

heftig als illusorisches und Mündigkeit verhinderndes Wunschenken kritisiert, beschreibt Adler diesen eher anerkennend. Glaube zielt, wie auch die Individualpsychologie, auf ideale Gemeinschaft. In dem Akt des Denkens und Fühlens vermag der Mensch also einerseits seine Wunschvorstellungen nach Größe, Vollendung und Allmacht zu bewältigen und andererseits Erlösung von bedrückenden Spannungen und Minderwertigkeitsgefühlen zu erfahren. Diese Verbindung von Denken und Fühlen führt Adler aber nicht zur Überzeugung von der jenseitigen Realität Gottes, sondern charakterisiert diesen lediglich als bildhafte Idee. Damit fehlt das spezifisch religiöse Moment.⁶⁹ Diese Schlußfolgerung wird bestätigt von der Tatsache, daß Adler wie Freud die tiefstmögliche Erkenntnis menschlicher Lebenszusammenhänge der wissenschaftlichen Durchdringung vorbehält.

Trotzdem kann festgehalten werden, daß der »freigeistige Menschenfreund«⁷⁰ Adler die helfende, weil kompensierende und Erlösung zusprechende Funktion der Religion anerkennt. »Die Individualpsychologie hat das Krankmachende aller Egozentrität, die Heilkraft jedes aufrichtigen Gemeinschaftswillens mit voller Bestimmtheit erkannt und sich eben damit, vielleicht ohne es zu wissen und zu wollen, in die Nachbarschaft der Religion begeben.«⁷¹

Erich Fromm

Biographischer Abriß

Kaum ein anderer der bekanntesten und einflußreichsten Psychoanalytiker Amerikas hat sich so intensiv mit Religion und dem Stellenwert der religiösen Idee im menschlichen, kulturellen und gesellschaftlichen Leben auseinandergesetzt wie Erich Fromm.

Am 23. März 1900 wird er in Frankfurt am Main als einziges Kind orthodox jüdischer Eltern geboren. Seinen Vater charakterisiert er als ängstlich und launisch, seine Mutter habe zu Verstimmungen geneigt, und sich selbst kennzeichnet er als »ein wahrscheinlich ziemlich unverträgliches neurotisches Kind«.¹ Diese Beobachtung und verschiedene einschneidende Erfahrungen in der Jugend- und Reifezeit wecken in ihm den immer stärker werdenden Wunsch, den Gründen für menschliche Reaktionen und zwischenmenschliche Begegnungen nachzugehen.

Im Alter von zwölf Jahren erlebt er, daß eine auf ihn sehr anziehend wirkende 25jährige Freundin der Familie, eine Künstlerin, Selbstmord verübt, um mit ihrem kurz zuvor verstorbenen und überaus geliebten Vater zusammen begraben zu werden. Fromms spätere Freud-Studien werden von diesem Erlebnis stark beeinflusst.

Zwei Jahre später bricht der Erste Weltkrieg aus und erschüttert das Denken und Empfinden des Vierzehnjährigen zutiefst. Seine Vorstellungen über Frieden und Internationalismus werden durch die Ereignisse der folgenden Jahre schweren Zweifeln und Fragen unterworfen. Fromm erkennt die Doppelmoral eines illusionären Patriotismus. Erlebnisse mit Lehrern in der Schule, der Tod naher Verwandter und älterer Kameraden und die taktische Berichterstattung des Kriegsverlaufs machen ihn argwöhnisch.

Als 1918 der Krieg zu Ende geht, empfindet er sich als tief



aufgewühlten jungen Menschen, der von der Frage bewegt ist, wie Krieg möglich sein kann. Welche Gründe sind für die Unvernünftigkeit des menschlichen Massenverhaltens anzuführen? Fromm ist zutiefst mißtrauisch gegenüber allen offiziellen Ideologien und Erklärungen, ja die Überzeugung wächst, an allem zweifeln zu müssen. Leidenschaftlich begehrt er nach Frieden und internationalem Verständnis.²

Die Sensibilität des jungen Fromm im Hinblick auf Leid und Ungerechtigkeit wird auf dem Hintergrund der Wertewelt seiner jüdischen Kindheit besonders verständlich. Das Lebensgefühl seines häuslichen Umfeldes läßt sich als »vorbürgerlich« charakterisieren.³ Diese Beschreibung illustriert Fromm mit einer Erzählung über seinen Urgroßvater. Als Rabbiner betrieb er, um seinen Lebensunterhalt zu sichern, einen kleinen Laden in einer bayerischen Stadt. Das Angebot, etwas mehr Geld durch eine Reisetätigkeit zu verdienen, lehnte er ab, weil ihm zu viel Zeit für das Studium des Talmud verlorengegangen wäre. Lieber saß er in seinem Laden, las in der Schrift und war eher ärgerlich über die Störung durch einen Kunden, den er fragte, ob er das Gewünschte nicht auch in einem anderen Laden kaufen könne.

Ähnlich ist das Verhalten des Vaters von Erich Fromm, der mit Obstweinen handelt. Geht es darum, das Geld für die ausgelieferten Waren einzutreiben, erweist sich seine kaufmännische Begabung als ausgesprochen schlecht. Und um die Gelegenheit zum Schriftstudium nicht zu verlieren, werden verlockende Angebote ausgeschlagen, die eine Verbesserung des Lebensstandards und der beruflichen Position bedeuten hätten.⁴ Dieses Lebensgefühl ohne jegliches Profitstreben befähigt Fromm zeitlebens, dem kapitalistischen Zeitgeist entgegenzuwirken.

Sowohl in der väterlichen als auch in der mütterlichen Verwandtschaft lassen sich zum Teil berühmte Talmud-Gelehrte und Rabbiner finden, und bis zu seinem 26. Lebensjahr erfährt Erich Fromm die tiefste Prägung durch den von seinen Eltern und ihm selbst praktizierten jüdischen Glauben. Besonders faszinieren ihn die prophetischen Schriften von Jesaja, Amos und Hosea wegen der Verheißung eines universalen Friedens und einer internationalen zwischenmenschlichen Harmonie.

In Fromm wächst der starke Wunsch, die engherzige Abgeschlossenheit und seelische Isolierung eines jüdischen Jungen innerhalb einer christlichen Umwelt zu überwinden.⁵

Bei Rabbi J. Horowitz lernt er als Jugendlicher den Talmud kennen; während seines Studiums wird er dann Schüler von Salman B. Rabinkow, Nehemia Nobel und Ludwig Krause. Die Gedanken des sozialistischen Ansatzes von Rabinkow, der in der chassidischen Tradition verwurzelt war, und des mystischen von Nobel, dessen geistige Heimat die jüdische Mystik und die Ideen des westlichen Humanismus waren, sollten ganz maßgeblichen Einfluß auf das gesamte Denken und Schaffen Erich Fromms behalten.⁶ Gleichzeitig macht er die Bekanntschaft mit den Lehren von Freud und Marx. In ihnen findet er Antworten auf seine Fragen nach der Art der Ausprägungen individueller und gesellschaftlicher Erscheinungen.

Sein hauptsächliches Interesse spitzt sich zu: »Ich wollte die Gesetze verstehen, die das Leben des Individuums und die Gesetze der Gesellschaft – das heißt der Menschen in ihrem gesellschaftlichen Dasein – beherrschen.«⁷

In den Gedanken von Karl Marx erblickt er »den Schlüssel zum Verständnis der Geschichte und die Säkularisierung eines radikalen Humanismus, wie er in den messianischen Visionen alttestamentlicher Propheten ausgedrückt war.«⁸

Das Interesse an der Psychoanalyse führt schließlich zu einer Ausbildung zum Psychoanalytiker, in deren Verlauf er sein religiöses Erbe neu interpretiert. Hierzu trägt ebenso seine gleichzeitige Auseinandersetzung mit dem Buddhismus bei, der es ihm erlaubt, die religiösen Lehren und Gedanken nicht-theistisch zu deuten. Die Folge ist der Bruch mit der Praxis des orthodoxen Judentums: »Ein Bruch mit der Tradition, aber auch ein Schritt, der als innere Konsequenz einer Religiosität angesehen werden kann, die prophetische Ideologiekritik, sozialistisch gewendeten Messianismus und die mystische Erfahrung der Originalität des Menschlichen zu einem Urvertrauen in die Mündigkeit des Menschen verschmilzt.«⁹

Hiermit ist der Skopus des Frommschen Menschenbildes gezeichnet: Es geht um das Verständnis des Menschen in seiner Totalität, in seiner Ganzheitlichkeit. Dies geschieht in der vollkommenen Hinwendung zum Humanen, in der Mobilisie-

rung der dem Menschen innewohnenden Kräfte der Vernunft und Liebe. Denn: Der Mensch ist Urheber und Vollzieher seiner Geschichte, sein Menschsein verdankt er sich selbst. Ausgangspunkt für diese Überlegungen ist Fromms Entdeckung der analytischen Sozialpsychologie. Fromm versucht, die dauerhafte Wahrheit in den Begriffen Freuds und der Theorie von Marx gegen die revisionsbedürftigen Annahmen abzugrenzen, um dann zu einer Synthese der beiden Denker zu gelangen.¹⁰

Karl Marx kam in seinen Überlegungen zu der epochemachenden Einsicht, daß das Selbstverständnis und das Verhalten des Menschen abhängt von der gesellschaftlichen Struktur, in der der Mensch lebt. Beide, also Mensch und Gesellschaft, werden dabei geprägt von den wirtschaftlichen Gegebenheiten und den Arbeitsverhältnissen. Zum anderen verschaffte Sigmund Freud den wissenschaftlichen Zugang zum Unbewußten und entdeckte die Abhängigkeit des menschlichen Verhaltens von unbewußten Charakterdispositionen.

Fromm bewegen in diesem Zusammenhang zwei Fragen:

1. Wie ist die Genese der Orientierung des Charakters zu erklären?
2. Inwiefern lassen sich die Ansätze von Marx und Freud miteinander verbinden?

Mit der ersten Frage ist zunächst die von Freud entwickelte Libido-Theorie angesprochen: Die Charakterbildungen eines Menschen entsprechen den Konflikten einer gestörten Entwicklungsphase in der Kindheit, das heißt der falschen oder ungenügenden Verarbeitung der libidinösen Triebe. Hier setzt Fromms Kritik an: Nicht die Libido oder die Phasen der Libido-Entwicklung entscheiden über den Charakter, vielmehr sind es die gesellschaftlichen und ökonomischen Verhältnisse, die über die Familie die Psyche des Kindes und damit auch die Libido-Entwicklung prägen. Somit bestimmt also der Gesellschafts-Charakter den Charakter des einzelnen.

Mit dieser Überlegung lehnt Fromm die Libido-Theorie Freuds völlig ab¹¹, gelangt aber dazu, die Ansätze von Marx und Freud miteinander zu verknüpfen. Unbewußte Charakterorientierungen, die Ausdruck der sozio-ökonomischen Verhältnisse sind, disponieren das Verhalten des Menschen. Daß das gesellschaftliche Sein das Bewußtsein des Menschen be-

stimmt, ist seit Marx bekannt. Fromm kann jedoch mit seinem Denkansatz erklären, wie die Vermittlung des Prägungsprozesses zustande kommt. Denn: Der Charakter eines Menschen ist nicht unbegrenzt formbar – das zeigen die Einsichten der Psychoanalyse. Vielmehr kennt der Mensch existentielle Bedürfnisse, die den Ansprüchen von Gesellschaft und Wirtschaft entgegentreten können. Gerade sein Bewußtsein unterscheidet ihn ja von dem instinktgesteuerten Tier. Der Mensch hat beispielsweise das Bedürfnis, sich mit seiner Umwelt in Beziehung zu setzen, oder das unabdingbare Bedürfnis, die Frage nach dem Lebenssinn gedanklich zu bewältigen. Diese existentiellen Bedürfnisse kennen alle Menschen, und sie müssen darauf reagieren. Wie sie dies tun, hängt von ihrem Charakter ab, der wiederum – wie ausgeführt – Ausdruck der sozio-ökonomischen Verhältnisse ist.

Es läßt sich also festhalten, daß der Einfluß der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Kräfte begrenzt ist durch das Vorhandensein der existentiellen Bedürfnisse und der Notwendigkeit, auf sie zu reagieren. Somit sind der Mensch und sein Charakter nicht nur Spiegelbild äußerer Verhältnisse, sozio-ökonomischer Gesellschaftsstrukturen, sondern gleichzeitig abhängig von existentiellen Bedürfnissen, die auf seine Vernunftbegabung und sein Selbstbewußtsein zurückzuführen sind. Gegen diese Bedürfnisse darf nun um der psychischen und physischen Gesundheit sowohl des einzelnen als auch der Gesellschaft willen nicht verstoßen werden. Die diesbezüglichen Gefahren zu analysieren und das Bild einer zukünftigen harmonischen Welt zu entwerfen, unternimmt das Werk Fromms.

Fromm und die Religion

Die psychologischen Gedanken Erich Fromms zur Religion weisen verschiedene Schwerpunkte auf, die sich im wesentlichen chronologisch einordnen lassen. In den folgenden Ausführungen soll die inhaltliche Auseinandersetzung im Denken Fromms als Entwicklung sichtbar werden. Zum Nachvollzug dieser Gedanken ist auf Fromms religionspsychologische Arbeiten deshalb in zeitlicher Abfolge nach dem Erscheinen seiner Bücher und Aufsätze einzugehen.



Die Entwicklung des Christusdogmas

In den Jahren von 1925 bis 1929 absolviert Erich Fromm ein psychoanalytisches Training bei Landauer und Wittenberg in München, ab 1929 setzt er die Ausbildung zum Psychotherapeuten bei Hans Sachs und Theodor Reik am Berliner Psychoanalytischen Institut fort. Insbesondere von Theodor Reik und dessen religionspsychologischen Studien angeregt, verfaßt Fromm 1930 seine Arbeit über »die Entwicklung des Christusdogmas«. ¹² Sie ist insofern von besonderer Bedeutung, als er in ihr erstmals seine Methode der sozialpsychologischen Analyse religiöser Phänomene entwickelt und anwendet; eine Methode, die sich zum einen von der psychologisierenden Kulturanalyse Freuds, zum anderen aber auch von einer vulgär-marxistischen Basis-Überbau-Theorie distanziert. ¹³ Fromms Zielvorstellung geht dahin, die gemeinsamen psychischen Haltungen gesellschaftlicher Gruppen aufgrund der Kenntnis ihrer jeweils eigenen Lebenssituation zu erklären. ¹⁴ Er bemüht sich zu zeigen, daß Ideen und Glaubensüberzeugungen nur aus den Menschen und ihren Schicksalen verstanden werden können, indem das Unbewußte, das wiederum geprägt ist von der äußeren Realität, analysiert wird, weil es die Bewußtseinsinhalte determiniert. ¹⁵

Die soziale Funktion der Religion

Welche Funktion weist Fromm nun in der frühen Phase seines wissenschaftlichen Arbeitens der Religion zu?

Er sieht sie als Mittel zur sozialen Kontrolle. Religion ist der Ersatz für die reale Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse – dies ist ihre soziale Aufgabe. Die Masse der Bevölkerung steht in einer infantilen psychischen Abhängigkeit den Herrschenden gegenüber. Diese Bindung wird noch von der Einteilung der Gesellschaft in Klassen vertieft. Sie ist analog zu dem von Freud bereits gezeigten Abhängigkeitsverhältnis zwischen dem hilflosen Kind und seinem übermächtigen Vater.

Alle Menschen streben danach, ihre Bedürfnisse, sowohl die der elementaren Selbsterhaltung als auch die libidinösen Charakters, zu befriedigen. Das Eingebettetsein in gesellschaftliche Zusammenhänge ermöglicht dies jedoch nur bedingt. Weil

die Produktivkräfte respektive die Ergebnisse menschlicher Arbeit nicht ausreichen, die kulturellen Bedürfnisse aller Mitglieder der Gesellschaft zu befriedigen, schließen sich die Stärksten zusammen und sorgen zunächst einmal für die maximale Befriedigung ihrer Bedürfnisse. Darüber hinaus gewähren sie dann den Beherrschten das Minimum an Befriedigung, das für ihr mitarbeitendes Funktionieren im gesellschaftlichen Produktionsprozeß notwendig ist.

Die Erfahrung von Hilflosigkeit und Schutzbedürftigkeit gegenüber der Natur läßt den Menschen einen Teil seiner Liebe, Angst und auch Abneigung sowohl auf die Repräsentanten der herrschenden Klasse als auch auf die Phantasiegestalt Gott übertragen. Weil er von ihnen Hilfe und Wegweisung erwartet, schreibt er ihnen Macht, Stärke und Weisheit zu, ist deshalb geneigt, kritiklos ihre Überzeugungen zu übernehmen, und sichert sich durch Gefügigkeit und Ehrfurcht ihr Lob. Somit ist die Figur Gottes in den Augen der Masse immer ein Verbündeter der Herrschenden, der aufgrund seiner Autorität gleichzeitig ihre gesellschaftliche Vormachtstellung stabilisiert.

Neben anderen komplizierten Maßnahmen zur Festigung dieses Abhängigkeitsverhältnisses dient als wesentlichstes Mittel die Religion. Mit ihr versucht die herrschende Klasse, sich selbst als Vater-Imago dem Unbewußten der beherrschten Klasse aufzunötigen. Religion »hat die Aufgabe, die psychische Selbständigkeit der Masse zu verhindern, sie intellektuell einzuschüchtern, sie in die gesellschaftlich notwendige infantile Gefügigkeit den Herrschenden gegenüber zu bringen. Sie hat aber gleichzeitig noch eine wesentlich andere Funktion, sie soll nämlich den Massen ein gewisses Maß an Befriedigung bieten, das ihnen das Leben soweit erträglich macht, daß sie nicht den Umschlag von der Position des gehorsamen in die des aufrührerischen Sohnes vornehmen.« ¹⁶

Diese Aussage gibt Aufschluß über den Charakter der Befriedigung, die Religion zu geben vermag. Ihr geht es nicht um eine vollkommene Erfüllung der Selbsterhaltungstrieb, sondern um die Bedürfnisbefriedigung der libidinösen Impulse. Diese vollzieht sich im wesentlichen in der Phantasie des zu Befriedigenden. Damit erhält Religion die Funktion der Entschädigung für real erlebten Triebverzicht, indem sie kollektive Phantasiebefriedigungen ermöglicht, ohne der herrschenden

Klasse Schaden zuzufügen. Ihr illusionärer und narkotisierender Charakter wird als Realität erlebt, weil er von der Masse phantasiert wird. Neben der psychischen Konstitution entscheidet also auch die soziale Realität über Inhalt und Umfang der Phantasiebefriedigungen. In der sozialen Realität offenbart sich die Geschichte der Menschheit als Klassenrealität, indem sich herrschende und beherrschte Klasse gegenüberstehen. Diese Klassensituation bestimmt die Richtung der Triebbedürfnisse und Befriedigungen der Masse, weil sie erfordert, daß der Angehörige der beherrschten Klasse sich hinsichtlich der gesellschaftlichen Stabilität in einem zweckmäßigen psychischen Abhängigkeitsverhältnis zur herrschenden Klasse befindet. »Die Religion hat also eine dreifache Funktion: für alle Menschen die des Trostes für die allen vom Leben aufgezwungenen Versagungen, für die große Masse die der suggestiven Beeinflussung im Sinne ihres psychischen Abfindens mit ihrer Klassensituation und für die herrschende Klasse die der Entlastung vom Schuldgefühl gegenüber der Not der von ihr Unterdrückten.«¹⁷

Die in Erich Fromms Arbeit zur Entwicklung des Christusdogmas einführenden und grundlegenden Prämissen machen deutlich, daß er sich zeitlebens um eine Synthese des Freud'schen und Marx'schen Gedankenguts bemüht hat. Ganz klar sind die Parallelen zu den Ausführungen Freuds in »Totem und Tabu« und »Zukunft einer Illusion« angesprochen und zu erkennen. Ebenso wird auch der marxistische Ansatz aufgegriffen, den Bewußtseinszustand des Menschen – hier also sein religiöses Denken und Empfinden – aus seiner gesellschaftlichen Wirklichkeit zu verstehen. Fromms Untersuchung über das Christusdogma widmet sich insbesondere diesem Gesichtspunkt.

Das adoptianische Christusdogma

Entscheidend für den Hintergrund des Frommschen Christusdogmas ist die politische Situation zur Zeit Jesu. Sie war von starken Spannungen gekennzeichnet, besonders in wirtschaftlicher Hinsicht. Als Teil des römischen Imperiums unterlag Palästina den Bedingungen der römischen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklung. Ein großes, erwerbsloses

Hungerproletariat lebte in den Städten, und die Landbevölkerung wurde durch enorme Steuerlast unterdrückt und verarmte zusehends. Diese beiden Gruppen bildeten die allerunterste gesellschaftliche Schicht, die voll Haß auf das mittelständische und einigermaßen existenzfähige Bürgertum blickte. Über sie herrschte die zahlenmäßig geringe, aber mächtige und einflußreiche Oberschicht der feudalen priesterlichen und wirtschaftlichen Aristokratie. Zu ihnen gehörten auch die Sadduzäer. Die Pharisäer hingegen zählten zum mittleren Bürgertum. Sie hatten ihre Verbindungen sowohl zur wohlhabenden Oberschicht als auch zum Proletariat und beherrschten unter der Führung einer intellektuellen Schicht das Volk geistig.

Dies galt allerdings nicht für die allerunterste Schicht des Stadt- und Landproletariats. Sie führte ein Dasein, das außerhalb der geordneten jüdischen Gesellschaft anzusiedeln war. Sie folgte den Pharisäern nicht, verehrte sie nicht, sondern haßte sie und wurde deshalb von ihnen verachtet. Schließlich hatte sie nichts zu verlieren, denn tiefer konnte sie nicht sinken. In demselben Maße, in dem der römische Druck sie wirtschaftlich vernichtete und entwurzelte, wurden sie zum Träger von nationalen, sozialen und religiösen Befreiungsbewegungen, die sich in zwei Tendenzen zeigten: zum einen als politische Aufstands- und Befreiungsversuche, die sowohl gegen die eigene Aristokratie als auch gegen die Römer gerichtet waren, zum anderen als religiös-messianische Bewegungen.

Während sich nun das mittlere Bürgertum unter der römischen Führung der Pharisäer zur Versöhnung mit den Römern bereit erklärte, sammelte sich das städtische und bäuerliche Proletariat in der neuen Partei der Zeloten. Auf der politischen Ebene führte dies schließlich zum großen Volksaufstand gegen die Römer im Jahre 66, der mit dem Sieg der Römer und damit gleichzeitig der herrschenden jüdischen Schicht endete und den Tod Hunderttausender jüdischer Bauern und Proletarier zur Folge hatte. »Je aussichtsloser der Kampf gegen Rom in der Ebene politischer Realität wird, je mehr das mittlere Bürgertum sich vom Kampf zurückzieht und zum Kompromiß mit Rom bereit ist, desto radikaler wird die proletarische Masse, desto mehr aber verlieren ihre revolutionären Tendenzen den politisch-realen Charakter und vollzie-

hen sich in der Ebene von religiösen Phantasien und messianischen Schwärmereien.«¹⁸

Hier liegt der Skopus in der Frommschen Argumentation und Beweisführung. Das Erlebnis politischer Ohnmacht, wirtschaftlicher Unterdrückung und die tiefe Sehnsucht nach Änderung der bestehenden Verhältnisse führten endlich dazu, den Hoffnungen der Leidenden in den Phantasien Ausdruck zu verleihen, wie es Johannes der Täufer und die apokalyptische Literatur als Vorläufer der christlichen Lehre vermochten. Himmelreich und Jüngstes Gericht, Erlösung und Verderben bündelten Hoffnung und Haß der leidenden Masse. Beides stand nebeneinander: die Hoffnung auf Änderung der Lage, die Sehnsucht nach einem »guten Vater« und der Haß gegen die Unterdrücker, gegen die Reichen und Herrschenden. »Es handelt sich um eine ambivalente Einstellung: Diese Menschen liebten einen phantasierten guten Vater, der ihnen helfen und sie erlösen sollte, und sie haßten den bösen Vater, der sie unterdrückte, quälte und verachtete.«¹⁹

Die Verkündigung Jesu mit dem Schwerpunkt der eschatologischen Erwartung, der Nähe des Gottesreiches, faszinierte, weil sie die Verheißung für eine befriedigende, neue und bessere Welt gab und weil sie gerechten Lohn für das Verhalten in dieser Welt versprach. So konnten sich Hoffnung auf eine Änderung der trostlosen Lage und haßerfüllter Wunsch nach Strafe für die Herrscher und Unterdrücker miteinander verbinden.

Fromm bezeichnet die ersten Christen als Enthusiasten, die gesellschaftlich und wirtschaftlich unterdrückt, von Hoffnung und Haß zusammengehalten waren.²⁰ Ihren Ausdruck fand die Wunschphantasie dieser Enthusiasten im urchristlichen Glauben und hier – so Fromm – speziell in der urchristlichen Phantasie von Jesus und seinem Verhältnis zum Vater-Gott. Nach der Vorstellung der Urgemeinde, so versucht Fromm nachzuweisen, ist Jesus unter den Menschen von Gott auserwählt, von ihm zum Messias und zum Sohn Gottes erhoben worden. Dieser Gedanke der Adoption bestimmt maßgeblich den Glauben der Urgemeinde, der sich in zwei Momenten von den traditionellen Messiasvorstellungen unterscheidet: zum einen in der Erhöhung als Sohn Gottes und zum anderen im Erleiden des Kreuzestodes.

Was verbirgt sich psychoanalytisch hinter der Phantasie vom sterbenden und dann zu Gott erhöhten Menschen Jesus? Die adoptianische Vorstellung der Urgemeinde verrät nach Fromm Vater-Gott-feindliche Regungen – wie auch Reik meint.²¹ Im bewußten Haß gegen die Reichen und Mächtigen schwingt unbewußt der Haß gegen den mit jenen verbündeten bösen Vater-Gott mit, der zuläßt, daß die Masse leidet und unterdrückt wird. Weil sie es jedoch nicht vermag, ihre Machtwünsche in der Realität durchzusetzen, befriedigt sie diese Wünsche in der Phantasie. Diese kann sich natürlich nicht bewußt gegen den allmächtigen und höchsten Vater-Gott richten, das »käme einer nur völlig ahistorisch vorstellbaren Revolution der Denkungsart gleich«²², sie tut dies aber indirekt, indem sie einen Menschen an Gottes Seite setzt und zum Mitregenten macht. Damit verliert Gott-Vater seine väterliche Vorzugsstellung als Einziger und Unerreichbarer; die Masse identifiziert sich mit dem Menschen, der zu Gott wird und die eigenen Ödipuswünsche repräsentiert. »Der Glaube an die Erhebung eines Menschen zu Gott ist also der Ausdruck der unbewußt in der Phantasie vollzogenen Beseitigung des göttlichen Vaters.«²³

Die Gestalt des leidenden Heilands hat dabei dreifache Bedeutung: Zum einen ermöglicht das Leid die Identifikation. Jesus ist ein leidender Mensch wie sie auch. Zum anderen verschiebt der leidende Christus einen Teil der Todeswünsche gegen den Vater-Gott auf sich selbst. Und drittens: Die gläubigen Enthusiasten erleiden selbst den Kreuzestod und büßen damit für ihre unbewußten Todeswünsche gegen den Vater-Gott.

»Indem man sich mit Jesus, weil er der leidende Mensch war, identifizieren konnte und identifizierte, war die Möglichkeit einer Gemeindebildung ohne Autoritäten, Statuten und Bürokratie gegeben, geeint durch die Gemeinsamkeit der Identifizierung mit dem leidenden und zu Gott erhobenen Jesus. Der urchristliche adoptianische Glaube war geboren aus der Masse, war Ausdruck ihrer revolutionären Tendenzen, bot eine Befriedigung für ihre stärkste Sehnsucht, und hieraus erklärt sich, warum er mit so außerordentlicher Schnelligkeit zur Religion auch der heidnischen unterdrückten Massen (wenn auch bald nicht mehr allein) wurde.«²⁴

Das Christudogma von der Wesensgleichheit

Diese ursprüngliche adoptianische Vorstellung der ersten Gläubigen änderte sich nun in dem Maße, in dem sich die wirtschaftliche Situation und die soziale Zusammensetzung der christlichen Gemeinde wandelte. Ein gravierender und alles umkehrender Dogmenwandel war die Folge. Jesus ist nicht mehr der zu Gott erhobene Mensch, sondern »wird der Sohn Gottes, der immer Gott war, vor aller Schöpfung existierte, eins mit Gott und doch von ihm zu unterscheiden.«²⁵

Diesem homo-ousianischen Dogma kommt eine völlig neue soziale Bedeutung zu. Infolge der expansiven Missionstätigkeit der ersten Christen, die sich intensiv auch an die Heiden wandte, änderte sich die soziale Struktur der christlichen Gemeinde. Zu ihr gehörten nicht mehr nur Leute der untersten Volksschicht, sondern es kamen Wohlhabende und Gebildete der mittleren und höheren Bevölkerungsschichten hinzu, insbesondere des römischen Imperiums, und hier vor allem Frauen der vornehmen Stände und Kaufleute. Schließlich umfaßte die christliche Gemeinde am Ende des zweiten Jahrhunderts Angehörige aller Nationen des römischen Kaiserreiches und aller sozialen Stände.

Die allgemeine wirtschaftliche und politische Situation des römischen Imperiums war durch ein feudales Klassensystem, an dessen Spitze der göttliche Kaiser stand, hierarchisch mit zahllosen Abhängigkeiten festgefügt. Die Stabilität des Systems wurde von oben geregelt, und dabei achtete man darauf, der Masse das Abfinden mit ihrer Situation zu erleichtern. Genau an dieser Stelle lag auch die herausragende Bedeutung der soziologischen Funktion der christlichen Religion, die unter Konstantin Staatsreligion wurde. Dazu allerdings verschob sich zunächst der inhaltliche Schwerpunkt der urchristlichen Glaubensüberzeugungen.

Stand ursprünglich die eschatologische Naherwartung einer neuen und besseren Welt im Vordergrund aller Hoffnungen, so verlagerte sich das Blickfeld nach und nach von der Zukunft auf die Geschichte. Mit dem Kommen Jesu war das Entscheidende schon geschehen. »Die Erscheinung Jesu hatte das Wunder schon bedeutet. Die wirkliche, geschichtliche Welt brauchte sich nicht mehr zu ändern, äußerlich konnte alles bleiben, wie

es war. Staat, Gesellschaft, Recht, Wirtschaft, denn das Heil war ein Innerliches, Geistiges, Unhistorisches, Individuelles geworden, garantiert durch den Glauben an Jesus. Die Hoffnung auf die reale historische Erlösung ist ersetzt durch den Glauben an die schon vollzogene geistige, individuelle.«²⁶

Fromm folgerte weiter: Damit wurde das Christentum, das ursprünglich eine Religion der Unterdrückten war, zu einer Religion der Herrschenden. Die Erwartung auf das kurz bevorstehende Gericht und den Anbruch des neuen Zeitalters verschob sich zum Glauben an die bereits vollzogene Erlösung. Das Postulat reinen sittlichen Lebens wandelte sich zur Gewissensbefriedigung durch kirchliche Gnadenmittel, der Haß gegenüber dem Staat wurde zum Bündnis mit ihm, die Bruderschaft ohne Hierarchie und Bürokratie wurde zur Kirche mit ihrem priesterlichen Machtapparat. Mit dieser fortschreitenden Entwicklung der Kirche ging die Wandlung von der adoptianischen Lehre zur pneumatischen, homo-ousianischen Hand in Hand. Das Christentum sicherte die politische Anpassung der Masse für das absolutistische System des römischen Kaiserreiches. Dies war seine neue soziale Funktion.

Damit wurde gleichzeitig das unbewußte Ödipus-Verbrechen ausgemerzt. Wenn sich Gott zu den Menschen herabläßt, dann bleibt der Vater-Gott in seiner einen und unerreichbaren Stellung unangetastet. Und weil Jesus immer schon ein Bestandteil Gottes war, wie die trinitarische Formel sagt, wird er selber Gott, ohne ihn zu stürzen.

Auch hier kommt dem Wesensmoment »Kreuzigung« wieder eine zentrale Bedeutung zu, die das Christentum dem Kaiserkult überlegen macht. Mit dem Glauben an den gekreuzigten Sohn Gottes besteht für die leidende und gedrückte Masse wieder die Möglichkeit der Identifikation, diesmal allerdings nicht als Ausdruck einer vaterfeindlichen Entthronungsphantasie, sondern – im Gegenteil – als Chance, um an der Liebe und Gnade Gottes teilzuhaben. Die aktive Vaterfeindschaft wird zur passiven Unterordnung umgewandelt, die es möglich macht, Gott zu lieben und dabei gleichzeitig sich von ihm lieben zu lassen. Diese veränderte seelische Einstellung war – so Fromm – das Ergebnis der endgültigen Niederlage der unterdrückten Klasse.

Es bleibt nun die Frage nach dem Verbleib des Aggressions-

potentials der beherrschten Masse, deren reale Not sich ja nicht geändert hatte. Die Lösung lag in einer Rückführung der Aggressionsenergie auf die eigene Person. Die Identifikation mit dem leidenden und gekreuzigten Jesus bot die Möglichkeit der christologischen Hervorhebung der Selbstvernichtung des Sohnes – als masochistisch verstandenes Selbstopfer – mit dem Ziel, die ursprünglich gegen den Vater-Gott gerichteten Aggressionen nun gegen die eigene Person zu wenden.

Fromm behauptet nun, daß die katholische Kirche es verstanden habe, diesen Prozeß der Verwandlung in meisterhafter Weise zu beschleunigen und zu stärken, indem sie das Schuldgefühl der Masse bis zu einem nahezu unerträglichen Maximum steigerte. Sie erreichte ein doppeltes: Zum einen half sie, die Vorwürfe und Aggressionen gegen die herrschende Klasse von dieser gegen die Personen der leidenden Masse zurückzuwenden, und zum anderen konnte sie sich der leidenden Masse als guter und liebender Vater darbieten, indem ihre Priester Verzeihung und Entsühnung gewährten. Damit vermochte die Kirche beziehungsweise die herrschende Klasse einerseits, die Aggression der Masse ungefährlich abzulenken, und andererseits, sich die Abhängigkeit, Dankbarkeit und Liebe dieser zu sichern. Gleichzeitig aber entlastete die Vorstellung vom leidenden Jesus auch sie selbst von den Schuldgefühlen gegenüber der von ihnen ausgebeuteten und unterdrückten leidenden Masse.

Psychoanalytisch läßt das veränderte Christudogma noch etwas anderes erkennen. Die homo-ousianische Identitätsformel nimmt die Situation des Kindes im Mutterleib auf. Einerseits sind Mutter und Kind zwei Wesen, andererseits jedoch zugleich nur eins. Von diesem unbewußten Sinn geht die eigentliche faszinierende Wirkung des zentralen christlichen Dogmas aus. »Der strenge, mächtige Vater ist zur bergenden und schützenden Mutter geworden, der einst aufrührerische, dann leidende und passive Sohn zum kleinen Kinde.«²⁷ So wird die Mutter Gottes mit dem Kind zur beherrschenden Figur des mittelalterlichen Christentums und dokumentiert damit die Regression in eine passiv-infantile Haltung. Sie spiegelt die seelische Verfassung der Masse in ihrer »oralen Abhängigkeit« von den Herrschenden wider. Erst

der Protestantismus läßt das Moment der Aktivität der Masse aufleben, indem er auf den Vater-Gott zurückgreift.

Die Darstellung der Frommschen Gedanken zeigt, wie stark dieser in seinem Frühwerk der Freudschen Sicht religiöser Phänomene verpflichtet ist. Religiöse Vorstellungen haben ihren Ursprung in Phantasiebefriedigungen, die libidinöser Natur sind. Einen eigenständigen Anspruch eines Bedürfnisses nach Religion gesteht Erich Fromm dem Individuum in dieser Phase seines Schaffens noch nicht zu. Vielmehr bleibt Religion Narkotikum und überflüssig werdende Illusion. Ihr kommt keine wirkliche Eigenständigkeit zu, und deshalb kann sie in ihren Erscheinungen ganz auf die ökonomischen und sozialen Verhältnisse reduziert werden. Der Religionsbegriff Fromms bleibt völlig reduktionistisch und ähnelt damit ganz dem Sigmund Freuds.²⁸

Religion und ihre psychoanalytische Bedeutung

Der Grundgedanke Fromms in seinen Ausführungen zur »Entwicklung des Christudogmas« läßt sich dahingehend zusammenfassen, daß das ursprüngliche Freiheitsstreben der unterdrückten und ausgebeuteten Masse, das seine Anerkennung in der urchristlichen Identifikation mit Jesus fand, nach einer langen Phase der Umwandlung in autoritäre Theologie und Praxis der katholischen Kirche für diese Masse wieder zurückgewonnen und ihr real zugemutet werden muß.

In diesem Zusammenhang kann man auch Fromms Überlegungen sehen, die er zwanzig Jahre später in seinem Buch »Psychoanalyse und Religion«²⁹ entwickelt. Seine humanistische Religion ist ganz dem Menschen und der Entfaltung seiner ihm innewohnenden Kräfte der Vernunft und Liebe verpflichtet. Allerdings weist Erich Fromm der Religion nun einen anderen Stellenwert im Gesamtzusammenhang des menschlichen Lebens zu. Damit distanziert er sich deutlich vom Standpunkt Sigmund Freuds.³⁰

Das Bedürfnis nach religiöser Erfahrung

Der Mensch ist nach Fromm ein Widerspruchsweesen, das »sich in einem Zustand ständiger und unvermeidlicher Unausgeglichenheit«³¹ befindet. Das Bewußtsein seiner selbst, seine Vernunftbegabung und sein Vorstellungsvermögen lassen ihn die eigene Ohnmacht und die Grenzen der Existenz erkennen. Sein voraussehbarer Tod zeigt ihm die Dichotomie der eigenen Existenz. Als Teil der Natur hat er als einziges Lebewesen die Möglichkeit, diese zu transzendieren und damit gleichzeitig von ihr abgeteilt zu sein. Seine Vernunftbegabung hat ihn dem Zustand der Harmonie mit der Natur entrissen, und diese Spannung zwingt ihn, unentwegt neue Lösungen zur Verminderung dieser Spannung zu suchen. Da er das Paradies – das Einssein mit der Natur – verloren hat, wurde er zum ewigen Wanderer. Er muß die Lücken seines Wissens mit Antworten füllen und sich über den Sinn der Existenz selbst Rechenschaft geben. Dieser Widerspruch der eigenen Existenz zwingt ihn dazu, unablässig vorwärts zu schreiten und mit andauernder Anstrengung Unbekanntes zu bewältigen und zu erkennen.

Diese ungeheure Spannung und Disharmonie erzeugen im Menschen Bedürfnisse, die den drängenden Wunsch nach Wiederherstellung von Einheit und Gleichgewicht zwischen sich und der übrigen Natur bewirken. Das hat zur Folge, daß der Mensch ein Weltbild konstruiert, das ihm als Bezugsrahmen dient. Dieses beantwortet ihm dann zum einen auf der intellektuellen Ebene die Widersprüche seiner Existenz, läßt ihn zum anderen aber auch auf der emotionalen und aktiven Ebene durch Hingabe an ein Ziel, eine Idee oder an eine transzendierende Macht Einheit und Einssein auf allen Ebenen seines Seins erfahren. Ein solches System der Orientierung und Hingabe entspricht dem Bedürfnis des Menschen nach Ganzheit im Lebensvollzug und ist ein wesentlicher Bestandteil des menschlichen Daseins. Dies ist die Funktion der Religion. Für Fromm ist »darunter jedes System des Denkens und Tuns« zu verstehen, »das von einer Gruppe geteilt wird und dem Individuum einen Rahmen der Orientierung und ein Objekt der Hingabe bietet«.³² Mit dieser Herleitung und Begriffsbestimmung erhält die Religion eine Eigenständigkeit, wie sie sie vorher nicht hatte. Sie bleibt zwar funktionalisiert, wird nun

aber, weil sie von der Wesensbestimmung des Menschen abgeleitet wird, notwendig. Das religiöse Bedürfnis ist damit ein tief verwurzelt und unverzichtbares Bedürfnis der menschlichen Existenz.

Mit der Feststellung, Religion als Reaktion auf ein existentielles menschliches Bedürfnis zu sehen, ist gleichzeitig auch die religionskritische Fragestellung von Fromm neu formuliert. Es geht nun nicht mehr um die Frage, ob Religion oder ob nicht – hier geht Fromm eindeutig über den Freudschen Illusionsgedanken hinaus –, vielmehr bleibt zu fragen, welche Art von Religion der Bedürfnisstruktur des Menschen am ehesten gerecht wird.

Die qualitative Bewertung entscheidet sich daran, ob sie die Entwicklung des Menschen im Sinne der Entfaltung seiner spezifisch menschlichen Kräfte lähmt oder fördert. Hier sieht Fromm die Alternative zwischen autoritärer und humanistischer Religion. Mit dieser typischen Charakterisierung ist nach Fromm auf die wichtigste Unterscheidung, die sich sowohl durch theistische als auch durch nichttheistische Religionen zieht, aufmerksam gemacht. Die Entscheidung für diese Alternative liegt letztlich im Frommschen Denkansatz eines nichttheistischen Humanismus begründet, dem es im letzten nur um den Menschen geht. Diese Sichtweise hat insbesondere Einfluß auf jede Diskussion der Gottesvorstellung.

Autoritäre Religion

Zunächst aber ist auf den Gegensatz zwischen autoritärer und humanistischer Religion einzugehen. Welche Wesensmerkmale, welches Prinzip weist autoritäre Religion auf?

Für Fromm ist die Definition von Religion im Oxford Dictionary eine treffende Charakterisierung autoritärer Religion. Danach ist Religion »die Anerkennung einer höheren, unsichtbaren Macht von seiten des Menschen; einer Macht, die über sein Schicksal bestimmt und Anspruch auf Gehorsam, Verehrung und Anbetung hat«.³³ Autoritäre Religion fordert also die Anerkennung einer höheren Macht, die jenseits des Menschen existiert und Herrschaft über diesen ausübt. Deshalb steht ihr ein Anspruch auf Verehrung, Gehorsam und Anbetung zu.

Diese Forderung nach Anerkennung legitimiert sich also nicht »in den sittlichen Eigenschaften der Gottheit (. . .), nicht in ihrer Liebe und Gerechtigkeit, sondern in der Tatsache, daß ihr die Herrschaft, also die Macht über den Menschen zusteht. Weiterhin bedeutet das, daß die höhere Macht ein Recht hat, den Menschen zu zwingen, sie anzubeten, und daß Mangel an Verehrung und Gehorsam Sünde bedeuten. Das wesentliche Element autoritärer Religion und autoritärer religiöser Erfahrung ist die Unterwerfung unter eine Macht jenseits des Menschen.«³⁴

Damit ist ihre Haupttugend der Gehorsam, während der Ungehorsam zur Kardinalsünde wird. Erst in der vollkommenen Auslieferung und Unterwerfung unter die Allmacht und Allwissenheit der Gnade und Hilfe spendenden Gottheit sichert sich der Mensch Stärke und entgeht dem Gefühl des Alleinseins und der Begrenztheit. Er verliert mit dieser Unterwerfung völlig seine Unabhängigkeit und Integrität, erhält dafür jedoch das Empfinden, von einer Macht beschützt zu sein, die in ihm Ehrfurcht erweckt und von der er ein Teil wird. Kennzeichen autoritärer Religion ist die Verachtung der eigenen Kräfte und Fähigkeiten und die Unterwerfung des Denkens aus dem Gefühl eigener Nichtigkeit. Gott ist das Symbol von Macht, Stärke und Überlegenheit, während der Mensch im Angesicht Gottes vollkommen ohnmächtig bleibt.

Die Calvinsche Theologie ist für Fromm der Prototyp dieses Denkens, aber auch bestimmte jüdische und christliche Strömungen, insbesondere im Mittelalter, sind Beispiele autoritärer Religion. Ebenso läßt sich diese auch in säkularisierter Form finden, wenn beispielsweise Staat, Führer, Rasse oder sozialistisches Vaterland zum Gegenstand der Anbetung werden. Die westliche Gesellschaft erlebt momentan als moderne Form des Götzendienstes die Anbetung von Macht, Erfolg und Autorität des Marktes.

Humanistische Religion

Demgegenüber geht es der humanistischen Religion um den Menschen und seine ihm innewohnende Stärke.

»Der Mensch muß seine Kraft der Vernunft entwickeln, um sich selbst, seine Beziehung zum Mitmenschen und seine

Stellung im Universum zu verstehen. Er muß die Wahrheit erkennen, sowohl hinsichtlich seiner Grenzen als auch seiner Möglichkeiten. Er muß seine Kräfte der Liebe für andere, aber auch für sich selbst, zum Wachsen bringen und muß die Solidarität mit allen lebenden Wesen erfahren. Er braucht Prinzipien und Normen, die ihn zu diesem Ziele führen. Religiöse Erfahrung bei dieser Art von Religion heißt Erfahrung des Einsseins mit dem All, gegründet auf der Bezogenheit zur Welt, wie sie jemand in Denken und Liebe erfaßt.«³⁵

Mit diesem Denkansatz rückt Fromm die Selbstverwirklichung des Menschen als höchste Tugend in den Mittelpunkt aller Bestrebungen. Ziel der humanistischen Religion ist die volle Entfaltung der menschlichen Stärke im Gegensatz zum Empfinden äußerster Ohnmacht beziehungsweise zum gehorsamen Funktionieren in Abhängigkeit von einer fremden Macht, wie es der autoritären Religion eigen ist. Die eigene Erfahrung im Denken und Fühlen gibt der Überzeugung Sicherheit, nicht jedoch das Annehmen von Lehrsätzen aufgrund von Autoritätsgläubigkeit.

Diese Sicht des Menschen und der humanistischen Religion schließt eine ganz spezifische Gottesvorstellung Erich Fromms mit ein. Es wird ein eigener Theismus-Begriff geschaffen: »Insofern humanistische Religionen theistisch sind, ist Gott das Symbol für *des Menschen eigene Kräfte*, die er in seinem Leben zu verwirklichen sucht, und nicht ein Symbol für Gewalt und Herrschaft, also für *Macht über den Menschen*.«³⁶ Knapper ausgedrückt: »Gott ist nicht ein Symbol der Macht über den Menschen, sondern der eigenen Kräfte des Menschen.«³⁷ Damit symbolisiert Gott in der humanistischen Religion das Bild des höheren Selbst des Menschen, seine erstrebenswerte Potentialität. In der autoritären Religion hingegen bleibt Gott der alleinige Besitzer der ursprünglich dem Menschen gehörenden Kräfte der Vernunft und Liebe.

»Beispiele humanistischer Religionen sind der Frühbuddhismus, der Taoismus, die Lehren Jesajas, Jesu, Sokrates', Spinozas, gewisse Strömungen in jüdischen und christlichen Religionen (besonders mystische), die Religion der Vernunft in der Französischen Revolution.«³⁸ Allen genannten Beispielen ist gemeinsam, daß sie in Opposition zu einer vorherrschenden Strömung stehen, sich immer aus dem Gegensatz

heraus formulieren und damit in Kontrast zum Etablierten treten.

Analyse der Dynamik religiöser Erscheinungen

Die psychoanalytische Deutung der Dynamik humanistischer und autoritärer Religion erhellt folgende Zusammenhänge:

Gott als höchstes Symbol für die dem Menschen eigenen Kräfte führt in der humanistischen Religion den Menschen seiner wahren Wesensbestimmung und Identität zu. Der Mensch findet zu sich selbst.

Das Gegenteil jedoch geschieht in der autoritären Religion. Das Beste, was der Mensch hat, projiziert er auf Gott und schwächt damit gleichzeitig sich selbst. Während Gott immer vollkommener wird, wird der Mensch immer unvollkommener, alle Kräfte sind übertragen auf Gott. Damit sind sie vom Menschen losgelöst, und er ist schließlich sich selbst entfremdet. So wie die Wunschorstellungen der leidenden und unterdrückten Masse des jüdischen Volkes zur Identifikation mit Jesus führten, so überträgt der Mensch mit dem Mechanismus der Projektion seine eigenen Kräfte der Vernunft und Liebe auf Gott und bringt sich damit in ein sklavisches Abhängigkeitsverhältnis. Der Weg zu sich selbst geht nur noch durch Gott, der Gnade gewährt, wenn der Mensch das eigene Unvermögen eingesteht. Je mehr er Gott preist, desto stärker wird er sich seiner Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit bewußt, desto mehr wiederum preist er Gott, und desto weniger kann er zu sich und seinen Fähigkeiten zurückfinden. »Er wird ein Wesen ohne Glauben an seinen Mitmenschen oder an sich selbst, ohne Erfahrung seiner eigenen Liebeskraft und seines eigenen Vernunftvermögens.«³⁹ Dieses tiefe Erlebnis seines Unvermögens hängt maßgeblich mit seiner gesellschaftlich geprägten Charakterstruktur zusammen. Dort, wo die gesellschaftliche Macht in den Händen einer Minorität liegt, die die Masse unterdrückt, wird diese Erfahrung der Furcht, Unfähigkeit und Abhängigkeit zu einer ebensolchen religiösen Erfahrung autoritärer Natur führen.

Ist es dem Individuum jedoch möglich, sich frei und für das eigene Schicksal verantwortlich zu fühlen, oder kämpft es für

seine Freiheit und Unabhängigkeit innerhalb einer Minorität, wird religiöse Erfahrung humanistischer Art möglich. Beispiele aus der Religionsgeschichte liefern den Beweis für diese Wechselbeziehung.

So ist nach Fromm der wahre Sündenfall des Menschen die Entfremdung von sich selbst, die Unterwerfung unter eine fremde Macht, selbst wenn sie als Verehrung Gottes getarnt ist. Denn immer dort, wo Religion mit weltlicher Macht paktiert, muß sie zwangsläufig autoritären Charakter annehmen. Zwei Trugschlüsse entstammen ihrem Geist, mit denen sie sich als theistische Religion rechtfertigt:

1. Der Mensch ist abhängig von Kräften, die außerhalb seiner selbst liegen, wie zum Beispiel Alter, Krankheit und Tod. Diese Erkenntnis der Begrenztheit der menschlichen Macht ist ein Kennzeichen von Weisheit und Reife. Führt diese Einsicht jedoch dazu, sich der Abhängigkeit hinzugeben und die Mächte, von denen man abhängt, anzubeten, dann ist das selbstzerstörerisch, masochistisch. Während also die realistische Anerkennung der eigenen Grenzen mit Demut einhergeht, läßt sich die Hingabe an die Erfahrung der Ohnmacht und Unterwerfung mit Selbstdemütigung charakterisieren.

2. Jeder gesunde Mensch hat das Bedürfnis, sich mit anderen in Beziehung zu setzen. Insofern ist es verständlich, daß sich der Mensch außerhalb seiner selbst Gestalten sucht, die er verehren und lieben kann, weil sie nicht den menschlichen Schwankungen und Unzuverlässigkeiten unterworfen sind. Die Bedeutung Gottes beispielsweise als Symbol für das Bedürfnis des Menschen nach Liebe ist von hierher zu verstehen. Jedoch darf das Vorhandensein und die Stärke dieses menschlichen Bedürfnisses, sich mit anderen in Beziehung zu setzen, nicht als Beweis für die Existenz eines jenseitigen Wesens gewertet werden, das diesem Bedürfnis nachkommt. Alles, was ausgesagt werden kann, ist – so Fromm – die Tatsache der Existenz etwa des Bedürfnisses nach Liebe, vielleicht auch noch die Fähigkeit des Menschen, diesem Bedürfnis zu entsprechen, also – im genannten Beispiel – zu lieben.

Wenn Fromm das religiöse Bekenntnis eines Menschen untersucht, dann fragt er psychoanalytisch nach der dahinterstehenden menschlichen Realität. Drückt das Gedankengebäude des Menschen das Gefühl aus, das es wiederzugeben

vorgibt, oder handelt es sich um eine Rationalisierung⁴⁰, die in Wirklichkeit eine entgegengesetzte Haltung verbirgt? Wie tief ist das Gedankensystem in die emotionale Matrix eines Menschen verwoben? Hat es eine tragfähige Basis, oder ist es aufgesetzt, leere Meinung?

Die psychoanalytische Deutung von Gedankensystemen hat die Zweideutigkeit menschlicher Denkprozesse offenkundig werden lassen, den Widerspruch zwischen der Vernunft und dem rationalisierenden Intellekt, der gleichzeitig Ausdruck eines fundamentalen Widerspruchs im Menschen ist, nämlich das zugleich auf den Menschen einwirkende Bedürfnis nach Bindung, um mit der Masse Kontakt zu haben, Zusammengehörigkeitsgefühl zu empfinden und nicht isoliert zu sein, und nach Freiheit, um unabhängig zu sein, Selbstbewußtsein zu entwickeln und die Vernunft voll zu entfalten. Dieses Ziel der Reifung der Vernunft ist – so Fromm – abhängig von der Erlangung völliger Freiheit, es geschieht im Geiste der humanistischen Religion. Demgegenüber hält die autoritäre Religion mit ihren rationalisierenden Argumenten den Menschen in Abhängigkeit.

Aspekte der Religion

Neben der Unterscheidung autoritärer und humanistischer Religion ist es wichtig, auf die verschiedenen Aspekte von Religion einzugehen, um sie damit in ihren Erscheinungen und Auswirkungen konkreter bestimmen und fassen zu können.

Fromm erwähnt zunächst den erfahrungsmäßigen Aspekt und ordnet hier das religiöse Gefühl und die religiöse Hingabe ein. Höchstes Ziel des Lebens sei, so sagen es übereinstimmend alle großen östlichen und westlichen Religionen, »die Sorge um die Seele des Menschen und die Entfaltung seiner Kräfte der Vernunft und Liebe«.⁴¹

Die Bedrohung der Entfaltung dieser religiösen Haltung kommt nun nicht von der Wissenschaft, sie kann diese vielmehr fördern durch ihr wachsendes Verständnis in bezug auf die Natur des Menschen und die mit ihr zusammenhängenden Gesetzmäßigkeiten. Gefährdet wird diese religiöse Haltung des Gefühls und der Hingabe jedoch von den Praktiken des täglichen Lebens, von der Marketing-Orientierung des moder-

nen Menschen. Seinen Wert erhält dieser nicht mehr aus sich selbst, sondern aufgrund seiner »Verkäuflichkeit«, seiner »Attraktivität« auf dem Markt, seinem Gebrauchswert in der gegebenen Gesellschaftsstruktur. Mit dieser Marketing-Orientierung, deren Hauptmerkmal die Abhängigkeit von der Anerkennung der anderen ist, verliert der Mensch seine Identität, weil er sich selbst fremd wird.

»Wenn der höchste Wert des Menschen der Erfolg ist, wenn Liebe, Wahrheit, Gerechtigkeit, Zärtlichkeit und Mitgefühl ihm nicht von Nutzen sind, dann mag er sich zu diesen Idealen *bekennen*, aber er wird nicht mehr nach ihnen *streben*. Er mag sich einbilden, den Gott der Liebe anzubeten, in Wahrheit jedoch verehrt er ein Götzenbild, das die Idealisierung seiner realen Ziele darstellt, nämlich jener, die in seiner Marketing-Orientierung wurzeln.«⁴²

Ein zweiter Aspekt der Religion ist ihr wissenschaftlich-magischer. Auf ihn hat der wissenschaftliche Fortschritt eine besondere Einwirkung. Der Überlebenskampf des Menschen führte in der Frühzeit zu verschiedenen Theorien und Praktiken, mit denen sich der Mensch die Naturkräfte verständlich zu machen und zu nutzen suchte. Diese wurden schließlich ein Teil seiner Religion. Die Götter wurden Zuflucht für die Erfüllung der praktischen Bedürfnisse, die der Mensch aus eigener Kraft nicht imstande war zu befriedigen.

Damit jedoch ist dieser Aspekt der Religion abhängig vom Erklärungsvermögen des Menschen. Je mehr dieser die Natur versteht und meistert, desto weniger braucht er die Religion zur wissenschaftlichen Erklärung und als magisches Mittel, die Natur zu bewältigen. Diese Aussage stellt zwar keineswegs die Berechtigung der Religion in ihrer Sorge um das Wohlergehen der Seele in Frage, sie hinterfragt allerdings ihren wissenschaftlichen Erklärungswert.

Im folgenden ist der ritualistische Aspekt der Religion zu erörtern. Rituale müssen nicht zwangsläufig irrationalen Charakter haben; insofern unterscheiden sie sich von den neurotischen Zwangsritualen individueller pathologischer Erscheinungen, die insbesondere von der Psychoanalyse untersucht werden. »Wir haben nicht nur ein Bedürfnis nach einem Rahmen der Orientierung, der unserem Dasein einen Sinn gibt und den wir mit unseren Mitmenschen teilen können. Wir haben das

Bedürfnis, unsere Hingabe an uns bestimmende Werte in Gemeinschaft mit andern durch Handlungen auszudrücken. Im weiten Sinn ist ein Ritual eine *gemeinsam vollzogene Handlung zum Ausdruck gemeinsamer Strebungen, die in gemeinsamen Werten wurzeln.*⁴³

Der Unterschied des rationalen Rituals im Gegensatz zum irrationalen liegt also in seiner Funktion: Während das irrationale Ritual verdrängte Impulse abwehrt (wie zum Beispiel der Waschzwang), drückt das rationale Ritual als wertvoll anerkannte Strebungen aus und wird damit zum sinnbildlichen Ausdruck von Gefühlen und Gedanken durch eine Handlung, ein Ausdruck gemeinsamer Hingabe an Ideale. Diese Ideale enthalten genuine und von allen geteilte Werte. Von ihrem Vorhandensein und ihrer Durchsetzung im menschlichen Lebensvollzug hängt das Entstehen sinnvoller rationaler Rituale ab.

Zuletzt sei auf den vierten, den semantischen Aspekt der Religion hingewiesen. Religion spricht eine symbolische Sprache; das heißt, bestimmte innere Erfahrungen, die gefühlsmäßiger und gedanklicher Art sind, werden als sinnliche Erfahrungen ausgedrückt. Der moderne Mensch kennt diese Sprache der Mythen und des religiösen Denkens nur noch im Traum. Sie ist der bildhafte Ausdruck seelischer Erfahrungen und damit die einzig universale Sprache der Menschheit. Erst Sigmund Freud hat dem Menschen der Neuzeit einen neuen Zugang zum Symbolgehalt dieser fast vergessenen Sprache geschaffen und damit die Grundlagen für ein erweitertes Verständnis der religiösen Symbole gelegt. Damit besteht die Möglichkeit, die bedeutungsvolle und tiefe Weisheit der religiösen Sprache neu zu erschließen. So interessieren auch Fromm die religiösen Symbole, weil sie nach seiner Meinung der Versuch des Ausdrucks bestimmter menschlicher Erfahrungen sind. Deshalb geht es ihm darum, die hinter dem Symbolsystem liegende Realität zu erfassen. Dazu dienen die Symbole als Schlüssel.

Dieser Blickwinkel läßt im Hinblick auf die Frage nach Religion für Fromm nur die Schlußfolgerung zu, nicht um die Anerkennung oder Leugnung Gottes zu streiten, sondern vielmehr die hinter dem Symbol Gott liegende menschliche Haltung zu erfassen. Weil das religiöse Problem ein menschl-

ches Problem ist, bleibt zu unterscheiden, ob die menschliche Einstellung im humanistischen Sinne oder im autoritären Sinne religiös ist, ob sie der Selbstverwirklichung des Menschen dient oder durch Götzendienst in die Abhängigkeit führt. »Wir vergessen, daß das Wesen des Götzendienstes nicht in der Anbetung dieses oder jenes Götzenbildes liegt, sondern daß er eine bestimmte menschliche Haltung darstellt. Diese kann umschrieben werden als die Vergöttlichung von Dingen, von bestimmten Aspekten der Welt, und als Unterwerfung des Menschen unter solche Dinge, im Gegensatz zu einer Haltung, mit der der Mensch sein Leben der Verwirklichung der höchsten Lebensideale, der Liebe und Vernunft widmet, und darum ringt, das zu werden, was er der Möglichkeit nach ist, ein Wesen, geschaffen als Ebenbild Gottes.«⁴⁴

Deutlich wird: Bei jeder Frage nach Gott und Religion geht es nach Fromm um den Menschen. Ein kurzer Essay über »Die prophetische Auffassung vom Frieden«⁴⁵, den Fromm im gleichen Jahr wie »Psychoanalyse und Religion« schreibt, vertieft diesen Gedanken.

Die charakteristische Rolle des alttestamentlichen Gottes im Prozeß der menschlichen Geschichte besteht darin, den Menschen in seinem Wesen und Handeln gewähren zu lassen, ihm allerdings Boten zu senden, die neue geistige Ziele setzen, Handlungsalternativen aufzeigen und Protest gegen falsche, den Menschen versklavende und zugrunde richtende Taten und Handlungen erheben. Die Handlungs- und Entscheidungsfreiheit bleibt jedoch dem Menschen selbst vorbehalten. Denn der Gott des Alten Testaments – im Gegensatz zum Neuen Testament – greift nicht durch einen Akt der Gnade in die Geschichte ein. Dies zeigt sich bereits im paradiesischen Sündenfall, den Fromm auf interessante Weise interpretiert:

»Die erste Tat der menschlichen Freiheit ist ein Akt des Ungehorsams, durch den der Mensch sein ursprüngliches Einssein mit der Natur transzendiert: Er wird sich seiner selbst, seines Nachbarn und seiner Entfremdung bewußt. Im Prozeß der Geschichte erschafft der Mensch sich selbst. Er wächst in dem Bewußtsein seiner selbst, in der Liebe, in der Gerechtigkeit. Wenn er das Ziel des vollen Erfassens der Welt durch die ihm eigenen Kräfte der Vernunft und der Liebe erreicht hat, ist er wieder eins geworden, hat er die ›Erbsünde‹ überwunden, ist

er ins Paradies zurückgekehrt, doch auf der neuen Ebene der menschlichen Individuation und Unabhängigkeit. Obgleich der Mensch im Akt des Ungehorsams ›gesundigt‹ hat, wird seine Sünde im Prozeß der Geschichte gerechtfertigt. Er leidet nicht an einer Verderbtheit seiner Substanz, sondern seine Sünde ist in sich der Beginn eines dialektischen Prozesses, der mit seiner Selbsterschaffung und Selbsterlösung endet.«⁴⁶

In der Entfremdung des Menschen von sich selbst und der Natur liegt also seine Verderbtheit, die erst dann aufgehoben ist, wenn er mit seinen Kräften der Vernunft und Liebe eine neue Harmonie und eine neue Einheit zwischen den Menschen erreicht hat. Die Vollendung dieser Selbsterschaffung ist die im Alten Testament genannte »messianische Zeit«, in der für Fromm der Messias als das Symbol für die eigene Anstrengung steht. »Die neue Harmonie ist anders als die des Paradieses. Sie kann nur erreicht werden, wenn der Mensch sich voll entwickelt, um wahrhaft menschlich zu werden, wenn er in der Lage ist zu lieben, wenn er die Wahrheit kennt und Gerechtigkeit übt, wenn er die Kraft seiner Vernunft so weit entfaltet, daß er sich aus der Knechtschaft des Menschen und von den Fesseln der irrationalen Leidenschaft befreit.«⁴⁷

Oberstes Ziel bleibt für Fromm also auch in diesem Essay – wie in seinem gesamten Werk – die volle Selbstentfaltung und Selbstverwirklichung des Menschen. Diese grundlegende Überzeugung mit dem Bedürfnis des Menschen nach Religion und mit der Gottesfrage in Verbindung zu bringen, macht im Hinblick auf den jüdisch-christlichen Glauben Vorentscheidungen und Schlußfolgerungen erforderlich, die Fromm 1966 in seinem Buch »Ihr werdet sein wie Gott« erläutert und ausführt.

Ihr werdet sein wie Gott

Dieses Buch Erich Fromms untersucht die Entwicklung jüdischen Denkens und Glaubens an Hand des Alten Testaments. Seiner Meinung nach hat das Alte Testament eine maßgebliche und aktuelle Bedeutung, wenn man sich darum bemüht, es in seiner Grundaussage zu verstehen. Seine inhaltliche Linie zeigt, wie sich das Denken des jüdischen Volkes von

einem primitiven Stammesbewußtsein, das von Autorität geprägt war, zur Vorstellung von Freiheit und internationaler Zusammengehörigkeit aller Menschen entwickelt hat. Es handelt sich um ein revolutionäres Buch mit dem Hauptthema der Befreiung des Menschen aus nationaler, religiöser und sozialer Abhängigkeit, an dessen Endpunkt die visionäre Vorstellung menschlicher Freiheit steht. »Das Alte Testament ist das Dokument, das die Entwicklung eines kleinen, primitiven Volkes beschreibt, dessen geistige Führer auf der Existenz eines einzigen Gottes und auf der Nichtexistenz von Götzen beharrten und die unbeirrt an ihrer Religion festhielten mit ihrem Glauben an einen namenlosen Gott, an die schließliche Vereinigung aller Menschen und an die völlige Freiheit eines jeden Individuums.«⁴⁸

Entscheidend sind deshalb für Fromm die im Alten Testament zum Ausdruck gebrachten Normen und Prinzipien, die auch heute noch Gültigkeit und Anspruch auf Verwirklichung besitzen. Diese Tatsache muß jedoch nicht zwangsläufig einen theistischen Gottesglauben nach sich ziehen. Fromm bekennt sich eindeutig dazu, die Bibel nicht als »Wort Gottes« zu verstehen, weil ihm sein nichttheistischer Standpunkt dies verbietet. Vielmehr werden in ihr moralische Werte von bleibender Geltung überliefert, die Ausdruck menschlicher Erfahrung und reifen menschlichen Denkens sind. Dazu dient auch das Symbol Gott. Fromm interpretiert die Bibel in seinem Buch »Ihr werdet sein wie Gott« als radikalen Humanismus. Darunter versteht er »eine globale Philosophie, die das Einssein der menschlichen Rasse, die Fähigkeit des Menschen, die eigenen Kräfte zu entwickeln, zur inneren Harmonie und zur Errichtung einer friedlichen Welt zu gelangen, in den Vordergrund stellt. Der radikale Humanismus sieht in der völligen Unabhängigkeit des Menschen sein höchstes Ziel, was bedeutet, daß er durch Fiktionen und Illusionen hindurch zum vollen Gewahrwerden der Wirklichkeit vordringen muß. Er impliziert ferner eine skeptische Haltung gegenüber der Anwendung von Gewalt, weil es in der gesamten Menschheitsgeschichte eben die angsterzeugende Gewalt war, die den Menschen dazu bereit machte, die Fiktion für die Wirklichkeit und Illusionen für die Wahrheit zu halten, was auch heute noch gilt. Die Gewalt war es, die den Menschen fähig machte, unabhängig zu

werden und die so sein Denken und seine Gefühle verfälscht hat.«⁴⁹

Die Sicht, die Fromm vom Menschen und seinen ihm innewohnenden Kräften hat, ist also eng verwoben mit der Gottesvorstellung des Menschen, wie bereits an verschiedenen Stellen deutlich geworden ist. Deshalb soll vor der Beschreibung des Frommschen Menschenbildes die Darlegung seines Gottesbildes stehen.

Das Gottesbild

Die Geschichte der religiösen Vorstellungen sieht Erich Fromm – ähnlich wie Sigmund Freud – prozeßhaft. Der Mensch – und diese Vorentscheidung ist grundlegend – hatte irgendwann im Verlauf seiner Bewußtseinsentwicklung die Ahnung, das Problem seiner Existenz, nämlich seine Entfremdung von sich selbst und der Natur, bei voller Entwicklung der ihm eigenen Kräfte der Liebe und Vernunft lösen zu können. Dieser Ahnung, dieser Vision gab er den seiner kulturellen Umgebung jeweils entsprechenden Namen: Tao, Nirwana, Brahman oder Gott.

Erst die Abhängigkeit von den sozio-kulturellen und politischen Strukturen der einzelnen Gesellschaften ließ das allen Gemeinsame der Vision gegenüber dem darum errichteten Denksystem in den Hintergrund treten; das heißt, zwar galt die neue Vision als Ziel, wurde aber bald absolut gesetzt und mit einem dogmatischen Rahmen umkleidet, der zunehmend Gewicht erhielt, bis die ursprünglich allen gemeinsame Vision kaum noch zu erkennen war.⁵⁰

Der Ausgangspunkt von Fromms Religionskritik, der auch sein gesamtes methodologisches Vorgehen bestimmt, liegt also darin, Gott symbolisch zu verstehen, indem er das jeweilige Gottesbild als historisch bedingten Ausdruck innerer menschlicher Erfahrung wertet. »Gott« ist eine der vielen poetischen Ausdrucksweisen für den höchsten Wert im Humanismus und keine Realität an sich.«⁵¹ Oder an anderer Stelle: »Gott« wird für ihn (den Menschen, d.V.) ein Symbol, in welchem der Mensch in einem früheren Stadium seiner Evolution das Höchste ausgedrückt hat, was er erstrebt: Liebe, Wahrheit und Gerechtigkeit.«⁵²

Diese Verknüpfung des Gottesbegriffs mit der historischen und gesellschaftlichen Realität erklärt, warum das X – gemeint als Platzhalter für die unbekanntere religiöse Macht – als höchster Wert in jeder Kultur einen eigenen Namen hat. Sie zeigt außerdem, daß das Gottesbild einem Evolutionsprozeß unterlegen ist, der von der Entwicklung der charakterlichen Struktur des Menschen abhängt. Somit muß die Analyse des Gottesbildes mit der Analyse der Charakterstruktur des Menschen beginnen.

Am Anfang der Menschheitsentwicklung, deren Kennzeichen die Loslösung des Menschen von den primären Bindungen an Natur, Mutter, Blut und Boden war, bemüht sich der Mensch darum, diese ursprüngliche Bindung zu halten. Zwar hat ihn seine Vernunft von der Einheit mit der Natur endgültig getrennt, aber sein Sicherheitsbedürfnis treibt ihn dazu, an der Identität mit der Welt der Bäume und Tiere festzuhalten. Diese Beobachtung bezeugen die Riten der primitiven Religionen am Beispiel der Totemverehrung⁵³, die bestimmten Tieren gilt.

Mit der weiteren Vernunftsentwicklung verfeinern sich auch die handwerklichen Fähigkeiten, die dem Menschen schließlich eine gewisse Unabhängigkeit gegenüber der Natur sichern. In diesem Stadium verwandelt er das Produkt der eigenen Hände in einen Gott aus Ton, Silber oder Gold, den er anbetet. Er projiziert in diese Götzen die eigenen Fähigkeiten und Fertigkeiten und betet damit die eigene Macht und den eigenen Besitz in entfremdeter Form an.

Die weitere Entwicklung des wachsenden menschlichen Selbstwertgefühls führt endlich dazu, den Göttern menschliche Gestalt zu verleihen. »In dieser Phase der anthropomorphen Gottesanbetung finden wir eine Entwicklung, die in zwei Richtungen geht. Die eine bezieht sich auf das weibliche bzw. männliche Geschlecht der Götter, die andere auf den Grad der Reife, den der Mensch erreicht hat und der das Wesen seiner Götter sowie die Art seiner Liebe zu ihnen bestimmt.«⁵⁴

Zunächst soll auf die erste Richtung, die Entwicklung von einer matriarchalischen zu einer patriarchalischen Phase der Religionen, eingegangen werden. Mitte des 19. Jahrhunderts entdeckten Bachofen und Morgan, daß dem patriarchalischen Stadium der Religion in vielen Kulturen ursprünglich ein matriarchalisches vorausging. In ihm galt analog zur Gesell-

schaftsstruktur die Mutter als das höchste Wesen; religiös als Göttin, politisch und sozial als Autorität in Familie und Gesellschaft. Die Menschen waren gleichwertige und gleichgeliebte Kinder dieser Mutter-Göttin. Ihre Zuwendung galt bedingungslos. Im Verlauf der menschlichen Evolution jedoch wird die Mutter ihrer exponierten Stellung beraubt, die schließlich der Vater einnimmt; ebenfalls auf der religiösen und politischen Ebene. Die Charakteristik seines Bezugsverhältnisses zu den Menschen ist wie im familiären Bereich zu den Kindern hierarchischer Natur. Seine Liebe ist abhängig von der gehorsamen Pflichterfüllung seiner Forderungen. So weicht die ursprüngliche Gleichheit der Brüder einer Ungleichheit, in der jeder bestrebt ist, der erste zu sein. Dies gilt auch in religiöser Hinsicht. Über die männlichen Götter herrscht ein Hauptgott, der im Verlauf die anderen Götter verdrängt und zum einen, zu dem Gott wird. Die Liebe des Menschen zu ihm enthält die gleichen charakteristischen Züge wie die Liebe des Kindes zum Vater⁵⁵; sie ist geprägt von Strenge, aber Gerechtigkeit, von Belohnung oder Bestrafung, also abhängig von dem Maß, in dem der Mensch den göttlichen Forderungen entspricht.

Die zweite von Fromm angesprochene Entwicklungsrichtung der anthropomorphen Gottesanbetung bezieht sich auf den Grad der menschlichen Reife, denn von ihr hängt das Wesen der Götter und die Charakteristik der Liebe zu ihnen ab. Sie zielt auf die Weiterentwicklung der Kräfte und Fähigkeiten des Menschen, die schließlich zur Anwendung des Gottesbildes auf den Menschen selbst führt. Die Geschichte dieser Entwicklung zeigt Erich Fromm sehr detailliert am jüdischen Gottesbegriff auf, der trotz aller historisch bedingten Wandlungen eine allen Gotteserfahrungen zugrundeliegende Gemeinsamkeit kennt: »... die Idee, daß weder die Natur noch Kunstprodukte die letzte Realität oder den höchsten Wert darstellen, sondern daß es nur das EINE gibt, welches den höchsten Wert und das höchste Ziel des Menschen repräsentiert: das Ziel, durch die volle Entfaltung der spezifisch menschlichen Fähigkeiten der Liebe und Vernunft mit der Welt eins zu werden.«⁵⁶

Fromm interpretiert die phasenhafte alttestamentliche Geschichte des Gottesbegriffs in folgenden Schritten: Zuerst ist das Bild Gottes das eines absoluten Herrschers. Als Schöpfer

der Welt ist es ihm ebenfalls möglich, diese bei Mißfallen wieder zu vernichten. Seine Macht ist absolut und beruht gegenüber dem Menschen auf einem klaren Eigentumsverhältnis, das unbedingten Gehorsam erwartet. Ein Beispiel für die Konsequenz dieser Haltung ist die Vertreibung des Menschen aus dem Paradies.

Demgegenüber steht jedoch die Idee, daß der Mensch kraft seiner Vernunft fähig ist, Gottes potentieller Rivale zu sein. Bildlich wird dies in der Möglichkeit des Menschen deutlich, vom Baum der Erkenntnis und vom Baum des Lebens zu essen, um sich so Gottes Weisheit und Unsterblichkeit einzuverleiben und damit Gott selbst zu werden. Nachdem aber der erste Schritt, nämlich das Essen vom Baum der Erkenntnis, getan ist, vertreibt Gott den Menschen aus dem Paradies, um seine überlegene Macht zu sichern. Der Mensch beginnt nun ein unabhängiges Leben, das sich in dem Maße von der Oberhoheit Gottes befreit, in dem er die in ihm liegenden Kräfte selbst entfaltet. »Der Mensch fordert (. . .) Gott in seiner Vormachtstellung heraus, und er ist dazu befähigt, weil er selbst potentiell Gott ist. Der erste Akt des Menschen ist *Rebellion*, und Gott straft ihn, weil er aufgeehrte und weil Gott selbst die Vormachtstellung behalten will.«⁵⁷

Für Fromm beginnt erst mit diesem Akt des Ungehorsams die Geschichte des Menschen: Er befreit sich zu sich selbst und macht sich damit auf den Weg, selbst Gott zu werden.

Ein grundlegender Widerspruch gilt nach Fromm für die frühe jüdische Gottesvorstellung: Als oberster Herrscher erschafft Gott in dem Menschen seinen potentiellen Herausforderer; einen Herausforderer, der rebellierend danach strebt, die inhärente potentielle Gottheit zu realisieren. Dies macht die weitere Evolution des jüdischen Gottesbildes deutlich.

In der biblischen Erzählung von Noah und der Sintflut dokumentiert sich einer der entscheidendsten Schritte, den die religiöse Entwicklung des Judentums gegangen ist. Gott schließt mit Noah und damit der gesamten Menschheit einen Bund (Genesis 9.11). Weil er seinen Entschluß bereut, seine Schöpfung wieder zu vernichten, rettet er Noah, seine Familie und zwei Tiere jeder Gattung. Mit dieser Entscheidung verpflichtet er sich zu einer unbedingten Ehrfurcht vor dem gesamten Leben auf der Welt, zum Recht auf Leben. Symboli-

siert wird dieses Bündnis, das Gott mit den Menschen schließt, durch einen Regenbogen. »Gott hat die Freiheit verloren, willkürlich zu handeln, und der Mensch hat die Freiheit gewonnen, Gott unter Hinweis auf dessen Versprechungen und die im Bund festgelegten Grundsätze zur Rechenschaft zu ziehen.«⁵⁸ Damit ist Gott zum Vertragspartner mit dem Menschen geworden, und beide haben sich an die abgemachten Bedingungen zu halten. Die absolute Macht Gottes hat sich in die eines konstitutionellen Monarchen verwandelt, der durch die Prinzipien der Gerechtigkeit und Liebe gebunden ist. Gott ist nicht länger der despotische Stammeshäuptling, sondern wird zum liebenden Vater. Dieser Bundesgedanke zeigt sich für das hebräische Volk insbesondere in den Verheißungen Gottes an Abraham (Genesis 12,1–3 und 17,7–10) und im Streitgespräch Abrahams mit Gott über die Vernichtung von Sodom und Gomorra, in dem sich Gott unter Abrahams Hinweis auf die gegebenen Prinzipien zu seinem Bund bekennt (Genesis 18,23–32).⁵⁹ Dieser Bund signalisiert also eine Entwicklung im Gottesbild, die die Vorstellung von der völligen Freiheit des Menschen miteinschließt – mit der Möglichkeit, daß diese sogar zur »Freiheit von Gott« führen kann.

Eine dritte Phase der jüdischen Gottesvorstellung wird in der Offenbarung Gottes gegenüber Moses (Exodus 3.13–15) deutlich. Auch sie enthält noch anthropomorphe Elemente, wie zum Beispiel das »Sprechen« Gottes oder sein »Wohnen auf dem Berge«, wesentlicher ist allerdings die Tatsache, daß sich ihr Schwerpunkt von der Personalität auf die Symbolik verlagert. Gott ist nicht mehr der liebende Vater, sondern wird zum Symbol für die Prinzipien der Gerechtigkeit, Liebe und Wahrheit; »er wird zum Prinzip der Einheit hinter der Mannigfaltigkeit der Phänomene.«⁶⁰ Gott wird zum Gott der Geschichte und grenzt sich als namenloser Gott von jeder Götzenvorstellung ab. Als dieser Gott der Geschichte sagt er zu Moses: »Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs« (Exodus 3.6). Trotzdem bleibt Moses skeptisch, weil er befürchtet, ihm bliebe die Anerkennung der Hebräer für seine Beauftragung versagt, solange er nicht den Namen des Gottes, der ihn geschickt hat, nennen könne. Also gibt Gott Moses einen Namen, in dem für Fromm eine tiefsinnige Ironie versteckt ist: »Ich bin der ›Ich-bin-da‹.«

– so die Übersetzung des hebräischen JAHWE. Fromm interpretiert dies mit Meister Eckhart dahingehend, daß es am treffendsten mit »Mein Name ist Namenlos« zu übersetzen sei.⁶¹ Der Skopus dieser Aussage liegt darin, daß Gott sich nicht begrenzen läßt; er ist weder endlich noch ein »Ding«. Vielmehr drückt der Name einen lebendigen Prozeß aus, einen Prozeß des Werdens, der sich nicht mit einer Bezeichnung auf vorfindliche Endlichkeit oder Dinghaftigkeit reduzieren läßt. Die Ironie liegt darin, daß Gott den an Götzendienst gewöhnten Hebräern zwar einen Namen gibt (damit macht er der Unwissenheit des Volkes ein Zugeständnis), gleichzeitig mit diesem Namen jedoch darauf beharrt, daß er ein namenloser Gott ist, der sich durch kein Bildnis einfangen läßt.⁶²

Die konsequenteste Weiterentwicklung dieses Gottesbegriffs sieht Fromm für das Judentum in der Theologie des Moses Maimonides. Bereits das Bilderverbot hatte ja dazu geführt, daß in der jüdischen Tradition das Wort JHWH bis heute niemals ausgesprochen werden durfte, um den Mißbrauch des heiligen Namens zu vermeiden. »Mit anderen Worten bedeutet in der jüdischen Tradition das biblische Verbot, Gott irgendwie darzustellen und Gottes Namen unnötigerweise auszusprechen, daß man zwar *mit* Gott im Gebet sprechen kann, in einem Akt, in dem man zu Gott in Beziehung tritt, daß man aber *über* Gott nicht sprechen darf, damit er sich nicht in einen Götzen verwandelt.«⁶³ Diesen Gedanken greift Maimonides auf und führt ihn zur Lehre von den negativen Attributen. Jede positive Aussage über das Wesen Gottes, also seine Existenz, sein Leben, seine Macht, seine Einheit, seine Weisheit und so weiter, würde dazu führen, Gott festzulegen. Definitivische Zweideutigkeiten und personenhafte Vergleiche wären die unausweichliche Folge. Die Größe Gottes darf jedoch nicht durch Analogiedenken eingeschränkt werden. Vielmehr läßt sich nur auf dem Weg negativer Aussagen zur Erkenntnis Gottes gelangen, die dann vollkommener wird, wenn immer mehr von dem ausgesagt werden kann, was Gott nicht ist.

An den Stellen, an denen jedoch selbst die alttestamentliche Schrift scheinbar positive Aussagen über das Wesen Gottes macht, handelt es sich eigentlich – so Maimonides – nicht um eine Beschreibung der Wesenhaftigkeit Gottes, vielmehr sind

die von Gott ausgehenden Wirkungen angesprochen mit dem Zweck, den Menschen zu seiner Vollendung zu führen. Das Wesen Gottes wird damit zum Ideal der menschlichen Handlungen, die Gottesidee gewinnt ihren Schwerpunkt in der ethischen Bedeutung.

Prämisse der negativen Theologie des Maimonides ist jedoch das Festhalten an der Existenz Gottes; denn nur wenn diese gewährleistet ist, lassen sich affirmative und ethische Aussagen über den Menschen machen. Mit der Existenz Gottes ist allerdings schon das einzige theologische Dogma genannt, das sich in Bibel und späterem Judentum finden läßt. Alle anderen Aussagen sind Aussagen über das Wirken Gottes, die letztlich auf das Verhalten des Menschen zielen. An Gott zu glauben bedeutet deshalb für den Menschen, die Taten Gottes nachzuahmen, imitatio dei. Daher hat das Judentum, wie Fromm meint, auch keine orthodoxe Theologie – im Sinne von Rechtgläubigkeit – entwickelt. »Unsere Erörterung der Gottesvorstellung hat uns zu dem Schluß geführt, daß es nach Auffassung der Bibel und der späteren jüdischen Tradition nur etwas gibt, worauf es wirklich ankommt, daß nämlich Gott *ist*. Der Spekulation über Gottes Natur und Wesen wird nur geringe Bedeutung zugeschrieben. Aus diesem Grund hat keine theologische Entwicklung stattgefunden, die mit der des Christentums zu vergleichen wäre.«⁶⁴

Die »negative Theologie« der jüdischen religiösen Vorstellungen enthält neben den bei Maimonides aufgezeigten Schwerpunkten für Fromm noch einen weiteren wesentlichen Gesichtspunkt, der sich nahtlos in sein Weltbild einfügt: Sie negiert mit ihrem Gottesbekenntnis jeglichen Götzendienst. Im Kampf gegen den Götzendienst sieht Fromm auch das zentrale Thema des Alten Testaments.

Die charakteristischen Merkmale von Götzen sind Begrenztheit, Abhängigkeit, Dinghaftigkeit, Gehorsam, Unterwerfung etc. Sie führen den Menschen in die Entfremdung. »Der Götze ist die entfremdete Form der Selbsterfahrung des Menschen.«⁶⁵ Im Gegensatz zur Verehrung Gottes, die Unabhängigkeit verlangt, erwartet der Götzendienst seinem Wesen nach Unterwerfung; das aber führt zum Stillstand menschlichen Wachstums. Der Mensch beraubt sich selbst seiner ihm innewohnenden Kräfte. Nach Fromm zeigt die Geschichte der religiösen

Vorstellungen jedoch, daß sie den Menschen im Laufe der Entwicklung immer bewußter zu sich selbst führt. Er wird zum Partner Gottes und schließlich fast seinesgleichen.

Denkt man diese Entwicklung konsequent zu Ende, so muß sie für Fromm folgerichtig in ein System ohne »Gott« münden. Der zunächst eifersüchtige Gott Adams wird zum namenlosen Gott Moses' und schließlich zum Gott des Maimonides, der nur noch weiß, was Gott *nicht* ist. Die weitere Evolution dieses Gottesbildes, das den Menschen im Laufe der Jahrhunderte immer mehr zu sich selbst geführt hat, setzt an die Stelle der Theologie die rechte Art zu leben. Fromm ist sich darüber im klaren, daß ein theistisch-religiöses System unmöglich »Gott« preisgeben kann, ohne seine Identität zu verlieren. Für ihn als nichttheistischen Denker ist diese Konsequenz jedoch die einzig mögliche und sinnvolle. Die volle Gotteserkenntnis wird deshalb nichttheologisch »das Ziel, daß der Mensch seine seelischen Kräfte, sein Leben und seine Vernunft ganz entwickelt, in sich ein Zentrum hat und frei ist, ganz das zu werden, was er als Mensch sein kann.«⁶⁶ Diese Definition leitet zum Menschenbild Erich Fromms über.

Das Menschenbild

Die Geschichte des Gottesbegriffs – so ist deutlich geworden – weist auf das Ziel der Geschichte, den voll entfalteten und aus den Kräften der Vernunft und Liebe lebenden universalen Menschen. Damit gelten die Aussagen über Gott eigentlich dem Menschen. Wenn also Gott Liebe und Gerechtigkeit zugeschrieben werden, dann stehen sie symbolhaft für des Menschen eigene Kräfte der Liebe und Gerechtigkeit.

Der Mensch, so sagt es die Bibel, wurde als Abbild Gottes erschaffen (Genesis 1,26f.). In bestimmten rabbinischen Traditionen bedeutet dies, daß er Gott gleich, nicht aber Gott selbst ist. Zwar läßt sich, wie bereits gezeigt wurde, eine Entwicklung im Verhältnis Gottes zum Menschen beobachten, diese hat jedoch dort ihre Grenze, wo an der Existenz Gottes festgehalten wird. Dem Menschen ist es möglich, wie Gott zu werden, Gott selbst kann er jedoch nicht werden.

Der humanistische Ansatz Fromms überspringt nun diese Grenze. Bestätigt fühlt er sich von – allerdings nichtoffiziellen

– rabbinischen Äußerungen, die erkennen lassen, daß der Unterschied zwischen Gott und Mensch beseitigt werden könne.⁶⁷ Sie gestehen dem Menschen die Fähigkeit zu einer grenzenlosen Weiterentwicklung zu – unter der Leitung des Wortes Gottes, wie es in der Tora und bei den Propheten zum Ausdruck kommt. Fromm greift diesen Gedanken auf und beschreibt die Entwicklung des Menschen in drei Stadien. Am Anfang steht die inzestuöse Fixierung an Blut und Boden, die abgelöst wird vom Gehorsam gegenüber Vater, Staat und Gott und schließlich in Unabhängigkeit und Freiheit ihr Ziel findet. Diese Entwicklung vollzieht sich in mehreren Schritten.

Am Beginn der biblischen Überlieferung stehen Adam und Eva. Sie sind Gefangene der Natur, weil sie sich in einer affektiven Bindung zu ihr befinden. Erst die Erkenntnis von Gut und Böse zerstört diese ursprüngliche Harmonie mit der Natur. »Der Mensch beginnt den Individuationsprozeß und zerschneidet seine Bindungen an die Natur. Tatsächlich werden er und die Natur zu Feinden, die erst dann wieder versöhnt werden können, wenn der Mensch zu seinem vollen Menschsein gelangt ist. Mit diesem ersten Schritt der Zerschneidung des Bandes zwischen Mensch und Natur beginnt die Geschichte – und die Entfremdung. Wie wir sahen, handelt es sich dabei nicht um den ›Sündenfall‹ des Menschen, sondern um sein Erwachen und so um den Anfang seines Aufstiegs.«⁶⁸

Der nächste Schritt liegt im Zerschneiden familiärer Bindungen. Vorbedingung für die Vereinigung von Mann und Frau ist laut Genesis 2,24 die Unabhängigkeit vom Elternhaus. Abraham muß sein Vaterhaus verlassen, um in das verheißene Land zu gelangen, und die hebräischen Stämme lassen sich nach langer Wanderungen in Ägypten nieder. Dort erwartet sie gesellschaftliche Abhängigkeit; Israel gerät in die Knechtschaft Ägyptens, und in einem weiteren wichtigen Schritt muß es die Fesseln der Sklaverei, seiner Abhängigkeit, zerreißen. Alle diese Schritte dokumentieren die Lösung aus der inzestuösen Fixierung.

Währenddessen erfolgt eine neue Bindung, die allerdings qualitativ völlig anderer Art ist. Es ist der Gehorsam, familiär gegenüber dem Vater und religiös gegenüber Gott. War die Fixierung im wesentlichen eine emotionale Bindung, so ist der Gehorsam eine bewußte Unterwerfung unter eine Autorität.

»Der gehorsame Mensch hat Angst, bestraft zu werden, falls er nicht gehorcht. Ein fixierter Mensch hat Angst, verloren zu sein und ausgestoßen zu werden, wenn er versucht, die inzestuöse Bindung zu lösen.«⁶⁹ Gleichzeitig ist die Angst des gehorsamen Menschen, historisch gewöhnlich als Bindung an den Vater, offenkundiger, während die Angst des fixierten Menschen, als Bindung an die Mutter, tiefer geht. Ihrer Natur nach ist die inzestuöse Fixierung darüber hinaus eine Bindung an die Vergangenheit. Sie behindert damit die Möglichkeit der vollen Reifung des Menschen. »Gehorsam ist in der patriarchalischen Welt der biblischen und späteren jüdischen Überlieferung der Gehorsam gegenüber einer Vaterfigur, welche Vernunft, Gewissen, Gesetz, moralische und geistige Grundsätze repräsentiert. Die höchste Autorität im biblischen System ist Gott, der der Gesetzgeber ist und das Gewissen repräsentiert.«⁷⁰

Das Entwicklungsstadium des Gehorsams erfüllt nun für die Menschheit zwei wichtige Funktionen. Der Zwang, Gott und seinen Gesetzen zu gehorchen, hilft zum einen, sich aus den unbewußten emotionalen Bindungen an Natur, Familie und Vergangenheit zu lösen, weil der Anteil unbewußter Empfindungen und Ahnungen klaren Überzeugungen und Prinzipien weichen muß. Die vorindividuellen archaischen Kräfte müssen aufgrund des Gehorsams gegenüber der Autorität Gott zurücktreten. Diese Prinzipien und Überzeugungen leiten zum anderen einen Prozeß ein, der es dem Menschen möglich macht, sich selbst treu zu werden, anstatt unreflektiert einer Autorität zu gehorchen. In der Konsequenz führt dieser Weg dazu, daß die Autorität Gottes dem Menschen die Unabhängigkeit von menschlicher Autorität garantiert. Denn: Gehorsam gegen Gott negiert die Unterwerfung unter Menschen.

Für Fromm eröffnet sich in der Endphase dieses Gehorsams gegen Gott die Möglichkeit zur Selbstbefreiung des Menschen. In dem Maße, in dem der entfremdete Mensch seine auf Gott projizierten Kräfte zurückgewinnt, wird die Idee Gottes überfällig, weil der Mensch über sich und seine Kräfte selbst verfügt. Beweis hierfür ist die Frommsche Interpretation der Geschichte des Gottesbegriffs: »Gott wird zum (selbst-)erlösten universalen Menschen.«⁷¹

Damit gelangt der Mensch zum Ziel, zur dritten und letzten Phase der menschlichen Entwicklung, zu Freiheit und Unab-

hängigkeit. Unabhängigkeit bedeutet, das Leben aus eigener Kraft, auf sich selbst gestellt zu meistern, ohne irgendwelchen fixierten oder autoritären Bindungen verpflichtet zu sein. Diese Art der Unabhängigkeit, die nicht mit Ungehorsam zu verwechseln ist, ist allerdings nur sehr schwer zu erreichen. Sie »ist nur insofern und in dem Maße möglich, als der Mensch aktiv die Welt erfaßt, zu ihr in Beziehung tritt und so mit ihr eins wird. Es gibt keine Unabhängigkeit und keine Freiheit, wenn der Mensch nicht das Stadium der völligen inneren Aktivität und Produktivität erreicht.«⁷²

Wieder begründet Fromm diesen Gedanken zunächst aus der biblischen Tradition, indem er darauf verweist, daß schon das Alte Testament zwar die Schwäche und Gebrechlichkeit des Menschen eindeutig anspricht, daß es dem Menschen aber, weil er ein offenes System ist, die Fähigkeit der Weiterentwicklung bis zur Freiheit zugesteht; natürlich im Angesicht Gottes. Hier geht Fromm nun noch einen Schritt weiter, indem er auch die Freiheit von Gott fordert. Vereinzelt Beispiele aus der jüdischen Überlieferung deuten auf die Tendenz zur völligen Autonomie hin; der Mensch wird von Gott unabhängig, zumindest aber doch sein gleichberechtigter Partner.

Ausgangspunkt für den Gedanken der Ebenbürtigkeit, ja sogar Unabhängigkeit des Menschen von Gott, ist die Aussage der Bibel, der Mensch sei nach dem Bilde Gottes geschaffen. Gleichzeitig führt diese Aussage »zu der zentralen humanistischen Überzeugung, daß jeder Mensch die gesamte Menschheit in sich trägt.«⁷³ Deutlich wird diese Idee von der Einheit der menschlichen Rasse nach Fromm in der biblischen Schöpfungsgeschichte, die *einen* Mann und *eine* Frau als Vorfahren der gesamten Menschheit nennt, im Bund Gottes mit Noah und nicht zuletzt in den Reden der Propheten, die einen messianischen Universalismus verkünden.

Indem Erich Fromm die Geschichte des Gottesbegriffs interpretiert, wird für ihn das Ziel der Geschichte sichtbar. Es ist der zu seinem vollen Menschsein gelangte und zu sich selbst zurückgekehrte universale Mensch der messianischen Zeit, der aus seinen Kräften der Vernunft und Liebe lebt.

»Es ist die Harmonie eines Menschen, der sich seiner selbst völlig bewußt ist, der Recht von Unrecht und Gut und Böse zu unterscheiden weiß – ein Mensch, der aus seiner Selbsttäu-

schung und seinem Halbschlaf erwacht und endlich frei geworden ist. Im Prozeß der Geschichte gebiert der Mensch sich selbst. Er wird zu dem, was ihm die Schlange – das Symbol der Weisheit und Rebellion – versprochen hat und was der patriarchalische, eifersüchtige Gott Adams nicht wollte: daß der Mensch Gott selbst gleich würde.«⁷⁴

Die X-Erfahrung

Die Frommsche Interpretation der Geschichte des Gottesbegriffs als Entwicklung und Zielvorstellung des Menschen und seiner Kräfte läßt die Frage aufkommen, ob das Judentum aufgrund dieses Blickwinkels vielleicht eher ein ethisches als ein religiöses System sei. Schließlich verlangt es vom Menschen gerechtes, wahrhaftiges und mitfühlendes Handeln, und sein Schwerpunkt ist die *imitatio dei*, die Nachahmung Gottes. Trotzdem plädiert Fromm für seinen religiösen Charakter und die religiöse Erfahrung des Menschen, die er allerdings nicht zwangsläufig an ein theistisches System gebunden sieht.

Theisten wie auch humanistische Nicht-Theisten kennen die Erfahrung der Selbsttranszendenz, die mit dem tief verwurzelten Bedürfnis nach einem Rahmen der Orientierung und einem Objekt der Hingabe verbunden ist. Diese Erfahrung hängt zusammen mit dem Versuch des Menschen, die ungelösten Fragen seiner Existenz zu beantworten. Deshalb ist das Bedürfnis nach Religion – im Gegensatz zur Freudschen Illusionskritik – unverzichtbar und grundlegend mit der menschlichen Existenz verwoben. Allerdings macht jeder Mensch diese Erfahrung der Selbsttranszendenz entsprechend seiner Situation anders und bringt sie deshalb auch anders zur Sprache. Was für den Theisten eine eindeutige Gotteserfahrung ist, äußert sich dem humanistischen Nicht-Theisten als religiöse Gestimmtheit.

Allen auch noch so verschiedenen Orientierungssystemen liegt jedoch ein gemeinsames Erfahrungssubstrat zugrunde. Fromm nennt es die X-Erfahrung. Sie wird von allen Menschen erfahren, auch wenn sie es je nach Kultur und Gesellschaftsstruktur anders zum Ausdruck bringen. »Der Unterschied liegt in der Art, wie diese Erfahrung begrifflich erfaßt wird, nicht im Erfahrungssubstrat, welches den unterschiedlichen begriffli-

chen Formulierungen zugrunde liegt.«⁷⁵ Dieses Erfahrungs-substrat, also die X-Erfahrung, läßt sich nun psychoanalytisch erklären. Es ergeben sich dabei fünf Merkmale, die das Phänomen charakterisieren:

1. Grundlegend ist zunächst die Tatsache, daß das Leben als Problem erfahren wird; das heißt, die X-Erfahrung ist der Ausdruck einer tief und bewußt empfundenen Unruhe über die existentielle Zwiespältigkeit des Lebens. Die Trennung von Mensch und Natur wird als schmerzvoll empfunden und führt zum leidenschaftlichen Wunsch, sie zu überwinden, um zum Eins-Werden, zur Einheit zu gelangen. Wo diese Unruhe und dieser Wunsch nicht empfunden werden, wird auch keine X-Erfahrung gemacht, selbst wenn das menschliche Verhalten nach ethischen Maßstäben ausgerichtet ist.

2. Die X-Erfahrung kennt eine Wertehierarchie, die klar definiert ist. Ihr höchster Wert ist die optimale Entwicklung der dem Menschen eigenen Kräfte der Vernunft und Liebe, des Mitgefühls und des Mutes. Deshalb ist das weltliche Leben eines Menschen, der die X-Erfahrung realisiert, durchdrungen von diesen spirituellen Zielsetzungen.

3. Ein Mensch der X-Erfahrung sieht sich und andere nie als Mittel zum Zweck. Vielmehr ist für ihn der Mensch ausschließlich Selbstzweck. »Außerdem besteht seine Gesamteinstellung zum Leben darin, daß er auf alles, was geschieht, von dem Standpunkt aus reagiert, ob es dazu beiträgt oder nicht, ihn so zu verwandeln, daß er humaner wird. ... Dieser Prozeß der ständigen inneren Umwandlung, bei dem man im Akt des Lebens ein Teil der Welt wird, ist das Ziel, dem alle anderen Ziele untergeordnet sind.«⁷⁶

4. Das führt zum Loslassen des eigenen »Ich« und damit zu Offenheit, um auf die Welt reagieren zu können. Voraussetzung hierfür ist die Freiheit von eigener Angst, eigener Gier und dem Wunsch, sich krampfhaft an sich selbst zu klammern.

5. Diese Art der X-Erfahrung kann als Erfahrung der Transzendenz bezeichnet werden. Es handelt sich dabei um eine Transzendenz, die auf das im Menschen selbst liegende Ziel gerichtet ist, während das narzißtische Ich verlassen wird.⁷⁷ Ob diese Erfahrung nun theistisch oder nichttheistisch gewertet wird, sieht Fromm als Angelegenheit der begrifflichen Formulierung.

Zusammenfassend bleibt festzuhalten: Die X-Erfahrung realisiert sich in der humanistischen Religion. Die widersprüchliche Existenz des Menschen läßt ihn nach einer neuen Identität suchen – einer Identität, die ihn in seiner Geschichtlichkeit sieht und über die Idee des Einen Gottes zum Einssein mit sich selbst und der Welt führt. Dieser Mensch ist ganz bei sich selbst, er bestimmt aus sich selbst und bringt seine Kräfte der Vernunft und Liebe zur vollen Entfaltung. Dieses Zu-sich-selbst-Kommen ist seine Transzendenz. Es geschieht nach der Idee des Einen Gottes auf dem Weg der Negation aller Fremdbestimmung. Damit wird dem von Fremdbestimmung völlig entleerten Menschen das Einssein mit der Menschheit möglich. Diese neue Identität des Menschen mit sich und seiner Welt ist die Antwort auf sein religiöses Bedürfnis und das Ziel der humanistischen Religion. Der Mensch erfährt sie, indem er seine Kräfte der Vernunft und Liebe optimal realisiert.

»Die Wahrheit der humanistischen Religion erweist sich in ihrer Realisierung: Dort, wo der Mensch seine eigenen Kräfte mobilisiert und so die neue Identität selbst sucht, dort findet er auch seine Identität. Es geht nicht um das Denken in Begriffen, sondern um die Erfahrung aufgrund produktiver Tätigkeit; nicht um Theologie als Frage nach dem Gottesverständnis, sondern um den richtigen Weg (»Halacha«), »Gott« als X zu erfahren; nicht um Religion als Fixierung einer bestimmten Gotteserfahrung in Glaubenssätzen, sondern um ein religiöses Ethos und um das Erleben der höchsten Werte Vernunft und Liebe; nicht um Interpretation, sondern um Veränderung: Die Erfahrung der neuen Einheit des Menschen mit sich und der Welt »liegt letztlich nicht im Denken, sondern im Tun, im Erleben der Identität«. Denn Realisierung der X-Erfahrung heißt »Bekehrung zu einer humanistischen ‚Religiosität‘ ohne Religion, ohne Dogmen und Institutionen ...«⁷⁸

Zur Religionspsychologie Erich Fromms

Die Auseinandersetzung der christlichen Theologen mit dem Humanisten Erich Fromm ist bislang vornehmlich im englischen Sprachraum geführt worden. einige Aufsätze und Artikel liegen jedoch inzwischen auch von deutschen Autoren

vor.⁷⁹ Auf wesentliche Gesichtspunkte dieses Gesprächs soll im folgenden eingegangen werden.

Zum Theismus-Begriff

Rainer Funk weist darauf hin, daß die Ausführungen Fromms im Hinblick auf autoritäre und humanistische Religion auf spezifischen Vorentscheidungen beruhen. Erich Fromm spricht sich eindeutig für einen nichttheistischen Humanismus aus⁸⁰, dem es zutiefst nur um den Menschen geht. Wenn Fromm jedoch im Rahmen der humanistischen Religion von Gott spricht, dann hat dieser Theismus-Begriff kaum eine Berührungsfäche mit dem in der Religionsphilosophie anerkannten Theismus-Begriff. Zwar hat auch dieser keine präzise einheitliche Bestimmung, allgemein läßt sich mit Keilbach aber im religionsphilosophischen Sinne definieren: »Theismus heißt die Lehre, welche das Dasein Gottes in dem Sinne bejaht, daß auch die Vorsehung mitbejaht erscheint; letztere wiederum schließt die Personhaftigkeit und Freiheit Gottes mit ein.«⁸¹ Demgegenüber ist Fromms Gottesbild nur im Sinne einer bereits vorweg humanistisch interpretierten Vorstellung zu verstehen. Rainer Funk betrachtet deshalb Fromms Versuch, Humanismus und Theismus in der Gottesfrage zusammenzubringen, als gescheitert.⁸²

Zum Religionsbegriff

Hinsichtlich der Frommschen Ausführungen zur autoritären und humanistischen Religion kritisiert J. S. Glen die prinzipielle Ablehnung jeder heteronomen Größe. Fromm – wie übrigens auch Nietzsche – haben nach Ansicht Glens nicht verstanden, »was das Evangelium will. Sie haben alles als Gesetz angesehen, das entweder in der Form eines positiven oder eines negativen Legalismus Gehorsam fordert. In dieser Hinsicht sind sie zweifellos von dem beeinflußt worden, was sie im Leben und Tun der Kirche gesehen haben und was sie im Umgang mit ihnen gutbekannten Christen erfahren haben.«⁸³ Funk verweist ebenso auf die Bedeutung, die der Gehorsam

gegenüber dem Gesetz und der Vaterautorität in der jüdischen religiösen Familienerziehung hat.⁸⁴

Funk und auch Glen⁸⁵ stellen sich die Frage, inwieweit es nicht doch möglich ist, in theistischen Systemen im Sinne Keilbachs den Forderungen der humanistischen Religion nachzukommen. Es ließe sich in diesem Zusammenhang von der Frommschen Unterscheidung zwischen rationaler und irrationaler Autorität ausgehen. Autorität ist im Frommschen Verständnis der Ausdruck für eine zwischenmenschliche Beziehung der Überlegenheit und der Unterlegenheit. Sofern diese Beziehung darauf ausgerichtet ist, die Kräfte der Vernunft und Liebe im Unterlegenen zu fördern, läßt sich von rationaler Autorität sprechen, deren äußeres Kennzeichen die Kompetenz ist. Diese Überlegenheitsposition zielt jedoch nicht darauf, den Unterlegenen abhängig zu machen, sondern die vorfindliche Distanz zu verringern, indem im Unterlegenen die Kräfte gefördert werden, die schließlich das Abhängigkeitsverhältnis hinfällig und rationale Autorität überflüssig machen. Im Gegensatz dazu strebt irrationale Autorität den Ausbau der Machtposition des Überlegenen auf Kosten des Unterlegenen an – mit dem Ziel totaler Abhängigkeit und Vergrößerung der Distanz. Die dem Unterlegenen eigenen Kräfte der Vernunft und der Liebe werden dabei unterdrückt, ausgebeutet und von der Großartigkeit des Überlegenen abhängig gemacht.⁸⁶

Fromms Autoritätsverständnis zeigt, daß ein Abhängigkeitsverhältnis nicht zwangsläufig autoritären Charakter tragen muß; das heißt, erst die nähere Bestimmung des Abhängigkeitsverhältnisses mit der ihm eigenen Intention der Stärkung oder Schwächung des Unterliegenden beziehungsweise der Kompetenz oder ausbeutenden Macht des Überlegenen enthält die qualitative Wertung. In diesem Sinne ließe sich im Hinblick auf die Gottesfrage nicht negativ von einer Nominierung Gottes als dem Überlegenen sprechen. Erst eine nähere Untersuchung dieses Abhängigkeitsverhältnisses zwischen Gott und Mensch in bezug auf förderliche oder versklavende Merkmale läßt eine konkretere Charakterisierung Gottes als rationale oder irrationale Autorität zu.

Die Ausführungen Fromms zur autoritären Religion ermöglichen es nun, diese mit Gott als irrationaler Autorität in Verbindung zu bringen. Demgegenüber verliert sich die Mög-

lichkeit der Analogie zwischen humanistischer Religion und Gott als rationaler Autorität, wenn Fromm im weiteren eine lediglich humanistische Interpretation Gottes zuläßt. Fromm schafft ja einen Theismus-Begriff, der a priori Gott ausschließlich symbolhaft für die dem Menschen eigenen Kräfte sieht. Diesem Theismus-Begriff entspricht dann der Frommsche Interpretationsrahmen einer humanistischen Religion. So liegt die Herausforderung für eine im Sinne Keilbachs theistische Interpretation in der Untersuchung des Gottesbildes als rationaler Autorität, die sich dann ganz bewußt über den von Fromm gesteckten humanistischen Interpretationsspielraum der rationalen Autorität erheben muß.

Es ergeben sich allerdings zwei Betrachtungsweisen, wenn man bemüht ist, humanistische Religion in theistischen Systemen aufzuweisen. Die eine folgt der Interpretation des Gottesbegriffs bei Erich Fromm, und die andere versucht, Gottesvorstellungen rationaler Autorität in theistischen Religionen aufzuzeigen. Beide stehen jedoch vor der Problematik, daß Humanismus und Theismus in der Gottesfrage nicht zusammenzubringen sind. Während in Anlehnung an Erich Fromm nicht von humanistischer *Religion* in theistischen Systemen gesprochen werden sollte, da diese bereits vorweg humanistisch interpretiert worden sind⁸⁷, sollte die letztere Betrachtungsweise berücksichtigen, daß Frommscher *Humanismus* in theistischen Systemen nicht zu finden ist, da zu diesem Humanismus notwendig die Frommsche Interpretation Gottes gehört.

Somit verschiebt sich der Blickwinkel für die theologische Fragestellung nach den *Forderungen* einer – nach Fromm – humanistischen Religion in theistischen Systemen.⁸⁸

Zur Geschichte des Gottesbegriffs

Die problematische Relation zwischen Theismus und nicht-theistischem Humanismus zeigt sich ebenfalls in Fromms religionskritischer Interpretation der Geschichte des Gottesbegriffs. Fromms humanistische Interpretationsvoraussetzung, die letztlich immer auf den Menschen zielt, kann in der Geschichte des Gottesbegriffs nur die Geschichte des Menschen sehen; das aber heißt, daß die Zielhaftigkeit und Sinnhaf-

tigkeit der Geschichte als Entwicklung eben aus der geschichtlichen Entwicklung selbst erhoben werden muß. Fromm negiert damit jegliches Offenbarungshandeln Gottes und ebenfalls alle Prinzipien, die Ursprung, Ziel und Dynamik der Geschichte gewährleisten. Übrig bleibt der Mensch.

Demgegenüber sieht der Theismus, der einen Offenbarungsgott kennt, die Geschichte des Menschen als eine Geschichte Gottes *für* den Menschen, geprägt von der eschatologischen Hoffnung einer Einheit von Gott und Mensch. Damit ist es aber nicht mehr möglich, die Geschichte des Gottesbegriffs als Geschichte des Menschen zu interpretieren. Geschichte legitimiert sich auch nicht mehr aus sich selbst. Und theistische Begriffe und Vorstellungen können nicht durch nichttheistische Interpretationen ersetzt werden. Funk verweist pointiert darauf, daß Fromms humanistische Interpretation in leichter Änderung zum Buchtitel laute: »You Shall Be Gods!« Ihr werdet Götter sein!

Fromms Argumentation bleibt im Sinne seines humanistischen Vorentscheids schlüssig, für den theistischen Denker wird sie jedoch an entscheidenden Punkten nicht nachvollziehbar sein.⁸⁹

Christliche Theologie und Frommscher Humanismus

Trotzdem stellt sich die Frage, ob und an welchen Stellen der Humanismus Erich Fromms zur Herausforderung für eine christliche Theologie werden kann. Diese Frage kann jedoch nur vor dem Hintergrund des jeweiligen Selbstverständnisses der Gesprächspartner verhandelt werden.

Rainer Funk weist zunächst auf den grundlegenden Unterschied zwischen Theologie und Frommschem Humanismus, der in der Mystik gründet und den er deshalb der Mystik zurechnet, hin. Der Theologie geht es um den vernünftigen Ausweis der Lehre von Gott – mit dem Ziel, Glauben zu fördern, so daß der Mensch sein Leben, seinen Sinn und sein Sein als begründet erfährt. So hat die Theologie eine Vermittlerfunktion für religiöse Erfahrung, indem sie die Vernunft religiöser Erfahrung aufzuzeigen und zu begründen versucht. Dabei ist die Theologie auf Transzendenz verwiesen. Mit ihrem

Verweis auf Transzendenz erhebt sie zugleich den Anspruch, die Ebene der religiösen Erfahrung denkerisch zu transzendieren, denn sie zielt auf einen letzten Grund jenseits des Menschen und fordert eine theonome Begründung der menschlichen Wirklichkeit.

Anders die Mystik – ihr kommt es nicht auf den vernünftigen Ausweis mittels komplizierter theologischer Reflexionen an, vielmehr geht es ihr um die unmittelbare religiöse Erfahrung, um den Erfahrungswert selbst. Jedes Denken über Gott hat eine materiale Erkenntnis Gottes zum Ziel. Diese aber gerät prinzipiell mit der Gotteserfahrung selbst in Konflikt. Deshalb vertritt die Mystik eine negative Theologie, die jedes Wissen über Gott als Fremdbestimmung Gottes ablehnt. Religiöse Erfahrung wird somit nur im Erfahren des eigenen Nicht-Wissens möglich.

Es ist deutlich, daß die Theologie auch diese Position nochmals reflektiert, indem sie sich um die Vernunft religiöser Erfahrung bemüht. So liegt an diesem Punkt auch der grundlegende Widerspruch in der Zielsetzung von Theologie und Mystik. Ist die Theologie am Aufweis einer letzten Vernunft und einer theonomen Begründung der religiösen Erfahrung interessiert, so geht es der Mystik allein um den Vollzug der Letztbegründung, denn nur die Erfahrung des letzten Grundes kann ein letzter Grund sein.⁹⁰ Eingedenk dieses Unterschiedes kann der Humanismus Erich Fromms – so Funk – nun durchaus eine Herausforderung für eine christliche Theologie sein.

Insbesondere drängt sich dann zunächst die Frage nach dem Verhältnis von Autonomie und Theonomie menschlichen Seins und Sollens auf. Funk plädiert im Sinne der Frommschen Autonomie für eine theonome Begründung des Menschen ohne heteronomen Anspruch hinsichtlich der Bestimmung des Menschseins, also was dieser ist, kann und soll. Funk sieht diese Überlegung legitimiert im Gedanken des Gott-Menschen als eines Menschensohnes: In dem totalen Menschsein Jesu zeigt sich das Wesen Gottes. Nachfolge Jesu und die Erfahrung menschlichen Seins und Sollens stehen deshalb in Relation. Gott, die Bedingung der Möglichkeit des Menschseins, korrespondiert mit den im Menschen angelegten Potentialen zur Entfaltung und Verwirklichung der menschlichen Existenz, gebunden an die Erfahrung der Nachfolge Jesu. »Christliche

Realisierung des Menschseins gründet ebenso wie der humanistische Versuch in der Erfahrung der dem Menschen eigenen Kräfte; doch für den Christen liegt die Möglichkeit dieser Erfahrung in der Nachfolge Jesu begründet, weil sich im Leben Jesu der Wille Gottes zur Zielgestalt des Menschen, d. h. zur eschatologischen humanitas für alle Zeiten gültig ausgesprochen hat.«⁹¹

In diese Gedanken reiht sich weiterhin die Frage nach dem spezifisch Christlichen einer theologischen Ethik ein. Wenn davon auszugehen ist – wie es Rainer Funk tut –, daß Fromms humanistische Ethik die gleiche Radikalität und Verbindlichkeit ethischer Forderungen aufweist, wie sie auch der jesuanischen Verkündigung eigen ist, dann läßt sich festhalten, daß ethische Forderungen unabhängig vom gläubigen Vollzug der Nachfolge Jesu existieren und deshalb expliziert und realisiert werden können. Mit dieser Feststellung wendet sich Funk gegen die Vertreter einer sogenannten »Glaubensethik«, die für den Christen inhaltliche Forderungen postulieren, die sich lediglich aus dem gläubigen Vollzug der Nachfolge Jesu ergäben und nur aus der Kraft des Glaubens erfüllt werden könnten. Demgegenüber spricht sich Funk für eine »autonome Moral im christlichen Kontext«⁹² aus, die das christliche Proprium des Sittlichen nicht in konkreten, aus dem Glaubensverständnis heraus entwickelten, weltethischen Weisungen sieht, »sondern in einem spezifischen Sinnhorizont, der den Christen in seinem konkreten ethischen Handeln in besonderer Weise motiviert und darum zu einer anderen Einstellung gegenüber dem sittlich Geforderten anhält«.⁹³

Die christliche Theologie begreift diesen Sinnhorizont als Anbruch des Reiches Gottes in Jesus Christus und als geschenkhaftes Offenbarungsangebot. Die theistische Voraussetzung ist ihr Spezifikum, denn nur vor diesem Hintergrund wird das gnadenhafte Angebot eines göttlichen Heilswillens, der jedem menschlichen Tun vorausgesetzt ist, verständlich. Deshalb kann das jesuanische Ethos von Erich Fromm auch in einem nichttheistischen Sinnhorizont interpretiert werden. Trotzdem bleibt der spezifisch christliche Sinnhorizont aus theologischer Sicht für das jesuanische Ethos konstitutiv.

Gerade hier wird jedoch deutlich, wie sehr der Frommsche

Humanismus das theologische Denken überhaupt in Frage stellt.

Auch Norbert Greinacher zeigt skizzenhaft die Schwerpunkte einer theologischen Auseinandersetzung mit Erich Fromm auf. Die religionskritischen Thesen Fromms stellen zunächst – nach Ansicht Greinachers – eine »heilsame Provokation«⁹⁴ für das Christentum und die Kirchen dar. Eine kritische Reflexion hat nun bei den Fragen anzusetzen, ob und inwiefern Religion Mündigkeit verhindert, ob herrschende Religion nicht oft Religion der Herrschenden war oder ist, und inwiefern das Christentum die Züge einer autoritären Religion trägt. Seitens der christlichen Theologie bleibt gegenüber Erich Fromm jedoch einzuwenden, daß der Glaube den Menschen frei macht. Die Intention zielt auf die volle Verwirklichung des Menschseins, auf die Überwindung der Entfremdung, so daß der Mensch frei, mündig und heil wird. Wenn auch dieser humanistische Grundzug der christlichen Botschaft in Kirche und christlicher Theologie bis heute nicht immer überzeugend dargestellt werden konnte, so bleibt doch der Glaube, daß der von Fromm geforderte radikale Humanismus erst in der Verankerung im Glauben an den von Jesus von Nazareth verkündeten Gott Zukunftschancen hat.

Dietmar Weigand stellt die Frage, ob sich die religiösen Institutionen mit dem weitgehend entmythologisierten Begriff von Religion, der die Einwände der europäischen Aufklärungsbewegung in sich aufgenommen hat, tatsächlich identifizieren.⁹⁵

Theologische Anthropologie und Frommsche Anthropologie

In einer differenzierten Auseinandersetzung geht Gunda Schneider-Flume auf die Spannung zwischen der Frommschen Anthropologie und einer theologischen Anthropologie ein.⁹⁶ Beiden geht es ja um den *wahren* Menschen. Es lassen sich drei Charakteristika beschreiben, die die Natur des Frommschen Menschenbildes kennzeichnen. Diese Charakteristika stellt Schneider-Flume einer theologischen Anthropologie gegenüber.

Erstes Kennzeichen ist die Vernunft, die dem Menschen Fluch und Segen zugleich ist. Die Vernunft riß den Menschen aus der ursprünglichen Einheit mit der Natur, ermöglichte ihm gleichzeitig jedoch, den Weg zu sich selbst zu finden, um schließlich mit ihr zur Selbsterlösung zu gelangen. Eine theologische Anthropologie muß demgegenüber den Entwurf Fromms kritisieren. Nach theologischem Urteil ist der Mensch durch eine Geschichte von außerhalb seiner selbst begründet. Zum wahren Menschen wird er durch das Hören dieser Geschichte, in die er so hineingenommen wird. »Die Begründung der menschlichen Existenz durch die Geschichte vom Heilshandeln Gottes mit der Welt bringt die Dynamik in das menschliche Leben, das zur Reaktion auf diese Geschichte, zur Antwort auf das Hören dieser Geschichte wird.«⁹⁷

Eine theologische Anthropologie sieht die Bewegung menschlichen Lebens nicht als ein Kreisen um sich selbst. Antrieb und Zielrichtung erhält diese Bewegung vielmehr von außerhalb ihrer selbst. Leben wird daher verständlich unter dem Gesichtspunkt des Hörens und Antwortens, also der Auseinandersetzung. Insofern ist von Fromm das Ziel der menschlichen Existenz mit dem Erreichen von Harmonie nicht angemessen beschrieben.

Zweitens wird die Natur des Menschen von Fromm in seiner Unabhängigkeit und Einsamkeit gekennzeichnet. Auch hier hat die theologische Anthropologie einen anderen Ansatzpunkt. Als von Gott Angesprochener steht das menschliche Individuum immer schon in einem Verhältnis. Während der isolierte Vernunftmensch Fromms primär sprachlos und verhältnislos ist und sich, auf sich selbst bezogen, seine Beziehung zur Umwelt erst schaffen muß, steht das vom Heilshandeln Gottes erfaßte Individuum bereits in Beziehung zu Gott und damit gleichzeitig in Beziehung zum Mitmenschen und zur Welt.

Ein dritter Aspekt der menschlichen Natur betrifft die Verpflichtung, sich selbst zu erschaffen. Auch für die theologische Anthropologie darf der Glaube nicht die Funktion des Patentrezeptes oder Lückenbüßers einnehmen, vielmehr gilt gleichermaßen das Leben als Imperativ. »Dennoch steht das Leben des durch die Geschichte von Gottes Heilshandeln begründeten Menschen ursprünglich nicht unter Zwang und Muß. Geschöpfsein heißt, daß die Erfahrung des Geworfen-

seins transzendiert wird durch den Glauben an die Gabe des Lebens, daß die Erfahrung des Zwangs und des Muß überwunden wird durch den Zuspruch des Dürfens, der Gnade. Der Zuspruch des Dürfens eröffnet die Möglichkeit und gibt die Freiheit, nun tatsächlich das Leben in die Hand zu nehmen, es auszuschöpfen und auszukosten.«⁹⁸ Damit sprengt der christliche Schöpfungsglaube den Rahmen der menschlichen Sinngebung und Leistung. In Christus hat die Geschichte von Gottes Heilshandeln mit der Welt Gestalt angenommen, so daß alle Menschen in der Christusgeschichte in die Ermächtigung zum Leben und in die Verheißung des Lebens hineingenommen sind. Dies trifft gerade auch für die leidenden Menschen zu, wie ebenfalls für die, hinsichtlich derer bezogen auf ihre Produktivität und Schöpferkraft das Urteil »sinnvoll« nicht ohne weiteres ausgesprochen werden kann. »Von daher muß theologische Anthropologie den gnadenlosen Zwang von Fromms Vorstellung der menschlichen Schöpferkraft in Frage stellen.«⁹⁹

Schneider-Flume spricht die Frommsche Reduzierung des Menschen auf sich selbst und sein Leistungsvermögen an. Zwar sieht auch die theologische Anthropologie den Menschen als ein offenes System, sie begrenzt ihn aber nicht auf die dem Menschen innewohnende Entwicklungsfähigkeit, auf sein Sich-selbst-Schaffen. Vielmehr holt ihn die Anrede aus dem Kreisen um sich selbst und führt ihn in das Verhältnis zum Gegenüber. Die Offenheit des Menschen ist jetzt von der Zusage geprägt, daß er leben darf. Das für Fromm zentrale Prinzip, »daß der Mensch seine Geschichte selbst macht«, wird damit nicht aufgehoben, es erhält jedoch eine andere Ausrichtung, denn die Geschichte ist jetzt vom Zuspruch des Dürfens und der Hoffnung getragen. Hoffnung beschränkt sich hier jedoch nicht auf die Hoffnung auf eigene Produktivität, vielmehr basiert diese Hoffnung auf dem Glauben an die tragende Zusage des Lebens, die sich immer wieder neu in Überwindung von Entfremdung erweist. »Offenheit weist hier nicht auf das Selbst zurück, sondern meint die Aufgeschlossenheit für ein Gegenüber und die von daher bestimmte Hoffnung und Zukunft.«¹⁰⁰

Zusammenfassung

Durch alle Ausführungen Fromms im Hinblick auf Religion zieht sich – wie vielfältig deutlich geworden ist – ein Thema: Es ist die Hinführung des Menschen zu sich selbst. Mit der Methode der sozialpsychologischen Analyse untersucht Erich Fromm religiöse Phänomene der Vergangenheit und Gegenwart, um ihren Aussagegehalt für den heutigen Menschen fruchtbar zu machen. Von der Überlegung ausgehend, daß sich in allen großen Religionen ein gemeinsamer Kern finden läßt, der humanistisch interpretiert auf die Vervollkommnung des Menschen zielt, gelangt Fromm zu den höchsten menschlichen Werten: der Vernunft und der Liebe.

In seinem Frühwerk sieht Fromm Religion funktional – als Mittel zur sozialen Kontrolle. Zwanzig Jahre später setzt er neue Schwerpunkte. Ihm erscheint jetzt das Bedürfnis nach religiöser Erfahrung tief im Menschen verwurzelt. Religion dient als Bezugsrahmen, der als System der Orientierung mit einem Objekt der Hingabe dem menschlichen Bedürfnis nach Ganzheit im Lebensvollzug entspricht. Gott symbolisiert hier das Bild des höheren Selbst des Menschen, seine erstrebenswerte Potentialität. Diesen Gedanken greift Fromm später nochmals auf und führt ihn am Beispiel der Geschichte des jüdischen Denkens und Glaubens aus. Humanistisch und nichttheistisch interpretiert weist die Geschichte des Gottesbegriffs auf den Menschen, der voll entfaltet aus seinen Kräften der Vernunft und Liebe lebt. Erich Fromm faßt in seinem Credo, aus dem hier abschließend ein Ausschnitt zitiert werden soll, seine Überlegungen zusammen:

»Bedenkt man die Widersprüche und Schwächen, die der Existenz des Menschen anhaften, so ist es nur zu natürlich, daß er nach einem ›Absoluten‹ sucht, das ihm die Illusion der Gewißheit bietet und ihn des Konfliktes, des Zweifels und der Verantwortung enthebt. Aber kein Gott, weder in theologischen, philosophischen noch in historischen Gewändern, rettet oder verurteilt den Menschen. Nur der Mensch kann dem Leben ein Ziel geben und die Mittel zur Verwirklichung dieses Ziels finden. Er kann keine rettende letzte

oder absolute Antwort finden, aber er kann nach einem Maß der Stärke, Tiefe und Klarheit der Erfahrung streben, so daß er die Kraft hat, ohne Illusionen zu leben und frei zu sein... Ich glaube an die Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen.«¹⁰¹



Carl Gustav Jung

Biographischer Abriss

Carl Gustav Jung gilt als einer der großen Tiefenpsychologen des zwanzigsten Jahrhunderts. Er machte als erster die Religiosität zum zentralen Problem im menschlichen Leben.

Am 26. Juli 1875 wird er in Kesswil am Bodensee, im Schweizer Kanton Thurgau, geboren. Er ist der Sohn des evangelisch-reformierten Pfarrers Johann Paul Achilles Jung und seiner Ehefrau Emilie, geborene Preiswerk. Während die väterlichen Vorfahren ursprünglich aus Deutschland kamen, bis der Großvater als Chirurgieprofessor an der Baseler Universität in die Schweiz übersiedelte, lebte die mütterliche Familie bereits in Basel. Mehrere ihrer Verwandten waren Theologen, wie ebenfalls zwei Brüder des Vaters. Der Einfluß von Medizin und Religion, von Naturwissenschaft und Glaube hatte in der Familie immer eine Rolle gespielt.

Carl Gustav Jung charakterisiert seinen Vater, einen promovierten Arabisten, als guten und unkomplizierten Menschen¹, dessen dogmatischer Glaube ihm jedoch leer, schematisch und leblos erscheint. Dies zeigt sich insbesondere in den Auseinandersetzungen, Fragen und Zweifeln des Sohnes, die vom Vater lediglich mit lehrmäßigen Inhalten beantwortet werden, ohne das Anliegen des Sohnes zu erfassen und nachzuvollziehen. Zwar assoziiert Jung in bezug auf seinen Vater Zuverlässigkeit, gleichzeitig jedoch auch Ohnmacht. Enttäuschungen in der Ehe, sehnsüchtige Erinnerungen an die Studentenzeit und immer stärker werdende Glaubenszweifel führen zu schlechter Laune und chronischer Gereiztheit, bis die Glaubenskrise schließlich – so Carl Gustav Jung – für den frühen Tod des Vaters verantwortlich wird. »Ich verstand erst einige Jahre später, daß mein armer Vater nicht denken durfte, weil er von inneren Zweifeln zerrissen war. Er war auf der Flucht vor sich selber und insistierte deshalb auf dem blinden Glauben, den er erkämp-



	FREUD	ADLER	FROMM	JUNG	FRANKL
SYMBOL	Analogie zu psychischen Niederschlägen der Urzeit, die Erbgut geworden waren. Wiederkehr des Verdrängten steht in Abhängigkeit zur Kulturgeschichte: Totentier – Heros – Gott.		semantischer Aspekt der Religion. Versuch des Ausdrucks menschlicher Erfahrungen. Symbole als Schlüssel für eine hinter dem Symbolsystem liegende Realität; z. B. Gott.	Ausdruck der unveränderlichen Strukturverhältnisse des Unbewußten. Umformer; weist über den symbolischen Gegenstand hinaus. Wesenszüge: a) Repräsentanz der Mehrdimensionalität b) Aufforderung zur Kommunikation mit dem Sinngehalt.	meistert die Vergänglichkeit der Vergewärtigung; weist auf den transzendenten Gegenstand; bündelt in der konfessionellen Tradition den religiösen Enthusiasmus des Menschen.
RELIGIÖSE RITEN	gleichen zwangsneurotischen Verhaltensweisen; z. B. Kommunion als Totemmahlzeit.		a) irrationale Rituale – entsprechen dem Mechanismus der Zwangsneurose; b) rationale Rituale – gemeinsam vollzogene Handlungen zum Ausdruck gemeinsamer Strebungen, die in gemeinsamen Werten wurzeln.	helfen, unerwartete und gefährliche Tendenzen des Unbewußten zu bewältigen.	vorgegebene Ausdrucksmöglichkeiten und Urbilder für Religiosität.
BIBEL	schriftlich niedergelegte Traditionen, Mythen, Vorstellungen der Juden und Christen.	Bestätigung für den tiefen Einblick erhabener Menschheitsführer in die Grundfesten menschlicher Wohlfahrt.	Ausdruck des Genius eines Volkes. Verkündigung einer noch immer gültigen und auf ihre Verwirklichung wartenden Vision.	Äußerungen der Seele; zurückzuführen auf Archetypen; Verweis auf bewußtseinstranszendente Wirklichkeiten.	

	FREUD	ADLER	FROMM	JUNG	FRANKL
KONFESSION	Judentum: mit Jahwe Vaterreligion. Vätervorbild »Moses«. Fortschritt in die Geistigkeit; Triebverzicht. Christentum: mit Christus Sohnesreligion. Wiederaufnahme polytheistischer Elemente.	mit ihrem Machtapparat nicht selten im Widerspruch zum fundamentalen Wesen der Religion; oft auch Mißbrauch, indem kritische Vernunft verhindert wird mit dem Ziel der Zerknirschung, um den Menschen zur Lauterung zu führen.	Judentum: Glaube an einen namenlosen Gott, die Vereinigung aller Menschen, die völlige Freiheit des Individuums. Christentum: von der Religion der Unterdrückten zur Religion der Herrschenden. Kirche als Stabilsationsfaktor der Herrschaftsstruktur.	kodifiziertes Glaubensbekenntnis. Zweck: Ersatz für unmittelbare religiöse Erfahrung durch eine Auswahl von Symbolen – im Kontext von Dogma und Ritual.	als Sprache, der Religiosität Ausdruck zu verleihen; strukturiert religiösen Enthusiasmus. Gefahr, erstarrte und engstirnige Konfessionalität.
MENSCHENBILD	trieb-dynamische Determination aufgrund sexueller Energie (Libido). Instanzen. Es – Ich – Über-Ich. Bewußtmachen der Verdrängungen.	konstantes Minderwertigkeitsgefühl; unermüdetes Bestreben nach Selbsterhaltung und Aufstieg. Ziel: ideale Menschengemeinschaft.	Vervollkommnungsfähigkeit und Selbstbefreiung. Ziel: universaler Mensch, der aus seinen Kräften der Vernunft und Liebe lebt. Geschichte des Gottesbegriffs als Geschichte des Menschen.	Psyche als Inbegriff der Realität; angefüllt mit archetypischer Bilderwelt; Dynamik aufgrund psychischer Energie (Libido). Individuation. Seele ist »naturaliter religiosa«.	Wesensmerkmale: Bewußtsein und Verantwortlichkeit. Verweis auf ein Rückverbundensein mit einer höheren Ordnung. Wesensmerkmale des Homo religiosus: Transzendentalität und Geborgenheit im Absoluten.



Tabellarische Übersicht (Synopsis)

	FREUD	ADLER	FROMM	JUNG	FRANKL
GOTT	erhöhte Vater-Imago	Konkretisierung der Vollkommenheitsidee	Symbol für die dem Menschen eigenen Kräfte der Vernunft und Liebe	überwältigender psychischer Faktor; Archetypus: Vereinigung aller Gegensätze	Über-Person; summa persona bona; Urbild aller Vaterhaftigkeit
CHRISTUS	Sühnung der schuldvollen Tat der Urzeit. Vorstellung vom »Erlöser« als dem Anführer der den Vater überwältigenden Brüderbande; Heros, der sich gegen den Vater empört und ihn tötet. Sohn wird zum Gott an Stelle des Vaters.	Gnadenhafte Erlösung der Menschenseele aus der Sünde zur Freiheit, um den Weg zur idealen Menschengemeinschaft zu ebnen.	Frühwerk: Projektion der Messias-hoffnungen auf Jesus. später: Jesus als Zielbild des idealen Menschen; Messias als Symbol einer neuen geschichtlichen Periode.	Archetypus des sterbenden und sich wandelnden Gottes. a) Archetypus des wahren Menschen (Urmensch), b) verweist als Ganzheit repräsentierendes Gottesbild auf Gott. Versöhnungswerk als Wiedergutmachung eines göttlichen Unrechts am Menschen.	
HEILIGER GEIST				Vollendung der Gottheit und des göttlichen Dramas. Aufgabe: Versöhnung der ungeheuren Gegensätze.	

	FREUD	ADLER	FROMM	JUNG	FRANKL
RELIGION	zunächst: universelle Zwangsneurose basierend auf Vatersehnsucht. später: infantiles Wunschdenken aufgrund der Hilflosigkeit und Schutzbedürftigkeit des Menschen. Deshalb religiöses Bedürfnis. Illusion. Kompensation für kulturellen Triebverzicht.	Mittel zur Lebensbewältigung mit der Zielperspektive der Vollkommenheit der Menschheit. Einigung des Menschen mit Gott, um an der erstrebten Vollkommenheit teilzuhaben. Betont das Gefühlsmoment.	Frühwerk: funktional – als Mittel zur sozialen Kontrolle. später: in der Bedürfnisstruktur des Menschen verankert – als System der Orientierung mit einem Objekt der Hingabe. Unterscheidung in a) autoritäre, b) humanistische Religion.	dynamische Existenz, Wirkung, Numinosum. Beziehung zum höchsten oder stärksten Wert, zurückzuführen auf die Erfahrung der eigenen Seele resp. ihrer religiösen Funktion. »Geoffenbarter« Heilsweg.	umfassenderer Singglaube, Glaube an den Über-Sinn. Singglaube als transzendente Kategorie.
RELIGIÖSE ERFAHRUNG — GLAUBE — RELIGIOSITÄT	basiert auf der Erfahrung infantiler Hilflosigkeit, die zu Wunschillusionen führt. Deshalb Glaube an Lehrsätze.	Gott als Geschenk des Glaubens. Erhaltung und Vervollkommenung der Menschheit, jedoch ohne kausalen Unterbau. Deshalb. Ablösung des religiösen Glaubens von der Erkenntnis der wissenschaftlichen Durchdringung.	sprituelle oder X-Erfahrung, d. h. Erfahrung der Selbsttranszendenz mit dem Bedürfnis nach Religion. Realisation der X-Erfahrung in der humanistischen Religion.	(Innerer) Weg der Wahrnehmung, des Ergreifens und Ergreifenwerdens, im kollektiven Unbewußten der Psyche. Religiöse Erfahrung a) über die Begegnung m. Dogmen u. Ritualen, b) unmittelbar möglich, dann aber vom einzelnen zu verantworten. Individuation als religiöse Ur-Erfahrung.	der geistigen Existenz zuzurechnen. Entscheidungs-(nicht Trieb-) charakter. Kommt in der Regel zum Ausdruck im Rahmen der konfessionellen Tradition. Personalisierte Religiosität findet zu eigener Sprache. Auch unbewußte Religiosität.

- 44 Vgl. A. Adler, zit. in: H. L. u. R. R. Ansbacher, a.a.O., S. 164f.; vgl. A. Adler, Religion und Individualpsychologie. a.a.O., S. 71; vgl. A. Adler, Der Sinn des Lebens, a.a.O., S. 165.
- 45 A. Adler, Religion und Individualpsychologie, a.a.O., S. 70.
- 46 Ebda.
- 47 A.a.O., S. 91; vgl. auch S. 98.
- 48 Vgl. A. Adler, Der Sinn des Lebens, a.a.O., S. 167–169. Nachdrücklich betont Adler verschiedentlich, daß der Individualpsychologie nicht die Aufgabe und das Recht der moralischen Wertung über Verhaltensweisen zusteht – »Es ist nicht ihres Amtes, Lob und Tadel zu erteilen«. (A. Adler, Religion und Individualpsychologie, a.a.O., S. 92). –, es ergibt sich jedoch eine merkwürdige Spannung, wenn dem menschlichen Verhalten Kriterien wie z. B. die Orientierung am Wohle der Allgemeinheit zugeordnet werden. In jedem Falle wird eine Wertung unumgänglich bleiben.
- Der von Adler des öfteren benutzte Ausdruck »absolute Wahrheit« ist – so Ansbacher – in positivistischem Sinn zu verstehen, d. h. im Sinne einer Arbeitshypothese, der so lange Gültigkeit zukommt, bis sie in Widerspruch zur wissenschaftlich überprüfbaren Realität gerät (»Wir sind nicht mit der absoluten Wahrheit gesegnet...« A. Adler, Der Sinn des Lebens, a.a.O., S. 167). So ist beispielsweise das Gemeinschaftsgefühl eine absolute Wahrheit im oben erläuterten Sinn; vgl. H. L. u. R. R. Ansbacher, a.a.O., S. 136 Erläuterung.
- 49 Vgl. A. Adler, Religion und Individualpsychologie, a.a.O., S. 75, 83, 86. Diese Tatsache ermöglicht auch eine durchaus fruchtbare Begegnung und Ergänzung zwischen Seelsorge und säkularer Menschenführung; vgl. a.a.O., S. 96.
- 50 W. Metzger, Alfred Adler und die Religion, a.a.O., S. 243.
- 51 A. Adler, a.a.O., S. 90; vgl. S. 94.
- 52 A.a.O., S. 90.
- 53 A. Adler, a.a.O., S. 94.
- 54 E. Jahn, in: A. Adler/E. Jahn, a.a.O., S. 56.
- 55 A. Adler, Der Sinn des Lebens, a.a.O., S. 167.
- 56 A. Adler, Religion und Individualpsychologie, a.a.O., S. 93.
- 57 A.a.O., S. 93f.
- 58 A. Adler, a.a.O., S. 70.
- 59 Ebda.
- In bezug auf die übereinstimmende Zielvorstellung erfährt der religiöse Glaube deshalb von Adler auch eine außer Frage stehende Wertschätzung!
- 60 A. Adler, a.a.O., S. 72.
- 61 A.a.O., S. 70.
- 62 E. Jahn, a.a.O., S. 99.
- 63 Vgl. Wilhelm Keilbach, Tiefenpsychologie und religiöses Erleben, in: Archiv für Religionspsychologie 9, 1967, S. 17.
- 64 W. Metzger, Alfred Adler und die Religion, a.a.O., S. 243.
- 65 A. Adler, a.a.O., S. 70.
- 66 Vgl. A. Adler, a.a.O., S. 86 und 96.
- 67 W. Metzger, Einführung, a.a.O., S. 19.
- 68 W. Metzger, Vorwort zu A. Adler, Der Sinn des Lebens, a.a.O., S. 19.

Metzger weist weiterhin darauf hin, daß die Begriffe Gemeinschaft und Gemeinschaftsgefühl nicht selten nur unklar abgegrenzt benutzt werden, insbesondere entsteht der Eindruck, »das Gemeinschaftsgefühl (wird) zu einer Art Zauberstab oder deus ex machina erhoben, durch den nicht nur das friedliche Zusammenleben und das fruchtbare Zusammenarbeiten, sondern jegliche schöpferische Leistung erklärt werden soll, ohne daß dies überzeugend begründet wird.« W. Metzger, a.a.O., S. 19.

69 Es sei in diesem Zusammenhang auf die Bemühungen Fritz Kunkels hingewiesen, den »Abriss einer religiösen Psychologie« zu entwickeln, die sich in weiten Teilen auf die Individualpsychologie Adlers beruft; vgl. Fritz Kunkel, Ringen um Reife, Konstanz 1955

70 W. Metzger, Einführung, in: A. Adler/E. Jahn, a.a.O., S. 7.

71 Friedrich Schulze-Mazzer, Individualpsychologie und Religion, in: Erwin Wexberg (Hrsg.), Handbuch der Individualpsychologie, Bd. 2, München 1926, S. 47.

Erich Fromm

- 1 E. Fromm, zit. in: R. Funk, Mut zum Menschen, Stuttgart 1978, S. 18; vgl. J. S. Glenn, zit. in: Rainer Funk, a.a.O., S. 17.
- Vgl. Erich Fromm, Jenseits der Illusionen. Konstanz 1967, S. 9.
- 2 Vgl. E. Fromm, Jenseits der Illusionen, a.a.O., S. 15.
- 3 Vgl. R. Funk, Laudatio, in: E. Fromm, Ansprachen und Dokumente zur Verleihung des Kulturpreises der Stadt Dortmund, Dortmund 1979, S. 14; zur folgenden Beschreibung S. 14f.
- 4 Vgl. R. Funk, Erich Fromm – Ein Leben. unveröffentlichtes Manuskript 1979, S. 2.
- 5 Vgl. E. Fromm, a.a.O., S. 11.
- 6 Siehe hierzu die von Fromm ausdrücklich hervorgehobene Stellungnahme: »Und doch sind meine Auffassungen aus ihrer Lehre erwachsen, und es ist meine feste Überzeugung, daß die Kontinuität zwischen ihrer Lehre und meinen eigenen Ansichten nirgends unterbrochen ist.« Erich Fromm, Ihr werdet sein wie Gott. Reinbek 1981³, S. 15
- 7 E. Fromm, Jenseits der Illusionen, a.a.O., S. 15.
- 8 B. Landis und E. S. Tauber, zit. in: R. Funk, Mut zum Menschen, a.a.O., S. 19.
- 9 R. Funk, Erich Fromm – Ein Leben, a.a.O., S. 3; zum folgenden vgl. S. I bis III; vgl. auch R. Funk, Zu Erich Fromm – Leben und Werk, in: Wissenschaft und Weltbild, Wien 28. 1975, S. 155.
- 10 Vgl. E. Fromm, Jenseits der Illusionen, a.a.O., S. 15f.
- 11 Dieser Gedankengang führt schließlich zum Bruch mit Max Horkheimer und Herbert Marcuse im Institut für Sozialforschung, die ihn als »Neo-Freudianischen Revisionisten« bezeichnen.
- Vgl. R. Funk, Mut zum Menschen, a.a.O., S. 21.
- 12 E. Fromm, Die Entwicklung des Christusdogmas. Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion, in: E. Fromm, Gesamtausgabe, Bd. 6, Stuttgart 1980, S. 11–68.
- 13 Vgl. R. Funk, Mut zum Menschen, a.a.O., S. 24.
- 14 Ausführlich beugt Fromm dem Vorwurf der Verallgemeinerung im Hin-

blick auf individuelle Schicksale vor, indem er betont, daß seine Art der sozialpsychologischen Untersuchung nur bedingt oder überhaupt nicht Einsicht in die *Ganzheit* der psychischen Struktur eines einzelnen Gruppenmitglieds geben kann. Dies ist erst bei weitgehender Kenntnis des individuellen Lebensschicksals möglich und damit Aufgabe der Personalpsychologie; vgl. E. Fromm, a.a.O., S. 14.

15 Vgl. a.a.O., S. 17.

16 E. Fromm, a.a.O., S. 22.

17 E. Fromm, a.a.O., S. 24.

18 E. Fromm, a.a.O., S. 30.

19 E. Fromm, a.a.O., S. 33.

20 Vgl. a.a.O., S. 36.

21 Vgl. Theodor Reik, *Dogma und Zwangsidee. Eine psychoanalytische Studie zur Entwicklung der Religion*. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1973, insbes. S. 44–88.

22 Klaus M. Kodalle, *Unbehagen an Jesus*, Olten 1978, S. 45.

23 E. Fromm, a.a.O., S. 40.

Kritisch bleibt einzuwenden, daß das Christentum jedoch in Jesus die Konkretion Gottes sieht. Dabei wird Gott durch Jesus nicht ersetzt, vielmehr hat Jesus eine Mittlerfunktion. In Jesus dokumentiert sich die menschliche Parallelisierung Gottes.

24 E. Fromm, a.a.O., S. 41.

25 A.a.O., S. 42.

26 E. Fromm, a.a.O., S. 47.

27 A.a.O., S. 52.

28 Vgl. R. Funk, *Mut zum Menschen*, a.a.O., S. 137f.

Jedoch ist zu Beginn bereits die Erweiterung des Frommschen Blickwinkels auf die Analyse des ökonomisch-sozialen Umfelds aufgezeigt worden. Greinacher betont deshalb auch Fromms »pointierte marxistische Religionskritik – Religion vor allem als Mittel zur Beherrschung von Menschen« zu sehen; Norbert Greinacher, Erich Fromm, in: W. Schmidt (Hrsg.), *Die Religion der Religionskritik*, München 1972, S. 32.

29 E. Fromm, *Psychoanalyse und Religion*, Gütersloh 1981⁶.

30 Diese Tatsache läßt deshalb die Feststellung Greinachers, in Fromms Analyse trete nun die Freudsche Kritik, Religion als Illusion und kollektive Kindheitsneurose der Menschheit zu sehen, in den Vordergrund, nicht überzeugend erscheinen. Diese Beobachtung ließe sich wohl zum Teil mit Bezug auf Fromms Ausführungen zur autoritären Religion rechtfertigen, sie berücksichtigt allerdings nicht seine Gedanken zum Bedürfnis nach religiöser Erfahrung und dann insbesondere zur humanistischen Religion; vgl. N. Greinacher, E. Fromm, a.a.O., S. 32.

31 E. Fromm, a.a.O., S. 30.

32 E. Fromm, a.a.O., S. 28.

33 Oxford Dictionary, zit. in: E. Fromm, a.a.O., S. 41f.

34 E. Fromm, a.a.O., S. 42.

35 E. Fromm, a.a.O., S. 44.

36 E. Fromm, *Psychoanalyse und Religion*, a.a.O., S. 44.

Zum Theismus-Begriff vgl. die ausführliche Darstellung der Frommschen

Interpretation der Geschichte des Gottesbegriffs in: E. Fromm, *Ihr werdet sein wie Gott*, Reinbek 1981³.

37 E. Fromm, *Psychoanalyse und Religion*, a.a.O., S. 55.

38 E. Fromm, *Psychoanalyse und Religion*, a.a.O., S. 44.

39 E. Fromm, a.a.O., S. 57.

40 Rationalisierung ist hier die vernunftmäßige Begründung für irrationale Meinungen und Entscheidungen, die aufgrund einer sozialen Gruppenzugehörigkeit Macht über den Menschen haben.

41 E. Fromm, a.a.O., S. 105.

42 A.a.O., S. 109.

43 E. Fromm, a.a.O., S. 114.

44 E. Fromm, a.a.O., S. 124.

45 E. Fromm, *Die prophetische Auffassung vom Frieden*, in: E. Fromm, *Gesamtausgabe*, Bd. 6, Stuttgart 1980, S. 69–75.

46 E. Fromm, a.a.O., S. 71.

47 E. Fromm, a.a.O., S. 72.

48 E. Fromm, *Ihr werdet sein wie Gott*, a.a.O., S. 12.

Die Weiterentwicklung dieser Gedanken erfolgte in zwei Richtungen: zum einen mit dem Neuen Testament als Basis für den christlichen Glauben und zum anderen mit der jüdischen »mündlichen Überlieferung«, die später kodifiziert wurde in der Mischna und Gemara und bis heute in Kommentaren und Abhandlungen ihre Fortsetzung findet.

49 A.a.O., S. 15f.

In den Zusammenhang dieser Definition von Gewalt gehören maßgeblich auch Fromms Ausführungen zur Abhängigkeit des Menschen von Götzen; vgl. a.a.O., S. 36–45.

50 Hierzu sei auf die vergleichende Forschung Fromms, die sich durch sein ganzes literarisches Schaffen zieht, verwiesen. Besondere Schwerpunkte bilden seine ausführliche Beschäftigung mit dem Buddhismus und Zen-Buddhismus in »Psychoanalyse und Religion«, »Zen-Buddhismus und Psychoanalyse« (E. Fromm, Daisetz Teitaro Suzuki, Richard de Martino, *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*, Frankfurt/Main 1976⁶, S. 101–180), »Vorwort zu A. Reza Arasteh »Rumi der Persianer«« (in: E. Fromm, *Gesamtausgabe*, Bd. 6, a.a.O., S. 357–358), »Die Bedeutung des Ehrwürdigen Nyānaponika Mahāthera für die westliche Welt« (in: E. Fromm, *Gesamtausgabe*, Bd. 6, a.a.O., S. 359 bis 361) und »Die Kunst des Liebens« (E. Fromm, *Die Kunst des Liebens*, Frankfurt/Main/Berlin/Wien 1977, S. 89–111), mit dem Christentum in »Die Entwicklung des Christudogmas«, »Psychoanalyse und Religion«, »Die Kunst des Liebens« und »Haben oder Sein« (E. Fromm, *Haben oder Sein*, Stuttgart 1978⁸, S. 60–64), mit dem Judentum in »Ihr werdet sein wie Gott«, »Die Kunst des Liebens«, »Die prophetische Auffassung vom Frieden«, »Die Aktualität der prophetischen Schriften« (E. Fromm, *Gesamtausgabe*, Bd. 6, a.a.O., S. 77–81) und »Haben oder Sein«, und mit der Mystik und Meister Eckhart in »Ihr werdet sein wie Gott«, »Die Kunst des Liebens« und »Haben oder Sein«.

51 E. Fromm, *Ihr werdet sein wie Gott*, a.a.O., S. 19.

52 E. Fromm, *Die Kunst des Liebens*, a.a.O., S. 98.

53 Vgl. hierzu auch den von S. Freud in »Totem und Tabu«, a.a.O., vorgetragenen Gedankengang; in diesem Buch auf Seite 33–40.

54 E. Fromm, *Die Kunst des Liebens*, a.a.O., S. 91.

55 Fromm verweist jedoch darauf, daß in allen Kulturen und Religionen Relikte, die das Verlangen des Menschen nach Mutterliebe dokumentieren, zu finden sind; so beispielsweise in der katholischen Religion in Form der Marienverehrung, im Protestantismus in der Betonung der unverdienten Gnade Gottes etc. Vgl. a.a.O., S. 93.

56 E. Fromm, *Ihr werdet sein wie Gott*, a.a.O., S. 22.

57 E. Fromm, a.a.O., S. 23. Dagegen steht die christliche Auffassung, den Ungehorsam des Menschen als seinen »Sündenfall« anzusehen.

58 E. Fromm, a.a.O., S. 24.

Fromm geht auf die Möglichkeit des archaischen Ursprungs des Bundesgedankens ein, für ihn ist jedoch der Zusammenhang entscheidend, in den die Redaktoren des Alten Testaments diese Geschichte stellten.

59 Interessant ist Fromms Verweis auf die Kühnheit Abrahams während seines Redens mit Gott, das sich »höchst geschickt zwischen formeller Hoflichkeit und Herausforderung« (E. Fromm, a.a.O., S. 26) bewegt und damit ein neues Beziehungsverhältnis zwischen Mensch und Gott sichtbar werden läßt. Der Mensch ist nicht mehr Sklave Gottes, sondern frei und mit dem Recht ausgestattet, Forderungen zu stellen, deren Erfüllung Gott nicht verweigern darf.

60 E. Fromm, *Die Kunst des Liebens*, a.a.O., S. 96.

61 Vgl. E. Fromm, a.a.O., S. 96;

vgl. E. Fromm, *Ihr werdet sein wie Gott*, a.a.O., S. 28; vgl. E. Fromm, *Psychoanalyse und Religion*, a.a.O., S. 121f.

62 Wie es im ersten Gebot (Exodus 20,2-6) ausdrücklich festgehalten ist.

63 E. Fromm, *Ihr werdet sein wie Gott*, a.a.O., S. 29.

Über den Einfluß der »negativen Theologie« des Moses Maimonides (Moses ben Maimon, 1135–1204) auf Erich Fromm und seine Gedanken vgl. R. Funk, *Mut zum Menschen*, a.a.O., S. 231–237. Ebenso sei die maßgebliche Bedeutung der negativen Theologie für die jüdische und christliche Mystik erwähnt. Vgl. dazu auch Karl Lieblich, *Die Geheimnisse des Maimonides*, Mainz 1982³.

64 E. Fromm, a.a.O., S. 35f.

Nach Fromm tragen die Propheten zur Realisierung der Gottesidee, der *imitatio dei*, bei; vgl. E. Fromm, a.a.O., S. 96–99; E. Fromm, *Die prophetische Auffassung vom Frieden*, a.a.O., S. 69–75; E. Fromm, *Die Aktualität der prophetischen Schriften*, a.a.O., S. 77–81.

65 E. Fromm, *Ihr werdet sein wie Gott*, a.a.O., S. 37

In der Götzenanbetung sieht Fromm die stärkste Versuchung für die Menschen: »Hier möge die Feststellung genügen, daß die Geschichte der Menschheit bis zum heutigen Tage in erster Linie die Geschichte der Götzenverehrung ist, von den primitiven aus Lehm und Holz geformten Gotzen bis zu den modernen Idolen von Staat, Führer, Produktion und Konsum, denen ein zum Götzen gemachter Gott seinen Segen gibt.« (A.a.O., S. 37). Die Entlarvung der Idolatrie muß deshalb zwingende Aufgabe der »Wissenschaft von den Idolen«, der »Idologie«, werden (vgl. a.a.O., S. 41).

66 E. Fromm, *Die Aktualität der prophetischen Schriften*, a.a.O., S. 80.

67 Fromm bezieht sich auf Äußerungen zweier rabbinischer Gelehrter, Rabbi Akiba und Raba: »Es ist klar, daß weder Rabbi Akibas Auffassung, daß der

Messias auf einem Thron neben Gott sitzt, noch Rabas Ansicht, daß der Mensch wie Gott Leben erschaffen könnte, wenn er nur ganz rein wäre, der offiziellen Auffassung des Judentums entsprechen. Aber bereits die Tatsache, daß zwei der größten rabbinischen Meister derartige »Blasphemien« äußern konnten, zeigt, daß es eine Tradition gab, die der Hauptrichtung des jüdischen Denkens entspricht, daß nämlich der Mensch, obgleich sterblich und vom Widerstreit zwischen seinem göttlichen und seinem irdischen Aspekt geplagt, doch ein offenes System ist und sich weiterentwickeln kann bis zu einem Punkt, wo er Gottes Macht und Schöpferkraft teilt.« E. Fromm, *Ihr werdet sein wie Gott*, a.a.O., S. 58.

68 E. Fromm, a.a.O., S. 59.

69 E. Fromm, a.a.O., S. 61.

70 Ebda.

71 R. Funk, *Mut zum Menschen*, a.a.O., S. 147.

72 E. Fromm, a.a.O., S. 64.

73 E. Fromm, a.a.O., S. 67.

74 E. Fromm, a.a.O., S. 100f.

75 E. Fromm, a.a.O., S. 49.

76 E. Fromm, a.a.O., S. 50.

77 Rainer Funk weist darauf hin, daß der Begriff der X-Erfahrung bei Erich Fromm »schillert«: »Teils ist er nur Ausdruck eines nicht näher bestimmten Erfahrungssubstrats, teils ist X-Erfahrung ein Wechselbegriff zu humanistischer Religion, also ein Ausdruck für ein Erfahrungssubstrat, das bereits humanistisch verstanden wird.« R. Funk, *Mut zum Menschen*, a.a.O., S. 150, Anm. 130.

In diesen Zusammenhang gehören ebenso Mystik, Buddhismus und Zen-Buddhismus – Lehren, für die Fromm ein besonderes Interesse hat, weil sie die Gedanken seiner humanistischen Religion vielfältig beinhalten, ausführen und weiterführen.

78 R. Funk, a.a.O., S. 153. Die Zitate im Zitat stammen von E. Fromm.

In einem 1972 verfaßten Artikel fordert Fromm, gerade aus der Haltung »religiöser Gestimmtheit« Kritik an jeglicher Form der Entfremdung und Idolatrie zu üben. Erst die Entlarvung der Idole schafft die Voraussetzung für echte Religiosität. Vgl. E. Fromm, *Einige postmarxsche und postfreudsche Gedanken über Religion und Religiosität*, in: E. Fromm, *Gesamtausgabe*, Bd. 6, a.a.O., S. 298f.

Zum vorliegenden Kapitelabschnitt vgl. ebenso N. Greinacher, a.a.O., S. 35.

79 Vgl. hierzu u. a. R. Funk, *Mut zum Menschen*, a.a.O., S. 345–358;

vgl. Dietmar Weigand, *Religion und Psychoanalyse*, in: *Frankfurter Hefte*, 7, 1967, S. 718–720; vgl. Norbert Greinacher, Erich Fromm, in: Wilhelm Schmidt (Hrsg.), *Die Religion der Religionskritik*, München 1972, S. 28–37; vgl. Gunda Schneider-Flume, *Leben dürfen oder leben müssen*, in: Dieter Henke, Günther Kehrer, Gunda Schneider-Flume (Hrsg.), *Der Wirklichkeitsanspruch von Theologie und Religion*, Tübingen 1976, S. 207–229; vgl. Hans Küng, *Existiert Gott?*, München 1978, S. 357–359; vgl. Thomas Pröpper, *Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens. Ein theologisches Gespräch mit Jaspers, Bloch, Kolakowski, Gardavsky, Machovec*, Fromm, Ben-Chorin, Mainz 1976, S. 58–69.

- 80 Vgl. E. Fromm, *Ihr werdet sein wie Gott*, a.a.O., S. 10, 15.
 81 W. Keilbach, zit. in: R. Funk, a.a.O., S. 141.
 82 Vgl. R. Funk, a.a.O., S. 139–143, S. 142, Anm. 104.
 83 J. S. Glen, zit. in: R. Funk, a.a.O., S. 132. Anm. 57
 84 Vgl. ebda.
 85 Vgl. a.a.O., S. 141, Anm. 99.
 86 Vgl. R. Funk, a.a.O., S. 124f.
 87 Vgl. diesen Gedanken ebenfalls bei D. Weigand, a.a.O., S. 720.
 88 Vgl. R. Funk, a.a.O., S. 121–125, S. 139–142, S. 142, Anm. 104.
 89 Vgl. R. Funk, a.a.O., S. 146–149; zum Buchtitel S. 147, Anm. 122.
 90 Vgl. R. Funk, a.a.O., S. 346f.
 91 A.a.O., S. 349.
 92 R. Funk, a.a.O., S. 351.
 Vgl. zum Begriff der »autonomen Moral« auch A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971; vgl. ebenso H. Küng, *Christ sein*, München 1980¹⁰, S. 520–544.
 93 R. Funk, a.a.O., S. 353.
 94 N. Greinacher, a.a.O., S. 36.
 95 Vgl. D. Weigand, a.a.O., S. 720.
 96 Vgl. G. Schneider-Flume, *Leben dürfen oder leben müssen*, a.a.O., S. 207 bis 229.
 97 G. Schneider-Flume, a.a.O., S. 212.
 98 G. Schneider-Flume, a.a.O., S. 215f.
 99 A.a.O., S. 216.
 100 G. Schneider-Flume, a.a.O., S. 228.
 101 E. Fromm, *Jenseits der Illusionen*, a.a.O., S. 199ff.

Carl Gustav Jung

- 1 Vgl. Carl Gustav Jung, *Erinnerungen, Traume, Gedanken, aufgezeichnet und herausgegeben von Aniela Jaffé*, Zürich 1962, S. 91.
 Diese im Hinblick auf die religionspsychologische Fragestellung dieser Arbeit äußerst wertvolle und aufschlußreiche Autobiographie wird wesentliche Grundlage für das vorliegende Kapitel bilden.
 2 C. G. Jung, a.a.O., S. 78f.
 3 A.a.O., S. 99.
 Im Verlauf der religionspsychologischen Ausführungen Jungs wird das Spannungsfeld zwischen Theologie und religiöser Erfahrung immer wieder zur Sprache kommen.
 4 A.a.O., S. 15.
 5 A.a.O., S. 17.
 6 C. G. Jung, a.a.O., S. 18.
 7 A.a.O., S. 21.
 8 C. G. Jung, a.a.O., S. 19.
 9 C. G. Jung, a.a.O., S. 37.
 10 C. G. Jung, a.a.O., S. 40.
 11 C. G. Jung, a.a.O., S. 45.
 12 A. a.O., S. 67.
 13 A.a.O., S. 46.

- 14 A.a.O., S. 48.
 15 Vgl. a.a.O., S. 58.
 16 Vgl. C. G. Jung, a.a.O., S. 98f., 61.
 Gerhard Wehr verweist in diesem Zusammenhang darauf, daß Jung die Erkenntnisfunktion, die der christliche Glaube selbst innehat und die die Möglichkeit zu religiöser Erfahrung einschließt, verkennt. Vielleicht hätten andere biographische Erfahrungen auch zu einem anderen Urteil Jungs geführt; vgl. Gerhard Wehr, Stichwort: *Damaskus-Erlebnis*. *Der Weg zu Christus nach C. G. Jung*, Stuttgart 1982, S. 29f.
 17 C. G. Jung, a.a.O., S. 61.
 18 A. E. Biedermann, *Christliche Dogmatik*, Zürich 1869, S. 28.
 19 Vgl. C. G. Jung, a.a.O., S. 62.
 20 A.a.O., S. 51.
 21 A.a.O., S. 77.
 22 C. G. Jung, a.a.O., S. 47.
 23 Diese Dissertationsschrift verursachte im Verwandtenkreis einige Unstimmigkeiten, da das Medium zwar unter einem Pseudonym genannt wurde, in den Baseler Kreisen jedoch schnell identifiziert werden konnte. Carl Gustav Jung wird von verwandtschaftlicher Seite deshalb wesentlich dafür verantwortlich gemacht, daß es für Helly Preiswerk, das Medium, nie zu einer standesgemäßen Heirat kam; vgl. Stefanie Zumstein-Preiswerk, *C. G. Jungs Medium*. *Die Geschichte der Helly Preiswerk*, München 1975.
 24 Anthony Storr, *C. G. Jung*, München 1974, S. 9.
 25 Vgl. Ronald W. Clark, *Sigmund Freud*, Frankfurt am Main 1981, S. 164 bis 215 (Kapitel »Splendid Isolation«).
 26 Sigmund Freud, Brief an C. G. Jung vom 16. 4. 1909, zit. in: C. G. Jung, a.a.O., S. 370; vgl. auch Max Schur, *Sigmund Freud*. *Leben und Sterben*. Frankfurt am Main 1973, S. 651ff.
 27 C. G. Jung, a.a.O., S. 154f.
 28 Jolande Jacobi, *Die Psychologie von C. G. Jung*, Frankfurt/Main 1982⁴, S. 152.
 29 Zur biographischen Vertiefung und Auseinandersetzung vgl.: C. G. Jung-Institut (Hrsg.), *Carl Gustav Jung*, Zürich/Fellbach 1979; Christian Rode, *Jung und seine Zeit*, in: Dieter Eicke (Hrsg.), *Die Psychologie des 20. Jahrhunderts*, Bd. 3, Zürich 1977, S. 663–669; Ernst Spengler, *C. G. Jungs Religionspsychologie*, in: Gion Condrau (Hrsg.), *Die Psychologie des 20. Jahrhunderts*, Bd. 15, Zürich 1979, S. 245–258; Anthony Storr, *C. G. Jung*. München 1974, S. 7–26; Gerhard Wehr, *C. G. Jung*, Reinbek 1969, Gerhard Wehr, Stichwort: *Damaskus-Erlebnis*. *Der Weg zu Christus nach C. G. Jung*, Stuttgart 1982, S. 24–44.
 30 Diese können in Anbetracht der Fülle des vorliegenden Materials lediglich skizziert werden. Als Einführung in das Gesamtwerk und die Lehre Jungs sei auf das von ihm autorisierte Buch von Jolande Jacobi, *Die Psychologie von C. G. Jung*, a.a.O., verwiesen; vgl. ebenso Frieda Fordham, *Eine Einführung in die Psychologie C. G. Jungs*. Zürich 1959; Hans Schär, *Religion und Seele in der Psychologie C. G. Jungs*. Wiesbaden o. J. (1946), S. 28–72; A. Storr, a.a.O.; G. Wehr, *C. G. Jung*, a.a.O., S. 32–58.
 31 C. G. Jung, *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion*, *Gesammelte Werke*, Bd. 11, Zürich 1963, S. 660.



- Gerhard Wehr bezeichnet die Erfahrung als den »Schlüssel« zur Psychologie C. G. Jungs; vgl. G. Wehr, C. G. Jung, a.a.O., S. 49; vgl. ebenso E. Spengler, a.a.O., S. 245, 248.
- 32 C. G. Jung, Geleitwort in: J. Jacobi, a.a.O., S. 11.
- 33 Vgl. hierzu auch Kants Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich. Vgl. C. J. Jung, Seelenprobleme der Gegenwart, Zürich 1931, S. 383.
- 34 C. G. Jung, Psychologische Typen, Zürich 1925², S. 645.
- 35 Vgl. C. G. Jung, Seelenprobleme der Gegenwart, a.a.O., S. 366, Anm. 7. Vgl. C. G. Jung, Analytische Psychologie und Erziehung, Zürich 1946, S. 60f. Diese Sichtweise findet ihren bedeutenden Vorgänger, der auch Freud beeinflusst hat, in Carl Gustav Carus, dessen bekanntes Werk »Psyche« mit dem Satz beginnt: »Der Schlüssel zur Erkenntnis vom Wesen des bewußten Seelenlebens liegt in der Region des Unbewußtseins.« C. G. Carus, Psyche, Zur Entwicklungsgeschichte der Seele, Leipzig o. J., S. 1.
- Zum Einfluß geistiger Quellen auf Jungs Denken vgl. Christian Rode, Jung und seine Zeit, in: D. Eicke (Hrsg.), a.a.O., S. 663–669.
- 36 C. G. Jung, Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen, GW, Bd. 8, Zürich 1967, S. 214f.
- 37 Vgl. C. G. Jung, Über psychische Energetik und das Wesen der Träume, Zürich 1948, S. 174–178.
- 38 C. G. Jung, Von den Wurzeln des Bewußtseins, Zürich 1954, S. 4. Selbst Freud deutet in seinem Spätwerk an, daß er ebenfalls kollektive Inhalte im Unbewußten erkennt: »Der Inhalt des Unbewußten ist ja überhaupt kollektiv, allgemeiner Besitz der Menschen.« Er wehrt sich jedoch in diesem Zusammenhang gegen eine Einführung des Extra-Terminus »kollektives Unbewußtes«. Sigmund Freud, Der Mann Moses und die monotheistische Religion, Frankfurt/Main 1980², S. 130.
- 39 J. Jacobi, Die Psychologie von C. G. Jung, a.a.O., S. 48.
- 40 C. G. Jung, Von den Wurzeln des Bewußtseins, a.a.O., S. 6, vgl. auch S. 577.
- 41 J. Jacobi, a.a.O., S. 51.
- 42 C. G. Jung, Psychologische Typen, GW, Bd. 6, Zürich 1960, S. 512f.
- 43 A.a.O., S. 477.
- 44 Hanna Wolff bezeichnet Jung als »Problem-Denker« und »schöpferischer Forscher« im Gegensatz zum »System-Denker«; vgl. H. Wolff, Jesus der Mann, Stuttgart 1977³, S. 64.
- 45 C. G. Jung, zit. in: G. Wehr, C. G. Jung, a.a.O., S. 7.
- 46 Vgl. Peter Lüssi, Atheismus und Neurose. Göttingen 1979, S. 149f. Zur inhaltlichen Auseinandersetzung sei verwiesen auf: Hanna Wolff, Neuer Wein – Alte Schläuche, Stuttgart 1981; Hanna Wolff, Jesus der Mann, Stuttgart 1977³; Gerhard Wehr, C. G. Jung und das Christentum, Olten 1975; Gerhard Wehr, Wege zu religiöser Erfahrung, Olten o. J.; Gerhard Wehr, Stichwort: Damaskus-Erlebnis. Der Weg zu Christus nach C. G. Jung, a.a.O.; Josef Rudin, C. G. Jung und die Religion, in: W. Bitter (Hrsg.), Psychotherapie und religiöse Erfahrung, Stuttgart 1965, S. 73–86; A. Inge Allenby, Religionspsychologie – mit besonderer Berücksichtigung von C. G. Jung, in: W. Bitter (Hrsg.), a.a.O., S. 212–225; Maria Kassel, Biblische Urbilder. Tiefenpsychologische Auslegung nach C. G. Jung, München 1980²; Maria

- Kassel, Sei, der du werden sollst. Tiefenpsychologische Impulse aus der Bibel, München 1982; Helmut Barz, Selbst-Erfahrung. Tiefenpsychologie und christlicher Glaube, Stuttgart 1973; Peter Schellenbaum, Stichwort: Gottesbild, Stuttgart 1981; u. a.
- 47 Aniela Jaffé weist in ihrem Vorwort zu den »Erinnerungen« darauf hin, daß dieses Buch Jungs religiöses Bekenntnis enthalte: »In seinem Erinnerungsbuch spricht Jung zum ersten und einzigen Mal von Gott und von seiner persönlichen Erfahrung Gottes« Demgegenüber meint der Begriff »Gott« im wissenschaftlichen Werk immer das »Gottesbild in der menschlichen Seele«. A. Jaffé in: C. G. Jung, Erinnerungen, a.a.O., S. 6; vgl. ebenso S. 5.
- 48 Vgl. C. G. Jung, Psychologie und Religion, Olten 1982³, S. 18f.
- 49 C. G. Jung, Antwort auf Hiob, Olten 1973, S. 6. Jung gebraucht den Begriff »transzendental« im Sinne der Herkunft aus dem Unbewußten; er ist nicht zu verwechseln mit einem theologischen Transzendenzbegriff.
- 50 C. G. Jung, Psychologie und Alchemie, GW Bd. 12, Olten 1972, S. 26f.
- 51 A.a.O., S. 27.
- 52 Ebda.
- 53 C. G. Jung, Über die Beziehung der Psychotherapie zur Seelsorge, GW, Bd. 11, Zürich 1963, S. 362. Dieser vielzitierte Satz steht im Zusammenhang eines Plädoyers für die Zusammenarbeit zwischen Seelsorger und Seelenarzt hinsichtlich lebendiger und ursprünglicher religiöser Erfahrung.
- 54 C. G. Jung, Psychologie und Alchemie, a.a.O., S. 27.
- 55 C. G. Jung, Psychologie und Alchemie, a.a.O., S. 28. Zum Vorwurf des Psychologismus vgl. C. G. Jung, Antwort auf Hiob, a.a.O., S. 115f.; vgl. C. G. Jung, Das Wandlungssymbol in der Messe, in: Psychologie und Religion, Olten 1982³, S. 267; vgl. C. G. Jung, Psychologie und Religion, a.a.O., S. 11.
- 56 C. G. Jung, Psychologie und Alchemie, a.a.O., S. 29.
- 57 Vgl. a.a.O., S. 44f.
- 58 Vgl. C. G. Jung, Antwort auf Hiob, a.a.O., S. 115f.
- 59 C. G. Jung, Symbole der Wandlung, GW, Bd. 5, Olten 1973, S. 12. Der Gedanke der Teleologie bildet – wie bereits ausgeführt – auch für Adler einen der wichtigsten Auseinandersetzungspunkte mit Sigmund Freud.
- 60 C. G. Jung, Psychologie und Alchemie, a.a.O., S. 42.
- 61 C. G. Jung, Psychologie und Religion, a.a.O., S. 53.
- 62 A.a.O., S. 21.
- 63 C. G. Jung, Psychologie und Religion, a.a.O., S. 22.
- 64 A.a.O., S. 51; vgl. auch S. 37. Eine Begründung für diese Aussage wird erst im weiteren Verlauf der Ausführungen deutlich.
- 65 Jung fügt hinzu, die Wissenschaft sei außerstande, mit Sicherheit festzustellen, »ob diese Veränderungen nur Bilder und Begriffe oder das Unaussprechliche selber betreffen«. eine solche Festlegung sei dem Glauben vorbehalten, C. G. Jung, Antwort auf Hiob, a.a.O., S. 6.
- 66 A.a.O., S. 7.
- 67 Ebda.

Meinen Eltern



CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Kolbe, Christoph:

Heilung oder Hindernis: Religion bei Freud,
Adler, Fromm, Jung u. Frankl / Christoph Kolbe.
– 1. Aufl. – Stuttgart: Kreuz-Verlag, 1986.
ISBN 3-7831-0829-2

© by Dieter Breitsohl AG
Literarische Agentur Zürich 1986
Alle deutschsprachigen Rechte beim Kreuz Verlag Stuttgart
1. Auflage
Kreuz Verlag Stuttgart 1986
Umschlaggestaltung: HF Ottmann
Portraitfotos: Freud, Fromm, dpa; Adler, Ullstein;
Jung, Historia-Photo; Frankl, F. Schaler
Gesamtherstellung: Ebner Ulm
ISBN 3 7831 0829 2

Inhalt

Einleitung	9
Anliegen von Tiefenpsychologie und Theologie	10
Positionsbestimmungen als Voraussetzung für einen Dialog	11
Notwendigkeit des Dialogs	13
Aufgabenstellung	14
Methodisches Vorgehen	15
Tiefenpsychologie und Religion	17
Sigmund Freud	18
Biographischer Abriß	18
Freud und die Religion	25
<i>Die Pathologie religiöser Vorstellungen</i>	26
<i>Die Psychogenese religiöser Vorstellungen</i>	28
<i>Ursprungstheorien der Religionsgeschichte – Die psychoanalytische</i> <i>Deutung des Animismus und Totemismus</i>	
<i>Die Charakteristika religiöser Vorstellungen</i>	40
<i>Die historische Wahrheit religiöser Vorstellungen</i>	52
Zur Religionspsychologie Freuds	59
<i>Ursprungshypothesen</i>	60
<i>Projektionsvorwurf und Illusionsgedanke</i>	61
<i>Weltanschauliche Implikationen der Psychoanalyse/</i> <i>Zum Gottes- und Menschenbild</i>	63
<i>Wissenschaft und Vernunft</i>	65
<i>Religion als kollektive Neurose</i>	67
<i>Zur soziologischen Sichtweise</i>	69
Zusammenfassung	70
Alfred Adler	72
Biographischer Abriß	72

6	Inhalt	Inhalt	7
Adler und die Religion	79	<i>Religion und Glaube – Zur religiösen Erfahrung</i>	175
<i>Gott als die Konkretisierung der Vollkommenheitsidee</i>	80	<i>Mythen und Symbole – Dogmen, Konfessionen und unmittelbare</i>	
<i>Religion als Mittel der Lebensbewältigung</i>	82	<i>religiöse Erfahrung – Individuation: Gotteserfahrung als</i>	
<i>Religion und die Heiligung der menschlichen</i>		<i>Selbsterfahrung</i>	
<i>Beziehungen</i>	85	<i>Gut und Böse – Zur vierten Dimension</i>	190
<i>Bedenken gegen Religion</i>	87	<i>Die Autonomie Jahwes – Von der Trinität zur Quaternität</i>	
<i>Die Betonung der Emotionalität – Dogmatisierungstendenzen –</i>		Zur Religionspsychologie Jungs	202
<i>Unwissenschaftlichkeit</i>		<i>Doppeldeutigkeit der Sprache</i>	204
Zur Religionspsychologie Adlers	88	<i>Psychologismus-Vorwurf</i>	204
Zusammenfassung	91	<i>Religiöse Erfahrung</i>	206
Erich Fromm	93	<i>Das Böse</i>	207
Biographischer Abriß	93	<i>Persönlicher Glaube</i>	208
Fromm und die Religion	97	Zusammenfassung	209
<i>Die Entwicklung des Christudogmas</i>	98	Viktor Emil Frankl	211
<i>Die soziale Funktion der Religion – Das adoptianische</i>		Biographischer Abriß	211
<i>Christudogma – Das Christudogma von der Wesensgleichheit</i>		Existenzanalyse und Logotherapie	214
<i>Religion und ihre psychoanalytische Bedeutung</i>	107	Frankl und die Religion	224
<i>Das Bedürfnis nach religiöser Erfahrung – Autoritäre Religion –</i>		<i>Gewissen und Werte</i>	225
<i>Humanistische Religion – Analyse der Dynamik religiöser</i>		<i>Das Gewissen als Sinn-Organ – Werte und die Ontologisierung</i>	
<i>Erscheinungen – Aspekte der Religion</i>		<i>der Moral</i>	
<i>Ihr werdet sein wie Gott</i>	118	<i>Sinn Glaube als transzendente Kategorie</i>	231
<i>Das Gottesbild – Das Menschenbild – Die X-Erfahrung</i>		<i>Sinn und Über-Sinn – Zur Existenzanalyse des Homo religiosus –</i>	
Zur Religionspsychologie Erich Fromms	133	<i>Unbewußte Religiosität – Ärztliche Seelsorge</i>	
<i>Zum Theismus-Begriff</i>	134	Zur Religionspsychologie Frankls	243
<i>Zum Religionsbegriff</i>	134	Zusammenfassung	246
<i>Zur Geschichte des Gottesbegriffs</i>	136	Psychologie und Theologie im Dialog	249
<i>Christliche Theologie und Frommscher Humanismus</i>	137	Die Ganzheitlichkeit des Menschen	250
<i>Theologische Anthropologie und</i>		Aufforderung zum Dialog	251
<i>Frommsche Anthropologie</i>	140	Charakteristika theologischer Anthropologie	253
Zusammenfassung	143	Perspektiven für das interdisziplinäre Gespräch	256
Carl Gustav Jung	145	<i>Sigmund Freud</i>	258
Biographischer Abriß	145	<i>Alfred Adler</i>	259
Jung und die Religion	162	<i>Erich Fromm</i>	260
<i>Religion und Seele – Zur religiösen Funktion der Seele</i>	163	<i>Carl Gustav Jung</i>	261
<i>Das kollektive Unbewußte als Ort religiöser Erfahrung –</i>		<i>Viktor Emil Frankl</i>	263
<i>Religion und die Frage nach Gott – Archetypen</i>			

