



des Freudismus über die Religion angeeignet zu haben. Der Freudismus hat zwar den Glauben der Ungläubigen bereits gestärkt, jedoch kaum begonnen, den Glauben der Gläubigen zu läutern“ (Ricœur, 1977, 218).

Lit.: S. Freud: Ges. Werke, 18 Bde., Lo 1947–55; Briefe 1873–1939, F 1960; S. Freud – O. Pfister, Briefe 1909–1939, F 1963. – E. Jones, Das Leben und Werk von Sigmund Freud, 3 Bde., Be 1960–62; E. Wiesenhütter, Grundbegriffe der Tiefenpsychologie, Da 1969; A. Plé, Freud und die Religion, W 1969; K. Birk, S. Freud und die Religion, Münsterschwarzach 1970; J. Scharfenberg, S. Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben, Gö 1970; ders., Religion zwischen Wahn und Wirklichkeit, H 1972; L. Marcuse, S. Freud. Sein Bild vom Menschen, Z 1972; P. Ricœur, Die Interpretation. Ein Versuch über Freud, F 1976; ders., Der Atheismus der Psychoanalyse Freuds, in: E. Nase/J. Scharfenberg (Hrsg.), Psychoanalyse und Religion, Da 1977; E. Nase/J. Scharfenberg, Psychoanalyse und Religion, Da 1977 (dort ausführliche Lit.); K.-H. Weger, Die Religionskritik S. Freuds, in: StdZ 196 (1978) 533–542; H. Küng, Existiert Gott?, Mn 1978.

*in: Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart, hrsp. v. K.-H. Weger, Freiburg 1979*

Erich Fromm, \* 1900 in Frankfurt am Main. F. begann nach dem Studium der Psychologie, Philosophie und Soziologie eine psychoanalytische Ausbildung in München und schließlich am psychoanalytischen Institut in Berlin. Seitdem ist F. neben seiner wissenschaftlichen Arbeit unentwegt als Analytiker tätig, zunächst in Frankfurt, wo er 1930 auch Dozent für Psychoanalyse am Institut für Sozialforschung wurde, nach der Emigration 1934 in den USA, wo er an verschiedenen Universitäten, insbesondere in New York, lehrte, und schließlich 1949–65 als Professor an der Universität von Mexico City. Seitdem lebt F. im Tessin.

Die Menschlichkeit des Menschen ist das zentrale Thema von F.s Werk. Im Interesse dieses Themas revidierte F. die Freudsche Libidotheorie sowie → Freuds Theorie vom Ödipuskomplex. Über Freud hinaus führt auch F.s gesellschaftskritisches Interesse. Unter dem Einfluß der Werke K. → Marx' versucht F. eine Ausweitung der Psychoanalyse auf die Sozialpsychologie und Gesellschaftskritik hin. F.s Humanismus gründet sich außer auf Freud und Marx auf die intensive Beschäftigung mit der alttestamentlich-jüdischen Tradition, insbesondere auf das Studium des Chassidismus. Selbst Sohn einer orthodox jüdischen Familie, hat F. stets versucht, das jüdische Erbe, d. h. besonders die alttestamentlichen Propheten, Moses Maimonides und den Chassidismus, im Sinne eines radikalen Humanismus zu interpretieren. Daneben wurde für F.s Werk bestimmend die Begegnung mit der Mystik, und zwar einerseits mit der Mystik des Buddhismus, andererseits mit der deutschen Mystik Meister Eckharts. Schließlich ist hinzuweisen auf den Einfluß der Mutterrechtstheorie Bachofens und der Ethik → Spinozas. – Die Religionskritik spielt in F.s Werk insofern eine zentrale Rolle, als F. die Frage nach der Menschlichkeit des Menschen als reli-

giöse Frage begreift, die von der traditionellen theistischen, insbesondere der christlichen Religion nicht nur nicht angemessen behandelt, sondern entstellt und verkehrt werde. F. führt die Religionskritik S. Freuds und K. Marx' weiter mit dem Ziel des Entwurfes einer neuen wahren Religion, in der es ausschließlich um die Menschlichkeit des Menschen gehe.

### *Neurose als private Form der Religion*

In seinem frühen religionskritischen Werk „Die Entwicklung des Christusdogmas“ rezipiert F. weitgehend die Religionskritik von Marx und Freud und beschreibt insbesondere die soziale Funktion der christlichen Religion als Ersatz für die reale Befriedigung menschlicher Bedürfnisse. In diesem Zusammenhang entwirft F. eine originelle, wenn auch nicht haltbare These über die Entwicklung des Christusdogmas vom Glauben an den zum Gott werdenden Menschen Jesus zum Glauben an den Mensch gewordenen Gott. – F. führt die Religionskritik weiter in seinem ersten grundlegenden Entwurf eines psychoanalytisch begründeten humanistisch-ethischen Menschenbildes in „Psychoanalyse und Ethik“. Die Psychoanalyse fragt gemäß F. nach der Totalität des Menschen und kann deshalb das Problem der Moral, der Werte und der Religion nicht ausschließen, vielmehr hat sie als die Wissenschaft vom Menschen die der menschlichen Natur entsprechende Moral und Religion zu erheben.

Anders als Freud sieht F. die „menschliche Natur“ nicht im wesentlichen bestimmt durch die Triebe, sondern durch die Vernunft. Dabei versteht F. die Vernunft zweideutig: sie ist Segen und Fluch des Menschen. Einerseits hat die Vernunft die Einheit und Harmonie des Menschen mit der Natur zerstört. Der Verlust der ursprünglichen Einheit ist bei F. das tragische Urdatum der Existenz, das die existentiellen Widersprüche begründet, die das Leben des Menschen bestimmen, nämlich Einsamkeit, Machtlosigkeit und Todesbewußtsein. Andererseits vermag der Mensch mittels der Vernunft diese Widersprüche zu überwinden und eine neue Einheit und Harmonie mit der Welt und den Menschen herzustellen und dadurch den Sinn der Existenz zu erfüllen. Zur Bewältigung seiner durch die Vernunft begründeten Lebensaufgabe bedarf der Mensch eines Orientierungssystems, eines „Gerüsts zum Zwecke der Orientierung und Hingabe“. Ein solches System – F. vermeidet gerne den Begriff Religion, da dieser zu stark durch den Gottesbegriff geprägt sei – zu entwerfen ist vorrangig Aufgabe der humanistischen Psychoanalyse, da kein Mensch ohne ein solches System zu leben vermöchte. Religion gründet also auf einem anthropologischen Bedürfnis und ist ein allgemeinmenschliches Phänomen. F. kehrt in diesem Zusammenhang die Freudsche These, Religion sei eine Form der Neurose, um und erklärt, die Neurose sei eine besondere, private Form der Religion.

### *Die autoritäre Religion*

Der Entwurf des wahren Systems der Orientierung und Hingabe ist inhaltlich gleichbedeutend mit dem Entwurf des wahren Menschen. und F. unternimmt in der Tat in allen Werken den Versuch zu diesem Entwurf, indem er nach dem Charakter der „normalen, gereiften, gesunden Persönlichkeit“ (1954, 98) fragt. In „Psychoanalyse und Ethik“ beschreibt er diesen Charakter und somit den Inbegriff der Menschlichkeit als Produktivität, d. h., „daß der Mensch sich selbst als Verkörperung seiner Fähigkeiten und als Handelnder erlebt“ (1954, 100). Der Rekurs auf die Vernunft bzw. auf die Produktivität bleibt zunächst abstrakt und gewinnt eine begrenzte inhaltliche Fülle erst durch die Analyse der Widerstände gegen die Vernunft. Bei dieser Analyse spielt eine zentrale Rolle die Religionskritik als die Analyse der religiösen Phänomene, die der wahren Persönlichkeit im Wege stehen. F. faßt diese Phänomene zusammen unter dem Begriff „autoritäre Religion“.

Wesentliches Merkmal autoritärer Religion ist die Unterwerfung unter eine Macht jenseits des Menschen, die aufgrund ihrer Herrschaft über den Menschen Anspruch auf Gehorsam und Verehrung hat. Dadurch wird der Mensch sich selbst entfremdet, denn er sieht Kraft und Fähigkeit nur außerhalb seiner selbst; seine Produktivität ist aufgrund eines Gefühls der Ohnmacht gelähmt. Gehorsam ist die Haupttugend autoritärer Religion, Ungehorsam die Kardinalsünde. In der Theologie Calvins sieht F. das deutlichste Beispiel einer autoritären theistischen Religion. Autoritäre Religion sieht F. aber auch in säkularen Ideologien, etwa im Nationalismus. Die Selbstentfremdung durch die autoritäre Religion zeigt sich besonders deutlich am Verständnis des Gewissens, der Sünde und Schuld und des Glaubens. Das autoritäre Gewissen ist wie das Freudsche Über-Ich die Stimme der nach innen verlegten äußeren Autorität. Gehorsam gegenüber dem autoritären Gewissen erfolgt aus Angst vor der Autorität, Ungehorsam provoziert Schuldgefühle. Die inhaltliche Bestimmung des Gewissens ist allein durch die Autorität gegeben und nicht vernünftig einsichtig. Die entfremdende Wirkung des autoritären Gewissens zeigt sich daran, daß das autoritäre gute Gewissen sich allein aus der Unterwerfung unter die Autorität, d. h. aus der Preisgabe der eigenen Produktivität, ergibt. F. beschreibt eindringlich die Aggressivität des autoritären Gewissens gegen das Selbst und gegen jedes Selbstwertgefühl, die die Entfaltung der Persönlichkeit verhindere. Das autoritäre Gewissensverständnis, das F. von Paulus, Augustinus, Luther und Calvin vertreten sieht, ist verknüpft mit einem Verständnis von Schuld und Sünde als willkürlichen Setzungen zur Fixierung der autoritären Abhängigkeit und mit einem Glauben, der ausschließlich entfremdende Kraft hat, insofern er als Glaube an eine Person oder Sache ohne rationale Begründung die Hörigkeit gegenüber der Autorität begründet und die einzige Möglichkeit, Wahrheit zu finden, nämlich in sich selbst, zerstört.

### Die humanistische Religion

Wenngleich autoritäre Religion nach F. nicht notwendigerweise theistisch ist, zielt doch die Kritik der Selbstentfremdung durch die autoritäre Religion auf eine Auseinandersetzung mit dem Gottesbegriff. Das Konzept der humanistischen Religion, das F. im Gegenzug zur autoritären Religion entwirft, bietet diese Auseinandersetzung in der Form der Integration des Gottesbegriffes in das Bild vom wahren Menschen. In diesem radikal humanistischen Sinne interpretiert F. die alttestamentlich-jüdische Tradition in seinem Werk „Die Herausforderung Gottes und des Menschen“. Das alttestamentlich-jüdische Konzept Gottes ist nach F. das Konzept der Befreiung, d. h. der Menschwerdung des Menschen. Von dem Gott Abrahams, dem Abbild eines autoritären Stammeshäuptlings, führe die revolutionäre Geschichte der alttestamentlichen Gotteserfahrung über den Bundesgedanken und die Idee der Gottebenbildlichkeit zum „Konzept der vollständigen Freiheit des Menschen, selbst der Freiheit von Gott“ (1970, 31). Zentraler Inhalt des Gottesgedankens sei die Negation von Idolen ebenso wie die Befreiung von den inzestuösen Bindungen an Familie, Volk und Boden. Diese Freiheitsgeschichte führe – zwar nicht faktisch, aber logisch konsequent – zur Auflösung der Theologie, insofern der Gottesgedanke in dem zu sich selbst befreien, gottebenbildlichen Menschen aufgehoben werde. F. ist der Überzeugung, daß er den wahren Gehalt der alttestamentlich-jüdischen religiösen Erfahrung in seinen Entwurf wahrer Religion aufnehme. Kennzeichnend ist, daß F. Befreiung negativ als „Befreiung von“ versteht; die Schwierigkeit der positiven Bestimmung der Totalität der Persönlichkeit allein aus dem Rückgriff auf das Selbst bleibt bestehen. F. charakterisiert humanistischen Glauben als eine Grundhaltung, einen Charakterzug. Inhaltliche Bestimmung erhält der Glaube als Glaube an den Menschen, an uns selbst und die Menschheit. Kern des Glaubens ist das Identitätsgefühl im Sinne der Gewißheit der eigenen Produktivität. Dieser Bestimmung des Glaubens als Selbsterfahrung entspricht die Forderung nach wahrer Selbstliebe als der Bejahung des eigenen Lebens und der eigenen Entfaltung. Geleitet wird die Selbstentfaltung vom humanistischen Gewissen als der „Stimme unserer liebenden Besorgtheit um uns selbst“ (1954, 174). – Den Weg zum wahren Menschen beschreibt F. insbesondere im Rückgriff auf Meister Eckhart mit mystischen Termini. Es geht um eine Selbstentleerung, ein Aufgeben des Ich, um sich wieder anzufüllen mit der Welt. Auf diese Weise erreicht der Mensch das Einswerden mit sich selbst, den Menschen und der Welt, eine Harmonie, in der die existentielle Isoliertheit überwunden ist. In seinem jüngsten Werk „Haben oder Sein“ faßt F. seine psychoanalytischen, gesellschaftskritischen und humanistisch-religiösen Arbeiten zusammen in der Beschreibung von Haben und Sein als den beiden Grundhaltungen und Orientierungen der menschlichen Existenz. F. führt seine frühere Analyse des Marktcharakters weiter in der glän-

zenden Darstellung der Entfremdung der menschlichen Existenz in der Habenorientierung. Glaube wird in dem auf sicheren Besitz ausgerichteten Habenmodus zum Besitz irrationaler „Lösungen“ und Dogmen, Gott wird zum Ding, zum Idol, Liebe zur egoistischen Inbesitznahme. – Demgegenüber steht die Seinsorientierung, die F. in Weiterführung seiner Bestimmung der Produktivität beschreibt. Leben im Seinsmodus, der die Dimension des Wortes überschreitet und nur der Erfahrung letztlich zugänglich ist, ist die einzig wahre Lösung der Probleme der Existenz: Nur im Seinsmodus gelingt die volle Entfaltung der Persönlichkeit, die Überwindung der Isoliertheit durch Einswerden mit allem Lebendigen und die Selbstwerdung durch den Glauben an das, was man ist. Stärker als in den früheren Werken greift F. zur Beschreibung des Seinsmodus auf die Mystik zurück. Vorbilder der Seinsorientierung sind für F. Buddha, Abraham, Moses und Jesus.

### Religion als Funktion des wahren Humanismus

F.s Humanismus zielt auf den mit sich selbst identischen Menschen, der in einem ständigen Prozeß der Selbsterschaffung lebt und insofern allein begründet ist durch den Imperativ zu sein. Die überzeugende Kraft des Frommschen Werkes liegt in der Analyse der der Entfaltung des wahren Menschen entgegenstehenden Kräfte, sei das die menschliche Destruktivität, die autoritäre Religion oder die Habenorientierung. Andererseits zeigt sich die Problematik des Frommschen Humanismus an dem exklusiven Verständnis der menschlichen Identität als Identität mit sich selbst. Der ausschließlich auf sich selbst geworfene Mensch erweist sich als einsamer einzelner, der seiner Isoliertheit nur durch den Sprung in die mystische Einung entgeht. F. entwirft gleichsam eine negative Anthropologie, nach der der Mensch, wenn er nur von allen falschen Bindungen befreit ist, er selbst, d. h. wahrer Mensch, wird. Um dem derart befreiten Menschen eine Fülle zu geben, braucht F. den Begriff des Seins. Da aber Sein wiederum definiert ist durch die Aktivität der Eigenkräfte, bleibt der Mensch bei sich selbst, und es erscheint fraglich, ob auf dem Weg der mystischen Einung der enge Kreis der Identität gesprengt werden kann. – Die konsequente Anthropologisierung der Religion bzw. die Funktionalisierung der Religion im Dienst der Persönlichkeitsentfaltung verstärkt die Einsamkeit und Isoliertheit des Menschen noch, da der einzige Inhalt der Religion der Hinweis auf die Eigenkräfte des Menschen ist. Der von der humanistischen Religion beschriebene Prozeß der Selbstentfaltung stellt sich als eine Kreisbewegung des mit sich selbst allein gelassenen Menschen dar. – Eine Auseinandersetzung mit F. von seiten der christlichen Theologie wie auch von seiten der Psychoanalyse wird kritisch an der Definition des Menschen als ursprünglich isoliert einzusetzen haben. Sie wird zu fragen haben nach der Bedeutung des ursprünglichen menschlichen Miteinanders und nach der Bedeutung des Wortes für ein Leben im Seinsmodus. Eine fruchtbare Aufnahme etwa der





**Frommschen Kritik der autoritären Religion oder der Habenstruktur kann nur gelingen, wenn die Enge der Identität des Selbstseins überwunden wird.**

*Lit.:* E. Fromm: Die Entwicklung des Christudogmas (1930), in: Das Christudogma und andere Essays, Mn 1963, 9–91; Psychoanalyse und Ethik, St–Ko 1954; Psychoanalyse und Religion, Z 1966; Die Herausforderung Gottes und des Menschen, Z 1970; Die Kunst des Lebens, F 1971; Anatomie der menschlichen Destruktivität, St 1974; Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft, St 1976. – J. H. Schaar, Escape from Authority. The Perspectives of Erich Fromm, NY 1961; N. Greinacher, Erich Fromm, in: W. Schmidt (Hrsg.), Die Religion der Religionskritik, Mn 1972, 28–37; G. Schneider-Flume, Leben dürfen oder leben müssen. Die Bedeutung der humanistischen Psychoanalyse Erich Fromms für die theologische Anthropologie, in: D. Henke u. a. (Hrsg.), Der Wirklichkeitsanspruch von Theologie und Religion. Die sozioethische Herausforderung, T 1976, 207–229; R. Funk, Mut zum Menschen. Erich Fromms Denken und Werk, seine humanistische Religion und Ethik, St 1978.

*G. Schneider-Flume*

## G

### **Garaudy**

Roger Garaudy, \* 1913 in Marseille. Der französische Philosoph G. ist im Zusammenhang von Religionskritik einmal deswegen wichtig, weil er nun selbst, nahezu seit zwei Jahrzehnten, um eine eigenständige Weiterbildung der religionskritischen Perspektiven von Karl → Marx bahnbrechend bemüht ist, zum anderen deswegen, weil bei G. eine dialektische Verbundenheit von lebensgeschichtlich-persönlicher und theoretisch-philosophischer Entwicklung deutlich wird.

In einer religiös desinteressierten Arbeiterfamilie aufgewachsen, wandte sich G. mit vierzehn Jahren dem Protestantismus zu. Er war ein „christlicher Aktivist“ (1976, 78), zugleich aber schon an theologischen Fragen der Zeit interessiert (u. a. Studium bei Maurice Blondel in Aix). 1933 trat G. der Kommunistischen Partei Frankreichs (= KPF) bei. Denn „die christliche Vision der Welt trennte mich von den Meinen, von der Arbeiterklasse“ (1976, 77). Für ihn wurde mit dem Eintritt in die KPF jedoch der Vorsatz lebensbestimmend, „daß der Kommunismus das Beste der christlichen Werte zu sich aufnehmen müsse“ (1976, 79). Die Sensibilität für außerkommunistische humane Werte gilt (von dem Führer der kommunistischen Bewegung Frankreichs, Maurice Thorez, dazu ermuntert), auch wenn G. bis zum 20. Parteitag der KPdSU (1956) offiziell auf der stalinistischen Linie seiner Partei arbeitete und dachte. Seit dem Buch „Dieu est mort“ (1962; über Hegel) vor allem wandte sich G. zunehmend den Probleme-