



# **ALBERT-LUDWIGS UNIVERSITÄT FREIBURG**

## **Theologische Fakultät**

### **Arbeitsbereich Moraltheologie**

**Direktor: Prof. Dr. E. Schockenhoff**

**im Institut für Systematische Theologie**

### **Blockseminar: Psychologie der Sünde**

**im Sommersemester 1998**

### **Seminarleiter: Dr. Thomas Philipp**

**Thema der Hausarbeit:**

## **DAS SÜNDENVERSTÄNDNIS BEI FROMM**

**vorgelegt von Jörg Franz MÜLLER**

(Dipl.-Psych., cand. theol.)

**im Oktober 1998**

Inhalt	
1. Leben und Werk Fromms – Biographische Wurzeln	S. 3
2. Fromms Menschenbild und seinen Beitrag zu einer autonomen Ethik	S. 4
3. Fromms Religionsbegriff und seine religiöse Vision vom Menschen	S. 6
4. Die Vorstellung über Sünde bei Fromm	S. 11
5. Kontextualisierung – persönliche Anfragen – kritische Würdigung	S. 16
6. Zusammenfassung	S. 21
Literaturverzeichnis	S. 23

# DAS SÜNDENERSTÄNDNIS BEI E. FROMM<sup>1</sup>

*Hinführung des Menschen zu sich selbst - „Gott, das bin ich, sofern ich menschlich bin.“*

## 1. Leben und Werk Fromms - Biographische Wurzeln<sup>2</sup>

Erich Pinchas Fromm wurde am 23. März 1900 in Frankfurt a. M. geboren. Er wuchs als Einzelkind in einem *thoratreuen jüdischen Elternhaus* auf. Bis zum 26. Lebensjahr war er orthodox-rituell praktizierender Jude. Er nahm lange Jahre Talmutunterricht u.a. bei Dr. J. Horowitz, Dr. N. Nobel, Dr. S. Rabinkow und wurde nachhaltig durch die universalistischen und jüdisch-humanistischen Gedanken von Prof. H. Cohen beeinflusst. Wie Funk (1990, S.50) zu berichten weiß, sei unter den Kameraden Fromms das kleine Gebet kursiert: „Mach mich wie den Erich Fromm, daß ich in den Himmel komm!“ In Fromm wuchs schon als Jugendlicher der starke Wunsch, die engherzige Abgeschlossenheit und seelische Isolierung eines jüdischen Jungen innerhalb einer christlichen Umwelt zu überwinden. (Vgl. GA IX, S. 40 / *Jenseits der Illusion*, 1962).

Wenn er sich auch nach 1926 ausdrücklich als *Nicht-Theist* bezeichnete und nicht mehr der Halacha folgte<sup>3</sup>, so heißt das nicht, daß er an Religion und der Mystik nicht mehr interessiert war.

Besonders fasziniert war Fromm zeitlebens von den *prophetischen Schriften* (bes. Jesaja, Amos und Hosea), deren Sozialkritik, ihren Eifer gegen jegliche Idolatrie und ihre Verheißung eines universalen Friedens beeindruckten ihn nachhaltig. (Vgl. GA IX, S.40 / *Jenseits der Illusion*, 1962).

Erich Fromm studierte von 1918-1922 kurz in Frankfurt und dann in Heidelberg *Soziologie, Philosophie und Psychologie*. Er promovierte bei dem Kulturosoziologen Alfred Weber 1922 über „Das jüdische Gesetz“. Die Dissertation beschäftigt sich dezidiert mit der Soziologie des Diaspora-Judentums. Seine interessenleitende Frage galt dabei den Kohäsionskräften, welche den Fortbestand und das Eigenleben der jüdischen Gruppen unter den anderen Völkern sicherte. (Vgl. Bd. 2 der Schriften um Nachlaß, 1989 / *Das jüdische Gesetz*, Diss. 1922). 1924 lernte er mit Frieda Reichmann auch die *Psychoanalyse* kennen. Seine Lehranalyse machte er bei H. Sachs (Berlin), K. Landauer (Frankfurt) und W. Wittenberg (München). In den Jahren 1930-1938

<sup>1</sup> Ich gehe hier nicht darauf ein, in wieweit es legitim ist, humanistisch-psychologische Denkmodelle auf der hier zu unterlegenden Folie einer christlichen Hamartologie in redlicher Weise darzustellen ohne ihnen Gewalt anzutun. Jedenfalls ist es nicht ganz problemlos dem dialogischen Prinzip ohne Vereinnahmung treu zu bleiben. Mir scheint es daher wichtig, den Autor zunächst in sich zu verstehen, auch wenn dadurch die Darstellung nicht unmittelbar Bezug nimmt auf die „Sündenthematik“.

<sup>2</sup> Zur Biographie Erich Fromms vgl. Funk, Rainer (1990). Erich Fromm – mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbeck: Rowohlt. Meine Darstellung zur Person Fromm ist sicherlich etwas ausführlicher, als in diesem Rahmen unbedingt notwendig, doch ist es mir – als Psychologin – stets von großer Wichtigkeit, hinter jeder Lehre den konkreten Menschen zu entdecken. Getreu dem Motto: „Trau, schau, wem!“

gehörte Fromm zum frühen Kreis der *Frankfurter Schule* um M. Horkheimer; er war ordentliches Mitglied des Instituts für Sozialforschung. (Vgl. hierzu Bierhoff, 1993). 1934 bereits *emigrierte er in die USA* und fand Anschluß an den neoanalytischen Kreis<sup>4</sup>, zu dem u.a. K. Horney, H.S. Sullivan und C. Thompson gehörten. 1949 wechselte Fromm seinen Hauptwohnsitz und *siedelte nach Mexiko City* über, blieb aber noch regelmäßig präsent durch Gastvorlesungen an der New Yorker Universität und hielt außerhalb Mexicos zahlreiche Vortragsreihen. Dort an der Nationalen Autonomen Universität begann er als Lehranalytiker mit Ausbildungskursen für Psychoanalyse. Er lud namhafte Persönlichkeiten an die dortige Universität ein und veranstaltete internationale Symposien. Eine der vielbeachteten Tagungen fand mit Daisetz T. Suzuki statt und beschäftigte sich mit dem Verhältnis von östlichem Zen-Buddhismus und westlicher Psychoanalyse. (Vgl. u. a. GA VI, S. 301-341 / Psychoanalyse und Zen-Buddhismus, 1960). Mit der Übersiedlung in den südschweizer Kanton *Tessin* (1974) zog sich Fromm im Alter nach und nach aus den öffentlichen Verpflichtungen zurück. Er starb dort am 18. März 1980 an einem erneuten Herzinfarkt.

Im Verlauf seiner psychoanalytischen Ausbildung begann er *sein religiöses Erbe* ganz in seinem eigenwilligen Stile neu zu interpretieren. Religion ist schließlich für ihn ein existentiell-psychisches Phänomen. Im Zuge seiner Auseinandersetzung mit der östlichen Philosophie und dem Frühbuddhismus (seit den 50er Jahren) deutete er seine religiösen Gedanken nicht-theistisch in voller Hinkehr zum Humanen. Diese fernöstliche Richtung des Denkens machte ihn vertraut mit einer neuen Möglichkeit von religiöser Mystik - abgelöst von Offenbarung und Autorität. Er vertrat eine *Philosophie des Einsseins* mit des Menschen inneren Wachstumskräften und mit der menschlichen Rasse. Für ihn lautet die Frage nicht „ob Religion oder nicht?, sondern: welche Art von Religion? Fördert sie die Entwicklung des Menschen, die Entfaltung der spezifischen Kräfte, oder lähmt sie diese Kräfte?“ (GA VI, S. 243f. / Psychoanalyse und Religion, 1950; par. GA II, S. 366 / Haben oder Sein, 1976) Die Sehnsucht nach einer wesenhaften Transzendenz ließ ihn auch als *Non-Theisten* im leidenschaftlichen Kampf gegen jede „antiheteronome Haltung“ (Tillich) nicht los.

## 2. Fromms Menschenbild und seinen Beitrag zu einer autonomen Ethik

Fromm vertritt eine integrative Auffassung vom Menschen: Ihm zufolge ist der Mensch ein instinktsubstituiertes Bedürfniswesen; seine Lebensbedingungen sind abhängig von der konkreten Situation, also abhängig von herrschenden ökonomischen und politischen Verhältnissen. Jeder macht dabei in seinem Existieren die widersprüchliche Erfahrung, leben zu wollen und doch sterben zu müssen, eingespannt zu sein zwischen unbegrenzter

---

<sup>3</sup> Episodenhaft schildert Funk (1983, S. 44), wie Fromm „seinen Sündenfall“ durch den bewußt-ostentativen Verzehr einer nicht-koscheren Bratwurst beging.

Potentialität und endlicher Aktualität. Der Homo sapiens ist nie frei von dieser Dichotomie seiner Existenz. (Vgl. GA II S. 32 / Psychoanalyse und Ethik, 1947). Nach Fromm ist der Mensch kein primär narzißtisches – bloß durch Triebe bestimmtes (sensu Freuds Trieblehre, 1953, S. 13; vgl. dazu Fromm GA I S. 224 / Die Furcht vor der Freiheit, 1941) – Wesen. Sondern der Einzelne bezieht sich in nicht-statischer Weise – je nach vorherrschendem Bezogenheitsmuster – auf seine Mit- und Umwelt (sensu H.S. Sullivans „interpersonale Theorie“, 1953). Die menschlichen Leidenschaften (Energien) werden durch die bio-sozialen Transformationsprozesse in Strukturen habituell organisiert. Typische *Bezogenheitsmuster* – als quasi „zweite Natur“ des Menschen - hat Fromm in seinem Charakteransatz entfaltet. (Vgl. GA II, S. 71-77 / Psychoanalyse und Ethik, 1947). Der individuelle Charakter wird – nach Fromm - maßgeblich von den vorherrschenden historisch-gesellschaftlichen Verhältnissen geprägt; das Einzelwesen befindet sich in steter Wechselbeziehung mit der gesellschaftlichen Realität. Die national-ökonomischen Bedarfe werden durch den „Transmissionsriemen“ der „Familie als Agentur der Gesellschaft“ schon früh auf das einzelne Mitglied der Gesellschaft übertragen. (Vgl. GA I, S. 46 / Über die Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie, 1932). Durch dieses Vermittlungsgeschehen ist es zu verstehen, daß die Einzelnen das intendieren, was sie nach den sozial-ökonomischen Erfordernissen des Zeitgeistes erstreben müssen. Fromm spricht daher auch von *Gesellschaftscharakter*. (Vgl. GA V, S. 401-405/ Die Anwendung der humanistischen Analyse auf die marxistische Theorie, 1965).

Um zu wissen, was für den Menschen – gemäß der *conditio humana* - gut ist bedarf es einer „*Wissenschaft vom Menschen*“, die die „konstanten“ (d.h. physiologischen und existentiellen) und „relativen“ (d.h. kulturellen) Bedürfnisse des Menschen erforscht. Für den praktizierenden Psychoanalytiker war es klar, „we are only capable of knowing, understanding, and caring for the other if we are also capable of understanding, caring, and knowing ourselves.“ (Fromm & Xirau, 1968, p. 21). Nur auf einer solch realen Ausgangsbasis (basic conditions of his existence), die sich auf empirische Beobachtung stützt, könne man einer entfremdeten Idealisierung oder einem Kulturpessimismus (sensu Freud) entgegen. Jedoch versteht Fromm, als engagierter „Lebensphilosoph“, diese Wissenschaft im Sinne des hebräischen Ideals *der ganzheitlichen Erkenntnis*: „Erkenntnis ohne Liebe ist unvollständige Liebe“ (vgl. Bader, 1988). Menschliche Wirklichkeit hat es immer mit dem wahrnehmenden und erkennenden Subjekt in Bezogenheit zu tun, ohne Liebe zum Leben gibt es nur totes Wissen. Ansatzpunkt humanistischer Ethik kann im Frommschen Sinne nur die „wahre Natur“<sup>4</sup> sein und d.h. das Wohl (well-being) des Menschen. Das Ziel ist völlige Unabhängigkeit des Menschen von jeglicher Verdinglichung und letztendlich jeder Fremdbestimmung („Freiheit

---

<sup>4</sup> In der Literatur werden sie auch oft unter Kulturalisten oder Revisionisten zusammengefaßt.

von“). Zu diesem zielführenden Weg gehören wesentlich die Entfaltung der inneren Kräfte, i.e. die vernunftmäßige Erkenntnis und die Liebe zum Lebendigen („Freiheit zu“). Er bemühte sich, um eine Ethik, die eine „produktive“ Integration der rational, fordernden Vernunft-Tendenzen und der irrationalen, schwächenden (sinnesgebundenen) Strebungen im Menschen ermöglicht. Es kommt Fromm in seinem ethischen Pathos darauf an, die einzelnen Strebungen in einer *biophilen Charakterorientierung* zu kultivieren. Die Motivation hierzu erhält die Menschheit aus der „energiespendenden Kraft, die von einer neuen Vision ausgeht:“ (GA II, S. 413 / Haben oder Sein, 1976). Politische Ansatzpunkte für wesensgerechtere Lebensbedingungen erblickte er u.a. in der Pazifismusidee<sup>6</sup> und in Matriarchatsvorstellungen<sup>7</sup> (J. Bachofen). Fromms Denken und seine „reale Utopie“ speisten sich besonders aus den *Quellen jüdisch-chassidischen Gedankenguts* (die Hoffnung auf den Messias), aus der *Theorie und Praxis der Psychoanalyse* und den *Frühschriften Karl Marx*. Für Fromm war das ursprüngliche Anliegen Marx'ens ein zu tiefst human-religiöses, weil es ihm um den freien schöpferischen Menschen, der sich Selbstzweck ist, ging. (Vgl. GA V, S.335-393 / Das Menschenbild bei Marx, 1961). Auch die christlich-abendländische Tradition hat durchaus einen Erfahrungsschatz/er sehr zu schätzen wußte; in Meister Eckart fand Fromm einen Mystiker des Lebens.<sup>8</sup> *Eden*

### 3. Fromms Religionsbegriff und seine Vision vom religiösen Menschen

Fromms frühe religionspsychologische Schriften vertraten zunächst noch eine *reduktionistische Auffassung von Religion*, ganz in der Diktion Freuds (ana-lytische ?  
Aufhellung jeglicher Illusion). In ersten religionssoziologischen Schrift (GA VI S.11-68 / Die Entwicklung des Christusdogmas, 1930) stellt er folgende Charakteristika heraus: Religion wird in ihren historischen Erscheinungsformen autoritär ausgeübt. Die Religionen werden immer wieder als Mittel zur sozialen Kontrolle mißbraucht und legitimieren die (Macht)Institutionen. Weiterhin sah er in den religiösen Äußerungen einen Ersatz für die realausstehenden Befriedigungen der menschlichen Bedürfnisse. Religion hat somit Entschädigungsfunktion für die unerfüllten Bedürfnisse, weil sie eine Abfindungsmöglichkeit

<sup>5</sup> Fromm unterscheidet im Anschluß an Marx nicht zwischen „Wesen“ (essence of man) und „Natur“ des Menschen (nature of man), wohl aber davon geschichtlich-gesellschaftliche „Existenz“. (vgl. GA V S. 356 / Das Menschenbild bei Marx, 1961).

<sup>6</sup> Es sei hier nur kurz erwähnt, daß Fromm jedoch keinem illusionären prästabilisierenden Harmoniegedanken in Verkennung der Lebenswirklichkeiten huldigte; sehr wohl weiß er um das natürliche Aggressionspotential im Menschen und dessen Plastizität zum lebenserhaltenden (gutartigen) Umgang sowie dessen destruktiven Umschlag in nekrophil-böse Fehlentwicklungen. Fromm sieht - in Absetzung zu Freud - die Destruktivität nicht parallel zur Biophilie, sondern als Alternative. Im „Verfallssyndrom“ legieren sich Nekrophilie, Narzißmus und inzestuöse Fixiertheit zur malignen Destruktion (Vgl. die umfassende Monographie Fromms (1973) „Anatomie der menschlichen Destruktivität“ in GA VII).

<sup>7</sup> Näheres zum Mutterrecht s. Fromm (1994) und Heinrichs (1987).

schaft. Er konstatiert im historischen Rückblick zuhauf Abhängigkeitsverhältnisse der Massen von Herrschaftsstrukturen unterschiedlicher Couleur. Daraus leitet er ab, daß Religion die Selbständigkeit der Massen verhindert, indem sie die Bevölkerung in eine Position des Unterwerfungsgehorsams bringt und Glaubensgefolgschaft statt kritisches Denken erzwingt. Er teilte die unter Analytikern weit verbreitete Auffassung, daß alle metaphysischen Spekulationen, lediglich den Bedürfnissen der Individuen – für Fromm in der Spielart gemäß dem jeweilig vorherrschenden Gesellschaftscharakter – entsprechen, die der menschliche Geist zwar erschaffen, aber hypostatisch veräußert hat. Schließlich bindet die Religion jegliche Moral an die Existenz Gottes. Mit dieser Betrachtungsweise steht Fromm in der Tradition der Religionskritik und öffnet die Diskussion um die Letztbegründung der Ethik.

Bei Fromm läßt sich jedoch noch weit mehr zur Frage der Religion finden. So liefert er ein *soziologisch-funktionales Bestimmungssystem*, das jedem vereinnahmenden theistischen Mißverständnis vorbeugt, wenn er definiert: „So wie ich den Begriff ‚Religion‘ hier verwende, bezeichne ich nicht nur ein System, das notwendig mit einem Gottesbegriff oder Idolen operiert, und nicht nur ein System, das als Religion anerkannt ist, sondern *jedes von einer Gruppe geteilte System des Denkens und Handelns, das dem einzelnen einen Rahmen der Orientierung und ein Objekt der Hingabe bietet.*“ (GA II, S. 365 / Haben oder Sein 1976)<sup>9</sup>. Für eine umfängliche religionswissenschaftliche Betrachtung ist weiterhin das humane „Bedürfnis nach Verwurzelung“ und die Art und Weise der Befriedigung durch die jeweilige Religions- bzw. Weltanschauungsgemeinschaft berücksichtigungswert (vgl. GA IV, S. 31,46 / Wege aus einer kranken Gesellschaft 1955).

Anders als bei Freuds verdichteter Rede<sup>10</sup> über Religion, hält Fromm an einem *originär menschlich religiösen Bedürfnis* fest, das in den ungelösten Fragen (existentielle Dichotomie) seiner Welterfahrung gründet und aus dem Verlangen nach Unabhängigkeit und Ganzheitlichkeit im Lebensvollzug erwächst. (Vgl. GA VI, S. 243 / Psychoanalyse und Religion 1950). Fromm versteht den religiösen Prozeß als eine Selbst- und Universalwerdung durch Vernunft, Liebe und produktives Tätigsein, die dem Menschen die drängende Erfahrung der Einsamkeit und Abgetrenntheit überwinden hilft.

<sup>8</sup> Auch bei Nikolaus von Kues lassen sich solche Ermutigungen zum Selbstsein finden. Ein Schlüsseltext in meiner eigenen Biographie war damals ein kurzer Meditationstext des Kusanischen Mystikers (in Betz, 1970, S. 61).

<sup>9</sup> Meinem Verständnis nach benutzt Schockenhoff (1994, S. 243) - in seiner prägnanten Darstellung des Fromm'schen sozialpsychologischen Ansatzes - mit der Kurzformel des existentiell-religiösen Bedürfnisses nach „Orientierung und Devotion“ gemäß der *deutschen* Sprachsemantik eine mißverständliche Vokabel. *Devotion*, die Unterwürfigkeit und frömmelnde Übereignung konnotiert, will Fromm m.E. gerade nicht verbunden wissen mit der „Hingabe“ als leidenschaftlichen Selbstvollzug.

<sup>10</sup> Eine recht aktuelle Darstellung der Freudschen religionskritischen Schriften und deren Resonanz in der wissenschaftlichen Fachwelt bietet Hensler (1995). Freud wertet die Religion ab als infantile, kollektive Zwangsneurose, mißliches Kompensationsprodukt und dessen Illusionspostulat.

In der humanistischen Religion gilt *Gott als Symbol der höchsten Potentialität des Menschen*. (Vgl. GA VI, S. 255 / Psychoanalyse und Religion, 1950). Mystische Erfahrung mit Gott (d.h. X-Erfahrung im Sinne eines menschlichen Erfahrungssubstrats<sup>11</sup>), bedeutet innigstes Beziehungserleben des Einsseins (oneness) mit dem All-einen, in der sich der Mensch immanent transzendiert und sich selbst auf tiefere bzw. weitere Weise findet. Bei dieser paradoxalen Erfahrung kann der Mensch die Fixiertheit auf sein Ego loslassen, ohne sich zu verlieren<sup>12</sup>. X-Erfahrung (Gotteserkenntnis) ist ohne Selbsterfahrung nicht möglich. In der anthropozentrischen Auffassung Fromms dient die religiöse Lebenspraxis ganz der Gestaltwerdung des universalen Menschen und der Vollentfaltung seiner eigenen Kräfte; Haupttugenden sind für ihn Vernunft, Liebe und produktives Tätigsein, sowie Mitgefühl und Mut - nicht-theistisch begründet und keiner Extrainstitution bedürftig. Oberstes (Kult)Ziel bleibt in Fromms radikalen Humanismus die Bejahung der Ganzpersönlichkeit. (Vgl. GA VI, S. 263 / Psychoanalyse und Religion, 1950). Ihr werdet sein, wie Gott, meint also die radikale Gottebenbildlichkeit, gar die potentielle Gleichsetzung: ganz Mensch sein, heißt Gott sein. Fromm drückt den alten Gedanken der θεοποίησις<sup>13</sup> sehr emphatisch aus: „Nachahmung Gottes dadurch, daß man so handelt, wie Gott es tut, bedeutet, daß man mehr und mehr wie Gott wird, es bedeutet, daß man mehr und mehr Gott erkennt“ (GA VI S. 124 / Ihr werdet sein wie Gott, 1966).<sup>14</sup> Der Gottesbegriff steht als poetisch-historischer Platzhalter für die höchsten Werte des Humanismus, d.h. die ideale Potentialität des Menschen. Mit Gott ist keine Realität an sich gemeint. Theologie wird zur Anthropologie.<sup>15</sup> (Vgl. GA VI S. 94 / Ihr werdet sein wie Gott, 1966). Für Fromm besteht folglich keine Transzendenz vom Jenseits her oder ins Jenseitige hin. In dieser Haltung, der „Ablehnung des theistischen Supernaturalismus“, steht er ganz auf der Seite Freuds. (Vgl. Tillich, 1971, S. 333-336). Die Rede von Gottes- oder Selbsterfahrung wird somit lediglich eine Frage der Welterfahrung – ein Sprachspiel. (Vgl. auch Funk, 1983, S. 133).

Mit Fromms radikaler Interpretation des jehowistischen Geschichtswerkes wird die Sündenfallgeschichte zur Initialschilderung einer Menschheit auf dem Weg zur eigentlichen Bewußtwerdung und mündigeren Selbstverwirklichung. Er stellt quasi die traditionelle Sündenfalltheologie auf den Kopf, denn die paradiesische Ursünde – sein zu wollen wie Gott (Gen 3,5) - ist nicht als Zerstörung des Gottesverhältnisses aufgrund des menschlichen (Auf)Begehrens zu sehen, sondern als phylogenetischer *Emanzipationsprozeß*. Das autoritäre Beziehungsmuster tritt im heilsgeschichtlichen Verlauf nach und nach von der Weltbühne.

<sup>11</sup> Zur Verständnis der X-Erfahrung bei Fromm s. auch Bader, A. (1990).

<sup>12</sup> Zum Frommschen Transzendenzverständnis vgl. auch Funk, R. (1985).

<sup>13</sup> Vgl. Athanasius in *Pathrologiae cursus completus*: PG 25, 192 B. bzw. die entsprechende dt. Übersetzung in der Bibliothek der Kirchenväter Athanasius Bd. II (1917), S. 152 (§54).

<sup>14</sup> Hier kann aus christlicher Tradition an die o. g. Lehre von der Vergottung angeknüpft werden (Athanasius PG 25,192B).



Das Verhältnis: hier Gott als allmächtig-dynamischer Geber allen Lebens (vgl. Gen 1, 1ff.) und dort der (oral-rezeptiv) empfangende - im Status geschöpflicher Dankbarkeit schuldige - Mensch ist nach Fromm dem geschichtlich-gesellschaftlichen Wandel unterlegen. Fromm interpretiert die alttestamentliche Heilsgeschichte – die für ihn keine verbindliche theologische Glaubensgrundlage mehr bildet (GA V S. 87 / *Ihr werdet sein wie Gott*, 1966) – aus historisch-religionssoziologischer Perspektive und kann in seiner kreativen Ungebundenheit<sup>16</sup> die Geschichte Gott-Mensch als einer Art koevolutiven Prozeß darstellen, in dem beide Seiten aneinander (an)erkennen lernen und schließlich der Mensch partnerschaftlich das Werden Gottes mit entfaltet. „Es drängt ihn [d. h. den Menschen; Anm. J.M.], die Rolle des Geschöpfes, die Zufälligkeit und Passivität der kreatürlichen Existenz dadurch zu überwinden, daß er selbst zu einem ‚Schöpfer‘ wird.“ (GA IV S. 30 / *Wege aus einer kranken Gesellschaft*, 1955). Die Apartheid Gott--Mensch hebt sich in eine „chymische Hochzeit“ auf (C.G. Jung).

Die radikale Interpretation der befreienden Botschaft des Alten Testaments: „You shall be as Gods“ ist keineswegs in den Religionsgemeinschaften verwirklicht. Fromm fand vielmehr in der westlichen Zivilisation stark die *autoritäre Variante* vorherrschen. Er führte zu deren treffenden Definition das Oxford Dictionary an (GA VI, S. 248 / *Psychoanalyse und Religion*, 1950), dort heißt es: „[Religion ist] 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“<sup>17</sup>. Dem gemäß ist Mangel an Verehrung und Gehorsamsverweigerung Sünde. Das wesentliche Element autoritärer Religion und (irrational-) autoritärer Erfahrung ist die Unterwerfung unter eine Macht jenseits des Menschen, ein sklavisch-gehorsames Abhängigkeitsverhältnis von einem Herrschergott, das nach Fromm die eigentliche Ursünde ist (GA VI, S. 248ff. / *Psychoanalyse und Religion*, S.42ff; 1950). Die Wirkung einer solchen masochistischen Gottesbeziehung ist niederdrückend, die Grundgestimmtheit bleibt im Selbsterleben schambesetzt, sündig, sanktionsverängstigt und voller Sehnsucht nach Rechtfertigung<sup>18</sup>. Das beste was der Mensch hat, projiziert er unentwegt auf ein Gegenüber: Gott (Projektionsthe<sup>19</sup>). Ein solcher Mensch traut nicht mehr seinem eigenen Vermögen, sondern erwartet alles von Gottes Großherzigkeit: ein Gnadengeschenk. Kennzeichnend für die autoritäre Religiosität ist die Mißachtung der eigenen Fähigkeiten, gehorsames Funktionieren und die Unterwerfung des Denkens aus dem

<sup>15</sup> Diese radikale Auflösung hatte bereits Feuerbach (1843) gefordert. Vgl. bes. §52 und § 60.

<sup>16</sup> Fromm hat bei seiner Auslegung natürlich ein bestimmtes Vorverständnis und legt dementsprechend unter einem ideengestützten Filter die jüdisch-bibliche Schrift aus. Seine Deutungsgeschichte ist auch sehr selektiv, so läßt er seiner Erzählintension widersprechende Texte weg; vgl. z. B. Ez. 28, 1-10.

<sup>17</sup> Diese Formulierung: „Recognition on the part of man of some higher unseen power as having control of his destiny, and as being entitled to obedience, reverence, and worship; (...)“ findet sich auch noch in der aktuellen Ausgabe *The Oxford English Dictionary*. Sec. Ed. von 1989, Vol. XIII, p. 569.

<sup>18</sup> Als biographisches Beispiel vgl. auch Erikson, E. (1970). *Der junge Mann Luther*. Reinbeck: Rowohlt.

<sup>19</sup> „Die Religion ist die Reflexion, die Spiegelung des menschlichen Wesens in sich selbst.“ Feuerbach (1956, S. 122).

Gefühl eigener Nichtigkeit und Ohnmächtigkeit. Anstelle der Autonomie flüchtet sich der Mensch unter den Absolutheitsanspruch eines zwanghaften Glaubenssystems<sup>20</sup>. Je mehr der Mensch seinen Gott verehrt, desto kleiner empfindet er sich bis hin zum Selbsthaß und verfehlt – solange er solcher irrationalen Autoritätsgläubigkeit anhängt – in dieser Selbstenteignung seine ontische Zielgestalt. Es ist eine Art Götzendienerei, die eine Weise der entfremdeten Selbsterfahrung darstellt. Für Fromms Denken kann es daher im letzten auch keine theonome (d.h. für ihn: heteronome) Wertbindung geben. Fromm denkt die Natur des Menschen allerdings als offenes System<sup>21</sup> (i.S. eines geschichtlichen Selbstverwirklichungsprozesses), das durchaus als eine prozeßhafte Werdegestalt – ihre Potentialität – erst entfalten muß. Letztlich ist die Menschheit autonom und macht aus sich heraus ihre sozial-kulturelle Geschichte selbst. Der Mensch ist jedoch nicht beliebig frei in seinem Selbstentwurf, denn er wird durch den jeweils vorherrschenden Gesellschaftscharakter und seine emotionalen Bezogenheitsmuster terminiert. Wichtig dabei ist die dynamische Zielrichtung. Fromms „Humanistisches Credo“ faßt sein Denken recht programmatisch zusammen und enthält den für ihn bedeutsamen Satz: „Ich glaube an die Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen.“ (GA IX, S. 153 / *Jenseits der Illusion*, 1962).

Für Fromm beginnt erst im *Akt des Ungehorsams* („Sündenfall“) die Geschichte des Menschen hin zu sich selbst: Indem er sich im Laufe der Evolution auf zu seinem Gott macht, muß er die primären Bindungen an Blut und Boden transzendieren und sich von Sklavenverhältnissen lösen. Der (bewußte) Gehorsam an den Vater und die (unbewußte) Fixierung an die Mutter müssen aufgekündigt werden, da sie den Individualisierungsprozeß blockieren. Fromm sieht in der Urtat – dem Griff zur Erkenntnis – den Anfang des Aufstiegs. (Vgl. GA VI, 126 / *Ihr werdet sein wie Gott*, 1966). In diesem Stadium „bedeutet Gehorsam gegen Gott auch die Negierung der Unterwerfung unter die Menschen.“ (ebd., S. 128). „So garantiert die Autorität Gottes die Unabhängigkeit des Menschen von menschlicher Autorität.“ (ebd., S. 129). Durch das Sich-Freisetzen aus malignen Bindungen entsteht Angst vor Strafe und Ausstoßung. Fromm geht davon aus, je mehr die Fähigkeiten zu humaner Vernunft und Liebe wachsen, desto geringer werden die Ängste, die Abhängigkeiten und die Entfremdung. Es ist ein weiter Weg von einem heteronomen Gehorsam gegenüber der Autorität des Vätergottes hin zur Freiheit eines autonomen – von Gott unabhängigen – (humanistischen) Gewissens, das primär sich selbst treu ist. (ebd., S. 128).

Der eifersüchtige patriarchale Gott Adams wird zum entpersönlichten und namenlosen Gott der negativen Philosophie (Moses Maimonides). Die Wirkaussagen Gottes gelten dem Menschen. An die Stelle des Theologisierens tritt die Frage nach dem rechten Leben(sweg)

<sup>20</sup> Vgl. zu diesem Fromm'schen Grundkonflikt: Fromm, E. (1941). *Die Furcht vor der Freiheit*. [= GA I. S.217-379].

(imitatio dei). Orthodoxie wird Orthopraxie, im Sinne der existentiellen Lebensbewährung, als gelebte Haltung, gleichgültig ob man das Absolute, dem der Mensch in seiner Totalität zugewandt ist, traditionell Gott nennt oder nicht. Ein theozentrisches Frömmigkeitsleben wird zu einer anthropozentrischen Tugendpraxis auf einem Lebensgrund; Gottesbild ist Menschenbild; Gott hat kein Sein außerhalb der Seele des Menschen. In einem solchen Denkhorizont, der das geglaubte Gegenüber – das Du Gottes - innerseelisch verortet, kann es dann auch keinen dualistischen Herrschaftsstreit zwischen „amor sui“ und „amor die“ im Augustinischen Sinne mehr geben. Denn, wenn die Theologie vollständig in Anthropologie aufgelöst ist, ist Menschwerdung Gottwerdung und diese Unabhängigkeit und Freiheit gelingt nur in völliger innerer Aktivität (Selbstinteresse) und Produktivität. In einer humanistischen Religiosität steht der Mensch („Man for Himself“<sup>22</sup>) und seine Stärke im Zentrum. Die Gottesebenbildlichkeit ist auch ein Sinnbild für den menschlichen Universalismus, der die Engführung auf Rasse und Geschlecht („inzestuöse Bindung“) aufhebt und zum Einssein mit der Menschheit führt. (Vgl. GA VI, S. 126f./ Ihr werdet sein wie Gott, 1966; GA XI, S. 488 / die Kunst des Lebens, 1956). Die entscheidende Frage lautet für Fromm, ob es der Menschheit gelingt, zu einer neuen Einstellung zu Mensch und Welt – gemäß dem „Wachstumssyndrom“ - zu finden. So gesehen ist Fromms Religionsbegriff ein diesseitiger, humanistischer und sozialengagierter.

Es spielt sich bei ihm in einer paradigmatischen Gesamtdeutung das Urdrama vom Sündenfall (Gen 3), die Vertreibung aus dem Paradies, der „zweite Sündenfall“ des Turmbaus zu Babel (Gen 11) und letztlich die Erlösung auf der *Matrix säkularisiertem Erkenntnisinteresse* ab. Die paradiesische Unschuld gibt es nur im Zustand vor aller Entwicklung. Das Volk der Hebräer - „in statu viatoris“ - befindet sich auf prozeß(ion)haftem Befreiungskurs aus der Entfremdung. Die Hebräer entwickeln zirkulär das Ethos der Produktivität und entdecken den Reichtum der Biophilie und des Seins. Aus dem unnahbaren Jenseits wird die zukünftige Zielgestalt des Menschengeschlechts, die Vision einer neuen Gesellschaft. Für Fromm ist die Verehrung Gottes vor allem die Negation der Idolatrie (GA VI, S. 108ff. / Ihr werdet sein wie Gott).

#### 4. Die Vorstellung über Sünde bei Fromm<sup>23</sup>

Einem orthodoxen *Freud*-Schüler<sup>24</sup> würde sich vielleicht die Frage aufdrängen, was solche (atavistischen) Überlegungen denn noch sollen, Freud habe doch ein Ziel der Psychoanalyse

---

<sup>21</sup> Vgl. GA VI, S. 126 / Ihr werdet sein wie Gott, 1966.

<sup>22</sup> So der amerikanische Originaltitel der deutschen Ausgabe E. Fromm: Psychoanalyse und Ethik.

<sup>23</sup> Obwohl der Begriff (ethische) Schuld nicht ganz deckungsgleich mit dem Sündenbegriff ist, dem eher eine religiöse Kult(ur)sphäre anhaftet und der sündige Mensch sich Gott als einem letzten Absoluten verantwortlich weiß, kann hier in der interdisziplinären Diskussion nicht auf eine phänomenologische Homomorphie der Begriffe verzichtet werden.

gerade darin gesehen, Schuld als religiöse Kategorie zu „entmythologisieren“. Und jetzt soll sie wieder eingeführt werden? Bestand doch für den großen Meister Schuld nur in verquer projizierten *Introjekten des gestrengen Über-Ichs*. Schuld war im Grunde der Ausfluß eines kulturell aufgepfropften Triebregulationssystems - also von außen kommend. „Unser Gewissen ist nicht der unbeugsame Richter, für den die Ethiker es ausgeben, es ist in seinem Ursprunge ‚soziale Angst‘ und nichts anderes.“ (Freud, 1915, S.330). Schuld(gefühl) entsteht demnach aus der Verweigerung oder dem Unvermögen, den (realen oder phantasierten) Ansprüchen der Zivilisation gerecht zu werden. Bestehende (neurotische) Schuldgefühle – gesellschaftlich induziert - stünden dem ohnehin bescheidenem Glück des Individuums erdrückend entgegen. Ein Ziel sei es, die Über-Ich-Ansprüche abzubauen und damit das Verhältnis der Lust-Realitätsansprüche zu ändern. (Vgl. Freud 1930, S. 503). Im Anschluß an Freud ist es - dann nur folgerichtig - Aufgabe der Therapie, dem schuldgeschwächten bzw. angstneurotischen Ich emanzipative Stärke erwachsen zu lassen.<sup>25</sup>

Für Fromm ist das Thema ein viel zu existentielles, als daß er die Lebensthemen: Moral, Sünde, Schuld und Verantwortung (response – ability) auf sich ruhen ließe. Er wollte sich nicht mit der recht trivialen Entpflichtung seines Lehrers gegenüber der Philosophie begnügen: „das Moralische versteht sich ja von selbst“ (gem. T. Vischer zit von Freud, 1905, S. 25). Schon Ende der 30er Jahre setzte sich Fromm von dem triebökonomischen Modell Freuds ab, dem gemäß Schuld aus einer ungelösten Spannung der Ich - Über-Ich – Entwicklung herzuleiten ist, und wandte sich den Beziehungsrealitäten zu.

Fromm teilte andererseits auch nicht die extrem libertäre Haltung und die Vereinfachungen der *humanistischen Psychologie*, deren VertreterInnen (u.a. C. Rogers, E. Berne und F. Perls) glaubten, auf die normative Wertungen Gut und Böse zugunsten eines moralischen Relativismus<sup>5</sup> verzichten zu können: Moralische Urteile in *gut und böse* seien lediglich als "organische Unterscheidung" (Perls, 1981, S. 289) sinnvoll nicht aber im Sinne eines äußeren "Kontroll-Irrsinns" ("Sollteismus"; a.a.O., S. 9 bzw. 231). In einem solchen Wahrheitsrelativismus gibt es keine allgemeingültigen Normfragen mehr sondern lediglich systemabhängige Erkenntnisfragen. Fromm wußte, daß man allein mit einer Bezugnahme auf *naturale Strebungen* keine Quelle für menschliche Wertmaßstäbe hat. Auch den Extremvarianten des subjektiven Individualismusses - in salopper Form: Jeder tue nur „sein Ding“ (vgl. das sog. Perl'sche „Gestaltgebet“) - wollte er nicht das Wort reden. Oft bestechen diese Therapeuten durch Vereinseitigungen, wie z.B.: „Hinter jedem Schuldgefühl steht Ärger.“ (a.a.O.,S. 198). Die „nicht-wertende Haltung“ der Rogers-Schule wurde oft – über

<sup>24</sup> Fromm verstand sich bis zum Ende als kritischer Freud-Schüler und Psychoanalytiker. Unter den orthodoxen Analytikern galt/gilt er als Dissident, weil er den rechten Pfad des Meisters verlassen hatte.

<sup>25</sup> Vgl. Freud, S. (1917). Trauer und Melancholie. G.W. X, S. 428-446.

das therapeutische Setting hinaus - unkritisch „überdehnt“, was Fromm ebenfalls nicht teilte.<sup>26</sup>

Nicht zuletzt gegen den *Neo-Behaviorismus* seiner Zeit wendet sich Fromm entschieden (GA VII, S. 31-78 / Anatomie der menschlichen Destruktivität, 1973), weil er Gefahr laufe den Menschen zum konditioniert-deterministischen Ding zu degradieren. Skinner (1971) – als exponierten Vertreter der Verhaltenswissenschaften – hat folglich keinen Sinn für ethisch-philosophische Erwägungen, da er, mit vielen anderen, meinte, *wertneutrale Empirie* treiben zu können.

Fromm meldete sich gegen viele dieser Verkürzungen, welche die Ganzheitlichkeit der menschlichen Würde verraten, zu Wort. Fromm war bestrebt, nicht nur die intraperonalen sondern auch die historisch-gesellschaftlichen Sachgesetzmäßigkeiten der Menschen mit in den Blick zu nehmen. Seine soziohistorische Analyse der Gesellschaft machte auch nicht vor der Heiligen Schrift halt, die ihm in seinen jungen Jahren verbindliche religiöse Orientierung gab. Er ließ kein Zweifel daran - und fand in der Bibel einen ehrwürdiges Zeugnis -, daß der Mensch nicht entweder gut oder böse, sondern mit beiden Neigungen ausgestattet ist. (Vgl. GA VI, S.179 / Ihr werdet sein wie Gott, 1966). Für Fromm ist der Mensch nicht ganz frei, er ist ein Teil der vorfindlichen Natur und Kultur, dennoch bleibt er für die Ausrichtung seines Charakters und seiner Haltung zur Welt verantwortlich. Fromm meint in seiner Interpretation der Propheten (vgl. ebd., S. 182), daß der Mensch die Entscheidungsfreiheit, zwischen Gut und Böse zu wählen, auch einbüßen kann, wenn er sich den guten Tendenzen zum Leben verweigert. Die prinzipielle Fehlbarkeit des Menschen macht sein Sündigwerden unausweichlich. Sündigen, heißt den Weg verfehlen (vgl. ebd., S. 184); dies ist jedoch keineswegs tragisch oder gar verachtenswert, da unumgänglich mit auf den Weg gegeben. Es kommt nur darauf an, freimütig umzukehren. Im jüdischen Verständnis von Sünde - so Fromm (ebd., S. 185) - schwingt wenig von einem niederdrückenden „sadistischen Über-Ich oder masochistischem Ich“ mit. Umkehr ist ein freier, unabhängiger Akt und keine passive Unterwerfung (ebd., S. 186f.). Ein sündiger Mensch darf sich freuen über seine Fähigkeit zur Umkehr und muß nicht in grüblerischer Traurigkeit und Beschämung verharren (ebd., S. 187). Oftmals ist das Sündigen die Voraussetzung (quasi eine Durchgangsstufe) für einen Fortschritt und die ängstlich-zwanghafte Sündenvermeidung eine Spielart der „Flucht vor der Freiheit“. (Vgl. auch Fromm, 1990 [= Nachlaßband I/ Vom Haben zum Sein], S. 109).<sup>27</sup> Für Fromm gehört die existentielle Herausforderung zwischen verunsichernder und ermöglichender Freiheit und der Versuchung zur Flucht in sichernde und einengende „sekundäre Bindungen“ (Abhängigkeitsbedürfnis und

<sup>26</sup> Vgl. auch Perls, F. 1980, S. 157-167. Das Gestaltgebet findet sich: Ders. 1973, S. 163. Perls nennt Rogers einen alles-akzeptierenden Heiligen. (1981, S. 291).

<sup>27</sup> In der christlichen Tradition kann an die kontrastierende Schuldverfälschung als „felix culpa“ und an die unbedingt zu vermeidende Wurzelsünde der Verzweiflung und Traurigkeit (*tristitia*) gedacht werden.

negativer Loyalitätsbindung) zur ambivalenten Grundbefindlichkeit des Menschen.<sup>28</sup> Der ethische Sündenbegriff bei Fromm kennt in letzter Konsequenz Verantwortung nur vor sich selbst, denn jeder ist sein eigener Gott (*intrapersonale Perspektive*). Mit dieser Sichtweise schließt er sich an seinen letzten radikal-humanistischen Talmutlehrer Rabinkow an, der bereits 1929 pointiert formuliert hatte: „Angesichts der individuellen Sünde gilt für den Menschen, daß ‚seine Erlösung nicht durch eine äußere Macht bewirkt werden (kann), sondern allein durch die ihm als autonomem Wesen innewohnenden Kraft, sich selbst zu erheben““. (Rabinkow, 1929, S. 823; zit. aus Funk, 1997, S. 150).

Zu der Frage nach Schuldfähigkeit gehört auch Fromms – in Alternative gedachtes – Kontrastbild von *autoritärem und humanistischem Gewissen*<sup>29</sup>. Das humanistisch geprägte Gewissen – als Ruf des Menschen zu sich selbst – läßt nichts von Grausamkeit gegen den Gewissensträger selbst verspüren. Hier spricht aus uns das Gefühl für unser eigenes Werden und Wachsen: Unsere Gesamtpersönlichkeit, die uns quasi in nuce mitgegeben ist, reagiert auf uns und beurteilt uns selbst in förderlicher Weise. Es ruft uns zu einem eigenständigen, produktiven Leben in Liebe<sup>30</sup> auf, die im Grunde nur in einer produktiven (biophilen) Charakterstruktur, d.h. im Sein-Modus, verwirklicht werden kann.

Zu dieser inneren Wahrheit kann der Mensch sich auch inadäquat verhalten, in dem er sich gegen diese inneren Lebenskräfte blockiert (Orientierungsverweigerung) und der Verwirklichung der eigenen Möglichkeiten nicht nachkommt bzw. Gegensätzliches tut. Dies wäre *ontologische Schuld im Verhältnis gegen sich selbst* und in quasireligiöser Formulierung gegen das Prinzip der Liebe und gegen den Sinn für das Leben, was in Denken Fromms m.E. den Platz eines abstrakten Absolutums erhält.

Das autoritäre Gewissen ist nach Fromm dem Freudschen Über-Ich<sup>31</sup> verwandt, welches ein Produkt der Strafangst ist (Dressurgewissen). Es stellt eine introjezierte (d.h. unassimilierte) Autorität mit negativistischen Geboten und Verboten dar. Eine derartig irrationale Gewissensinstanz ist tyrannisch, destruktiv und unterminiert die schöpferische Lebendigkeit bzw. Selbstachtung. Kennzeichen hierfür ist die Unterwerfung und Selbstenteignung.

Fromm gebraucht den Sündenbegriff andererseits auch sehr *funktionalistisch-religions-soziologisch*, wenn er schreibt, daß der Staat die Religion stabilisierend (miß)braucht, um eine Ideologie zu haben, die – in verstärkender Überhöhung – Ungehorsam zur Sünde erklärt. (Vgl.

<sup>28</sup> Vgl. dazu Fromms erstes großes Werk (1941) „Die Furcht vor der Freiheit“ in GA I, S. 215-392. Fluchtwege in gewohnte Sicherheitsmuster sieht Fromm in den Phänomenen: Autoritarismus, Destruktivismus und Konformismus.

<sup>29</sup> Vgl. dazu Fromms Werk „Psychoanalyse und Ethik“ (1947) in GA II, bes. S. 91-109.

<sup>30</sup> Fromm versteht unter Liebe eine Selbst-Aktivität, die sich in ihren Grundtendenzen (echtes Interesse, Fürsorge, Verantwortung, Respekt und Vernunft) äußert. Sie bedeutet die Überwindung der Trennung ohne die Beseitigung des Andersseins. Er unterscheidet gesunde - zu kultivierende - Selbstliebe von Egoismus. (vgl. GA IX, S. 439-503 / Die Kunst des Liebens, 1956).

GA II S. 356 / Haben oder Sein, 1976). Ein solches Sündenverständnis ist natürlich hochgradig als ekklesiogen neurotisch zu werten: „Der Mensch muß die Autorität fürchten lernen; (...) Diese Furcht ist kein ausreichendes Mittel, um das reibungslose Funktionieren des Staates zu garantieren; der Bürger muß diese Furcht verinnerlichen und dem Ungehorsam eine moralische und religiöse Qualität verleihen: die der Sünde.“ (GA II S. 355 / op. cit.).

*Sünde im Modus des Habens* kann mit Ungehorsam und Unterwerfung gekennzeichnet werden: Der Mensch widersetzt sich einem Gesetz, dem Rechtsanspruch Gottes. Nur durch erneute Reue und Unterwerfung kann der autoritäre Charakter die Auflehnung sühnen und erhält dadurch wieder die schützende Sicherheit. „Wir haben Sicherheit - solange wir niemand sind.“ (GA II, S. 356 / Haben oder Sein, 1976). Fromm sieht auch im Gebrauch des Eigentums als Privateigentum - in Habsucht und Gier angeeignet, unproduktiv gehortet und aggressiv verteidigt - die Folge des Sündenfalls des Menschen. Es ist eine götzendienerische Entfremdung, das Hab und Gut nicht mehr funktional frei zu gebrauchen und verfügbar zu halten. (Vgl. Fromm, 1990 [Schriften aus dem Nachlaß Bd. I] Vom Haben zum Sein, S. 127-151).

Bei Fromms *Sündenverständnis im Modus des Seins* stehen sich die Merkmale Trennung und Versöhnung gegenüber. Der Zustand der ungelösten Entfremdung (im Sinne auch von negativen Bezügen) kann nur wieder gut gemacht werden durch ein neues Einswerden – in der Sphäre von humaner Vernunft und Liebe - zwischen den Partnern. (Vgl. GA II, ebd.; Funk, 1978, 317f.).

„Die Sünde ist in der menschlichen Existenz selbst verwurzelt (...). Die Sünde des Getrenntseins braucht nicht vergeben werden, da es sich nicht um einen Akt des Ungehorsams handelt, aber sie muß geheilt werden, und Liebe, nicht Aufsichnehmen von Strafe ist das Mittel zu ihrer Heilung.“ (GA II, S. 358 / Haben oder Sein, 1976).

Hier wird das Augenmerk wieder mehr auf die Art und Weise gelegt, wie der Mensch in Beziehung tritt. In diesem Sinne bedarf die Verfehlung einer Erkenntnisfähigkeit, einer existentiellen Neuorientierung und einer aktiven Hinwendung. Fromm vertritt hiermit eine Sichtweise, die Beziehungsverantwortung als eine ethische Forderung anerkennt. In diesem Punkt in Fromms Denken ist eine gewisse Nähe zum Buber'schen „Dialogischen Prinzip“ gegeben.

Andererseits verbleibt er dabei in der Sphäre der *interpersonalen Beziehungserfahrung* und reduziert Versöhnung und Gerechtigkeit auf eine binnenmenschliche Größe. Selbst ein nebulöses „Zwischen“ innerhalb der dynamischen Zweiheit (sensu Buber) hat hier keinen Platz. Sünde ist somit keine Störung im Beziehungsdreieck: Ich-Du-Gott. Er geht den

---

<sup>31</sup> Vgl. dazu Freuds Verständnis der Entwicklung des Gewissens, der Entstehung der Schuld und die Errichtung des Über-Ichs (1930). G.W. XIV, S. 482ff.

theologischen Dreischritt nicht ganz mit: Selbstannahme (Einkehr; Schuldeinsicht), sozialer Ausgleich (Bekehrung und Buße), göttliche Versöhnung (Vergebung).

Tillich (1971, S. 336) destilliert Fromms Sündenbegriff - im nicht-autoritären Sinne - bei der Besprechung von Fromms Werk „Psychoanalyse und Religion“ prägnant heraus, wenn er zusammenfassend schreibt: „Sünde ist dann die Entfremdung vom eigenen essentiellen Sein und seinem göttlichen Grund. Erlösung ist Heilung von dieser Trennung durch die heilende Macht, die den Menschen transzendieren und ihm den Mut gibt, sich selbst anzunehmen.“

Der von Tillich erwähnte "göttliche Grund", ist hier jedoch nicht als ein göttlich-personales Gegenüber zu denken.

### 5. Kontextualisierung - persönliche Anfragen - kritische Würdigung

Fromm optiert für ein hochindividualisiertes fast *monadenhaftes Menschenbild*. „Das Ziel der menschlichen Entwicklung ist Freiheit und Unabhängigkeit. Unabhängigkeit bedeutet das Durchschneiden der Nabelschnur und die Fähigkeit, sich im Leben auf sich selbst zu stellen.“ (GA VI, S. 129 / Ihr werdet sein wie Gott, 1966). Hier stellt sich mir die Frage<sup>32</sup>, ob das Denken Fromms nicht stark davon geprägt ist, daß er als Einzelkind aufwuchs und sich also auch biographisch primär als Einzelwesen „sehr einsam“ vorfand. Aus dieser primären Vorfindlichkeit, die er als „sehr neurotisch“ empfand<sup>33</sup>, kam er m.E. zu der starken Akzentsetzung, daß jeder Mensch im Akt des spontan-kreativen Tätigseins sich selbst befreien und ein neues Verhältnis zur Natur schaffen muß. Fromm stelle also die Bezogenheit sekundär als aktive und produktive Selbstäußerung, als emanative Prozeßaufgabe heraus. (Vgl. GA IV S. 26 / Wege aus einer kranken Gesellschaft).

Gunda Schneider-Flume (zit. in Hardeck, 1992, S. 254) bezeichnet den Fromm'schen therapeutisch-integrativen Anspruch geradezu als „Zwang zur Selbstverwirklichung“. Diesem neuen (vitalistischen) Leistungsdruck der rigoristisch-individualistischen *Selbstverantwortung* stellt die christliche Tradition den Sündenbegriff („homo in se incurvatus“ / der über sein Selbstbild gekrümmte Mensch) entgegen, der seine Aufrichtung findet in der Erlösungstat Christi. Sie hebt den quasi-religiösen Zwang zur solipsistischen Selbstvergewisserung auf. Der Autonomiegedanke wird von einem alles ermöglichenden Beziehungsgedanken unterfangen, deshalb steht theologische Rede von Sünde immer im Bezug zu Gottes gnadenhaftem Heilshandeln. Die evangelische Tradition hebt pointiert die befreiende Trennung zwischen Personwürde und Werkgerechtigkeit hervor. Das Personsein muß nicht allein durch eine prätentöse Werkmächtigkeit verdienen werden.

<sup>32</sup> Es sei mir im Ansatz der Versuch erlaubt, Fromms Denkhintergrund mit seinem eigenen Methodenansatz zu interpretieren. Einer alles-auflösenden Psychologisierung soll jedoch nicht das Wort geredet werden!

<sup>33</sup> Dies läßt sich m.E. stützen durch: E. Fromm im Gespräch mit Jürgen Lodemann und Michaela Lämmle. Ein Interview zu Haben oder Sein, welches 1977 im SWF erstmals ausgestrahlt wurde.



Das christliche Lebenswissen, wird hier gegen eine Selbsteuphorie einwenden, daß niemand völlig Herr seiner selbst ist. Niemand muß sich selbst recht-fertigen, selbst legitimieren bzw. selbst erlösen in eigen-mächtiger Leistungshaltung (vgl. Röm 7).

Hinsichtlich der Begrenzungen und Gefahren der Daseins- und Weltgestaltung gerät der Mensch in Selbstverwiesenheit m.E. schnell in einen Zustand realer Überforderung. Die selbstattribuierende Volution: „Das pack‘ ich schon!“ – Mit der eigenwilligen Hoffnungslast beladen - eine Sisyphosaufgabe? Die dabei erfahrene Insuffizienz – bei einem so hohem Selbstideal – wird oft verleugnet und führt nicht selten zu einem omnipotenten Überlegenheitsgefühl bei eigentlichem (uneingestandenem) (Um)Weltversagen.<sup>34</sup> Bricht die grandiose Selbstinszenierung in sich zusammen, droht abgrundtiefe Depression. Kann der Mensch die Realität ohne Verleugnung tragen, reicht seine Frustrationstoleranz und findet er allzeit genug Quellen in sich, die Selbst-Unterstützung gewähren können?

Fromm sieht den Menschen freigesetzt zur *schöpferischen Eigentätigkeit*. Ist dies nicht eine Art der Flucht nach vorn? Bei mir taucht da ein Grundproblem auf, nämlich, ist der Mensch nur das, was er aus sich macht, was er zu leisten vermag? Kommt er ohne Situationsverkenkung mit sich klar – ins reine oder bedarf es da eines Gegenübers? Benötige ich gar, nicht nur eines „significant others“ (G.H. Mead) auf der horizontalen (d.h. gesellschaftlichen) Ebene, sondern eines transzendenten „ganz Anderen“? Natürlich kann z.B. auch eine schwerstbehinderte Person im Frommschen Sinne aus sich heraus produktiv tätig sein; nur, kann ich um meinen Eigenwert wissen, ohne Anerkennung von „draußen“? Ist das selbstwertstützende Gefühl, nämlich für andere – für die Gesellschaft – etwas wert zu sein, für ein autonomes Selbst in der säkularisierten Welt entbehrlich? Wohl nur graduell, jedenfalls ist dazu eine ungeheure Leistung an Lebensbejahung und an Lebensbewältigung nötig, die dem Schicksal diese personale Freiheit abzuringen vermag. Wer spricht mir erfahrbar das erlösende: „Es ist gut so, wie es ist“ zu? – Weil ich eben im So-sein angenommen bin. Mir scheint es, als bedarf es einer Kultur der Annahme, die erfahrbar werden läßt, daß wir aus eigenen Kräften eben nicht allein leben. In der amerikanisierten Version kann das heißen: Ich bin nicht okay (Erfahrung) und das ist ganz okay (Erlösung)!<sup>35</sup>. Den Trost einer eschatologischen Verheißung oder dem Zuspruchsvertrauen auf eine transzendente Wirksamkeit aus dem Jenseits würde unser Autor als illusions- und vertröstungsanfällig ablehnen. Fromm will den Einzelnen in die Verantwortung rufen und ermutigt ihn, bei sich und für sich die ungewisse Gewißheit des Lebens anzunehmen.

Es bleibt eine persönliche Vorentscheidung, ob man die Achtsamkeit auf das eigene Innenleben – quasi als Seelenkompaß – zur alleinigen (autonomen) Orientierungshilfe für sich

<sup>34</sup> Hierzu vgl. auch: Richter, H.E. (1990). Der Gotteskomplex.

erhebt. Der Christ wird wohl in dieser Frage, an seinen Adel durch den innewohnenden Heiligen Geist denken können. In der Diskussion um Fromms „humanistisches Gewissen“ werden TheologInnen akzentuiert die Position eines theonom-begründeten Gewissens vertreten<sup>36</sup>.

Drewermann, kommt aus psychoanalytischer Sicht unter Einbezug der Philosophie S. Kierkegaards (*Furcht und Zittern*, 1956) und der Daseinsanalyse zu einem anderen Schluß als Fromm. Ihm zufolge bestehe letztlich jede seelische Erkrankung - angstmotiviert - in einem verzweifelten Streben nach *Gottähnlichkeit* und bedarf der Gnade „extra nos“. Schlußendlich bedarf der Mensch „der unbedingten Gnade, die ihn im Grunde seiner Existenz bejaht, trotz aller angstgetriebenen Verneinungen eines gottfernen und unmenschlichen Daseins.“ (Drewermann, 1991, S.92).

Auch der Psychoanalytiker Thomas Auchter (1996, S. 127) kommt am Ende seines Vortrags „Von der Unschuld zur Verantwortung“ im Anschluß an Albert Camus zu dem eigenen Bekenntnis: „Menschwerdung impliziert jedenfalls den radikalen und definitiven Verzicht auf jede Gottähnlichkeit (Versuche der Realisierung von Phantasien über Unfehlbarkeit, Allwissenheit und Omnipotenz)“. Diese inhaltliche Bestimmung eines narzißtischen Gottselbst-sein-wollens und einer menschlichen Überhöhung seiner Kraft (*creatio ex nihilo*), wie es Auchter charakterisiert, trifft hier jedoch nicht die Frommsche Vision von Gottgleichheit.

Bei der Frage nach der *Wesensbestimmung* des Menschen konstatiert Paul Tillich<sup>37</sup>: „Die Voraussetzung (...) ist doch, daß wir in einer Welt leben, in der der Mensch sich selbst entfremdet ist. Woher kann die entfremdete Menschheit wissen, was die nicht-entfremdete, die wesenhafte Menschheit ist?“ (1965, S. 198). Weiter stellt Paul Tillich meines Erachtens ganz zu Recht fest: „Man unterschied nicht scharf genug zwischen der Entfremdungssituation, die in der bürgerlichen Situation einmalig vorliegt, und der Entfremdung, die zu allen Zeiten sichtbar ist und die zur Existenz des Menschen selbst gehört.“ (1965, S. 207f.). Doch das ist ein existentiell-philosophisches Dilemma, das letztlich auch die Theologie im Lichte der Offenbarung kennt, wenn sie die Scheidung zwischen geschaffener und gefallener Welt vornimmt (vgl. Tillich, 1965, 199).

<sup>35</sup> In christlich-akzentuierter Abwandlung des populären Buchtitel und Slogans: „I'm OK – You're OK“ des Transanalytikers Th. A. Harris (1967).

<sup>36</sup> Nach Böckle (1977, S. 217) liegt der Grund christlicher Sittlichkeitsauffassung - nicht in einem menschlichen Perfektionismus - „nicht in dem Streben aus der Dürftigkeit des Menschen zu einem humanistischen Ideal, sondern im Leben aus der Fülle, aus dem Angebot der je größeren Liebe Gottes“. Im letzten liegt der entscheidend christliche Unterschied im Glaubensentscheid – ganz im paulinischen Sinne - in der Annahme der Rechtfertigung und damit in dem Verzicht auf die eigenmächtige Haltung (vgl. S. 227).

<sup>37</sup> Fromm kannte Tillich auch persönlich seit seinen jungen Jahren in Frankfurt ( vgl. Funk, 1983, S. 112).

Auch bei anderen psychoanalytischen Denkern und nicht zu letzt bei den VertreterInnen der sog. Humanistischen Psychologie bleibt die Erkenntnis über die „wahre Natur“ des Menschen und „sein höheres Selbst“ (notwendig) unpräzise<sup>38</sup>.

Diese Erkenntnisschwierigkeit gar die Widersprüche waren Fromm bewußt, wenn er danach fragt, wie kann ich die Natur des Menschen bestimmen? Der Mensch befindet sich – nach Fromm - in einer existentiellen Dichotomie: vor der Aufgabe sich selbst zu entwerfen und andererseits hat er quasi den natürlichen Kompaß dazu verloren. Es ist ein schwieriges Unterfangen bar aller totalitären Instinktausstattung und gleichzeitig jenseits eines geschöpflichen Koordinatensystems<sup>39</sup>. Gefangen in persönlichem Unvermögen und abhängig von ungeeigneten Gesellschaftsverhältnissen (historische Dichotomie) sieht Fromm den einzigen Weg in einer Teanthropologie: „Ihr werdet sein wie Gott“.

Was tut nun der Mensch entweder im Horizont der postparadiesischen Konkupiszenz oder – anders ausgedrückt - im Gestrüpp eines unhintergebar-schuldverhafteten Gesellschaftscharakters, der dem Menschen zu eigen ist? Der Bruch zwischen der Natur des Menschen und konkreten Gesellschaftsverhältnissen ist eklatant. Was nun tun mit der Spannung zwischen der Notwendigkeit sich selbst verantworten zu müssen und der immer schon vergesellschafteten (d.h. entfremdeten<sup>40</sup>) Vorfindlichkeit? Fromm wußte um diese Spannung, daß der Mensch sich immer schon als gesellschaftlich überformte Kontextgestalt vorfindet; ohne diese entfremdende Überformung zu nivellieren, bemühte er sich, dennoch um eine „science of man“. Endgültig letztes Wissen konnte er bei dem Problem der Selbstbestimmung des Menschen bei bestehender Selbstentfremdung natürlich auch nicht ins Stammbuch des „homo sapiens“ schreiben, dennoch arbeitete er richtungsweisende anthropologische Kernkonstanten heraus und lehnte damit eine relativistische Definition der menschlichen Bedürfnisstruktur<sup>41</sup> ab.

Muß ich nicht eine Letztbegründung, einen hermetischen Bezugs- und Angelpunkt annehmen? Für Paul Tillich steht fest: „Das Humanum kann in seinen letzten Wurzeln nur im Divinum verstanden werden, (...)“ (1965, S. 206). Fromm jedenfalls will es (agnostisch) offen lassen, ob ein Absolutum sei.

<sup>38</sup> Strenge Empiristen würden gar bezweifeln, daß eine solche Fragestellung wissenschaftlich zulässig ist, weil nicht entschieden werden kann, ob darauf bezogene Sätze wahr oder falsch sind. Auch wenn man sich dabei im Klaren ist, daß man die zu untersuchende Dimension nicht erfaßt, erklärt man solche Fragen erkenntnislogisch für sinnlos. (Um die wissenschaftstheoretische Kontroverse, vgl. Stegmüller, 1978, S. 346ff.).

<sup>39</sup> Ich denke dabei an die antik-griechische Kosmos-Vorstellung und an den bergenden mittelalterlichen Ordo-Gedanken in dem alles Geschöpfliche seinen Platz in der Seinsordnung Gottes hatte. (Vgl. auch GA I S. 242)

<sup>40</sup> Fromm bezeichnete den gegenwärtigen Zustand der Gesellschaft als „Pathologie der Normalität“ (Schriften aus dem Nachlaß Bd. 6; 1991) Wie kann in einem ethnogenen Zustand einer „gesellschaftlichen leichten Schizophrenie“ echte Erkenntnis möglich sein?

<sup>41</sup> Ein Überblick der (populär-)psychologischen Literatur würde eine inflationäre Bedürfniszuschreibung erbringen.

Das Verlangen nach Unfehlbarkeit und letztem Wissen muß wohl als kindlich frommer Wunsch dem Sich-Anvertrauen vorläufiger Wahrheiten im ungelegneten Bewußtsein der eigenen Irrtumsfähigkeit, Schwäche und Begrenztheit aller menschlichen Einsicht weichen.

Christoph Kolbe fasst seine Position abschließend folgendermaßen zusammen: „Fromm negiert (...) jegliches Offenbarungshandeln Gottes und ebenfalls alle Prinzipien, die Ursprung, Ziel und Dynamik der Geschichte gewährleisten.“ (Kolbe, 1986, S. 137).

„Fromms Argumentation bleibt im Sinne seines humanistischen Vorentscheids schlüssig, für den theistischen Denker wird sie jedoch an entscheidenden Punkten nicht nachvollziehbar sein.“ (ebd.). Sind dies wirklich zwei unvereinbare Hermeneutiken, so daß man am entscheidenden Punkt vor einer Alternative<sup>42</sup> steht: die alte Religion oder der neue lebensbezogene Humanismus?

Ganz im Sinne eines *autonomen Interpretaments* (vgl. Funk, 1978, S. 194ff., Auer, 1993) bleibt Fromms Modell rational begründet, entspricht existentiell der Erfahrungswelt der heutigen Menschen und ist damit auch in einer Gesellschaft mit multiplen Standpunkten kommunikel. Die autonome Moralbegründung macht ernst mit der radikalen Dualität von Glaubenslehre und Weltwirklichkeit und folgt damit der Thomistischen Leidenschaft für die Vernunftorientierung ohne ängstlich-abwehrende Umklammerung durch Glaubenssetzungen. (vgl. Blankertz, 1993). Fromms humanistisch motivierte Ethik kann zur Normfindung – i. S. der autonomen Moral - eine empirisch-plausible Perspektive bieten, zur Sinnbegründung reicht sein Denkansatz m.E. nicht aus. Fromm zeigt auf, daß es auch in einer Welt, in der die traditionelle Sanktionsinstanz - Gott - tot ist, dennoch einen wohlbegründbaren Sollensanspruch gibt, daß das Sittliche autonom durch die Vernunftnatur des Menschen erkannt werden kann.<sup>43</sup>

Für Fromm ist das Heil des Menschen ohne Gott möglich. Den Gedankengang des Aquinaten über Verfehlung als Alternative: "aversio a Deo" und "conversio ad creaturam" könnte man in der Fromm'schen Denkweise so formulieren: Der Mensch im Haben-Modus fixiert sich konsumistisch auf Äußerliches und macht sich davon abhängig. Er kehrt sich nicht entschieden dem eigentlich Lebendigen zu<sup>44</sup>. Aber ist ein in der menschlichen Vernunftnatur begründeter „normativer Humanismus“ für eine lebensvolle Ethik in den Extremvarianten tragfähig? „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 (und viele viele andere Menschen auch) nicht Aufbringen kann.“

<sup>42</sup> Im erkenntnistheoretischen Sinne spricht Kuhn (1967) von inkommensurablen widerstreitenden Paradigmen.

<sup>43</sup> Ich denke hierbei an Dostojewskis Ausspruch: „Wenn Gott tot ist, ist alles erlaubt“.

<sup>44</sup> Das Biophilie-Konzept kann auch i.S. von A. Schweitzers „Ehrfurcht vor dem Leben“ verstanden werden.

(Hardeck 1992, S. 225). Christen jedenfalls werden wohl Gott als „sine qua non“ menschlicher Freiheit und Heil-werdung – ganz im paulinischen Sinne (vgl. 1Kor 15, 14-17) – verkünden.

Nicht nur aus christlicher Perspektive grenzt man sich von Fromms radikalem Denken ab auch von jüdischer Seite: Der Heidelberger Pädagogikprofessor Micha Brumlik klassifiziert z.B. Fromms Bemühen um eine human-universale Ethik sehr plakativ als selbsterlösende „Metaphysik“, als eine Mischung von Biologismus und kulturalistischem Religionsersatz in verdünnter Neuauflage - gleichsam Humanismus für jeden. (Brumlik, 1980).

Es ist wohl mit ein Verdienst Fromms, die Frage nach der religiösen Grundausrichtung samt der Konsequenzen für das eigene Menschenbild und globale Weltverständnis in den Horizont therapeutisch-theologischer Diskussion gebracht zu haben. Weitgehend unterliegt die Frage - nach dem persönlichen Glauben in der therapeutischen Zukunft - , weil man sich damit angreifbar machte, der Abwehr. Auch unter Theologen wird oft vordergründig pragmatisch entschieden, was von den humanwissenschaftlichen Erkenntnissen und Techniken ins eigene Haus genommen wird, ohne sich tiefer der dialogischen Auseinandersetzung zu stellen; auch das kann als eine Form der Verdrängung angesehen werden. Was heißt es, wenn Fromm ernst genommen wird? Welche theologen oder theoziden Konsequenzen erwachsen mir daraus? Fromm stellte sich diesen Herausforderungen immer neu in einer wenig klausulierten Sprache, was mit zu seiner weitverbreiteten - z.T. oberflächlichen - Rezeption beigetragen hat. Gerade weil er sich über seine therapeutische Profession hinausgewagt hat, kann er zu einer religiös-ethischen Fundierung der Humanwissenschaften bzw. Psychoanalyse beitragen und der Theologie ein kompetenter Gesprächspartner über seinen Tod hinaus sein. Seine Alternativfrage an uns<sup>45</sup>, wie wir unsere Charakter-Orientierung gestalten, - nicht-produktiv oder produktiv - faßte Fromm gern mit den Worten der Bibel zusammen: „Leben und Tod lege ich dir vor, Segen und Fluch. Wähle das Leben, damit du lebst, du und deine Nachkommen.“ (Dtn 30, 19; zit. In GA VI, S. 181/ Ihr werdet sein wie Gott, 1966).

## 6. Zusammenfassung

Fromm gelang es in seinem *philosophischen Denken* die Einsichten von Marx (sozial-ökonomische Abhängigkeit) und Freud (psychische Bedingungen) zu verbinden. Der Mensch ist nach Fromm prinzipiell ein soziales Wesen, dessen spezielles Verhältnis zur Welt sein Selbst bestimmt. Beziehungen sind für den Menschen konstitutiv und dienen nicht nur der Bedürfnisbefriedigung. Für ihn bedeutet Erkenntnis vom Menschen, Hinwendung zur lebendigen Beziehung. In seinem Versuch einer ethischen Begründung des Lebens ist „der

---

45 Diese Anfrage gilt nicht nur Suizidgefährdete oder Depressive!

Mensch das Maß aller Dinge“<sup>46</sup>. Seine Grundposition ist eine optimistische. Der Mensch hat die existentielle Aufgabe, seine verlorene (symbiotische) Einheit wieder in neuer Weise zu finden, indem er sich transzendiert, d.h. aktiv und solidarisch wird in spontaner Aktivität, Liebe und produktiver Arbeit. In selbsttätiger Weise wird der Mensch ein freies und unabhängiges Individuum, das mit der Welt verbunden ist. Destruktion entsteht sekundär als Folge von übermäßiger Frustration und Blockierungen der produktiven Kräfte im Menschen.

Fromms radikal humanistische *Religiosität*, die nicht nur ein verzichtbares Epiphänome ist, will den Anspruch universalistisch-religiöser Erfahrung und Sinnorientierung einlösen, ohne noch eines absoluten göttlichen Wesens oder einer institutionalisierten - durch Lehramt und Kirche gesicherten - Religion zu bedürfen. Es muß auch angemerkt werden, daß Fromm eine sehr weite Definition von Gott, Transzendenz und Sünde zugrunde legt; man darf nicht aus dem Auge verlieren, daß er seine ethisch-religiöse Sprache stets streng rational und immanent auf den Menschen bezogen verstanden wissen will.

Fromm versucht die *wahre Natur des Menschen* zu erkunden und unterscheidet dadurch zwischen naturgemäßen und uneigentlichen Lebensbedingungen. Sein System der Charakter-Orientierungen läßt keine beliebig große Zahl von Antrieben und Bedürfnissen zu. Die Frommschen Erkenntnisse sind normbegründend und ermöglichen eine praktische Ethik. Ihm zufolge gibt es im anthropologischen Sinne sittliche Verfehlung gegen den individuierenden Prozeß der Menschwerdung. Sünde ist eine innere Fehlhaltung, an der die Person an sich selbst leidet. Im Menschen existiert Positives und Negatives zugleich; Gutes und Böses ist vorfindbar. Es kommt also auf das richtige Einwirken auf unsere dynamischen Kräfte an. Der Mensch ist selbstverantwortlich und zur Charakterbildung berufen. Fromm fordert ihn auf, im Sein zu leben.

---

<sup>46</sup> Gemäß des programmatischen Spruchs Prothagoras' (ἄνθρωπος μέτρον πάντων).

## Literaturverzeichnis

- Auer, A.** (1993). Die autonome Moral im christlichen Kontext. In: W. Seidel & P. Reifenberg (Hg.). *Moral konkret*. (15-39). Würzburg: Echter.
- Bader, A.** (1988). *Erkenntnis und Liebe. Entwurf eines neuen Paradigmas von Wissenschaft*. Weinheim: Deutscher Studien Verlag.
- Bader, A.** (1990). Die Bedeutung der X-Erfahrung in der humanistischen Analyse. Für ein ganzheitlich erweitertes Selbstverständnis von Wissenschaft. In: *Wissenschaft vom Menschen. Jahrbuch der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft*. Band 1. Münster: Lit.
- Betz, Otto.** (1970). *Das Leben meditieren. Ein Lesebuch*. München: Pfeifer.
- Bierhoff, B.** (1993). *Erich Fromm. Analytische Sozialpsychologie und visionäre Gesellschaftskritik*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Blankertz, S.** (1993). *Vernunft ist Widerstand. Thomas von Aquin und die Theorie der Gestalttherapie*. Köln: Ed. Humanistische Psychologie.
- Böckle, F.** (1978). *Fundamental-moral*. 2. Auflage. München: Kösel.
- Brumlik, M.** (1980). *Großer Ratschlag. Radikaler Humanismus und Ideologie. Erich Fromm und das Haben*. Links 123. S. 15-19.
- Drewermann, E.** (1991). *Sünde*. In: P. Eicher (Hg.). *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*. [In 5 Bden.] Bd. 5, S. 86-93.
- Erikson, E.** (1970). *Der junge Mann Luther. Eine psychologische und historische Studie*. Reinbeck: Rowohlt.
- Feuerbach, L.** (1956 [Orig. 1841]). *Das Wesen des Christentums*. Hg. Von W. Schuffenhauer. Berlin: Akademie-Verlag.
- Feuerbach, L.** (1967 [Orig. 1843]). *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Freud, S.** (1942 [Orig.1905]). *Über Psychotherapie*. G.W. V, S. 11-26. London: Imago.
- Freud, S.** (1946 [Orig.1915]). *Zeitgemäßes über Tod und Krieg*, G.W. X, S. 323-355. London: Imago.
- Freud, S.** (1946 [Orig.1917]). *Trauer und Melancholie*. G.W. X, S. 428-446. London: Imago.
- Freud, S.** (1940 [Orig.1923]). *Das Ich und das Es*. G.W. XIII, S. 235-289. London: Imago.
- Freud, S.** (1948 [Orig.1930]). *Das Unbehagen in der Kultur*. G.W. XIV, S. 419-506. London: Imago.
- Freud, S.** (1953 [Orig. 1938]). *Abriß Der Psychoanalyse*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Fromm, E.** (1989). *Gesamtausgabe in 10 Bänden*. Hrsg. von R. Funk. München: dtv.
- Fromm, E.** (1989- 1992). *Schriften aus dem Nachlaß*. Hrsg. von R. Funk in acht Bänden. Weinheim: Beltz.
- Fromm, E.** (1994). *Liebe, Sexualität und Matriarchat*. Hrsg. von R. Funk. München: dtv.
- Fromm, E. & Xirau, R.** (Ed.).(1971 [Orig.1968]). *The Nature of Man. Readings selected, edited, and furnished with an introductory essay by Erich Fromm and Ramón Xirau*. New York: Macmillan.
- Fuchs, J., Auchter, T. & Wachinger, L.** (1996). *Theologie und Psychologie im Dialog über die Schuld*. Paderborn: Bonifatius.

- Funk, R.** (1978). *Mut zum Menschen. Erich Fromms Denken und Werk, seine humanistische Religion und Ethik. Mit einem Nachwort von Erich Fromm.* Stuttgart: dva.
- Funk, R.** (1983). *Erich Fromm. Monographie mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten.* Reinbeck: Rowohlt.
- Funk, R.** (1985). *Der Mythos auf der Couch: Transzendenzerfahrung und symbolische Sprache des Unbewußten.* In: A. Halder & K. Kinzler: *Mythos und religiöser Glaube heute.* Donauwörth: Auer.
- Funk, R.** (1997). *Erich Fromm (1900.1980) „Der Tod ist nie süß...“.* In: H. Erler, E. Ehrlich & L. Heid. (Hg.). *„Meinetwegen ist die Welt erschaffen“.* Das intellektuelle Vermächtnis des deutschsprachigen Judentums. 58 Portraits. Frankfurt: Campus. S. 143-164.
- Hardeck, J.** (1992). *Vernunft und Liebe. Religion im Werk von Erich Fromm.* Frankfurt/M. & Berlin: Ullstein.
- Heinrichs, H.-J.** (Hrsg.). (1987). *Das Mutterrecht von J.J. Bachofen in der Diskussion.* Frankfurt a.M.: Qumran.
- Henseler, H.** (1995). *Religion – Illusion? Eine psychoanalytische Deutung.* Göttingen: Steidl.
- Kierkegaard, S.** (1956 [Orig. 1843]). *Furcht und Zittern.* [Deutsche Gesamtausgabe; vierte Abteilung] Aschaffenburg: Diederichs.
- Kolbe, C.** (1986). *Heilung oder Hindernis. Religion bei Freud, Adler, Fromm, Jung und Frankl.* Stuttgart: Kreuz.
- Kuhn, T.S.** (1997 [engl. Orig. 1961]). *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen.* Frankfurt: Suhrkamp.
- Perls, F.** (1973). *Grundlagen der Gestalttherapie: Einführung und Sitzungsprotokolle.* München: Pfeiffer.
- Perls, F.** (1980 [Orig. 1955]). *Moral, Ich-Grenze und Aggression.* In: Ders.: *Gestalt, Wachstum, Integration. Aufsätze, Vorträge, Therapiesitzungen.* Paderborn: Junfermann. S. 157-167.
- Perls, F.** (1981 [engl. Orig. 1969]). *Gestalt-Wahrnehmung. Verworfenes und Wiedergefundenes aus meiner Mülltonne.* Frankfurt a. M.: Humanistische Psychologie.
- Rabinkow, B.** (1929). *„Individuum und Gesellschaft im Judentum“.* In: Th. Bursch & F. Lewy (Hg.). *Die Biologie der Person. Ein Handbuch der allgemeinen und speziellen Konstitutionslehre. Bd. 4 : Soziologie der Person.* Berlin und Wien: Urban und Schwarzenberg. S. 799-824.
- Richter, H.** (1990). *Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen.* Reinbeck: Rowohlt.
- Schockenhoff, E.** (1994). *Die verdrängte Gewalt. Theologisch-ethische Überlegungen zum Verständnis der Bergpredigt. Stimmen der Zeit (4), S. 239-253.*
- Skinner, B.** (1973 [engl. Orig. 1971]). *Jenseits von Freiheit und Würde.* Reinbeck: Rowohlt.
- Stegmüller, W.** (1978). *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung. Bd. I.* Stuttgart: Körner.
- Sullivan, H.S.** (1953). *Die interpersonale Theorie der Psychiatrie.* Frankfurt. a. M.: Fischer.
- The Oxford English Dictionary.** (1989), Vol. XIII. Oxford: (Clarendon) Univ.Pr..
- Tillich, P.** (1965). *Das religiöse Fundament des moralischen Handelns. Schriften zur Ethik und zum Menschenbild [= G.W. III].* Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.
- Tillich, P.** (1971). *Begegnungen. Paul Tillich über sich selbst und andere. [= G.W. XII].* Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.