

Die langjährigen und intensiven Talmud-Studien aus jener Zeit führten dazu, dass Fromm zu einem exzellenten Kenner vor allem des Alten Testaments - und damit des „Urquells der drei großen westlichen Religionen“ (Fromm 1966a VI, S. 85) – wurde¹⁶⁹. Es ist auffällig, dass nahezu sämtliche prägenden Vorbilder Fromms Juden waren: Von den jüdischen Propheten über Moses Maimonides¹⁷⁰ bis Spinoza, von Marx, Cohen und Freud bis Nobel, Rabinkow und Bloch.

Im Rahmen seiner psychoanalytischen Ausbildung löste sich Fromm von der orthodox-jüdischen Praxis und vertrat zunächst einen wesentlich an Sigmund Freud orientierten Religionsbegriff¹⁷¹. Dieser soll kurz nachgezeichnet werden.

Freud hatte seine psychologische Theorie der Zwangsneurose (als Abwehr- und Versicherungshandlung im Gefolge von kulturell bedingtem Triebverzicht bzw. entsprechender Verdrängungen libidinöser Regungen) auch auf den Bereich religiöser Handlungen übertragen. Freud sah eine auffallende „Ähnlichkeit der sogenannten Zwangshandlungen Nervöser mit den Verrichtungen..., durch welche der Gläubige seine Frömmigkeit bezeugt“ (Freud, Sigmund: Zwangshandlungen und Religionsausübungen. In: Ders. 1992a, S. 7). In einem „gewagten Analogieschluß“ (Hardeck 1992a, S. 197) bemerkte Freud, man könne sich getrauen, die Zwangsneurose als pathologisches Gegenstück zur Religionsbildung aufzufassen, die Neurose als eine individuelle Religiosität, die „Religion als eine universelle Zwangsneurose zu bezeichnen“ (Freud 1992a, S. 14). In seinen weiteren Arbeiten leitete er die Gottesvorstellungen des Menschen aus dem in der Kindheit gebildeten Über-Ich ab. Gott sei nichts anderes als eine überhöhte Vortervorstellung (wobei Freud die mütterliche Komponente unterschlug). Insofern liege phylogenetisch wie ontogenetisch der Ursprung der Religion in der (infantilen) Hilflosigkeit des Menschen angesichts der Naturkräfte außerhalb seines Selbst und angesichts der Triebkräfte in ihm. Entsprechende Trostbedürfnisse wie Allmachtswünsche projiziere der Mensch (seinen Kindheitserfahrungen folgend) in sein Bild der Gottheit(en).

Der Projektionsgedanke war jedoch in diesem Zusammenhang nicht neu, was Freud freilich wußte. Bereits in der Antike wurde er geäußert¹⁷² und von Ludwig Feuerbach in der Mitte des 19. Jahrhunderts in systematischer Form dargelegt (vgl. Anmerkung 176). Für Freud sind

¹⁶⁹ Funk weist in diesem Zusammenhang auf den Umstand hin, dass sich Fromms Kenntnisse der Bibel zunächst auf das Alte Testament beschränkten. Erst über den intensiven Kontakt mit ihm (Funk) habe Fromm auch einen entsprechend tiefen Zugang zum Neuen Testament, insbesondere zur „historisch-kritischen Forschung bezüglich der Jesus-Geschichten“ erhalten (vgl. Brief Funk-Osuch v. 15.03.1998).

¹⁷⁰ Der jüdische Religionsphilosoph und Arzt Moses ben Maimon (1135 - 1204) entwickelte eine aus dem Neuplatonismus schöpfende negative Theologie, mit der er den von Fromm besonders geschätzten Meister Eckhart tief beeinflusste. Maimonides versuchte, einen Ausgleich zwischen den Aussagen des Aristotelismus und der jüdischen Glaubenslehre herbeizuführen und wurde so zu einem Hauptvertreter des mittelalterlichen jüdischen Rationalismus, dessen Einfluß auf die jüdische Religionsphilosophie bis in die Gegenwart reicht.

¹⁷¹ Es ist in diesem Zusammenhang anzumerken, dass Freud - ganz im Gegensatz zu seiner Ausstrahlung in die westliche Kultur und Gesellschaft insgesamt - im Bereich der Religionswissenschaft jahrzehntlang „eher zurückhaltend“ aufgenommen wurde (vgl. Zinser 1997, S. 102). Es erstaunt daher schon, dass nach Zinser selbst heute eine zusammenfassende Würdigung von Freuds Erfahrungen und seiner Begriffsbildung für die Religionswissenschaft noch immer ausstehe (vgl. ebd.).

¹⁷² So formulierte etwa der ionische Rhapsode und Dichter Xenophanes aus Kolophon (ca. 570 - 470 v. u. Z.) skeptisch: „Aber die Sterblichen glauben, die Götter würden geboren und sie hätten Gestalt und Tracht und Sprache gleich ihnen Schwarz, stumpfnasig: so stellt die Götter sich vor der Äthiopier. Aber blauäugig und blond malt sich der Thraker die seinen. Hatten die Rinder und Rosse und Löwen Hände wie Menschen, konnten sie malen wie diese und Werke der Kunst sich erschaffen, alsdann malten die Rosse gleich Rossen, gleich Rindern die Rinder auch die Bilder der Götter und je nach dem eigenen Ausseh'n würden die leibliche Form sie ihrer Götter gestalten“ (zit. in: Weger 1991, S. 19; zu Struktur, Geschichte, Erscheinungsformen, Funktion und Plausibilität von Gottesvorstellungen vgl. Gladigow 1988, in: Handbuch Religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 1988, S. 32 - 49).

die religiösen Vorstellungen Illusionen, Erfüllungen der ältesten, stärksten, dringendsten Wünsche der Menschheit und „das Geheimnis ihrer Stärke ist die Stärke dieser Wünsche“ (Freud, Sigmund: *Die Zukunft einer Illusion*. In: Ders. 1993a, S. 133).

Ohne die historischen Leistungen der Religion geringzuschätzen, hielt Freud sie mittlerweile für eine Gefahr. Sie unterdrücke die Möglichkeiten der Vernunft und lasse diese verkümmern. Außerdem neige sie dazu, Institutionen und Herrschaftsformen zu sanktionieren, mit denen sie sich im Laufe der Geschichte verbunden habe, auch wenn diese sich überlebt hätten. Freud stand damit ganz in der aufgeklärten Tradition des Rationalismus und glaubte an die Entwicklung (Reifung) der Menschen. Der Mensch könne nicht immer Kind bleiben, er müsse erwachsen und damit realistisch werden, um seine Probleme zu lösen. Auf Dauer könne er „der Vernunft und der Erfahrung nichts widerstehen, und der Widerspruch der Religion gegen beide“ sei allzu greifbar (vgl. ebd. S. 156). Gott „Logos“ war Freuds Ideal. „Der Primat des Intellekts“ liege zwar in weiter, „aber wahrscheinlich doch nicht in unendlicher Ferne“ (ebd. S. 155). Es sei daher an der Zeit, wie in der analytischen Behandlung des Neurotikers die Erfolge der Verdrängung durch die Ergebnisse der rationalen Geistesarbeit zu ersetzen (vgl. ebd. S. 147).

An dieser psychoanalytischen Religionsanalyse Freuds orientierte sich Fromm in den ersten Jahren seines wissenschaftlichen Wirkens, kombinierte sie allerdings sehr früh schon mit marxistischem Gedankengut. Erstmals legte er den neuen Ansatz in seinem Werk über *Die Entwicklung des Christendogmas* (1930a VI) vor. Es war zugleich die erste größere Veröffentlichung nach seiner Dissertation über *Das jüdische Gesetz. Ein Beitrag zur Soziologie des Diasporajudentums* aus dem Jahre 1922 (1989b = SN 2) und zugleich die größte Arbeit im Rahmen der Libidotheorie Freuds (siehe dazu Kap. C. 1.4.).

Auch in seinem berühmt gewordenen programmatischen Aufsatz *Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie* (1932a I) hob er den Freudschen Ansatz insbesondere in dessen Schrift „Zukunft einer Illusion“ hervor¹⁷³. Wenn darin auch „nicht alle gesellschaftlich relevanten Funktionen der Religion berührt“ würden, so sei diese Schrift Freuds „doch diejenige, die methodisch und inhaltlich einer materialistischen Sozialpsychologie am nächsten“ stehe. Freuds Buch berühre sich „mit dem Standpunkt des jungen Marx, der ihm geradezu als Motto dienen könnte: ‘Die Aufhebung der Religion als des illusorischen Glücks des Volkes ist die Forderung seines wirklichen Glücks. Die Forderung, die Illusionen über seinen Zustand aufzugeben, ist die Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusionen bedarf. Die Kritik der Religion ist also im Keim die Kritik des Jammertals, dessen Heiligenschein die Religion ist’“ (ebd. S. 45).

Es ist hier daran zu erinnern, dass die Frommsche Religionskritik gerade in diesem explizit marxistischen Duktus aus den frühen dreißiger Jahren in hohem Maße derjenigen der Lebenskunde an den meisten weltlichen Schulen jener Zeit ähnelt. Das gilt insbesondere für die weltlichen Schulen in den damaligen Zentren der Arbeiterbewegung wie den Berliner Bezirken Neukölln und Wedding oder Teilen des Ruhrgebiets (vgl. dazu Kap. B.2.2.2. und 2.2.3.).

Rückblickend schätzte Fromm jedoch selbstkritisch ein, dass er in seiner damaligen Sicht die gesellschaftliche Funktion der Religion als „Ersatz für reale Befriedigung und als Mittel zur sozialen Kontrolle einseitig betont“ habe, wobei er auf das marxistische Element seiner Religionskritik im Sinne der „Desillusionierung“ sowie zur radikalen Humanisierung der Gesellschaft (insbesondere auch ihres ökonomischen und sozialen „Jammertals“) nie

¹⁷³ Zur Würdigung des Frommschen Aufsatzes im Rahmen der späten Kritischen Theorie siehe Alfred Schmidt in seiner Einleitung zum Reprint der *Zeitschrift für Sozialforschung* (in Schmidt 1980. Bd. 1. S. 37)

verzichtete¹⁷⁴. Ergänzend formulierte er daher: „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“ (so in einem Vorwort der amerikanischen Ausgabe zur *Entwicklung des Christusbegriffs* aus dem Jahre 1963, zit. in: Fromm VI Anhang, Anm. 11, S. 366). Denn Freuds Ideale der Erkenntnis, Vernunft, Unabhängigkeit und Wahrheit, der Menschenliebe, der Verminderung des Leidens und der Entwicklung des Verantwortungsgefühls bildeten auch den „ethischen Kern aller großen Religionen, auf denen die westliche und die östliche Kultur“ beruhe, wenngleich es auch „bestimmte Akzentverschiebungen zwischen diesen Lehren“ gebe (vgl. 1950a VI, S. 239).

Insofern rückte Fromm – „entgegen der Ansicht vieler Rezensenten“ (Hardeck 1992a, S. 274) – von seinen Aussagen der frühen dreißiger Jahre im Kern nie ab, insbesondere wenn es um die infantile Religion des „gemeinen Mannes“ geht, „der einzigen, die diesen Namen tragen sollte“, wie Freud in „Das Unbehagen der Kultur“ schrieb (Freud 1996b, S. 40). Denn auch für Fromm haben ganz offensichtlich die meisten Menschen in ihrer persönlichen Entwicklung dieses infantile Stadium noch nicht überwunden, so dass für sie der Glaube an Gott gleichbedeutend ist mit dem Glauben an einen helfenden Vater – und insofern sei deren Glaube nicht mehr als eine „kindliche Illusion“ (1956a IX, S. 481 f.). Wenn auch „einige der großen Lehrer der Menschheit und eine Minderheit unter den Menschen“ diese Religionsauffassung überwunden habe, so sei sie doch noch immer die „dominierende Form von Religion“ (ebd.).

Insoweit dies zutrefte, habe „Freud mit seiner Kritik an der Gottesidee völlig recht“, so Fromm. Sein Irrtum liege darin, dass er „den anderen Aspekt der monotheistischen Religion“ übersehe, welcher in seiner letzten Konsequenz „zur Negation der Gottesvorstellung“ führe. Für Fromm wird unter diesem „anderen Aspekt“ Gott zu einem Symbol für die menschlichen Werte der „Liebe, Wahrheit und Gerechtigkeit“ und für die Entfaltung der „menschlichen Kräfte“ als der einzigen Realität, auf die es für den Menschen ankomme, „als des einzigen, was ihn ‚unbedingt angeht‘“ (ebd., S. 482)¹⁷⁵. Ähnlich wie Ludwig Feuerbach sah Fromm den Menschen somit als eigentlichen Gegenstand der Religion¹⁷⁶. Er hielt diesen Aspekt sogar für den „eigentlichen Kern“ der monotheistischen Religion und kam somit zu einer erweiterten Sichtweise, wenngleich diese Auffassung nach eigenem Bekunden auch weiterhin „keine theistische“ war und er die Gottesvorstellung lediglich für „eine historisch bedingte“ hielt (vgl. ebd.).

¹⁷⁴ Vgl. z. B. die mehrfachen Bezüge auf Marx zur „Des-Illusionierung“ bzw. zur „Ent-Täuschung“ sowie zur Aufhebung der Entfremdung im „Reich der Freiheit“ in *Haben oder Sein* (1976a II, S. 301 und 380 ff.).

¹⁷⁵ Die Wendung „was uns unbedingt angeht“ ist auf den deutsch-amerikanischen protestantischen Theologen und Philosophen Paul Tillich zurückzuführen (es sei daran erinnert, dass Tillich zu den führenden Theoretikern der *Religiösen Sozialisten* während der Zeit der Weimarer Republik gehörte und u. a. vor einem platten und rüden Atheismus bzw. einer Vergötterung der Wissenschaften durch viele Freidenker warnte).

¹⁷⁶ Bereits vor Freud hatte Feuerbach in seinem Werk über „Das Wesen des Christentums“ ausgeführt, Religion sei das „kindliche Wesen der Menschheit“ (Feuerbach 1994, S. 53), in einer vorphilosophischen, vorbewußten Phase der Menschheits- bzw. Individualgeschichte, in der der Mensch sein eigenes Wesen außerhalb seines 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 andern Wesen. Das göttliche Wesen ist nichts andres als das menschliche Wesen oder besser: das Wesen des Menschen, abgesondert von den Schranken des individuellen, wirklichen, leiblichen Menschen, vergegenständlicht, d. h. angeschaut und verehrt als ein andres, von ihm unterschiedenes, eignes Wesen – alle Bestimmungen des göttlichen Wesens sind darum Bestimmungen des menschlichen Wesens“ (ebd. S. 54 f.; zu Leben und Werk von Feuerbach vgl. Sass 1994, zur weiteren Religionskritik im Rahmen des Atheismus vgl. Zinser 1988b).

Somit hatte sich das Frommsche Religionsverständnis im Vergleich zu dem Sigmund Freuds zumindest in Teilen deutlich verschoben. D. h., Fromm beurteilte nicht die Religion, die Freud meinte, anders als er - sondern, „wenn er von Religion spricht, meint er oft etwas anderes als Freud“ (Hardeck 1992a, S. 274).

Rückblickend faßte Fromm seine Entwicklung in einem Brief an Jay so zusammen: „I gave up all theistic belief, but retained an attitude which I would describe as religious, if one does not imply by this belief in God“ - „Ich gab jeden theistischen Glauben auf, aber ich behielt mir eine Einstellung, die man religiös nennen kann, wenn dies keinen Glauben an Gott beinhaltet“ (1971b, zit. in: Kessler/Funk/Hrsg. 1992, S. 250).

Erweiterte Religionsdefinition und erste Kritik

Fromm verwendete nach seiner Abkehr von Freuds Libidotheorie den Begriff „‘religiös’ nicht im konventionellen Sprachgebrauch, wo das Religiöse an eine bestimmte Religion gebunden ist“, wie er es selbst formulierte (vgl. 1970d VIII, S. 246). Er dachte vielmehr an die - bereits ausführlich vorgestellten - „kollektiven leidenschaftlichen Bedürfnisse, die auf die Regelung der affektiven Bezogenheit zur Welt, auf die Lösung des menschlichen Problems gerichtet sind.“ Denn gerade auch viele der leidenschaftlich erstrebten Ziele, von denen der moderne Mensch glaube, sie seien zweckrational motiviert, „sind in Wirklichkeit seelische Bedürfnisse, die in - im weitesten Sinn - religiösen Strukturen entwickelt wurden“ (ebd.).

Im Rahmen seiner anthropologisch und sozialpsychologisch erweiterten Definition verstand Fromm unter „**Religion**“ spätestens seit 1950 **„jedes System des Denkens und Tuns..., das von einer Gruppe geteilt wird und dem Individuum einen Rahmen der Orientierung und ein Objekt der Hingabe bietet“** (1950a VI, S. 241)¹⁷⁷. Es ist hervorzuheben, dass Fromm diese Religionsdefinition bis in sein Spätwerk *„Haben oder Sein“* nahezu wortgetreu beibehielt (vgl. 1976a II, S. 365). Nach dieser Definition wird Religion damit zum Oberbegriff für alle Arten der Orientierung - ob philosophischer, traditionell religiöser (s. u.) oder sonstiger Art.

Auch diese Auffassung war damit weiterhin funktionalistisch wie die Freudsche. Aber mit der Einbettung des Phänomens Religion in die Sichtweise des Menschen als Widerspruchswesen mit unverzichtbaren psychischen („leidenschaftlichen“) Grundbedürfnissen (neben den organischen wie Nahrung, Sexualität etc.) verstand Fromm Religion darüber hinaus nun ebenfalls als quasi „existentielles Bedürfnis“.

Die neue Frommsche Religionsdefinition ist in ihrer Absolutheit aus der Sicht der kritisch-wissenschaftlichen Lebenskunde zu problematisieren. Wir können Fromm insoweit folgen, als dass er Religion - wie auch alle anderen weltanschaulichen und philosophischen Systeme - als Ausdruck der psychisch-geistigen Sinn- und Orientierungssuche der Menschen interpretiert. Es ist allerdings zu fragen, warum er all diese Phänomene ausgerechnet unter den Begriff der Religion subsumiert. Denn schon der Versuch einer Definition des Religionsbegriffes (außerhalb des Frommschen Gedankensystems) ist gerade aus der Sicht einer kritischen, d. h. vor allem nicht-theologisch eingefärbten, Religionswissenschaft höchst kompliziert, worauf z. B. Michaels ausführlich eingeht (vgl. ders./Hrsg. 1997, Einleitung, S. 7 - 16). Die Problematik des Religionsbegriffes soll daher im folgenden überblicksartig vorgestellt werden

Durchgängig wird in unserem Kulturkreis Religion (mit Ausnahme des frühen Buddhismus) in Verbindung mit einem „spezifischen Bezug zwischen dem überweltlichen, transzendenten Heiligen in personaler Gestalt einer oder mehrerer Gottheiten einerseits und den Menschen

¹⁷⁷ Vgl. hierzu auch die Ausführungen zum Thema „Alle Menschen sind Idealisten“ in Kap. C.2.1.2

andererseits in einer deren Verhalten normativ bestimmenden Weise“ definiert (vgl. Meyers Großes Taschenlexikon 1995, Bd. 8, S. 180; ähnlich auch der in Schulen sehr verbreitete Schülerduden „Die Religionen“ 1980, S. 358). Allerdings ist auch diese - vermeintlich neutrale - Definition aus streng religionswissenschaftlicher Sicht zu kritisieren, da in der Formulierung bereits die Annahme der realen Existenz eines „Heiligen“ mitschwingt. Religionswissenschaftlich hätte es lauten müssen: „... Bezug zwischen *einem angenommenen* überweltlichen, transzendenten Heiligen...“.

Etymologisch kann „religio“ zweifach gedeutet werden: Als sorgfältige Beachtung des Kults (zu lat. *religare* „sorgsam beachten“) und als Verbindung des Menschen mit Gott (zu lat. *religare* „binden, wieder verbinden“). In den nicht vom Lateinischen beeinflussten Sprachen werden weitere Aspekte sichtbar: So bezeichnet im Griechischen *eusebeia* Gottesfurcht und Frömmigkeit, *latreia* den Dienst für die Götter, *threskaia* das religiöse Gebot und *sebas* die heilige Scheu. Das arabische *din* betont den rechtlichen Aspekt der Religion, das indische *Dharma* das unerschütterlich Feststehende, chinesisch *chiao* und japanisch *kyō* betonen den Aspekt der Lehre.

Das in dem o. g. Lexikon-Zitat bestehende Problem einer „kryptotheologischen Prämisse“ gibt es im übrigen sogar in der Religionswissenschaft selbst, worauf Michaels ausdrücklich hinweist (Michaels/Hrsg. 1997, Einleitung, S. 8). So sei etwa der Begriff des „Aberglaubens“ nur im Sinne der Theologiegeschichte ein „trotziger, falscher Glaube“, religionsgeschichtlich gebe es diesen Begriff nicht (vgl. ebd.: S. 9).

Die Schwierigkeiten einer wissenschaftlichen Definition von „Religion“ sind offenbar sogar so groß, dass sie selbst eine allgemein verbindliche und exakte Beschreibung des Gegenstandes der modernen Religionswissenschaft noch immer nicht ermöglichen. Michaels sieht darin allerdings sogar einen Vorteil: „Gerade weil Religionswissenschaft ihren Gegenstand und ihren Kanon noch nicht gefunden hat, bewahrt sie sich ihre etliche Male bewiesene Offenheit für neue Fragen“ (ebd. S. 13). Den „begreiflichen Wunsch, dem ‘Phantom’ Religion einen einzigen Namen zu geben“, sollte die Religionswissenschaft daher „besser hemmen und den Theologen als ihre genuine Aufgabe überlassen“ (ebd.).

Doch unabhängig davon bleibt der für uns zentrale Umstand, dass die meisten Definitionsversuche, auch wenn sie ihrer theologischen Implikationen entledigt sind, einen Bereich des angenommenen „Heiligen und Abgesonderten“ (É. Durkheim), der „superhuman beings“ (M. E. Spiro) oder der „spiritual beings“ (E. B. Tylor; alle in: Michaels/Hrsg. 1997, S. 10 f.) als Gegenstand enthalten.

Vor diesem Hintergrund geht Michaels zumindest indirekt auch auf den Frommschen Definitionsversuch ein. Denn zweifellos könnten auch „nichtreligiöse Institutionen der Gesellschaft - etwa Nationalgefühle - w i e die Religion eine integrative Funktion..., kompensatorische oder projizierende, angstreduzierende bzw. angstschaffende Folgen...“ haben (vgl. ebd. S. 11, kursiv Osuch). Doch, so der berechtigte Hinweis von Michaels, komme man auch hier „nicht aus der Aporie, ‘religiös’ bzw. ‘nichtreligiös’ aus den Religionen erklären zu müssen, für deren Abgrenzung in den Kulturen man offenbar schon zu wissen glaubt, was ‘Religion’“ sei (ebd.). Das kleine Beispiel von Michaels macht es deutlich: Es ist ein fundamentaler Unterschied, ob man wie Michaels formuliert, Nationalgefühle könnten w i e Religionen wirken oder ob man wie Fromm definiert, Nationalgefühle seien bereits Religionen.

Freilich war sich auch Fromm der sprachlichen Problematik bewußt. So betonte er: „Jede Erörterung über Religion ist durch eine ernste terminologische Schwierigkeit behindert. Obwohl wir wissen, dass es außerhalb des Monotheismus viele Religionen gab und gibt,

verbinden wir doch die Vorstellung von Religion mit der von einem System, das um Gott und übernatürliche Kräfte kreist; wir neigen dazu, die monotheistische Religion als den Bezugsrahmen anzusehen, von dem aus wir alle anderen Religionen zu verstehen und einzuschätzen suchen. Daher wird es zweifelhaft, ob Religionen ohne Gott, wie der Buddhismus oder der Taoismus oder der Konfuzianismus, Religionen im eigentlichen Sinne genannt werden können. Weltliche Systeme wie die gegenwärtigen autoritären Gebilde werden keinesfalls Religionen genannt, obwohl sie, psychologisch gesprochen, diese Bezeichnung verdienen. *Wir haben einfach kein Wort*, mit dem wir die Religion als allgemein menschliches Phänomen bezeichnen könnten, ohne dass sich die Vorstellung eines bestimmten Religionstyps einschleiche und den Begriff färbte“ (1950a VI, S. 241, kursiv Fromm). Hier wird deutlich, dass die Frommsche Sicht von Religion vornehmlich psychologischer Art ist.

Vor dem Hintergrund dieses Eingeständnisses grundsätzlicher Schwierigkeiten bei der Verwendung des Religionsbegriffes löste sich Fromm zeitweise daher selbst von dem Begriff und sprach synonym von „Religion *oder Weltanschauung*“ (ebd. S. 245, kursiv Osuch). Bisweilen verwendete er auch den Terminus der „dahinterstehenden Weltanschauung“ zur Offenlegung der verborgenen Motive von politischem Engagement (vgl. 1955a IV, S. 170); oder er sprach von „Geist“ und „Weltanschauung“ einer Gesellschaft (vgl. 1941a I, S. 240). Bei allen Schwierigkeiten, die auch der Begriff der Weltanschauung mit sich bringt (vgl. dazu das Einleitungskapitel A.2.2. „Zur Problematik der Begriffe ‚Humanismus‘ und ‚Weltanschauung‘“ in der vorliegenden Arbeit), so hätte er m. E. in diesem Zusammenhang doch weit weniger Irritationen zur Folge, wie dies beim Religionsbegriff der Fall ist.

Es bleibt somit die Frage, warum Fromm, von diesen wenigen Ausnahmen abgesehen, in seinem gesamten späten Werk immer wieder auf den Terminus der Religion zur Beschreibung der menschlichen Orientierungs- und Hingabesysteme zurückkommt. Einerseits ist ihm zugestehen, dass die von ihm hervorgehobene „Hingabe“-Qualität von Orientierungssystemen sprachlich schwer zu fassen ist. So betont auch Funk daher mit gewissem Recht, dass Fromm deshalb dem Religionsbegriff den Vorzug gab, weil „dem Begriff ‚Weltanschauung‘... die Dimension der Hingabe, der gefühlsmäßigen Bezogenheit“ fehle (vgl. Brief Funk-Osuch v. 10.02.1998). Vor dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen ist aber mit gleichem Recht zu fragen, ob Fromm hier letztlich vielleicht an seiner eigenen religiösen Sozialisation scheiterte.

Fromms neue Definition von Religion sagt ganz bewußt weder etwas über ihren spezifischen Inhalt aus, noch enthält sie eine ethische Wertung. Denn „Objekte 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 Herrschsucht oder die Solidarität; sie kann die Entfaltung der seelischen Kräfte begünstigen oder lähmen“ (1976a II, S. 365).

Fromms Religionsdefinition erfolgt somit aus einer sozialpsychologischen Perspektive und in deutlicher Abgrenzung zu Definitionen, die nur theistische Religiosität anerkennen wollen¹⁷⁸. Sie verzichtet zudem auf den Begriff des „Heiligen“. Denn bei einer Trennung zwischen dem Heiligen und dem Weltlichen sei das Weltliche üblicherweise immer untergeordnet und werde vom Heiligen geprägt (vgl. 1950a VI, S. 279). Der Frommsche „Orientierungsrahmen“ erfaßt die subjektive Ordnung von Erfahrungen und Erkenntnissen in einer sinnhaften

¹⁷⁸ Wie stark der traditionelle Religionsbegriff lange Zeit einseitig von einem monotheistischen und zudem noch extrem autoritären Verständnis geprägt war, versuchte Fromm an Hand der Definition des Oxford Dictionary zu verdeutlichen. Nach diesem Wörterbuch sei 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“ (zit. in Fromm 1950a VI, S. 248).

Weltanschauung und gemeinsame Verhaltenstechniken (Riten, Sitten, Bräuche, Gesetze) einer Gruppe“ (Hardeck 1992a, S. 52). Hardeck übersetzt somit Fromms neue Religionsdefinition wieder in den Begriff der Weltanschauung – eine Überlegung, der auch ich folgen werde (siehe weiter unten).

Mit diesem sehr erweiterten Religionsverständnis beleuchtete Fromm wiederum die Freudsche (sowie auch die Jungsche) Religionsanalyse und kam zu dem Ergebnis: „Freud widersetzt sich der Religion im Namen der Ethik - eine Haltung, die zweifellos ‘religiös’ genannt werden kann. Jung beschränkt die Religion auf ein psychologisches Phänomen und erhebt gleichzeitig das Unbewußte zu einem religiösen Phänomen“ (1950 VI, S. 240)¹⁷⁹. Das ist im neuen Frommschen Konzept zwar stimmig, aber - wie Hardeck in Bezug auf Freud mit Recht bemerkt - „für die allgemein verbreitete Auffassung allerdings verwirrend“ (Hardeck 1992a, S. 221). Wir folgen daher dessen Hinweis, dass man die Freudsche Haltung besser verstünde, „wenn sie als ‘humanistisch’ bezeichnet werden würde“ (ebd.).

„Autoritäre“ und „humanistische Religionen“

Durch die Loslösung des Religionsbegriffes von allen theistischen (wie auch nicht- bzw. atheistischen) Bindungen, die funktionale Neubestimmung und vor dem Hintergrund seiner im vorigen Kapitel beschriebenen Charakterologie unterschied Fromm nun prinzipiell zwischen „autoritären“ und „humanistischen“ Religionen (vgl. 1950a VI, S. 248)¹⁸⁰. Das „wesentliche Element autoritärer Religionen und autoritärer religiöser Erfahrungen“ sei die „Unterwerfung unter eine Macht jenseits des Menschen“. Die Haupttugend sei bei diesem Religionstyp Gehorsam, die Kardinalsünde Ungehorsam. Psychologisch gesehen sei die Unterwerfung unter die machtvolle Autorität einer Gottheit (oder deren irdischen bzw. organisatorischen Stellvertreter) der Weg, auf dem der Mensch dem Gefühl des Alleinseins und der Begrenztheit entgehe, indem er das Gefühl gewinne, von einer Ehrfurcht erweckenden Macht geschützt zu sein, „von der er sozusagen ein Teil wird“ - allerdings um den hohen Preis des Verlustes seiner Unantastbarkeit und Integrität als Individuum (vgl. ebd. S. 248)¹⁸¹. Autoritäre weltliche Religionen folgten dem selben Prinzip. Hier werde dann „der

¹⁷⁹ Aus der Tatsache, dass Jung das Unbewußte vom Menschen trennte und als eine vom Menschen ‘unabhängige Macht’ beschrieb, die sich ‘unserem Geist’ aufdränge und er somit etwa auch Träume schon als ein religiöses Phänomen begriff, ergibt sich für Fromm der konsequente - und wohl auch sarkastisch gemeinte - Schluß: „dass nach der Logik von Jung auch Geisteskrankheit ein eminent religiöses Phänomen genannt werden mußte“ (1950a VI, S. 239). In einer späteren Würdigung des Jungschen Werkes anerkannte Fromm zwar, dass „die Psychoanalyse ihm viel zu verdanken“ habe. Doch habe er „ihren wesentlichen Kern außer Acht gelassen: die Suche nach der Wahrheit und der Befreiung von Illusionen“ und diesen durch eine „verführerische Spiritualität und einen brillanten Obskurantismus ersetzt“ (1963e VIII, S. 130). So habe er zwar erkannt, dass Millionen von Menschen die gleichen Phantasien gemeinsam haben können („Archetypen“). Aber er habe nicht erkannt, dass derartige aufgehäuft auftretende Phantasien kein Beweis dafür sind, dass ihre Inhalte irgendeine logische Gültigkeit oder eigene Realität besitzen, sondern lediglich eine Folge gemeinsamer irrationaler Bedürfnisse seien (vgl. ebd. S. 129). Zur Beurteilung Jungs gehört nach Fromm nicht zuletzt dessen offene Sympathie für das NS-System sowie dessen „Opportunismus nach der deutschen Niederlage“ (ebd.).

¹⁸⁰ Zur Erinnerung: Für Fromm war Autorität nicht prinzipiell schlecht und nur dann abzulehnen, wenn sie inhuman wurde, d. h. wenn sie nicht der Entfaltung des Individuums zu Autonomie, Freiheit und Bezogenheit diene. Hier greift Fromm auf seine Arbeiten aus den dreißiger Jahren zurück (z. B. 1930a VI, 1930b, 1932a und b, 1936a und 1937a alle in I). Zentral sind darin die Begriffe des „Sadomasochismus“ und des „autoritären Charakters“ (vgl. dazu auch Kap. C 2.1.3. und Kap. C.2.1.5.).

¹⁸¹ Fromm rekurrierte mit seiner Auffassung von „Religiosität“ z. T. auf John Dewey, nach dessen Meinung „die übernatürlichen Dogmen der Religion die religiöse Haltung des Menschen geschwächt und untergraben“ hätten (vgl. Fromm 1950a VI, S. 240, Anm. 4). Für Dewey war die Gegensätzlichkeit zwischen seiner Auffassung von religiösen Werten und den Religionen nicht überbrückbar, weshalb auf die „Identifizierung mit religiösen Glaubensbekenntnissen und Kultformen verzichtet werden“ müsse (vgl. Dewey, John: A Common Faith, New Haven 1934, S. 28, zit. in: Fromm 1950a VI, ebd.).

Führer“ oder der „Vater seines Volkes“ oder das „sozialistische Vaterland“ zum Gegenstand der Anbetung¹⁸². Die vorwiegende Stimmung in diesem System sei die der Schuld und des Leidens.

Das Frommsche Verständnis von Religion, so schätzt Funk ein, impliziere somit „eine umfassende Religionskritik, die sich vor allem gegen die etablierten Offenbarungsreligionen“ richte und insbesondere die entsprechenden Gottesvorstellungen angreife (vgl. Funk 1992c, S. 6).

Konsequenter in der Begrifflichkeit ist Fromm beim Gottesbegriff. Was die Gottesvorstellung betrifft, so müssen wir uns nach Fromm fragen, „ob wir eine Vorstellung beibehalten sollten, die man nur aus ihren gesellschaftlich-kulturellen Wurzeln verstehen kann: aus den Kulturen des Nahen Ostens mit ihren autoritären Stammeshäuptlingen und ihren Königen mit uneingeschränkter Macht und aus dem späteren mittelalterlichen Feudalismus und den absoluten Monarchen.“ Für die heutige Welt habe daher die „Gottesvorstellung ihre philosophische und gesellschaftliche Grundlage verloren“ (1966a VI, S. 221).

In einer erst posthum veröffentlichten Schrift hob Fromm hervor, dass eine humanistisch orientierte Kritik am abendländischen und traditionell autoritären Gottesverständnis bereits vor Jahrhunderten versucht wurde. So habe bereits Spinoza den Versuch gemacht, das Zentrum der Religion von Gott auf den Menschen, „von der Theologie zur Ethik“ zu verlagern (vgl. Fromm SN 8, S. 154). Zwar habe dieser weiterhin den Gottesbegriff verwendet. In der Gleichsetzung von Gott und Natur habe er jedoch zugleich den traditionellen Gottesbegriff „radikaler und offener“ zurückgewiesen, als dies Meister Eckhart drei Jahrhunderte zuvor hätte machen können (vgl. ebd.).

Mit dem Rückgriff auf humanistische Strömungen des ausgehenden Mittelalters und der beginnenden Neuzeit weist Fromm mit Recht auf die lange Tradition einer humanistischen Religions- und Kirchenkritik hin. Doch wäre es denkbar wie Meister Eckhart oder Spinoza letztlich nahezu unmöglich gewesen, ihre kritischen Gedanken in einer konsequent nichttheologischen Sprache zu äußern. Genau das aber verfolgt Fromm letztendlich, wenn er zur Beschreibung seiner humanistischen Position weiterhin den Religionsbegriff verwendet – auch wenn er ihn mit anderen Inhalten füllt.

Die historische Entwicklung der großen Religionen hat nach Fromm dazu geführt, dass nicht mehr Gott (als Symbol für die ethischen Werte wie Liebe und Gerechtigkeit) verehrt werde, „sondern die Gruppe, die in seinem Namen zu sprechen behauptet“ (1950a VI, S. 275). Es sei daher „die Tragödie aller großen Religionen“, dass sie „ihre eigenen Prinzipien der Freiheit verletzen und umkehren, sobald sie zu Massenorganisationen werden und sich von einer religiösen Bürokratie beherrschen lassen“ (ebd. S. 274)¹⁸³.

¹⁸² Es ist in diesem Zusammenhang bemerkenswert, dass auch in unserer relativ aufgeklärten Demokratie bei einem Großteil der Durchschnittsbürger das Wort vom „Vater Staat“ zu den festen Redewendungen gehört.

¹⁸³ Die sozialpsychologische Sichtweise verwendete Fromm zu einer sehr ausführlichen und differenzierten Analyse der theologischen Veränderungen im Zuge der christlichen Glaubensspaltung des ausgehenden Mittelalters. Bei aller Autoritätsgläubigkeit der katholischen Kirche habe etwa das gegenreformatorische Konzil zu Trient (1545 - 1563) immerhin festgestellt, dass der Mensch Gott ähnlich sei, daher mit Recht auf dessen Liebe vertrauen könne und dass der freie Wille des Menschen zusammen mit Gottes Gnade wirke. Durch die Eliminierung des mütterlich-vergebenden und -liebenden Elements der katholischen Kirche habe Martin Luther Dagegen in Nordeuropa „eine rein patriarchalische Form des Christentums“ etabliert, die sich auf den städtischen Mittelstand und die weltlichen Fürsten stütze (vgl. 1976a II, S. 373). Die Gefühlsambivalenz der Menschen als Folge der sozialökonomischen und geistigen Umwälzungen habe Luther (wie auch Calvin) noch verstärkt, indem er den Menschen gegenüber der Autorität der Kirche zwar zu mehr Autonomie verholfen habe. Doch habe er die Gläubigen auch veranlaßt, sich „einer weit tyrannischeren“ Gottheit zu unterwerfen, die ihm zugleich der Legitimation zur Unterwerfung unter die weltliche Obrigkeit diene (1941a I, S. 265, vgl. dazu die martialischen Mordaufrufe Luthers „Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern“, zit. in ebd.) Hardeck merkt hierzu an, dass sich Fromm bei dieser Analyse keineswegs nur auf die orthodox-marxistische Geschichtsschreibung stütze, sondern sich an Historikern, Philosophen und Soziologen wie W. Dilthey, W.

Dieser Einschätzung wird von Fromm-Kritikern z. T. heftig widersprochen. So erhebt Wiegand den Vorwurf, Fromm wolle doch nur „die Religion selbst retten“, indem er die „weltliche Geschichte der Kirchen als Abfall von ihrem wahren Auftrag“ interpretiere (vgl. Wiegand 1978a, S. 19). Ähnlich argumentiert auch Rattner, nach dem Fromm die überlieferten Religionen von ihren autoritär-sadistischen bzw. -masochistischen Bestandteilen reinigen möchte, damit diese „dem Fortschritt dienen können“. Für Rattner kommt dieser Versuch einer „Mohrenwäsche“ gleich (vgl. Rattner 1987, S. 153).

Diese Kritik trifft in der Tat eine der empfindlichsten Stellen im Frommschen Denken. Trotzdem ist sie in dieser vernichtenden Form nicht haltbar. Denn ähnliche Vorstellungen und sprachliche Formulierungen wie bei Fromm finden sich gerade auch in der Geschichte der dissidentischen Bewegung (Deutschlands) selbst. So ist daran zu erinnern, dass ein ähnliches ethisch und diesseitig orientiertes Religionsverständnis schon bei jenen freidenkerischen und freireligiösen Sozialdemokraten vorlag, die Ende des vorigen Jahrhunderts gerade in Berlin die dortige *Freireligiöse Gemeinde* mit Erfolg auf einen dezidiert sozialistisch-materialistischen Kurs gebracht hatten und jeder kirchlich-religiösen Sympathie unverdächtig waren: „Unsere Gemeinde ist eine religiöse, doch verstehen wir unter Religion das mehr oder weniger bewußte ewige menschliche Streben nach einem harmonischen Verhältnis zu der uns umgebenden Welt aufgrund unserer eigenen inneren Harmonie“, wie der vierte der Grundsätze lautete, die in allen „Weihegaben“ zur Erinnerung an die Abschlußfeiern des freireligiösen Jugendweiheunterrichts enthalten waren (zit. in: Meier 1998, S. 149; vgl. hierzu auch Kap. B.2.1.3.; mehr dazu weiter unten).

Mit seinem erweiterten Religionsverständnis kritisierte Fromm aber nicht nur die monotheistischen Systeme. Konsequenterweise stellte er auch ihre Negation in Frage: „Die im neunzehnten Jahrhundert vorherrschende atheistische Einstellung leidet unter dem gleichen Vorurteil wie die theistische, dass nämlich die *Gottesvorstellung* und nicht die Werte, die sie symbolisiert, zum Hauptproblem macht. Der Atheismus war im wesentlichen eine Unabhängigkeitserklärung gegenüber dem Prinzip des obersten Herrschers und nicht eine Antwort auf die spirituelle Problematik des Menschen“ (1966a VI, S. 221, Anm. 2., kursiv Fromm).

Bei diesem Begriff des „Spirituellen“ verwies Fromm in einem zu Lebzeiten nicht veröffentlichten Aufsatz auf terminologische Schwierigkeiten insbesondere durch die problematischen Verknüpfungen zum ‘Spiritismus’, so dass auch dieses Wort „vorbelastet“ sei (vgl. 1992s = SN 8, S. 151). Trotzdem gab er auch diese Terminologie nicht auf, sondern versuchte in dieser späten und erst nachträglich veröffentlichten Arbeit über „Meister Eckhart und Karl Marx: Die reale Utopie der Orientierung am Sein“ aus dem Jahre 1974 sein Anliegen schließlich mit den Worten der „**atheistischen Religiosität**“ zu fassen (vgl. ebd.).

Erich Fromms Nähe zu den Freireligiösen

Fromm war damit im hohen Alter bei einer Begrifflichkeit angelangt, die – wie z. T. bereits dargelegt (s.o. sowie Kap. B.2.1.3. und B.2.2.2.) – schon in der Debatte um eine Alternative zum Religionsunterricht zu Beginn unseres Jahrhunderts in Deutschland in ähnlicher Form auftauchte. So heißt es etwa in einem Programm des *Neuen Frankfurter Verlages*, einer der damaligen Zentralen freigeistiger Literatur in Deutschland, bereits im Jahre 1901: „Befreiung der Seelen von dem Druck der Autorität des kirchlichen Dogmas zu *selbständigem religiösem Leben*; deshalb Trennung von Staat und Kirche, völlige Loslösung der Schule von der Kirche und Einführung eines von allen trennenden konfessionellen Voraussetzungen freien

Sombart und M. Weber orientierte: „Das populäre akademische Vorurteil, Fromm sei grundsätzlich unwissenschaftlich, erweist sich, selbst nach strengen Kriterien, als haltlos“ (Hardeck 1992a, S. 97, Anm. 74).

Moralunterrichts“ (kursiv Osuch)¹⁸⁴. Eine noch größere Ähnlichkeit mit Frommschen Formulierungen sind etwa in den konzeptionellen Überlegungen des damaligen Kieler Rechtsphilosophen, Gustav Radbruch, für die weltlichen Schulen aus den frühen zwanziger Jahren festzustellen. Radbruch forderte als weltanschaulich-geistige Grundlage solcher Schulen in Anlehnung an Goethe, „den großen Heiden“, eine neue „Diesseitsfrömmigkeit“ (Radbruch/Hrsg. 1920, S. 4).

Darüber hinaus ist daran zu erinnern, dass entsprechende Formulierungen auch im Rahmen der Selbstverständnisdebatte der *Freireligiösen Gemeinde zu Berlin* gegen Ende des 19. Jahrhunderts auftauchten, obwohl die Organisation gerade zu dieser Zeit die letzten traditionell-religiösen Relikte abwarf und sich zu einem sozialistisch-materialistischen Atheismus bekannte (s. o.). So betonte Ewald Vogtherr, der seit März 1889 in Berlin den Religionsunterricht für die freireligiösen Schüler erteilte, als SPD-Stadtverordneter auf der Berliner Stadtverordnetenversammlung am 10. April 1890: „Die freireligiöse Gemeinschaft sei eine atheistische Religions-Gemeinschaft“ (zit. in: Meier 1998, S. 149; zu weiteren Forderungen etwa nach einer „weltlichen Seelsorge“ im Rahmen einer freigeistigen Kulturarbeit zur Zeit der Weimarer Republik vgl. ebd. S. 156). Insofern kann Fromm durchaus in die geistesgeschichtliche Tradition dieser sozialistisch orientierten *Freireligiösen Gemeinde zu Berlin* gestellt werden. Es ist allerdings nochmals daran zu erinnern, dass sich Fromm selbst niemals als Atheist, sondern immer als *Nichttheist* bezeichnete – und dies nicht zuletzt, um nicht von dem aus seiner Ansicht nach viel entscheidenderen Problem von Humanität bzw. Inhumanität in allen weltanschaulichen bzw. religiösen Lagern unnötig abzulenken.

In diesem Zusammenhang ist auf die große gedankliche Verwandtschaft Fromms mit der Kritik an einem platten freidenkerischen Atheismus hinzuweisen, wie sie ein anderer wichtiger Protagonist der weltlichen Schulbewegung, der Austromarxist und Wiener Ordinarius Max Adler, ebenfalls schon in den zwanziger Jahren formulierte. Die Problematik eines vornehmlich negativen Selbstverständnisses innerhalb der freidenkerisch-humanistischen Tradition wurde zwar bereits an anderen Stellen dieser Arbeit erörtert. Da es sich hier jedoch um einen zentralen Punkt in der gemeinsamen Schnittmenge der Konzepte von Erich Fromm wie der heutigen *Humanistischen Lebenskunde* handelt, soll die Frage mit Hilfe der Einschätzung durch Adler nochmals vertieft werden.

Auf einer Vertreterversammlung des *Bundes freier Schulgesellschaften Deutschlands* im Jahre 1925 legte Adler in einem betont sozialistischen Vokabular u. a. die Defizite eines rein negativen, d. h. ausschließlich nicht- oder antireligiösen, Selbstverständnisses der weltlichen Schule offen

„... Wenn die weltliche Schule eine bloße Freidenkerschule wäre, so wäre damit noch gar nichts gesagt. Denn für eine solche Freidenkerschule kann nicht nur der Proletarier, sondern auch der bürgerliche Freidenker eintreten, ja schließlich könnte man sich denken, dass auch derjenige für sie eintritt, der bloß deshalb an nichts glaubt, weil er überhaupt nichts denkt. Die Freidenker-Gesinnung ist eben noch keine genügend bestimmte Grundlage, um den Begriff der weltlichen Schule zu tragen. Denn das freie Denken ist ja nicht immer ein wirklich freies Denken, sondern ist oft nichts anderes als eine Bezeichnung für die Gegnerschaft gegen jede Religion überhaupt, und ist nur zu oft verbunden mit einer geradezu ebenso fanatischen wie bornierten Verteidigung dieses Standpunktes. *Es gibt eben auch Pfaffen des Freidenkertums*“

¹⁸⁴ Neuer Frankfurter Verlag. Unser Programm. Faltblatt. 4 S., Frankfurt a. M. o. J. (1901). Deutsche Bücherei Leipzig. Buchmuseum, in: Groschopp 1997a. S. 31. Der Verlag wurde 1900 von dem Frankfurter Fabrikanten und Mitbegründer der *Deutschen Gesellschaft für Ethische Kultur*, Arthur Pfungst gestiftet. In ihm erschien u. a. die damals bekannte „Bibliothek der Aufklärung“.

(Adler/Löwenstein 1926 b, S. 5, kursiv Osuch; wie bereits gezeigt, hatte auch Paul Tillich seinerzeit mehrfach vor einem platten Atheismus in den Reihen der Freidenker gewarnt). Wie dargelegt (vgl. Kap. B. 3.3.3.), gelang es der Lebenskunde im Grunde erst im Rahmen der konzeptionellen Neubestimmung Ende der achtziger und Anfang der neunziger Jahre vor allem durch die Rezeption eines säkularen Humanismusbegriffes, solcherart freidenkerisch-atheistische Verkürzungen vollends zu überwinden. Gleichwohl scheint dieses „Pfaffentum des Freidenkertums“ auch gegenwärtig teilweise noch immer das Bild von der Humanistischen Lebenskunde vor allem in den Reihen christlich-konservativer Bildungspolitiker zu prägen, wie es aus Stellungnahmen von dieser Seite immer wieder hervorgeht (vgl. z. B. die Position des bildungspolitischen Sprechers der Berliner CDU, des Zehlendorfer Stadtrates für Volksbildung, Schlede, wonach der „atheistischen Lebenskunde“ jedweder Weltanschauungscharakter abgehe und daher auch nicht als eigenes Fach in die Schule gehöre, vgl. dazu *Berliner Morgenpost* v. 07.05.1999)

In den zwanziger Jahren machte Adler darüber hinaus, ähnlich wie Fromm, auf einen auch gegenwärtig wieder sehr aktuellen Aspekt von Konfessionslosigkeit aufmerksam – nämlich die Begrenztheit eines spezifischen „bürgerlichen freien Denkens“ (im Gegensatz zu einem „proletarisch-sozialistischen“), dessen Atheismus angesichts der Vergötterung des Geldes unter dem Aspekt der Menschlichkeit ebenfalls nicht viel wert sei. „Der bürgerliche Freidenker“ sei „himmelstürmend“, wenn es gelte, „den Gott im Himmelreich“ zu entthronen, „aber bei den irdischen Göttern Mammon und Moloch“ versage sehr oft das bürgerliche freie Denken „und es ist da sofort zu Ende“ (Adler/Löwenstein 1926b, S. 5).

Die Frommsche (oder auch Adlersche) Kritik an einem dogmatischen Atheismus, bei dem es nur noch um die Frage „Glaubt ihr an das Dasein Gottes?“ gehe, weist schließlich noch auf einen zusätzlichen und für die heutige Lebenskunde sehr bedeutsamen Aspekt hin. Denn nach Fromm verhindert die Verlagerung des Gesprächs auf die „Annahme oder Leugnung des Symbols Gottes“ geradezu das Verständnis dafür, „dass das religiöse Problem“ letztlich ein menschliches Problem sei (1950a VI, S. 290).

Diese Einschätzung wird durch viele eigene Unterrichtserfahrungen und -beobachtungen z. B. mit muslimischen Kindern und Jugendlichen nicht nur im Bereich der Lebenskunde bestätigt¹⁸⁵. So blockiert ein offensiver (oder gar aggressiver) Atheismus vielfach die Gespräche mit solchen Schülerinnen und Schülern vor allem deshalb, weil sie sich in ihrer gesamten Identität in Frage gestellt sehen. Dort aber, wo es gelingt, die gläubigen Kinder und Jugendlichen mit ihren hinter der Frömmigkeit liegenden Bedürfnissen, Fragen, Ängsten und Hoffnungen ernst zu nehmen, ist auch aus einer atheistischen (oder agnostischen) Position fast immer ein demokratischer, kritischer und meist sehr produktiver Diskurs möglich. Mit anderen Worten: Aus der weltanschaulichen Sicherheit des eigenen Humanismusverständnisses heraus ist es der Lebenskundelehrkraft möglich, ein tolerantes Miteinander verschiedener Kulturen bzw. weltanschaulicher und religiöser Orientierungen praktisch zu leben. Dies wiederum ist ein Beleg dafür, dass eine weltanschauliche Fundierung (im Sinne eines modernen Humanismusverständnisses) im Rahmen der Lebenskunde in der Schule einen wichtigen Beitrag sowohl zur Identitätsbildung und Selbstvergewisserung als auch zur Dialogfähigkeit der beteiligten Schülerinnen und Schüler leistet. Damit kehren wir wieder zur Diskussion des Frommschen Religionsbegriffes zurück.

Der Analyse autoritärer „religiöser“ Systeme setzte Fromm die sog. „humanistischen Religionen“ als Kontrapunkt gegenüber. Im Gegensatz zu den autoritären Systemen bewegten

¹⁸⁵ Es ist hier daran zu erinnern, dass besonders in einer Reihe der ehemaligen Westbezirke Berlins (wie z. B. in Kreuzberg, Wedding, Schöneberg oder Neukölln) der Lebenskundeunterricht gerade auch bei vielen Kindern mit muslimischem oder auch christlich-orthodoxem Hintergrund sehr beliebt ist!

sich „humanistische Religionen“ zentral um den Menschen und seine Stärke. Hier müsse der Mensch die „Kraft der Vernunft“ entwickeln, um sich selbst, seine Beziehung zu den Mitmenschen und seine Stellung im Universum zu verstehen. Er müsse die „Wahrheit erkennen, sowohl hinsichtlich seiner Grenzen als auch seiner Möglichkeiten.“ Er müsse seine Kräfte der Liebe für andere, aber auch für sich selbst zum Wachsen bringen und „die Solidarität mit allen lebenden Wesen erfahren“ (1950a VI, S. 249). Dafür benötige er Prinzipien und Normen. Doch bedeute dies in humanistischen Systemen nicht die unterwürfige Annahme von Lehrsätzen. „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 System für Gewalt und Herrschaft, also für *Macht über den Menschen*“ (ebd., kursiv Fromm). Fromm versucht somit, den (positiven) ethischen Kern auch von theistischen religiösen Systemen zu dechiffrieren bzw. in säkular-humanistischer Absicht positiv zu interpretieren.

Fromm folgerte nun, dass sich der wahre Konflikt daher nicht zwischen Gottgläubigkeit und Atheismus abspiele, sondern „zwischen einer humanistischen religiösen Einstellung und einer Haltung, die dem Götzendienst“ gleichkomme, unabhängig davon, wie diese Haltung sich im bewußten Denken ausdrücke oder verkleide (vgl. ebd. S. 290)

Dieser Einschätzung ist mit Skepsis zu begegnen, da sie bestehende Unterschiede der verschiedenen Systeme all zu sehr zu verwischen droht. Der Standpunkt ist für unser Thema jedoch insofern von Bedeutung, als er auf den Umstand verweist, dass es in der Tat immer wieder „Humanisten“ gibt, die ebenso inhuman handeln, wie auch religiöse Menschen existieren, die sich in höchstem Maße als human (was nicht identisch mit „humanistisch“ im Sinne einer nichtreligiösen Weltanschauung ist) erweisen

Wichtig ist deshalb für die Lebenskunde der von Fromm vielfach vorgebrachte Appell, die Menschen weniger nach ihren Worten als nach ihrem Handeln zu beurteilen und dieses nach den dahinter liegenden psychischen Motiven zu befragen. Auch viele eigene pädagogische Erfahrungen zeigen, dass für eine solche Sichtweise die meisten Kinder, wenn sie noch nicht allzu angepaßt bzw. durch den „Gesellschafts-Charakter“ negativ geprägt sind, einen erstaunlich intuitiven Zugang haben. Aufgrund der großen Freiheiten und der ausgesprochenen Lebensnähe im gegenwärtigen Lebenskundeunterricht (es sei nochmals erinnert: freiwillige Teilnahme, kein Zensurenzwang, hohes Maß an Mitbestimmungsmöglichkeiten der Schülerinnen und Schüler, Projekt- und Handlungsorientierung) sind die Chancen außerordentlich groß, diesen intuitiven Zugang hier tatsächlich auch wachhalten zu können. Auch für die Bereitschaft und Fähigkeit zum Dialog sowie für die politische Bündnisfähigkeit von weltlichen Humanisten und religiösen Menschen hat diese Auffassung Fromms große Bedeutung, weil sie immer wieder an die gemeinsamen ethischen Ansprüche religiöser, philosophischer und anderer weltanschaulicher Systeme erinnert.

Illustrationen „humanistischer Religionen“ sind nach Fromm etwa „der Frühbuddhismus, der Taoismus, die Lehren Jesajas, Jesus, Sokrates, Spinozas, gewisse Strömungen in jüdischen und christlichen Religionen (besonders mystische), die Religion der Vernunft in der Französischen Revolution“ (1950a VI, S. 249 f.). Im Idealfall verfüge der Anhänger (oder gar Anführer) einer humanistischen Religion über eine „biophil-produktive“ Orientierung bzw. einen „autonomen“ oder „revolutionären Charakter“ und lasse sich vornehmlich durch sein „humanistisches Gewissen leiten wie z. B. Giordano Bruno, Galilei oder Albert Schweitzer aber auch Marx, Engels und Albert Einstein (vgl. 1963b IX, S. 351 f.). Der „revolutionäre Charakter“ ist für Fromm „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“ (ebd., S. 353).

Mit Wehr ist zu fragen, inwiefern Fromms Differenzierung zwischen humanistischer und autoritärer Religion nach wissenschaftlichen Kriterien gegenwärtig noch tragfähig ist. Gemessen an den Postulaten der Kritischen Theorie der dreißiger Jahre ist für Wehr Fromms Entwicklung eine „höchst ungewöhnliche“ Hinwendung zur Religiosität, in der die „Sehnsucht nach einer Versöhnung des Menschen mit der Schöpfung... die Oberhand über den Primat radikaler Gesellschaftsanalyse gewonnen“ zu haben scheint (vgl. Wehr 1990, S. 72). Gleichwohl sieht Wehr in Fromms Entwicklung keinen direkten Bruch, sondern geht eher von „einer Kontinuität im Frommschen Werk“ aus, in deren Folge die „humanistischen Intentionen des ‘frühen’ Fromm auch in seinen ‘späten’ Werken durchgehalten“ sind (vgl. ebd. S. 130, ähnlich auch Klein 1987, S. 32). Im Gegensatz zu Wehr sieht Joach geradezu eine „idealistische Wende“ in Fromms Entwicklung (vgl. Joach 1986, S. 50 f., ähnlich auch Rattner 1987, S. 152). Wir folgen hier eher der Einschätzung Wehrs.

Doch unabhängig davon muß gerade auch aus der heutigen lebenskundlichen Sicht die äußerst problematische Verwendung des Religionsbegriffes bei Fromm kritisiert werden. Die Unterscheidung zwischen humanistischen und autoritären Religionen ist unter rein psychologischen Gesichtspunkten durchaus relevant und mag darüber hinaus vielleicht auch innerhalb der theologischen Debatte etwa für ein modernes und demokratisches Verständnis von Religion interessant und fruchtbar sein. Denn Fromms Ansatz hat „eine Verlagerung der Diskussion von der Ebene des theologisch-dogmatischen Sprachspiels auf die Ebene der Psychologie... zur Folge“, wie es Kurz formuliert (vgl. Kurz 1998, S. 16). Aber durch die völlige Ausblendung der Frage nach der Richtigkeit bestimmter theologischer Grundaussagen bzw. durch die *ausschließliche* Konzentration des Blickes auf Bezogenheitsmuster und Charakterorientierungen wird der prinzipielle Unterschied zwischen einer rein diesseitsbezogenen und wissenschaftlichen Sicht einerseits und einer religiösen Perspektive andererseits verwischt, die, wie gezeigt, im religionswissenschaftlichen Verständnis (und umgangssprachlich ohnehin) nahezu immer einen Bereich des Transpersonalen bzw. Überweltlichen („Heiligen“) anerkennt (zum Begriff des „Heiligen“ siehe weiter unten).

Aus der Sicht der Humanistischen Lebenskunde wie auch aus einer kritisch-materialistischen religionswissenschaftlichen Perspektive – und nicht zuletzt aus umgangssprachlichen Motiven – muß daher nach einer adäquateren begrifflichen Alternative für die von Fromm erkannte und analysierte – und für die Lebenskunde äußerst interessante – Denkfigur der psychisch-existentiellen Bedürftigkeit des Menschen gesucht werden¹⁸⁶.

Des weiteren sind an dieser Stelle die offenkundigen Vereinfachungen und Verallgemeinerungen Fromms zu kritisieren. Aus religionswissenschaftlicher Sicht werden sie bisweilen geradezu als „schmerzlich“ empfunden (vgl. Hardeck 1992a, S. 261). Differenzierungen (z. B.

¹⁸⁶ Wie sehr diese Frage auch Teile der freigeistig-humanistischen Strömungen Deutschlands bewegt, wird u. a. an der seit Jahren intensiv geführten Debatte über den Religionsbegriff im Verbandsnamen des BFGD (*Bund Freireligiöser Gemeinden Deutschlands*) sichtbar. So gibt es seit den achtziger Jahren immer wieder Anläufe einzelner Landes- und Ortsverbände des BFGD, das „frömmelnde Anhängsel“ vor allem aus dem Bundesnamen... zu streichen“ (Klie-Riedel 1989, S. 32). Zwar halten die meisten Mitglieder und Funktionäre dieser traditionsreichen freigeistig-humanistischen Organisation (erinnert sei an den ersten lebenskundlichen Unterricht Deutschlands im Rahmen der *Freireligiösen Gemeinde zu Berlin*) die „religiösen Bedürfnisse“ für nichts anderes als rein menschliche Bedürfnisse“ (ebd. S. 33). In der Sicht der Freireligiösen beinhalten sie, ähnlich wie bei Fromm, vor allem die Sehnsucht nach Sicherheit, Bezogenheit und Orientierung (vgl. ebd.). Da die Kirchen den Religionsbegriff jedoch seit fast 2000 Jahren „verchristlicht“ und „mit jedem Jahrhundert rigoros für sich vereinnahmt“ hätten, sei es umgangssprachlich schlicht irreführend, als freigeistige Humanisten den Religionsbegriff zur Beschreibung des eigenen Selbstverständnisses zu verwenden (vgl. ebd. S. 32). Vor allem solche Überlegungen waren es, die etwa in der Landesgemeinschaft Niedersachsen des BFGD Ende der achtziger Jahre zu einer Umbenennung in *Freie Humanisten Niedersachsen* führten (vgl. ebd.). Eine weitere Konsequenz dieser Abkehr von „religiösen Restbeständen“ bzw. der Hinwendung zu einem modernen säkularen Humanismusverständnis haben die Niedersachsen 1998 einen Aufnahmeantrag in den HVD gestellt.

bei „dem“ Taoismus) sind wissenschaftlich unumgänglich. Auch koppelte Fromm mit solchen Aufzählungen zu sehr die Realgeschichte ab. So mündete etwa die „Religion der Vernunft“ in der Französischen Revolution schließlich in blutigen Terror, wurde im Geiste eines atheistischen „Steinzeitkommunismus“ ein Großteil des kambodschanischen Volkes ermordet; und im Namen von Jesus wurden immer wieder verheerende Kriege geführt, Millionen südamerikanischer Indios umgebracht oder hunderttausende von Frauen als „Hexen“ verbrannt. Ebenso hätte Fromm stärker den geistesgeschichtlichen Rahmen berücksichtigen müssen, in welchem die von ihm beispielhaft angeführten Denker standen. Dies tat er tatsächlich nur bei wenigen Gestalten, hier allerdings z. T. sehr ausführlich. So vor allem bei der Entwicklung des Jesusbildes bzw. bezüglich der frühen Christengemeinden. So machte Fromm immer wieder auf den Zusammenhang der politisch wie sozialökonomisch unterprivilegierten Situation der frühen Christen im römischen Imperium mit dem revolutionären Gehalt ihrer Glaubensvorstellungen aufmerksam. Bezugnehmend auf Max Weber formulierte er, dass „die Bergpredigt tatsächlich das Manifest eines großen Sklavenaufstandes“ gewesen sei (vgl. 1976a II, S. 311). Man müsse diese „Schar armer palästinensischer Juden“ sehr viel ernster nehmen, als dies gemeinhin getan werde, „um den fast unglaublichen Radikalismus dieser kleinen Gemeinschaft ermessen zu können, die, auf ‘nichts anderes’ als ihre moralische Überzeugung gestützt, den Stab über die bestehende Welt brach“ (ebd. S. 312)¹⁸⁷

Gerade aber diese Analysen zur theologischen Entwicklung des frühen Christentums wie derjenigen Luthers (bzw. Calvins) können m. E. im Kern als Beispiel eines kritisch-materialistischen und wissenschaftlich-humanistischen Ansatzes angesehen werden. Durch seine religiöse Begrifflichkeit jedoch verwässerte Fromm diesen Ansatz immer wieder. So sprach er in „Haben oder Sein“ pathetisch und idealisierend von Jesus als dem „Held der Liebe“ und dem „Held des Seins“ (1976a II, S. 370).

Weiterhin muß mit religionswissenschaftlichem Blick kritisiert werden, dass Buddha und Jesus als typische Vertreter „humanistischer Religionen“ mit „revolutionärem Charakter“ sowohl lehrinhaltlich wie charakterlich zu sehr auf einen Nenner gebracht werden, was auch nach Hardeck „nicht gutzuheißen ist“ (Hardeck 1992, S. 261). Schließlich zeigen Fromms Beispiele immer wieder, dass er keinen Unterschied zwischen „mystischer“ und „prophetischer Religion“ macht, die nach Mensching als die „beiden Grundformen universaler Religion“ gelten können (Mensching, Gustav: *Die Religion*, Stuttgart 1959, S. 115. Zit. nach Hardeck ebd. Zum Mystikverständnis Fromms siehe den nächsten Abschnitt).

Zum Problem messianischer Endzeitvisionen

Neben diesen vor allem aus religionswissenschaftlicher Sicht aufgeworfenen Punkten wird Fromms Hang zu utopisch-messianischen Formulierungen ebenfalls zu einem ernststen Problem. So schrieb er in geradezu pathetisch-visionärer Art: „Wenn wir einmal alle wach sein werden, dann bedarf es keiner Propheten und keiner revolutionären Charakter mehr - dann wird es nur noch voll entfaltete Menschen geben“ (1963b IX, S. 353).

¹⁸⁷ Zur freudomarxistischen Analyse der Veränderung des Jesus-Bildes im Zuge der veränderten sozialen Zusammensetzung der christlichen Gemeinden sowie der politisch-ökonomischen Entwicklung bis hin zur Etablierung dieser Religion zur Staatsreligion im römischen Staat, in deren Folge emanzipatorische Potenzen des Urchristentums wieder verloren gingen, vgl. die frühe Arbeit von Fromm über *Die Entwicklung des Christdogmas* (1930a VI). Zu Max Webers religionshistorischen Analysen über „die protestantische Ethik und den Geist des Kapitalismus“ vgl. ders. 1991 sowie die Aufsatzsammlung, die bes. auch Kritiken an Weber enthält in: Weber 1987. Zur Bedeutung des Beitrages von Weber für die Religionswissenschaft vgl. Kehler in: Michaels (Hrsg.) 1997, S. 121 - 132 u. S. 377 - 379

Es drängt sich der Eindruck auf, dass Fromm auch hier zu weit geht. Denn solche geradezu schwärmerischen Sätze appellieren zwar an die Hoffnungen der Menschen zur positiven Veränderung. Zugleich aber suggerieren sie die Möglichkeit von Endzeitvorstellungen, die letztlich jedoch nur in religiösen Kategorien zu denken sind. Zudem legen solche Formulierungen den Schwerpunkt zu sehr auf ein Endziel (dessen völlige Erreichbarkeit ohnehin in Frage steht) anstatt den Prozeß der Veränderung zu betonen.

Durch derartige quasi paradiesische Endzeitvisionen, und seien sie noch so „diesseitig“ gedacht, wird der Humanist Fromm widersprüchlich, unwissenschaftlich und extrem angreifbar. In den Augen eines Kritikers „bebt Fromm gelegentlich vor idealistischem Pathos“, könnten „einige Passagen... gut im Kindergottesdienst verlesen werden“ (Sammelroth, Felix: Erich Fromm. Portrait im Gegenlicht. Eine kritische Analyse seines Werkes. Rundfunkmanuskript, Copyright: Radio Bremen; gesendet am 18.10.1983, 21.05 Uhr, S. 10, zit. in: Hardeck 1992a, S. 246).

Da sich Fromm damit zumindest sprachlich der Ebene christlicher Erlösungsvorstellungen nähert, kann hier auch die Kritik von theologischer Seite problemlos ansetzen, nach der ein solcher „Zwang zur Selbsterlösung“ letztlich ins Inhumane umschlage.

So heißt es etwa in einem Aufsatz der „Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen“ „Christliche Leser können leicht fragen, ob nicht bei Fromm im ganzen ‘dem Menschen’ zuviel zugetraut werde, ob es hier nicht am rechten ‘Sündenernst’ fehle, am Eingeständnis jener angeborenen Sündhaftigkeit des Menschen, gegen die Fromm so leidenschaftlich polemisierte“ (Ev. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen Nr. IX/80, S. 17). Und der Theologe Stählin schreibt dazu: „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 finden wird, ist eine Illusion.“ Dem setzt der Theologe eine „christliche Psychologie und Menschendeutung“ entgegen, die zwar ebenfalls so viel als möglich erkennen und freisetzen wolle, „was im Menschen diesseits des Todes schon zu befreien ist.“ Dies sei „in der Gottesebenbildlichkeit des Menschen angelegt. Aber die Endlichkeit, Kreatürlichkeit und Unvollkommenheit des Menschen verliert sie nicht aus dem Blick - und damit auch nicht das, was wir der Tradition nach Sünde nennen“ (Stählin, Traugott: Die Kunst des Liebens und der christliche Glaube. Gespräche und Auseinandersetzung mit Erich Fromm. In: Wort und Dienst. Jahrbuch der kirchlichen Hochschule Bethel, Bd. 18; hrsg. v. H.-P. Stähli, Bielefeld 1985. Zit. nach Hardeck 1992a, S. 77f.).

Würde Fromm in seinen Zielformulierungen nicht ins religiös-absolute abgleiten und den Menschen konsequent in seiner Widersprüchlichkeit annehmen (natürlich ohne den Anspruch aufzugeben, an der Lösung der Widersprüche im Sinne des produktiv-biophilen Ideals zu arbeiten - individuell wie gesellschaftlich), könnte ihn eine solche Kritik erst gar nicht erreichen.

Mit anderen Worten: Wer als Humanist angesichts globaler Bedrohungen (und ihrer Entsprechungen im psychischen Bereich der Individuen) ein Paradies auf Erden als reale Möglichkeit postuliert, der muß sich nicht wundern, wenn ihn gläubige Christen in realistischer Weise „auf die Erde zurückholen“ und seine paradiesischen Visionen nur im christlichen Jenseits aufgehoben sehen.

Auch Hardeck, der (ähnlich wie ich) ansonsten ebenfalls die meisten der Frommschen Auffassungen teilt, weist darauf hin, dass es „fast... realistischer“ erscheinen mag, die „Rettung und Erlösung durch einen (transzendenten) Gott zu erhoffen, als an den ‘voll entfalten Menschen’ der Zukunft zu glauben“ (Hardeck 1992a, S. 77). Der Fromm-Biograph Knapp formulierte eine ähnliche Kritik wie folgt: „Dieser Glaube, in dem Fromms Gesellschaftskritik unweigerlich aufgeht, transzendiert die Misere der Vermarktung und

Manipulation des Menschen immer dort, wo ihm keine rationale Alternative greifbar scheint“ (Knapp 1982, S. 43).

Schließlich ist darauf hinzuweisen, dass sich Fromm mit solchen messianischen Überdehnungen in einen deutlichen Widerspruch zur eigenen Programmatik manövrierte. Denn ganz im Gegensatz dazu steht etwa die bereits erwähnte und sehr viel kritischere bzw. realistischere grundsätzliche Einschätzung, dass das Leben als „ständige Geburt“ immer Unsicherheiten und Ungewißheiten in sich berge und es gerade aus humanistischer Sicht darauf ankomme, diese „Unsicherheiten ohne Panik und unangebrachte Angst zu ertragen“ (1955a IV, S. 139. Vgl. dazu Kap. C. 2.1.3., C. 2.1.4.). Eine moderne *Humanistische Lebenskunde* jedenfalls sollte m. E. auch auf das Aushalten von Ungewißheiten abzielen und sich vor jeder Art von messianischer Endzeitvision hüten.

Eine solche Warnung hat gerade vor dem Hintergrund der lebenskundeeigenen Geschichte eine besondere Relevanz, glichen doch bestimmte Metaphern wie die von „der werdenden sozialistischen Gesellschaft“ in den Reihen der weltlichen Schulbewegung und der sozialistischen Reformpädagogik vor 1933 ebenfalls in hohem Maße solchen quasi-messianischen Endzeitvisionen. Im ubrigen war es Fromm selbst, der den quasi-religiösen Duktus in der Sprache des Marxismus entsprechend dechiffrierte. Der Marxismus sei im „im wesentlichen prophetischer Messianismus in der Sprache des neunzehnten Jahrhunderts“ gewesen (vgl. 1961b V, S. 343)¹⁸⁸. Durch seine extrem weite Fassung des Religionsbegriffs ordnet er allerdings den Marxismus als Ganzes in die Reihe religiöser Bewegungen. Für ihn ist der Marxismus gar „die bedeutendste religiöse Bewegung des 19. Jahrhunderts“ (1967c Vorwort, zit. nach Funk 1978, S. 136). Folgerichtig spricht Fromm in *Psychoanalyse und Religion* auch in Bezug auf den Nationalismus und Faschismus von „weltlicher Religion“ (1950a VI, S. 249).

Kritiker wie Wiegand werfen Fromm in dieser umfassenden Sichtweise von Religion eine unzulässige Ausdehnung des Religionsbegriffs und gar einen „taschenspielerhaften Umgang mit dem Begriff Religion“ vor (vgl. Wiegand 1978, S. 20). Wie gezeigt, erscheint es nach Ansicht vieler Autoren demgegenüber sinnvoll, den Religionsbegriff nur auf Systeme anzuwenden, in denen von einer Kraft außerhalb des Menschen ausgegangen wird. Es sei daran erinnert, dass auch alle gängigen Definitionen in populären Lexika diesem Ansatz folgen¹⁸⁹. Und schließlich ist auch nochmals auf den Umstand hinzuweisen, dass in der Religionswissenschaft daher oft „heilig“ und „das Heilige“ als Zentralbegriffe gebraucht werden. Es soll mit ihnen dann nicht allein die kultische Sphäre erfaßt werden, sondern das, was die Religion grundsätzlich von allen anderen Bereichen der Wirklichkeit unterscheidet¹⁹⁰.

¹⁸⁸ Fromm bezog sich z. B. auf solche Marxschen Aussagen: „Der Kommunismus „ist die wahrhafte Auflösung des Widerstreits zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbetätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Losung.“ (MEGA I,3, S. 114 = MEW Erg. I, S. 536. Zit. in: Fromm 1961b V, S. 383) Nach Fromm bedeutete für Marx diese Vision jene gesellschaftliche Ordnung, die die Rückkehr des Menschen zu sich selbst gestatte, die Überwindung der Getrenntheit und des Antagonismus zwischen Subjekt und Objekt, „die Vermenschlichung der Natur“; sie bedeute eine Welt, in der der Mensch „nicht mehr ein Fremder unter Fremden, sondern in seiner Welt, wo er zu Hause ist.“ (Fromm ebd.) Fromm wies darauf hin, dass der Gedanke der Verbindung zwischen messianischem Prophetismus und Marx' Sozialismus von verschiedenen Autoren betonte worden sei wie z. B. von Paul Tillich (vgl. ders.: *Der Mensch im Christentum und im Marxismus*, Düsseldorf 1953), Alfred Weber (in: *Ihring Fetscher/Hrsg.: Marxismusstudien* Tübingen 1954) und György Lukac (vgl. ders.: *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Berlin 1923; alle aufgeführt in: Fromm 1961b V, S. 383). Vgl. hierzu auch den in Kap. B. 2.1. erwähnten Umstand, dass Engels die Urschrift des *Kommunistischen Manifestes* als ein „Glaubensbekenntnis“ und in der Form eines Katechismus abgefaßt hatte.

¹⁸⁹ Hardeck macht hier den interessanten Hinweis, dass sich bei vielen Religionsdefinitionen „eher das definierende Subjekt, als das zu definierende Objekt offenbart“ (Hardeck 1992a, S. 51).

¹⁹⁰ Diese Begriffsveränderung zugunsten des „Heiligen“ geht zurück auf den Anstoß, den der deutsche ev. Theologe Schleiermacher 1799 mit seinen „Reden über die Religion“ gab. Der Begriff wurde später von dem

Zur Notwendigkeit einer revidierten Religionsdefinition und einer erweiterten Bestimmung des Begriffs der „Weltanschauung“

Der wissenschaftliche Disput zum Religionsbegriff im Allgemeinen und zum Religionsverständnis bei Fromm im Besonderen soll an dieser Stelle nicht weiter vertieft werden (er wird nochmals aufgegriffen im letzten Abschnitt dieses Kapitels unter den Stichworten „X-Erfahrung“, Mystik, Zen und die Grenzen zur Lebenskunde“). Das bisher Ausgeführte zusammengefaßt kann aus einer wissenschaftlichen und kritisch-materialistischen Perspektive – mithin aus der Sicht der weltlich-humanistischen Lebenskunde selbst – die Widersprüchlichkeit der Frommschen Sichtweise klar benannt werden:

Einerseits kann dem sozialpsychologischen und anthropologischen Ansatz Fromms gefolgt werden, dass alle Menschen auf Grund ihrer existentiell bedingten Unsicherheit und Dichotomie Systeme der Orientierung und Hingabe suchen. Das gilt auch für solche Menschen, die nach außen hin keiner Religion, Philosophie oder anderen „offiziellen“ Orientierungssystemen folgen. Sie pflegen dann meist ihre „privaten“ Systeme, an denen sie sich orientieren und für die sie sich hingeben, wie z. B. die Macht, den Konsum, die Konformität, den Genuß, die Arbeit oder den Profit usw. Wichtig sind die Frommschen Hinweise, dass solche Orientierungssysteme den Menschen vielfach gar nicht bewußt sind und dass ihre Formen und Inhalte von der Struktur der jeweiligen Gesellschaft bestimmt werden bzw. über den „Gesellschafts-Charakter“ vermittelt werden.

Andererseits: All diese Phänomene als „Religionen“ zu bezeichnen, ist nicht nur aus dem Motiv heraus, falsche Assoziationen zu vermeiden, höchst zweifelhaft. Gerade auch aus einer wissenschaftlichen Perspektive sowie der säkularhumanistischen Sicht der Lebenskunde muß dies abgelehnt werden. Diese Kritik kann auch nicht durch den Funkschen Hinweis abgeschwächt werden, dass der Religionsbegriff insbesondere wegen der Vorbelastung „vom autoritären Bindungsmuster“ durch Fromm „mühsam korrigiert wird“ (Brief Funk-Osuch vom 10.02.1998)

Unter Beibehaltung der Frommschen sozialpsychologischen und anthropologischen Perspektive schlage ich daher vor, die Frommsche Begrifflichkeit „vom Kopf auf die Füße“ zu stellen. Statt zu sagen, dass jede Weltanschauung eine Religion darstellt, kann im weltlich-humanistischen Sinne der Lebenskunde direkt umgekehrt definiert werden:

»Alle Phänomene, die der Befriedigung der existentiellen Bedürfnisse der Menschen nach Orientierung, Beziehung, Verwurzelung und Hingabe dienen, haben in der Regel eine weltanschauliche Dimension bzw. führen zu Weltanschauungen oder sind Weltanschauungen. Das gilt damit auch für jede Religion!«

Freilich besteht bei dem gegenwärtig eher verfassungsrechtlich geprägten Begriff der „Weltanschauung“ (vgl. hierzu etwa die einleitenden Bemerkungen in Kap. A. 2.2.) die Gefahr, dass damit die spezifisch Frommsche „Dimension der Hingabe, der gefühlsmäßigen Bezogenheit auf... den inneren unzerstörbaren Kern des Menschlichen“ vielleicht zu sehr abgeschwächt wird, worauf Funk ausdrücklich verweist (vgl. Brief Funk-Osuch v. 10.02.1998). Aber auch Funk kann dieses sprachliche Dilemma letztlich nicht lösen und

französischen Soziologen Émile Durkheim aufgegriffen. Breitenwirkung erlangte das Verständnis von „heilig“, in dem seine Bedeutung diejenige des Gottesbegriffes übersteigt, durch den deutschen ev. Theologen und Religionsphilosophen Rudolf Otto. Vor allem in seinem Werk über „Das Heilige“ (1917) stellte er die Erfahrung des Gefühls des Überweltlichen – sowohl des Anziehenden als auch des Erschütternden – heraus (mehr zum Problem des „Heils“ und des „Heiligen“ – und sein Verhältnis zum „Profanen“ – bei Colpe in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 1988, S. 66 – 99)

gesteht ein: „Ich muß Ihnen aber auch sagen, dass ich keinen treffenden Begriff vorschlagen kann“ (ebd.).

Die Verwendung des Weltanschauungsbegriffes für die Humanistische Lebenskunde soll in der vorliegenden Arbeit daher im Folgenden ausdrücklich diese Frommsche Dimension des emotional und affektiv eingefärbten Begriffs der „Bezogenheit“ einschließen! Darüber hinaus ist daran zu erinnern, dass im Rahmen der Humanistischen Lebenskunde seit Anfang der neunziger Jahre zunehmend auch der Begriff der „Lebensorientierung“ verwendet wird, der vom Sprachgefühl her vielleicht eher dem besonderen Frommschen Anspruch gerecht wird, als dies bei dem etwas antiquierten Weltanschauungsbegriff der Fall ist. Im Folgenden werden daher die Begriffe der Weltanschauung und der Lebensorientierung unter Einschluß der genannten Frommschen Perspektive verwendet.

Ein solcherart erweitertes Verständnis von Weltanschauung (bzw. Lebensorientierung) und Religion scheint dann auch geeignet, den in der Lebenskunde formulierten Anspruch besser einlösen zu können, die individuellen wie gesellschaftlichen Hintergründe für die Entstehung von Lebensauffassungen, Weltanschauungen, Religionen usw. zu verstehen, wie es im Rahmenplan des Faches ausdrücklich als Zielperspektive formuliert ist (vgl. dazu den Lernzielkatalog im Rahmenplan der Lebenskunde, in: Humanistischer Verband Deutschlands/Hrsg 1993a, S. 30 f.). Wie gezeigt, ist es gerade die Stärke des Frommschen Ansatzes, den Blick „hinter die Kulissen“ menschlichen Verhaltens, also auf die jeweils zugrundeliegenden – zumeist existentiellen - psychischen Bedürfnisse (wie etwa nach Zugehörigkeit) der Menschen zu lenken.

Dieses Verstehen ist eine wichtige Voraussetzung, solche Phänomene auch kritisieren zu können, ohne in Überheblichkeit oder gar Haß abzugleiten. Zudem ist es gerade mit Hilfe des Frommschen Ansatzes auch möglich, den „humanistischen Kern aller bedeutenden Religionen und philosophischen Orientierungssysteme“ zu dechiffrieren bzw. zu erschließen (vgl. Wehr 1990, S. 90). Das wiederum ist nicht nur im Sinne einer kritischen Religionskunde relevant, sondern vor allem auch für eine Erziehung zur Toleranz - als einem wesentlichen Merkmal der Lebenskunde - von großer Bedeutung.

2. 3. 3. „X-Erfahrung“, Mystik, Zen und die Grenzen zur Lebenskunde

Anknüpfend an die eingangs zitierte Aussage von Erich Fromm, dass die dem überlebten Gottesbegriff „zugrundeliegende Realität der Erfahrung“ lebendig bleiben müsse (vgl. 1966a VI, S. 222), soll im letzten Abschnitt dieser Frommsche Erfahrungsbegriff diskutiert werden. Dazu muß auch der Frommsche Religionsbegriff nochmals einbezogen werden.

In den vorherrschenden westlichen Religionssystemen sei Religiosität und Gottesliebe „im wesentlichen ein Denkerlebnis“, ein Nachdenken über Gott (vgl. 1956a IX, S. 487). Dem setzte Fromm sein paradoxes Verständnis von nichttheistischer (oder gar atheistischer) Religiosität und Gottesliebe als „intensives Gefühl des Einsseins“ entgegen, das nicht davon zu trennen sei, dass „diese Liebe in jeder Handlung im Leben zum Ausdruck“ komme (vgl. ebd.). „Wahre Religiosität“ ist demnach für Fromm im Kern Einheitserleben und praktische Erfahrung von Bezogenheit (Liebe) und der Gebrauch der Vernunft (als Einheit von Intellekt und Emotion). Diese Art religiöser Erfahrung ist bei Fromm somit auch kultur- und epochenübergreifend.

Mit der besonderen Betonung von Einheitserleben, Bezogenheit und Vernunft als Kennzeichen „wahrer Religiosität“ steht Fromm im übrigen auch in einer bestimmten freidenkerischen Tradition. Sie ist z. B. mit dem Namen Paul Krusche verbunden, der in den zwanziger Jahren vor allem durch den Versuch bekannt geworden war, die noch recht junge Theorie Sigmund Freuds in die Reihen der Freidenker zu tragen (vgl. z. B. Krusche 1924 bzw.

Kap. B. 2.2.3. der vorliegenden Arbeit). In seiner Schrift „Sozialismus und Religion“ (Krische 1921) führte er vor allem in Abgrenzung zu Feuerbach und Marx aus: „In meiner Auffassung sind die Dinge, die man als Religion, Ethik und Philosophie mit aller Kunst auseinanderzuhalten versuchte, Erscheinungen, die im Letzten in einen großen Strom münden, jenen jedes Menschenleben zu tiefstem Erleben führenden Gemeinschaftstrieb, der in den buntesten Farben sich durch die Geschichte der Menschheit zieht und über Philosophie, Religion und Ethik nur verschiedene Auslegungen fand. Er ist es, der in der kommenden Menschheit die Zeit des wahrhaften Gemeinschaftsmenschen in der gerechten, klassenlosen Gesellschaft aufbauen wird“ (ebd. S. 5). Ähnlich wie Fromm löste Krische Religion somit von jedem theistischen bzw. transzendenten Bezug und interpretierte sie im sozialistisch-humanistischen Sinne als Bedürfnis des Menschen nach Gemeinschaftlichkeit unter gerechten bzw. „klassenlosen“ Bedingungen – eine Position, die, wie gezeigt, der hier bevorzugten religionswissenschaftlichen Kritik nicht standhält.

Um entsprechende Mißverständnisse und falsche Assoziationen zu vermeiden, schlug Fromm in seinem Buch *Ihr werdet sein wie Gott* (1966a VI) bei der persönlichen religiösen Erfahrung den Begriff der „X-Erfahrung“ vor (hielt dies jedoch, wie bereits erwähnt, in den folgenden Veröffentlichungen nicht einheitlich durch). Das X lasse sich nur in poetischen und visuellen Symbolen ausdrücken:

- 1.) X-Erfahrung basiere zunächst auf einem Problembewußtsein der existentiellen Dichotomie des menschlichen Lebens. Die menschliche Sehnsucht sei damit auf die Überwindung dieses Zustandes, auf die Erfahrung des Eins-Sein gerichtet¹⁹¹.
- 2.) Für die X-Erfahrung gebe es eine „klar umrissene Hierarchie der Werte“, an deren Spitze die „optimale Entwicklung der eigenen Kräfte der Vernunft, der Liebe, des Mitgefühls und des Mutes“ stehe (vgl. 1966a VI, S. 118). Alle „weltlichen Leistungen“ seien diesen „höchsten humanen (oder spirituellen oder X-) Werten untergeordnet“ (ebd.). Dies bedeute jedoch kein Asketentum. „Weltliche Vergnügungen und Freuden“ seien problemlos möglich, aber von dieser spirituellen Zielsetzung durchdrungen (vgl. ebd.).
- 3.) Für den Menschen der X-Erfahrung „ist der Mensch ausschließlich Zweck und nie Mittel zum Zweck“ (ebd.). Die Subjekt/Objekt-Spaltung könne er überwinden, in dem er seine eigene Realität und die Realität der Welt immer tiefer entdecke und im Akt des Lebens ein Teil der Welt werde (vgl. ebd. S. 118 f.).
- 4.) X-Erfahrung sei als ein „Loslassen“, als das Aufgeben des Wunsches, sich an das ‘Ich’ zu klammern“ beschreibbar. Erst durch diesen Prozeß des „Leerwerdens“, der kein Ausdruck von Passivität, sondern von Offenheit sei, könne der Mensch auf die Welt reagieren, sich mit ihr vereinigen (vgl. ebd.).
- 5.) Die X-Erfahrung könne auch als „Erfahrung der Transzendenz“ von Selbstsucht, narzißtischer Ich-Gefangenschaft und inzestuöser Fixierung verstanden werden. Die Befähigung zu lieben ermögliche schließlich die Überwindung von Destruktivität und nekrophilen Tendenzen (vgl. ebd. S. 119).

Diese Kernaussagen über

- ein Bewußtsein für die eigene existentielle Unsicherheit,
- die Loslösung von Ich-Fixierung und abhängig machenden Bindungen,
- die Zielsetzung von Vernunft, Mut, Empathie- und Liebesfähigkeit als gleichzeitige Voraussetzung für die Überwindung von Destruktivität sowie über

¹⁹¹ Hardeck merkt hier an, dass religiöse Erfahrung mithin auf Krisenerfahrung beruhe. „Die Quellen der Religionsgeschichte der Universalreligionen sprechen eine deutliche Sprache, die Fromm recht gibt“ (Hardeck 1992a, S. 172, Anm. 5).

- Welterkenntnis im konkreten Lebensvollzug als Grundlage einer tendenziellen Überwindung der Subjekt/Objekt-Spaltung

stehen den lebenskundlichen Zielen von Selbstbestimmung und Verantwortung sowie einer kritisch-rationalen bzw. diesseitsbezogenen Lebensführung keineswegs im Wege. Eher im Gegenteil können sie diese Prämissen psychoanalytisch und ethisch sowie anthropologisch ergänzen und damit weltanschauliche Unsicherheiten im Lebenskundekonzept zumindest teilweise ausgleichen.

Im weiteren führt Fromm aus: Dieses menschliche „Erfahrungssubstrat“ sei unabhängig von begrifflichen Systemen und liege sowohl „gewissen typischen theistischen, wie auch nicht-theistischen, atheistischen oder selbst anti-theistischen Vorstellungen“ zugrunde (vgl. ebd., S. 117). Die Analyse der X-Erfahrung verschiebe sich somit „von der Ebene der Theologie auf die Ebene der Psychologie und speziell der Psychoanalyse“ (ebd. S. 120). Dies sei notwendig, weil die psychoanalytische Theorie die Möglichkeit gebe, die unbewußten Erfahrungen zu verstehen, welche der X-Erfahrung zugrunde liegen oder diese blockieren. Dazu sei allerdings eine erweiterte Fassung der Freudschen Psychoanalyse erforderlich. Denn das zentrale Problem des Menschen sei nicht das seiner Libido; sondern, „es sind die mit seiner Existenz gegebenen Dichotomien, seine Isolierung, seine Entfremdung, sein Leiden, seine Angst vor der Freiheit, sein Wunsch nach Einheit, seine Fähigkeit zu Haß und Zerstörung, seine Fähigkeit zu Liebe und Vereinigung“ (ebd.).

X-Erfahrung und gelebte Werte

Vor dem Hintergrund dieser Interpretation „menschlichen Erfahrungssubstrates“ sind auch Fromms Vorschläge für „fundamentale Veränderungen der sozioökonomischen Struktur“ in West wie Ost sowie sein Aufruf zu einer „Renaissance des Humanismus“ zu sehen. Diese wollte er jeweils auf die „Realität erlebter Werte“ ausgerichtet sehen und „nicht auf die Realität von Begriffen und Worten“ (1966a VI, S. 221). Als ‚Handeln und Erfahren anstatt bloßes Nachdenken und Reden‘ könnte man diesen Ansatz vereinfacht und formelhaft zusammenfassen.

Angesichts der atomaren Bedrohung und der Gefahr völliger Verdinglichung des Menschen bis zur Degeneration als bloßes „Maschinenzubehör“ (ebd. S. 222), solle nicht gefragt werden, ob Gott tot ist¹⁹². Statt dessen sollten wir uns fragen, „ob der Mensch tot ist“ und damit, „ob die *Erfahrung* tot ist“ (ebd. S. 221, kursiv Fromm). Das daran anschließende sehr kritische Urteil etwa von Rattner, dass solcherart Gesellschaftskritik nicht mehr als „larmoyante Kulturkritik“ darstelle, ist überzogen und zurückzuweisen. Eher scheint dieser Frommsche Blickwinkel geradezu ins Zentrum gesellschaftlicher (Fehl-) Entwicklungen zu treffen.

So ist der Wunsch nach gelebten und e r f a h r b a r e n ethischen Werten wie etwa Solidarität, Gerechtigkeit oder menschliche Wärme - als Kontrapunkte zu einer Welt des Egoismus, des Konsums und des Profitstrebens und der Kälte immer mächtigerer technokratischer Apparate - kennzeichnend für bestimmte Trends in Teilen unserer Gesellschaft. Als Ausdruck dafür können z. B. grün-alternative Strömungen, Umweltschutzgruppen, parteiferne Bürgerinitiativen oder etwa auch die mittlerweile sehr breite Bewegung

¹⁹² Die Formulierung dass „Gott tot ist“ geht auf Friedrich W. Nietzsche (1844 - 1900) zurück (Nietzsche: Die frohliche Wissenschaft. Geschrieben 1882. Darin. Der tolle Mensch. In: Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari. Berlin, New York 1973, Bd. V, 2. Zit. in: Weger 1991, S. 120)

von Selbsthilfegruppen angesehen werden. Als eher indirekter Ausdruck für entsprechende Bedürfnisse können auch bestimmte Bereiche der weiterhin boomenden Psycho- wie auch Esoterik-Szene angesehen werden (hier spielt vor allem der Aspekt menschlicher Wäre und des Angenommenseins eine besondere Rolle). Im weitesten Sinne ist auch der Bereich vieler Jugendcliquen und -banden unter dieser Perspektive zu beleuchten. So werden aus einer kritisch-psychoanalytischen Sicht selbst Gewaltphänomene etwa von türkischen Jugendlichen als - freilich pervertierter - Hilfeschrei nach Achtung und Menschlichkeit interpretiert (vgl. dazu das Unterrichtsbeispiel in Kap. D. 3.8.2.). Und auch die vielfach beklagte „Politikverdrossenheit“ ist u. a. ein Resultat davon, dass viele Menschen etwa die erhoffte positive – menschliche - Wirkung politischen Agierens in ihrem Leben kaum mehr erfahren. Tendenziell erleben sie oftmals das Gegenteil in Form von steigendem Konkurrenz- und Leistungsdruck, von Sozialabbau oder von Arbeitsplatzverlusten.

Wie brisant das Problem der mangelnden Erfahrungsfähigkeit ethisch-moralischer Werte vor allem als Ausdruck emotionaler Unterentwicklung auf der Ebene der wirtschaftlichen Eliten ist, machte der ehemalige Fromm-Mitarbeiter Michael Maccoby deutlich. Dessen tiefenpsychologisch-empirische Studie „The Gamesmen: The New Corporate Leaders“ (New York 1976) ¹⁹³ über die Charakterstruktur von 250 Managern und leitenden Ingenieuren von zwei der damals profitabelsten amerikanischen Konzernen faßt Fromm wie folgt zusammen: „Keine der untersuchten Personen konnte uneingeschränkt als liebesfähig bezeichnet werden, obwohl fünf Prozent als ‘warm und liebevoll’ eingestuft wurden. Alle übrigen sind an ihren Mitmenschen mäßig oder in konventioneller Weise interessiert oder aber völlig ablehnend und lebensfeindlich - in der Tat ein erschreckendes Bild emotionaler Unterentwicklung im Gegensatz zu der Dominanz des rein Verstandesmäßigen“ (1976a II, S. 378). Angesichts der Tatsache, dass die Untersuchten „zu den führenden Persönlichkeiten der amerikanischen Gesellschaft zählen oder zählen werden“, so resümierte Fromm mit Fug und Recht, sind dessen Ergebnisse von „beträchtlicher gesellschaftlicher Relevanz“ (ebd. S. 377).

Bis zu diesem Punkt verläßt Fromm bei seiner psychoanalytisch und gesellschaftskritisch sowie anthropologisch-ethisch orientierten Beschreibung der „X-Erfahrung“ inhaltlich wie sprachlich somit die Ebene eines kritisch-materialistischen Humanismus nicht. Insoweit kann ihm aus der Sicht der Humanistischen Lebenskunde bis hierhin gefolgt werden.

Kritik

Im folgenden Analogieschluß aber wird offenbar deutlich: „Fromm erweist sich als ‘noch fromm’ (Nietzsche)“ (Hardeck 1992a, S. 270). Denn um das Paradoxon seiner „atheistischen Religiosität“ zu lösen, hilft sich Fromm mit der Tradition der negativen Dialektik u n d negativen Theologie etwa in der Tradition des Meister Eckhart (1260 – 1327/29) - und überschreitet dabei letztendlich die Grenze zum Theologischen bzw. Religiösen.

Der „Geist der Freiheit“, wie er sich in der X-Erfahrung ausdrücke, finde sich sowohl in der „negativen Theologie“ ¹⁹⁴ wie auch in der Mystik als vollkommenste religiöse Erfahrung. Nach Fromm leugnet die negative Theologie „keineswegs die Existenz Gottes; sie stellt nur in

¹⁹³ Die Forschungsarbeit knüpfte an die offene Fragetechnik der Arbeiter- und Angestelltenuntersuchung in Deutschland vor 1933 sowie der mexikanischen Feldstudie aus den sechziger Jahren an. Die Daten beruhen auf persönlichen Befragungen, die sich über jeweils drei bis zwanzig (!) persönliche Gespräche erstreckten.

¹⁹⁴ Die negative Theologie, die bei der Beschreibung eines göttlichen Wesens alle Vergleiche aus dem menschlichen Bereich ablehnt und damit positiv den Charakter des Außerordentlichen herausstellt, findet sich bereits im Neuplatonismus (beginnend mit Ammonios Sakkas, Plotin und Porphyrios im 2. - 4. Jahrhundert). Der Neuplatonismus, dessen Gotteslehre pantheistisch war, trat mit dem Anspruch einer Universalreligion auf und hatte großen Einfluß auf die christliche Philosophie und Theologie des Mittelalters bis zur Renaissance des Aristotelismus. Mehr zur „negativen Theologie“ bei Fromm in Funk 1978, S. 167 f. und S. 341 f.

Abrede, dass der Mensch wissen könnte, *wer* Gott ist, nicht, *dass* es Gott gibt“ (1992s = SN 8, S. 133, kursiv Fromm). Die theistische Mystik des Westens, für deren hervorragendsten Vertreter Fromm Meister Eckhart hielt, sei im Kern ebenso „Nicht-Theistisch“ wie die asiatische. Mehr noch - für Fromm war Eckharts Auffassung sogar „atheistische Mystik“ (ebd. S. 195) und seine Theologie in sprachlicher Hinsicht nur Ausdruck einer „kulturell bedingten Pression“ (ebd. S. 191). Es ist hier allerdings zu betonen, dass im Unterschied zu landläufigen Vorstellungen Mystik für Fromm nicht notwendigerweise weltabgewandte „Mystifizierung“, irrational-fromme „Verzückung“ oder ein Zustand „andauernder mystischer Kontemplation“ bedeuten muß (vgl. 1992s = SN 8, S. 183); zumal die mittelalterliche christliche Mystik des Meister Eckhart zumindest in ihrer Anfangswirkung hauptsächlich tätige Nächstenliebe war (vgl. Hardeck 1992a, S. 158)¹⁹⁵.

Für Eckhart sei ein Weltbild, das nicht wenigstens das Wort „Gott“ enthielt, lediglich durch die Umstände der Zeit undenkbar gewesen¹⁹⁶. Unter Zuhilfenahme einer pantheistischen Formulierung Eckharts faßte Fromm seinen Standpunkt wie folgt zusammen: „Der Mensch ist Gott, oder: Gott ist im Menschen... Etwas im Wesen des Menschen ist reines Sein, wie auch das Wesen der Gottheit reines Sein ist“ (ebd. S. 195).

Selbst für Funk mit seiner großen Nähe zu Fromm steckt in solchen Aussagen eine gewisse „Eigenart“, weil „trotz einer nichttheistischen Position theistische Begrifflichkeiten gebraucht werden“ (Funk 1978, S. 148)

Hinzu kommt eine wichtige religionswissenschaftliche Kritik: Obgleich Fromm nachweisen kann, dass das gemeinsame ethische Anliegen der Mystik im Sinne Eckharts und des Buddhismus (bzw. des Zen) die Überwindung jeglicher Form von Ichbindung und Gier ist, so übersieht er doch offenbar, dass beide Systeme in ihrer letzten Konsequenz damit weit mehr fordern, als dies im Rahmen seiner eigenen humanistischen Ethik der Fall ist. Das wird auch von religionswissenschaftliche Arbeiten zum Vergleich Fromm/Eckhart und Buddhismus/Marxismus betont (vgl. dazu Niles, Bernd: Über die Armut im Geiste, Karlsruhe 1985 und Ling, Trevor: Buddha, Marx und Gott, München 1972, beide in: Hardeck 1992a S. 155 ff.)

Denn das, was Fromm „Eins-Sein mit der Welt“ nennt, bedeutet Lebensbejahung - dies aber in einem Maß, das für einen buddhistischen Mönch „Haften an der Welt“ bedeuten muß - mit der Konsequenz, wiedergeboren zu werden und weiter zu leiden. Fromm wendet sich gegen Ich-Süchtigkeit, nicht gegen die Ich-Haftigkeit. Nach ihm soll der Mensch im produktiven und autonom-bezogenen Lebensvollzug sein Ich zur vollen Entfaltung bringen. Das Ziel im Buddhismus aber ist das Nirwana als die Überwindung aller Faktoren, die die Last des Daseins bedingen, „das Verlöschen der Lebensbegierde und des Wahnes, im Dasein eine Realität zu erkennen“ (Schülerduden „Die Religionen“ 1980, S. 305). Damit ist auch die buddhistische Mitleidsethik nicht das Gleiche wie die Frommsche Liebesethik.

Aber auch Eckharts Postulat des Aufgebens jeglichen „geschaffenen Willens“ ist nach Niles auf kein Objekt mehr gerichtet, und damit „viel radikaler, als Fromms Ausführungen vermuten lassen“ (Niles, Bernd: Über die Armut im Geiste. Karlsruhe 1985, S. 161, zit. in:

¹⁹⁵ „...hat nicht Meister Eckhart selbst Martha über Maria gestellt und gesagt, dass man sogar die Ekstase eines Paulus fahren lassen solle, wenn man einem Armen mit einem Süpplein helfen könne?“ (Huizinga, Johann: Herbst des Mittelalters. Stuttgart 1975, S. 322 f., zit. in: Hardeck 1992a, S. 158; ; mehr zum „Begriff und Wesen“ der Mystik und dem Problem der Gleichsetzung religiöser und mystischer Erfahrung siehe das Stichwort „Mystik“ von L. Richter in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Tübingen 1986, Bd. 4, S. 1237 ff.).

¹⁹⁶ Ähnlich sei es auch Marx ergangen. Für diesen sei ein Weltbild, das Worte aus der Religion oder des philosophischen Idealismus enthielt, undenkbar gewesen oder diese Worte mußten doch zumindest im theoretischen Diskurs vermieden werden (vgl. 1992s = SN 8, S. 191). Fromm sah sich in seinem Vergleich Eckhart/Marx durch Bloch bestätigt, für den ein nichtentfremdetes Christentum und ein nichtentfremdeter Marxismus die gleichen Prinzipien proklamiere (vgl. ebd. S. 196). In der Tat formulierte Bloch dementsprechend: „Nur ein Atheist kann ein guter Christ sein, gewiß aber auch: nur ein Christ kann ein guter Atheist sein“ (Bloch 1989, S. 24)

Hardeck 1992a, S. 155)¹⁹⁷. Mit anderen Worten: Fromm interpretiert Eckhart psychologisch insoweit um, als gehe es um die Aufgabe von Gier und Habsucht und Egoismus im Sinne menschlicher Fehlhaltungen. Nach Niles ist dies im Frommschen Gesamtverständnis nur logisch, denn „Fromms Konzeption ist eine anthropologische, Eckharts Konzeption eine mystisch-ontologische“. Denn etwas „anzunehmen, was den Menschen an Wert übersteigt, wäre in Fromms Augen Verlust der Autonomie, Idolisierung und Entfremdung“ (Niles 1985, S. 168, zit. in: Hardeck 1992a, S. 157).

Ähnlich kritisch ist Funk in Bezug auf die Frommsche Zen-Rezeption: „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 Vernunftsbeschränkung und Bezogenheit sprengt“ (Funk 1978, S. 168, Hervorhebung Funk). Mit anderen Worten: Das buddhistische Nirwana ist letztlich etwas gänzlich anderes als das Frommsche Postulat der Loslösung von inzestuöser und/oder narzißtischer Ich-Fixierung.

Nur einmal, in einer späten und wenig verbreiteten Veröffentlichung merkte Fromm selbstkritisch an, dass er in manchem „von der buddhistischen Doktrin in ihrer Totalität abweiche“, ohne jedoch auszuführen, worin (vgl. 1976b VI, S. 361). Dies hat er im zu Lebzeiten unveröffentlichten Teil von *Haben oder Sein* wenigstens im Ansatz getan: „Für manche – wie auch mich – ist es schwierig, die Meditation in genau der vom Autor beschriebenen Art und Weise durchzuführen, weil ich mit einigen buddhistischen Lehren nicht übereinstimmen kann, so zum Beispiel der Reinkarnationslehre, gewisser leibfeindlicher Tendenzen im Hinayana Buddhismus, oder mit Techniken, bei denen man sich von der Sinnlosigkeit von Begierden dadurch überzeugt, dass man sich das Faulen eines toten Körpers vorstellt“ (1989a = SN 1, S. 72). In Auswertung der o. g. religionswissenschaftlichen Arbeiten können wir Hardeck in seinem Resümee zustimmen, dass Fromms Verkürzungen und Fehldeutungen offenbar darin verursacht sind, dass er seine eigenen Ansichten teilweise „in die Lehren hineinprojiziert“ (Hardeck 1992a, S. 170).

Zusammenfassend kann festgehalten werden:

Fromms Bemühen um eine Verbindung humanistisch-ethischer Wertsetzungen mit deren psychisch-emotionaler Erfahrbarkeit ist aus der Sicht der humanistischen Lebenskunde voll und ganz zuzustimmen. Dieser Ansatz gehört seit den neunziger Jahren zu einem fundamentalen Anspruch dieses Faches. Weltlicher Humanismus soll sich im Selbstverständnis der Lebenskunde für Kinder und Jugendliche darin auszeichnen, dass er konkret erfahrbar wird:

Etwa als Erfahrung von Verständnis und praktischer Hilfe („Liebe“) innerhalb der Lebenskundegruppe z. B. bei persönlichen Sorgen der beteiligten Schülerinnen und Schüler (und nicht nur in Form relativ abstrakter Solidarität etwa im Rahmen einer Dritte-Welt-Aktion, wie es noch für bestimmte Ansätze politischer Bildung der siebziger und achtziger Jahre kennzeichnend war); oder als Erfahrung, Konflikte untereinander mit möglichst wenig psychischen (und physischen) Verletzungen austragen zu können. Aber ebenso als

¹⁹⁷ Trotz dieser verkürzten Eckhart-Interpretation hält sie Niles für ein „sehr fruchtbares Mißverständnis“, behalte Fromms Arbeit ihren Wert. Denn beide Konzeptionen könnten sich ergänzen: „Eine Selbstverwirklichung im Sinne Fromms mußte wohl zum größten Teil schon stattgefunden haben, ehe jemand Eckharts Forderung, sich selbst ganz zu lassen – ja noch die Selbstverwirklichung zu lassen – annehmen könnte...“ (Niles 1985, S. 169 f., zit. in Hardeck 1992a, S. 157 f.).

erfahrungsmäßiger Zugang zu teilweise verschütteten Potentialen von Kreativität und Empathie wie auch zu anderen verdrängten Anteilen der eigenen Psyche wie Wut, Trauer und Enttäuschung – mithin also auch zu einem Stück *b e w u ß t e r* Leiderfahrung.

In ähnlicher Weise hat auch H.-E. Richter hervorgehoben, dass der moderne Mensch wieder lernen müsse, leiden zu können. Durch gemeinsame und offene „Anteilnahme an fremden Schwächen“ könne er auch lernen, „seine eigenen Schwächen zu ertragen“ um sich so wiederum „fremden Schwächen zuzuwenden“ (Richter 1979, S. 237). Nur so könne schließlich auch der Teufelskreis der aus infantiler Ohnmacht resultierenden „Illusion narzißtischer Allmacht“ durchbrochen werden, der gesellschaftlich z. B. für das fatale Gefühl der absoluten technischen Naturbeherrschung verantwortlich sei (ebd. S. 29). Dies alles kann zugleich als die Voraussetzung für jene Erfahrung angesehen werden, die Fromm als Erfahrung des „Eins-Seins“ bezeichnet, also u. a. der Erfahrung, dass ‘ich auch du bin, mit all meinen Stärken, Schwächen und Verrücktheiten’.

Ein derartiger Zugang zu einem Erfahrungsbereich, den Fromm z. T. auch mit X-Erfahrung umschreibt, kann – pädagogisch übersetzt – durchaus einen Beitrag dazu leisten, die Sicht der Lebenskunde unter weltanschaulichen und didaktischen wie methodischen Aspekten zu erweitern.

Sobald Fromm jedoch diese kritisch-materialistische bzw. psychoanalytische und sozialpsychologische Ebene verläßt und auch Bereiche des religiös-mystischen (und seien sie noch so „atheistisch“ gemeint) für sich reklamiert, erhält der Begriff der X-Erfahrung offenbar eine Dimension, für die sich die dezidiert nichtreligiöse Humanistische Lebenskunde nicht mehr zuständig fühlen kann!

Bereits in *Psychoanalyse und Religion* (1950a VI) formulierte Fromm diese Grenzüberschreitung relativ klar: „Denn in der Tat scheint es, dass bestimmten Arten religiöser Erfahrungen ein Faktor gemeinsam ist, der über das rein Ethische hinausgeht“ (ebd. S. 279). In einer Anmerkung zitiert er zur Erklärung dieser Auffassung den Christen Albert Schweitzer: „Das zu Ende gedachte Denken führt also irgendwo und irgendwie zu einer lebendigen, für alle Menschen denknotwendigen Mystik“ (zit. in ebd., Anm. 4¹⁹⁸). Eine neuere Darstellung faßt die entsprechende Entwicklung im Frommschen Verständnis daher wie folgt zusammen: „Ist das frühe Religionsverständnis noch mehr oder weniger von der klassischen Religionskritik des 19. Jahrhunderts geprägt, so wird Fromms Ansatz in den späteren Jahren immer abstrakter, spiritueller und mystischer“ (Kurz 1998, S. 12).

Insofern ist aus lebenskundlicher Sicht Sigmund Freuds Frage aus dessen Werk „Die Zukunft einer Illusion“ auch an Erich Fromm zu richten: „Man kann von allen Menschen verlangen, dass sie die Gabe der Vernunft anwenden, die sie besitzen, aber man kann nicht eine für alle gültige Verpflichtung auf ein Motiv aufbauen, das nur bei ganz wenigen existiert. Wenn der eine aus einem ihn tief ergreifenden ekstatischen Zustand die unerschütterliche Überzeugung von der realen Wahrheit der religiösen Lehren gewonnen hat, was bedeutet das dem anderen?“ (Freud 1993c, S. 131).

Fromms Versuch, seine scharfsinnige, an einem kritischen Freudomarxismus orientierte Religionsanalyse und -kritik tendenziell wieder ins Religiöse zu wenden, kann nur vor dem Hintergrund seiner tiefen Prägung durch jüdische Denk- und Ethosformen erklärt werden. Fromm wurde in der Religionsfrage somit „zum ‘Brückenschläger’ (Bloch) zwischen westlicher und östlicher Spiritualität in humanistischer Absicht“ (Wehr 1990, S. 88). Dies markiert eine deutliche Grenze zur Humanistischen Lebenskunde; aber, so kann Hardeck

¹⁹⁸ Leider fehlt im Anhang des Bandes VI der Fromm-Gesamtausgabe die genaue Literaturangabe dieser 1951 erschienenen Veröffentlichung Albert Schweitzers!



beigepflichtet werden, „... es schmälert nicht seine Leistung“ (Hardeck 1992a, S. 245) - auch nicht für die Lebenskunde selbst.

D. Möglichkeiten der Integration des Frommschen Ansatzes in die Humanistische Lebenskunde dargestellt an ausgewählten Fragestellungen des Faches

I. Von der „Angst vor der Freiheit“ zum „Mut zur Freiheit“ - ein Leitgedanke in der Didaktik der Humanistischen Lebenskunde

I. 1. Vorbemerkung

Im Teil B der Arbeit wurden die Geschichte und die aktuellen Entwicklungstendenzen der Lebenskunde dargestellt sowie die Notwendigkeit ihrer didaktischen und weltanschaulichen Profilierung - nicht zuletzt gegenüber einem staatlichen und damit weltanschaulich neutralen Ethikunterricht - betont. Dabei wurden an ausgewählten Stellen bereits erste Bezüge zum Frommschen Werk hergestellt. Im Teil C stand das Frommsche Werk selbst im Zentrum. Seine Entstehung sowie die zentralen anthropologischen, sozialpsychologischen und ethischen bzw. weltanschaulichen sowie religiösen Aussagen Fromms wurden darin vorgestellt und kritisch diskutiert. Maßstäbe dazu bildeten die lebenskundeeigenen Kriterien der Selbstbestimmung, Verantwortung und Wissenschaftsorientierung, der Nichtreligiösität, Ideologie- und Dogmatismuskritik und der Lebensnähe sowie ergänzend dazu der Ansatz einer kritisch-materialistischen Pädagogik, wie er etwa von Bierhoff, Wehr und anderen verfolgt wird. Dabei stellte sich heraus, dass der Frommsche Ansatz - mit Ausnahmen beim Anspruch der „Nichtreligiösität“ (zumindest in begrifflicher Hinsicht) - diesen Kriterien in relativ hohem Maße entspricht. Andererseits konnte gezeigt werden, dass diese Leitlinien mit Hilfe der Frommschen Perspektive an vielen Stellen wiederum selbst weiter entwickelbar sind. Im folgenden Teil D der Arbeit soll es nun um die Beantwortung der Frage gehen, in welcher Art und Weise das gegenwärtige Konzept der Humanistischen Lebenskunde mit Hilfe des - kritisch reflektierten - Ansatzes von Fromm in weltanschaulicher Hinsicht gestärkt und in didaktisch-methodischer Hinsicht zu vertiefen und wissenschaftlich zu untermauern ist.

Im vorliegenden Kapitel soll aus der Frommschen Perspektive des existentiellen Grundkonflikts des Menschen, also der aus fundamentaler Verunsicherung resultierenden „Angst vor der Freiheit“, ein erster Versuch zur Beantwortung dieser Frage auf einer eher allgemein-didaktischen Ebene erfolgen. Anknüpfungspunkt dafür bilden die im Teil B lediglich angerissenen Problemfelder und Defizite in der bisherigen Konzeption des Faches. Sie sollen daher im folgenden noch genauer analysiert werden. Darauf aufbauend soll nach empirischen Befunden für die Ausformungen des gegenwärtigen Gesellschafts-Charakters in der Bundesrepublik Deutschland und den Konsequenzen für pädagogische und didaktische Überlegungen zur Lebenskunde gefragt werden.

I. 2. Mängel und Brüche im gegenwärtigen Lebenskundekonzept

Wie dargelegt, erfuhr die Lebenskunde bereits seit Ende der achtziger und der frühen neunziger Jahre durch die Rezeption des Humanismusbegriffes, der Einbeziehung einer kritischen Religionswissenschaft sowie die Berücksichtigung von Erfahrungen aus der außerschulischen Bildung eine deutliche Erneuerung und Erweiterung ihrer früheren Ansätze. In seinem explizit nichtreligiösen, weltlich-humanistischen Anspruch wird in diesem Unterricht gefragt „nach der Kraft humanistischer Ideale und wie sie immer wieder neu gewonnen werden können, nach Gerechtigkeit, Selbstbestimmung, Solidarität, sozialer und

ökologischer Verantwortung“ (vgl. Schultz 1995a, S. 39). Die Lebenskunde knüpft hierbei an ihre eigenen Traditionen aus der Weimarer Republik (als Teil der damaligen sozialistischen Reformpädagogik und - Arbeiterkultur) sowie der Nachkriegszeit (vor allem in Form einer wissenschaftlich-philosophische Orientierung) an. Sie stützt sich somit sowohl auf zentrale Werte der Arbeiterbewegung wie auch auf die Kraft einer vornehmlich wissenschaftlich-rationalen Argumentation und versucht diese in den heutigen Ansatz zu integrieren.

Mit der Neukonzeption des Faches sollen darüber hinaus verstärkt „existentielle Erschütterungen“ thematisiert werden, ebenso wie die „Ängste und Wünsche der Schülerinnen und Schüler, also auch die psychischen Dispositionen, die Lernerfahrungen ermöglichen, aber auch blockieren können“ (ebd. S. 38). In diesem erweiterten Konzept geht man davon aus, dass gerade solche psychischen Erfahrungen von Angst und Unsicherheit oft „die unreflektierte Basis ethischer Entscheidungen“ darstellen (vgl. ebd.). Fragen der Sinnggebung, der weltanschaulichen Orientierung und der praktischen Lebensgestaltung werden somit nicht mehr nur in ihrer gesellschaftlichen und politischen Bedingtheit (hauptsächlicher Ansatz in der Weimarer Entstehungszeit) oder unter dem Aspekt ihrer vornehmlich wissenschaftlich-kognitiven Erfassung (Nachkriegsansatz) gesehen.

Wie sehr gerade der Themenkomplex „Angst und ihre Bewältigung“ auf das besondere Interesse der Lehrerinnen und Lehrer in Lebenskunde stößt, wird an einer Umfrage aus dem Jahre 1993 deutlich. Von den damals 150 Lehrkräften in dem Fach beteiligten sich 59 Personen. Von zehn vorgegeben Themen (die Themen entsprachen den jeweiligen Schwerpunkten der einzelnen Ausgaben des *Lebenskundeblätter*) wurde der Bereich „Angst und andere Gefühle“ von 33 Lehrkräften genannt (Mehrfachnennungen waren möglich). Danach folgten die Themen „Gewalt“ mit 23 Nennungen und „Anfänge des Lebens“ mit 22 Nennungen. Schlußlicht bildete das Thema „Frieden“ mit 6 Nennungen (vgl. *Lebenskundeblätter*, H. 11/Mai 1993, S. 15).

Damit geht die Lebenskunde über die eigenen früheren Ansätze der zwanziger und sechziger Jahre wie auch weit über bestehende Entwürfe eines staatlichen Ethik- und Philosophieunterrichts hinaus. Warnke resümiert bei seinem Vergleich, „dass der Lebenskunde-Unterricht mit der Einbeziehung affektiver Anteile vom Grundsatz her über den Ethik-Unterricht hinausweist.“ Die Lebenskunde trage so auch „der Tatsache Rechnung, dass ganzheitliche Lernprozesse und -methoden inzwischen als effektivste Form des Lernens erkannt und durch wissenschaftliche Untersuchungen bestätigt worden sind“ (Warnke 1996, S. 43; zum Anspruch auf „Ganzheitlichkeit“ innerhalb der Lebenskunde vgl. Kap. D.2., insbesondere 2.5. und 2.6.).

Es muß jedoch zugleich festgestellt werden, dass eine nähere Qualifizierung vor allem der o. g. „Ängste und Wünsche“ im gegenwärtigen lebenskundlichen Konzept - z. B. in geschichtsphilosophischer oder anthropologischer Hinsicht - nur ansatzweise vorgenommen wird. Aus der Frommschen Perspektive wäre eine solche Qualifizierung jedoch nicht nur möglich sondern auch dringend erforderlich. Denn vor allem mit seiner zentralen These der „**Angst vor der Freiheit**“ als Basis weltanschaulich-religiöser Orientierungen legte Fromm die existentielle und damit zugleich ethische Tiefendimension dieser Form individueller wie kollektiver Angst offen.

Wahrscheinlich als Folge dieses grundsätzlichen Mangels im theoretischen Ansatz der Lebenskunde fehlt die „Angstbearbeitung“ als eigenständige Kategorie auch im Lernzielkatalog des Rahmenplanes. Es wird hier lediglich angestrebt, „mit eigenen und fremden Gefühlen, Ängsten, Wünschen und Hoffnungen bewußt und sensibel umgehen lernen“ (Humanistischer Verband Deutschlands/Hrsg. 1993a, S. 30). Im Gegensatz dazu taucht die „Angst und ihre Bewältigung“ in Verbindung mit dem Problem von „Trennung/Verlust und deren Verarbeitung“ bei der Beschreibung der konkreten Lernfelder

am Ende des Rahmenplanes wiederum an erster Stelle auf. Die meisten der im Anhang formulierten Themenvorschläge seien daher „als altersspezifische Ausdrucksformen“ solcher „grundlegender Erfahrungen, Fragen und Hoffnungen zu begreifen, wobei im weiteren solche auch bei Fromm entscheidenden Themen wie „Lebensfreude und Glück“, „Liebe, Geborgenheit und Solidarität“ sowie „Entfremdung und Möglichkeiten ihrer Aufhebung“ genannt werden (ebd. S. 44). Diese Unklarheiten und Brüche im Rahmenplan lassen darauf schließen, dass hier verschiedene theoretische Ansätze eingeflossen sind, ohne dass sie in genügender Weise systematisch zueinander in Beziehung gesetzt wurden.

Ein weiteres grundsätzliches Problem im Konzept der Lebenskunde ist in einer bisweilen relativ starken Zurückhaltung bei der Formulierung positiver weltanschaulicher Ziele zu sehen. So bestehe „die Grundlage der humanistischen Erziehung... darin, die Schülerinnen und Schüler so anzuleiten, dass sie in der Lage sind, **frei und verantwortlich eigene Antworten** auf fundamentale Fragen ihres Lebens zu finden“ (ebd. S. 17, Hervorhebung B.O.). Dies klingt insofern relativistisch, als es weitgehend offen bleibt, in welche weltanschauliche Richtung diese Antworten gehen sollten. Humanistische Erziehungsziele wie etwa das einer „integrierten Persönlichkeit“, das Frommsche Ideal der charakterlichen Reifung zu einem „produktiv-biophilen Menschen“ oder gar der „Glaube an die Fähigkeit zum Guten im Menschen“ sind explizit kaum auszumachen.

Als orientierende Kriterien werden über die Postulate des „Nichtreligiösen“ sowie der „Solidarität“ hinaus im Kern diejenigen Punkte angeführt, die auch die Werte der demokratischen Schule bzw. eines modernen Ethikunterrichts schlechthin darstellen: Die Menschenrechte und das Demokratiegebot, Toleranzfähigkeit sowie eine kritische Wissenschaftsorientierung. Das ist zum einen selbstverständlich und auch inmanent folgerichtig, denn diese Werte und Ziele sind zu einem erheblichen Teil Produkte der aufklärerisch-humanistischen Strömungen selbst. Andererseits aber stellt sich die Frage, ob die genannten Kriterien ausreichen, die Humanistische Lebenskunde als Unterricht einer „Weltanschauungsgemeinschaft“ im Sinne des Berliner Schulgesetzes und des Grundgesetzes zu spezifizieren.

Zur Verdeutlichung der Kongruenz des Lebenskundekonzeptes mit dem Anspruch eines modernen, staatlichen Ethikunterrichts soll dazu § 11 des Brandenburgischen Schulgesetzes zitiert werden. Dieser Paragraph bestimmt in Absatz 2 die allgemeinen Aufgaben des staatlichen und damit weltanschaulich **n e u t r a l e n** Faches „Lebensgestaltung-Ethik-Religionskunde“ (L-E-R) wie folgt:

„Das Fach Lebensgestaltung-Ethik-Religionskunde soll Schülerinnen und Schüler in besonderem Maß darin unterstützen, ihr Leben **selbstbestimmt und verantwortlich** zu gestalten und ihnen helfen, sich in einer demokratischen und pluralistischen Gesellschaft mit ihren vielfältigen Wertvorstellungen und Sinnangeboten zunehmend **eigenständig** und urteilsfähig zu orientieren.“ Bis hierhin decken sich die Zielsetzungen der Berliner Lebenskunde mit dem Fach LER in Brandenburg vollständig. Und auch die folgende Formulierung ist nahezu austauschbar: „Das Fach dient der Vermittlung von Grundlagen für eine wertorientierte Lebensgestaltung, von Wissen über Traditionen philosophischer Ethik und Grundsätze ethischer Urteilsbildung sowie über Religionen und Weltanschauungen“ (zit. in: Ministerium für Bildung, Jugend und Sport/Hrsg. 1996 c, S. 15, Hervorhebung B. O.). Einzig der Begriff der „wertorientierten Lebensgestaltung“ wird in der Lebenskunde im Sinne eines dezidiert nichtreligiösen Humanismus gefüllt (aber dort auch nicht weiter spezifiziert), wohingegen er im LER-Plan weitestgehend offen bleibt.

Die Humanistische Lebenskunde hat jedoch qua Gesetz wie vom eigenen Anspruch her eine darüber hinausgehende weltanschaulich orientierende Aufgabe. Die aber ist (mit Ausnahme des atheistisch-agnostischen Anspruchs sowie des Solidaritätspostulats) an den o. g.

Zielformulierungen bislang nur schemenhaft auszumachen. Worauf es also vor allem ankäme, wäre eine inhaltliche Präzisierung des Postulats eines „weltlichen Humanismus“. Hierfür kann der Frommsche Ansatz in weiten Teilen dienlich sein.

Die entscheidende Ursache dieser sehr großen weltanschaulichen und damit auch didaktischen Offenheit besteht m. E. vor allem darin, dass dem Fach bislang eine humanistische Theorie des Menschen fehlt. Dieses Faktum dürfte zugleich auch eine wichtige Ursache für die bereits in Teil B beschriebene Vielfalt didaktisch-methodischer Entwürfe und Ansätze der letzten Jahre sein, die bislang noch zu wenig miteinander in Beziehung gesetzt wurden. Insofern ähnelt diese heutige Problematik in gewisser Weise jener Situation „reformpädagogischer Vielfalt“, wie sie schon für die zwanziger und frühen dreißiger Jahre kennzeichnend war (vgl. Kap. B. 2.2.3.). Aufgrund einer solchen fehlenden Theorie des Menschen können im Rahmenplan die den Lebensauffassungen, Religionen und Weltanschauungen zugrundeliegenden existentiellen Ängste auch nicht näher qualifiziert werden. Dementsprechend wurden auch weltanschaulich orientierende und zugleich positive Zielformulierungen bislang nur ansatzweise entwickelt.

Die Zurückhaltung bei der Formulierung positiver Ziele innerhalb der Humanistischen Lebenskunde ähnelt zugleich auf frappierende Weise dem gleichen Phänomen innerhalb der späteren Kritischen Theorie, wie sie nach dem Ausscheiden Fromms aus dem IfS entwickelt wurde (vgl. Bierhoff 1993a, Jay 1976 und Wiggershaus 1993). Die Ursache für diese Ähnlichkeit dürfte darin zu suchen sein, dass eine Reihe der führenden Protagonisten der heutigen Lebenskunde den Gedanken von Horkheimer und Adorno sehr nahe steht, wenn auch deren Werke etwa in der Literaturliste des Rahmenplanes nicht aufgeführt sind. Genannt werden dort lediglich Veröffentlichungen von Freud und Habermas (vgl. Humanistischer Verband Deutschlands/Hrsg. 1993a, S. 63 f.). Vor diesem Hintergrund erhält die Thematik der vorliegenden Arbeit eine zusätzlich Brisanz.

Lediglich Schulz-Hageleit geht bisher deutlich über den zurückhaltenden Ansatz des Rahmenplanes hinaus, wenn er in den „Bausteine(n) einer Didaktik des Lebenskunde-Unterrichts“ (Schulz-Hageleit 1994a) etwa die besondere Bedeutung der humanistischen „Gewissensbildung“ unterstreicht. Aber selbst bei ihm geht es – in Anlehnung an Freud – tendenziell eher darum, „Schuldängste und Schuldgefühle in die persönliche Gesamtstruktur schrittweise zu integrieren, mit ihnen zu leben und in einer Weise aktiv zu werden, die der eigenen Persönlichkeitsstruktur am besten entspricht“ (ebd. S. 13). Ausgangspunkt ist somit auch hier letztlich ein negativer Gewissensbegriff. Allerdings ergänzte Schulz-Hageleit wenig später die „Gewissensbildung“ um die Kategorie der „Lebensbejahung“ bzw. um den Begriff des „Lebensmutes“ des Theologen Tillich (vgl. Schulz-Hageleit 1996b, S. 21 f. sowie ders. 1996c, S. 44 ff.). Doch könnte auch der dortige Rückgriff auf das stoische Verständnis im Sinne von „Selbst-Gewißheit“ wesentlich verstärkt werden, um schließlich zu einem explizit positiven Gewissensbegriff im Frommschen Sinne als Ausgangspunkt didaktischer und pädagogischer Überlegungen für die Lebenskunde gelangen zu können.

Neben dem Postulat der Nichtreligiösität hebt sich die Lebenskunde allerdings auch schon jetzt in einem weiteren zentralen Punkt in deutlicher Weise weltanschaulich von den meisten Ethikkonzepten der öffentlichen Schule ab: Es ist die eindeutige Orientierung auf die Kraft der „Solidarität“ (s. o.) und der „Geborgenheit in einer sozialen Gemeinschaft“ (Humanistischer Verband Deutschlands/Hrsg. 1993a, S. 16) sowie die Befreiung des schlechten Gewissens aus der christlich geprägten „Isolierung der einsamen Individuums“ (Schulz-Hageleit 1994a, S. 13). Der Solidaritätsbegriff als elementarer Erziehungswert oder zentrales Lernziel gehört zwar selbstverständlich auch zu vielen sozialkritischen (oder gar dezidiert materialistischen) didaktischen bzw. pädagogischen Schulen und Ansätzen (z. B. bei Brumlik

1989 und 1999, Gamm 1983 und 1989, von Hentig 1993 oder Negt 1996a). Und auch die Religionspädagogik hat diese Kategorie bereits seit langem integriert, wobei die Letztbegründung hier freilich theologisch fundiert ist (vgl. z. B. Degenhardt 1989 oder Nipkow 1994).

Andererseits aber findet sich diese Kategorie weder im „Orientierungsrahmen Ethik/Philosophie“ des entsprechenden Berliner Schulversuchs noch in der Aufgabenformulierung für das Fach LER im Brandenburger Schulgesetz. Gleiches gilt für die Berliner Rahmenpläne Sozialkunde und Geschichte der Sekundarstufe I sowie auch für den § 1 des ansonsten sehr progressiven Berliner Schulgesetzes (vgl. dazu Kap. B. 3.2.2.)¹. Offensichtlich ist dieser Begriff im Verständnis der Gesetzgeber doch zu sehr weltanschaulich gebunden².

In der besonderen Betonung der Solidarität im Lebenskunde-Konzept wird wiederum die Tradition der sozialistischen Arbeiterbewegung im Rahmen der Geschichte des Faches deutlich. Dieser Traditionsstrang sollte gerade auch aus Frommscher Sicht weiterhin eine wichtige Komponente in der weltanschaulichen Bindung des Faches darstellen, müßte jedoch in der Perspektive von Fromm erweitert und vertieft werden. Denn gerade „durch leidenschaftliche Hingabe an Solidarität, Brüderlichkeit, Liebe...“ kann nach Fromm etwa das „Bedürfnis nach Einheitserleben und Verwurzelung“ befriedigt werden (Fromm 1973a VII, S. 229). Der Mensch findet „Erfüllung und Glück nur in der Bezogenheit auf seine Mitmenschen und in der Solidarität mit ihnen“ (Fromm 1947a II, S. 14).

Der in der Geschichte der Lebenskunde eher klassenkämpferisch geprägte Solidaritätsbegriff kann somit säkularhumanistisch erweitert werden im Sinne des Bezogenheitstheorems von Fromm. D. h., für Fromm ist Solidarität ein wichtiger Bestandteil seiner zentralen anthropologisch und sozialpsychologisch abgeleiteten Kategorie der Bezogenheit des Menschen schlechthin. Der entscheidende Unterschied zwischen dem Lebenskundeansatz und der Frommschen Perspektive besteht somit darin, dass die Bezugnahme zur Solidarität im Lebenskunde-Konzept bislang eher auf entsprechenden konkreten Solidaritätserfahrungen aus der Geschichte der Arbeiter- und Freidenkerbewegung³ sowie anderer sozialer und politischer Emanzipationsströmungen basiert, während diese Kategorie mit Hilfe des Frommschen Ansatzes darüber hinaus auch aus einer klassen- und schichtenübergreifenden Perspektive anthropologisch, sozialpsychologisch und ethisch zu erweitern und zu untermauern ist. Das soll im folgenden Kapitel näher untersucht werden, wobei auch die bereits erwähnte Kategorie der Angst (bzw. der Angstbewältigung) einbezogen wird. Diese

¹ Angesichts der grundsätzlichen Bedeutung dieses Paragraphen sollen seine zentralen Aussagen nochmals in Erinnerung gerufen werden: So sollen die Schüler zum Antinazismus, zur Gleichberechtigung der Geschlechter, der friedlichen Völkerverständigung und „der Anerkennung der Notwendigkeit einer **fortschrittlichen Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse**“ erzogen werden. Dabei sollen neben der Antike und dem Christentum auch „die für die Entwicklung zum **Humanismus**... wesentlichen gesellschaftlichen Bewegungen ihren Platz finden“ (Schulgesetz für Berlin i. d. Fassung v. 20. April 1980, zuletzt geändert am 12. März 1997, zit. in: Gewerkschaft Erziehung und Wissenschaft - GEW Berlin/Hrsg. Sept. 1998, S. 2000-1, Hervorhebung B. O.).

² Es sei in diesem Zusammenhang an die langjährigen Kämpfe um die hessischen Rahmenrichtlinien für das dortige Fach „Gesellschaftslehre“ an den Gesamtschulen (vergleichbar mit dem Berliner Gesamtschulfach „Gesellschaftskunde“ als Kombination von Geschichte/Sozialkunde und Erdkunde) in den siebziger Jahren erinnert. Nach wiederholten Angriffen konservative Kräfte wurden die ersten Entwürfe für diese Rahmenrichtlinien wieder zurückgenommen, wobei unter anderem auch der Solidaritätsbegriff als Gegenbegriff zur Kategorie der Herrschaft eine wichtige Rolle bei den konservativen Attacken spielte. Im übrigen ereilten auch die ursprünglichen Rahmenpläne der Berliner Gesellschaftskunde nach dem Regierungsantritt der CDU Anfang der achtziger Jahre ein ähnliches Schicksal, indem man im Zuge einer Lehrplanrevision den sozialkritischen und integrativen Ansatz dieser Fächerverbindung wieder herausnahm.

³ Es sei in diesem Zusammenhang daran erinnert, dass schon die erstmalige Einführung des Faches Lebenskunde zu Beginn der zwanziger Jahre wesentlich einer breiten Solidaritätskampagne der sog. „Dissidenteneltern und -schüler“ in den Zentren der Arbeiterbewegung Deutschlands zu verdanken war (vgl. Kap. B 2.2.2.)