Selbstentfaltung.

4. Der Weg der Aufhebung des Leidens ist der achteilige Pfad:

"Dies ihr Mönche ist die edle Wahrheit vom Weg zur Aufhebung des Leidens: es ist dieser edle achteilige Pfad, der da heißt: rechtes Glauben, rechtes Entschließen, rechtes Wort, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes (geistiges) Streben, rechte Aufmerksamkeit, rechtes Versenken."⁶⁵

Der Bereich der Sittlichkeit als Voraussetzung der Befreiung – hier treffen sich Fromms Vorstellungen mit der Ethik des Buddhismus, (hier begegnen sich tatsächlich die ethischen Werte aller Weltreligionen).

Doch das rechte ethische Verhalten, auf das Fromm so großen Wert legt, ist für den Buddhismus zwar die unabdingbare Voraussetzung, aber nur die erste Etappe, die Vorbereitung auf den von der Welt lösenden Weg meditativer Versenkung. Auf der Basis der ersten fünf, erwächst die Möglichkeit der Verwirklichung der letzten drei, ausschließlich mönchischen Maßnahmen: rechtes (geistiges) Streben, rechte Aufmerksamkeit und rechte Konzentration.

Die Anerkennung dieses achtfachen Pfades beruht außerdem, zumindest am Anfang, auf dem Glauben an die Autorität Buddhas und der Mönche, nicht auf eigener Einsicht. OLDENBERG schreibt dazu:

"Überall wird als Quelle der Wahrheit und des heiligen Lebens nicht eine unpersönliche Offenbarung, auch nicht das eigene Denken, sondern die Person, das Wort des Meisters, des Erhabenen, des Buddha anerkannt."⁶⁶

Ist es daher nicht irreführend, wie Fromm zu suggerieren, der Buddhismus sei, im Gegensatz zum Christentum ohne Dogma, ein System ohne »Offenbarung oder Autorität«?⁶⁷

Der britische Religionswissenschaftler TREVOR LING schreibt dazu:

⁶⁴ »Die vier edlen Wahrheiten.« zitiert nach MENSCHING 1981, S.64.

⁶⁵ »Die vier edlen Wahrheiten.« zitiert nach MENSCHING 1981, S.64.

⁶⁶ OLDENBERG, HERMANN: »Buddha. Sein Leben, Seine Lehre, Seine Gemeinde. 5.Auflage, Stuttgart 1906.

⁶⁷ Vgl. TAUBER, E.S. in GA I, S.XIV.

"Eine solche Auffassung ist vielleicht nicht dogmatisch in dem Sinne, daß sie durch eine kirchliche Obrigkeit fixiert wäre, aber wir haben es hier mit einer Glaubensvorstellung zu tun, deren Wahrheit oder Unwahrheit sich nicht beweisen läßt, und so gesehen hat sie einen nicht geringeren dogmatischen Charakter als der jüdische, christliche oder moslemische Gottesglaube. Darüberhinaus verfügt der Buddhismus über gewisse autoritative Lehrmeinungen; er nennt sie nur nicht so, sondern »heilige Wahrheiten«. Sie übertragen sich auf den Menschen kraft der Autorität Buddhas und müssen zunächst im Glauben hingenommen werden, auch wenn man behauptet, sie könnten später durch die persönliche Erfahrung verifiziert werden."⁶⁸

Und an anderer Stelle weiter:

"Man könnte den Buddhismus auf den ersten Blick für eine Art »Lebensphilosophie« halten, für eine Weltanschauung, zu welcher der Mensch am Ende lediglich aufgrund der durchdringenden Kraft seines eigenen Denkens zu gelangen vermag. [Genau dafür hält ihn Fromm!] Aber die Existenz des Nirwana wird einzig und allein durch Buddha verbürgt ... Wir haben uns deshalb mit der Tatsache abzufinden, daß es hier um etwas geht, was als »Offenbarung« anzusprechen ist."⁶⁹

Wie deutet nun Fromm den Buddhismus? Dazu zunächst ein längeres Zitat Fromms, in dem deutlich wird, worin er die Bestimmung des Menschen sieht und diese in der Lehre Buddhas wiederfindet:

"Ziel des Menschen ist es, seinen Narzißmus zu überwinden. Nirgends vielleicht kommt dieser Grundsatz radikaler zum Ausdruck als im Buddhismus. Die Lehre Buddhas läuft darauf hinaus, daß der Mensch sich nur von seinem Leiden erlösen kann, wenn er aus seiner Illusion erwacht und sich seiner Wirklichkeit bewußt wird, der Realität der Krankheit, des Alters und des Todes und der Unmöglichkeit jemals die Ziele seiner Begierden zu erreichen. Der »erwachte« Mensch im Sinne des Buddhismus ist der Mensch der seinen Narzißmus überwunden hat und daher fähig ist ganz wach zu sein. ... Nur wenn der Mensch sich von der Illusion seines unzerstörbaren Ichs freimacht, nur wenn er sie mit anderen Objekten seiner Gier fallen lassen kann, nur dann kann er sich der Welt öffnen und ganz zu ihr in Beziehung treten. Psychologisch ist dieser Prozeß des völligen Wachwerdens identisch mit der Ablösung des Narzißmus durch die Bezo-genheit auf die Welt."⁷⁰

Fromm stellt den Buddhismus damit gewissermaßen vom Kopf auf die Füße, wie Marx es mit Hegel tat. Daß der buddhistische Weg statt auf ein anderes Sein, »nur« auf ein anderes Dasein gerichtet ist, ist wieder moderne Sichtweise. Buddha wollte das Gesetz des Werdens durchbrechen, die Kette der Wiedergeburten, von deren Existieren er überzeugt war, und das Gesetz der Tatenvergeltung (Karma) soll ein Ende finden.

⁶⁸ LING, TREVOR: »Buddha, Marx und Gott.«, München 1972, S.24 f.

⁶⁹ LING, TREVOR: »Buddha, Marx und Gott.«, München 1972, S.40 f.

⁷⁰ FROMM, ERICH: »Die Seele des Menschen.« (1964a). GA II, S.219.

Diese mechanistische Ursachenkette ist für Fromm (wie für alle westlichen, aber auch die chinesischen Religionen) gar nicht existent – damit kein Problem. Auf dieser Ebene kann Fromm gar nichts mit dem Buddhismus anfangen, da er ganz selbstverständlich vom jüdisch-christlichen Geschichts- und Personenbegriff ausgeht. Fromm ist in buddhistischer Terminologie ein »akrivyavadin« (»einer, welcher behauptet, daß Taten im Sinne des Karmagesetzes keine Folgen haben!«)

Doch selbst wenn man die metaphysischen Voraussetzungen des Buddhismus beiseite läßt, und die Lehre des »Erhabenen« ganz von der »conditio humana« her interpretiert, ignoriert Fromm zentrale Sachverhalte!

Es sei daran erinnert, daß Buddha die Befreiung von den drei Problemen Alter, Krankheit und Tod gesucht hatte (»Die vier Ausfahrten«) und nach seiner »Erleuchtung« behauptete, sie gefunden zu haben: »Tut euer Ohr auf ihr Mönche, die Erlösung vom Tod ist gefunden;«⁷¹!

Diese »existentiellen Dichotomien« (In der Terminologie Fromms), sind nach Fromms Überzeugung gar nicht aufhebbar. Fromm spricht in obigem Zitat verkürzend von dem Bewußtwerden von deren Realität – damit widerspricht er allerdings dem Kern der Lehre! Buddha nannte sich selbst »athagata«, der Vollendete, das ist weit mehr, als ein »revolutionärer Charakter«. Diesen Anspruch ignoriert Fromm jedoch völlig.

Das, was Fromm »Eins-Sein mit der Welt« nennt, bedeutet Lebensbejahung in einem Maß, welches für einen buddhistischen Mönch »Haften an der Welt« bedeuten muß – mit der Konsequenz wiedergeboren zu werden und weiter zu leiden.

Fromm strebt eine Mäßigung menschlicher Leidenschaften durch Sublimierung an, der Ur-Buddhismus ihr völliges »Verlöschen« (wie die wörtliche Bedeutung von Nirvana ist). Deshalb kann ja nur der Bikkhu, der Mönch die letzte Befreiung erfahren!

In der Weiterentwicklung des Buddhismus, der die strenge Lehre von der Erlösung als Ergebnis einzig individueller Anstrengung aufgab und den Buddha zu einem transzendenten Wesen machte, (zum »magischen Helfer«, wie Fromm so etwas nennt⁷²), sieht Fromm, mit Ausnahme des Zen, nur die übliche Ideologisierung, die in jeder Religion anzutreffen sei.

71 Buddhas erste Predigt in Benares. Mahāvagga I, 6, 10 ff. nach OLDENBERG 1906, S.148.

72 Vgl. z.B. GA I, S.319 f. und GA VIII, S.223.

Wenn Fromm den Mahayana-Satz von der »Buddha-Natur, die in uns allen liegt«, zitiert, interpretiert er diesen Begriff empirisch-anthropozentrisch, als die allen gemeinsame Menschennatur, denn die Anthropozentrik des Buddhismus ist ihm sehr wichtig:

»Nach buddhistischer Auffassung steht der Mensch bei jeder Frage im Mittelpunkt; er ist die Krone des Kosmos, und jede Aussage hat letztlich auch das Individuum zum Gegenstand ... (besitzt es doch) die unvergleichliche Befähigung zur höchsten Erkenntnis (bodhi), zum Vernehmen und Realisieren der eigentlichen Wirklichkeit.«⁷³

Doch die buddhistische Mitleids- (nicht Liebes-!) Ethik, die sich für die Verbesserung irdischer Verhältnisse einsetzt, tut dies im letzten, um die Voraussetzung einer Loslösung vom Leben bei möglichst vielen Menschen zu schaffen.

Es ist verständlich, daß die sympathischen Züge des Buddhismus: seine Friedfertigkeit, Gelassenheit und Geduld, die Mitleidsethik, die konzentrierte Arbeit an der eigenen Selbstvervollkommenung (nicht Selbstverwirklichung im westlichen Sinne!) und besonders auch sein Realismus, damit seine Aufnahmebereitschaft für naturwissenschaftliche Erkenntnisse, Fromm faszinierten. Für ihn zählt, daß die Wertbegriffe des Buddhismus (und des Taoismus) sich nicht auf eine Offenbarung durch ein höheres Wesen gründeten, daß sie einen Realismus und einen psychologischen Blick besaßen, »der dem westlicher Religionen überlegen war«⁷⁴, wie Fromm meint, und daß sie eine neue Harmonie zwischen Mensch und Natur bzw. Mensch und Mensch und des Menschen mit sich selbst durch praktische Methoden (Hachala = Tao = Dharma = Praxis) erstreben.

Fromm sieht daher das Mißverständnis bei denen, die den Buddhismus für pessimistisch, negativ und lebensverneinend halten. (Er könnte sich dabei auf den Buddha selbst berufen, der gesagt haben soll: »Was ich nicht lehre, dessen bezichtigen mich meine Gegner. Die Vernichtung des lebenden Wesens lehre ich nicht.« Majjh.-Nikaya 22.)

73 GERLITZ, PETER in »Das Christentum im Spiegel der Weltreligionen.«, hrsg. von H.-J-Loth, M.Mildenberg, U.Tworuschka, Stuttgart 1978, S.262 f.

74 FROMM, ERICH: »Psychoanalyse und Zen-Buddh.«, (1960a) GA VI, S.306. Vgl. GERLITZ, P.: »Das Christentum im Spiegel der Weltreligionen.«, Stuttgart 1978, S.144 f.: »Für den Buddhisten ist das Problem des Bösen kein religiöses Rätsel, sondern ein wissenschaftliches Problem, das sich im Lichte der Erfahrung und Vernunft studieren und bewältigen läßt ... Die Moral basiert auf den Ergebnissen vieler Jahrhunderte und Jahrtausende sozialer Erfahrung und hat ihre Wurzel im menschlichen Charakter. Himmel und Hölle sind als moralische Grundlagen unnötig.«

Dabei übersieht er aber (oder vergißt zumindest zu erwähnen), daß es autoritäre und nekrophile Tendenzen natürlich auch im Buddhismus gibt! Der große Meditationsklassiker »Der Weg der Läuterung« zum Beispiel empfiehlt die Meditation über zehn verschiedene Stadien des Verfalls von Leichen:

»Der aufgedunsene Leichnam, der den Zerfall der Leibesgestalt anzeigt, ist nützlich für jemanden, den es nach schönen Körpern gelüstet ..., der elternde Leichnam, der den üblen Gestank anzeigt, welcher den Schwären des Körpers anhaftet, ist nützlich für jemanden, den es nach den Wohlgerüchen des Leibes gelüstet...«⁷⁵

Der 'real existierende' Buddhismus ist, was Fromm völlig unterschlägt, zudem häufig sehr leibfeindlich. EDUARD CONZE schreibt:

»Die meisten Buddhisten sind zutiefst überzeugt, daß der Leib eine schmutzige Angelegenheit ist, und empfinden es als erniedrigend, daß sie einen Leib besitzen.«⁷⁶,

Fromms einseitig positive Darstellung bleibt somit hinter seinen eigenen Einsichten zurück.

Nur einmal, in einer späten, wenig verbreiteten Schrift, äußert er, daß er in manchem "...von der buddhistischen Doktrin in ihrer Totalität ab-
weiche."⁷⁷, doch leider ohne auszuführen, worin.

So könnte man mit NILES wieder von einem »fruchtbaren Mißverständnis«
Fromms sprechen, der ganz und gar als ein abendländischer Mensch, und
noch spezieller: als ein jüdisch geprägter Intellektueller an den Bud-
dhismus herantritt. Es ist Fromms leitendes Interesse, wesentliche huma-
nistische Gemeinsamkeiten bei den »Meistern des Lebens« zu finden. Dabei
unterläuft es ihm allerdings immer wieder, daß er seine eigenen Ansich-
ten in die Lehren hinein projiziert.

⁷⁵ Vgl. LING, TREVOR S.27, entspricht CONZE 1956, S.104

⁷⁶ CONZE, EDUARD: »Buddhist Meditation.« (1956), S.104.

⁷⁷ FROMM, ERICH: »Die Bedeutung des Ehrwürdigen Nyanaponika Mahathera für die westliche Welt.« (1976b), GA VI, S.361. Im unveröffentlichten Teil von »Haben oder Sein.« (Manuskript S.67) schreibt er: "For many, like myself, who do not agree with a number of buddhist doctrines such as »reincarnation« and a certain life negating tendency in Hinayana Bud-
dhism, or with techniques such as to convince oneself of the futility of craving by imagining the foulness of the dead body, it is difficult to practise Meditation in exactly the way which the author [Nyanaponika Mahathera] describes." Es ist sehr zu bedauern, daß er in keiner seiner zu Lebzeiten veröffentlichten Schriften diese Klarstellung trifft.

Seine Darstellung des Buddhismus trägt eher den Idealen Charakter eines Korrektivs für unseren Kulturkreis (wie Tacitus den Römern die Sitten der Germanen als vorbildlich schilderte), ist im Grunde jedoch inadäquat. Allerdings finden sich Punkte, in denen Fromm wirklich mit dem Buddhismus übereinstimmt. So ist in den buddhistischen Ländern der Protest gegen eine säkularisierte Gesellschaft und gegen Geld und Habeneinstellung weit verbreitet, wie die Aussage eines modernen Buddhisten belegt:

»Es läßt einen Buddhisten nicht gleichgültig, ob diese menschliche Zivilisation funktioniert oder versagt. Er muß dafür sorgen, daß sie funktioniert, da er ja selber ein Teil von ihr ist. Das buddhistische Ideal besteht darin, daß der spirituell fortgeschrittene Mensch danach strebt, Befehl und Glück nicht nur für sich selber, sondern auch für *alle* Wesen ohne Ausnahme zu erwirken...«⁷⁸

Fromms Interpretation des Buddhismus ist geprägt von der Lektüre der Bücher Georg Grimms, neben Paul Dahlke vielleicht der profilierteste Vertreter des deutschen Neo-Buddhismus der ersten Jahrzehnte dieses Jahrhunderts.⁷⁹ Grimm betonte die Vernünftigkeit und den intellektuellen Gehalt der Lehre und ihre Vereinbarkeit mit der modernen Wissenschaft. Er vertrat die (eigenwillige) Auffassung, es müsse hinter dem »Anatta« (dem Nicht-Ich) ein »Atta« (ein Selbst) existieren. In einem »Großen Syllogismus« versuchte er dies zu erweisen:

»Was ich an mir vergehen und deshalb - mit dem Eintritt dieser Vergänglichkeit - mir Leiden zuführen sehe, das kann nicht mein Wesen sein. Nun sehe ich alles nur immer Erkennbare an mir vergehen und - mit dem Eintritt dieser Vergänglichkeit - mir Leiden bringen. Also ist nichts Erkennbares mein Wesen.«⁸⁰

Die Nähe zu Fromms negativer Anthropologie fällt sofort auf. Wir wissen zwar nicht, was der Mensch ist, wir wissen nur was er nicht ist, schreibt Fromm, es gibt aber ein, eigentlich nur negativ beschreibbares »wahres Selbst«, das positiv nur erlebbar bzw. praktizierbar ist.

⁷⁸ LING, TREVOR: »Buddha, Marx und Gott.«, München 1972, S.86. Zitiert aus Hrsg.?: The East and West and Buddhism, The Middle Way XXXIII, Nr.4, S.157. Es käme demnach auf das richtige Verständnis des »weltlichen« an, nicht auf dessen Negierung. Hat nicht der Buddhismus nur mit der Zeit gelernt, sich auf die Welt einzustellen?

⁷⁹ Grimms Deutung der Lehre Buddhas war in zentralen Punkten der Dahlkes entgegengesetzt. "Grimm vertrat die religiöse, Dahlke die biologische Richtung..." Vorwort von MARTIN STEINKE zu PAUL DAHLKE: »Buddha. Die Lehre des Erhabenen.« 4.Auflage, München 1966, S.24.

⁸⁰ GRIMM, GEORG: »Die Lehre des Buddha. Die Religion der Vernunft.« München 1925, S.22.

Ist Fromm, wenn auch kein ontologischer, so doch ein psychologischer »Hinterweiltler« (Nietzsche)?

6. Fromms Mystik

Fromm bezeichnet seinen Standpunkt selbst als »nicht-theistische Mystik«⁸¹. Die Untersuchung von »Typen der Erfahrung des EINEN«⁸², wie sie in der östlichen und westlichen Mystik zu finden sind, führt 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 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«⁸³, 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 noch 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 und in der Gegenwart ein Stückchen dieser Zukunft antizipiert und lebt.

⁸¹ FROMM, ERICH: »Ihr werdet sein wie Gott.« (1966a). GA VI, S.94.

⁸² FUNK, RAINER: »Mut zum Menschen.« Stuttgart 1978, S.165.

⁸³ FROMM, ERICH: »Die Kunst des Lebens.« (1956a). GA IX, S.486.

X. ABENDLÄNDISCHE GEGENWARTSRELIGION

»...die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik.«¹

Karl Marx

1. Die Wurzeln der Gegenwartsreligion.

Mit Entstehung und Art der gegenwärtig dominierenden religiösen Formen in den hochzivilisierten Staaten des Westens beschäftigt sich Fromm vor allem in »Haben oder Sein.«² Drei zusammengehörende Wurzeln des gegenwärtigen Zustands der religiösen Erfahrung führt er dort auf:

- a) Das Scheitern des Christentums mit dem Versuch, die Charakterstruktur der Mehrheit der Menschen zu ändern.
- b) Verschlimmert durch die Eliminierung des matriarchalischen Elements in der christlichen Religion durch Luther (und in seiner Folge durch Calvin und den Puritanismus) und
- c) Den durch die Veränderung der sozio-ökonomischen Strukturen entstandene Wandel des Gesellschafts-Charakters.

¹ MARX, KARL: »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung.« Marx/Engels-Studienausgabe in 4 Bänden. Frankfurt 1966, S.17.

² In »Haben oder Sein« findet sich am stärksten das Schwanken zwischen Fromms Hang zur Utopie und seinem den konkreten Problemen von Menschen zugewandten Realismus. Fromm vergißt normalerweise nie sein Gegenüber und verliert sich in Zukunftshoffnungen, doch in keinem anderen Buch ist am Schluß die Spannung zwischen Sein und Sollen größer als in diesem. Er hat einen ganzen Teil mit persönlichen Ratschlägen für eine bessere Lebensführung wieder aus dem geplanten Buch herausgenommen, stattdessen nur den gesellschaftlichen Entwurf veröffentlicht. Dadurch entsteht eine für Fromm untypische Einseitigkeit. Ich halte daher »Haben oder Sein«, obwohl ich in vielem mit Fromm einig bin, für eines seiner schwächeren Werke. Die herbe Kritik, die es von einigen Seiten erfahren hat, ist nicht unberechtigt, das hat seinem Massenerfolg allerdings nicht geschadet.

a) Patriarchalisches Heidentum

Nach Fromms Ansicht blieb die Bekehrung zum Christentum "weitgehend an der Oberfläche"³. Im großen und ganzen sei das Christentum stets nur eine Ideologie gewesen, eine tiefgreifende Veränderung der Charakterstruktur im Sinne der christlichen Lehre sei, mit Ausnahme "zahlreicher echt christlicher Bewegungen"⁴, nicht zustande gekommen.

Am stärksten sei der christliche Einfluß zwischen dem 12. und 16. Jahrhundert gewesen. Vom Ende des Mittelalters an streiten in der komplex verlaufenden Geschichte des Abendlandes nach Fromms Urteil zwei Grundtendenzen: der christlich geprägte Humanismus und "die heidnische Tradition des Götzendienstes und der Inhumanität"⁵, wobei die zweite Tendenz bislang triumphiere.

Jesus sei die Idealfigur der einen Tradition, "ein Held des Seins, des Gebens, des Teilens"⁶, der Held der Liebe, der Gewaltlose, der Macht und Herrschaft nicht begehrt. Das christliche Ideal ist folglich der Märtyrer, der sein Leben gibt für Gott und seine Mitmenschen.

Der heidnische Held dagegen (der Griechen, Römer und Germanen) sei ein Held des "Habens, Ausbeutens, gewaltsamen Erzwingens"⁷, - das stolze Raubtier, das stets siegen, rauben und zerstören will. Seine Erfüllungen sind Ehre, Ruhm und Macht, er will immer der Stärkste sein, sucht den Tod in der Schlacht; das heidnische Ideal verkörpert der homerische Held (Achill).

Der Sieg des Patriarchats über das Matriarchat, die Unterdrückung der Frau, sei der erste Schritt des Siegeszuges dieses Typus gewesen. Die

3 FROMM, ERICH: »Haben oder Sein.« (1976a). GA II, S.368.

4 FROMM, ERICH: »Haben oder Sein.« (1976a). GA II, S.369.

5 FROMM, ERICH: »Haben oder Sein.« (1976a). GA II, S.372.

6 FROMM, ERICH: »Haben oder Sein.« (1976a). GA II, S.370.

Ob es eine gute Idee ist, Jesus einen »Helden« zu nennen, darf mit Nietzsche bezweifelt werden, der im »Antichrist« schreibt: "Aber wenn etwas unevangelisch ist, so ist es der Begriff Held." (NIETZSCHE, F.: »Der Antichrist. Sämtliche Werke Band 6, S.199 f.), obwohl deutlich wird, was »Held des Seins« bezeichnen soll. Er ist jedenfalls oft so gesehen worden. JOSEPH CAMPBELL z.B. reiht Jesus in »Der Heros in tausend Gestalten.« (Frankfurt/M. 1953) als Figur mit mythologischer Dimension in seine »Helden« ein und in einem bekannten Kirchenlied singen die Gläubigen zu Ostern: »Das Grab ist leer, der Held erwacht. Der Heliand ist erstanden.«

7 FROMM, ERICH: »Haben oder Sein.« (1976a). GA II, S.

abendländische Geschichte wurde eine Geschichte "der Eroberung, Ausbeutung, Gewalt und Unterdrückung"⁸.

Unter dem Deckmantel der »offiziellen Religion« Christentum, ernstgenommen stets nur von einer Minderheit, herrsche bis heute in Wirklichkeit immer noch das inhumane Heidentum. Die »offizielle Religion« Christentum diene nur:

1. als Ideologie, um Menschen daran zu hindern, ihre Disziplin zu verlieren und die gesellschaftliche Ordnung zu bedrohen. (Religion als »Opium für das Volk« - Lenin)
2. als Ersatzwirklichkeit - Jesus erlöst stellvertretend für sie selbst die Menschen. (Der Glaube wird zum Ersatz der Tat.)
3. als Gewissenssalbi, um Schuldgefühle verdrängen zu können.⁹

Es handelt sich bemerkenswerterweise, wenn auch in verkürzter Form, um die gleichen Aussagen über das »offizielle Christentum«, die Fromm bereits 45 Jahre vorher im »Christusdogma« machte, was zeigt, daß er keineswegs von den dort geäußerten Positionen abgerückt ist.

Man kann nun mit Recht fragen: Gelten die Vorwürfe nicht ebenso für andere Kulturräume als das Abendland? Welche Geschichte war nicht eine der »Eroberung, Ausbeutung, Gewalt und Unterdrückung«?

Dies lenkt jedoch von der Intention der Frommschen Kritik ab. Die Frage, die sich der im christlich-abendländischen Kulturraum behelmatete Leser Fromms stellen soll, lautet: Wie kann es sein, daß bei uns Ideal und Wirklichkeit so weit auseinander klaffen?

Fromm zieht durch seine, zugegebenermaßen sehr vereinfachende Darstellung, erst einmal den Schleier weg von der Tatsache, daß die meisten, die den Namen 'Christen' tragen, wenn man ihre Lebenspraxis beurteilt, niemals Christen waren. Diese Feststellung ist an sich nicht besonders originell, eher schon seine Kombination mit dem Gedanken, daß eine bestimmte Charakterorientierung, die Fromm »Patriarchalisches Heidentum« nennt, bis in die Gegenwart noch lebendig sein soll.

Um Fromm gerecht zu werden, darf man die Begriffe Heidentum und Christentum nicht oberflächlich verstehen, obwohl ihre Verwendung meines

8 FROMM, ERICH: »Haben oder Sein.« (1976a). GA II, S.370.

9 FROMM, E.: »Haben oder Sein.« (1976a). GA II, S.371. Vgl. Kapitel II.



Erachtens unglücklich ist (auf sein 'Heidentum' entgegen dem offiziellen Christentum war z.B. Goethe besonders stolz, außerdem gibt es so etwas wie ein 'unschuldig' Heidentum). Mit Heidentum meint Fromm, den Zustand infantiler, narzißtischer Selbstsucht, dem gegenüber er in der christlichen Humanität einen Reifungsfortschritt sieht, da sie den anderen, den Mitmenschen, sein Wohlergehen und seinen Wert an sich (nicht nur bezogen auf das eigene Interesse), in den Blick bekommt. Zwei Dinge sind es, die Fromm hier kombiniert, weil sie auch historisch eine Kombination eingegangen sind: das Patriarchat, d.h. die Herrschaft der Männer über die Frauen und die Vergötzung von Gewalt, Macht und Sieg des Ego.

Dies allein wäre zum Verständnis der Gegenwartsreligion noch unzureichend, denn dies gilt für die letzten dreitausend Jahre. Ein weitere bedeutsamer historischer Vorgang war

b) Die Eliminierung des mütterlichen Elements aus der Kirche

Erster Schritt zur Religion des Industriezeitalters sei "die Eliminierung des mütterlichen Elements aus der Kirche durch Luther"¹⁰ gewesen. Bis zu einem gewissen Grad hätte nämlich, so Fromm, im Mittelalter eine Synthese zwischen dem weiblich-mütterlichen und dem männlich-väterlichen Prinzip in der römisch-katholischen Kirche existiert.¹¹

Dem hätte auch das Verhältnis des mittelalterlichen Menschen zur Natur entsprochen – er habe ihr nicht feindselig, ausbeuterisch, sondern kooperativ gegenüber gestanden.

Das Verhältnis zur Natur des mittelalterlichen Menschen beschreibt mir Fromm doch ein wenig zu idyllisch. Möglicherweise liegt der Grund dafür, daß die Naturzerstörung nicht die gewaltige Dimension der Gegenwart annahm, vor allem darin, daß der Mensch noch nicht die nötigen Mittel dazu hatte?¹²

Zudem hatte er weit größere Angst vor der Natur, der er noch viel mehr ausgeliefert war als der moderne Mensch. Er mußte seine Unterlegenheit

10 FROMM, ERICH: »Haben oder Sein.« (1976a). GA II, S.372.

11 Dieser Ansicht war übrigens auch C.G. Jung. Kritiker sprechen von unverständlicher Mittelalterverherrlichung.

12 Es gab sie ja durchaus! Man denke nur an die Abholzung und daraus folgende Verkarstung fast des gesamten Mittelmeerraums.

und Abhängigkeit allzu deutlich fühlen. Er sah sich in jeder Hinsicht, auch in den positiven Aspekten, stark mit ihr verbunden.

Aber folgen wir Fromms Ausführungen weiter:

"Luther etablierte in Nordeuropa eine rein patriarchalische Form des Christentums, die sich auf den städtischen Mittelstand und die weltlichen Fürsten stützte."¹³

Ihr wesentliches Charaktermerkmal sei "...die Unterwerfung unter die patriarchalische Autorität, wobei *Arbeit* der einzige Weg ist, um Liebe und Anerkennung zu erlangen."¹⁴ Der dadurch neu entstandene Gesellschafts-Charakter bestehe im Kern aus:

"...Angst vor 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."¹⁵

Das mittelalterliche Christentum wäre mit dem Geist der Neuzeit unvereinbar gewesen. Es bedurfte einer »Reformation«, um ein Christentum überhaupt aufrecht zu erhalten. Umgekehrt gilt:

"Durch die Umwandlung des Christentums in eine rein patriarchalische Religion war es möglich, die Religion des Industriezeitalters in christliche Terminologie zu kleiden."¹⁶

Ein letzter wesentlicher Punkt zum Verständnis der Gegenwartsreligion ist

c) Die Entwicklung des Marketing-Charakters

"Der autoritär-zwanghaft-hortende Charakter, der sich im 16. Jahrhundert zu entwickeln begann und bis zum Ende des 19. Jahrhunderts zumindest in der Mittelklasse vorherrschte, mischte sich allmählich mit dem *Marketing-Charakter* oder wurde durch ihn verdrängt."¹⁷

13 Ebd., S.373. Auch in diesem Punkt keine Meinungsänderung seit 1941a. Die Luthersche Lehre enthalte zwar ein "verborgenes materiarchalisches Element" in seiner Gnadenlehre (»Die Kunst des Lebens.« 1956a. GA IX, S.479.), bei Luther selbst fände sich aber ein gestörtes »Urvertrauen« (Erikson), da er statt sich der (mütterlichen) Liebe Gottes gewiß zu sein, daran zutiefst zweifelte und nur den patriarchalisch »gnädigen Gott« zu suchen vermochte.

14 FROMM, ERICH: »Haben oder Sein.« (1976a). GA II, S.373.

15 FROMM, ERICH: »Haben oder Sein.« (1976a). GA II, S.373.

16 FROMM, ERICH: »Haben oder Sein.« (1976a). GA II, S.374.

17 FROMM, ERICH: »Haben oder Sein.« (1976a). GA II, S.374.

Ersterer war der Eigentum ansammelnde, Sicherheits- und Ordnungstyp, der Mittelstandsbürger des 19. Jahrhunderts. Er war konservativ und soziale. 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« (Fromm) als sicherer Weg zur Zufriedenheit an Wert verlor, daß Flexibilität und Verkäuflichkeit bald nicht nur für Produkte, sondern auch für Persönlichkeiten gefordert wurde.

So wurde der Mensch selbst zur Ware auf dem Persönlichkeitsmarkt. Was zählte, war nicht mehr sein »Gebrauchswert« sondern sein »Tauschwert«. Heute, wo der »Marketing-Charakter« in den Industrie-Nationen der verbreitetste aller Charaktere geworden sei, komme es daher wesentlich darauf an, ob man die richtigen Leute kennt und zu ihnen gehört, ob die Verpackung attraktiv ist, ob man jung, dynamisch und erfolgreich wirkt – kurz, ob man ein gefragter Typ ist, nicht mehr so sehr auf Wissen, Können oder gar Charakter.

»Die Einstellung des Einzelnen zu sich selbst wird somit durch den Umstand geprägt, daß Eignung und Fähigkeit, eine bestimmte Aufgabe zu erfüllen, nicht ausreichen.«¹⁸

Er muß sich in erster Linie vorteilhaft verkaufen können. Daher ist

»...das oberste Ziel des Marketing-Charakters ... die vollständige Anpassung, um unter allen Bedingungen des Persönlichkeitsmarktes begehrenswert zu sein«¹⁹.

Ein Mensch dieses Typus hat gar kein »Ich«, (geschweige denn ein »Selbst«). Er kann gar keinen ausgeformten 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 wahnsinnig 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 seinen Verstand ausschließlich als »manipulative Intelligenz«²⁰. Er versteht aber nichts wirklich, weil er weder echtes Interesse noch ganzheitliche Vernunft entwickeln kann.

18 FROMM, ERICH: »Haben oder Sein.« (1976a). GA II, S.374.

19 Ebd., S.374. Wohlgemerkt, diese Haltung gab es natürlich früher auch schon, nun aber ist sie »Gesellschafts-Charakter«, also allgemein vorherrschend.

20 FROMM, ERICH: »Haben oder Sein.« (1976a). GA II, S.375.

Sein Gefühlsleben ist verkümmert, daher ist er hinter seiner weltmännischen Fassade (es dominiert immer noch das Maskulne!) erstaunlich naiv und ist nicht in der Lage, zwischen echten Gefühlen und einem Publikums-Relation Trick unterscheiden. Der »Marketing-Charakter«, so Fromm, ist der entfremdetste aller Charaktere.²¹

2. Die Formen der Gegenwartsreligion

a) Kybernetische Religion

»Man wird die Wissenschaft sehr bald unter die Herrschaft eines höheren Antriebs bringen müssen, der sie zur Dienerin herabdrückt, ohne sie zu zerstören. Für diese ihre Unterjochung ist nicht mehr viel Zeit übrig. Sie gefällt sich als Religion und beehlt sich, die Menschen auszurotten, bevor man den Mut hat, sie zu entthronen.«²²

Elias Canetti

Dieser modernen Charakterstruktur des »Marketing-Charakters« entspricht die »kybernetische Religion« der Gegenwart. Hinter einer Fassade von Agnostizismus oder Christentum verbirgt sich, so Fromm, 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.«²³

Am stärksten falle auf, daß sich der Mensch selbst zum Gott gemacht habe, weil er meint, die Technik gebe ihm Allmacht: »Wir haben die Maschine zur Gottheit erhoben und werden selbst Gott gleich, indem wir sie bedienen.«²⁴

Im »Augenblick seiner größten Ohnmacht«²⁵ bilde der Mensch sich ein, dank Wissenschaft und Technik, allmächtig zu sein. Die Technik zeige

21 Vgl. FROMM, ERICH: »Haben oder Sein.« (1976a). GA II, S.376. Fromm weist an dieser Stelle auf die Studie seines Schülers Michael Macoby hin, der den Charakter von 250 Managern und Ingenieuren zweier Großkonzerne untersucht und diese Thesen belegt habe. MACOBY, MICHAEL: »Gewinnener um jeden Preis. Der neue Führungstyp in den Großunternehmen der Zukunftstechnologie.«, Reinbek 1977.

22 CANETTI, ELIAS: »Die Provinz des Menschen.«, München 1973, S.29.

23 FROMM, ERICH: »Haben oder Sein.« (1976a). GA II, S.378.

24 FROMM, ERICH: »Haben oder Sein.« (1976a). GA II, S.378.

25 FROMM, ERICH: »Haben oder Sein.« (1976a). GA II, S.378.

nun aber immer deutlicher auch ihr zweites, gefährliches Gesicht als »Göttin der Zerstörung«. Der Fortschrittsglaube sei daher eine Borniertheit, die zum Untergang führen muß.²⁶

»Technik« ist das eine Idol der »kybernetischen Religion«, so Fromm, »Konsum« das andere. In einem Kreislauf ohne Ende soll und muß der moderne Mensch konsumieren und zum Kosumieren animieren. Daß es sich meist um Ersatzbefriedigungen für wahres Glück handelt, spüre zwar mancher, die Menschen erscheinen jedoch ohnmächtig, sich zu entziehen.

In dieser durch und durch funktionalisierten und leistungsorientierten Atmosphäre käme es zu einer Entmenschlichung, einer Verdinglichung alles Lebendigen als Effekt der kybernetischen Religion²⁷, so daß die Frage heute nicht mehr die des 19. Jahrhunderts sei, ob Gott tot wäre, sondern die, ob der Mensch tot wäre?

Diese Entwicklung hat GÜNTHER ANDERS über dreißig Jahre beobachtet und analysiert.²⁸ ANDERS ist zutiefst pessimistisch, was die weitere Entwicklung angeht. Nach ANDERS Diagnose, die sich nur wenig von der Fromms in seinem Spätwerk unterscheidet, hat der Mensch längst vor seinen eigenen Produkten kapitulliert, ist seine Verantwortungsfähigkeit überfordert, sein Charakter durch die von ihm selbst geschaffenen technisch-ökonomischen Strukturen künstlich verformt. ANDERS spricht von einem »Gerade-noch-Sein«, ruft deshalb auf zum Verzicht, zum »Seinlassen«, auch zum Widerstand, doch wie es scheint, ohne viel Hoffnung, daß der Untergang noch aufhaltbar sei. Auch Fromm wurde angesichts der zunehmenden Dimension der Bedrohung im Alter immer beschwörender im Ton.²⁹

²⁶ Bereits Freud nannte den Menschen einen »Prothesengott«, dem in seiner Gottähnlichkeit nicht besonders wohl sei. Freud ahnte nicht die Dimension, die Technisierung und Rationalisierung einmal erreichen würden.
²⁷ Die gleiche Kritik findet sich bereits bei M. HEIDEGGER: »Für dieses [technische] Wollen wird im Vorhinein und darum in der Folge unaufhaltsam alles zum Material des sich durchsetzenden Herstellens. ... Dadurch [durch das technische Herstellen ist er selbst [der Mensch] und sind seine Dinge der wachsenden Gefahr ausgesetzt, zum bloßen Material und zur Funktion der Vergegenständlichung zu werden.« (aus »Wozu Dichter? in: »Holzwege«, Frankfurt/M. 5. Aufl. 1972, S.267 und 270.)
²⁸ In »Die Antiquiertheit des Menschen.« 2. Bände, München 1980.

²⁹ Die Entwicklung, zumindest bezüglich des Ost/West Konfliktes, scheint 10 Jahre nach Fromms Tod endlich einen hoffnungsvollen Verlauf zu nehmen, angesichts der Vielzahl der Gefahrenpotentiale die sich mittlerweile aufgebaut haben ist allerdings immer noch fraglich, ob und zu welchem Preis die Menschheit überleben - und wie sie in Zukunft leben wird.

b) Privatreligion Neurose

»Die Religion ist die formalisierte und ausgearbeitete Antwort auf das Dasein des Menschen, und da man sie bewußt und gemeinsam mit anderen erfährt, ruft selbst die niedrigste Religion allein schon durch die Gemeinschaft mit anderen das Gefühl hervor, daß sie vernünftig ist und Sicherheit bietet.«³⁰

Erich Fromm

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.«³¹

Ahnenkult nennt Fromm die neurotische Fixierung auf Vater und 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 eine Kind in beständiger Furcht und Unsicherheit leben läßt.«³²

Heilbar sei 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.«³³

Das gleiche gelte von allen anderen genannten Formen, die sich ebenso als Religionsformen eines früheren Menschheitsstadiums erweisen, die in vielen Menschen noch lebendig seien.³⁴

Solche Menschen würden nur solange als Neurotiker angesehen, bis eine Gruppe es verstünde ihre Bedürfnisse aufzugreifen und sie in Bann zu halten. Wenn auch nur eine Minderheit wirklich stark neurotisch sei, so gelte doch:

³⁰ FROMM: »Psychoanalyse und Zen-Buddhismus.« (1960a). GA VI, S.315.

³¹ FROMM, ERICH: »Psychoanalyse und Religion.« (1950a). GA VI, S.244.

³² Ebd., S.245 f. Selbst der große Gandhi entwickelte so starke Schuldgefühle gegenüber seinem Vater, weil er in dessen Todesstunde nicht an seinem Bett gewacht, sondern mit seiner Frau geschlafen hatte, daß er daraufhin nie wieder mit seiner Frau schlief!

³³ FROMM, ERICH: »Psychoanalyse und Religion.« (1950a). GA VI, S.246.

³⁴ Vgl. wieder die Nähe zu den Ansichten C.G.Jungs.

"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 isoliert fühlen zu müssen."³⁵

Die monotheistische Hochreligion Christentum habe es nicht vermocht, dauerhaft vor Rückfällen zu schützen, weil sie die Charaktere ihrer Anhänger nicht wirklich gemäß den von ihr vertretenen Idealen zu prägen vermochte und ihre Vertreter (in der Amtskirche) eher daran gewöhnt seien, mit den Mächtigen zu paktieren, als für die Botschaft der Liebe konsequent einzutreten, kritisiert Fromm.³⁶

c) Humanistische Religion des Seln

"N i c h t ein Glauben, sondern ein Thun,
ein Vieles - n i c h t - thun vor Allem,
ein anderes S e l n ..."³⁷

Friedrich Nietzsche

"Unsere einzige Hoffnung ist die energieliefernde Kraft, die von einer neuen Vision ausgeht."³⁸, schreibt Fromm 1976. Reformen genügen nicht mehr, es bedarf tiefgreifender Veränderungen - und diese resultieren nach seiner Überzeugung nur aus einer starken Motivation: einer Utopie. Er hofft, diese Kraft könne von "...einer neuen nicht-theistischen, nicht-institutionalisierten Religiosität ... [mit] ... radikal humanistischem Geist"³⁹ ausgehen, die getragen würde von Menschen, denen die traditionelle Religion nichts mehr geben kann, in brüderlicher Eintracht mit den Anhängern bestehender Religionen, "die den humanistischen Kern ihre Religion [noch] authentisch erleben"⁴⁰, - es wäre eine Religion des »Seln«.

³⁵ FROMM, ERICH: »Psychoanalyse und Religion.« (1950a). GA VI, S.247. Hier wird, wie an vielen anderen Stellen in Fromms Werk, wieder die Verarbeitung des für Fromm zentralen Erlebnisses 'Faschismus' erkennbar.

³⁶ Vielleicht gibt das neue Buch von EUGEN DREWERMANN »Kleriker. Psychogramm eines Ideals.« (Olten/Freiburg 1989) Aufschluß darüber, warum dies so ist. DREWERMANN spricht unter anderem von einer jahrhundertelangen Praxis der "konsequenten Zerstörung des Individuums auf allen Ebenen persönlicher Existenz", innerhalb der Kirche, von "systematischer Entpersönlichung" und behauptet "die Psyche der meisten Kleriker [durchwehe] ein Hauch nie abgelegten Muttersöhnchentums". (Zitate nach DER SPIEGEL Nr.44, 30. Okt. 1989.)

³⁷ NIETZSCHE, FRIEDRICH: »Der Antichrist.«, Sämtl. Werke Band 6, S.211.

³⁸ FROMM, ERICH: »Haben oder Seln.« (1976a). GA II, Ebd., S.413.

³⁹ FROMM, ERICH: »Haben oder Seln.« (1976a). GA II, Ebd., S.413.

⁴⁰ FROMM, ERICH: »Haben oder Seln.« (1976a). GA II, Ebd., S.413.

Wie ALBERT SCHWEITZER ist Fromm der Ansicht, "daß die ethische Religion der Liebe bestehen kann ohne den Glauben an eine ihr entsprechende, die Welt leitende Gottpersönlichkeit".⁴¹

In der Gesellschaft, auf die Fromm abzielt, wird es gar keine eigenständige Religion mehr geben, denn:

"In einer religiösen Gesellschaft bedarf es keiner separaten Religion mehr, da die Gesellschaft die religiösen Prinzipien in sich aufgenommen hat und sie damit als separate religiöse Prinzipien »aufgehoben« hat..."⁴²

Die Gefahr besteht für Fromm darin, daß mit dem religiösen Glauben auch die Sehnsucht nach einem anderen (besseren) Leben schwindet. Das Kind wird mit dem Bade ausgeschüttet. Statt daß nun die humane Entfaltung in Liebe und Vernunft für heilig gehalten würde, wird alles profanisiert, funktionalisiert und entwertet.

Fromm geht es in erster Linie wieder darum mit verbreiteten Vorurteilen aufzuräumen, im positiven Sinne zu Des-illusionieren. Er stellt fest:

1. Die Zeit der »Über-Ich-Religion« des autoritären Charakters geht zu Ende, aber die neue Religion der Selbstverwirklichung droht zu einer Religion des Narzißmus, des unreifen Charakters zu werden. Es kommt zu einer Vergötzung des Selbst.

2. Das Ende der Wissenschaftsgläubigkeit muß kommen, ebenso das Ende der Ideologien, bevor die Selbsterstörung der Menschheit eintritt.⁴³ Das sich ausbreitende Interesse an Esoterik und Okkultismus zeigt das Ungenügen bzw. die Enttäuschung über die Ersatzreligionen Wissenschaft und Technik.

3. Die einzig tragfähige Basis für eine glückliche Zukunft, jenseits aller kulturellen, ideologischen Unterschiede oder religiösen Bekenntnisse kann nur ein neuer Humanismus sein, der sowohl den Problemen der Überfluß-

⁴¹ SCHWEITZER, ALBERT: »Brief an Professor E.R.Jacobi.« In: Divine Light 2 (1967) No.1, S.1 f. Zitiert nach FROMM 1976a, S.385.

⁴² FROMM, ERICH: »Religion und Gesellschaft.« (1978a). Nachwort zu: Rainer Funk »Mut zum Menschen.« Stuttgart 1978, S.359 f.

⁴³ Dreizehn Jahre später scheint es vielleicht soweit zu sein.

gesellschaft, als auch denen der Mangelgesellschaften gerecht werden könnte.⁴⁴

Nach Fromms Diagnose befinden wir uns heute in einem Zustand, in dem nicht dem Glück des Menschen dienliche Strukturen und ein falsches Verhalten zu den eigenen Bedürfnissen dominieren.

Aber bleibt Fromm in seiner Kritik wie in seinen Lösungen nicht zu pauschal? Ist seine Geschichtsbetrachtung nicht geradezu klischeehaft und differenzlernt und macht er es sich selbst und seinen Lesern damit nicht zu leicht? Ein Kritiker schreibt: "Haben oder Sein: wenn das so einfach wäre."⁴⁵

Fromm behauptet allerdings nirgends, daß es einfach wäre, sondern betont immer das Gegenteil, es sei ein ständiger Prozeß des Lernens, des Übens, der Selbstreflektion und der praktischen Erfahrung vonnöten um Bewußtseinswandel, um Charakterwandel und Selbstvervollkommnung zu erreichen? Er war nicht der Ansicht, das Lesen von Fromm-Büchern reiche dazu bereits aus.

Und doch, so verständlich die (im Grunde alte) Sehnsucht nach einem »neuen Menschen« erscheint, als konkrete Hoffnung, wie bei Fromm, wirkt sie, angesichts unserer heutigen historischen Erfahrungen, naiv.

Doch, wenn ganz ohne Utopie – wofür leben wir eigentlich?

⁴⁴ Zu dieser Einsicht ist mittlerweile auch Hans Küng gekommen, der sich, in seinem Beitrag zu einer Veranstaltung des Goethe Instituts in Paris 1988, in diesem Sinne äußerte. Hans Joachim Klimkeit schlug bereits 1983 vor, die »Menschenwürde« als Maßstab zur Beurteilung von Religion zu verwenden (In: BERNER, U. ZRGG 35, 1983).

⁴⁵ SEMMELROTH, FELIX 1983, S.32. Der Titel »Haben oder Sein« stammt übrigens von Meister Eckhart.

XI. DIE BEDEUTUNG VON SIGMUND FREUD FÜR ERICH FROMMS RELIGIONSPSYCHOLOGIE

"Wenn es sich um Fragen der Religion handelt, machen sich die Menschen aller möglichen Unaufrichtigkeiten und intellektuellen Unarten schuldig."¹

Sigmund Freud

1. Voraussetzungen

Erich Fromm hat sich selbst zeit seines Lebens als Freudschüler gesehen. Dem Leser seiner Bücher wird die Abhängigkeit Fromms von Freud oft nicht einmal bewußt werden, da sein Stil, im Gegensatz zu dem Freuds, wenig provozierend ist, so daß man versucht ist zu glauben, Fromm denke weniger radikal als Freud.

Um die Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Beurteilung von Religion bei beiden vergleichen zu können, ist es zunächst nötig, Freuds Gedanken dazu etwas ausgiebiger darzustellen. Viele Vorurteile erschweren noch immer eine sachliche Kenntnisnahme. Auch die Religionswissenschaft muß sich die Kritik gefallen lassen, sich bislang allzuseiten und kaum in angemessener Ausführlichkeit mit Freud beschäftigt zu haben.

In Kapitel III habe ich die Unterschiede von Freuds und Fromms Menschenbildern dargelegt. Ich knüpfe dort an, um die Voraussetzungen der religionspsychologischen Aussagen Freuds verständlich zu machen.

Für Freud bestand der elementare, dauerhafte Konflikt des Menschen zwischen seinen inneren libidinösen Trieben und der Erfahrung von Beschränkungen, die deren Ausleben auferlegt sind, zwischen Lustprinzip und Realitätsprinzip in seiner Terminologie. Ein Mensch kann nach Freud in dem Maße gesund genannt werden, wie es ihm gelingt die Konflikte zwischen Lustprinzip und Realitätsprinzip zu lösen. Er kann sie aber nur wirklich lösen, wenn er der Realität nicht ausweicht. Ansonsten entstehen bloße Scheinlösungen, in deren Folge Schuldgefühle, Angst und Selbstbestrafungsdrang. Solch mißlungene Versuche der Konfliktbewältigung nennt er »Neurosen«².

¹ FREUD, SIGMUND: »Die Zukunft einer Illusion.« (1927). GW XIV, S.355.

² Die Neurose verleugnet, im Gegensatz zur Psychose die Realität nicht, sie will nur nichts von ihr wissen. Zu den psychoanalytischen Fachern



Einer der wichtigsten psychischen Vorgänge im Menschen ist die »Verdrängung« vieler Erlebnisse ins Unbewußte. Aber alle unbewältigten Erlebnisse rumoren dort weiter und überfordern, ab einer gewissen Intensität, den Verdrängungsmechanismus, wenn sie immer wieder ins Bewußtsein vordringen wollen. Gegen solch unangenehme und gefährliche Dauerbelastungen wehrt sich das Bewußtsein: es entwickelt »Abwehrmechanismen« neurotischer Art.

Die lebensprägenden Verdrängungen und Neurosen entstehen nach Freuds Erkenntnis in der frühen Kindheit, wenn das noch gänzlich narzißtische (selbstbezogene) Kind die ersten Triebverzicht zu leisten hat. In den Neurosen des Erwachsenen zeigen sich daher die nicht bewältigten Triebkonflikte seiner Kindheit.

Die am ehesten greifbare Erscheinungswelt des Unbewußten und Unbewältigten ist der Traum, Traumanalyse der von Freud entdeckte »Königsweg zum Unbewußten«. Doch auch in den religiösen Vorstellungen des Einzelnen kommt sein Seelenzustand zum Vorschein.

Aus seinen therapeutischen Erfahrungen entwickelte Freud nicht nur seine psychoanalytische Theorie, darüberhinaus drängte es ihn, die Ebene des Seelenarztes zu überschreiten und als Kulturdiagnostiker zu wirken. Vor allem aus diesem meta-psychoanalytischen Interesse sind seine Äußerungen zum Kulturphänomen Religion zu verstehen.

2. Freuds Aussagen über Religion

Die Aussagen Sigmund Freuds zur Religion sind ebenso unsystematisch über sein Werk verteilt, wie die Erich Fromms. Er ist auch niemals zu einem abschließenden, endgültigen Urteil gelangt, so daß seiner Behandlung der Religionsthematik etwas Fragmentarisches anhaftet, was Darstellung und Kritik erschwert. Möglicherweise erklärt dies, daß ich bislang keine völlig zufriedenstellende Darstellung Freudscher Religionspsychologie und Religionskritik finden konnte. Meine Ausführungen in diesem begrenzten Rahmen können dem nur unvollständig Abhilfe schaffen.

mini siehe: NAGERA, HUMBERTO (Hrsg.) »Psychoanalytische Grundbegriffe.« Frankfurt/M. 1974.

a) Religion als »universelle Zwangsneurose«³

Freuds Auseinandersetzung mit diesem Thema findet ihren ersten Niederschlag in der kurzen Schrift: »Zwangshandlungen und Religionsübungen.«⁴ von 1907. In dieser Abhandlung spricht er von einer auffallenden

»...Ähnlichkeit der sogenannten Zwangshandlungen Nervöser mit den Verrichtungen ..., durch welche der Gläubige seine Frömmigkeit bezeugt.«⁵

Die Parallellität sei zwar begrenzt, da dem einförmigen »Ritus« der Zwangsneurose größere Vielfalt auf Seiten der Religion und der (scheinbar) totalen Sinnlosigkeit der neurotischen Symptome der symbolische Sinn der religiösen Handlung gegenüberstehen, so daß die Zwangsneurose ein »halb komisches, halb trauriges Zerrbild einer Privatreligion«⁶ abgebe, dennoch sieht Freud einen Zusammenhang. Die Handlungen der Zwangsneurotiker lassen nämlich bei genauerer Untersuchung erkennen, daß es sich um Abwehr- oder Versicherungshandlungen, also um Schutzmaßnahmen handelt.⁷ Genau das sind nun aber auch viele religiöse Handlungen, in denen Gläubige durch sorgfältige Beachtung zeremonieller Handlungen oder mit bestimmten Gebetsformeln um Schutz oder Hilfe, Gnade und Vergebung bitten. In einem gewagten Analogieschluß bemerkt Freud, man könnte sich danach getrauen

»...die Neurose als eine individuelle Religiosität, die Religion als eine universelle Zwangsneurose zu bezeichnen.«⁸

Daß zumindest die zweite Hälfte dieser Feststellung auf einer unzulässigen Verallgemeinerung aufgrund einer Überinterpretation einzelner Phänomene besteht, die sehr viel gründlicher belegt werden müßte, kann kaum verborgen bleiben. Daß es im Religiösen auch pathologische Erscheinungen gibt, wird niemand bestreiten wollen.

³ Eine Zwangsneurose ist eine seelische Störung, »bei der bestimmte, zwanghaft wiederkehrende Gedanken oder Handlungen nicht abgewiesen werden können. ... Die Zwangshandlungen dienen dazu, Angst abzuwehren, die sonst übermächtig wird.« SCHMIDBAUER, WOLFGANG: »Jugendlexikon Psychologie.« Reinbeck 1976. S.183.

⁴ FREUD, SIGMUND: »Zwangshandlungen und Religionsübungen.« (1907). GW VII, S.129-139.

⁵ Ebd., S.129.

⁶ Ebd., S.132.

⁷ Vgl. ebd., S.136.

⁸ Ebd., S.139.

Inwieweit aber die Analogie zwischen religiösen und pathologischen Erscheinungen gerechtfertigt ist, läßt sich auch heute noch kaum entscheiden. Freud verfolgt diese These selbst zunächst nicht weiter. Daß er aber weiterhin in solchen Analogien denkt zeigt der Untertitel von »Totem und Tabu« von 1913: »Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker«.

b) Zum Gottesbild

Freuds Gedanken zum Gottesbild zeigen die beiden Grundrichtungen seines Denkens:

1. Er sucht die Quelle einer Vorstellung oder eines seelischen Konflikts in der Kindheit eines individuellen Menschen.
2. Er sucht in der evolutionären 'Kindheit' des Gattungswesens Mensch, setzt also eine Analogie von Ontogenese und Phylogenese voraus.

ba) Gott - der »Über-Vater«

Ursprünglich nur an seelischen Krankheiten und ihrer Heilung interessiert, stieß Sigmund Freud immer wieder auf Phänomene aus der religiösen Sphäre, vor allem auch auf die Gottesbilder seiner Patienten.

In den »Psychoanalytischen Bemerkungen über den Fall von Paranoia des Dr. Schreber«⁹ (1911) konnte er überzeugend darlegen, »wie Gott in einer Wahnidee religiösen Inhaltes einen Ersatz für den Vater darstellen kann.«¹⁰ Zwölf Jahre später in »Eine Teufelsneurose im 17. Jahrhundert.«¹¹ (1923) legte er dar, wie auch der Teufel neurotischer Vaterersatz sein kann.

Von individuellen neurotischen Symptomen ausgehend, kommt ihm der Gedanke, daß jedes persönliche Gottesbild von ein- und derselben Vorbildfigur geprägt wird, nämlich vom Vaterbild der Kindheit.

Idealtypisch gesprochen werden die geliebten Eigenschaften des Vaters durch Projektion die göttlichen, seine ungeliebten werden die des Teufels.

9 FREUD, S.: »Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia.« (1911). GW VIII, S.240-320.

10 PREUSS, HANS G.: Religion und Psychoanalyse. Stuttgart 1971, S.126.

11 FREUD, SIGMUND: »Eine Teufelsneurose im siebzehnten Jahrhundert.« (1923). GW XIII, S.315-353.

Es ist allerdings ebenso möglich, daß Gott selbst in sich negative Züge trägt, denn die Haltung gegenüber Gott spiegelt genau die »Ambivalenz«¹² der Haltung des Kindes gegenüber seinem Vater wieder: Es liebt ihn, aber fürchtet ihn - und unbewußt haßt es ihn auch.

Seine Untersuchungen führen Freud zu dem Schluß:

»...daß für jeden der Gott nach dem Vater gebildet ist, das sein Verhältnis zu Gott von seinem Verhältnis zum leiblichen Vater abhängt mit ihm schwankt und sich verwandelt und das Gott nichts anderes ist als ein erhöhter Vater.«¹³

Dieses 'ist' sollte nicht als ontologische Aussage über Gott mißverstanden werden, ob es Gott gibt oder nicht, spielt gar keine Rolle: Gegenstand der Religionspsychologie ist der Mensch, nicht Gott! Wie Ludwig Marcuse richtig bemerkt versucht Freud gar nicht

»...Gott zu verstehen, sondern die menschlichen Vorstellungen und ihre überwältigende Macht. Er unterscheidet überhaupt nicht zwischen Gott und den Bildern, die sich der Mensch schuf, weil er sich nur unter ihnen etwas vorstellen kann.«¹⁴

Man muß ihn zudem sehr genau lesen. An dieser Stelle schreibt er zwar das berüchtigte »nichts anderes als« und deshalb wird ihm zurecht der Vorwurf eines inadäquaten Reduktionismus gemacht, er schränkt aber bald darauf selbst wieder ein:

»Wenn die Psychoanalyse irgendeine Beachtung verdient, so muß, unbeschadet aller anderen Ursprünge und Bedeutungen Gottes, auf welche die Psychoanalyse kein Licht werfen kann, der Vateranteil an der Gottesidee ein sehr gewichtiger sein.«¹⁵

Und dies wiederum ignorieren meist Freuds Kritiker. Freuds »nichts anderes als« sollte weitergedacht werden: »[als] ich erkennen kann«, nicht als »was man überhaupt erkennen kann«.

Es fragt sich allerdings, warum nicht das Bild der Mutter mindestens ebenso prägend wie das des Vaters sein sollte? Freud schreibt dazu einmal kurz:

12 Zum Begriff »Ambivalenz« in diesem Zusammenhang siehe auch Freuds Theorie vom Ödipuskomplex. Erstmals verwies FREUD auf den Zusammenhang zwischen Vaterkomplex und Gottesgläubigkeit 1910 in »Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci.« (GW VIII, S.195). Mit dem schwächeren Werden väterlicher Autorität, so Freud dort, schwinde auch die Gottesfurcht.

13 FREUD, SIGMUND: »Totem und Tabu.« (1913), GW IX, S.177.

14 MARCUSE, LUDWIG: »Sigmund Freud. Das Geheimnis Mensch.« München 1982, S.107.

15 FREUD, SIGMUND: »Totem und Tabu.« (1913) GW IX, S.178.



"So wird die Mutter, die den Hunger befriedigt, zum ersten Liebesobjekt und gewiß auch zum ersten Schutz gegen alle die unbestimmten, in der Außenwelt drohenden Gefahren, zum ersten Angstschutz, dürfen wir sagen. In dieser Funktion wird die Mutter bald von dem stärkeren Vater abgelöst, dem sie nun über die ganze Kindheit verbleibt."¹⁶

Freuds Denken ist so durch und durch patriarchalisch (worauf Fromm als einer der ersten hingewiesen hat), daß er sogar die Tatsache herunterspielt, daß das Verhältnis des Kindes zur Mutter auch gerade in patriarchalischen Gesellschaften wichtiger ist, als das zum Vater.

Allerdings ist nicht nur Freud diesbezüglich Kind seiner Zeit.

Die katholische Theologie z.B. beginnt heute erst umzudenken, und noch immer sind viele Frauen ebenso die verlässlichsten Diener eines frauenfeindlichen Christentums, wie aller anderen patriarchalisch organisierten Religionen.

bb) Gott – der »Ur-vater«

Die psychologische Ableitung der Gottesidee aus der Individualentwicklung allein genügt Freud nicht. Er suchte darüberhinaus eine historische, denn er war überzeugt, jede religiöse Lehre teile auch eine "historische Wahrheit mit, freilich in einer gewissen Umformung und Verkleidung."¹⁷

Freud nahm an, am Anfang aller Religion stünde der Totemismus. Daß man den Totemismus eine Religion nennen kann, bzw. daß dieser zumindest eine Vorstufe der Religion ist, erweist sich für ihn daraus, daß die Totemtiere zu den heiligen Tieren der Götter werden und "die ersten, aber tiefgehendsten, sittlichen Beschränkungen – das Mord- und das Inzestverbot"¹⁸, auf seinem Boden entstanden.

Weger hat Recht, wenn er schreibt, Freud habe

"...die primitiven Religionen (primär den Totemismus) immer als die wahren betrachtet, die jüngeren als dogmatische Rationalisierungen. Für ihn hat die individuelle Kindheit des Menschen eine Entsprechung in der phylogenetischen Kindheit der Menschheit, so daß sich in der Geschichte der Menschheit ... ein reales Ödipusdrama abgespielt haben muß, das – in Analogie etwa zur christlichen Erbsündenlehre – von da an die gesammte Menschheit innerlich zutiefst bestimmte."¹⁹

16 FREUD, SIGMUND: »Die Zukunft einer Illusion.« (1927), GW XIV, S.346.

17 MARCUSE, LUDWIG: »Sigmund Freud.«, München 1982, S.110.

18 FREUD, SIGMUND: »Die Zukunft einer Illusion.« GW XIV, S.345.

19 WEGER, KARL-HEINZ: »Religionskritik von der Aufklärung bis zur

Freud entwirft, Charles Darwin, James G.Frazer, W.Robertson Smith, und E.B.Taylor²⁰ folgend, die Theorie, in der Urzeit hätten die Oberhäupter primitiver Menschenhorden, aus Furcht, ihre unumschränkte Herrschaft und ihr Sexualmonopol zu verlieren, ihre Söhne rigoros unterdrückt. Irgendwann aber rebellierten die Söhne und ermordeten die Väter. Ihr aufgestörtes Gewissen beschwichtigten sie durch ein Totemtier, das als 'tabu' galt und kultisch verehrt wurde. In zyklisch wiederkehrenden Kultfeiern wurde das Totemtier getötet und verzehrt, ein Vorgang, in dem sich gleichzeitig Reue und Triumph über die befreiende Tat äußerten.

"Das Identifikationsritual übertrug je neu die Kraft des Ur-vaters, der Vatergöttheit auf die vielen Söhne. Vom Joch des übermächtigen Vaters befreit, bilden diese ein brüderliches Gemeinwesen."²¹

An die Stelle der Vater-Horde trat der Brüderclan. Im Christentum, dem Höhepunkt der monotheistischen Religion, deren baldiges völliges Absterben er annimmt, ist dieses Urereignis, diese Urschuld als »Erbsünde« noch immer lebendig, führt Freud in »Totem und Tabu« aus:

"Im christlichen Mythos ist die Erbsünde des Menschen unzweifelhaft eine Versündigung gegen Gottvater. Wenn nun Christus die Menschen von dem Drucke der Erbsünde erlöst, indem er sein eigenes Leben opfert, so zwingt er zu dem Schlusse, daß diese Sünde eine Mordtat war. ... So bekennt sich denn in der christlichen Lehre die Menschheit am unverhülltesten zu der schuldvollen Tat der Urzeit, weil sie nur im Opfertod eines Sohnes die ausgiebigste Sühne für sie gefunden hat."²²

Die Urvaterpersönlichkeit, (die Freud auch in der Gestalt des Moses gespiegelt sieht), ist eine Autorität, zu der immer ein ambivalentes Verhältnis besteht. Sie wird gleichzeitig respektiert, geehrt und geliebt, wie auch gefürchtet und gehaßt. Sie stellt, ob ihrer Größe, eine permanente Frustration dar, bis der Wunsch sie zu beseitigen übermächtig wird.

Gegenwart.« Freiburg 1979. 4. Auflage 1988, S.109 f.

20 DARWIN, CHARLES: »The Origin Of Species.« (1859), dt. »Die Abstammung des Menschen.« Stuttgart 1966. FRAZER, JAMES G.: »The Magic Art.« (1898), in: »Der goldene Zweig.« übersetzt von H.v.Bauer, Nachdruck der Ausgabe von 1928, Köln/Berlin 1968; TYLOR, E.B.: »Primitive Culture.«, 4.Aufl., London 1903, SMITH, W. ROBERTSON (1894). Daß dies bereits nicht mehr dem Stand damaliger Forschung entsprach, siehe bei KÜNG, HANS: »Existiert Gott.« München 1978, S.336. Daß Freud dies wußte und dennoch von der Richtigkeit überzeugt war, siehe in: »Der Mann Moses und die monotheistische Religion.« (1938), GW XVI, S.129.

21 FREUD, SIGMUND: »Totem und Tabu.«, (1913) GW IX., S.185.

22 FREUD, SIGMUND: »Totem und Tabu.«, (1913) GW IX., S.186. Vgl.»Der Mann Moses und die monotheistische Religion.« (1938). GW XVI.



So wie die Urväter durch einen Kollektivmord beseitigt wurden, wurde daher auch Mose von seinem Volk beseitigt, das ist Freuds spekulative These. Und immer wieder, wenn das Volk Israel Jahwe verließ, seine Gebote brach, kam in den Propheten das schlechte Gewissen darüber zum Ausdruck, bis in Jesus schließlich die Tat gesühnt werden konnte.

"Aber nun fordert auch das psychologische Verhängnis der Ambivalenz seine Rechte. Mit der gleichen Tat, welche dem Vater die größtmögliche Sühne bietet, erreicht der Sohn das Ziel seiner Wünsche gegen den Vater. Er wird selbst zum Gott neben, eigentlich an Stelle des Vaters. Die Sohnesreligion löst die Vaterreligion ab. Zum Zeichen dieser Ersetzung wird die alte Totemahlzeit als Kommunion wiederbelebt, in welcher nun die Brüderschar vom Fleisch und Blut des Sohnes, nicht des Vaters genießt, sich durch diesen Genuß heiligt und mit ihm identifiziert."²³

In der Eucharistie findet zudem eine »Demokratisierung« der Brüder statt, die von historischem Einfluß werden wird. Paulus soll die Erkenntnis gedämmert haben, »wir sind so unglücklich, weil wir Gottvater getötet haben«, aber wir sind auch, durch das versöhnende Opfer eines der Unsrigen (Jesus), erlöst,

"...und die Verzweiflung zwischen dem Wahn und der historischen Wahrheit stellte die Versicherung dar, daß das Opfer Gottes Sohn gewesen sei."²⁴

Je weiter sich im Laufe der geschichtlichen Entwicklung des Christentums der vergottete Jesus von den Menschen entfernte, desto stärker mußten, gegen ihn wieder Abwehr und Widerstand wachsen. Diese Spannung habe, so Freud, zwar kollektiv seit der Aufklärung im 17.-18. Jahrhundert stark abgenommen (Christus wurde 'vom Himmel geholt', das Christentum verlor seine gesellschaftliche Dominanz), individuell sei sie aber noch anzutreffen. Mit ihrer Abnahme tritt im 20. Jahrhundert um so stärker wieder ein anderes Element hervor, das Freud für das eigentlich bedeutende, durch die Christologie aber oft verdeckte, der jesuanischen bzw. urchristlichen Lehre hält: die Ethik der Bergpredigt.

Diese Ethik, subsumierbar in: »Liebe deinen Nächsten wie dich selbst« und »Liebe deine Feinde! Tu Gutes denen, die dich hassen«, ist, so Freud, das historisch jüngste, radikalste und undurchführbarste »Über-Ich-Gebot« der Menschheitsgeschichte. Freud bekundet ehrlicherweise, er sei von dessen Brauchbarkeit nicht überzeugt.²⁵

²³ FREUD, SIGMUND: »Totem und Tabu.«, (1913) GW IX, S.186.

²⁴ FREUD, SIGMUND: »Der Mann Moses...«, (1938) (GW XVI, S.244.

²⁵ Vgl. dazu: FREUD, S.: »Das Unbehagen in der Kultur.«, GW XIV, S.503 f.

Die Projektion, so Freud, bedient sich der Erfahrungen und Bilder der Kindheit:

"Und so schafft der Mensch aus der Erinnerung an Kindheitserfahrungen, als er sich von einem Vater beschützt fühlte, dem er überlegene Weisheit und Stärke zuschrieb und dessen Liebe und Schutz er gewinnen konnte, wenn er seinen Geboten gehorchte und es vermied, seine Verbote zu mißachten, einen Über-Vater: Gott."³²

Freud hatte ja bereits in »Totem und Tabu« (1913) versucht zu zeigen, daß der Mensch dabei "...nicht nur einem infantilen, sondern auch ... einem phylo-genetischem Vorbild"³³ folgt.

Der einzelne Mensch möchte mit den religiösen Vorstellungen seine Hilflosigkeit erträglich machen. ERNEST JONES formuliert Freuds Ansicht kurz und treffend: "Der letzte Grund der Religion ist die infantile Hilflosigkeit des Menschen."³⁴

Denn der erwachsene Mensch weiß sich zwar stärker und erfahrener als er es als Kind war, aber auch seine Einsicht in die Unwägbarkeiten des Lebens hat zugenommen, er weiß sehr gut, wie hilflos er vielem gegenüber ist – im Grunde fühlt er sich, hinter der Maske seines Selbstbewußtseins, vor allem in krisenhaften Situationen, genauso schwach wie er sich als alleingelassenes Kind fühlte und sehnt sich nach einem mächtigen Beschützer oder nach Trost in seinem Leid.

Trost und Halt zu bieten, dies ist die eigentliche Domäne der Religion in der Kultur, und in dieser Hinsicht ist sie für Freud auch das Höchste der Kultur, die letzte tröstliche Antwort auf die Härte des Lebens.

³² FREUD, SIGMUND: »Die Zukunft einer Illusion.«, GW XIV, S.338.

³³ FREUD, SIGMUND: »Die Zukunft einer Illusion.«, GW XIV, S.339.

³⁴ JONES, ERNEST: Das Leben und Werk von Sigmund Freud. 3 Bände. 1960-62, Bd. II, S.413. In meiner Darstellung zu Freuds Religionspsychologie und Religionskritik verzichte ich gänzlich auf biographisches Material, damit auch auf die Beantwortung der nicht unwichtigen Frage, welche persönlichen Gründe Freud hatte, über Religion so zu urteilen, wie er es tat oder aus welchen Quellen Freuds Wissenschaftsverständnis stammt. Ich möchte dazu wenigstens, außer der 'klassischen' aber einseitigen Biographie von JONES, den Aufsatz von JACQUES LE RIDER empfehlen: »Freud zwischen Aufklärung und Gegenklärung.« In: »Aufklärung und Gegenklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart.« Hrsg. von Jochen Schmidt, Darmstadt 1989, S.475-496, und ERICH FROMMS sehr kritische Schrift: »Sigmund Freud. Seine Persönlichkeit und seine Wirkung.« (1959a), GA VIII, S.153-221.

"Wie nämlich alle Situationen der Ohnmacht und Abhängigkeit die infantile Situation der Hilflosigkeit wiederholen, so verfährt auch der Trost, indem er das Vorbild aller Trostgestalten, die Vatergestalt, wiederholt."³⁵

An dieser Stelle sei noch einmal auf den wichtigen Punkt verwiesen, daß Freud die mütterliche Komponente in den Kindheitserfahrungen und im Gottesbild völlig unterschlägt. Ist nicht eher die Mutter das »Vorbild aller Trostgestalten«, der Vater das Vorbild des »mächtigen Beschützers«? Weiter projiziert der Mensch, ebenfalls der Praxis seiner Kindheit folgend, seine Machtwünsche (nach Allmacht, völliger Leidfrelheit, Unsterblichkeit) in sein Bild der Gottheit(en).³⁶

Der Gedanke der Projektion ist nicht neu, Freud weiß es. Schon in der Antike wurde er geäußert³⁷, in systematischer Form wurde er von Ludwig Feuerbach in der Mitte des 19. Jahrhunderts dargelegt.³⁸

Daß der Mensch projiziert, kann heute als unbestritten gelten, er tut es ja keineswegs nur in der Religion, wie schon Oskar Pfister in seiner Antwort auf Freuds »Zukunft einer Illusion« bemerkte.³⁹ Selbst in den strengen Naturwissenschaften wimmelt es von Anthropomorphismen, so z.B. wenn Begriffe wie 'Kraft', 'Ursache' oder 'Gesetz' verwendet werden. Ob alles am Gottesbild nur Projektion ist, das ist die Frage. Der protestantische Theologe Paul Tillich z.B. meinte, daß die Sphäre, auf die der Mensch seine anthropomorphen Bilder projiziere, selbst keine Projektion sein könne.⁴⁰ Warum nicht, kann er allerdings nicht überzeugend begründen.

35 RICOEUR, PAUL: »Die Interpretation. Ein Versuch über Freud.« 2.Aufl. Frankfurt/M. 1976, S.260.

36 Freud hat sich überhaupt nur mit den sogenannten »primitiven« u. mit den theistischen Religionen Judentum und Christentum beschäftigt.

37 So z.B. von XENOPHANES aus Kolophon: »Doch wenn die Ochsen und Rosse und Löwen Hände hätten oder malen könnten mit ihren Händen und Werke bilden wie die Menschen, so würden die Rosse roßähnliche, die Ochsen ochsenähnliche Göttergestalten malen und solche Körper bilden, wie jede Art gerade selbst ihre Form hätte.« (Fragment 15); »Die Äthliopen behaupten, ihre Götter seien stumpfnasig und schwarz, die Thraker blauäugig und rothaarig.« (Fragment 16). Aus: »Die Fragmente der Vorsokratiker«, hrsg. von Hermann Diels, zitiert nach: OELMÜLLER WILLI u.a. (Hrsg.): »Diskurs Religion.« Philosophische Arbeitsbücher Bd.3, Paderborn 1979, S.96 f.

38 FEUERBACH, LUDWIG: »Das Wesen des Christentums.« (1841) und »Vorlesungen über das Wesen der Religion.« (1848).

39 PFISTER, OSKAR: »Die Illusion einer Zukunft.« In: Imago, Bd.XXII, Wien 1928/9. Vgl. SCHARFENBERG, J.(Hrsg.): »Psychoanalyse und Religion.«, Darmstadt 1977. S.109.

40 TILlich, PAUL: »Systematische Theologie. Band 1«, 2.Auflage, Stuttgart 1956, S.248. Auf theologische Kritiker Freuds, die einen reinen Offenbarungspositivismus vertreten, die Projektionsthese ignorieren, umkehren

d) Über die Wahrheit der Religion

Inhalt der Projektionen sind die unerfüllten (und teilweise nach Freuds Ansicht auch immer unerfüllbaren) Sehnsüchte des Menschen. Die Technik der Religion ist somit Wunschprojektion, ihre Bilder sind Illusionen.

Nun erläutert Freud selbst, daß eine Illusion nicht dasselbe sei, wie ein Irrtum, daß sie also nicht unbedingt falsch, unrealisierbar oder der Wirklichkeit widersprechend sein muß! Freud beharrt einzig darauf: "Für die Illusion bleibt charakteristisch die Ableitung aus menschlichen Wünschen."⁴¹ Bei den religiösen Illusionen handelt es sich zudem um Antworten auf die "ältesten, stärksten, dringendsten Wünsche"⁴² des Menschen. Daher gilt für Freud: Wenn auch manche davon so unwahrscheinlich scheinen, daß sie Wahndeeen vergleichbar sind, könne man doch über ihren Realitätsgehalt nicht urteilen, sie sind weder beweisbar, noch widerlegbar. Es ist tatsächlich so, wie Eduard von Hartmann schon gegen Feuerbach gerichtet bemerkte: "Wenn die Götter Wunschwesen sind, so folgt daraus für ihre Existenz oder Nichtexistenz gar nichts."⁴³ Hans Küng kann daher mit Recht behaupten:

"Dem Wunsch nach Gott ... kann durchaus ein wirklicher Gott entsprechen. Diese ... Möglichkeit hat auch Freud nicht ausgeschaltet."⁴⁴

Damit lenkt er aber nur vom eigentlichen Topos Freuds ab, (wie er das des öfteren zu tun pflegt, wenn es um die Wurst geht.)⁴⁵ Die Psychoanalyse beweist nicht, daß irgendein abstrakter Gott nicht existiert, der keinen interessiert. Das behauptet sie nicht, und Freud wollte diese Möglichkeit auch gar nicht ausschalten. Sie fragt sehr viel nahelgender: Wie sieht dein Gott aus? Was glaubst du, will er von dir? Was glaubst du von ihm zu wissen? (Um etwas über den gefragten Menschen zu erfahren!) Und fragt danach weiter: Wie verträgt sich dein Gottesbild mit dem, was

oder sie dem Teufel zuschreiben, erlaube ich mir gar nicht einzugehen. Sie waren einmal recht zahlreich, scheinen aber langsam auszusterben. Fundamentalismus hat in der Wissenschaft nichts zu suchen.

41 FREUD, SIGMUND: »Die Zukunft einer Illusion.«, GW XIV, S.353.

42 FREUD, SIGMUND: »Die Zukunft einer Illusion.«, GW XIV, S.352.

43 HARTMANN, EDUARD v.: »Geschichte der Metaphysik. Band.2«, (1900), S.444. Im Sinne eines strengen Beweises nicht, aber wer will jeden Blödsinn glauben, nur weil er nicht beweisen kann, daß es einer ist.

44 KÜNG, HANS: »Existiert Gott.« München 1978, S.339.

45 Da ich an dieser Stelle keine gründlichere Auseinandersetzung mit Küng führen kann, sei wenigstens auf die m.E. vollständig berechnete Kritik von G.B.SALA in WEGER 1987, S.200-205 hingewiesen.



du von dir selbst und der Welt weißt? Das Gottesbild jedes Menschen ändert sich im Laufe seines Lebens. Freud fragt eigentlich nur, wieviel Kinderglaube steckt noch im Erwachsenen? In dem Moment aber, wo ein Mensch erkennt, daß er sich Gott nach seinem eigenen Bilde geschaffen hat, kann er nur noch wider besseres Wissen diese Projektion aufrecht erhalten. Redlicherweise müßte er damit aufhören.

Im Kern richten sich Freuds Fragen aber gar nicht an die unbewiesene Wahrheit, sondern an die spürbaren Wirkungen von Religion. Freud betrachtet die Religion funktionalistisch, nach dem was sie für den Menschen leistet, und er vergleicht ihre Wirkung mit anderen Kulturerrungenschaften. Und seine Kritik richtet sich, unbeschadet der Wahrheitsfrage, dagegen, daß die ihm bekannten konkreten Religionen nicht genug, bzw. mittlerweile eher Unerfreuliches leisten. Er glaubt keineswegs, wie viele Kritiker ihm unterstellen, er habe alles Wesentliche über das Thema Religion gesagt! Am Anfang von "Das Unbehagen in der Kultur"(1930) führt er dazu erklärend aus:

"In meiner Schrift »Die Zukunft einer Illusion« handelt es sich weit weniger um die tiefsten Quellen des religiösen Gefühls, als vielmehr um das, was der gemeine Mann unter seiner Religion versteht, um das System von Lehren und Verheißungen, das ihm einerseits die Rätsel der Welt mit beneidenswerter Vollständigkeit aufklärt, andererseits ihm zusichert, daß eine sorgsame Vorsehung über sein Leben wachen und etwaige Versagungen in einer jenseitigen Existenz gutmachen wird. Diese Vorsehung kann der gemeine Mann sich nicht anders als in der Person eines großartig erhöhten Vaters vorstellen. ... Das Ganze ist so offenkundig infantil, so wirklichkeitsfremd, daß es einer menschenfreundlichen Gesinnung schmerzlich wird, zu denken, die große Mehrheit der Sterblichen werde sich niemals über diese Auffassung des Lebens erheben können."⁴⁶

Der immer wieder gegenüber Freud geäußerte Reduktionismusvorwurf ist daher einzuschränken. Er sagt selbst:

"Von der Psychoanalyse ... braucht man nicht zu besorgen, daß sie versucht sein werde, etwas so Kompliziertes wie die Religion aus einem einzigen Ursprung abzuleiten."⁴⁷

Er wolle nur Hinweise auf die möglichen Ursprünge religiösen Verhaltens liefern. Freuds Wissenschaftsverständnis war weit weniger dogmatisch als das seiner Epigonen und vieler seiner Kritiker.

HANS ZIRKER weist deshalb darauf hin, daß Freud seine Ansichten nicht mit einem Unfehlbarkeitsanspruch vorträgt, weil er sich bewußt war, daß

⁴⁶ »Das Unbehagen in der Kultur.«(1930), GW XIV, S.421–506, S.431.

⁴⁷ FREUD, SIGMUND: »Totem und Tabu.« GW IX, S.122.

"...die Geschichte der Wissenschaften bei allem erfahrenen Gewinn und Fortschritt doch immer auf bessere Einsichten hin offen bleibt ... [und] ... daß seine sämtlichen Erkenntnisse ... durch bestimmte Interessen und Forschungsperspektiven begrenzt sind"⁴⁸

e) Zur kulturhistorischen Leistung von Religion

Die kulturstabilisierende Funktion von Religion beschäftigte Freud weiter. Religion sei ein historisch notwendiger »Ordnungsfaktor der Triebstruktur« gewesen, in den Zeiten, als die Vernunft noch nicht weit genug entwickelt war, um diese Aufgabe zu übernehmen, so Freud in »Das Unbehagen in der Kultur« (1930).

Sie erzeugte und erleiht Kultur durch die Bewältigung psychischer Spannungen mit Hilfe eines Sublimationsmechanismus, der diese Spannungen in sozial produktives Handeln umsetzte. Der Bewältigung des Schuldproblems fiel dabei besondere Bedeutung zu.

Der Aufbau individueller und kollektiver »Über-Ichs« (Gewissen) schafft sowohl Ordnung als auch Spannungen zwischen den kulturellen Ge- und Verboten und dem »Es«, dem unbewußten Triebleben. In immer stärkerem Maße soll, mit fortschreitender Kulturentwicklung, das hauptsächlich vom Triebleben gesteuerte Individuum 'Triebverzicht' leisten, wogegen die meisten Menschen rebellieren. Freud ist pessimistisch in seiner Einschätzung, daß wohl immer die Mehrzahl der Menschen kulturfeindlich bleiben wird.

Religion forderte und begründete den Triebverzicht mit göttlichen Geboten, was diesen, (solange an Gott geglaubt wurde), größtmögliche Autorität verlieh. Durch Tradierung (Erziehung) wurden die Gebote jenseits der individuellen Verfügbarkeit im »Über-Ich« (Gewissen) verankert, das dadurch immer mehr erstarkte. Diese "Erstarkung des Über-Ichs ist ein höchst wertvoller psychologischer Kulturbesitz"⁴⁹, weil sie aus Kulturgegnern Kulturträger macht, deren Anzahl die Stabilität jeder Kultur ausmacht, da sie »ohne äußere Zwangsmittel« die Kultur unterstützen. Daß der Naturzustand "weit schwerer zu ertragen [wäre]"⁵⁰, was Kultur alles

⁴⁸ ZIRKER, HANS: Religionskritik. Düsseldorf 1982, S.147 f.

⁴⁹ FREUD, SIGMUND: »Die Zukunft einer Illusion.«, GW XIV, S.332.

⁵⁰ FREUD, SIGMUND: »Die Zukunft einer Illusion.«, GW XIV, S.336.

für den Menschen leistet, wird von der Mehrheit der Menschen, nach Freud Ansicht, niemals ausreichend bedacht.

Bislang hat jede Kultur ihre (manchmal großen) Unvollkommenheiten, die zu überspielen und zu korrigieren, neben dem Erwehren der übermächtigen Natur, die religiösen Vorstellungen halfen. Mit der Zeit verschoben sich jedoch dabei die Akzente, was konkret von Religion geleistet werden mußte. Die Beobachtung von Gesetzmäßigkeiten in den Naturerscheinungen zum Beispiel vertrieb immer mehr die Götter aus der Natur, und schließlich wurde "das Moralische ihre eigentliche Domäne."⁵¹

Freud glaubt, wie auch Fromm, es fände eine historische Entwicklung statt, in der Religion immer mehr in Ethik aufgeht. Gerade an dieser Überzeugung, aber nicht nur daran, wird sichtbar, daß Freud innerhalb der selben Tradition jüdischer Geistigkeit denkt, wie Fromm. Er war sich dessen teilweise auch bewußt, wie in seinem 1930 verfaßten Vorwort zur hebräischen Ausgabe von »Totem und Tabu« deutlich wird, wo er schreibt:

"Keiner der Leser dieses Buches wird sich so leicht in die Gefühlslage des Autors versetzen können, der die heilige Sprache nicht versteht, der väterlichen Religion – wie jeder anderen – völlig entfremdet ist, an nationalistischen Idealen nicht teilnehmen kann und doch die Zugehörigkeit zu seinem Volk nie verleugnet hat, seine Eigenart als jüdisch empfindet und sie nicht anders wünscht. Fragte man ihn: Was ist an dir noch jüdisch, wenn du alle diese Gemeinsamkeiten mit deinen Volksgenossen aufgegeben hast?, so würde er antworten: Noch sehr viel, wahrscheinlich die Hauptsache."⁵²

51 FREUD, SIGMUND: »Die Zukunft einer Illusion.«, GW XIV, S.340.
52 FREUD, SIGMUND: GW XIV, S.569.

f) Über die Wirkung der Religion

Die projektive Technik der Religion, das Leid abzuweisen und Glück zu erlangen, hat Freuds Ansicht nach den Effekt:

"...den Wert des Lebens herabzudrücken und das Bild der realen Welt wahnhaft zu entstellen, was die Einschüchterung der Intelligenz zur Voraussetzung hat. Um diesen Preis, durch gewaltsame Fixierung eines psychischen Infantilismus und Einbeziehung in einen Massenwahn gelingt es der Religion, vielen Menschen die individuelle Neurose zu ersparen."⁵³

Letztendlich, so meint Freud, da die Religion ihre großen Versprechungen nicht einlösen könne, bleibe dem Gläubigen doch nur, Gottes unerforschlichen Ratschluß hinzunehmen, womit er eingestehe,

"...daß ihm als letzte Trostmöglichkeit und Lustquelle im Leiden nur die bedingungslose Unterwerfung übrig geblieben ist."⁵⁴

Es wird deutlich, daß Freuds Religionskritik das zum Gegenstand hat, was Fromm mit »autoritärer Religion« bezeichnet.

"Freud bekämpfte nicht den humanistischen Gehalt der Religionen. Er bekämpfte sie, soweit sie »das Bild der Welt wahnhaft entstellen«. Und er bekämpfte diese Entstellungen nur, wo sie »den Wert des Lebens herabsetzen«."⁵⁵

erkannte LUDWIG MARCUSE richtig, und in diesem Kampf steht Erich Fromm ganz auf Freuds Seite, nur daß Fromm noch mehr und anderes in der Geschichte der Religion findet als Freud.

Freud würdigt durchaus die triebkanalisierende und seelenstabilisierende Funktion der Religion, aber gerade die Beobachtung der Zunahme von individuellen Neurosen bei Abnahme des dominierenden Einflusses der Religion auf Individuum und Gesellschaft beunruhigt ihn. Wenn so viele Menschen sich in die »Privatreligion Neurose« flüchten, folgert er, dann funktioniert die Religion nicht mehr. Warum funktioniert sie nicht mehr? Er sieht das zentrale Problem in der Diskrepanz zwischen den Lebensformen des Glaubens und dem Reifestadium, das die zivilisierte Menschheit mittlerweile erreicht hat. Dem modernen Menschen, der versucht, die Welt mit Hilfe der Vernunft zu erschließen, könne Religion nur noch als regressiv erscheinen, meint Freud, (nach seinem Religionsbegriff durchaus richtig). Obwohl weitgehend unfähig, noch zu glauben, ist der moderne

53 FREUD, SIGMUND: »Das Unbehagen in der Kultur.«, GW XIV, S.443 f.
54 FREUD, SIGMUND: »Das Unbehagen in der Kultur.«, GW XIV, S.444.
55 MARCUSE, LUDWIG: »Sigmund Freud.«, München 1982 S.118.



Mensch andererseits meist noch nicht fähig, ganz ohne Religion auszukommen. Daraus ergeben sich die seelischen Spannungen, denen Freud in seiner Praxis begegnete.

Wer im zwanzigsten Jahrhundert in den hochzivilisierten Regionen der Welt als erwachsener Mensch noch religiös ist, muß als psychologisch unreif gelten, so Freud, hat allerdings den Vorteil, sich "eine individuelle Neurose zu ersparen."⁵⁶ Denn die Gemeinschaft der Gläubigen trägt ihn und läßt seinen Glauben als sinnvoll und wahr erscheinen.

So gesehen kann Freud seine Beschreibung von Religion als »universeller« oder »kollektiver Zwangsneurose« in diesem Zusammenhang wiederholen.

Eine redliche Kritik muß einräumen: Nicht daß Freud den illusionären Charakter vieler religiöser Ideen erkannte ist ihm vorzuwerfen, sondern nur seine Begrenztheit in Religion "nichts anderes als Illusionen zu sehen."⁵⁷

Umgekehrt ist allen Gläubigen, sofern sie intelligent und ehrlich genug sind (eine Kombination, die gar nicht so häufig anzutreffen ist), allen Verteidigern der Religion und auch allen Religionswissenschaftlern, deren Aufgabe es nicht ist, Religion gegen jede Kritik zu verteidigen, die ernsthafte Auseinandersetzung mit Freud nicht zu ersparen. Es gilt für die meisten von ihnen noch immer das Wort Paul Ricoeurs:

"Wir sind noch weit davon entfernt, uns die Wahrheit des Freudismus über die Religion angeeignet zu haben. Der Freudismus hat zwar den Glauben der Ungläubigen bereits gestärkt, jedoch kaum begonnen, den Glauben der Gläubigen zu läutern."⁵⁸

56 FREUD, SIGMUND: »Die Zukunft einer Illusion.«, GW XIV, S.367. Um zu zeigen, daß Freud noch aktuell ist, ein kleines Beispiel aus allerneuester Zeit, (Leserbrief an das »Informationsblatt des Opus Dei«, Nr.8 März 1989): "Mit großer Freude und Dankbarkeit darf ich Ihnen heute mitteilen, daß meine Bitte um Fürsprache bei unserem Vater in einer Prüfungsangelegenheit großzügige Erhöhung bei Gott gefunden hat und ich meine heutige Vordiplomprüfung trotz nicht optimaler Vorbereitung unverdienterweise gut abschließen konnte. Desgleichen kann ich Ihnen mitteilen, daß ich mich in den vergangenen Monaten mehrmals an Msgr. Escrivá bei der bekannt schwierigen Parkplatzsuche in München gewandt habe und jedesmal sofort erhört wurde. Ich schreibe dies alles der gütigen Fürsprache von Msgr. Escrivá zu."

57 PREUSS, HANS G.: »Religion und Psychoanalyse.«, München 1978, S.133.
58 RICOEUR, P. in: Scharfenberg, J. (Hrsg.) »Psychoanalyse und Religion.«, Darmstadt 1977, S.218. Eine gute Darstellung, die Freud gerecht wird und seine Kritik »läuternd« aufnimmt, bietet, der mir in vielem anderen fragwürdige, Hans Küng in »Existiert Gott?« München 1978.

3. Freuds Religionsverständnis

Viele provozierende Äußerungen Freuds werden versachlicht wenn man ihre Voraussetzungen und ihren Kontext berücksichtigt. Was meint Freud überhaupt wenn er von Religion spricht? Es stellt sich heraus, religiöse Vorstellungen sind für ihn ausschließlich

"...Lehrsätze, Aussagen über Tatsachen und Verhältnisse der äußeren (oder inneren) Realität, die etwas mitteilen, was man selbst nicht gefunden hat und die beanspruchen, daß man ihnen Glauben schenkt."⁵⁹

Es sind also dogmatische, heteronome und kollektive Über-Ich Vorstellungen und Vorschriften, deren kritische Prüfung von ihren offiziellen Vertretern (den Herrschenden bzw. den ihnen verbündeten Ideologen) so lange wie möglich tabuisiert wird. Das Individuum wird durch sie zum Massenmenschen reduziert, das mit einem Massenwahn abgespelt wird.

"Als solchen Massenwahn müssen wir auch die Religionen der Menschheit kennzeichnen. Den Wahn erkennt natürlich niemals wer ihn noch teilt."⁶⁰

Dieses Urteil scheint auf den ersten Blick wieder sehr überzogen, wenn man sich aber erinnert, was mit oder durch oder im Namen von Religion auch schon an Unheil über die Welt gekommen ist, und berücksichtigt, daß Freud nicht bereit war, Leben und Glück des Einzelnen leichtfertig für eine Sache aufs Spiel zu setzen, oder auf Massenabfertigung zu reduzieren, wird diese harte Urteil verständlich. Denn allzuoft war Religion schon der Feind individuellen Glücks. Ganz richtig erkennt HANS G. PREUSS: "Für Freud war das Individuum alles, während er in der Religion das Individuum verlorengehen sah."⁶¹

Seine Grundhaltung, die Religion grundsätzlich für überholt ansah, ihre Formen und Formeln (Dogmen und Riten) für die Ausdrucksmittel ihres Wesens hielt und diese als inadäquat bewertete, hat Freud nie aufgegeben. Weiter neigte er stets dazu, die Erfahrungen von Individuen gleich zu verallgemeinern und auf ganze Gesellschaften zu übertragen, er verknüpfte oft allzu grob ontogenetische und phylogenetische Aspekte.

Dennoch hüte man sich davor, das Kind mit dem Bade auszuschütten und zu verkennen, wie viel Richtiges Freud gesehen hat. Neuerdings beginnt man in der Theologie ihm "unbezweifelbare Verdienste ... in der scho-

59 FREUD, SIGMUND: »Die Zukunft einer Illusion.« GW XIV, S.347.

60 FREUD, SIGMUND: »Das Unbehagen in der Kultur.«, GW XIV, S.440.

61 PREUSS, HANS G.: »Religion und Psychoanalyse.« München 1978. S.127.

nungslosen Aufdeckung religiösen Fehlverhaltens"⁶² zuzugestehen. Wie sehr und wie lange das 'Fehlverhalten' eher die Regel, als die Ausnahme war, wird (noch) stillschweigend übergangen. Die Religionswissenschaft braucht aber keineswegs ängstlicher zu sein als die christliche Theologie. Da Freud immer wieder vorgeworfen wird, er habe die Religion gar nicht »im innersten Kern« verstanden, sei auf einige Argumente Freuds, die ich für beachtenswert halte, noch eingegangen.

1. Das Gefühl der menschlichen Kleinheit und Ohnmacht macht noch nicht das Wesen der Religiosität aus.

"...sondern erst der nächste Schritt, die Reaktion darauf, die gegen dieses Gefühl eine Abhilfe sucht. Wer nicht weiter geht, wer sich demütig mit der geringfügigen Rolle des Menschen in der großen Welt bescheidet, der ist vielmehr irreligiös im wahrsten Sinne des Wortes."⁶³

Mit dieser Aussage macht Freud sehr deutlich, daß er sich mit Religionsdefinitionen, wie »Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit« (Schleiermacher) oder neuerdings: »Anerkennung von Unergründlichem« (Gantke) nicht zufrieden geben würde. Religion ist für Freud immer eine ausformulierte Antwort auf »die letzten Dinge«, nicht nur die offene Frage oder ein vages Gefühl! Freud hatte gegen eine, von ihm als arg 'verdünnte' Religiosität, (verglichen mit dem, was uns aus den Blütezeiten der Religion bekannt ist), das nicht zu unterschätzende Argument:

"Freilich, wenn sie sich auf die Behauptung eines höheren geistigen Wesens einschränken, dessen Eigenschaften unbestimmbar, dessen Absichten unerkennbar sind, dann sind sie gegen den Einspruch der Wissenschaft gefehlt, dann werden sie aber auch vom Interesse der Menschen verlassen."⁶⁴

Sein Interesse galt daher ausschließlich "dem gemeinen Mann und seiner Religion, der einzigen, die diesen Namen tragen sollte."⁶⁵

Er ist nicht an der elitären Religiosität von intellektuellen interessiert, sondern an den religiösen Vorstellungen der großen Mehrheit der bisherigen Menschheit, die ihrerseits die Elitereligiosität sowenig versteht wie diese sich nicht für die Volksreligiosität interessiert. Es ist natürlich durchaus legitim, in den höchsten und gelstreichsten Gefilden der Religion zu schweigen, wenn man dabei nicht verdrängt, daß die Religion der

62 KÜNG, HANS 1978, nach WEGER, KARL-HEINZ SJ: »Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart.« 4. Auflage, Freiburg 1988, S.114;

63 FREUD, SIGMUND: »Die Zukunft einer Illusion.«, GW XIV, S.355.

64 Ebd., GW XIV, S.378.

65 FREUD, SIGMUND: »Das Unbehagen in der Kultur.« GW XIV, S.432.

überwältigenden Mehrheit der Menschen immer noch weitgehend die Züge trägt, die Freud beschreibt. Es ist Freud von intellektuellen Freunden, die sich selbst als religiös empfanden, geantwortet worden, er habe durchaus Recht, soweit er die Religion des »gemeinen Mannes« analysiere. Danach wäre Freud nicht so völlig unfähig, Religion zu verstehen, wie z.B. C.G.Jung behauptet hat, sondern es ist eher so, wie LUDWIG MARCUSE schreibt, daß Freud unfähig war:

"...Jene moderne, vage, feine, elegante, gebildet-verdrehte, meist »mystische« Verballhornung dessen, was in den Jahrhunderten des Glaubens wirklich Religion gewesen war, ernst zu nehmen. Nun wird das Wort »Gott« ersetzt durch das »Numinose« oder andere höhere Vokabeln - und so durch völlige Entleerung vor allen Argumenten in Sicherheit gebracht. Und es sind meistens die großen, in Ihrer harten Enthaltensamkeit unverstandenen Mystiker, die erhalten müssen für tausend unausgegorene und feige Konfessionen."⁶⁶

Auch philosophische Versuche Gott zu thematisieren ließen Freud kalt: "Philosophen überdehnen die Bedeutung von Worten", schrieb er; ihr Gott sei nur noch "ein wesenloser Schatten"⁶⁷ und schließlich sogar:

"Man möchte sich in die Reihen der Gläubigen mengen, um die Philosophen, die den Gott der Religion zu retten glauben, indem sie ihn durch ein unpersönliches, schattenhaft abstraktes Prinzip ersetzen, die Mahnung vorzuhalten: Du sollst den Namen des Herrn nicht zum Eitlen anrufen!"⁶⁸

2. Religion ist nicht »ozeanisches Gefühl«.

Romain Rolland, der mit ihm befreundet war, schrieb ihm bedauernd, er sei mit Freud ganz einig in dem, was er zur Religiosität »des gemeinen Mannes« geäußert hätte, Freud habe aber »die eigentliche Quelle der Religiosität« in »Die Zukunft einer Illusion« gar nicht gewürdigt.

"Diese sei ein besonderes Gefühl, das ihn selbst nie zu verlassen pflege, das er von vielen anderen bestätigt gefunden und bei Millionen Menschen voraussetzen dürfe. Ein Gefühl, das er die Empfindung der Ewigkeit nennen möchte, ein Gefühl wie von etwas Unbegrenztem, Schrankenlosem, gleichsam »Ozeanischem«. Dies Gefühl sei eine rein subjektive Tatsache, kein Glaubenssatz; keine Zusage persönlicher Fortdauer knüpfe sich daran, aber es sei die Quelle der religiösen Energie, die von den verschiedenen Kirchen gefaßt, in bestimmte Kanäle geleitet und gewiß auch aufgezehrt werde. Nur aufgrund dieses ozeanischen Gefühls dürfe man sich religiös heißen, auch wenn man jeden Glauben und jede Illusion ablehne."⁶⁹

66 MARCUSE, LUDWIG: »Sigmund Freud.« München 1982, S.113 f.

67 FREUD, SIGMUND: »Die Zukunft einer Illusion.«, GW XIV, S.355.

68 FREUD, SIGMUND: »Das Unbehagen in der Kultur.«, GW XIV, S.431 f.

69 FREUD, SIGMUND: »Das Unbehagen in der Kultur.«, GW XIV, S.421 f.



Freud kann, nach eigenem Bekunden, dieses Gefühl in sich nicht entdecken, er hält auch das »ozeanische Gefühl« nicht für die Quelle des religiösen Gefühls, sondern glaubt, daß es wohl eher »nachträglich in Beziehung zur Religion geraten ist.«⁷⁰ Sein Versuch, sich darunter etwas vorzustellen, führt ihn bloß wieder zum frühkindlichen schwachen Ich zurück. Freud sind alle diese 'mystischen' Geschichten suspekt. Er ist davon überzeugt, daß es sich bei mystischen Erlebnissen keineswegs um Bewußtseinserweiterungen, um Fortschritte der Erkenntnis handelt, sondern um Rückfälle ins Archaische, in Rudimente urmenschlichen Gefühlslebens, die er ganz und gar nicht für hilfreich hält, um das Leben besser zu meistern. Es ist bislang kaum beachtet, daß er in diesem Punkt durchaus Jung Recht gibt (ohne es expressis verbis zu tun), der von frühgeschichtlichen kollektiven Archetypen in den Tiefenschichten der menschlichen Seele spricht. Freud teilt aber ganz und gar nicht Jungs Begeisterung für diese Schichten des Unbewußten. Er hält es deshalb für Illusion

"...wenn man von der Intuition und der Selbstversenkung etwas erwartet; sie kann uns nichts geben als – schwer deutbare – Aufschlüsse über unser eigenes Seelenleben."⁷¹

70 FREUD, SIGMUND: »Das Unbehagen in der Kultur.«, GW XIV, S.430.

71 FREUD, SIGMUND: »Die Zukunft einer Illusion.«, GW XIV, S.354. Der Religionswissenschaftler ZAEHNER behauptet ebenfalls den regressiven Charakter jeglichen »Kosmischen Bewußtseins«, jeder »Naturmystik« und jedes »Pantheismus«. Erst eine Versenkung, der es gelänge Raum und Zeit zu überwinden, könnte seiner Ansicht nach in Kontakt zur Transzendenz gelangen. Vgl. ZAEHNER, ROBERT C.: »Mystik. Harmonie und Dissonanz. Die östlichen und westlichen Religionen.«, Olten 1980, S.65.

4. Freuds Glaube

Die Frage nach dem Sinn des Lebens, mit dem die religiöse Frage steht und fällt, wie Freud meint, hat seiner Ansicht nach, noch nie eine befriedigende Antwort erhalten. Er zweifelt daran, daß eine Antwort überhaupt möglich ist, hält schon die Frage für eine typisch »menschliche Überhebung«⁷², und glaubt, man habe ein gutes Recht dazu, sie überhaupt abzulehnen. Mehr noch:

"Im Moment, da man nach Sinn und Wert des Lebens fragt, ist man krank, denn beide gibt es ja in objektiver Weise nicht; man hat nur eingestanden, daß man einen Vorrat von unbefriedigter Libido hat, und irgend etwas anderes muß damit vorgefallen sein, eine Art Gärung, die zu Trauer und Depression führt"⁷³.

Freuds mechanistischer Materialismus setzt seinen Erklärungsversuchen manchmal sehr enge Grenzen und sein tief verwurzelter Pessimismus, (er selbst behauptet die Verwandtschaft seines Denkens zu dem Schopenhauers), läßt ihn vermuten, die Absicht, daß der Mensch glücklich werde, sei "...im Plan der »Schöpfung« nicht enthalten."⁷⁴

Freud glaubt andererseits an die Entwicklung (Reifung) der Menschheit. Der Mensch kann und wird nicht immer Kind bleiben, er muß erwachsen und damit realistisch werden, um seine Probleme zu lösen. Es wird nichts mit der »Wiederverzauberung der Welt«⁷⁵, die Zeit »Als das Wünschen noch geholfen hat.«⁷⁶ ist endgültig vorbei. Der reife Mensch wird den Trost der religiösen Illusion entbehren können: Religion wird überflüssig. In der Vergangenheit gab die Religion die Antworten auf die Fragen nach »den letzten Dingen«. Diese Antworten sind, so Freud, nicht nur unbeweisbar, was noch nicht gegen sie spricht, sondern nach heutigem Stand unseres Wissens und unserer Erfahrung un glaublich. Auf solche Antworten muß aus intellektueller Redlichkeit in Zukunft verzichtet werden,

72 FREUD, SIGMUND: »Das Unbehagen in der Kultur.«, GW XIV, S.433.

73 FREUD, SIGMUND: Briefe 1873–1939. GW XVII, S.429. Vom Gegenteil ist der Psychoanalytiker VIKTOR E.FRANKL überzeugt. In seiner »Existenzanalyse« bedingen Sinnfrage und Gesundheit einander. Siehe dazu: »Das Leiden am sinnlosen Leben. Psychotherapie für heute.« Freiburg 1977. »Der unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion.« 2.Auflage, München 1977. Im Ansatz stimme ich durchaus mit Frankl überein, vieles an seinem Werk erscheint mir jedoch unhaltbar.

74 FREUD, SIGMUND: »Das Unbehagen in der Kultur.«, GW XIV, S.434.

75 BERMAN, MORRIS: »Wiederverzauberung der Welt.«, Reinbek 1985.

76 HANDKE, P.: »Als das Wünschen noch geholfen hat.«, Frankfurt/M. 1974.

dafür dürfen Vernunft und Wissenschaft heute ohne Denkverbote und Tabus wirken.

Die wichtige Funktion der Religion, Trost zu spenden und Mut zu machen, kann nicht mehr metaphysisch abgesichert werden, sondern nur noch zwischenmenschlich geschehen. Da auf Projektionen verzichtet wird, muß sich der Mensch aber nicht mehr so klein und schwach vorkommen, wie ihn die Religion gemacht hat.⁷⁷ Doch bei seinem tapferen Realismus weiß Freud auch:

"Das Leben wie es uns auferlegt ist, ist zu schwer für uns, es bringt uns zu viel Schmerzen, Enttäuschungen, unlösbare Aufgaben. Um es zu ertragen, können wir Linderungsmittel nicht entbehren. ... Solcher Mittel gibt es vielleicht dreierlei: mächtige Ablenkungen, die uns unser Elend geringerschätzen lassen, Ersatzbefriedigungen, die es verringern, Rauschstoffe, die uns für dasselbe unempfindlich machen. Irgendetwas dieser Art ist unerlässlich."⁷⁸

Die Legitimation des Triebverzichts erfolgte früher durch religiös begründete Ge- und Verbote. Diese erzwangen sogar oft einen viel rigoroseren Triebverzicht, als nötig gewesen wäre, was Freud für inhuman hält.

Bei dem stetig zunehmendem Unglauben kann dies in Zukunft nicht mehr funktionieren. Durch soziale Notwendigkeit ist Triebverzicht im Allgemeinen auch ausreichend und glaubwürdig zu begründen.

Ohne die historischen Leistungen der Religion gering zu schätzen, hält Freud sie mittlerweile für eine Gefahr, weil sie die Möglichkeiten der Vernunft unterdrücke und diese verkümmern ließe, weiterhin, weil sie dazu neigt, Institutionen und Herrschaftsformen zu sanktionieren, mit denen sie sich im Lauf der Geschichte verbunden hat, auch wenn die sich überlebt haben, und schließlich glaubt er, Religion könne ihre kulturelle Aufgabe (zu trösten, zu ermutigen) nicht ausreichend erfüllen, weil sie sie immer noch auf falsche (infantile) Weise erfüllen wolle.

Sie muß und wird durch vor den Maßstäben der Vernunft (Freud: "Es gibt keine Instanz über der Vernunft."⁷⁹) bestehen könnende Formen ersetzt werden. Er plädiert "...für eine rein rationale Begründung der Kulturvorschriften, also für ihre Zurückführung auf soziale Notwendigkeit,"⁸⁰ um

77 Daß sie ihn aber nicht nur klein und schwach gemacht hat betont Fromm z.B. mit Psalm 82,6 und Johannes 10,34-36: "Ihr alle seld Götter und Söhne des allerhöchsten.

78 FREUD, SIGMUND: "Das Unbehagen in der Kultur.", GW XIV, S.432.

79 FREUD, SIGMUND: "Die Zukunft einer Illusion.", GW XIV, S.350.

80 FREUD, SIGMUND: "Die Zukunft einer Illusion.", GW XIV, S.365.

den Menschen mit der Kultur wirkungsvoller zu versöhnen. Der menschliche Infantillismus soll durch eine "Erziehung zur Realität"⁸¹ in Reife verwandelt werden. Vernunft, Wissenschaft und das Einüben von Gelassenheit sollen den Menschen dazu bringen, seine Erwartungen vom Jenseits dem Diesseits zuzuwenden, um diese Welt lebenswerter zu machen. Gott »logos« ist Freuds Ideal; es ist seine Illusion, auf dessen glückliche Herrschaft nach noch vielen Mühen und Rückschlägen, in "...weiter, weiter, aber wahrscheinlich doch nicht in unendlicher Ferne"⁸² zu hoffen.

Zwar hält er, wie er zugibt, religiöse Menschen meist für zu ungeduldig, um für das bescheidene irdische Glück zu arbeiten, für zu anspruchsvoll in ihren Wünschen, die ewig unerfüllt bleiben müssen und letztlich auch für zu selbstsüchtig, da sie zu sehr an ihrem eigenen Heil interessiert seien, anstatt das Wohl der Menschen insgesamt zu bedenken - doch glaubt er gleichzeitig, die Gegnerschaft der Religiösen und der Irreligiösen, sofern sie ernsthaft das Wohl des Menschen im Auge haben, sei "...eine einstweilige ..., keine unversöhnliche."⁸³

81 FREUD, SIGMUND: "Die Zukunft einer Illusion.", GW XIV, S.373.

82 FREUD, SIGMUND: "Die Zukunft einer Illusion.", GW XIV, S.377.

83 FREUD, SIGMUND: "Die Zukunft einer Illusion.", GW XIV, S.377.

5. Die Rezeption der religionspsychologischen

Aussagen Freuds durch Erich Fromm

"Nicht zwischen jenen Menschen, die an Theologie glauben, und jenen die nicht an sie glauben, herrscht ein Kampf, sondern zwischen jenen, die an die Freiheit des Menschen glauben, und anderen, die die Unterdrückung anbeten."⁸⁴

Alexander Sutherland Neill

Fromm erläutert in zwei seiner Schriften Freuds Haltung zur Religion.⁸⁵ Zunächst beschreibt er dort kurz die für ihn wesentlichen Punkte:

1. Daß Freud den Ursprung der Religion in der Hilflosigkeit des Menschen angesichts der Naturkräfte außerhalb und der Triebkräfte in ihm zu erkennen glaubte.

"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."⁸⁶

Stattdessen bewältigt er sie mit »Gegen-Affekten«. Er vermenschlicht die Natur (Projektion) und schafft sich aus der (unbewußten) Erinnerung an Kindheitserfahrungen einen »Über-Vater«: Gott. Die infantile Unreife dieses allgemeinen Verhaltens hätte Freud dazu gebracht von einer »Kollektivneurose« zu sprechen.

Es fällt auf, daß Fromm mit keinem Wort auf die historischen Theorien Freuds zum Gottesbild im Zusammenhang mit dem Ödipuskomplex eingeht. Sie sind für ihn, seit seiner Abwendung von der Libidotheorie Freuds Mitte der dreißiger Jahre, nicht mehr glaubwürdig.

2. Da für Freud Religion aus den menschlichen Wünschen und Bedürfnissen entspringt, glaubte er, die Religion als »Illusion« entlarvt zu haben. Wenn der Wunschanteil an religiösen Vorstellungen auch mißtrauisch machen könne, so Fromm, bedeute es, wie Freud selbst bemerkt habe, doch keinen Beweis der Unwahrheit, denn:

⁸⁴ NEILL, A.S.: »Theorie und Praxis der antiautoritären Erziehung. Das Beispiel Summerhill.« Reinbek 1969, S.226.

⁸⁵ FROMM, ERICH: »Psychoanalyse und Religion.« (1950a). GA VI, S.227-292, und: »Einige post-marxsche und post freudsche Gedanken über Religion und Religiosität.« (1972b). GA VI, S.293-299.

⁸⁶ FROMM, ERICH: »Psychoanalyse und Religion.« (1950a). GA VI, S.235.

"Das Kriterium für die Gültigkeit liegt nicht in der psychologischen Analyse der Motivation, sondern im Abwägen des Beweismaterials für oder gegen eine Hypothese im Rahmen der logischen Zusammenhänge einer Hypothese."⁸⁷

3. Freud erkläre die Religion zu einer Gefahr, weil sie dazu neigen würde, schlechte menschliche Einrichtungen zu sanktionieren, wenn sie sich einmal mit ihnen verbunden habe, und sie die Vernunft behindere und verarmen ließe, da sie das kritische Denken verbiete. Freud habe in seiner analytischen Arbeit zeigen können, daß ein Denkverbot in einem Bereich, eine Schwächung der Kritikfähigkeit überhaupt hervorrufe. Dadurch habe er diesen bekannten aufklärerischen Vorwurf untermauert.

4. Zudem stelle, wie Freud bemerkt habe, die Religion 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 Fortbestand der Verbindung von Religion und Ethik zur Zerstörung unserer moralischen Werte führen werde."⁸⁸

Da dies aber gerade nicht in Freuds Interesse lag, sondern er von der Notwendigkeit der Zählung des Menschen durch Kultur überzeugt war, suchte er nach einer neuen tragfähigeren Begründung von Ethik.

Fromm faßt zusammen: Freud wiederhole "...im wesentlichen die traditionelle atheistische Kritik"⁸⁹ der Aufklärung. Er sei ein bürgerlicher Materialist gewesen, der wenig Verständnis für religiöse Erlebnisse hatte, wie für Fromm deutlich wird, wenn Freud das »ozeanische Gefühl«, von dem Roman Roland spricht, in vorsichtigen und taktvollen Worten, als »Regression« zum primären Narzißmus des Säuglings interpretiert. Freuds Leistung, so sieht es Fromm, sei es gewesen, eine »Wissenschaft des Irrationalen« zu schaffen, er sei aber selbst ein Rationalist geblieben:

⁸⁷ FROMM, ERICH: »Psychoanalyse und Religion.« (1950a). GA VI, S.236.

⁸⁸ FROMM, ERICH: »Psychoanalyse und Religion.« (1950a). GA VI, S.236.

⁸⁹ FROMM, ERICH: »Einige post-marxsche und post freudsche Gedanken über Religion und Religiosität.« (1972b). GA VI, S.294.

"Man kann wohl mit Recht sagen, daß er alle Probleme des Menschen ausschließlich mit dem Denken lösen wollte und daß vielen seiner Interpretationen die Qualität zwanghaften Denkens anhaftet."⁹⁰

Dennoch sei Freuds Werk in mehrerer Hinsicht fruchtbar, um religiöse Topoi zu erhellen:

1. Freud glaubte fest, daß der Intellekt das Beste sei, was der Mensch zur Verfügung 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."⁹¹

Fromm sieht darin eine indirekte Bestätigung der Positionen der »negativen Theologie« und der Mystik, die die Grenzen der Rationalität in der Annäherung an Gott betonen.

Mit anderen Worten, Freud hätte durch die Grenze seines eigenen Verständnisses für Religion gezeigt, daß mit dem Verstand der eigentliche Ort des Religiösen nicht zu erreichen ist. Ein verblüffender Schluß!

Freud könnte dagegen einwenden:

"Wenn die Wahrheit der religiösen Lehre 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 einem 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?"⁹²

2. Weiterhin hätte Freud, dem an Selbsterkenntnis eben so viel gelegen habe wie den religiösen Meistern, eine Methode der Selbsterforschung entwickelt, die auch im spirituellen Bereich von Bedeutung sein könne, auch wenn Freud diesen Weg selbst nicht eingeschlagen hat.

90 FROMM, ERICH: »Einige post-marxistische und post freudsche Gedanken über Religion und Religiosität.« (1972b). GA VI, S.294.

91 FROMM, ERICH: »Einige post-marxistische und post freudsche Gedanken über Religion und Religiosität.« (1972b). GA VI, S.294.

92 FREUD, SIGMUND: »Die Zukunft einer Illusion.« GW XIV, S.350. Diese Frage richtet sich an alle Verteidiger der Wahrheit religiöser Erfahrung.

Tatsächlich hat Freud zumindest selbst darauf hingewiesen, daß die Psychoanalyse eine Forschungsmethode sei, ein partielles Instrument, dessen man sich natürlich auch bedienen können "...um die affektive Bedeutung der Religion voll zu würdigen."⁹³

Fromm selbst will die psychoanalytische Methode, über Freud hinausgehend, anwenden, um dem Menschen eine tiefere Selbsterfahrung zu ermöglichen, als sie ihm bisher, ohne Kenntnis des Unbewußten, möglich war, als eine Methode, die eine Art westliches Gegenstück oder auch Ergänzung zur buddhistischen Meditationspraxis darstellen könnte. Es müsse dabei jedoch in jedem Fall am Prinzip der Negativität festgehalten werden, denn: "Die Psychologie kann uns zeigen, was der Mensch nicht ist, sie kann uns nicht erklären, was der Mensch ist."⁹⁴

3. Eine zentrale Entdeckung Freuds zur Klärung des Unterschieds zwischen Haltungen wie Liebe und Demut einerseits und Egozentrik und Stolz andererseits, sei der »Narzißmus«, dessen Erforschung nach Fromms Ansicht noch vertieft werden müßte. Fromm vermutet in ihm die zentrale menschliche Fehlhaltung, aus der die von Freud negativ geschilderten religiösen Selbstmißverständnissen resultieren.⁹⁵

4. Wesentlich sei, so Fromm, daß die Werte, die Freud alles bedeuteten, die er aber durch Religion bedroht bzw. verhindert sah, wie Vernunft, seelische Gesundheit, Freiheit und Sittlichkeit, zentrale Werte der Religion selbst seien, was Freud nicht ausreichend gewürdigt habe.

Freud wollte menschliches Leid mindern, Menschen zur Unabhängigkeit und dem Bewußtsein ihrer Möglichkeiten verhelfen, ihr Verantwortungsgefühl stärken. Damit, so Fromm, spräche er im Namen des ethischen Kerns aller Hochreligionen und kritisiere nur ihren ideologischen Überbau, insofern dieser ihm die volle Verwirklichung dieser ethischen Zielsetzungen zu behindern scheinen.

93 Das gesamte Zitat aus »Die Zukunft einer Illusion«, S.367 lautet: "In Wirklichkeit ist die Psychoanalyse eine Forschungsmethode, ein partielles Instrument ... kann man aus der Anwendung der psychoanalytischen Methode ein neues Argument gegen den Wahrheitsgehalt der Religion gewinnen, *tant pis* für die Religion, aber Verteidiger der Religion werden sich mit dem selben Recht der Psychoanalyse bedienen, um die affektive Bedeutung der Lehre voll zu würdigen."

94 FROMM, ERICH: »Der Mensch ist kein Ding.« (1957a). GA VIII, S.23.

95 Siehe dazu oben Kapitel VII,4. und IX,1.

"Freud wersetzt sich der Religion im Namen der Ethik - eine Haltung die zweifellos »religiös« genannt werden kann."⁹⁶

Dies ist nach Fromms Religionsverständnis richtig, für die allgemein verbreitete Auffassung allerdings verwirrend, man würde diese Haltung klarer als »humanistisch« verstehen können.

6. Die Abhängigkeit Fromms von Freud

"Ich bin stets Freudianer geblieben."⁹⁷

Erich Fromm

Die wenigsten Autoren haben bislang die Abhängigkeit Fromms von Freud hinreichend gewürdigt.⁹⁸ Fromm stimmt in wesentlichen, oft allerdings kaum deutlich ausgesprochenen Ansichten und Methoden mit ihm überein. Wie Freud neigt er dazu, Ontogenese und Phylogenese, Individual- und Gesellschaftsentwicklung analog zu betrachten, also die Geschichte der Menschheit ebenso in eine Geburt, eine Kindheit, eine Reifezeit einzuteilen wie die eines Individuums, welches umgekehrt, zumindest rudimentär, die Erfahrungen der gesamten bisherigen Menschheitsgeschichte in sich trägt.

Er teilt auch die Anschauung Freuds in Bezug auf das Verhältnis von Unbewußtem und Bewußtsein und dessen Konsequenzen (z.B. die Skepsis gegenüber abstraktem, vom Erlebnis losgelöstem Denken), und Freuds aufklärerisches »Ich-Ideal«.

Die Einheit von Theorie und Praxis, das Eintreten für individuelle Freiheit, Sittlichkeit und Vernunft verbindet ihn mit Freud, wenn er auch kein Rationalist ist wie dieser. Nicht zuletzt verbindet sie die Tatsache, daß sie beide deutsche Juden sind und durch die jüdische wie die deutsche Kultur- und Geistesgeschichte geprägt wurden.

⁹⁶ FROMM, ERICH: »Psychoanalyse und Religion.« (1950a). GA VI, S.240.

⁹⁷ FROMM in einem Brief an Martin Jay vom 14.5.1971. Siehe dazu JAY, MARTIN: »Dialektische Phantasie.«, Frankfurt 1981, S.117.

⁹⁸ Ausnahmen sind bislang nur die Dissertation von JÖRG JEREMIAS, (Oldenburg 1983) und die Arbeit zur ersten Staatsprüfung für das Lehramt von HENNING KURZ (1987, unveröffentlicht im Erich Fromm Archiv, Tübingen).

Seine Kritik an Freuds mechanistischem Menschenbild und dessen Tragik läßt ihn noch lange nicht in blauäugigen Optimismus verfallen, wie manche Kritiker meinen⁹⁹, auch er sieht den Menschen »ins Dasein geworfen« (Heidegger), an Krankheit, Alter und Tod gefesselt. Im Gegensatz zu Freud betont Fromm aber viel stärker die Möglichkeit von Glück und Zufriedenheit ohne Illusionen.

Er sieht, 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 Freud dualistisch, als konstante biologisch verankerte Kräfte, die lebenslang im Menschen kämpfen, bis der Todestrieb schließlich siegt, sondern er hält die »nekrophile Orientierung« für eine pathologische Verfehlung der fundamentalen Tendenz zum Leben. Das Negative, Lebensfeindliche kann nach seiner Ansicht nur in dem Maß an Einfluß gewinnen, wie das Leben sich nicht frei entwickeln kann. Abgesehen von der individuell verschiedenen Ausgangsbasis der Erbanlagen sind somit die Bedingungen, unter denen ein Mensch heranwächst (Kindheitserfahrungen, soziale Verhältnisse im umfassenden Sinne), entscheidend zur Ausformung einer »biophilen« oder »nekrophilen Charakterorientierung«.

Bis Mitte der dreißiger Jahre war Fromms Sicht nur eine Weiterentwicklung der Freudschen durch Einbeziehung der sozio-ökonomischen Situation, vereinfacht gesagt: Freud plus Marx. Erst die Abkehr von der Freudschen Libidotheorie in der Interpretation des Menschen als Widerspruchswesen mit unverzichtbaren Grundbedürfnissen brachte ihn dazu, Religion als existentielles Bedürfnis zu verstehen.

Diese Betrachtungsweise ist allerdings immer noch ebenso funktionalistisch wie die Freuds, ermöglicht aber eine Erweiterung des Religionsbegriffs und eine Neubewertung des Phänomens durch Verlagerung der Fragestellung auf den Charakter der religiösen Erfahrung.

Fromms Interpretation deckt sich völlig mit der Freuds, wo es um das geht, was Freud »die Religion des gemeinen Mannes« nennt, für die gilt: "Es bleibt dabei: Gott allein ist stark und gut, der Mensch aber schwach und sündhaft."¹⁰⁰ Das entspricht genau seiner »autoritären Religion«.

⁹⁹ So z.B. RONALD WIEGAND in seiner völlig inadäquaten und in vielem grundfalschen Darstellung von Fromms Leben und Werk in: »Pioniere der Tiefenpsychologie.« Hrsg. von Josef Rattner, Wien 1979.

¹⁰⁰ FREUD, SIEGMUND: »Die Zukunft einer Illusion.« Frankfurt 1986 S.118.

Freud betrachtet diese nach Fromms Ansicht nur fälschlicherweise als Religion schlechthin.

In seiner Beurteilung der Neurose betont er den Ausgangspunkt von Freuds Gedanken von Religion als »kollektiver Zwangsneurose«, der Umkehrschluß erscheint ihm aber nicht zwingend: nicht immer ist Religion eine Neurose, doch die Neurose ist oft eine Religion, eine privatisierte Form, die nicht im Einklang mit der Religion der Umwelt steht, meist ein früheres Stadium von Religion.¹⁰¹

Fromm vergißt nicht, darauf hinzuweisen, daß es neben den irrationalen (angst- und schuldgebundenen) Riten mit ihrem Zwangscharakter, auch Rituale gibt, in denen Menschen ihre Werte in Gemeinschaft mit anderen durch Handlungen zum Ausdruck bringen, so in religiösen Ritualen:

»Religiöse Rituale sind keineswegs immer irrational. (Dem Beobachter, der ihren Sinn nicht kennt, erscheinen sie natürlich immer so.) Ein religiöses Waschritual kann als sinnvoller, rationaler Ausdruck einer inneren Läuterung ohne zwanghafte oder irrationale Komponenten verstanden werden, ein symbolischer Ausdruck unseres Wunsches nach innerer Reinheit in der Form eines Rituals zur Vorbereitung einer Handlung, die volle Konzentration und Hingabe erfordert. Ebenso können Rituale wie Fasten, religiöse Trauungszeremonien, Konzentrations- und Meditationsübungen völlig rational sein und bedürfen darum keiner Analyse, außer derjenigen, welche aufhebt, was damit gemeint ist.«¹⁰²

Während also der »wissenschaftlich-magische« Aspekt der Religion nicht zu halten ist, wie Fromm mit Freud glaubt, sieht er im Unterschied zu Freud den »erlebnismäßigen«, den »semantischen Aspekt« (die Symbolsprache) und den »ritualistischen Aspekt« der Religion durch die Psychoanalyse gar nicht bedroht, soweit nicht verdrängte irrationale Elemente dominieren, wie z.B. unterdrückte Feindseligkeit gegenüber Verstorbenen in einem Totenritual.

101 Daraus ließe sich folgern, daß wahrscheinlich derjenige, der einen Fortschritt in der Entwicklung verwirklicht, von seiner Gesellschaft als Neurotiker angesehen werden wird.

102 FROMM, ERICH: »Psychoanalyse und Religion.« (1950a) GA VI, S.287.

7. Die Ablehnung Carl Gustav Jungs

Verachte nur Vernunft und Wissenschaft,
Des Menschen allerhöchste Kraft,
Laß nur in Blend- und Zauberwerken
Dich von dem Lügengeist bestärken,
So hab'ich dich schon unbedingt -

Johann Wolfgang Goethe
(Faust I. Studierzimmer 1851-55)

Ganz anders als Sigmund Freud schätzt Fromm Person und Werk von C.G. Jung 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.«¹⁰³ Während Fromm, bei allen Meinungsunterschieden, Freuds Werk zu würdigen weiß, tut er sich sehr schwer, Jungs Verdienste überhaupt zu erwähnen!

Bereits 1935 kritisierte Fromm, »...daß Jung immer weniger Mühe auf ein klares und durchdringendes Denken verwende«¹⁰⁴. Tatsächlich kann selbst eine Jung gegenüber positiv eingestellte Darstellung, wie die von LEONARD SCHLEGEL¹⁰⁵, nicht darüber hinwegsehen, daß Jungs Werk

»...auf weite Strecken wie eine nur mühsam gebändigte Flut von Einfällen anmutet ... [und] Jung begriffstheoretisch unsorgfältig [verfährt], sei es aus Mangel an philosophischem Interesse oder Sensorium, sei es aus Ungeduld: es gibt kaum einen Grundbegriff, der im Werk Jungs nicht mehrere Bedeutungen trägt; kaum eine Behauptung, die nicht an anderer Stelle, manchmal auf der nächsten Seite schon, von Jung selbst wieder in Frage gestellt wird.«¹⁰⁶

Weiter schreibt SCHLEGEL:

»Wie man das Werk JUNGS und damit auch seine Persönlichkeit als Wissenschaftler kennzeichnen mag - es ist immer auch das Gegenteil richtig! ... Die skizzierte Zwiespältigkeit im Werk JUNGS ist ein Ärgernis. Wegen dieser Zwiespältigkeit sind seine Aussagen immer mehrdeutig und ist er auf keiner zu behaften.«¹⁰⁷

SCHLEGEL meint nun aber, daß Jungs Bedeutung gerade mit dieser Zwiespältigkeit zusammenhänge, als Vorstufe einer zukünftig möglichen Synthese. Jung halte die Zwiespältigkeit widersprüchlicher Einsichten und

103 FROMM GA VIII, S.411. (Anmerkungen des Herausgebers)

104 Ebd., S.411.

105 SCHLEGEL, L.: »Grundriß der Tiefenpsychologie Bd.4«, München 1973.

106 SCHLEGEL, LEONARD 1973, S.13.

107 SCHLEGEL, LEONARD 1973, S.185.

Bedürfnisse aus und verfallt so weder dem Rationalismus noch dem Irrationalismus. Ganz anders sieht das Fromm.

Einer seiner Hauptvorwürfe gegenüber Jung ist, dieser sei ein »Relativist«. Er belegt dies mit einigen Zitaten. In "Psychologie und Religion"¹⁰⁸ z.B. behauptet Jung "die Wahrheit ist ein Tatbestand, kein Urteil" [und] "ein Elefant ist wahr, weil er existiert"¹⁰⁹. Aber, so wendet Fromm ein,

"...eine Idee »existiert« unabhängig davon, ob sie eine Wahnidee ist oder einem Sachverhalt entspricht. Das Vorhandensein einer Idee macht sie noch in keinem Sinne »wahr.«"¹¹⁰

Jung schreibt weiter,

"...daß die psychologische Existenz insofern subjektiv sei, als eine Idee nur in einem Individuum vorkomme, aber das sie insofern objektiv sei, als sie »durch einen *consensus gentium* von einer größeren Gruppe geteilt« werde."¹¹¹

Die Tatsache, daß eine »größere Gruppe« von Menschen etwas glaubt, macht es noch lange nicht wahr, widerspricht Fromm. Ein solcher »soziologischer Relativismus« benutze die Begriffe 'subjektiv' und 'objektiv' völlig irreführend. Weiter äußert Jung (Ges.Werke III, S.206) selbst

"...er sei nicht daran interessiert, ob eine Traumdeutung objektiv richtig sei oder nicht, seine Art der Traumdeutung sei subjektiv und spekulativ."¹¹²

Wesentlich ist für ihn, daß der Betroffene einen Sinn erkennt, der ihm persönlich weiterhilft. SCHLEGEL bemerkt dazu: "»Sinnvoll« bedeutet für JUNG in diesem Zusammenhang soviel wie »hilfreich.«"¹¹³ Für Jung handelt es sich, nach eigener Aussage, "bei der Erfahrung des Numinosen nicht um eine Frage der Wahrheit, sondern des Bedürfnisses."¹¹⁴

Jungs Einstellung zur Wahrheit widerspricht damit nach Fromms Ansicht elementar dem Ethos aller Hochreligionen, für die das Streben nach Wahrheit immer eine Kardinaltugend gewesen sei. Die Relativierung der

108 JUNG, C.G.: »Psychologie und Religion.« (Terry Lectures 1937.) Überarbeitete dt. Fassung in: »Gesammelte Werke Band 11«, S.1-117, Zürich/Stuttgart 1963.

109 Ebd., S.2; zitiert nach FROMM 1950a, S.238

110 FROMM, ERICH: »Psychoanalyse und Religion.« (1950a), GA VI, S. 238.

111 Zitiert nach FROMM 1963e, GA VIII, S.128.

112 SCHLEGEL, LEONARD: »Grundriß der Tiefenpsychologie Band 4, München 1973, S.231.

113 SCHLEGEL, LEONARD 1973, S.231.

114 JUNG, CARL G.: »Von den Wurzeln des Bewußtseins.« Zürich 1945, S.82

Wahrheitsfrage, erkennt Fromm, bedeutet gleichzeitig einen Angriff auf die ethische Verantwortung des Menschen!¹¹⁵

Fromm wirft Jung weiterhin vor, daß er das Wesen religiöser Erfahrung ausschließlich in der Unterwerfung unter höhere Mächte begreift, als

"...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.*"¹¹⁶

Dieses »Numinosum« scheint nun aber, wie viele Aussagen Jungs nahelegen, das Unbewußte selbst zu sein. Denn das Unbewußte ist nach Jung eine überindividuelle, unabhängige Macht, die sich dem menschlichen Geist aufdrängt, "ein grundlegend religiöses Phänomen"¹¹⁷.

Weil Jung selbst daraus folgert, Dogma und Traum seien Ausdruck religiösen menschlichen Ergriffenseins, ergänzt Fromm "...daß nach der Logik Jungs Geisteskrankheit ein eminent religiöses Phänomen genannt werden müßte."¹¹⁸ Fromm kritisiert weiter:

"Jung führt die Religion einschränkend auf ein psychologisches Phänomen zurück und erhebt gleichzeitig das Unbewußte zu einem religiösen Phänomen."¹¹⁹

Jung argumentiert: Ein absoluter (vom Menschen losgelöster) Gott ginge uns nichts an. Nur ein relativer (ein psychologischer) Gott kann deshalb auch real sein! Er wendet sich vehement gegen eine deutliche Unterscheidung. Die Folge der Trennung von Gott und Mensch führe dazu, so Jung, daß man dem Menschen nichts zutraut, daß "...bloß ein elendes, minderwertiges, untaugliches und sündenbeladenes Häuflein Mensch zu-

115 Die gleiche Kritik am Jungschen Relativismus äußert der christliche Philosoph und Tiefenpsychologe VIKTOR VON GEBSATTEL. Er schreibt, Jung sei zwar von einer wahren Sammlerleidenschaft für religionswissenschaftliche Motive und numinose Phänomene beherrscht, es gehe ihm aber nie um die Wahrheitsfrage. Die für das religiöse Dasein konstitutiven Akte würden ausgeschaltet. Daher mußte GEBSATTEL, der ein guter Kenner und langjähriger Anhänger Jungs war, ihm schließlich, als überzeugter Christ entgegenhalten, "...daß er das Religiöse doch nur als psychologische Realität gelten lasse, was ihn für die Wirklichkeit des Religiösen doch wieder blind mache." (Nach SCHLEGEL 1973, S.179.) Dem Psychologismusvorwurf können allerdings weder Jung noch Fromm entgegenen.

116 FROMM, ERICH: »Psychoanalyse und Religion.« (1950a). GA VI, S.239.

117 Ebd., S.239. (nach JUNG 1937, S.41)

118 Ebd., S.239.

119 FROMM, ERICH: »Psychoanalyse und Religion.« (1950a). GA VI, S.240.

rückbleibt."¹²⁰ Demnach will auch Jung kein Gottesbild, was denn Menschen verdummt und kleinhält. Aber Jung deutet an anderen Stellen noch eine andere Auffassung an, die HANS G.PREUSS kurz zusammenfaßt:

"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 Archetypus wiederfinden läßt. Gott ist also nicht eine Vaterprojektion aus dem Unbewußten nach außen, wie Freud es sah, sondern er projiziert sein Bild in das Unbewußte hinein."¹²¹

So kann Jung auch einmal schreiben: "Gott selbst hat sie (die Seele) vergottet."¹²² Diese Aussage ist rein spekulativ, entzieht sich jeder Überprüfung, erklärt im Grunde gar nichts, ermöglicht, sich selbst jeder Kritik und jeder Selbstkritik zu entziehen und ist aus der Sicht Fromms daher noch viel bedenklicher. Jung ist in Fromms Klassifikation nicht nur ein Anhänger, sondern sogar ein Prophet der »autoritären Religion« im modernen tiefenpsychologischen Gewand.

Nach dem 2. Weltkrieg erfuhr Fromm von Jungs Äußerungen und Verhalten während und nach dem 3. Reich. Der Schweizer Jung war von Juni 1933 bis 1940 Vorsitzender der »Deutschen allgemeinen Gesellschaft für Therapie«, deren Zeitschrift er mit dem Bruder Hermann Görings zusammen redigierte. Dort schrieb er (unter anderem) von den »Spannkräften und schöpferischen Keimen des arischen Unbewußten« und charakterisierte "den Juden als relativen Nomaden, der nie eine eigene Kulturform geschaffen hat und es voraussichtlich nie wird."¹²³

Auch lobte er öfters den Nationalsozialismus und bezeichnete den Führer in einem Zeitungsinterview, das er Ende 1938 gab, als ein »Gefäß des Geistes« (»Cosmopolitan«, Januar 1939)¹²⁴, was Fromm ihm alles nicht besonders übelnimmt, da man seine Aussagen "auch als naive Äußerungen

120 JUNG, C.G.: »Die Beziehung zwischen dem Ich und dem Unbewußten.« Rascher Paperback 1963, S.198 Anm.

121 PREUSS, H.G.: »Religion und Psychoanalyse.« München 1971, S.135.

122 JUNG, C.G.: »Psychologie und Alchemie. Psychologische Abhandlungen Band V«, Zürich 1944, S.26.

123 »Zentralblatt Band 7«, Leipzig 1934.

124 Zu Jungs Verhalten im 3.Reich siehe auch RÖPKE, WILHELM: »The Solution of the German Problem.« New York 1947 und MARCUSE, LUDWIG: »Der Fall C.G. Jung: Ein gar nicht so okkultur Professor.« In: Essays, Portraits, Polemiken. Hrsg. von Harold von Hofe. Zürich 1979.

eines reaktionären Romantikers Interpretieren"¹²⁵ könne. Aber, daß Jung noch die Charakterlosigkeit beging, sofort nach dem Krieg zu versuchen sich als entschiedener Verfechter der Kollektivschuldthese bei den Alliierten in ein gutes Licht zu rücken, und er nun plötzlich von »psychopathologischer Minderwertigkeit der Deutschen« redete (wobei von eigenem Versagen oder Irrtum natürlich keine Rede war), das geht Fromm allerdings zu weit: "Er [Jung] hat in seinem persönlichen Verhalten einen Mangel an Gewissen und Wahrheitsliebe bekundet."¹²⁶ (Daß Jung Freud einmal vorgeschlagen hat, die Bedeutung der Sexualität abzuschwächen, damit die Psychoanalyse auf weniger Ablehnung in bürgerlichen Kreisen stieße, führt Fromm als weiteres Beispiel für dessen opportunistische Haltung an.)

"Vor allem aber waren seine Behauptungen so vieldeutig, daß jeder daraus machen konnte, was er wollte. Jeder konnte sich das herausklauben, was ihm beliebte: der Gläubige Gott und der Ungläubige konnte sich das Unbewußte erwählen."¹²⁷

Zusätzliche Zweifel an der Person Jungs erweckte die Lektüre von dessen Autobiographie bei Fromm. Fromm glaubt nicht, daß jemand Menschen eine echte Hilfe bringen kann, der von sich schreibt: "In nichts bin ich ganz sicher. Ich habe keine definitiven Überzeugungen - eigentlich von nichts."¹²⁸ So fällt Fromm schließlich das vernichtende Urteil:

"Mit seiner Mischung aus überstiegenem Aberglauben, unbestimmtem heldnischen Götzendienst und einem vagen Gerede über Gott, und mit der Behauptung eine Brücke zwischen Religion und Psychologie zu bauen, hat

125 FROMM, ERICH: »C.G.Jung. Prophet des Unbewußten.« (1963e). GA VIII, S.129.

126 FROMM, ERICH: »Die philosophische Basis der Freudschen Psychoanalyse.« (1962c). GA VIII, S.228.

127 FROMM, E.: »C.G.Jung. Prophet des Unbewußten.« GA VIII, S.130.

128 JUNG, C.G.: »Erinnerungen, Träume, Betrachtungen.«, hrsg. von Aniela Jaffé, Zürich/Stuttgart 1963, S.360. Wer positiv zu Jung eingestellt ist, wird aus dieser Aussage natürlich eher Bescheidenheit, Offenheit und weise Einsicht in die unergründliche Tiefe des Daseins sprechen hören.

In »Die Seele des Menschen« (1964a. GA II, S.183.) nennt Fromm Jung, aufgrund des Studiums von dessen Autobiographie, sogar einen »nekrophilen Charakter«. Der amerikanische Jung-Biograph P.J.STERN ist ebenfalls davon überzeugt, Jung sei seelisch krank gewesen und nennt ihn, bezüglich mancher seiner Äußerungen, einfach einen »Spinner«. Vgl. STERN, PAUL J.: »C.G. Jung - Prophet des Unbewußten.« München 1977. (Den Titel hat er anscheinend von Fromm.) Nicht jeder Mensch hat so viele schlechte Träume wie C.G.Jung (siehe seine Autobiographie). In MIRCEA ELIADES Tagebuch »Im Mittelpunkt.« Wien 1977, (Eliade schätzte Jung sehr!) finden sich eine Menge obskurer Äußerungen JUNGS.

Jung einem Zeitalter, das nur wenig Glauben und Vernunft besitzt, genau die richtige Mischung geboten."¹²⁹

Dennoch ist Fromm durchaus bereit, zuzugeben, "daß Jung weit mehr von Symbolen und Mythen versteht als Freud"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."¹³¹

Er nennt Jungs Werk einmal "die wichtigste Abweichung von Freuds Theorie"¹³² und erklärt an anderem Ort:

"Jung hingegen besaß eine außerordentliche Begabung, Symbole zu deuten, womit er tatsächlich die Freudische Methode beträchtlich verbessern konnte. Für Jung ist das Unbewußte nicht nur ein »Misthaufen«, der es kaum wert ist, bei Tageslicht betrachtet zu werden. [Wie für Freud] Bei ihm könnte man eher sagen, das Tageslicht sei es nicht wert, diesen »Misthaufen« zu erblicken. Das Unbewußte ist jener innere Zufluchtsort des Denkens und Fühlens, jener Ort der Weisheit und Intuition, der im täglichen Leben nicht in Erscheinung treten darf. Nur im Schlaf und in unseren Träumen, in den Mythen, in der Religion und in den philosophischen Ideen kommt diese verborgene Weisheit zum Vorschein. Jung führt die eine Seite Freuds konsequent weiter – die Tradition der deutschen Romantik, das Erbe von Männern wie Kreuzer, den Gebrüdern Grimm und Bachofen – und in dieser Hinsicht ist er Romantiker."¹³³

Bei allen Verdiensten darf nach Fromms Überzeugung jedoch nicht übersehen werden, daß Jung den wesentlichen Kern der Psychoanalyse außer acht gelassen hat: "die Suche nach der Wahrheit und die Befreiung von Illusionen."¹³⁴

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 Jungs, den er als »Feind des Logos« betrachtet und bekämpft.

Zwar lassen sich durchaus manche Tatsachen anführen, die scharlatan-hafte Züge in Jungs Persönlichkeit und Lehre belegen, dennoch übersieht

129 FROMM, ERICH: »C.G.Jung.« (1963e). GA VIII, S.130.

130 FROMM, ERICH: »Die philosophische Basis der Freudschen Psychoanalyse.« (1962c). GA VIII, S.227.

131 FROMM, E.: »C.G.Jung.« (1963e). GA VIII, S.130.

132 FROMM, E.: »Psychoanalyse als Wissenschaft.« (1955e). GA VIII, S.17.

133 FROMM, ERICH: »Die philosophische Basis der Freudschen Psychoanalyse.« (1962c). GA VIII, S.227.

134 FROMM, ERICH: »C.G.Jung.« (1963e). GA VIII, S.130.

Fromm durch seine grundsätzliche Abneigung zu sehr die konstruktiven Elemente¹³⁵ und daß er in manchen seiner Aussagen im Grunde Jung näher steht als Freud.

Gemeinsam ist Ihnen zunächst die Überwindung der engen Libidotheorie Freuds, der erweiterte Libidobegriff als »menschliche Energie« bei Fromm und »psychische Energie« bei Jung. Dann die Erkenntnis der weiblichen »matriachallen« und »patriarchalischen« Aspekte der Seele bei Fromm und »anima« und »animus« bei Jung, die Unterscheidungen von »Ich« und »Selbst«, von psychisch »wahrer« und »falscher Religion«.

Vor allem auch die Betonung des Primats von Erlebnis und Erfahrung gegenüber allem Erdachten, Rationalem, also die Betonung des irrationalen Aspekts von Religion. Auch die Vorliebe für die Mystik, für Meister Eckhart und Zen haben sie gemeinsam. Es handelt sich allerdings in den meisten Fällen tatsächlich nur um Nähe oder Ähnlichkeit, nicht um völlige Übereinstimmung beider Anschauungen!

In mancher Hinsicht scheint es möglich, daß Fromm von Jung sogar die eine oder andere Erkenntnis übernommen hat, ohne darauf hinzuweisen oder Jungs Terminologie zu benutzen.

Ein wichtiger Grund der Distanz ist wohl auch der unterschiedliche Stil beider Autoren. Jung dramatisiert meist sehr stark. Er suggeriert gewaltige Welten, ungeheure Dimensionen des Unbewußten und verschleiert damit, daß das Seelenleben eines Durchschnittsmenschen zwar für ihn selbst höchst bedeutsam, aber durchaus nicht so gewaltig ist.

Gern zitiert Jung das NT-Wort: »Es ist schrecklich, vor dem lebendigen Gott zu stehen!« Daß für viele Menschen schon ein Lehrer, Chef oder sonst ein stärkerer Mitmensch ein 'Gott' sein kann, vor dem er sich fürchtet, hindert Jung nicht daran, im nächsten Augenblick wieder vom biblischen Gott und im übernächsten, von einem indischen Gott zu sprechen, alle Unterschiede nivellierend.

Jung nimmt auf diese Weise die »narzißtische Kränkung«, die Freud uns zugefügt hat, teilweise wieder zurück. Er schmelzelt unserer Eitelkeit, indem er die menschliche Seele stets in ungeheuer bedeutsamen Prozessen

135 Da im Rahmen dieser Arbeit eine Darstellung und Würdigung der Jungschen Religionspsychologie nicht erfolgen kann, sei auf das sehr sachliche und überzeugende Buch von HANS SCHAR: »Religion und Seele in der Psychologie C.G. Jungs.«, (Olten 1950) verwiesen und natürlich auf die Schriften Jungs selbst.

verstrickt sieht, die bei Tageslicht betrachtet doch manchmal ziemlich läppisch und banal sind. Genau dies aber wollen viele nicht wahrhaben, die in Jung eintauchen wie in einen Schundroman oder einen Kinofilm, in dem sie träumen, die Hauptrolle zu spielen. Dabei besteht tatsächlich die Gefahr, daß sie nicht mehr auftauchen oder daß es einmal ein böses Erwachen gibt!

Für viele bleibt die Jungsche Symbol- und Archetypenwelt allerdings so wieso nur modisch-prickelndes Partygeplauder und Wichtigtuerei mit angeblicher Weisheit. Daß Fromm solche Jung-Rezeption in Amerika erlebte, großen Erfolg ohne spürbare verändernde Wirkung, verstärkte wohl noch seinen Widerwillen. (Wir können ihm aber auch einmal eine menschliche Schwäche unterstellen: Möglicherweise war er auch ein wenig eifersüchtig auf Jungs Popularität.)

Erstaunlich jedenfalls bleibt: Jung interessiert sich wenig für soziale, ökonomische, politische Verhältnisse. Diese scheinen recht unwichtig für das Leben zu sein und auf die Seele kaum zu wirken, verglichen mit den übermächtigen Archetypenbildern. Fromm, der den Menschen immer in seinen wirtschaftlichen, sozialen und politischen Bezügen zu erkennen bestrebt ist, muß angesichts solcher Ignoranz naive Romantik diagnostizieren. Andererseits muß Jung zugestanden werden, daß er die Verhinderung der Selbstwerdung, des Individuationsprozesses durch die moderne Welt mindestens ebenso deutlich erkennt, wie Fromm und ihm die Bedrohung, die als Folge von einseitigem Rationalismus, von Technik und Herrschaftsdenken, von dem, was Fromm »kybernetische Religion« nennt, sogar früher als Fromm aufging.

Trotz seines anima-Begriffs war Jung zudem genauso ein Patriarch wie Freud und hatte mit Emanzipation sehr wenig im Sinn, ganz anders als Fromm. Jung merkte aber, daß er mit seiner Botschaft gerade bei Frauen gut ankam, und es gibt viele Dokumente die zeigen, wie sehr er das genoß.

Auch alle religiös an eine Tradition gebundenen, die sich bei Jung gut aufgehoben fühlen, täuschen sich! Jung ist ebenso wie Freud und Fromm davon überzeugt, daß bei zunehmender Entwicklung des Bewußtseins und mit zunehmender Persönlichkeitsentwicklung die religiösen Vorstellungen immer weiter zurückgenommen werden müssen, weil dadurch Wirklichkeits-erkenntnis erst möglich wird. Die »Entzauberung der Welt« (Max Weber)

ist auch für Jung ein unumgänglicher Prozeß, Jung will nur die Seelen schützen, die das noch nicht aushalten. Er empfiehlt ihnen, in den ihnen vertrauten religiösen Institutionen zu verbleiben (Kirche als Reservat der seelisch Ungereiften!).

Für alle, die bereits »zu bewußt«¹³⁶ sind, gibt es seiner Ansicht nach nur noch den Weg nach vorn, in die eigene Erfahrung. Wenn solche Menschen an einem selbstkritischen Verstehen interessiert sind, sollten sie dabei meines Erachtens nicht nur den wichtigen, aber dunklen inneren Pfaden Jungs folgen, sondern auch Freuds und Fromms vielleicht schmerzlichere Konsequenzen ernst nehmen.

¹³⁶ In den dreißiger Jahren sagte er dies eine zeitlang, deutlich abwertend, von den Juden.



XII. DISKUSSION

"Und denn, man muß das Wahre immer wiederholen, weil auch der Irrtum um uns her immer wieder gepredigt wird, und zwar nicht von einzelnen, sondern von der Masse. In Zeitungen und Enzyklopedien, auf Schulen und Universitäten, überall ist der Irrtum oben auf, und es ist ihm wohl und behaglich, im Gefühl der Majorität, die auf seiner Seite ist."¹

Goethe zu Eckermann

¹ ECKERMANN, JOHANN P.: »Gespräche mit Goethe.«, Wiesbaden 1949, S.310.

1. Leben und Werk

a) Der Mensch Fromm

Es ist im Detail immer noch zu wenig bekannt, um vom Menschen Fromm ein genaues Bild zu bekommen. Doch bereits aus der kurzen Biographie geht hervor, welche Einflüsse ihn prägten, welche Themen ihn beschäftigten und wie von ihm selbst Impulse ausgingen.

Ein zentraler Satz seines Werkes, daß der Mensch sich von allen primären (inzestuösen) Bindungen lösen müsse, läßt sich in Fromms eigener Lebensgeschichte exemplarisch wiederfinden. In seinem Leben gab es viele schwere Trennungsergebnisse und Prozesse, sowohl von Menschen, von Orten – und von Idealen.

Dazu gehören zum Beispiel die Loslösung von seinen Eltern, vor allem von seiner Mutter, der plötzliche Tod seines jüdischen Lehrers Nobel, die Scheidung von seiner ersten Frau Frieda und der Tod seiner zweiten Frau Henny, die Trennungen von seinen Freunden und Kollegen.

Nie hat er ein Wort über den Verlust seiner Heimat Deutschland verloren. Nachdem er über 15 Jahre in New York gelebt hatte, ging er für fast 25 Jahre nach Mexiko, die letzten sechs Jahre seines Lebens verbrachte er im Tessin. Er löste sich, in einem jahrelangen Prozeß, sowohl von der jüdischen Orthodoxie, als auch von der Sicherheit der Freudschen Orthodoxie.

Er erlebte, wenn auch selbst aus einigermaßen sicherer Distanz, zwei Weltkriege, den Nationalsozialismus mit der Ausrottung des jüdischen Volkes in Europa, Rüstungswettlauf und Kalten Krieg, Rassismus, Ausbeutung, Armut und globale Umweltzerstörung.

Dies ist nicht die Biographie eines Menschen, der nur die Sonnenseite des Lebens gekannt hat. Daß er dennoch die Hoffnung auf ein besseres Leben für möglichst viele Menschen nicht aufgeben wollte, veranlaßt manche zu Kopfschütteln, erfüllt andere mit Bewunderung und gibt ihnen Mut.

b) Jüdische Sozialisation

Ich habe in dieser Arbeit versucht zu zeigen, wie sehr Fromms Werk von seinen jüdischen Wurzeln geprägt ist. Fromm wuchs in einem orthodoxen Milieu auf, seine bestimmenden Vorbilder und Lehrer waren Juden. Auch nach der Loslösung vom orthodoxen Judentum mit fünfundzwanzig, waren noch fast fünfzehn Jahre vor allem jüdische Intellektuelle seine Kollegen und Freunde (nicht zu vergessen seine beiden ersten Ehefrauen), mit denen er sich auseinandersetzte. Dies ist gerade deshalb von Bedeutung, weil Fromm sich immer sehr stark am persönlichen Vorbild orientierte.

Lebendiges Judentum wurde für ihn exemplarisch vorgelebt von Männern wie Nobel und Rabinkow.²

Die meisten von Fromms Vorbildern sind Juden: die Propheten, die »linken« Talmud-Rabbiner, Malmonides, Spinoza, die Chassidim, Marx, Cohen, Nobel und Rabinkow, Freud und Bloch.

»Die Religion der Bibel hat ihre Eigenart in dem ethischen Personalismus ihres Gottesbewußtseins.«³, schreibt JULIUS GUTTMANN. Dieser »ethische Personalismus« bleibt bei Fromm erhalten, obgleich er den Glauben an Gott aufgibt und alles, was über Gott ausgesagt wurde, in den Menschen zurücknimmt. Wenn dadurch auch eine elementare Differenz zwischen dem monotheistischen Gottesglauben und der apersonalen Mystik entfällt, gelingt es Fromm doch nicht, die Unterschiede der religiösen Grunderfahrungen völlig aufzuheben.

Je entschiedener der weltabgewandte Zug von Vertretern apersonaler Mystik spürbar wird, desto entschiedener verweist Fromm auf die Bedeutung des richtigen Handelns, auf Welt, Geschichte, Politik und Ethik, auf die Autonomie der Person, bei gleichzeitiger Bezogenheit auf (und Verantwortung für) den Mitmenschen und die Gemeinschaft. Der assoziale Zug vieler Mystiker ist ihm unverständlich.

»Pantheismus und Mystik konnten neben dem göttlichen Urgrund des Seins auch die Mannigfaltigkeiten seiner Manifestationen als göttliches Wesen anerkennen und gewannen damit die Möglichkeit, die Gestalten des Volks-

² In diesem Sinne ließe sich weiter ausführen: Soziologie das »war« Alfred Weber, kreative Psychoanalyse verkörperten für ihn seine Frau Frieda, Karen Horney und H.S.Sullivan, Zen war für ihn erlebbar in D.T.Suzuki und »klassischer« Buddhismus durch M.Mahathera.

³ GUTTMANN, J.: »Die Philosophie des Judentums.«, Dreieich 1985, S.12.

glaubens zu tolerieren. Der personale Monotheismus hat für solche Konzessionen keinen Platz.«⁴,

schreibt GUTTMANN. Genau diese Haltung wird in Fromms Kampf gegen den Götzendienst erkennbar.⁵

Fromm ist tief geprägt von jüdischen Denk- und Ethosformen. Auch da, wo er bemüht ist, Fremdes zu verstehen, sucht er im anderen in erster Linie sich selbst. Dies markiert eine Grenze (wahrlich nicht nur die Fromms), aber es schmälert nicht seine Leistung – zumindest beginnt er ein Gespräch, das die Isolation einer Kulturform überwindet.

RAINER FUNK bringt es auf den Punkt:

»Er hat eine spezifisch jüdische Lebenspraxis ins Anthropologische gewendet und ins Empirische übersetzt und somit die Determinanten einer religiösen Lebenspraxis humanwissenschaftlich namhaft gemacht. Er hat damit zugleich den humanen Gehalt einer in einer abgegrenzt lebenden Gemeinschaft praktizierten Religiosität durch die Wendung ins Humanwissenschaftliche universalisiert und für alle humanistisch orientierten Menschen kommunikabel gemacht.«⁶

Fromms Sympathie galt den Propheten, er verwandte den Begriff gern, (nannte z.B. Jung einen »Propheten des Unbewußten«) und wurde selbst, sowohl im lobenden, als auch im tadelnden Sinn ein »Prophet« genannt.⁷

Wenn, nach einem Wort MAX WEBERS, der Prophet ein »Systematisator im Sinn der Vereinheitlichung der Beziehung des Menschen zur Welt aus letzten einheitslichen Wertpositionen heraus«⁸ ist, und man bedenkt, daß auch die »klassischen« Prophetenworte keine zeitlos gültigen Wahrheiten sein wollten, sondern Worte für die Gegenwart ihrer jeweiligen Hörer, erscheint diese Bezeichnung für Fromm sehr zutreffend.

⁴ GUTTMANN, J.: »Die Philosophie des Judentums.«, Dreieich 1985, S.16f.

⁵ Weshalb in den Rezensionen (z.B.BLOCK 1968) und Nachrufen auf Fromm von jüdischer Seite immer dieser Punkt als Verdienst Fromms gewürdigt wird. Vgl. z.B. AHREN, Y.: »Im Kampf gegen den Götzendienst. Nachruf auf den Psychoanalytiker Erich Fromm.« In: Berliner Allgemeine Jüdische Wochenzeitung, Düsseldorf 28.3.1980.

⁶ FUNK, RAINER: »Die jüdischen Wurzeln des humanistischen Denkens von Erich Fromm.« (Manuskript), Tübingen 1988, S.13.

⁷ Z.B. DALLIBOR, K. 1980: »Prophet einer neuen Menschlichkeit.«, JAENECKE, H. 1979: »Prophet des Untergangs.«, MAINBERGER, G.K. 1980: »Ein Prophet verstummt.« (Nachruf), »Analytiker und Prophet.« SCHIRNDING, A. 1980. »Rufer in der Wüste.« ZIEGLER, R. 1980 oder auch »Apostel eines radikalen Humanismus.« CRASS, E. 1980.

⁸ WEBER, MAX: »Wirtschaft und Gesellschaft.« 4.Auflage, Tübingen 1966, S.280. Der Prophet ist nach dem Verständnis des Gläubigen Überbringer einer ihm zuteilgewordenen göttlichen Botschaft, Sprachrohr Gottes. Dies ist er für Fromm, wie für Weber natürlich nicht.

c) Fromms Sprache

sehr leicht sind meine worte zu verstehen
sehr leicht ist es danach zu handein
und dennoch gibt es keinen in der welt
der sie versteht, der danach handelt

Tao Te Ching (70.Kapitel)

Fromms Sprache wird oft als naiv oder predigerhaft kritisiert ("...einige Passagen könnten gut im Kindergottesdienst verlesen werden⁹⁾, es heißt, er liefere allzuoft Erbauung statt Wissenschaft ("...manchmal auf hohem theoretischen und analytischen Niveau, nicht selten flach und voller Gemeinplätze."¹⁰⁾, weil er oft Gemeinsamkeiten sucht, statt Unterschiede (...statt einer theoretisch begrifflichen Anstrengung, erbauliche Sprüche und Empfindungen."¹¹⁾, weil er klar für bestimmte Werte eintritt ("...bebt Fromm gelegentlich vor Idealistischem Pathos."¹²⁾.

Ich hoffe, daß in der Reihenfolge der Kapitel dieser Arbeit zu erkennen ist, daß Fromms Sprachgebrauch eine Entwicklung durchmacht, nicht nur aufgrund des Wechsels vom Deutschen zum Englischen, nicht nur, je nachdem an wen sich seine Schriften wenden¹³⁾, sondern vor allem, weil er in zunehmendem Maße der Versachlichung und Abstraktion der Wissenschaftssprache mißtraute und er, wenn der Mensch das Thema¹⁴⁾ von Überlegungen ist, eine Verdinglichung lebendiger Erfahrung vermutete. Er selbst benutzte daher, so weit als möglich, umgangssprachliche Wendungen, weil die Umgangssprache lebendiger ist und ein ständiger Lebens- und Praxisbezug gegeben ist.¹⁵⁾

9 SEMMELROTH, FELIX: »Erich Fromm. Porträt im Gegenlicht. Eine kritische Analyse seines Werkes.« Rundfunkmanuskript, Copyright: Radio Bremen; gesendet am 18.10.1983, 21.05 Uhr.

10 SEMMELROTH, FELIX: »Erich Fromm. Porträt im Gegenlicht.« Rundfunkmanuskript, Copyright: Radio Bremen 1983.

11 LASCH, CHRISTOPHER: »Das Zeitalter des Narzißmus.« München 1986, S.50.

12 SEMMELROTH »Erich Fromm. Porträt im Gegenlicht.« Bremen 1983, S.10.

13 Ein nicht unwichtiger Punkt! Wenn er sich an die Fachwelt wendet, ist sein Stil stets sachlicher, sein Aufbau systematischer. Vgl. z.B.: 1932a, 1941a, 1960a, 1970a, 1973a.

14 Statt »das Thema« »der Gegenstand« zu schreiben, widerspräche Fromms Empfinden, denn »Der Mensch ist kein Ding!« (1957a)

15 So weit es mir möglich ist, bemühe ich mich, in dieser Hinsicht, selbem Beispiel zu folgen. Es wäre bestimmt nicht von Nachteil wenn akademische Arbeiten wieder lesbarer würden und sich nicht hinter einem fachspezifischen Jargon verschanzen würden, der oft doch nur Sicher-

d) Würdigung

"Letzlich verändert die schöpferische Hermeneutik den Menschen, sie ist mehr als eine Lehre, sie ist auch eine geistige Technik, die imstande ist, die Qualität der Existenz selbst zu verändern."¹⁶⁾

Mircea Eliade

Fromm ist, aufgrund seiner verständlichen Sprache, ein wirkungsvoller Vermittler und Multiplikator von Ideen und ein guter Gesprächspartner zwischen verschiedenen Traditionen, wie z.B. Zen und Psychoanalyse oder Sozialismus und Psychoanalyse.

Er ist, im positivem Sinne, ein Eklektiker. Ihn zeichnet eine einzigartige Offenheit und Fähigkeit aus, verschiedene Standpunkte und Perspektiven zu verschmelzen, seien es religiöse, philosophische, soziologische oder psychologische. Dabei vertritt er durchaus einen eigenständigen Standpunkt! Er wagt es aber, Unterschiede für den Moment zu vergessen¹⁷⁾, weil er erkennt, wie sehr das Betonen der Unterschiede mit Recht haben wollen, mit herrschen wollen zu tun hat.

Fromm ist Philosoph im alten Sinne, ein »Freund der Weisheit« und ein Erzieher in der Kunst des Lebens – ein Existentialist, kein Metaphysiker oder Systematiker. Er versucht in einer »Renaissance des Humanismus« Weisheit mit Wissenschaft wieder ganzheitlich zu verbinden.

Fromm ist ein Vorbild an Toleranz, und dies, wenn man den Berichten derer, die ihn kannten, glauben darf, nicht nur in seinen Büchern sondern auch im Leben. Fromm lebte was er lehrte – und wie Meister Eckhart sagt, zählt ein Lebemeister mehr als zehn Lehrmeister.

Ich teile seine Utopie nicht, aber ich glaube, daß Fromm Recht hat, auf Liebe und Vernunft zu setzen, gerade weil es in der Welt nicht vernünftig zugeht und es ihr allzusehr an Liebe mangelt.

heltsdenken, mangelnde sprachliche Ausdrucksfähigkeit oder einem unangebrachten Elitarismus des Autors vermuten läßt.

16 ELIADE, MIRCEA, »Die Sehnsucht nach dem Ursprung. Von den Quellen der Humanität.« Wien 1973, S.83.

17 Er will sie nicht unter den Teppich kehren. Es gelingt ihm sogar in hohem Maße zu entlarven, ohne aggressiv oder besserwisserisch zu wirken.

2. Fromm in der Kritik

"Kritik heißt Unterscheidung,
nicht Zerstörung."¹⁸

Heinz Robert Schlette

a) Grundsätzliche Kritik

Manche Kritiker wollen den 'kritischen, wissenschaftlichen' Fromm der dreißiger und vierziger Jahren vom späteren abkoppeln. Sie würdigen die Bedeutung der Methoden und Ergebnisse von Fromms »Analytischer Sozialpsychologie«, der Theorie des »Gesellschafts-Charakters« und der Familie als »Agentur der Gesellschaft«, loben auch noch seine späte Analyse von Aggression und Destruktivität.

Mit seinen Äußerungen zur Religion können sie wenig anfangen, sie erscheinen ihnen gleich als getarnte Verteidigung, sobald sie die Synthese von Marx und Freud überschreiten, die als erste große Leistung Fromms in seiner Beschäftigung mit Religion gelten kann.

Im Gegensatz zu dieser Bewertung, habe ich versucht die Kontinuität des Frommschen Denkens deutlich werden zu lassen die zeigt, daß eine Trennung in einen wissenschaftlichen und einen unwissenschaftlichen Fromm unsinnig ist. Es handelt sich bei diesem Versuch um Ideologie, nicht um Wissenschaft.

Fromm gerät zwischen die Fronten. Von der einen Seite wird ihm ein »idealistisches Defizit« (Tr.Stählin) vorgeworfen, von der anderen »Idealismus« (Th.Adorno, H.Marcuse). Die einen beklagen seinen aufklärerischen Atheismus (H.Küng), andere wiederum kritisieren sein Interesse an Religion als Gegenaufklärung (R.Wiegand).

"Die Abwendung von der weltlichen Gestalt vorhandener Kirchen und die Hinwendung zu mystischer Innerlichkeit verbindet er mit einer Abwendung von der Psychoanalyse als Instrument der Aufklärung."¹⁹,

behauptet WIEGAND völlig zu Unrecht.

¹⁸ SCHLETTE, HEINZ ROBERT: »Skeptische Religionspsychologie. Zur Kritik der Pietät.«, Freiburg 1972, S.20.

¹⁹ WIEGAND, RONALD: »Psychoanalyse und religiöse Einstellung bei Erich Fromm.« In: »Miteinander leben lernen.« Zeitschrift für Tiefenpsychologie, Gruppendynamik und Gruppentherapie. Heft Nr.1, 3.Jg.Berlin, Januar 1978, S.17-22, S.19.

Aufklärung bedeutet Befreiung vom Vorurteil, von Illusionen, von Dogmatismus, von Heteronomie. Dem gilt, wie ich gezeigt habe, Fromms ganzer Einsatz. Aber Aufklärung stößt an viele Grenzen: Eine setzt Umfang und Qualität der vorhandenen Informationen, eine andere, um die es Fromm vornehmlich geht: der Charakter.

Für alle Humanwissenschaften ist Fromms Hinweis von großer Bedeutung, "daß die Erkenntnis der Wahrheit nicht in erster Linie eine Sache der Intelligenz, sondern des Charakters ist"²⁰, und, daß es keine Erkenntnis ohne Interesse gibt:

"Objektive human-wissenschaftliche Erkenntnis ist nicht dadurch zu sichern, daß sie von aller Subjektivität befreit wird und das man eine Purifizierung der Erkenntnis vom Interesse anstrebt, sondern nur durch eine Einbeziehung des die Erkenntnis disponierenden Charakters und seines »Interesses«, das heißt seiner Orientierung."²¹

Es geht ihm um »logon didonai«, Rechenschaft abzulegen – nicht darum, zu beweisen (Beweise wollen zwingen), nicht darum, zu entschuldigen oder zu rechtfertigen, sondern etwas transparent und nachvollziehbar machen. »technē diakritikē« – die Kunst, zu unterscheiden pflegt Fromm manchen Kritikern zu wenig. So berechtigt die Einwände im einzelnen sind (ich habe auf viele Punkte hingewiesen), so sehr wird dabei übersehen, daß Fromm sehr wohl unterscheidet, aber eben auf eine Art, die den gewohnten Unterscheidungsmustern nicht entspricht – und deshalb oft nicht verstanden wird.²²

Aus diesem Grund habe ich die Frommschen Unterscheidungen in den Mittelpunkt dieser Arbeit gestellt. Es ist leicht, z.B. zwischen Christentum und Buddhismus (quasi im Längsschnitt) zu unterscheiden. Fromm benutzt die schwierigere Querschnittsmethode, die »unter die Haut« geht.

SEMMELOTH (1983) faßt die gängigen Vorwürfe zusammen: Fromm spekuliere zu viel und biete zu wenige wissenschaftliche Fakten. Er sei ein Populär-Wissenschaftler. Die Vertreter der kritischen Theorie hätten subtilere und differenziertere Gesellschaftskritik geleistet, Fromm bliebe

²⁰ FROMM, ERICH: »Jenseits der Illusionen.« (1962a) GA IX, S.155.

²¹ FUNK, RAINER: »Erich Fromm: Radikaler Humanismus – humanistischer Radikalismus.« In: »Grundprobleme der großen Philosophen.« Hrsg. von Josef Speck. (Philosophie der Gegenwart VI), Göttingen 1984, S.86.

²² Dr.Funk berichtete mir von seinen Erfahrungen bei Seminaren über »Haben oder Selts«, einem Buch, von dem viele Leser den Eindruck haben, es sei leicht zu lesen und zu verstehen – und es wurde doch nicht verstanden, weil man sich nicht von eingefahrenen Vorstellungen lösen konnte.

hinter Ihnen zurück. Zudem hätte er die dialektische Denkweise (von Hegel und Marx) nicht begriffen.

Demgegenüber bin ich der Ansicht, daß Fromm, selbst wenn er manchmal naiv wirkt, doch oft tiefer sieht als andere, die mit ungeheuren systematischen Konstruktionen und Begriffsbildungen der Wirklichkeit zu Leibe rücken, – und daß er die Intention von Marx besser verstanden hat, als die meisten, die sich selbst Marxisten nennen. Statt Autoritäten wie Marx oder Freud sklavisch nachzubeten, gelingt es ihm, sie schöpferisch weiterzuentwickeln. Fromm geht über sie hinaus, nicht hinter sie zurück!

Man sei im übrigen vorsichtig mit dem Vorwurf der Populär-Wissenschaft. Immanuel Kant war der Überzeugung, jede philosophische Schrift müsse der Popularisierung fähig sein, "sonst verbirgt sie, unter einem Dunst von scheinbarem Scharfsinn, vermutlich Unsinn."²³

b) Die Kritik der »Kritischen Theorie«

"Fromm ruft all die altehrwürdigen Werte der idealistischen Ethik wieder ins Leben, als hätte noch nie jemand ihre konformistischen und repressiven Züge aufgewiesen. Er spricht von der produktiven Verwirklichung der Persönlichkeit, von Führsorge, Verantwortung und Respekt vor den Mitmenschen, von produktiver Liebe und Glück ... In einer Gesellschaft, die Fromm selbst als völlig »entfremdet« ... darstellt."²⁴

höhnt HERBERT MARCUSE. Will Marcuse ernsthaft behaupten, daß es unter unseren gesellschaftlichen Bedingungen gänzlich unmöglich sei, seine Persönlichkeit zu verwirklichen, zu lieben und verantwortlich zu handeln? Das Klagen darüber, daß die Welt, in ihrem jetzigen gesellschaftlichen Zustand, weit davon entfernt ist, eine menschliche Welt zu sein, bringt nicht weiter. Wie ein chinesisches Sprichwort sagt, ist es besser, ein Licht anzuzünden, als über die Dunkelheit zu klagen. Allerdings soll die Traurigkeit, die Melancholie über die Unheilbarkeit und Ungerechtigkeit der Welt nicht diskreditiert werden. Sie ist nur allzu berechtigt. Aber was soll die Aggressivität gegenüber Fromm?

²³ KANT an Christian Garve, 7. August 1783. In: »Kants gesammelte Schriften.« Bd. 1–29 Berlin 1902–1983, Band 10, S. 317.

²⁴ MARCUSE, HERBERT: »Triebstruktur und Gesellschaft.« Frankfurt/M. 1969, S. 254.

"Liebe als soziales Paradigma ersetzt keine Theorie der Gesellschaft. Die Vereinigung zweier Individuen ist nicht die Aufhebung gesellschaftlicher Antagonismen."²⁵

kritisiert SEMMELROTH. Aber hat Fromm das irgendwo behauptet? Wären persönliche Fortschritte denn gar nichts? Und ist es nicht gerade Fromm, der den Mut hat, eine Gesellschaftstheorie zu entwickeln (ob sie einen nun überzeugt oder nicht)?

Hegel nannte die Hauptaufgabe der Philosophie die »Aufhebung der Entzweiung«²⁶. Die Ganzheit aber, die die Entzweiung des Subjekts aufheben könnte, würde, dieser Überzeugung ist Fromm, wie Hegel und Marx es waren, auch die Entzweiung zwischen den Menschen aufheben hätte also eine eminent wichtige politische Dimension. Nur Liebe und Vernunft gemeinsam, so Fromm, bieten dafür eine Möglichkeit.

Der Angriff auf alles was nach neuzeltlichem Idealismus oder Metaphysik riecht richtet sich längst nicht mehr gegen Gott, nicht gegen ein höheres Wesen oder das Sein (dies gilt als abgetan) – angegriffen wird die Idee eines »wahren Ich«, hinter allen Illusionen und Deformationen. Es gibt demnach nicht den Menschen "an sich", sondern überhaupt nur ein zufälliges Produkt biologischer und gesellschaftlicher Kräfte, denen es immer ausgeliefert bleibt. Gälte dies, wäre aber die Würde des Menschen und der Wert des Lebens grundsätzlich in Frage gestellt. Das »unglückliche Bewußtsein« (Hegel) wäre damit unerlösbar, das Eins-Sein mit sich selbst und mit der Welt unerreichbar. Dies zu akzeptieren ist Fromm unerträglich.

²⁵ SEMMELROTH 1983, S. 18. Liebe (emotional) und Vernunft (rational) ergibt für Fromm Ganzheit. Nach Adornos Wort »Das Ganze ist das Unwahre.« ist dies natürlich Idealismus.

²⁶ HEGEL, F.-W.: Werke in 20 Bänden, Bd. 2 »Jenaer Schriften.« Frankfurt 1969–1971, S. 94.

c) Ethik des Seins

"Die Erfassung der Wahrheit bleibt unablässig von einer angemessenen Verfassung der Seele. Sie bleibt also im letzten ein sittliches Problem."²⁷

Otto Friedrich Bollnow

ARMIN BADER erkennt, daß Fromms Ethik weder an die Religion gekoppelt ist, wie Flückiger, noch an den philosophischen Idealismus, wie Marcuse behauptet, sondern:

"Das ethische Interesse überhaupt ... ist kein willkürliches und bloß subjektives Interesse, das der Mensch hegen kann oder auch nicht, sondern [es] ... erwächst genuin aus der existentiellen Dichotomie; ..."²⁸

Der Mensch hat nur eine Chance: mit den entwickelten Möglichkeiten seiner Vernunftbegabung und Liebesfähigkeit seine inneren Widersprüche wirklich zu lösen, indem er sich ethisch adäquat verhält.

Und obwohl Fromm an vielen Stellen äußert:

"Wenn man sagt, der Mensch sei fähig, sein ursprüngliches Potential zur Liebe und Vernunft zu entwickeln, so impliziert das nicht den naiven Glauben, daß der Mensch von Natur aus gut ist."²⁹,

wird ihm häufig unterstellt, er gehöre zu den Verfechtern dieser These.

Fromm behauptet in Wirklichkeit nur, der Mensch habe die Alternative seine konstruktiven oder seine destruktiven Tendenzen zu entwickeln.

Fromms Ethik, wie er sie in seinen Schriften entwickelt, ist eine Ethik der Rechtschaffenheit, wie besonders klar PETER SLOTERDIJK erkannt hat, der schreibt:

"Was Erich Fromm seine »Ethik des Seins« nennt, will, wenn man es recht betrachtet, auf ... eine Haltung der Aufrichtigkeit in Bezug auf das eigene Leben, Denken, Planen und Scheitern hinauslaufen."³⁰

Sie würde dazu führen, daß wir "uns zu allem bekennen was wir sind."³¹

So folgert SLOTERDIJK in Fromms Sinne ganz richtig weiter:

27 BOLLNOW, OTTO FRIEDRICH: »Das Doppelgesicht der Wahrheit.«, Stuttgart 1975, S.114.

28 BADER, ARMIN: »Erkenntnis und Liebe. Entwurf eines neuen Paradigmas von Wissenschaft.«, Weinheim 1988, S.85.

29 FROMM, E.: »Wege aus einer kranken Gesellschaft.«(1955a) GA IV, S.31.

30 SLOTERDIJK, PETER: »Kritik der zynischen Vernunft.« Frankfurt/M. 1983, S.554.

31 SLOTERDIJK, PETER: »Kritik der zynischen Vernunft.«, S.554.

"Alles kann »vergeben« werden, nur nicht das, was die Tradition »Sünde wider den Heiligen Geist« nennt und was wir heute Mangel an Authentizität (Echtheit, Ehrlichkeit) heißen. Unauthentisch ist das Bewußtsein, das bewußt nicht »in sich geht«, weil es noch strategisch auf den Lügenvorteil setzt."³²

Er sieht, ebenso wie Fromm, daß wer die Wahrheit will, nicht nur »Theorien« bilden und Masken durchschauen muß, sondern versuchen muß, unter Menschen Verhältnisse zu schaffen, in denen radikale Offenheit möglich wird:

"Eine Ethik des Seins wäre die Ethik einer Gesellschaft in der die Menschen in Liebe und Kritik einander dabei helfen, daß unter ihnen der Wille zur Wahrheit stärker werden kann als der in jedem Ich drängende Wille zur Macht und zur Selbstdurchsetzung."³³

So deutlich aber Fromm dieses ideale Ziel beschreibt, so wenig konkret beschreibt er, wie die Persönlichkeitsentwicklung dahin möglich sein soll. Daher sei an dieser Stelle auf die Forschungsergebnisse anderer Wissenschaftler hingewiesen, die den Entwicklungsgang konkreter beschreiben und sich mit Fromms Ethikentwurf verbinden lassen.

Daß die ontogenetische und die phylogenetische Entwicklung mit der ethischen Entwicklung einher gehen, diese biologische Tatsache findet heute auch in der Philosophie Berücksichtigung. Der Entwicklungspsychologe JEAN PIAGET fand, bei der Untersuchung der Entwicklungsgeschichte von Kindern, zu einem Stufenmodell im Aufbau von Denkschemata und einer Entwicklungslogik des moralischen Urteils.³⁴ Dieses Schema wurde von L.KOHLBERG aufgrund langjähriger empirischer Forschung an Kindern verschiedener Kulturen weiter ausgebaut und differenziert.³⁵

KOHLBERG spricht von einer »Vorkonventionellen Ebene«, einer (Stufe 1) Orientierung an Strafe und Gehorsam und einer (Stufe 2) pragmatischen

32 SLOTERDIJK, PETER: »Kritik der zynischen Vernunft.«, S.554 f.

33 SLOTERDIJK, PETER: »Kritik der zynischen Vernunft.«, S.555. Vgl. die Nähe zu F.Nietzsche. Nietzsche, der oft fälschlich als Immoralist gilt (auch, weil er sich selbst so maskiert) propagiert in Wirklichkeit eine strengere, als die »normale« Moral. Er spricht es selbst einmal, in einer Notiz über Lou Salome, aus: "Sie sagte mir, sie habe keine Moral – und ich meinte, sie habe gleich mir eine strengere als irgend jemand habe! und sie bringe ihr täglich und stündlich etwas von sich zum Opfer (und das gäbe uns das Recht, über Moral zu denken)." Zitiert nach JANZ, CURT PAUL: »Friedrich Nietzsche. Biographie. Bd. 2«, S.171, München, Wien 1978.

34 Vgl. PIAGET, JEAN: »Das moralische Urteil beim Kinde.«, Frankfurt/M. 1973.

35 Vgl. KOHLBERG, LAWRENCE: »Zur kognitiven Entwicklung des Kindes.«, Frankfurt/M. 1974.

Orientierung an den eigenen Bedürfnissen, von einer »Konventionellen Ebene«, wo Erfüllung der Erwartungen der Leitinstanzen (Familie, Gruppe, Nation) in Form von Anpassung an stereotype Vorstellungen von Nettsein als gutes Handeln (Stufe 3) oder (Stufe 4) der Orientierung an heteronomer Autorität, Gesetz und Ordnung.

Erst in einer dritten, »nachkonventionellen Ebene« findet sich das Bemühen, moralische Werte und Prinzipien zu bestimmen, die unabhängig von der Autorität der diese Prinzipien vertretende Gruppen oder Personen und der Identifikation mit ihnen, gültig sind. Auf dieser »nachkonventionellen Ebene« in der, aus dem Bewußtsein der Relativität persönlicher Wertungen, ein Bedürfnis nach Interessenausgleich im Sinne allgemein konsensfähiger, vernünftiger, oft rechtlich ausformulierter Maßstäbe entsteht, im Sinne einer »legalistische Orientierung« (Stufe 5) oder einer Orientierung am universalen ethischen Prinzip, persönlicher Gewissensentscheidung im Einklang mit selbstgewählten ethischen Prinzipien, welche abstrakt und logisch widerspruchsfrei (wie der Kant'sche »Kategorische Imperativ«), basierend auf der Idee der Gerechtigkeit, der Gegenseitigkeit und der Gleichheit bei Achtung der Würde jedes Menschen als Individuums bestimmt werden (Stufe 6).

KOHLBERG berücksichtigt aber nicht ausreichend, daß jede Gewissensentscheidung des Einzelnen auf Kommunikation angewiesen ist. Der Philosoph JÜRGEN HABERMAS, der KOHLBERG's Schema übernimmt, überwindet dieses Defizit in seiner »Universalpragmatik«³⁶.

Während auf KOHLBERG's sechster Stufe der Einzelne quasi monologisch die Verallgemeinerungsfähigkeit seiner Normen prüft, geschieht dies auf einer, von HABERMAS hinzugefügten, siebten Stufe als universale Kommunikationsethik, in der nicht nur die Interessen der Beteiligten, sondern aller Betroffenen berücksichtigt werden sollen, idealtypisch als Mitglieder einer fiktiven Weltgesellschaft.

An dieser Stelle kommen Fromm's Perspektiven zum Tragen, denn nur wer in der Lage ist, sich an dieser (idealen) Kommunikationsgesellschaft zu beteiligen, kann auf dieser hohen Entwicklungsstufe noch lernfähig sein. Fromm bleibt immer zurückhaltend gegenüber der 'offiziellen' Philosophie. Diese Haltung erklärt sich aus der traditionellen Skepsis der Psycho-

³⁶ Vgl. HABERMAS, JÜRGEN: »Was heißt Universalpragmatik?«, In: »Sprachpragmatik und Philosophie.«, hrsg. von K.-O. Apel, Frankfurt/M. 1976, S.174-272.

analyse gegenüber philosophischen Konstrukten, Systemen und Begriffen, hinter denen ein Mensch sich allzuleicht verstecken, d.h. seine persönlichen Motive, Ressentiments und Vorurteile verbergen oder rechtfertigen kann.

Fromm ist aber durchaus interessiert an der Philosophie, besonders an der philosophischen Anthropologie und der Ethik. Viele seiner Gedanken bringt er in Verbindung mit Äußerungen großer Philosophen, zu Aristoteles entdeckt er selbst viele Gemeinsamkeiten, was er durch Zitate und Hinweise dokumentiert. So sieht er wie Aristoteles den Menschen als »zoon politikon«, als soziales Lebewesen, der durch Einsicht und Übung zu veredeln sei. Vernünftigkeit, Praxisbezogenheit und der Versuch einer Rehabilitierung (richtigverstandener) Tugenden unter der Idee eines »meson«, eines rechten Maßes, ist ihnen ebenso gemeinsam wie ein Entelechiegedanke, in dem das oberste dem Menschen erreichbare Gut sich darstellt

»... als ein Tätigsein der Seele im Sinne der (vollendetsten) ihrer wesenhaften Tüchtigkeit [arete] ... in einem vollen Menschenleben«³⁷

Daher kann Fromm seinen idealtypischen Begriff für geistig seelische Gesundheit mit Aristoteles höchstem erreichbaren Gut gleichsetzen:

»Aristoteles betrachtet die Kontemplation als *Tätigsein* des besten Teils in uns, des *nous*. Der Sklave kann sinnliche Lust in gleichem Maße genießen wie der Freie. Doch *eudaimonia* »Wohl-Sein« (well-being), besteht nicht in Vergnügungen, sondern in *Tätigkeiten*, die mit der Tugend in *Einklang stehen*. (Vgl. Nikomachische Ethik 1177a)«³⁸

³⁷ Vgl. ARISTOTELES. »Nikomachische Ethik.« (Buch 1, 1098 a). Übersetzt von Franz Dirlmeier, Stuttgart 1969, S.17 f.

³⁸ FROMM, ERICH: »Haben oder Sein«, (1976a), GA II, S.336.

d) Theologische Kritik

"Es bleibt ... dabel, daß alles menschliche Reden von Gott außerhalb des Glaubens nicht von Gott redet, sondern vom Teufel."³⁹

Rudolf Bultmann

Die theologische Kritik kommt im Kern immer auf den gleichen Punkt zu sprechen, wie er beispielhaft bei CHRISTOPH KOLBE zur Sprache kommt:

"Fromms Argumentation bleibt im Sinne seines humanistischen Vorentscheids schlüssig, für den theistischen Denker wird sie jedoch an entscheidenden Punkten nicht nachvollziehbar sein".⁴⁰

Denn die »Anrede« (Gottes) führe den Menschen aus seiner Egozentrik heraus, die »Zusage« (Gottes) ließe den Menschen leben.⁴¹

Aus dieser Sicht beklagt SCHNEIDER-FLUME den "Zwang zur Selbstverwirklichung"⁴² bei Fromm. Theologische Anthropologie sähe den Menschen davon befreit:

"Die Geschichte von Gottes Handeln in Jesus Christus bewirkt allererst, daß der Mensch es gelten läßt, geliebt, bejaht und angenommen zu sein."⁴³

Mit den selbstbewußten Worten vom »sich geborgen fühlen in Gott«, dem Angenommensein, der »Selbstverständlichkeit der Liebe« und ähnlichen, wird meiner Ansicht nach jedoch nur verdrängt, wie wenig selbstverständlich ein geborgenes, liebevolles, erfülltes Leben ist.

Bei aller Zustimmung im Kampf gegen Heteronomie, Idolatrie und Lebensverneinung, sieht sich die Theologie immer im Besitz eines »Mehr«, eines Vertrauens auf Gott, das Fromm nicht aufbringen kann. Dabel bleibt es

39 BULTMANN, RUDOLF: »Glauben und Verstehen.« Gesammelte Aufsätze, Band 1, Tübingen 1933, S.303.

40 KOLBE, CHRISTOPH: »Heilung oder Hindernis. Religion bei Freud, Adler, Fromm, Jung und Frankl.« Stuttgart 1986, S.137 ff.

41 KOLBE, CHRISTOPH: »Heilung oder Hindernis. Religion bei Freud, Adler, Fromm, Jung und Frankl.« Stuttgart 1986, S.137 ff.

42 SCHNEIDER-FLUME, GUNDA: »Leben dürfen oder Leben müssen - Die Bedeutung der humanistischen Psychoanalyse Erich Fromms für die theologische Anthropologie.« In: »Der Wirklichkeitsanspruch von Theologie und Religion.« Hrsg. von D.Denke u.a., Tübingen 1976, S.222.

43 Ebd., S.226. Die Auffassungsunterschiede zwischen Judentum und Christentum führten noch in diesem Jahrhundert zu aggressivsten Angriffen, insbes. der christlichen Seite. Siehe dazu das interessante Buch von HERMANN GREIVE: »Theologie und Ideologie. Katholizismus und Judentum in Deutschland und Österreich 1918-1935.« (Diss. 1967), Heidelberg 1969, In der Reihe: »Arbeiten aus dem Martin-Buber-Institut der Uni Köln, Band 1«, hrsg. von Johann Maier.

nicht aus, daß Fromms Anthropologie vorurteilsbeladen dargestellt und mißinterpretiert wird, oder Fromms Positionen als Besitz der eigenen Tradition reklamiert werden.

So stellt z.B. FLÜCKIGER zunächst mit Recht fest: "Seine [Fromms] Ethik ist ... ausgesprochen traditionsgeprägt, abhängig von der jüdisch-christlichen Überlieferung."⁴⁴, folgert aber falsch weiter:

"Er [Fromm] weiß, daß das Gute ... nicht einfach aus der Natur ableitbar ist. Es ist letztlich eine religiöse Entscheidung. Und deshalb hält er an der Religion fest."⁴⁵,

und versteigt sich schließlich zu der altbekannten Behauptung:

"Denn wenn die Ethik von Gott losgelöst wird, verliert sie ihren verpflichtenden Anspruch."⁴⁶

Theologen wie NORBERT GREINACHER zeigen sich bereit Fromms Kritik aufzugreifen:

"Viele der Thesen von Fromm stellen für das Christentum und die Kirchen als seiner institutionalisierten Form eine heilsame Provokation dar, der man sich stellen muß. Wenn man davon ausgeht, daß es Propheten nicht nur in der Kirche, sondern auch außerhalb von ihr gibt, welche der Kirche den Dienst der Kritik leisten, dann kann man die Thesen von Fromm nicht als satanischen Atheismus abtun. Das gilt etwa für die Behauptung, daß die Religion eine kollektive Kindheitsneurose darstellt, die den Menschen sich selbst entfremdet und ihn daran hindert, ein freier, mündiger, gereifter Mensch zu werden. Allzu viele Züge der Kirche in Vergangenheit und Gegenwart erinnern allzu sehr an ein paternalistisches oder maternalistisches System, dem die Infantilität vieler Christen entspricht. Auch die These, daß die herrschende Religion oft eine Religion der Herrschenden war, kann man in Vergangenheit und Gegenwart nicht einfach vom Tisch fegen, sondern stellt den Amtsträgern der Kirche eine ernsthafte Gewissensfrage. Der damit verbundene Vorwurf, daß auch das Christentum viele Züge dessen trägt, was Fromm unter einer autoritären Religion versteht, welche Gott als einen Ursurpator darstellt, der keine selbstständigen, freien Menschen neben sich duldet, dieser Vorwurf ist nicht einfach von der Hand zu weisen."⁴⁷

Auch wenn es bislang nicht gelungen sei, den humanistischen Grundzug der christlichen Botschaft immer überzeugend darzustellen, glaubt

44 FLÜCKIGER, FELIX: »Funktion und Wesen der Religion nach Erich Fromm.«, In: Theologische Beiträge. Zweimonatsschrift der Pfarrer-Gebets-Bruderschaft. Wuppertal Band 16, Nr.5 1985, S.201-223, S.214.

45 FLÜCKIGER, FELIX: »Funktion und Wesen der Religion nach Erich Fromm.«, Wuppertal 1985, S.219. Das dies nicht richtig ist, siehe unten unter 4.

46 FLÜCKIGER, FELIX: »Funktion und Wesen der Religion nach Erich Fromm.«, Wuppertal 1985, S.223.

47 GREINACHER, NORBERT: »Erich Fromm.« In: Schmidt, W. (Hrsg.): »Die Religion der Religionskritik.« München 1972. S.28-37, S.36 f.



GREINACHER, wie seine Kollegen, daß dieser erstrebenswerte Humanismus aber "nur dann Zukunftschancen hat, wenn er im Glauben an den von Jesus von Nazareth verkündeten Gott verankert ist."⁴⁸

Ist »Gott als Garant menschlicher Freiheit« seine letzte theologische Bastion? Gott als Notwendigkeit zur Begründung einer allgemeingültigen Ethik?

Die Theologen sehen ein »Münchhausendilemma« – der Mensch soll sich am eigenen Zopf aus dem Sumpf ziehen. Das geht nicht, sagen sie – dazu brauchen wir Gott. Der Mensch ist zu schwach. Überschätzt Fromm die Möglichkeiten des Menschen?

Unter den christlichen Theologen, die zu Fromms Lebenszeit große Wirkung erreichten, stehen vor allem Karl Barth und Rudolf Bultmann in äußerstem Gegensatz zu Fromm. Sie vertreten einen radikalen »Offenbarungspositivismus«, in der die christliche Offenbarung wahr – und alles andere deshalb letztlich unwahr ist.

Aber auch gemäßigtere Positionen, wie die Karl Rahners, setzen bereits voraus, was sie beweisen wollen, nämlich die Wahrheit des christlichen Glaubens und lassen sich daher nicht mit der Frommschen Perspektive verblinden. Am nächsten kommt Fromm noch Paul Tillich.

Von den liberaleren Theologen wird eingestanden, Fromm zu folgen, mache tatsächlich echte Religiosität erst möglich, weil er zur Erfahrung zurück geht und gegen Idole, falsche Autoritäten und Illusionen Front macht.

Fundamentalistische Theologen sehen in Fromm den Feind: säkularisiertes Judentum. Die religiöse Erfahrung Fromms sei das sich selbst verabsolutierende Subjekt. Fromm sei Spinozist: sein Gott sei die Natur (»substantia sive deus natura«), er sei ein Vertreter der natürlichen Religion und dieser fehle bekanntermaßen der »unbedingte Ernst«.⁴⁹ Aber keiner seiner theologischen Kritiker kommt auf die Idee zu bestreiten, daß Fromm zumindest in die richtige Richtung weist, denn:

"... eines können wir nicht bezweifeln: daß der »biophile«, das heißt der jeder Art von Destruktivität ledige und von den moralischen Impulsen

48 GREINACHER, NORBERT: »Erich Fromm.« München 1972. S.28–37, S.37.
49 Vielleicht ist der Vergleich zu gewagt, aber manchmal kam mir der Gedanke: Es ist eigentlich der alte Streit zwischen Erasmus und Luther – Humanismus contra Theologismus! (Rudolf Otto: »Das Religiöse ist immer das Irrationale, nicht das Rationale. Du bist erwählt, nicht du wählst.« Das ist die Befreiung! – fußend auf Luthers »Vom unfreien Willen.«)

»auf natürliche Weise« geleitete Mensch uns eine *regulativ-praktische* Idee aufgibt."⁵⁰

In den letzten Jahren ist ein spürbarer Wandel eingetreten. Viele einflußreiche Theologen vertreten ein neues christliches Selbstverständnis, das sich erstaunlich weit von der Tradition wegbewegt hat.⁵¹ Sie erkennen an, daß, wie DOROTHEE SÖLLE feststellt:

"Jede metaphysische »Setzung« Gottes, die das »größte neuere Ereignis: das Gott tot ist« (Nietzsche) nicht bemerkt, weil sie sich simpel darauf beruft, daß Gott lebendig sei, ... der Privatheit bestimmter religiöser Anlagen oder Erfahrungen verhaftet [bleibt]..."⁵²

Friedrich Nietzsche griff Buddhismus und Christentum als »nihilistisch«, d.h. als das Leben entwertend an, bemerkte aber:

"Der Buddhismus ist hundert Mal realistischer als das Christentum, – er hat die Erbschaft des objektiven und kühlen Problem-Stellens im Leibe, er kommt nach einer Hunderte von Jahren dauernden philosophischen Bewegung, der Begriff "Gott" ist bereits abgethan, als er kommt. Der Buddhismus ist die einzige wirklich positive Religion, die uns die Geschichte zeigt, auch noch in seiner Erkenntnistheorie (einem strengen Phänomenalismus), er sagt nicht mehr "Kampf gegen Sünde", sondern ganz der Wirklichkeit das Recht gebend, "Kampf gegen das Leiden"..."⁵³

Es sieht ganz danach aus, als würde das abendländische Christentum tatsächlich, wie Nietzsche annahm, in diesem Sinne 'buddhistischer'.

Das »Funkkolleg Religion«⁵⁴ zeigt beispielhaft, wie vorsichtig viele Theologen geworden sind, wie sehr sie dazu tendieren, Glaubenswahrheiten nurmehr symbolisch, als Ausdruck innerer Erfahrungen zu interpretieren, und plötzlich die Gemeinsamkeiten der Religionen betonen, statt die Exklusivität des Christentums. (Wer glaubt, im Besitz der 'einzigen' Wahrheit zu sein, kann nicht tolerant sein. Man muß erst skeptisch werden, um tolerant zu sein.)

Vieles aus der Tradition wird einfach aufgegeben oder neu interpretiert, die Einwände der Religionskritik weitgehend angenommen und verinnerlicht. Der Glaube artikuliert sich oft nur noch als Sehnsucht nach dem

50 HELLER, AGNES: »Aufklärung und Radikalismus. Kritik der psychologischen Anthropologie Erich Fromms.« In A.REIF 1978, S.162–213, S.212.

51 So etwa einige der Autoren des Funkkollegs Religion, Hans Waldenfels, oder Hans Küng.

52 SÖLLE, DOROTHEE: »Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem 'Tode Gottes'.« 3.Auflage Stuttgart/Berlin 1966, S.176.

53 NIETZSCHE, FRIEDRICH: »Der Antichrist.«, Sämtl.Werke Bd.6, S.186

54 »Funk-Kolleg Religion.« 2 Bände, hrsg. v. PETER FIEDLER u.a. Gütersloh 1985.

"Ganz-anderen" (M.Horkheimer) und des humanistischen Protests gegen Ausbeutung und Unrecht, gegen Verdinglichung und Entzauberung der Welt, als Pazifismus (unter Berufung auf die Bergpredigt), in Idolkritik an einem funktionalisierten Gott, der für den funktionalisierten Menschen als Stellvertreter steht. Paulus rotiert zwar im Grab, denn:

"Ist ... Christus nicht auferstanden, so ist unsere Predigt vergeblich, so ist auch euer Glaube vergeblich ..., so seid ihr noch in euren Sünden."⁵⁵

Aber hinter dem paulinischen Christentum, dessen Aufhebung diese Art von Theologie unausgesprochen impliziert, entdeckt sie wieder die Ethik der Bergpredigt, die Jesuanische Lebenspraxis, wie Fromm, der in seinen Schriften bereits an die Bedeutung von Nietzsches Wort erinnert:

"Die Praxis des Christentums ist keine Phantasterei, so wenig die Praxis des B<uddhismus> sie ist: sie ist ein Mittel, glücklich zu sein..."⁵⁶

3. Religionswissenschaftliche Diskussion

"So ändern sich die Dinge. Was gestern noch Religion war, ist es heute nicht mehr, und was heute für Atheismus, gilt morgen für Religion."⁵⁷

Ludwig Feuerbach

a) Defizite

Aus der Sicht der Religionswissenschaft sind zunächst 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 fast immer nur in wenigen Stichworten, als sei der Kontext dem westlichen Leser und Nichtfachmann bestens bekannt.⁵⁸

Auch läßt er meist den gelstesgeschichtlichen Rahmen unberücksichtigt, in welchem die von ihm beispielhaft angeführten Denker standen.

b) Mystik oder Prophetie?

"Von den prophetischen Religionen ist ... die ethische Erkenntnis der Menschheit weit mehr gefördert worden als von den mystischen."⁵⁹

Gustav Mensching

Seine Beispiele »humanistischer Religion« und »revolutionärer Charakter« zeigen, daß Fromm keine Unterscheidung zwischen »mystischer« und »prophetischer Religion« macht, die nach MENSCHING als die "beiden Grundformen universaler Religion"⁶⁰ gelten können. Buddha und Jesus als ihre typischen Vertreter⁶¹ werden von Fromm charakterlich und lehrinhaltlich zu sehr auf einen Nenner gebracht, was nicht gut zu heißen ist.

Dieses Vorgehen deutet aber beispielhaft auf etwas viel Fundamentaleres: auf die Vermischung des Prophetischen und Mystischen in der Person

⁵⁷ FEUERBACH, L.: »Das Wesen des Christentums.« Stuttgart 1974, S.532.

⁵⁸ "Es ist die Pflicht eines Wissenschaftlers, sogar auf populären Niveau, zunächst Unterschiede zu analysieren und erst dann eine mögliche Synthese zu suchen, welche den untersuchten uneinheitlichen Elementen Sinn zu geben vermöchte." ZAEHNER 1980, S.20.

⁵⁹ MENSCHING, GUSTAV. »Gut und Böse im Glauben der Völker.«, S.31.

⁶⁰ MENSCHING, GUSTAV: »Die Religion.« Stuttgart 1959, S.115.

⁶¹ Vgl. MENSCHING, GUSTAV: »Buddha und Christus.«, Stuttgart 1978.

⁵⁵ 1.Korinther 15, 14-17.

⁵⁶ NIETZSCHE, FRIEDRICH: »Nachgelassene Fragmente 1887-1888.« Sämtliche Werke Band.13. München 1980, S.162.

Fromms. Fromm bezeichnet seinen Standpunkt selbst als »nicht-theistische Mystik«⁶². Die Untersuchung von »Typen der Erfahrung des EINEN«⁶³, wie sie in der östlichen und westlichen Mystik zu finden sind, führt 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 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«⁶⁴, 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. Fromms Weltablehnung ist Weltzuwendung, nicht Weltabwendung! Seine Mystik ist eine Welteinheitsmystik. Er steht, mehr als ihm selbst bewußt ist, in der Tradition des jüdischen »prophetischen Messianismus«, der im Marx'schen 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 und in der Gegenwart ein Stückchen dieser Zukunft antizipiert und lebt.⁶⁵ Dies zeigt sich auch darin, daß er das Zeit-Problem zwischen linearer und zyklischer Zeitvorstellung völlig ignoriert.

62 FROMM; ERICH: »Ihr werdet sein wie Gott.« (1966a). GA VI, S.94.

63 FUNK, RAINER: »Mut zum Menschen.« Stuttgart 1978, S.165.

64 FROMM, ERICH: »Die Kunst des Liebens.« (1966a). GA IX, S.486.

65 Das »Noch nicht«, der Vorschein jener »messianischen Zeit« läßt Fromm die konkrete Gegenwart nie vergessen. Die Lebensrealität kommt bei ihm, im Gegensatz zu Bloch, nicht zu kurz. Aus diesem Grund trifft ihn die Kritik von HANS JONAS (»Das Prinzip Verantwortung.« Frankfurt/M.1979) nicht. Fromm opfert den konkreten Menschen nicht der Utopie.

Fromm interpretiert Meister Eckhart, Zen und den Buddhismus ohne ontologische Implikationen, rein anthropologisch. Wie sich zeigt, wendet er sich dabei nur gegen die Ich-Süchtigkeit, nicht gegen die Ich-Haftigkeit. Eine wesentliche Dimension geht verloren.

ZAEHNER sieht eine »tiefe und fundamentale Spaltung innerhalb der weltweiten mystischen Tradition.«⁶⁶, zwischen einer weltimmanenten Mystik, von der Naturmystik bis hin zum kosmischen Bewußtsein, und einer ganz auf Transzendenz gerichteten weltüberwindenden Mystik, auf die unter anderen Buddha abzielt. Beide Arten seien in allen Religionen vertreten. (Fromm gehört eindeutig zur ersten Gruppe.) Das »kosmische Bewußtsein« sei aber in Wirklichkeit kein Fortschritt, sondern Regression zum Frühstadium menschlicher Entwicklung, behauptet ZAEHNER⁶⁷ - und weiter:

»Es gibt eine von Zeit und Raum, Ursächlichkeit und dem endlosen Transmigrationsprozeß unabhängige Seinsweise. Beweis ist Buddhas eigene Erleuchtung. Existierte diese ewige Seinsweise nicht, dann hätte der Buddhismus ebensowenig Bedeutung wie das Christentum ohne Christi Auferstehung von den Toten...«⁶⁸.

Fromm thematisiert die Gefahr der regressiven Mystik nicht, aber es wird ganz klar, daß er Regression nicht im Sinn hat, wenn sich, trotz aller Faszination, die Zen auf ihn ausübt, nicht verbergen läßt, daß Fromm Schwierigkeiten hat, die »Philosophie« des Zen mit seiner eigenen zu verbinden. Denn »Vernunft und Liebe haben keinen Platz in einem Prozeß, der alle Barrieren der Vernunftbeschränkung und Bezogenheit sprengt.« (FUNK 1978, S.165.), außerdem erlangen nur sehr wenige Menschen jene Befreiung, die Zen »Satori« nennt, und die Disziplin, die sein Üben verlangt, wird nur von wenigen erbracht werden können.

Leider weist Fromm nicht darauf hin, daß auch Zen, wie alles, mißbraucht werden kann, so in der Funktionalisierung seiner Techniken im Bushido der japanischen Samurai-Kaste oder im modernen Managertraining der japanischen Industrie. Dort dienen Zen-Techniken nicht zur Befreiung, sondern zum Abrichten: besseren Funktionieren, zur Unterdrückung des Eigenwillens, zum Sieg über andere.

66 ZAEHNER, ROBERT C.: »Mystik. Harmonie und Dissonanz. Die östlichen und westlichen Religionen.« Olten 1980, S.79.

67 ZAEHNER, ROBERT C.: »Mystik. Harmonie und Dissonanz. Die östlichen und westlichen Religionen.« Olten 1980, S.64.

68 ZAEHNER, ROBERT C.: »Mystik. Harmonie und Dissonanz. Die östlichen und westlichen Religionen.« Olten 1980, S.125.

c) Männlich oder Weiblich?

Sehr aktuell geworden ist Fromms Unterscheidung in »matriacharliche« und »patriarchalisch Religion«. Dieser Ansatz, den er als einer der ersten im emanzipatorischen Sinne vertrat (nicht so C.G.Jung!), wurde in der feministischen Theologie und in der RW auf vielfältige Weise weitergeführt.

Zunächst sieht Fromm ganz richtig den Machtkampf der Geschlechter, die Unterdrückung der Frau im Patriarchat. Historisch bedeutete das Patriarchat zwar ein Fortschritt gegenüber dem Matriarchat, nun aber gilt es, auch dies zu überwinden. Seine Hoffnung ist, daß statt neuer Unterdrückung, Emanzipation zu echter Gleichberechtigung gelingen wird.

Für ihn gelten, zwischen den Geschlechtern, ganz selbstverständlich die gleichen Verhaltensideale wie zwischen Menschen überhaupt. Durch diese (an sich richtige) Betrachtungsweise vernachlässigt er aber die geschlechtsspezifischen Probleme.

Die Auswirkungen des Patriarchats zeigen sich auch in den anderen Religionen, das ist für Fromm so selbstverständlich, daß er es leider nicht deutlich macht. Zum Beispiel wollte der Buddha, wie die Legende erzählt, keine Frauen in seinen Orden aufnehmen. Als er es nach langem Drängen der Frauen (über männliche Fürsprecher!) doch tat, soll er geseufzt haben, daß nun sein Orden innerhalb von fünfhundert Jahren untergehen werde. Der Buddha war angeblich der Ansicht:

"Die Frauen haben größere Fehler - Gier, Haß, Selbsttäuschung und andere Plagen - als die Männer ... Ihr Frauen solltet Eure Gedanken also darauf richten ... 'Weil ich von der Unreinheit des Frauenkörpers befreit sein will, werde ich den schönen und gesunden Körper eines Mannes annehmen.'"⁶⁹

Diana Y. Paul nennt dies "eine Reflexion der Mönche vor ihrer eigenen Sexualität."⁷⁰ Obwohl bestimmt nicht völlig falsch, scheint mir diese Erklärung doch ein wenig kurzichtig. Da auch Fromm die Tendenz hat, dieses Problem auf dieser vordergründigen Ebene zu belassen, sei darauf hingewiesen, daß Frauenfeindlichkeit, Leibfeindlichkeit und Pessimismus noch andere, tiefere Ursachen haben: das Leiden am Leben und daraus

69 »Sutra von der Verwandlung des weiblichen Geschlechts.« Zitliert nach: PAUL, DIANA Y.: »Die Frau im Buddhismus. Das Bild des Weiblichen in Geschichten und Legenden.«, Hamburg 1981, S.309.

70 Ebd., S.310.

folgend die Verneinung des Werdens, die Sehnsucht nach dem Absoluten, das Leiden unter dem Materie-Geist-Konflikt.

Buddha verwirft die gesamte materielle Welt, weil sie vergänglich ist, keine Substanz und keine Identität hat, weil es in ihr und durch sie keine Erlösung gibt. Er ist sexualfeindlich, weil dem »Werden« Feind! ZAEHNER schreibt:

"Für Hinduisten und Frühbuddhisten gibt es keine Erlösung in dieser Welt. Erlösung ist vielmehr Erlösung von dieser Welt, in ein Reich jenseits von Zeit und Raum."⁷¹

Folglich richtet sich die Sehnsucht nicht, wie im Westen, nach dem »ewigen Leben« sondern nach dem »Nirvana«, nach dem Verlöschen des Leidens. Die Sehnsucht nach einem erfüllten Endlichen, wie Fromm sie zum Ausdruck bringt, ist noch viel bescheidener!⁷²

Fromms unbefragte Prämissen ist: »Das Leben ist wert, gelebt zu werden.« (Vgl. RABINKOW 1929, S.823). Den Wert des Lebens in Zweifel zu ziehen, ist geradezu tabu für Fromm. Fromm stellt auch nie die Frage nach dem »Warum«, nach dem Sinn des Ganzen.

Bei meiner Beschäftigung mit Fromm kam mir des öfteren der Gedanke, Fromm weiß zwar, wovon er schreibt - aber er schreibt durchaus nicht alles was er weiß. Vielleicht kennt er die Abgründe nur zu gut, um Ihrer Beschreibung allzugroßen Raum zu widmen? Ist es vielleicht eine »Oberflächlichkeit aus Tiefe« (Nietzsche), die sich bei Fromm findet? Interessant, im Hinblick auf das Verständnis von Fromms Vorgehen, ist die Aussage von PETER GERLITZ:

"Die Aufgabe der Religion [nach jüdischem Verständnis] ist es, von der Beschäftigung mit dem Leiden wegzuführen, ... es auf ein erträgliches Maß zu reduzieren."⁷³

71 ZAEHNER, ROBERT C.: »Mystik. Harmonie und Dissonanz. Die östlichen und westlichen Religionen.« Olten 1980, S.53.

72 Nach Freud ist ja gerade die Unbescheidenheit das Absolute zu wollen, ein Kennzeichen des religiösen Menschen! Religion ist Hybris! Vgl. oben Kap. XI.4.

73 GERLITZ, PETER In H.-J.Loth u.a.Hrsg.: »Das Christentum im Spiegel der Weltreligionen.« Stuttgart 1978, S.152. Aber gibt Religion nicht Antwort auf die Fragen nach den »letzten Dingen«, dem Sinn des Lebens, dem Rätsel des Todes? Fromm (aber auch z.B. der phil. Taoismus) gibt auf diese Fragen keine Antwort.

d) Religion - oder was?

"Für den nicht-theistischen Humanisten aber erhebt sich die weitere Frage, was in einer Welt, in der der Gottesbegriff vielleicht tot sein mag, in der aber die dem Gottesbegriff zugrundeliegende Realität der Erfahrung lebendig sein muß, an die Stelle der Religion treten könnte."⁷⁴

Erich Fromm

Fromm benutzt den Begriff Religion uneinheitlich, teilweise sogar innerhalb eines Buches. Manchmal benutzt er ihn im Sinne seiner Definition, manchmal im Sinne des allgemeinen Sprachgebrauchs, manchmal meint er die ideale »humanistische Religion« im Sinne seiner »X-Erfahrung«, zeitweise vermeldet er ihn ganz, und versucht nur noch von »X-Erfahrung« zu sprechen, gibt dies auf und verwendet ihn dann doch wieder.

Dann versucht er, Religion und religiös zu unterscheiden:

"Unter Religion verstehe ich eine Institution, mit der ihr eigenen Hierarchie und ihren Dogmen, verbunden mit einem gewissen Autoritarismus. Unter »religiös« verstehe ich eine Haltung, die als höchstes ethische Ziel des Menschen seine eigene Verwirklichung sieht."⁷⁵

Deshalb kann es für ihn religiöse Atheisten und nicht-religiöse Gläubige geben.

Religion im Sinne von Fromms Definition ist des Menschen »tiefste Motivierung«⁷⁶. Er unterscheidet die »wahre Religion« eines Menschen von seiner »offiziellen Religion«⁷⁷. Die wahre Religion ist das, was einen Menschen »unbedingt angeht« (Paul Tillich), was ihn motiviert, wofür er lebt. Dies muß keineswegs identisch sein mit dem, wozu er sich offiziell

74 FROMM, ERICH: »Ihr werdet sein wie Gott.« (1966a) GA VI, S.222.

75 FROMM, ERICH: »Marx und Religion.« (1978d) Unveröffentlichtes Manuskript aus dem Nachlaß, S.2.

76 FROMM, E.: »Marx und Religion.« (1978d), Manuskript a.d.Nachlaß, S.3.

77 Die meisten sind sowieso nur aus Tradition und Konvention in ihren jeweiligen Religionsgemeinschaften. Wären sie in einem anderen Kulturkreis geboren und aufgewachsen gehörten sie eben zu der Religion, der dort ihre Eltern angehören. Nur wenige machen sich allzuvielen Gedanken über ihr Seelenheil, zumindest solange sie einigermaßen glücklich und zufrieden sind und sie nicht dem Tod ins Auge blicken müssen. Die wenigsten treffen eine bewußte, persönliche Entscheidung welcher Religion oder innerhalb einer Religion, welcher Konfession sie angehören wollen. Woran sie wirklich glauben ist diffus, oft wissen sie es selbst nicht genau, eher fallen ihnen noch ein paar Glaubenssätze ein, an die sie nicht glauben.

bekannt. So können auch Produktion, Konsum, Erfolg Religion sein, wenn ein Mensch sein Leben diesen Zielen widmet.

Fromms Bezeichnung »wahre Religion«, für daß, was uns Menschen wirklich wichtig ist, woran unser Herz hängt, halte ich für sehr glücklich.

Fromms Religionsdefinition ist sehr interessant, weil es eine psychologische Definition ist, die allzulange fehlte. Mit der äußerlichen Betrachtung und Einordnung von Phänomenen macht es sich die RW, trotz aller hermeneutischen Probleme bislang leicht. Würde sie die Frommsche Perspektive aufnehmen, würde dies zu einem vertieften Verständnis führen, auch dann, wenn man der Frommschen These von der Nicht-Existenz jeglicher Transzendenz nicht folgen würde.

Religion (im traditionellen Sinn), schreibt Fromm, war in ihren positiven Aspekten notwendig und wichtig "zur Wahrung der menschlichen Interessen gegen mächtige Institutionen."⁷⁸ Die Wahrung menschlicher Interessen durch mächtige Institutionen sieht er allerdings nicht.

Mit Sicherheit betrachtet Fromm die institutionale Seite der Religion zu negativ. Eine Tradierung gemeinschaftlicher Religiösität ist ohne Institutionen auf Dauer unmöglich. Ohne organisierte Strukturen (den Orden, die Kirche) keine Kenntnis der Lehre. Er schätzt die »entlastende Funktion der Institutionen« (A.Gehlen) zu gering, weil er in diesem Punkt parteilich im Interesse der von ihm vertretenen humanen Werte ist.⁷⁹

Fromms Grundunterscheidungen können sensibilisieren. Furcht vor der Freiheit, Flucht ins Autoritäre, Versuch der Unterdrückung und der Manipulation sind zeitlose Gefahren für den Menschen. Es gilt daher, in Fromms Sinne unterscheiden zu lernen, auch zwischen scheinbarer und wirklicher Freiheit!

Die Psychoanalyse kann überzeugend erklären, warum die Internalisierung von Verhalten und Überzeugungen, oft gegen alle Vernunft so gut gelingt. Der Mensch ist schwach, fühlt sich schwach - dies zu wissen ist notwendig, dies auszunutzen ist inhuman.

Wir sind heute zwar von manchen Autoritäten befreit, aber nicht frei - unsere Angst nicht dazugehören, isoliert zu sein, zwingt uns Konformität auf. (Individualismus ist nur das vordergründige Schlagwort der

78 FROMM, E.: »Marx und Religion.« (1978d) Manuskript a. d. Nachlaß, S.5.
79 Ohne die wissenschaftliche Leistung Gehlens geringschätzen zu wollen, sprechen Kritiker meines Erachtens zu Recht von einem »Polizistaatideal« bei Gehlen.

Massengesellschaft.) Persönliche Identität, so Fromm, wird aber nur erreicht durch: Nicht-Bindung (Abgeschlossenheit), Nicht-Gier, Nicht-Täuschung (Des-Illusionierung). Erlösung (Befreiung) fällt nicht vom Himmel, kommt nicht durch den Glauben, sondern nur durch Arbeit am eigenen Selbst, erklärt Fromm.

Bei Fromms Beispielen humanistischer Religion lassen sich zwar, wie gezeigt, meist Einwände vorbringen. Bei den Hutterern gibt es ebenso bedenkliche Züge wie im Taoismus Lao-tzus und Chuang-tzus⁸⁰, dennoch liegt Fromm grundsätzlich richtig, seine Unterscheidungen sind schließlich Idealtypen, zu denen es nur Annäherungen gibt.

Fromm ist in seiner Interpretation des AT bemüht, »die Idole zu töten und auf die Symbole zu horchen« (Ricoeur). Auch wenn einige von Fromms Interpretationen exegetisch unhaltbar sind, ist es, wie JEREMIAS bemerkt:

»Eine der im Zusammenhang mit Religionskritik interessantesten Gedanken (oder auch Wiederentdeckungen) Erich Fromms ..., daß das Alte Testament sowie die postbiblische Tradition des Talmudischen Judentums religiösen Autoritarismus mit religiösen Formeln in Frage stellt. Mit anderen Worten: Es gibt von Anfang an eine innerreligiöse Religionskritik, die auf Zurücknahme der autoritären Projektion abzielt, dies aber mit der theistischen Sprache tut.«⁸¹

Viele Ansichten Fromms stimmen mit jüdischen Vorstellungen überein – nicht aber mit christlichen, so daß bei Fromm, für den christlichen Leser meist nicht klar erkennbar, die Auffassungsunterschiede dieser beiden Religionen zum Ausdruck kommen.

So kennt das Judentum weder die Idee der Erbsünde noch des Opfertodes, die Bedeutung der Mitwirkung an der Erlösung durch den Menschen ist ungleich größer (besonders als im Calvinismus).

Der Messias ist Mensch, nicht Gott, der Rabbiner ist, anders als der Priester im Katholizismus, nicht Mittler und Sakramentenspender, sondern nur Lehrer und Lebensberater. Das Judentum kennt kein verblindliches Gottesbild, keine dogmatische Theologie.

⁸⁰ Franz von Assisis Leidenschaft Aussätzige zu küssen und geradezu zwanghaft immer der Ärmste sein zu wollen, weshalb er jeden zum Kleideraustausch veranlassen wollte, der noch zerfetztere Lumpen trug als er, ist auch nicht ganz sauber. Erstaunlich auch, daß Fromm den naturalistischen Taoismus schätzt, nicht aber den humanistischen Konfuzianismus. Der Mensch, der Wissen erwirbt »zu teilen, zu trennen, zu unterscheiden, zu klassifizieren«, fällt aus der Geborgenheit des Tao. Für den Konfuzianismus steigt er dadurch.

⁸¹ JEREMIAS, JÖRG: »Die Theorie der Projektion im religionskritischen Denken S.Freuds und E.Fromms.«, Dissertation, Oldenburg 1983, S.224.

Fromm begreift, ganz und gar jüdisch, Geschichte als Realisierung der messianischen Hoffnung (In einem dialektischen Prozeß). Daher benutzt er Götzendienst synonym zu Entfremdung. Der Sabbat ist ihm Symbol der messianischen Zeit, die die Versöhnung von Mensch und Mensch, Mensch und Natur bringen wird, weiterhin aber auch ein wichtiger, die Identität einer Gemeinschaft stabilisierender Faktor – als gemeinsam begangene Praxis.

f) Wissenschaft oder Hellsweg?

»Nur das Unterbewußtsein ist heute noch »religiös« geblieben.«⁸²
Mircea Eliade

Nach Fromms Vorstellung wäre die Psychoanalyse ein Hellsweg, nicht nur eine Heilungsmethode. Seine Behauptung, das Bewußtsein verkörpere den Menschen als Gesellschaftswesen, das Unbewußte verkörpere den »universalen Menschen« ist äußerst fragwürdig.

Aber nicht Vollkommenheit wird von ihm postuliert, sondern der lebenslang anhaltende Prozeß der Selbstvervollkommnung. Der Weg ist das Ziel (solange die messianische Zeit nicht da ist). Niemand und nichts kann nach Fromms Ansicht den Menschen von Alter, Krankheit und Tod befreien und solange wir unterwegs sind, wachsen, leben, werden wir (auch) leiden. Demnach kann Mystik zwar befreien, aber nicht soweit, wie sie selbst oft vorgibt.⁸³ Was die Aufgabe der Psychoanalyse als Befreiungsweg angeht, so gilt, was BERND NILES feststellt:

»Das Einssein mit der Welt ist für Fromm offensichtlich der wesentliche Inhalt der mystischen Erfahrung. Die Bedingungen dieser Erfahrungen zu analysieren und ihren Wert rational einsichtig zu machen, wird nach Fromm eine der wesentlichen Aufgaben einer empirischen Anthropologie und insbesondere der Psychoanalyse sein.«⁸⁴

⁸² ELIADE, M.: »Im Mittelpunkt. Bruchstücke eines Tagebuches. Wien 1977, S.234, (2.Februar 1962).

⁸³ Dies ergibt sich aus Fromms Äußerungen, obwohl es seiner Tendenz in »Zen Buddh. und Psychoanalyse« entgegen spricht. Unbezweifelbar gibt es übrigens die Verwestlichung, Entbuddhisierung durch Suzuki, der zudem Symbole aus der westlichen Tradition mißinterpretiert und sich nicht ganz von einem Überlegenheitsgefühl des östlichen Weges freimachen kann. Siehe dazu: SUZUKI, D.T. »Der westliche und der östliche Weg.« Frankfurt/Berlin/Wien 1982, S.121-129 und 131.

⁸⁴ NILES, BERND: »Über die Armut im Gelste.«, In: Zeitwende. Hrsg. von W.Böhme, E.Lohse u.a., 56.Jg., Karlsruhe 1985, S.156-172, S.169.

Fromm erweist sich als »noch fromm« (Nietzsche), indem er ein »wahres Selbst« im Menschen annimmt. An seinem Freund und Kollegen H.S. Sullivan kritisierte er, daß es für ihn keinen »Kern« des Menschen, kein »individuelles Selbst« gäbe, Sullivans Menschenbild also bloß "die Beschreibung des gegenwärtigen Charakters der amerikanischen Gesellschaft"⁸⁵ (der »Marketing-Charakter«) sei. Hier gerät er aber auch mit dem Buddhismus aneinander, für den es ebenfalls keinen Persönlichkeitskern gibt. Dies bestätigt nur wieder Fromms Zugehörigkeit zum theistisch/humanistischen westlichen Mystiktyp: Der negativen Theologie folgt die negative Anthropologie, die eine positive Anthropozentrik ist.

Zwar wird der Mensch wesentlich durch die Strukturen seiner Umwelt geprägt, aber er ist nach Fromms Überzeugung nicht unbegrenzt anpassbar. Der Mensch hat, über seine physiologischen Bedürfnisse hinaus psychische Bedürfnisse, von deren Befriedigung seine Gesundheit abhängt.

Am Wichtigsten erscheint Fromm "die Tendenz ... zu wachsen, sich zu entwickeln"⁸⁶. Gut ist deshalb, was dem Leben nützt, schlecht, was ihm schadet. (Vgl. A.Schweltzer) Transzendenz des Menschen bedeutet in diesem Sinne: »Zu-sich-selbst kommen«.

Fromm kann zeigen, daß selbst die schrecklichsten Beispiele von Inhumanität, von Perversion aus dem Wunsch resultieren die Isolation zu verlassen, aus einer gescheiterten Suche nach Transzendierung des Ich.

Aber: Ist der »ganz entfaltetete Mensch« der Zukunft, von dem Fromm spricht, wirklich das erreichbare Ziel der Geschichte? Kann man heute überhaupt noch behaupten, daß die Geschichte ein »telos« aufweist (oder daß die Geschichte dialektisch verläuft)?

⁸⁵ FROMM, ERICH: »Viertes unveröffentlichtes Seminar über psychoanalytische Technik.« 1974, S.154 und 160. Im Erich Fromm Archiv, Tübingen.

⁸⁶ FROMM, ERICH 1941a, S.385. Fromm gehört mit seinem persönlichkeits-theoretischem Naturalismus zur »Humanistischen Psychologie« wie Maslow.

4. Erich Fromm Position in der modernen Religionskritik

"Über das, was »Wahrhaftigkeit« ist, war vielleicht noch Niemand wahrhaftig genug."⁸⁷

Friedrich Nietzsche

Es ist interessant zu betrachten, in welchem Verhältnis Fromm zu den Vertretern der modernen Religionskritik steht.

Wie Ludwig Feuerbach sieht Fromm den Menschen als eigentlichen Gegenstand der Religion (Gott ist »Symbol des Menschen eigener Kräfte«). Feuerbach hatte bereits vor Freud ausgeführt, Religion sei das kindliche Wesen der Menschheit, in einer vorphilosophisch, vorbewußten Phase der Menschheits bzw. Individualgeschichte, in der der Mensch sein eigenes Wesen außerhalb seiner selbst zu finden glaubt:

"Die Religion, wenigstens die christliche, ist das *Verhalten des Menschen zu sich selbst* oder richtiger: *zu seinem Wesen*, aber das Verhalten zu seinem Wesen *als zu einem anderen Wesen*. Das göttliche Wesen ist nichts anderes als das menschliche Wesen oder besser: *das Wesen des Menschen*, abgedeutelt von den Schranken des individuellen, wirklichen, leiblichen Menschen, vergegenständlicht, d. h. *angesehen und verehrt als ein anderes, von ihm unterschiedenes, eignes Wesen* – alle Bestimmungen des göttlichen Wesens sind darum Bestimmungen des menschlichen Wesens."⁸⁸

In der dadurch vorhandenen Entzweiung des Menschen mit sich selbst ist Gott stets, was der Mensch nicht ist, "das schlechthin Positive, der Inbegriff aller Realitäten, der Mensch das schlechthin Negative, der Inbegriff aller Nichtigkeiten."⁸⁹

Hier knüpft Fromm in seiner Kritik autoritärer Religion an. Autoritäre Religion ist Religion des Jenseits auf Kosten des Diesseits, sie verkleinert und verbiegt den Menschen.

Daß das Gemüt der Ort der Religion ist, sieht Feuerbach, allerdings sieht er nicht, wie Marx zu Recht kritisiert, daß das Gemüt ein gesellschaftliches Produkt ist. Feuerbach bestimmt die Religion als Suche des Menschen nach der verlorenen Einheit als »wahrer Gattungswesen« und konkretem Einzelwesen. Durch die religiöse Projektion erreicht er aber nicht Selbstverwirklichung, sondern Selbstentfremdung – in der Religion verhält

⁸⁷ NIETZSCHE, F.: »Jenseits von Gut und Böse.« S.Werke Bd.5,S.103, Sp.177.

⁸⁸ FEUERBACH, LUDWIG: »Das Wesen des Christentums.« (3.Auflage, Leipzig 1949), Stuttgart 1974, S.54 f

⁸⁹ FEUERBACH, LUDWIG: ebd. S.80.



sich der Mensch zwar entsprechend seinem Wesen, aber in falscher Weise. So ist die angestrebte Ganzheit des Menschen nach Feuerbach nur möglich durch Rücknahme der Projektion Gott in den Menschen.

Die Geschichte der jüdisch-christlichen Religion erweist sich Feuerbach, wie Fromm, als Geschichte der Emanzipation des Menschen von Gott: "Das Geheimnis der Theologie ist die Anthropologie."⁹⁰: Der Mensch verehrt in Gott sich selbst. Indem er so die Theologie zur Anthropologie erniedrigt, wertet Feuerbach gleichzeitig die Anthropologie zur Theologie auf – wie Fromm.

Freuds Denken fußt auf Feuerbachs anthropologischer Religionskritik, wie die von Marx und Engels, aber für einige Zeit laufen die zwei Perspektiven auseinander, einerseits in der soziologischen (Marx, Engels, Weber, Durkheim) andererseits in eine psychologisch/psychoanalytische Richtung (Nietzsche, Freud, Jung) bis sie in Fromm von Freud, und in Bloch von Marx herkommend wieder zueinanderfinden (wobei bei Bloch noch noch gewisse Vorbehalte gegenüber Freud spürbar bleiben).

Marx und Engels erkennen den Menschen als »Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse«,⁹¹ für sie löst sich das Religionsproblem in die Frage nach den konkreten historisch-gesellschaftlichen Verhältnissen auf. In der Religion kommen (als »Überbau«) sowohl Interessen und Vorstellungen der herrschenden Klassen zum Ausdruck, wie sie auch kompensatorisch reale gesellschaftliche Widersprüche im Jenseits aufhebt.

Marx erkennt, daß in der Religion ein Protest der Unterdrückten steckt, ihre revolutionäre Dimension schätzt er jedoch gering. Engels beschreibt zumindest ansatzweise dieses andere Gesicht der Religion, aber erst Ernst Bloch liefert eine fundierte Analyse ihrer verändernden Kraft.⁹²

Die Art der Gottesvorstellungen und Vorstellungen des Heiligen resultieren aus den gesellschaftlichen Verhältnissen, in diesem Punkt ist Fromm ganz einig mit Marx. Aber in der Religionsgeschichte, in der sich nach Fromm die geistig-seelische Entwicklung des Menschen spiegelt, war Gott

90 FEUERBACH, LUDWIG: »Sämtliche Werke.« Hrsg. von W.Bolin und F.Jodl, 2.Aufl. Stuttgart 1959-1964, Band II, S.222.

91 Der Begriff »Arbeit«, steht bei Marx dort, wo bei Fromm »Liebe« steht.

92 Max Weber beschreibt die gesellschaftliche Kraft der Religion im einzelnen wesentlich genauer als Marx, seine Arbeiten stellen, unter der hier eingenommenen Perspektive, Fortsetzungen und Korrekturen an der grundsätzlich von ihm akzeptierten Marx-Engelschen Analyse dar, während Durkheims Gesellschaftsanalyse eine merkwürdige Ungeschichtlichkeit anhaftet.

keineswegs nur Unterdrücker – sondern oft der Garant menschlicher Freiheit – dies hat Marx übersehen.

Freud verfolgt eine andere Spur als Marx, quasi die biologische – das Gattungswesen Mensch, nicht das Gesellschaftswesen. Für ihn spielt deshalb der Feuerbachsche Infantilitätsgedanke eine zentrale Rolle. Er untersucht die Gottesbilder in Hinsicht auf ihre natürliche Basis im Individuum.

Es zeigt sich, daß Fromm, bei allen Abgrenzungen und Unterschieden, in seiner Gleichsetzung von Ontogenese und Phylogenese, von Individual- und Gesellschaftsentwicklung dem Freudschen Denken verhaftet bleibt.⁹³

Er vertritt das Weltbild der Psychoanalyse in Bezug auf das Verhältnis von Unbewußtem und Bewußtem, sowie dessen Konsequenzen, so z.B. die Skepsis gegenüber der Philosophie, gegenüber allen Rationalisierungen lebendiger Erfahrungen, vor allem auch ihr aufklärerisches »Ich-Ideal« (»Wo Es war, soll Ich werden.« Freud).

Fromm ist ein Aufklärer und Anhänger der Vernunft, der für individuelle Freiheit und Sittlichkeit eintritt, wie Freud – wenn auch kein Rationalist wie dieser. Von daher erklärt sich die radikale Ablehnung C.G.Jungs, den er als »Feind des Logos« betrachtet und bekämpft. Fromm übersieht durch seine grundsätzliche Abneigung aber weitgehend die bei Jung vorhandenen konstruktiven Elemente und gesteht sich nicht ein, daß er, wie ich in vielen Kurzverweisen angedeutet habe, in so 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, er verfällt deshalb noch lange nicht in blauäugigen Optimismus, wie manche Kritiker meinen⁹⁴. Im Gegensatz zu Freud betont Fromm aber 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

93 Dies bedeutet, die Menschheit hat eine Geburt, eine Kindheit, eine Reifezeit und jedes einzelne Individuum trägt in sich die gesamte bisherige Menschheitsgeschichte.

94 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 1979.

kämpfen, bis der Todestrieb schließlich siegt – sondern er betrachtet die »nekrophile Orientierung« als eine pathologische Verfehlung der fundamentalen Tendenz zum Leben.

Seine These ist: Das Negative, Lebensfeindliche gewinnt nur in dem Maß an Einfluß, wie das Leben sich nicht frei entfalten 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 von Religion deckt sich völlig mit der Freuds, insofern es um die Religion des »gemeinen Mannes« geht, »der einzigen die diesen Namen tragen sollte«⁹⁵, wie Freud schreibt. Fromm beurteilt nicht die Religion, die Freud meint, anders als er – sondern, wenn er von Religion spricht, meint er oft etwas anderes als Freud.

Zunächst in »Die Entwicklung des Christudogmas« (1930) ist seine Sicht nur eine Weiterentwicklung des Freudschen Religionsbegriffs unter Einbeziehung der sozio-ökonomischen Situation. Die Studie ist, obgleich sie viele wichtige Hinweise bietet, angesichts der komplexen Materie nicht ganz adäquat. Entgegen der Ansicht vieler Rezensenten erweist sich, daß Fromm von selten dortigen Aussagen nie abbrückt (vgl. Kap. X.1.), jedoch selbst die Einseitigkeit seiner Ausführungen erkennt (vgl. GA VI, Anm. 366) und überwindet.⁹⁶

Die Aufgabe der Freudschen Libido-Theorie und Interpretation des Menschen als Widerspruchswesen mit unverzichtbaren Grundbedürfnissen bringt ihn dazu, Religion als Reaktion auf ein existentielles Bedürfnis aufzufassen. Diese Betrachtungsweise ist zwar ebenso funktionalistisch wie die Freuds, führt jedoch zu einer Erweiterung des Religionsbegriffs und einer Verlagerung von der Frage der Richtigkeit des 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.«⁹⁷

95 FREUD, S.: Das Unbehagen in der Kultur. Frankfurt a.M. 1967, S.73.

96 Auffallend sind seine Meinungsänderung bezüglich der Symbolfunktion Mariens und seine veränderte Bewertung der Reformation elf Jahre später.

97 FREUD, S.: Die Zukunft einer Illusion. Frankfurt a.M. 1986, S.118.

In seiner Beurteilung der Neurose kehrt er zu Freuds ursprünglicher Einsicht zurück: 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.

Bei aller Übereinstimmung erklärt Fromm, 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 Elne aus einem ihn tief ergreifenden ekstatischen Zustand die unerschütterliche Überzeugung von der realen Wahrheit der religiösen Lehren gewonnen hat, was bedeutet das dem Anderen?«⁹⁸

Elne Sonderstellung nimmt Friedrich Nietzsche ein, dessen Religionskritik quasi zentrale Topoi der Frommschen vorwegnimmt, ohne daß Fromm sich an wichtigen Stellen seines Werkes auf ihn beziehen würde.

Nietzsche greift die Religion in mehrerer Hinsicht an: sie entwertet das Leben, verkleinere den Menschen, sie behauptet eine Hinterwelt als wahre Wirklichkeit, die es nicht gäbe und lenke die Aufmerksamkeit der Menschen von der irdischen Welt ab. Soweit folgt ihm Fromm.

Aber: Jegliche Lebensformen, sittlichen Ordnungen und Utopien verlieren bei Nietzsche ihre Letztbegründung. Der Einzelne hat, in dem Maße wie er aufhört, »Herdentier« zu sein, seine Orientierung selbst herzustellen und zu verantworten, er muß über das normal Menschliche hinaus zum »Übermenschen« werden. Diese vereinzelt Übermenschen werden dadurch wiederum zu geistigen Führern der großen Masse von Menschen, die zur Eigenständigkeit nicht, oder nur wenig in der Lage sind.

Obwohl bei der Idee des »Übermenschen« durchaus eine gewisse Nähe zu Fromms »revolutionärem Charakter« besteht, sieht Fromm eine so extreme Vereinzelung und Loslösung als nicht erstrebenswert an, sondern befürwortet die Geborgenheit der Liebesbeziehungen, als wesentlich zum

98 FREUD, S.: Die Zukunft einer Illusion. Frankfurt a.M. 1986, S.108.

Mensch-Sein gehörend. Für deren Scheitern in Nietzsches Leben macht Fromm übrigens das von ihm als tragisch einseitig und hoffnungslos empfundene Denken Nietzsches verantwortlich. Fromm mahnt, daß Vernunft und Liebe die Grenze des Humanen setzen, deren Überschreiten zerstörerisch für den Einzelnen, wie für jede Gemeinschaft sind.

Er betreibt gleichzeitig eine »Hermeneutik des Mißtrauens« (Bollnow) gegenüber allen Ideologien, Idolen und Selbstvergötzungen, in dem Vertrauen darauf, durch Auflösung von Lügen und Illusionen den Menschen zu befreien und zu stärken. Fromm entlarvt, weil Ent-täuschung für ihn etwas Positives ist. Indem er, anders als viele Religionskritiker, Religion nicht in Bausch und Bogen verwirft, sieht er trotz seiner Vereinfachungen manchmal tiefer als sie, trotz aller Vergrößerungen ist er oft differenzierter als sie.

Er findet in der Religionsgeschichte die Geschichte der geistigen und seelischen Entwicklung des Menschen, die für ihn noch nicht zu Ende ist, solange die Hoffnungen der Religion noch nicht eingelöst sind.

Nietzsche wirft speziell dem Christentum die Verfälschung der Lehre Jesu vor. Aus einer ganz auf die Lebenspraxis gerichteten Lehre sei eine Glaubenslehre geworden die das Leben herabsetze (Erde ein Jammertal, dagegen Paradies im Himmel, Leben nach dem Tod), falsche Versprechungen (Jenseits, Unsterblichkeit) mache, die für Jesus ganz unerheblich gewesen seien (Reich Gottes meint einen Zustand des Herzens.). Darüberhinaus sei durch Arrangement, Paktieren und Konkurrerieren mit den weltlichen Mächten das Christentum korrupt geworden, so daß es unanständig sei, noch Christ zu sein.

Die ersten Christen sind überwiegend »zu kurz Gekommene« Ressentimentcharaktäre, die die Kulturträger hassen und Rache nehmen wollen. Billige Dualismen wie die Irrealen Schwarz-Weiß Malereien von Gut und Böse, Engel und Teufel etc. machen das Christentum zum »Platonismus fürs [dumme] Volk«.

Wie sich gezeigt hat, sieht Fromm dies alles ebenso. Während es aber bei Nietzsche mit Schärfe zum Ausdruck kommt, erwähnt Fromm es meist fast beiläufig, wie selbstverständlich – so wird sein Radikalismus oft gar nicht bemerkt.⁹⁹

⁹⁹ Nietzsche würde Fromm wahrscheinlich immer noch vorwerfen er habe nur das Reich Gottes als historische Utopie ins Diesseits verlegt, (es wird aber niemals kommen), er habe die alten moralischen Werte beibe-

Diese Definition erscheint keineswegs über sich selbst aufgeklärt. Das ist wahrscheinlich RUDOLPHS Wissenschafts-Ideal, aber keineswegs die Wirklichkeit.¹⁰⁹ In ihr würden Religionen:

»...ihres Anspruches Wahrheit, Autorität und göttliche Offenbarung zu sein, entkleidet und auf dem geschichtswissenschaftlichen, soziologischen und psychologischen Seziertisch analysiert.«¹¹⁰

Dazu sei ein »methodischer Atheismus« (H.Gollwitzer) unumgänglich, denn:

»Die von ihr [der RW] geforderte wissenschaftliche Distanz gegenüber ihrem Gegenstand, die kein interesseloses Zuschauen bedeuten muß, bringt sie von vornherein in eine ideologie- bzw. religionskritische Situation...«¹¹¹

Dies halte ich für richtig und bedenkenswert, da viele religiöse Gruppen und ihre Organisationen nicht einmal die historischen Tatsachen wahrhaben wollen. Allein dadurch, daß die RW sich mit ihnen beschäftigt, wird sie von den Fundamentalisten jeder Religion von vornherein als Feind betrachtet, wie auch von all jenen, denen es mehr um Einfluß und Macht, als um Wahrheit geht.

KARL HOHEISEL stellte bereits 1974 in seiner Antrittsvorlesung fest:

»Da das Bild, das sich eine Religion von ihrem eigenen Werden macht, nicht immer mit der geschichtlichen Wahrheit übereinstimmt, ist Religionswissenschaft unweigerlich stets Religionskritik.«¹¹²

RUDOLPHS Wissenschaftsbegriff steht zwar dem hermeneutischen »Verstehen«, wie es von Rudolf Otto und Gustav Mensching postuliert wurde, kritisch gegenüber, weil er einen Mangel an Distanz zum Gegenstand und die damit verbundenen Effekte feststellen muß, dennoch sieht RUDOLPH

»...keinen Grund religiöses Bewußtsein, sofern es selbstkritisch reflektiert erscheint, als Hemmnis für eine objektive, historisch-kritische RW anzusehen oder gar als unangebracht zu desavouieren.«¹¹³

¹⁰⁹ Siehe dazu die ausgezeichnete Kritik am Objektivitätsideal des Szientismus und des »eurozentrischen« Vorurteils bei W. GANTKE 1987, zur Auseinandersetzung mit Kurt Rudolph vor allem die Seiten 374–383.

¹¹⁰ RUDOLPH, KURT: »Die 'Ideologiekritische' Funktion der Religionswissenschaft.« In: »Numen«, Vol.XXV. Fasc.1, April 1978, S.27.

¹¹¹ Ebd., S.27.

¹¹² HOHEISEL, KARL: »Rückwirkungen abendländischer Religionsforschung auf neuere Entwicklungen in den Weltreligionen.«, in: »Der Religionswandel in unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft.«, Darmstadt 1976, (S.262–275), S.274.

¹¹³ RUDOLPH, KURT: »Die 'Ideologiekritische' Funktion der Religionswissenschaft.« In: »Numen«, Vol.XXV. Fasc.1, April 1978, S.30. Siehe zu Rudolphs Kritik an R.Otto und G.Mensching »Kalros IX.« (1967), S.22–42, insbes. S.34 ff.

Ludwig Feuerbach, Karl Marx oder Sigmund Freud wären da gewiß anderer Ansicht gewesen, denn für sie ist für das religiöse Bewußtsein kennzeichnend, daß es sich von vornherein auf falsche Weise zur Welt und zu sich selbst in Beziehung setzt!

Außerdem steht die eigene Religiösität (genau wie der eigene Unglaube), stets der Wahrnehmungsmöglichkeit oder der angemessenen Würdigung bestimmter Phänomene im Weg und begrenzt unser Gesichtsfeld.

Ich bin also mit RUDOLPH einig, was die Notwendigkeit einer Ideologiekritischen Religionswissenschaft angeht, glaube jedoch, aufgrund der genannten Einwände, daß der von ihm vorgelegte Begründungsversuch nicht ausreichend überzeugt.

Ganz mit ihm einig bin ich bezüglich der von ihm genannten Aufgaben einer von der Religionswissenschaft betriebenen Ideologie- bzw. Religionskritik, nämlich:

1. Der Verstärkung der Überlieferungs- und Traditionskritik, die in allen religionshistorischen Untersuchungen bereits implizit enthalten sei, um bewußt einen Beitrag zur allgemeinen gesellschaftlichen Diskussion und damit eine emanzipatorische Wirkung auf die teilweise orthodox dogmatischen Selbstverständnisse bestehender Religionen auszuüben.

Diese Aufgabe ernstzunehmen scheint mir dringend geboten. Die öffentliche Diskussion in den Massenmedien Presse, Radio und Fernsehen von Themen, die speziell auch Themen der RW sind, findet fast ausschließlich ohne Religionswissenschaftler statt. Das »Funkkolleg Religion« zum Beispiel, wurde ohne Beteiligung auch nur eines Religionswissenschaftlers geplant und durchgeführt. Das gleiche gilt für den Buchmarkt. Die Themen werden meist von Theologen, (besonders erfolgreich von 'abtrünnigen') besetzt. Darunter leidet nicht nur die Qualität der Diskussion, sondern die RW entzieht sich damit auch dem zentralen Auftrag der Wissenschaft: für die Menschen da zu sein, gerade den Nichtfachleuten, die Fragen haben und Rat suchen, mit Aufklärung zu dienen. Eine RW, die sich ausschließlich im elitären Elfenbeinturm der Universitäten aufhält, ist m.E. sogar ethisch bedenklich.

RUDOLPH sieht die Verantwortung der Religionswissenschaft gegenüber den Menschen unserer Zeit darin, alle religiöse Erscheinungen durch "das

Feuer der Kritik"¹¹⁴ auf ihre Angemessenheit für die Gegenwart zu prüfen. Daß dies intern möglicherweise geschieht, davon ist in der Öffentlichkeit nichts zu spüren.

2. Die verstärkte Untersuchung der wechselvollen Verflechtungen von Religion und Politik (Herrschaftsideologien). Dazu sei eine gründlichere Auseinandersetzung mit den religionssoziologischen Arbeiten von Marx, Durkheim, Weber, Scheler, Mannheim, Topitsch und religionspsychologischen Theoretikern von Feuerbach bis zur Psychoanalyse nötig.

Zu einer solchen Auseinandersetzung will diese Arbeit einen bescheidenen Beitrag leisten.

3. Eine Ausweitung des Arbeitsgebietes der RW auf pseudo-, krypto-, und parareligiöse Bewegungen.

Diese ist in den letzten Jahren schon vorangekommen, aber es sei an dieser Stelle auch darauf hingewiesen, daß die RW, möglicherweise auch mangels Mittel, bislang die Erforschung zeitgenössischer religiöser Entwicklungen allzusehr vernachlässigt. Dies ist unerfreulich, weil sie so weder eine Dokumentation der Zeitgeschichte, noch die Sicherung von Originalquellen für die Zukunft gewährleisten kann.

Die Frommsche psychologische Perspektive ist, da sie von der menschlichen Psyche ausgehend, der Unterschied zwischen echter und unechter, offener und versteckter Religiösität nicht täuschen kann, zu deren Untersuchung besonders geeignet.

Wir wissen, daß keine Wissenschaft voraussetzungsfrei ist, daß selbst der kritischste Geist viel Unbefragtes in sich trägt. Es geht um ein geschärftes Bewußtsein für erkennbare Möglichkeiten und Grenzen im Dienste einer lebenswerten Existenz. Man braucht nicht »religiös« zu sein um zu sehen, wie wenig das ist - wie unergründlich das Geheimnis des Lebens bleibt.

Fromm mahnt die Wissenschaftler, ihre eigentliche Aufgabe, den Dienst am Menschen, nicht zu vergessen und sich nicht zur Manipulation, Schädli-

¹¹⁴ RUDOLPH, KURT: »Die 'ideologiekritische' Funktion der Religionswissenschaft.« In: »Numen«, Vol.XXV. Fasc.1, April 1978, S.39.

gung oder Beherrschung von Menschen mißbrauchen zu lassen. Humanität ohne Wissenschaft wäre allemal noch besser als Wissenschaft ohne Humanität. Wissenschaft an sich ist nur Methode – und daher sinnlos, Wissenschaft ist aber nie Selbstzweck, sie dient immer dem Menschen, wenn auch manchmal nur einigen.

Es ist ganz in Fromms Sinne, wie H.J. Klimkeit vorschlug, den Begriff der Menschenwürde in der RW ins Zentrum zu stellen¹¹⁵ oder wie Hans Küng in jüngster Zeit, dem Humanitätskern in den Religionen nachzuforschen. Die RW kann nicht nur auf Personen, Strukturen und Lehren der Religionen schauen und sie vergleichen, sie muß auch beginnen, sie »an ihren Früchten zu erkennen« und zu messen.

Über alle historische und philologische Exaktheit hinaus muß sie problemorientiert sein und Stellung beziehen. Nur so kann sie fruchtbar sein, denn:

»Es gibt kein Verstehen, in dem ich nicht zugleich werte, und zwar werte in dem absoluten Sinn, daß ich darin Stellung nehme, für das eine und gegen das andere, daß ich selber in der gelstigen Welt an einer ganz bestimmten Stelle stehe...«¹¹⁶

115 »Menschenwürde« als religionswissenschaftliche Grundkategorie, vorgeschlagen von H.J.Klimkeit in BERNER, ULRICH: »Gegenstand und Aufgabe der Religionswissenschaft.«, in. ZRGG 35 (1983), S.115.

116 BOLLNOW, OTTO FRIEDRICH: »Existenzphilosophie und Pädagogik. Versuch über unstetige Formen der Erziehung.« Stuttgart 1959, 5.Auflage 1977, S.105.

XIII. BIBLIOGRAPHIE

»Der, der nicht weiß zu schreiben, glaubt nicht, daß dies eine Arbeit sei. O wie schwer ist das Schreiben: es trübt die Augen, quetscht die Nieren und bringt allen Gliedern Qual. Drei Finger schreiben, der ganze Körper leidet. Denn wie der Seemann zum eigenen Hafen gelangen will, so auch der Schreiber zum letzten Vers.«

Unbekannter Schreiber aus dem 8. Jahrhundert

1. Die in dieser Arbeit benutzten 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).

1922a Das jüdische Gesetz. Ein Beitrag zur Soziologie des Diasporajudentums. Maschinenschriftliche Dissertation, Heidelberg 1922, im Erich Fromm Archiv, Tübingen. Erschienen in: »Schriften aus dem Nachlaß. Band. 2.« Hrsg. von Rainer Funk und Bernd Sahler. 1989.

1927a Der Sabbath. GA VI, S.1-9.

1930a Die Entwicklung des Christudogmas. Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion. GA VI, S.11-68.

1932a Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie. Bemerkungen über Psychoanalyse und historischen Materialismus. GA I, S.37-57.

1932b Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie. GA I, S.59-77.

1933a Robert Briffaults Werk über das Mutterrecht. GA I, S.79-84.

1934a Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie, GA I, S.85-109.

1935a Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie. GA I, S.115-138.

1935e Rezension zu C.G.Jung »Wirklichkeit der Seele«. GA VIII, S.123.

- 1936a** Studien zu Autorität und Familie. Sozialpsychologischer Teil, GA I, S.139-187.
- 1941a** Die Furcht vor der Freiheit. (Escape from Freedom), GA I, S.215-392.
- 1947a** Psychoanalyse und Ethik. Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie. (Man for Himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics), GA II, S.1-157.
- 1950a** Psychoanalyse und Religion. (Psychoanalysis and Religion), GA VI, S.227-292.
- 1951a** Märchen, Mythen, Träume. Eine Einführung in das Verständnis einer vergessenen Sprache. (The Forgotten Language. An Introduction to the Understanding of Dreams, Fairy Tales and Myths), GA IX, S.169-309.
- 1955a** Wege aus einer kranken Gesellschaft. (The Sane Society), GA IV, S.1-254
- 1956a** Die Kunst des Liebens. (The Art of Loving), GA IX, S.437-518.
- 1959a** Sigmund Freud. Seine Persönlichkeit und Wirkung. (Sigmund Freud's Mission. An Analysis of His Personality and Influence), GA VIII, S. 153-221.
- 1960a** Psychoanalyse und Zen-Buddhismus. (Psychoanalysis and Zen Buddhism), GA VI, S.301-358.
- 1960d** Die prophetische Auffassung vom Frieden. (The Prophetic Concept of Peace), GA VI, S.69-81.
- 1962a** 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.
- 1963b** Der revolutionäre Charakter. (The Revolutionary Character), GA IX, S.343-353.
- 1963e** C.G.Jung: Prophet des Unbewußten. (Prophet of the Unconscious), GA VIII, S.125-132.
- 1964a** 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.
- 1966a** Ihr werdet sein wie Gott. Eine radikale Interpretation des Alten Testaments und seiner Tradition. (You Shall Be as Gods. A Radical Interpretation of the Old Testament and Its Tradition), GA VI, S.83-226.
- 1967a** Memories of Dr.D.T.Suzuki. In: The Eastern Buddhist. Kyoto, New Series Vol.II (August 1967) No 1, S.8-89.
- 1967b** Propheten und Priester. (Prophets and Priests), GA V, S.295-307.

- 1968a** Die Revolution der Hoffnung. Für eine humanisierte Technik. (The Revolution of Hope. Toward a Humanized Technology), GA IV, S.255-377.
- 1968g** Erich Fromm/Ramon Xirau: The Nature of Man. Readings selected, New York 1968.
- 1970d** Freuds Modell des Menschen und seine gesellschaftlichen Determinanten (Freud's Modell of Man and Its Social Determinants), GA VIII, S.231-243.
- 1970f** Die Bedeutung der Mutterrechtstheorie für die Gegenwart. (The Significance of the Theory of Mother Right for Today), GA I, S.111-114.
- 1970j** Die psychologischen und geistigen Probleme des Überflusses. In: O.Schatz (Hrsg.) »Die erschreckende Zivilisation.« Salzburger Humanismusgespräche, Wien 1970, S.35-58.
- 1972b** Einige post-marxistische und post-freudsche Gedanken über Religion und Religiosität, in: Concilium. Nijmegen 8, GA VI, S.93-300.
- 1973a** Anatomie der menschlichen Destruktivität (The Anatomy of Human Destructiveness), GA VIII.
- 1974b** 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.
- 1975d** Die Aktualität der prophetischen Schriften, in: H.J. Schultz (Hrsg.) »Sie werden lachen - die Bibeln«, Stuttgart 1975, GA VI, S.77-82.
- 1976a** Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft. (To Have Or to Be?), GA II, S.269-414.
- 1976b** Die Bedeutung des Ehrwürdigen Nyanaponka Mahathera für die westliche Welt. GA BI, S.359-361.
- 1978a** Religion und Gesellschaft, in: Rainer Funk, Mut zum Menschen, Stuttgart 1978, S.359f.
- 1979d** Erich Fromm/Gerard Khoury: Du Talmud à Freud. Ein Gespräch mit Gerard Khoury, nach dem unveröffentlichten Manuskript zitiert in: Rainer Funk, Erich Fromm. Reinbek bei Hamburg 1983.
- 1980a** Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung, bearb. und hrsg. von Wolfgang Bonß, GA III, S.1-230.
- 1980e** Erich Fromm/ Guido Ferrari, Il coraggio di essere. Intervista di Guido Ferrari, nach dem unveröffentlichten Manuskript zitiert in: Rainer Funk, Erich Fromm. Reinbek bei Hamburg 1983.
- 1983a** Über die Liebe zum Leben. Rundfunksendungen, hrsg. von Hans Jürgen Schultz, Stuttgart 1983.

2. Verzeichnis der benutzten Literatur (Sekundärliteratur)

ABRAHAM, KARL:

Der Versöhnungstag. In: Imago, Wien 5. Jg. (1917-1919), S.80-90.

ADORNO, THEODOR W.:

Die revidierte Psychoanalyse. In: Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: Sociologica II. Reden und Vorträge. Frankfurt/M. 1962.

Jargon der Eigentlichkeit. Frankfurt/M. 1964

Studien zum autoritären Charakter. Frankfurt/M. 1973.

AHREN, Y.:

Im Kampf gegen den Götzendienst. Nachruf auf den Psychoanalytiker Erich Fromm. In: Berliner Allgemeine Jüdische Wochenzeitung, Düsseldorf 28.3.1980.

ALAND, KURT:

Martin Luther. In: Exempla historica. Bd. 25. Zürich 1974, revidierte Ausgabe, Frankfurt/M. 1983, S.139-185.

ANDERS, GÜNTHER:

Die Antiquiertheit des Menschen. Bd. 1: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution. 7.Auflage, München 1985; Bd. 2: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution. 4.Auflage, München 1986.

AUGUSTINUS, AURELIUS:

Bekenntnisse. (Confessiones.) Übertragen und eingeleitet von Hermann Endrös. Düsseldorf/Köln 1958

Vom Gottesstaat. (De civitate Dei.) Übersetzt vom W.Thimme 1955.

BACHOFEN, JOHANN JAKOB:

Das Mutterrecht. (München 1926.) Neuausgabe Frankfurt 1975.

Mutterrecht und Urreligion. Stuttgart 1954.

BADER, ARMIN:

Erkenntnis und Liebe. Entwurf eines neuen Paradigmas von Wissenschaft. Dissertation. Weinheim 1988

BELL, DANIEL:

Die Zukunft der westlichen Welt. Kultur und Technologie im Widerstreit. Frankfurt/M. 1976.

BENZ, ERNST:

Zen in westlicher Sicht. Zen-Buddhismus - Zen-Snobismus. Weilheim 1962.

BERMAN, MORRIS:

Wiederverzauberung der Welt. Am Ende des Newtonschen Zeitalters. Reinbek 1985.

BERNER, ULRICH:

Gegenstand und Aufgabe der Religionswissenschaft. In: »Zeitschrift für Religion in Geschichte und Gegenwart.« (ZRGG) Nr.35 (1983)

BIANCOLI, ROMANO:

Erich Fromm und seine Kritik an Sigmund Freud. Vortragsmanuskript zum Symposium »Erich Fromm. Zu Leben und Werk.« Locarno, Mai 1988.

BLOCH, ERNST:

Das Prinzip Hoffnung. Frankfurt/M. 1959.

Thomas Müntzer. Frankfurt/M. 1960.

Atheismus im Christentum. Frankfurt/M. 1968.

BLOCH, KAROLA (Hrsg.):

Denken heißt Überschreiten. In memoriam Ernst Bloch. Frankfurt/M. 1982.

BLOCK, IRVING:

Radical Humanism and the Bible. In: Tradition. A Journal of Orthodox Thought. New York 1968, S.131-137.

BOLLNOW, OTTO FRIEDRICH:

Das Doppelgesicht der Wahrheit. Stuttgart 1975.

Maß und Vermessenheit des Menschen. Philosophische Aufsätze. Göttingen 1962.

Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin. In: Studien zur Hermeneutik Band 1, Freiburg/München 1982, S.295-335.

Existenzphilosophie und Pädagogik. Versuch über unetstetige Formen der Erziehung. Stuttgart 1959, 5.Auflage 1977

BRIFFAULT, ROBERT:

The Mothers. London 1928.

BROOKS, CHARLES:

Sensory Awareness. The Rediscovery of Experiencing. New York 1974.

BRUNNER-TRAUT, E.:

Die fünf großen Weltreligionen. Freiburg 1974.

BÖHLER, CHARLOTTE / ALLEN, MELANIE:

Einführung in die humanistische Psychologie. Frankfurt/Berlin/Wien 1983.

BULTMANN, RUDOLF:

Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze Band 1, Tübingen 1933.

CALVIN, JOHANN:

Unterricht in der christlichen Religion. (Institutio Christianae Religionis.) Übersetzt und bearbeitet von Otto Weber. Neukirchen 1955.

CAMPBELL, JOSEPH:

Der Heros in tausend Gestalten. Frankfurt/M. 1953.

CANETTI, ELIAS:

Die Provinz des Menschen. München 1973.

CHANG, TSUNG-TUNG:
Metaphysik, Erkenntnis und Praktische Philosophie im Chuang-Tzu.
Zur Neuinterpretation und systematischen Darstellung der klassischen
chinesischen Philosophie. Frankfurt/M. 1982.

CHODOROW NANCY:
Das Erbe der Mütter. München 1985.

CHUANG-TSE:
Das wahre Buch vom südlichen Blütenland. Übersetzt von Richard Wilhelm.
Neuausgabe, Düsseldorf/Köln 1969.

COHEN, HERMANN:
Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Leipzig 1919.

COLPE, CARSTEN (Hrsg.):
Die Diskussion um das Heilige. Darmstadt 1977.

CONZE, EDWARD:
Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung. 6. Auflage, Stuttgart 1977.
Buddhist Meditations. 1956

CRASS, E.:
Der Apostel eines radikalen Humanismus. Erich Fromm zum 80. Geburtstag.
In: Integral, Wien 5 (1980) Nr. 2, S.27-33.

DAHLKE, PAUL:
Buddha. Die Lehre des Erhabenen. 4.Auflage, München 1966.

DALLIBOR, K.:
Prophet einer neuen Menschlichkeit. In: Braunschweiger Zeitung.
Braunschweig 20.3.1980.

DARWIN, CHARLES:
Die Abstammung des Menschen. („The Origin Of Species.“ 1859)
Stuttgart 1966.

DELIZSCH, F.:
Babel und Bibel. Leipzig 1902.

DEWEY, JOHN:
A Common Faith. New Haven 1934.

DREWERMANN, EUGEN:
Kleriker. Psychogramm eines Ideals. Olten/Freiburg 1989.
Strukturen des Bösen. 3 Bände. 6.Auflage, München 1989.

DUMOULIN, HEINRICH SJ:
Zen. Geschichte und Gestalt. Bern 1959.

DÜRCKHEIM, KARLFRIED:
Zen und wir. Frankfurt/M. 1979.

ECKERMANN, JOHANN PETER:
Gespräche mit Goethe. Wiesbaden 1949.

ELIADE, MIRCEA:
Die Sehnsucht nach dem Ursprung. Von den Quellen der Humanität.
Wien 1973.
Im Mittelpunkt. Bruchstücke eines Tagebuches. Wien 1977.

ENZENSBERGER, HANS MAGNUS:
Gespräche mit Marx und Engels. 2 Bände, Frankfurt/M. 1973.

EPIKUR:
Briefe, Sprüche, Werkfragmente. Übersetzt und herausgegeben von Hans
Wolfgang Krantz. Stuttgart 1980.

ERIKSON, ERIK H.:
Der junge Mann Luther. Eine psychoanalytische und historische Studie.
München 1974.

ESSBACH-KREUZER, USCHI:
Die Theorie des Sozialcharakters in den Arbeiten von Erich Fromm.
In: Erich Fromm. Materialien zu seinem Werk. Hrsg. von Adelbert Reif,
Wien 1978, S.299-326.

FABER, HEIJE:
Religionspsychologie. Gütersloh 1973.

FEUERBACH, LUDWIG:
Sämtliche Werke. Hrsg. von W.Bolin und F.Jodl. 2.Auflage, Stuttgart
1959-1964.
Das Wesen des Christentums. (1849). 3.Auflage, Stuttgart 1974.
Vorlesungen über das Wesen der Religion. (1848). 3.Aufl., Stuttgart 1974.

FIEDLER, PETER (Hrsg.):
Funk-Kolleg Religion. 2 Bände, Gütersloh 1985.

FLÜCKIGER, FELIX:
Funktion und Wesen der Religion nach Erich Fromm. In: Theologische Bei-
träge, Zweimonatsschrift der Pfarrer-Gebets-Bruderschaft, hrsg. von Klaus
Haacker und Theo Sorg. Band 16, Nr.5 1985, S.201-223.

FORAL, SUSANNE:
Die Orgle. München 1981.

FRANKL, VIKTOR E.:
Das Leiden am sinnlosen Leben. Psychotherapie für heute. Freiburg 1977.
Der unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion. 2.Aufl., München 1977.

FRAZER, JAMES G.:
Der goldene Zweig. Das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker.
(„The Magic Art.“ 1898), Übersetzt von Helen von Bauer. Leipzig 1928.
Nachdruck der Ausgabe von 1928, Köln/Berlin 1968.

FREUD, SIGMUND:

Gesammelte Werke in 18 Bänden. London 1940-1968 (zitiert als GW)
daraus:

Zwangshandlungen und Religionsübungen. (1907) GW VII, S.129-139.

Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci. (1910) GW VIII.

Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch
beschriebenen Fall von Paranoia. (1911), GW VIII, S.240-320.

Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben
der Wilden und der Neurotiker. (1913), GW IX

Eine Teufelsneurose im siebzehnten Jahrhundert. (1923),
GW XIII, S.315-353.

Hemmung, Symptom und Angst. (1926) GW XIV, S.111-205.

Die Zukunft einer Illusion. (1927) GW XIV, S.323-380

Das Unbehagen in der Kultur. (1930) GW XIV, S.419-506.

Der Mann Moses und die monotheistische Religion. (1938)
GW XVI, S.103-246.

Briefe 1873-1939. GW. XVII.

FRIEDENTHAL, RICHARD:

Luther. Sein Leben und seine Zeit. München 1967.

FUNK, RAINER:

Mut zum Menschen. Erich Fromms Denken und Werk, seine humanistische
Religion und Ethik. Nachwort von Erich Fromm, Stuttgart 1978.

Erich Fromm. Reinbek 1983.

Erich Fromm: Radikaler Humanismus - humanistischer Radikalismus.

In: Grundprobleme der Großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart
Band VI. Hrsg. von Josef Speck, Göttingen 1984.

Das Gottesbild der Tiefenpsychologie. In: Gottesbilder. Die Rede von Gott
zwischen Tradition und Moderne. Hrsg. von Jürgen Hoeren und Michael
Kessler, Stuttgart 1988.

Die jüdischen Wurzeln des humanistischen Denkens von Erich Fromm.
(Manuskript), Tübingen 1988

GANTKE, WOLFGANG:

Die Bedeutung des hermeneutischen Ansatzes Otto Friedrich Bollnows
für die Religionswissenschaft. Dissertation. Bonn 1987.

GERLITZ, PETER:

In: Das Christentum im Spiegel der Weltreligionen.

Hrsg. von Loth, H.-J., Mildenberg, M., Tworuschka, U. Stuttgart 1978.

GLAUBE, KARIN / PECHMANN, ALEXANDER:

Magie, Matriarchat und Marlenkult. Frauen und Religion. Versuch einer
Bestandsaufnahme. Reinbek 1986.

GÖRLICH, BERNHARD:

Der Stachel Freud. Beiträge und Dokumente zur Kulturismus-Kritik.
Frankfurt/M. 1980.

GOETHE, JOHANN WOLFGANG:

Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden. München 1988.

GÖTTNER-ABENDROTH, HEIDE:

Die Göttin und ihr Heros. Die matriarchalischen Religionen in Mythos,
Märchen und Dichtung. München 1984.

Die tanzende Göttin. Prinzipien einer matriarchalen Ästhetik. München
1984.

GREINACHER, NORBERT:

Erich Fromm. In: Die Religion der Religionskritik. Hrsg. von Wilhelm
Schmidt, München 1972, S.28-37.

GREIVE, HERMANN:

Theologie und Ideologie. Katholizismus und Judentum in Deutschland
und Österreich 1918-1935. (Diss. 1967), Heidelberg 1969. In der Reihe:
»Arbeiten aus dem Martin-Buber-Institut der Uni Köln, Band 1«, hrsg.
von Johann Maler.

GRIMM, GEORG:

Die Lehre des Buddha. Die Religion der Vernunft. München 1925.

Die Wissenschaft des Buddhismus. Leipzig 1923.

GUTTMANN, JULIUS:

Die Philosophie des Judentums. Wiesbaden 1985.

HABERMAS, JÜRGEN:

Was heißt Universalpragmatik?, In: »Sprachpragmatik und Philosophie.«
Hrsg. von K.-O. Apel, Frankfurt/M. 1976, S.174-272.

HAMP, VINZENZ / STENZEL, MEINRAD / KÜRZINGER, JOSEF (Hrsg.):

Die Heilige Schrift. Aschaffenburg 1957.

HANDKE, PETER:

Als das Wünschen noch geholfen hat. Frankfurt/M. 1974.

HARNACK, ADOLF von:

Lehrbuch der Dogmengeschichte. Band 1. Tübingen 1909.

Die Mission und Ausbreitung des Christentums. Band 1. Leipzig 1923.

Kirche und Staat bis zur Gründung der Staatskirche. Leipzig 1923.

HARTMANN, EDUARD von:

Geschichte der Metaphysik. Band 2, 1900.

HEGEL, FRIEDRICH WILHELM:

Werke 1832-1845. Stuttgart 1927 ff.

HEHN, J.:

Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im Alten Testament.

Leipziger semitische Studien Band 2, Heft 5. Leipzig 1907.

HEIGEL, FRANZ:

Die humanistische Psychoanalyse Erich Fromms. In: Zeitschrift für
Psychosomatische Medizin. Göttingen 7/1961. 2. Vierteljahresheft.

HEILER, FRIEDRICH:

Erscheinungsformen und Wesen der Religion. Stuttgart 1961.

HELLER, AGNES:

Aufklärung und Radikalismus. Kritik der psychologischen Anthropologie Erich Fromms. In: Relf 1978, S.162-213.

HESSE, HERMANN:

Gesammelte Werke in 12 Bänden. Frankfurt/M. 1970.

HOHEISEL, KARL:

Rückwirkungen abendländischer Religionsforschung auf neuere Entwicklungen in den Weltreligionen. In: Der Religionswandel in unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft. Darmstadt 1976, S.262-275.

HOLL, ADOLF:

Tod und Teufel. Stuttgart 1973.

Mystik für Anfänger. Reinbek 1977.

Mitleid im Winter. Reinbek 1985.

Das Heilige. Nachruf auf eine Kopfgeburt. In: Kursbuch 93, „Glauben“. Hrsg. von K.M. Michel und T.Spengler, September 1988.

HOLZACH, MICHAEL:

Die Hutterer. In: Geo 8/1979, S.74-104.

HORKHEIMER, MAX / ADORNO, THEODOR W.:

Dialektik der Aufklärung. Frankfurt/M. 1969.

HUMMEL, GERT:

Theologische Anthropologie und die Wirklichkeit der Psyche. Zum Gespräch zwischen Theologie und analytischer Psychologie. Darmstadt 1972.

HUIZINGA, JOHANN:

Herbst des Mittelalters. Stuttgart 1975.

JAENECKE, H.:

Der Prophet des Untergangs. In: Stern Nr.17, 19.4.1979, S.76-82.

JAFFE, A.(Hrsg.):

Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G.Jung. Zürich/Stuttgart 1962.

JASPERS, KARL:

Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Erster Teil, Zürich 1949.

Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. München 1960.

JAY, MARTIN:

Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923-1950. Frankfurt/M 1981.

JEREMIAS, JÖRG:

Die Theorie der Projektion im religionskritischen Denken Sigmund Freuds und Erich Fromms. Dissertation. Oldenburg 1983.

JONAS, HANS:

Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt/M. 1979.

JONAS, MONIKA:

Trauer und Autonomie bei Müttern behinderter Kinder. Dissertation. Frankfurt/M. 1988.

JONES, ERNEST:

Das Leben und Werk von Sigmund Freud, 3 Bände. 1960-62.

Zur Psychoanalyse der christlichen Religion. Mit einem Nachwort von Helmut Dahmer. Hrsg. von Alexander Mitscherlich. Frankfurt/M. 1970.

JUNG, CARL GUSTAV:

Gesammelte Werke in 19 Bänden. Zürich/Stuttgart 1963.

Psychologie und Religion. (Terry Lectures 1937.) Überarbeitete dt. Fassung in: „Gesammelte Werke Band 11“, S.1-117, Zürich/Stuttgart 1963.

Geleitwort, zu Suzuki, D.T. • Die große Befreiung. • Leipzig 1939.

Psychologie und Alchemie. Psychologische Abhandl. Band V, Zürich 1944.

Von den Wurzeln des Bewußtseins. Zürich 1945.

Die Beziehung zwischen dem Ich und dem Unbewußten. Paperback 1963

Zur Psychologie westlicher und östlicher Religionen.

Erinnerungen, Träume, Betrachtungen. Hrsg. von Aniela Jaffé. Zürich/Stuttgart 1963.

KANT, IMMANUEL:

Kants gesammelte Schriften. Band 1-29, Berlin 1902-1983.

KAUFMANN, WALTER:

Jenseits von Schuld und Gerechtigkeit. Hamburg 1974.

KAUTSKY, KARL:

Der Ursprung des Christentums. Stuttgart 1923.

KIPPENBERG, H.-G.:

Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus. Numen 17, 1970.

KLAUSNER, JOSEPH:

The Messianistic Idea in Israel. From It's Beginning to the Completion of the Mischna. New York 1955.

KLEIN-LANDSKRON, ERICH:

Die Marxrezeption Erich Fromms. Frankfurt/M. 1988.

KLIMKEIT, HANS-JOACHIM:

Das Wunderverständnis Ludwig Feuerbachs in religionsphänomenologischer Sicht. Bonn 1965.

Das Reich Gottes bei Gandhi. In: LOGOS Dezember 1980.

(Hrsg.) Tod und Jenseits im Glauben der Völker. Wiesbaden 1978.

KOHLBERG, LAWRENCE:

Zur kognitiven Entwicklung des Kindes. Frankfurt/M. 1974.

KOLBE, CHRISTOPH:

Heilung oder Hindernis. Religion bei Freud, Adler, Fromm, Jung und Frankl. Stuttgart 1986

KÜNG, HANS:

Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit. München 1978.

LANDIS, B. / TAUBER, E.S. (Hrsg.):

In the Name of Life. Essays in Honour of Erich Fromm. New York 1971.

LAOR, ERAN:

Abrechnung mit dem Abendland. Wien 1982.

LAO-TSE:

Tao Te King. Übersetzt von Ernst Schwarz. Leipzig 1978.

Tao Te Ching. Originaltext, Taiwan 1972.

LASALLE, ENOMIYA:

Fernöstliche Weisheit und christlicher Glaube. Hrsg. von Hans Waldenfels und Thomas Immoos. Mainz 1985.

LASCH, CHRISTOPHER:

Das Zeitalter des Narzißmus. München 1986.

LE RIDER, JAQUES:

Freud zwischen Aufklärung und Gegenaufklärung.

In: Aufklärung und Gegenaufklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart. Hrsg. von Jochen Schmlidt, Darmstadt 1989, S.475-496.

LINDLINGER, HELGE:

Die religiöse Aussage der Psychologie Erich Fromms und ihre Bedeutung für die Differenzierung zwischen Glaube und Illusion. In: Archiv für Religionspsychologie. Darmstadt 1973.

LING, TREVOR:

Buddha, Marx und Gott. München 1972.

LÖWENTHAL, LEO:

Mitmachen wollte ich nie. Frankfurt/M. 1980.

LOHSE, BERNHARD:

Martin Luther. München 1982.

LOTH, HANS-JÜRGEN/MILDENBERG, MICHAEL/ TWORUSCHKA, UDO (Hrsg.):

Das Christentum im Spiegel der Weltreligionen. Stuttgart 1978.

LUTHER, MARTIN:

Werke. Kritische Gesamtausgabe. (Weimarer Ausgabe). Weimar 1883 ff.

Daraus:

Tischreden. (6 Bände)

Vorlesung über den Römerbrief.

Vom unfreien Willen.

Von Kampfhandlung und Wucher.

Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern.

Sermon über die zweifache Gerechtigkeit.

MACOBY, MICHAEL:

Gewinner um jeden Preis. Der neue Führungstyp in den Großunternehmen der Zukunftstechnologie. Reinbek 1977.

MAHATHERA, NYANAPONIKA:

Geldestraining durch Achtsamkeit. Die buddhistische Satipatthana-Methode. Konstanz 1970.

MAIER, JOHANN:

Das Judentum. Von der biblischen Zeit bis zur Moderne. 2.Auflage. München 1973.

MAIMONIDES, MOSES:

Der Führer der Unschlüssigen. Übersetzung und Kommentar von Adolf Weiss, Einleitung von Johann Maler. 2 Bände, Hamburg 1972.

MAINBERGER, G.K.:

Ein Prophet verstummt. In: Neue Zürcher Zeitung. Zürich 20.3.1980.

MALY, KARL:

Jesus: Anweisung zur Kritik an Gesellschaft, Mensch und Religion. Kevelaer 1973.

MANN, ULRICH:

Einführung in die Religionspsychologie. Darmstadt 1973.

MARCUSE, HERBERT:

Triebstruktur und Gesellschaft. Frankfurt/M. 1969

MARCUSE, LUDWIG:

Sigmund Freud. Das Geheimnis Mensch. München 1982.

Meine Geschichte der Philosophie. Aus den Papieren eines bejahrten Philosophiestudenten. Zürich 1981.

Der Fall C.G.Jung. In: »Der Zeitgeist«, Monatsbeilage für Unterhaltung und Wissen, Nr.36, in »Aufbau. Reconstruction. An American Weekly, New York 21 (30.12.1955) S.13-15.

Ein vorläufiges Schlußwort. In: »Der Zeitgeist«, Monatsbeilage für Unterhaltung und Wissen, Nr.40, in »Aufbau. Reconstruction. An American Weekly, New York 22 (27.04.1956) S.20 und 22.

Essays, Portraits, Polemiken. Die besten Essays aus vier Jahrzehnten. Hrsg. von Harold von Hofe. Zürich 1979.

MARX, KARL / ENGELS, FRIEDRICH:

Studienausgabe in 4 Bänden. Hrsg. von Iring Fetscher. Frankfurt/M. 1966.

MEGA. Historisch-kritische Marx-Engels-Gesamtausgabe. Hrsg. von V.Adoratskij, Berlin 1932.

MEISTER ECKHART:

Deutsche Predigten und Traktate.

Hrsg. v. Josef Quint, München 1977.

Die deutschen und lateinischen Werke.

Hrsg. von Josef Quint, Stuttgart 1971.

MENSCHING, GUSTAV:

Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze. Stuttgart 1959.

Soziologie der Religion. 2. Auflage, Bonn 1968.

Buddha und Christus. Ein Vergleich. Stuttgart 1978.

Blätter zur Berufskunde. Band 3. Bielefeld 1974.

Gut und Böse im Glauben der Völker.

METZ, JOHANN BAPTIST:

Neugierde, Jagdtrieb und Flügelschlag. Ernst Bloch im Spiegel eines theologisch-philosophischen Tagebuchs. In: Denken heißt Überschreiten. In memoriam Ernst Bloch (1895-1977). Hrsg. v. Karola Bloch, Frankfurt/M. 1982.

MORGAN, L.H.:

Die Urgesellschaft. Stuttgart 1891.

MOSER, TILMANN:

Gottesvergiftung. Frankfurt/M. 1980.

MÜLLER, MAX:

Vedanta Philosophie. London 1894.

MÜLLER-POZZI, HEINZ:

Wunder, Gelassenheit und der Mythos vom Reich Gottes. In: Doppeldentlich. Tiefendimensionen biblischer Texte. Hrsg. von Yorrick Spiegel. München 1978, S.12-23.

MYNAREK, HUBERTUS:

Religiös ohne Gott? Neue Religiosität in Selbstzeugnissen. Eine Dokumentation. Düsseldorf 1983.

NAGERA, HUMBERTO (Hrsg.):

Psychoanalytische Grundbegriffe. Frankfurt/M. 1974.

NEILL, ALEXANDER S.:

Theorie und Praxis der antiautoritären Erziehung.

Das Beispiel Summerhill. Reinbek 1969.

NEUMANN, ERICH:

Die große Mutter. Olten 1956.

NIETZSCHE, FRIEDRICH:

Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Berlin 1967-1977. Daraus:

Die fröhliche Wissenschaft. (1882), Band 3.

Zur Genealogie der Moral. (1887), Band 5.

Götzendämmerung. (1889), Band 6.

Der Antichrist. (1894), Band 6.

NILES, BERND:

Über die Armut im Gelste. Zu Erich Fromms Eckhart-Interpretation. In: Zeitwende. Hrsg. von W.Böhme, E.Lohse u.a., 56.Jg., Karlsruhe 1985, S.156-172.

NOBEL, NEHEMIA ANTON:

Der Sabbat. In: Jüdischer Glaube. Eine Auswahl aus zwei Jahrtausenden. Hrsg. von Kurt Wilhelm. Birsfelden/Basel o.J., S.419-429.

OELMÜLLER, WILLI (u.a. Hrsg.):

Diskurs Religion. Philosophische Arbeitsbücher Bd. 3, Paderborn 1979.

OLDENBERG, HERMANN:

Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. 5.Aufl., Stuttgart 1906.

OLIVER, CHRISTIANE:

Jokastes Kinder. Düsseldorf 1988.

OTTO, GERT:

Sachkunde Religion I. 6.Auflage, Stuttgart 1980.

OTTO, RUDOLF:

Geleitwort zu OHAMSA 1923.

Aufsätze.

PAUL, DIANA Y.:

Die Frau im Buddhismus. Das Bild des Weiblichen in Geschichten und Legenden. Hamburg 1981.

PFISTER, OSKAR:

Die Illusion einer Zukunft. In: Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse und Imago, Bd.XXII, Wien 1928/9.

PIAGET, JEAN:

Das moralische Urteil beim Kinde. Frankfurt/M. 1973.

PILGRIM, VOLKER ELIS: Adieu Marx. Reinbek 1990.

POST, WERNER:

Karl Marx. In: Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Hrsg. von K.-H. Weger. Freiburg 1979, S. 218-231.

Kritik der Religion bei Karl Marx. München 1969.

PREUSS, HANS GÜNTHER:

Religion und Psychoanalyse. Illusion und Wirklichkeit. Stuttgart 1971.

PRÖPPER, THOMAS:

Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens. Ein theologisches Gespräch mit Jaspers, Bloch, Kolakowski, Gardavsky, Machovec, Fromm, Ben-Chorin. Malnz 1976.

QUENZER, WILHELM:

Haben oder Sein - Die Frage von Erich Fromms •Radikalem Humanismus•. EZW Information Nr.80, IX/1980.

RABINKOW, SALMAN.B.:
Individuum und Gemeinschaft im Judentum, in: Die Biologie der Person. Ein Handbuch der allgemeinen und speziellen Konstitutionslehre. Hrsg. von Th. Brugsch und F.H.Lewy, Band 4: »Soziologie der Person«, Berlin/Wien 1929, S.799-824.

RAHNER, KARL:
Frömmigkeit früher und heute, Schriften zur Theologie, Band VII. Einsiedeln 1966.

RATTNER, JOSEF:
Pioniere der Tiefenpsychologie, (Hrsg.) Wien 1979.
Wandlungen der Psychoanalyse, (Hrsg.) Wien 1980.
Tiefenpsychologie und Religion, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1987.

REIF, ADELBERT:
Erich Fromm, Materialien zu seinem Werk. Wien 1978.

REIK, THEODOR:
Probleme der Religionspsychologie, Wien/Leipzig 1919.
Dogma und Zwangs Idee, Eine psychoanalytische Studie zur Entwicklung der Religion. (1927), Stuttgart 1973.
Dreißig Jahre mit Sigmund Freud, München 1976.

RICHTER, HORST-EBERHARD:
Der Gotteskomplex, Reinbek 1979.

RICHTER, JUTTA:
Himmel, Hölle, Fegefeuer, Versuch einer Befreiung. Reinbek 1985.

RICHTER, L.:
Mystik, Begriff und Wesen, In: Religion in Geschichte und Gegenwart, Band 4. Hrsg. von K.Galling, Tübingen, 3.Auflage 1957-1965, S.1237-1239.

RICOEUR, PAUL:
Die Interpretation, Ein Versuch über Freud. 2.Aufl., Frankfurt/M. 1976.
Der Athelismus der Psychoanalyse Freuds, In: Psychoanalyse und Religion; hrsg. von E. Nase und J. Scharfenberg, Darmstadt 1977, S.206-218.

RINGGREN, HELMER:
Israelitische Religion, Die Religionen der Menschheit. Band 26. Stuttgart 1973.

RÖPKE, Wilhelm:
The Solution of the German Problem, New York 1947.

RÖSSLER, ANDREAS:
Zwei Pole In Gott, Über Paul Tillich und Erich Fromm. In: Evangelische Kommentare 15. 1982, S.259-262.

RUBINS, J.L.:
Karen Horney, Sanfte Rebellin der Psychoanalyse. Eine Biographie. München 1980.

RUDOLPH, KURT:
Die Problematik der Religionswissenschaft als akademisches Lehrfach, In: Kalros 1967, S.22-42.
Die 'ideologiekritische Funktion' der Religionswissenschaft, In: Numen Vol.XXV, Fasc.1, April 1978, S.17-39.
Zur Soziologie, sozialen "Verortung" und Rolle der Gnosis in der Spätantike, In: Menschenbild in Gnosis und Manichäismus. Hrsg. von Peter Nagel, Wissenschaftliche Beiträge 39, Halle (Saale) 1979.

SALA, G.B.:
Küng, In: Argumente für Gott. Gott-Denker von der Antike bis zur Gegenwart. Ein Autoren-Lexikon. Hrsg. von K.-H. Weger, Freiburg 1987, S.200-205.

SASAKI, R.F.:
Zen - A Religion, Kioto 1958.

SCHAAR, JOHN HOMER:
Escape from Authority, The Perspectives of Erich Fromm. New York 1961.

SCHÄR, HANS:
Religion und Seele in der Psychologie C.G.Jungs, Olten 1950.

SCHARFENBERG, JOACHIM (Hrsg.):
Psychoanalyse und Religion, Darmstadt 1977.

SCHERF, DAGMAR:
Der liebe Gott sieht alles, Erfahrungen mit religiöser Erziehung. Frankfurt/M. 1984.

SCHILLER, FRIEDRICH:
Sämtliche Werke, Leipzig, Wien, Teschen o.J.

SCHIRNDING, H.:
Analytiker und Prophet, Zum Tode von Erich Fromm. In: Süddeutsche Zeitung, München Nr.67, 19.3.1980, S.33.

SCHLEGEL, LEONHARD:
Grundriß der Tiefenpsychologie, Band 4., München 1973.

SCHLETTE, HEINZ ROBERT:
Skeptische Religionspsychologie, Zur Kritik der Pietät. Freiburg 1972.

SCHMIDBAUER, WOLFGANG:
Jugendlexikon Psychologie, Reinbek 1976.

SCHNEIDER-FLUME, GUNDA:
Leben dürfen oder Leben müssen, Die Bedeutung der humanistischen Psychoanalyse Erich Fromms für die theologische Anthropologie. In: »Der Wirklichkeitsanspruch von Theologie und Religion.« Hrsg. von D.Denke u.a., Tübingen 1976.

SCHOLEM, GERSHOM:
Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum. In: Eranos Jahrbuch 28, 1959.
Über einige Begriffe des Judentums. Frankfurt/M. 1970.

SCHOPENHAUER, ARTHUR:
Preisschrift über die Freiheit des Willens. In: Kleinere Schriften, Band II, Zürich 1977.

SCHULZ, HANS JÜRGEN (Hrsg.):
Über die Liebe zum Leben. Rundfunksendungen. Stuttgart 1983.

SCHUMACHER, M.A.C.:
Koedukation – ein trojanisches Pferd? In: SCHLAPEIT-BECK, D. (Hrsg.) »Mädchenräume.« Hamburg 1987.

SCHWEITZER, ALBERT:
Aus meinem Leben und Denken. Frankfurt/M. 1980.

SEMMELROTH, FELIX:
Erich Fromm. Portrait im Gegenlicht. Eine kritische Analyse seines Werkes. Rundfunkmanuskript, Copyright: Radio Bremen 1983.

SLOTERDIJK, PETER:
Kritik der zynischen Vernunft. 2 Bände, Frankfurt/M. 1983.

SOLLE, DOROTHEE:
Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem »Tode Gottes«. 3.Auflage, Stuttgart/Berlin 1966.

SOMBART, WALTHER:
Der moderne Kapitalismus. 2 Bände, München 1921.

SPIEGEL, YORICK (Hrsg.):
Psychoanalytische Interpretationen biblischer Texte. München 1972.

SPINOZA, BARUCH DE:
Die Ethik. Schriften und Briefe. Hrsg. von Friedrich Bülow. Stuttgart 1966.

STÄHLIN, TRAUOGOT:
Die Kunst des Lebens und der christliche Glaube. Gespräch und Auseinandersetzung mit Erich Fromm. In: Wort und Dienst. Jahrbuch der kirchlichen Hochschule Bethel, Bd.18, hrsg. von H.-P. Stähli, Bielefeld 1985.

STARK, WERNER:
Grundriß der Religionssoziologie. Freiburg 1974.

STEICHELE, HANNELIESE:
Geschichte und Theologie des Urchristentums. In: Christliches ABC heute und morgen, Stichwort »Neues Testament«; hrsg. von E. Lade, Bad Homburg 1984, S.35-49.

STERN, PAUL, J.:
C.G. Jung – Prophet des Unbewußten. München 1977.

SULLIVAN, HARRY S.:
Interpersonal Theory Of Psychiatry. New York 1953.

SUZUKI, DAISETZ TAITARO:
Die große Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus. Leipzig 1939.
Der westliche und der östliche Weg. Essays über christliche und buddhistische Mystik (1957). Frankfurt/M., Berlin, Wien 1982.

TERKEL, STUDES:
Der große Krach. Die Geschichte der amerikanischen Depression. Frankfurt/M. 1972.

TILLICH, PAUL:
Systematische Theologie. Band 1. 2.Auflage, Stuttgart 1956.
Psychoanalyse und Religion. Zum gleichnamigen Buch von Erich Fromm. In: Gesammelte Werke, Band XII, Stuttgart 1971, S.333-336.

TAYLER, E.B.:
Primitive Culture. 4. Auflage, London 1903.

UEDA, SHIZUTERU:
Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. Gütersloh 1965.

VEIT, MARIE:
Funktionen des Redens von Gott. In: Theologisches Forum Bd. 2, S.25-27, Düsseldorf 1970.

WAHL, HERIBERT:
Christliche Ethik und Psychoanalyse im anthropologischen Gespräch. Eine kritische Anfrage an die latente Anthropologie der Ich-Psychologie und der Moraltheologie. Dissertation, München 1980.

WEBER, ALFRED:
Kulturgeschichte als Kultursoziologie. (1935), 3.Auflage, München 1960.

WEBER, MAX:
Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Tübingen 1920.
Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Tübingen 1924.
Wirtschaft und Gesellschaft. 4.Auflage, Tübingen 1956.

WEGER, KARL-HEINZ (Hrsg.):
Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Autoren-Lexikon. Freiburg 1979, 4. Auflage 1988.
Argumente für Gott. Gott-Denker von der Antike bis zur Gegenwart. Ein Autoren-Lexikon. Hrsg. von K.-H. Weger, Freiburg 1987

WEILER, GERDA:

Der entelgnete Mythos. Eine notwendige Revision der Archetypenlehre
C.G.Jungs und Erich Neumanns. München 1985.

WEINRICH, MICHAEL:

Priester der Liebe. Fragen eines Theologen an die Religionspsychologie
von Erich Fromm und Hanna Wolff In: »Einwürfe 1«, hrsg. von F.-W. Mar-
quardt u.a., München 1983, S.90-175.

WHITE, KENNETH:

Das weiße Land. Essays. München 1984.

WIECK, WILFRIED:

Männer lassen lieben. Stuttgart 1987.

WIEGAND, RONALD:

Psychoanalyse und religiöse Einstellung bei Erich Fromm. In: Miteinander
leben lernen. Zeitschrift für Tiefenpsychologie, Gruppendynamik und
Gruppentherapie. Heft Nr.1, 3.Jg. Berlin, Januar 1978, S.17-20.

Erich Fromm. In: Pioniere der Tiefenpsychologie. Hrsg. von J.Ratther,
Wien 1979, S.111-136.

ZAEHNER, ROBERT C.:

Mystik. Harmonie und Dissonanz. Die östlichen und westlichen Religionen.
Olten 1980.

ZAHRNT, HEINZ:

Die Sache mit Gott. München 1967.

ZIEGLER, R.:

Erich Fromm - ein Rufer in der Wüste? In: Urner Wochenblatt, Altdorf,
10.5.1980

ZIRKER, HANS:

Religionskritik. Düsseldorf 1982.