

Michael Weinrich Priester der Liebe

Fragen eines Theologen an die Religionspsychologie
von Erich Fromm und Hanna Wolff

I Vorbemerkungen

Der aufklärerische Versuch, die christliche Religion in eine allgemeine, dem modernen Menschen gemäße Religion zu überführen, hat der Theologie einen naiven Umgang mit der Religion ebenso verunmöglicht wie die Einsprüche der Religionskritik, die der Religion mit genereller Ablehnung begegnet. Und das ist gut so. Doch der Begriff der Religion ist dadurch sehr vieldeutig geworden, wohl ebenso vieldeutig, wie die von ihm umschlossenen Phänomene, so daß wir von Religion nicht mehr sprechen können, ohne gleich näher zu bestimmen, was wir jeweils mit »Religion« etikettieren. Die begriffliche Unschärfe muß durch klare Erläuterungen ausgeglichen werden, wenn wir nicht immer wieder hinter das zurückfallen wollen, was von diesem facettenreichen Phänomen der Religion bereits erkannt und beschrieben worden ist. Dies gilt auch für die Theologen, die dazu neigen, alle außertheologischen Fragestellungen für defizitär und unzuständig zu erklären. Wenn es sich bei der Religion um eine mehr oder weniger vitale Form des menschlichen Selbstaustauschs handelt, so wird man sie wohl kaum allein dem Beschreibungsvermögen der Theologie vorbehalten dürfen. Vielmehr haben potentiell alle vom Menschen betriebenen Wissenschaften zumindestens indirekt ein höchst berechtigtes Interesse an den elementaren Präsentationen menschlicher Existenz, wie sie eben besonders in den Religionen ange-troffen werden. Prinzipiell ist die Theologie in Sachen Religion den anderen Wissenschaften in keiner Weise voraus.

Zugleich muß aber auch gesagt werden: Wir alle stehen in unserer Beschäftigung mit der Religion erst am Anfang. Und das wird sich wohl auch nicht tiefgreifend ändern, denn die Religion ist weder ein starrer Gegenstand, der uns gegenübersteht und geduldig ausharrt, um sich durchleuchten zu lassen, noch ein ehernes Gesetz menschlichen Seins, auf das man früher oder später stößt, wenn man nur energisch genug nach dem Wesen des Menschen fragt. Alle kategorialen Begriffsraster zerbrechen, was schon der merkwürdige Zustand anzeigt, daß selbst den

Religionswissenschaften bisher noch keine präzise Definition des Phänomens der Religion gelungen ist. Das ist Warnung genug vor generalisierenden Sätzen oder gar Urteilen und damit Aufforderung zu unbestechlicher Skepsis gegenüber allen glatten Lösungsangeboten, die mehr als nur einen Ausschnitt des komplexen Problems zu erklären vorgeben. Auch von hier aus gibt es Grund genug, immer wieder über die eingeübten Orientierungen hinauszublicken und neugierig darauf zu sein, was andere Fragestellungen zutage fördern.

Die wissenschaftliche Betrachtung der Religion kann noch nicht auf eine lange Forschungsgeschichte zurückblicken. So verwundert es auch nicht, daß uns da die unterschiedlichsten, ja sogar widersprüchlichsten Theorien angeboten werden. Man kann sich da die passende Theorie aussuchen, die den jeweiligen Vermutungen zu plausiblen Formulierungen verhilft und auch noch empirisch zu verifizieren vorgibt. Die Überzeugungskraft einer Betrachtung hängt dabei heute weniger an ihrer logischen oder semantischen Evidenz, sondern vornehmlich an ihrer erfahrungswissenschaftlichen Beglaubigung. Damit bin ich bei einem zweiten einleitenden Aspekt, den ich meinen Untersuchungen der Religionspsychologie von E. Fromm und H. Wolff vorausschicken will: Religion ist als ein Gegenstand empirischer Forschung entdeckt worden, d.h. sie wird auf ihre psychischen und gesellschaftlichen Einbindungen und Auswirkungen hin betrachtet. Diese Entdeckung des 19. Jahrhunderts beherrscht bis heute die Erörterung der Religionsproblematik in allen Bereichen. Und die Religion ist auch ein erfahrungswissenschaftlich erreichbares Phänomen, sowie auch der Mensch erfahrungswissenschaftlich betrachtet werden kann und wohl auch muß. Doch die erfahrungswissenschaftlichen Annäherungen allein vermögen nur wenig auszusagen, solange sie nicht gedeutet werden. Eine Statistik allein bleibt spröde und mißverstehbar, wenn ihre Zusammensetzung, die gewählten Intervalle und die verrechneten Größen, nicht erläutert und die Reichweite ihrer Aussagen nicht bemessen werden. Erst jetzt können Zahlen Anspruch auf Geltung erheben und zur Argumentation verwandt werden. Ich will damit nur daran erinnern, daß es rein empirisch verfahrenende Untersuchungen in diesem Bereich nicht geben kann. Bei genauem Hinsehen läßt sich das leicht entdecken; auch und gerade bei Untersuchungen, die sich mit Hilfe von empirischen Ergebnissen den Nimbus der Objektivität zu geben versuchen. Man will es den Widersprechern schwer oder sogar unmöglich machen, ihren Einspruch einzulegen, indem man ihnen ein paar wissenschaftlich erhobene Erfahrungswerte vorträgt, obwohl gerade diese Erfahrungswerte von Hypothesen und Theorien abhängen,



die eben nicht rein empirisch gewonnen werden können. Bei abstrakten Abhandlungen über die Religion bleibt das spekulative Profil erkennbar; empirisch gewürzte Analysen überspielen dagegen häufig leichtfertig und verführerisch dieses Faktum. Die Beredsamkeit empirisch erhobener Daten liegt jedenfalls allgemein weit hinter dem ihnen zumeist zugemessenen argumentationsstrategischen Gewicht. Auch hier eine engagierte Warnung vor Überschätzung wissenschaftlicher Theorien und Aufforderung zu wachsamer Umsicht, wenn es um die wissenschaftlich stilisierte Sprache der Erfahrung und die ihr entlockten Schlußfolgerungen geht.

II Das Problem

Meine Überlegungen wollen sich auf zwei viel beachtete psychologische Entwürfe konzentrieren, die durch religionspsychologische Überlegungen charakterisiert werden. Die *Religionspsychologie* gehört zu den wissenschaftlichen Bemühungen, die bei Theologen ein unmittelbares Interesse wecken, da sie ihn näher an die Ebene der Erfahrung heranzuführen versprechen. Wir alle gehen ständig mit Religion um und wissen doch so wenig über die in ihr liegende Dynamik. Da sind stets Gefühle im Spiel, Ängste, Wünsche und Hoffnungen, ebenso wie eher unbeachtete Erlebnisformen von Zeit und Zeitlichkeit. Da gibt es feierlich herausgehobene Wiederholungen (Festkalender, Rituale) und eingeübten Umgang mit Unterbrechungen (Katastrophen, Sterben): Da wird eine Biographie begleitet, ja geprägt oder auch aus der Bahn geworfen und zerstört. Religion sucht die Alltagswelt, ebenso wie sie das Besondere und Herausgehobene in spezifischer Weise an sich zu ziehen versteht. Es gibt Ekstase, Verzückung und Zungenreden, auch Askese, Trance und Absence. Religion begrüßt das Leben, ordnet es und wird es dann auch in der Regel verabschieden. Es tut sich ein überaus weites Feld auf, das wie kaum ein anderes das Interesse des Psychologen auf sich zu ziehen vermag. Es müssen nicht erst Brücken gebaut oder Berührungspunkte geortet werden, um ihm ein sinnvoll erscheinendes Engagement aufzutun. Vielmehr kann und soll er das tun, was er auch sonst tut, wenn er seinem Beruf nachgeht. Er benötigt für die Erforschung der Religion keine außergewöhnlichen Vorkenntnisse, nach denen er ja auch sonst nicht fragt, sondern kann und soll mit seinen Fragestellungen und Instrumentarien die Welt der Religion in ihrer Vielfalt betreten und durchforschen, um uns dann mitzuteilen, was aus der jeweiligen Perspektive der Psychologie dazu zu sagen ist, so wie er auch sonst seine Diagnosen oder Gutachten zu for-

mulieren pflegt. So jedenfalls verstehe ich das Arbeitsfeld der Religionspsychologie.

Und wenn die Religionspsychologie bisher nur sehr bescheidene Ergebnisse vorweisen kann, so möchte ich lieber noch etwas Geduld haben, als mich mit steilen Hochrechnungen auseinandersetzen zu müssen, die sich nur auf wenige und vage Erkenntnisse berufen können. Jedenfalls dürfen wir in unserem eigenen Interesse den Religionspsychologen nicht mehr abverlangen als sie uns mit ihren stets auch begrenzten Instrumentarien zu geben vermögen. Umgekehrt sind sie auch ihrer eigenen Wissenschaft gegenüber die Sorge schuldig – sofern man überhaupt einer Wissenschaft gegenüber eine Sorge schuldig sein kann –, nicht als die omnipotenten Deuter der Religion und des sich ihrer Meinung nach in ihr aussprechenden Problems der Menschen zu erscheinen. Denn allzu schnell verläßt er die gelernte Rolle des *Psychologen* und springt, ohne dazu den weißen Kittel abzulegen, in die ungelernete Rolle des Theologen, in der er sich schwerlich lange wohlfühlt, so daß er gleich weiterdrängt in die Rolle des *Propheten* und *Priesters* bzw. der Auguren und Zauberschwörer. Der gebliebene weiße Kittel signalisiert dann nur noch das Understatement der Seriosität, ohne die man gerade in diesen Rollen heute schlecht zurecht kommt. Würde die Diagnose vom Psychologen noch sachlich vorgetragen, so erhebt sich beim Theologen bald der gebietende Zeigefinger – wahrscheinlich haben sie Theologen nie anders kennengelernt –, was sich dann beim Priester noch mit einem beschwörenden Ton paart, der ihnen in ihrer psychologischen Praxis sicherlich oft genug aufgestoßen ist. Gestützt von den suggestiven Erwartungen ihrer Gläubigen überbieten sie eine Religion nach der anderen, die sie ursprünglich zu untersuchen sich vorgenommen hatten.

Auf solche *Selbstüberschreitungen* stoßen wir keineswegs nur in der Psychologie, aber dort sind sie besonders folgenreich, weil es heute gerade ihre weißen Kittel sind, die schnell zum kargen Schmuck eines vom modernen Menschen umworbene Priesters werden. Ob mit oder ohne diesen Schmuck verspricht er, in die dunklen Bereiche unseres Bewußtseins Einblick zu nehmen, um dann zu verkünden, was kommen wird und wo Hilfe wartet. Er ist es, der uns Kontakt vermittelt mit Unsichtbarem, von dem wir abhängig sind, indem er zunächst den beteiligten Nomen einen Namen gibt und dann für uns das ersehnte erlösende Gespräch vermittelt. Dabei liegen eine heilsame und eine unheilvolle therapeutische Praxis so dicht beieinander, daß sie leicht von der einen in die andere umschlagen können. Bisweilen ist es nur eine Nuance im Ton: Der Psychologe *riskiert* eine Diagnose und eine Therapie, wie man eben eine Dia-

gnose und eine Therapie immer nur riskieren kann, der Priester aber spricht mit der Würde seines Amtes »ex cathedra«. Auf dem Feld der Religion bietet sich die priesterliche Versuchung ständig an, so daß es nicht verwunderlich ist, wenn da der eine oder andere Psychologe nicht mehr so genau weiß, als wer er gerade spricht, zumal ja auch nicht immer gleich geklärt sein dürfte, als wer er gerade gefragt wird. Es ist schwer, eben einfach »nur« Psychologe zu bleiben, selbst wenn allein darin sein spezifischer Beitrag zur Erforschung des komplexen Phänomens der Religion liegt.

Wahrscheinlich verlange ich mit dieser so schlicht klingenden Erwartung mehr Enthaltung als manch ein Psychologe zu leisten vermag, denn auch er ist unter Umständen selbst in Religion eingebunden. Auch er vergewissert sich unter Umständen seiner eigenen Hoffnungen für sich und die Welt im Horizont von Religion. Auch er kann sich auf das Priestertum aller Gläubigen berufen. Auch er darf Einspruch erheben gegen die Priesterrobe, die die Theologen bisweilen allein für sich beanspruchen. Es ist auch nicht unbillig, wenn der Psychologe dabei seinen Sachverstand über die empfindliche Dynamik der menschlichen Psyche mit ins Feld führt. Eine klare Abgrenzung läßt sich hier vorab nicht angeben.

Vielmehr möchte ich zwei weithin bekannte Beispiele aufgreifen, in denen sich Psychologen kritisch mit der Religion auseinandersetzen. Beide haben dabei eine eigene Empfehlung für eine Religion, die dem modernen Menschen besser gerecht werde als die überkommenen Religionen. Mich interessieren ebenso sehr das Ensemble der behandelten Fragestellungen – was erkunden sie und was erkunden sie nicht? – wie die vorgeschlagenen Schlußfolgerungen im Blick auf die jüdisch-christliche Tradition und die mit ihr verbundene Theologie. Woher leiten sie ihr Interesse an der Religion ab? Welche Ziele verknüpfen sie mit ihrem Interesse an der Religion? Welche Empfehlungen werden für die theologische Arbeit ausgesprochen?

Erich Fromm und *Hanna Wolff* treten beide resolut für ein bestimmtes Verständnis von Religion ein, wobei sie den Reflexionshorizont der Psychologie mit eigenwilligen Extrapolationen weit überschreiten. Diesen *Überschreitungen* und den in ihnen liegenden Empfehlungen gilt meine Aufmerksamkeit. Deshalb ist es auch von untergeordneter Bedeutung, wenn Fromm und Wolff nicht als besonders profilierte Religionspsychologen anzusprechen sind. Sie präsentieren sich aber ihrem Publikum als versierte Religionskenner, die ihre Unterscheidungen mit Hilfe von psychologischen Einsichten fällen. Die Religion ist nicht wie in der Religionspsychologie allein das Untersuchungsobjekt, sondern sie tritt selbst

mit einem deutlichen Interesse mit in die Untersuchungen ein; sie agiert auch selbst, da sie auch ein Element des Forschungsinteresses ist. Überkommene Religionen werden hier nicht nur mit psychologischen Urteilen konfrontiert, sondern zugleich auch durch eine neue Religion angegriffen, die zu den Weltanschauungen dieser Psychologen gehört. Schließlich stimmen beide Problemlösungen auch darin überein, daß sie ihre engagierten Optionen bisweilen höchst polemisch vortragen und mit selbst zugemessener Vollmacht deklaratorisch gegen beinahe jeden möglichen Widerspruch präventiv abzusichern versuchen. Darüber hinaus sind ihre Vorschläge bis zur Gegensätzlichkeit verschieden. Ich gebe es gern gleich zu, daß mich ein energischer Widerspruch gegen diese beiden Konzeptionen – jedenfalls im Blick auf die in ihnen enthaltenen *theologischen* Empfehlungen oder Konsequenzen – zu meinen Überlegungen gereizt hat. Die Entdeckungszusammenhänge meines Widerstands möchte ich im folgenden beschreiben, ohne dabei von einer bestimmten Systematik auszugehen.

III Erich Fromm:

Die humanistische Religion als letzte Überlebenschance

1. Das Credo: Natur und Religion

1.1 *Psychologie und Anthropologie*

Psychologen oder Psychoanalytiker nehmen ihre Arbeit nicht voraussetzungslos auf. Vielmehr haben sie eine mehr oder weniger deutliche Vorstellung vom *gesunden* Menschen, von seinem Wesen und seinen Möglichkeiten. Diese Vorstellung vom gesunden Menschen hilft dem Psychologen, Erkrankungen zu entdecken, ganz gleich, wie er zu dieser Vorstellung gekommen ist. Doch dieses Idealbild des Menschen bemißt nicht nur die Pathologie der in Augenschein genommenen Menschen, sondern bestimmt zugleich das therapeutische Engagement des Psychologen. So hilft es ihm gleich zweimal: Zunächst bei der Diagnose, sodann auch bei der Zielsetzung für die jeweilige Therapie.

Nun ließe sich schnell zeigen, wie zweischneidig diese Orientierung sein kann; im Extremfall hilft sie nämlich nur dem Psychologen und nicht den in Augenschein und Behandlung genommenen Menschen. Doch damit entkommen wir nicht dem Dilemma dieser Grundlagenproblematik der Psychotherapie. Wenn es um mehr gehen soll als um unbeteiligtes Beobachten und mechanische Registratur, dann muß der Psychologe



Schlüsse ziehen und Urteile fällen, dann geht es um Entscheidungen, die aus den Beobachtungen nicht mehr allein abzulesen sind. Für diese Entscheidungen benötigt der Psychologe – ob er will oder nicht – eine Vorstellung vom menschlichen Wesen, eine *Anthropologie*, so zweischneidig jede Festlegung hier auch sein mag. Wir stoßen mit der Frage nach der Anthropologie also nicht auf eine Grenze der Psychologie, sondern auf eine Voraussetzung, die sie als eine unabweisliche Aufgabe nicht aus dem Blick verlieren darf. Für Fromm ist es eine grundlegende Einsicht, daß sich jede »Psychologie auf eine philosophisch-anthropologische Anschauung der menschlichen Existenz gründen muß«¹. Der Psychologe muß sich über seine Leitvorstellungen vom Wesen des Menschen Rechenschaft abgeben, damit diese nicht dem Zufall überlassen bleiben, der unbewußt und willkürlich einmal hierhin und dann dorthin greift. Nur wenn der Psychologe das tut, wird seine Arbeit auch über die Fachkollegen hinaus allgemein diskutierbar und auch kontrollierbar.

E. Fromm hat immer wieder herausgestellt, daß sein Engagement dem bedrohten Menschen gilt. Er verstand sich als *radikaler Humanist*: »Unter radikalem Humanismus verstehe ich 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.«² Fromm glaubt an die im Menschen liegenden Kräfte, auch wenn die Menschen sich derzeit ihrer eigenen Kräfte kaum recht zu bedienen vermögen, sondern anderen Mächten gehorsam sind. Der moderne Mensch ist krank und gefährdet sich selbst, wenn er nicht umgehend ernsthaft Wege zur Behandlung seiner Krankheit sucht. Und für diese lebenswichtige Behandlung bietet Fromm nun seine Dienste an, indem er seine Diagnose differenziert und Wege für die Genesung aufzeigt.

Doch bevor ich mich in seine Therapie begeben möchte, möchte ich zunächst über die auf die Menschen gesetzten Hoffnungen Klarheit erlangen. Was erwartet Fromm von mir als einem Exemplar der Spezies Mensch, bzw. was traut er mir zu? Bevor ich mich für den Weg interessieren will, soll zunächst nach dem Ziel gefragt werden, denn dieses wird Fromm ja beim Pflastern seiner Wege die Richtung bestimmt haben. Ich möchte meine Untersuchung mit dem Ende beginnen, denn dies ist auch der geheime Anfang, und es durchzieht die Diagnose ebenso wie dann noch deutlicher die Therapie. Hier stoßen wir auf die Voraussetzungen seiner Psychologie, die nicht allein der Psychologie entstammen. Ich frage zunächst nach dem *Menschenbild* von Fromm, das nicht einfach aus der Summe seiner psychologischen Einsichten abgelesen werden kann, son-

dern darüber hinausgeht und den verschiedenen psychologischen Einsichten ihr systematisches Gewicht zuweist. Fromm weiß selbst, wie unterschiedlich, ja gegensätzlich verschiedene Analytiker denselben Befund interpretieren können. Er sieht selbst, daß »das Urteil des Psychoanalytikers auch von seiner Philosophie und seinem Wertesystem beeinflusst«³ wird. Und es gehört wohl mit zur Größe und der Zugänglichkeit seiner Psychologie, daß sie auch die Schwierigkeiten und Ambivalenzen psychologischer Theoriebildung nüchtern zu benennen weiß.

1.2. *Natürliche Religion*

Grundlegend für Fromms Anthropologie ist die These, daß sich das Wesen und die Bestimmung des Menschen aus seiner *Natur* ableiten lasse. »Der Mensch ist ebenso eine eigene Spezies wie der Schimpanse, das Pferd oder die Schwalbe. Jede Spezies ist anatomisch und physiologisch durch bestimmte Eigenschaften und Charakteristika definiert. Biologisch gesehen besteht Übereinstimmung darüber, was den Menschen als Spezies charakterisiert. Ich habe vorgeschlagen, die Spezies Mensch, d. h. die menschliche Natur, auch *psychisch* zu definieren.«⁴ Die Grenzwerte für diese psychische Definition findet Fromm in der von vielen anderen geteilten biologischen Beobachtung, daß der Mensch nur sehr wenig durch Instinkte dirigiert wird, dafür aber auf der anderen Seite über ein hochentwickeltes Gehirn verfügt. Die geringe Abhängigkeit von Instinkten gibt dem Menschen ein hohes Maß an Freiheit, das er nun mit seiner Vernunft zu gestalten hat. Dabei nimmt die Vernunft ihre Aufgabe nur dann recht wahr, wenn sie bei ihren Gestaltungen die physische und psychische Natur des Menschen nicht aus den Augen verliert. Ja man kann sagen, daß die Vernunft die Instinkte nur dann recht vertritt, wenn sie die Rolle der Instinkte auszufüllen in der Lage ist, nämlich die Versorgung, Erhaltung und Entfaltung der eigenen Art.

Der Mensch ist gezwungen, seine Freiheit zu betätigen. Er »ist das einzige Lebewesen, ... für das die eigene Existenz ein Problem ist, das es lösen muß und dem es nicht entrinnen kann«⁵. In diesem Satz klingt das dynamische Verhältnis von Natur als einer *konstanten* Größe und Natur als einer *variablen* Größe mit, das Fromm im Blick hat. Wenn Fromm so grundlegend von der Natur des Menschen spricht, muß zwischen Natur und Natur unterschieden werden. Fromm sucht wohl bewußt keinen anderen Begriff, mit dem er wirkungsvoll einem biologistisch-naturalistischen Mißverständnis vorbeugen würde; vielmehr liegt ihm umgekehrt an einer neuen Semantik des Wortes »Natur«, um es auch wieder für die Anthropologie brauchbar zu machen. Die Natur des Menschen –



sein Wesen – ist kein fest determiniertes Gesetz, das sich biologisch erfassen ließe, sondern sie ist der Schauplatz des Kampfes, den das Bedürfnis nach Selbstentfaltung mit den Grenzen der physischen Natur ständig führt. Es gehört zur menschlichen Natur, daß sich der Mensch mit seinen besonderen Möglichkeiten stets mit den Grenzen seiner Natur (z.B. Gewißheit des eigenen Todes) und seinem Mangel an Natur (d.h. Mangel an instinktiver Orientierung) auseinanderzusetzen hat. Die verschiedenen Lösungen dieser Auseinandersetzung spiegeln nicht die Natur selbst wider, sondern sind lediglich verschiedene Möglichkeiten dieser Natur, auf konkrete sozio-ökonomische und kulturelle Bedingungsfaktoren einzugehen. Es sind Religion, Politik und Ethik, die dem Menschen innerhalb der Grenzen der Natur eine Orientierungsmöglichkeit anbieten sollen. Auf einen solchen *Orientierungsrahmen* ist die dynamische Natur des Menschen in ihrer natürlichen Unentschiedenheit angewiesen.

Eine *Grundunterscheidung* führt Fromm hier allerdings ein. Der Mensch antwortet auf die mit seiner Natur gestellte Frage, auf das unausweichliche Problem seiner Existenz entweder produktiv oder regressiv. Der Mensch nutzt die Entscheidungsfähigkeit – um es mit Fromms Begriffen zu formulieren – entweder *biophil*, oder er verspielt seinen Vernunftbonus und entscheidet *nekrophil*. Entweder erhebt er sich mittels seiner Möglichkeiten – Selbstbewußtsein, Vernunftbegabung und Vorstellungsvermögen – über die animalische Natur, oder er beengt und gefährdet sich mehr als das hilfloseste Tier. Diese Grundunterscheidung, an der Fromm das Wesen des Menschen festmacht, findet sich dann auch konsequent in allen Betrachtungen menschlicher Leistungen wieder. Sie teilt die Welt, so weit sie als Produkt des Menschen angesehen werden kann, in biophile und nekrophile Hervorbringungen auf. Von dieser Grundunterscheidung hat sich jeder Orientierungsrahmen des Menschen kritisch analysieren zu lassen.

Doch dieser Orientierungsrahmen, der sich im jeweiligen Weltbild des Menschen Ausdruck verschafft, reicht allein zum Leben nicht aus. Vielmehr muß noch ein *Ziel* hinzukommen, für das sich der Mensch ins Werk gesetzt weiß. Fromm postuliert, daß jeder Mensch ein *Objekt der Hingabe* als Brennpunkt für sein Streben braucht. »Wir brauchen ein solches Objekt der Verehrung, um unsere Energien in eine Richtung zu lenken, um unsere isolierte Existenz mit all ihren Zweifeln und Unsicherheiten zu transzendieren und um unser Bedürfnis, dem Leben einen Sinn zu geben, erfüllen zu können.«⁶ Gerade dieses unüberspringbare Bedürfnis, sein Leben an *Idealen* zu orientieren, macht die besondere Dynamik des menschlichen Lebens aus: »Tatsächlich gibt es keine stär-

kere Energiequelle im Menschen. Der Mensch kann nicht frei entscheiden, ob er ›Ideale‹ haben will oder nicht, aber er hat die freie Wahl zwischen verschiedenen Arten von Idealen, zwischen der Möglichkeit, Macht und Destruktion zu verehren oder sich Vernunft und Liebe hinzugeben. Alle Menschen sind ›Idealisten‹ ...«⁷. Die Sicherung dieses Idealismus geschieht in der Religion, so daß Fromm gleich hinzufügt: »Es gibt keinen Menschen, der nicht ein religiöses Bedürfnis hätte, ...« (Psychoanalyse, ebd.). Oder mit noch deutlicherem Hinweis auf die Natur des Menschen: »Das religiöse Bedürfnis wurzelt in den Existenzbedingungen der *Spezies Mensch*« (Haben, 134). Dieses religiöse Bedürfnis strebt nach einer Zusammenschau von Weltbild und Ziel des menschlichen Lebens. Damit ergibt sich zugleich eine sehr weitreichende Definition für *Religion*: Religion ist »jedes von einer Gruppe geteilte System des Denkens und Handelns, das dem einzelnen einen Rahmen der Orientierung und ein Objekt der Verehrung bietet« (Haben, 133). Die Religion des Menschen wird im Grunde zum ganzheitlichen Ausdruck unserer Existenz. Das wird auch darin erkennbar, daß Fromm unseren Charakter von der Gestalt unserer Religion abhängig macht, »denn *wir sind, was wir verehren, und was wir verehren, das motiviert unser Verhalten*« (Haben, 133). Auf diesen Zusammenhang komme ich später zurück. Hier gilt es zunächst festzuhalten, daß Fromm feststellt, daß die Religion zur *Natur* des Menschen gehört und daß die Religion zudem über die jeweilige konkrete Gestaltung bzw. Manifestation der Natur des Menschen entscheidet, indem sie seine Lebenserwartung und Lebensgestaltung prägt und damit die jeweilige Entfaltung bzw. auch Verkümmern seiner Natur bestimmt.

1.3 *Dynamische Natur*

Das sind nun noch sehr abstrakte Beschreibungen, aus denen nicht erkennbar wird, ob sich Fromm auch *inhaltliche* Vorstellungen über die menschliche Natur macht. Die inhaltlichen Vorstellungen werden nun erkennbar, wenn wir den Zusammenhang von Freiheit und Gesetz beachten, denn Vernunft und Freiheit entfalten sich nicht im luftleeren Raum, sondern sind auf nicht austauschbare Prinzipien verwiesen. »Wie jede andere Spezies« – Fromm hebt wieder ausdrücklich auf die Natur ab – »hat auch der Mensch seine spezifische Struktur und kann nur in Übereinstimmung mit dieser wachsen. Unter Freiheit verstehe ich nicht Freiheit *von* allen Leitprinzipien, sondern Freiheit, der Struktur der menschlichen Existenz entsprechend *zu wachsen* (autonome Restriktionen). Das bedeutet Gehorsam gegenüber den Gesetzen, die die optimale



menschliche Entwicklung gewährleisten« (Haben, 83; vgl. 95f). Wie aber sehen diese Gesetze aus?

Fromm weist zunächst auf die »*existentiellen Bedürfnisse*«⁸ des Menschen, deren Befriedigung bzw. Nichtbefriedigung über seine Gesundheit entscheiden. Es steht dem Menschen also nicht frei, der Befriedigung dieser Bedürfnisse nachzugehen, vielmehr ist dies für die Natur des Menschen unerlässlich, wenn er seine Gesundheit erhalten will. Wohl steht ihm dabei die Art und Weise der Befriedigung frei. Über die physiologischen Bedürfnisse des Hungers, Durstes und der Sexualität hinaus nennt Fromm vor allem sechs fundamentale psychische Bedürfnisse des Menschen⁹: 1. das Bedürfnis nach Bezogenheit, um »das Entsetzen vor seiner Isoliertheit« (Anatomie, 204) zu überwinden; 2. das Bedürfnis nach Transzendenz, mit dem der Mensch die Beschränkung auf seine Kreatürlichkeit zu durchbrechen trachtet; 3. das Bedürfnis nach Verwurzeltheit in der Natur bzw. der Welt; 4. das Bedürfnis nach Identitätserfahrung, in dem der Mensch darauf aus ist, »sich als das Subjekt seines Handelns zu empfinden« (Wege, 46); 5. das oben bereits angesprochene Bedürfnis nach einem Orientierungsrahmen und einem Objekt der Hingabe (das religiöse Bedürfnis) und 6. das Bedürfnis nach Wirkmächtigkeit, um zu erfahren, »daß er fähig ist, etwas zu tun, jemand zu etwas zu bewegen, einen Eindruck zu hinterlassen« (Anatomie, 212).

Quer durch alle diese Bedürfnisse weist Fromm immer wieder auf das *Wahrheitsinteresse* und das *Liebesbedürfnis* des Menschen hin, die in je unterschiedlicher Gewichtung in allen »existentiellen Bedürfnissen« wiederzufinden sind. Sie können sich nur dann recht entfalten, wenn der Mensch rechten Gebrauch von seiner Freiheit macht. Intellekt und Herz bilden eine verheißungsvolle Einheit, in der alle Kräfte für die lebendige Entwicklung des Menschen zu sich selbst enthalten sind. Und viel genauer läßt sich die psychische Natur des Menschen nicht beschreiben, denn das Leben ist kein fixierbarer Gegenstand, sondern Vollzug und als solcher stets unvergleichlich, sowie auch die einzelnen Menschen so unvergleichlich und verschieden bleiben wie ihre Fingerabdrücke.

Allgemeines Merkmal des selbstverwirklichenden Seins des Menschen ist eine besondere Art von *Aktivität*, »nicht im Sinne von Geschäftigkeit, sondern im Sinne innerer Aktivität, dem produktiven Gebrauch menschlicher Fähigkeiten. Sein heißt, seinen Anlagen, seinen Talenten, dem Reichtum menschlicher Gaben Ausdruck zu verleihen, mit denen jeder – wenn auch in verschiedenem Maß – ausgestattet ist. Es bedeutet, sich selbst zu erneuern, zu wachsen, sich zu verströmen, zu lieben, das Gefängnis des eigenen isolierten Ichs zu transzendieren, sich zu interessie-

ren, zu geben« (Haben, 90). Und schließlich: »Bei nichtentfremdeter Aktivität erlebe ich *mich* als handelndes *Subjekt*. Nichtentfremdete Aktivität ist ein Prozeß des Gebärens und Hervorbringens, wobei die Beziehung zu meinem Produkt aufrechterhalten bleibt. Dies impliziert auch, daß meine Aktivität eine Manifestation meiner Kräfte und Fähigkeiten ist, daß ich eins bin mit meiner Aktivität. ... Der produktive Mensch erweckt alles zum Leben, was er berührt. Er gibt seinen eigenen Fähigkeiten Leben und schenkt anderen Menschen und Dingen Leben« (Haben, 92f). Menschliches Leben ist nie fertig, sondern es ist stets im Werden begriffen, wobei dieses Werden eine qualitative Entwicklung, eine kontinuierliche *Evolution* bezeichnet. Der gesunde Mensch bleibt nicht stehen, sondern entwickelt sich stets weiter. Er wächst, während der Kranke zurückgewandt stehen bleibt und das Erworbene zu sichern trachtet. Evolution entspricht also nach Fromm der Gesundheit des Menschen, der mit seiner dynamischen Natur umzugehen versteht.

1.4 Ererbte Religion

Eben weil der Mensch noch nicht fertig ist, sondern sich noch ständig zu sich selbst hin verändern muß, benötigt er als Ziel ein Objekt der Verehrung, mit dem er religiösen Umgang pflegt. Dieses Objekt seiner Verehrung als Gestaltungsprinzip ist – um es gleich ohne Umweg zu sagen, zumal es in diesem Gefälle ja auch unmittelbar einleuchtet – er selbst. In der Religion *verehrt sich der Mensch* mit dem Ziel seiner Selbstwerdung *selbst* als derjenige, der in der Lage ist, zu sich selbst zu kommen. Das hört sich höchst verwirrend an, ist aber nichts anderes als der sprachliche Ausdruck für den Zirkel, den Fromm hier schlägt. Das, was dem Menschen zunächst fehlt, muß er bei sich selbst suchen, und zwar in der Gewißheit, es auch eben bei sich selbst zu finden. Dieses Verhältnis des Menschen zu sich selbst umschreibt Fromm als *Glaube*: »der Glaube an mich selbst, an den anderen, an die Menschheit, an die Fähigkeit des Menschen, wahrhaft menschlich zu werden« (Haben, 51), »sich zu immer höheren Ebenen zu entwickeln, an die Einheit der menschlichen Rasse, an Toleranz und Friede und an Vernunft und Liebe als die Kräfte, die den Menschen befähigen, sich selbst zu verwirklichen ...«¹⁰.

Dieser Glaube ist das Herzstück von Fromms Humanismus. Glaube stellt ja nichts Beiläufiges dar, er ist im Verständnis Fromms kein verzichtbarer Luxus für den Menschen, vielmehr bedroht das Fehlen bzw. die Perversion dieses Glaubens die Existenz des Menschen. Das in jedem Menschen liegende religiöse Bedürfnis ist für Fromm eine nicht mehr hintergehbare naturgegebene Grundlage der Anthropologie. Sie dient



ihm gleichsam als *anthropologischer Generalschlüssel* zur Interpretation aller menschlichen Zwecksetzung. Der Mensch ist also durch seine Anlagen, durch seine natürliche Konstellation darauf angelegt, Religion zu gestalten. Das religiöse Bedürfnis zwingt ihn dazu. Es zwingt ihn jedoch nicht zu einer bestimmten Religionsform, sondern diese gibt sich der Mensch dann selbst. »Die Frage ist ... nicht: *Religion oder nicht?*, sondern vielmehr: *Welche Art von Religion?*« (Haben, 133)

Fromm unterstellt, daß es keine Kultur ohne eine eigene Religion gebe, und läßt sich so die Verwiesenheit des Menschen auf Religion bestätigen. Daß die menschlichen Kulturen sehr verschiedene Religionen hervorgebracht haben, nimmt er dann als Beleg für die menschliche Freiheit zur eigenen Gestaltung seiner Religion, die der Mensch nun nach seinen jeweiligen Erfahrungen und Bedingungen vornimmt. Dabei hat Fromm seinen Religionsbegriff so weit gefaßt, daß er die jüdisch-christliche Tradition ebenso zu umfassen vermag wie auch Sokratés oder die Philosophie der Aufklärung. Das ist auch unter seinen Voraussetzungen folgerichtig und hat den provokanten Nebeneffekt, daß gerade Strömungen, die wir eher geneigt sind, der religiösen Selbstvergewisserung des Menschen als nichtreligiöse Alternative gegenüberzustellen, nun selbst als Religionen erscheinen, zu deren Wesen es eben gehört, daß sie ihre letzte Gewißheit aus Glauben beziehen – und dies kann auch nur der Glaube an die untrügliche Verlässlichkeit der menschlichen Rationalisierungen seiner Wirklichkeit sein.

Fromm würde sich wohl nicht wehren, wenn man seine Einsichten und Vorschläge als *religiös* bezeichnen würde, denn für ihn gibt es für den Menschen nur noch etwas zu erwarten, wenn er seine pervertierten historischen Religionen zu läutern und sein degeneriertes religiöses Bedürfnis zu reaktivieren versteht. Und dieses gar nicht verheimlichte Interesse ist es, wodurch Fromm sich selbst zum *Priester* kürt. Fromm will keine neue Religion schaffen – er ist also nicht als ein Religionsstifter zu betrachten –, sondern er möchte ein bestimmtes *Erbe* der überkommenen Religionen antreten. Fromm sucht sich aus den verschiedenen Religionen und Philosophien die Elemente heraus, die er zur Konsolidierung seiner weltanschaulichen Anthropologie gebrauchen kann. Sie stellen das empfohlene Erbe der Religionen dar. Seine Diagnose und Prophezeiungen haben kein anderes Ziel als die Wiederherstellung der Religion als ein lebenserhaltendes und wirkmächtiges gemeinschaftliches Orientierungssystem. Das gute Erbe der Religion soll neu zum Leben erweckt und gepflegt werden.

Ein eigenwilliger Vergleich der verschiedenen Religionen führt ihn zu

diesem Erbe: »Versucht man, ein Bild der menschlichen Haltung zu geben, die dem Denken Laotse, Buddhas, der Propheten, Sokrates', Jesu, Spinozas und der Philosophen der Aufklärung zugrunde liegt, dann ist man betroffen von der Tatsache, daß in all diesen Lehren trotz bedeutensamer Verschiedenheiten ein Kern gemeinsamer Ideen und Normen liegt. Ohne den Versuch einer vollständigen und präzisen Formulierung zu machen, kann man diesen Kern etwa so umschreiben: Der Mensch muß danach streben, die Wahrheit zu erkennen, und kann nur in dem Maße ganz menschlich sein, als ihm diese Aufgabe gelingt. Er muß unabhängig und frei sein, Zweck und Ziel in sich selbst haben und darf nicht zum Mittel für die Zwecke anderer werden. Er muß sich liebend mit seinen Mitmenschen in Beziehung setzen. Wenn er keine Liebe hat, ist er eine leere Hülse, und wenn er alle Macht, allen Reichtum und alle Intelligenz besäße. Der Mensch muß den Unterschied zwischen Gut und Böse kennen, er muß auf die Stimme seines Gewissens hören und folgen können« (Psychoanalyse, 270). In diesem Absatz sind alle Merkmale enthalten, auf die es Fromm in seiner Vorstellung von einer radikal-humanistischen Religion ankommt und die aus der Tradition des Humanismus hinreichend bekannt sind. Doch die Kenntnis allein genügt nicht. »Von der Praxis losgelöste Einsicht ist wirkungslos« (Haben, 167). Vielmehr geht es darum, die eben beschriebene »menschliche Haltung« zu erlangen. Das Erben ist hier nicht nur ein passiver Vorgang, in dem dem Erben einfach alles überantwortet wird – es wird nicht *geerbt* –, sondern es setzt eine wache und kritische Aufnahmebereitschaft voraus, mit der man sich dem Erbe entgegenstreckt – es wird *ererb*t. Der Mensch muß sich zu dieser humanistischen Religion hinführen lassen, er muß sich aktivieren lassen, das Erbe zu übernehmen und nun selbst auszufüllen. Dafür setzt sich Fromm ins Werk. Seine theoretische und therapeutische Praxis ist priesterliche Praxis auf dem Boden dieser humanistischen Religionsvorstellung.

1.5 *Nachtheistische Religion*

Bevor wir das Umfeld und die Konsequenzen der aufgezeigten religiösen Ideale aufsuchen, muß noch ein letzter Aspekt dieser natürlichen – der Natur entsprechenden – Religion des Menschen unterstrichen werden: Fromms Interesse an der Religion ist streng *diesseitsorientiert*, so fern oder gar »himmlisch« auch ihre Ziele zu sein scheinen. Es geht um ein sinnvolles und erfülltes Zusammenleben auf dieser Erde, das nicht von Selbsttäuschungen gehalten wird, sondern den Strukturen der Realität phantasievoll gerecht zu werden weiß¹¹. Ein transzendenter *Gott* ist be-



reits Kennzeichen pervertierter Religion, denn Gott war »ursprünglich ein Symbol für den höchsten Wert, den wir in unserem Innern erfahren können, ...« (Haben, 49). In diesem Sinne wird Glaube an Gott geprägt »durch die innere Erfahrung der göttlichen Eigenschaften des eigenen Selbst, er ist ein ständiger, aktiver Prozeß der Selbsterschaffung« (Haben, 50). »Gott ist nicht ein Symbol der Macht über den Menschen, sondern der eigenen Kräfte des Menschen. ... Gott [ist] in einer humanistischen Religion das Bild des höheren Selbst des Menschen ..., ein Symbol dessen, was der Mensch potentiell ist oder werden sollte, ...« (Psychoanalyse, 255). Als solches weist das Symbol »Gott« eine besondere Verwandtschaft zur Liebe auf. Der Eifer um Gott konzentriert sich ausschließlich auf das, was Gott im Menschen bedeutet. Es geht darum, daß der Mensch seine Liebesfähigkeit so weit wie irgend möglich entfaltet. Es geht nicht um Gott als den Anderen, sondern, wie D. T. Suzuki für den Zen-Buddhismus, auf den sich Fromm gerne beruft, feststellt, um das »Eindringen in die wahre Natur des eigenen Geistes oder der eigenen Seele«¹². Dies hat Fromm auch im Auge, wenn er so häufig die Bedeutung der Mystik hervorhebt, denn sie »gibt den Versuch auf, Gott gedanklich erfassen zu können. Statt dessen versucht sie zum Erlebnis der Einheit mit Gott zu gelangen, in der kein Platz mehr ist für ein Wissen über Gott und wo auch kein Bedürfnis mehr danach besteht«¹³. Diese Vereinigung mit Gott bedeutet eben nichts anderes als das Einssein des Menschen mit sich selbst. Und die damit angesprochene Identität besteht nicht einfach, sondern vollzieht sich im Wachsen nach den Gesetzen der eigenen individuellen Natur, wie wir es oben skizziert haben.

Wenn man will, mag man »Gott« gleichsam als anthropologischen Spitzenbegriff auch weiter benutzen. Für Fromm ist jedoch die Gottesfrage *historisch erledigt*, und eine weitere Fixierung an die Gottesfrage »verhindert das Verständnis dafür, daß das religiöse Problem ein menschliches Problem ist und verhindert die Entwicklung einer solchen menschlichen Einstellung, die im humanistischen Sinne religiös genannt werden darf« (Psychoanalyse, 290). Und durchaus verführerisch kann er fragen: »Ist es nicht an der Zeit, den Streit über Gott zu begraben und uns stattdessen zu vereinen, um die Formen des Götzendienstes in unserer Zeit zu demaskieren? Heute sind es nicht Baal und Astarte, welche die kostbarsten geistig-seelischen Güter des Menschen bedrohen; vielmehr sind diese durch Vergöttlichung des Staates und der Macht in autoritären Ländern und in unserer Kultur durch Vergötzung der Maschine und des Erfolgs gefährdet« (Psychoanalyse, 292). Oder an anderer Stelle: »Die entscheidende Frage ist in der Tat, ob eine Konversion zu einer humani-

stischen »Religiosität«, ohne Religion, ohne Dogmen und Institutionen zustande kommt, eine »Religiosität«, deren Wegbereiter die nontheistischen Bewegungen vom Buddhismus bis zum Marxismus waren« (Haben, 197f).

Damit haben wir wohl die wesentlichen Aspekte des *Credo* von Fromm zusammengetragen. Dieses *Credo* ist gleichsam das Rückgrat, das dem Ganzen Halt gibt. Es ist die Lebensphilosophie Fromms, die den Lesern nicht neutralisierte Wissenschaft präsentieren will und nicht mit dem künstlich hergestellten Nimbus von Objektivität um Glaubwürdigkeit wirbt, sondern interessierte und engagierte, d.h. positionelle Einsichten entfaltet und zur Diskussion anbietet. An diesem *Credo* kann sich jeder vergegenwärtigen, mit welchem Interesse und Engagement Fromm Psychologe ist, d.h. von welcher Position aus er seine Erkenntnisse und Urteile gewinnt. Zweifellos sind in dies *Credo* auch viele Erfahrungen aus seiner psychoanalytischen Arbeit eingegangen. Aber diese allein vermögen es nicht zu erklären. Vielmehr handelt es sich wirklich um ein *Credo*, um ein Bekenntnis, das die zur Gewißheit gewordenen Glaubensinhalte zusammenträgt. Fromm bekennt sich dazu, daß er dies glaubt, auch gegen den Augenschein glaubt.

Wenn sich Fromm so zum Menschen bekennt, so zielt dies Bekenntnis nicht unmittelbar auf den vorfindlichen Menschen, sondern es hat den *wahren Menschen* im Blick, der in ungebrochener Übereinstimmung mit seiner wirklichen Natur lebt. Als solches zielt es kritisch auf den deformierten modernen Menschen der Gegenwart, der hier auf die verborgenen bzw. verkommenen Möglichkeiten seiner selbst hingewiesen wird. Insofern ist es *Zuspruch* und *Anspruch* zugleich. Indem das Bekenntnis auf die Natur des Menschen Bezug nimmt, die wir heute nicht mehr recht zu lesen verstehen, weist es uns auf den *Indikativ* des Menschen, um ihn dann mit dem *Imperativ* – werde, was du bist! – zu entlassen. Es ist der Wunsch von Fromm, daß der Mensch (wieder) mehr dem entsprechen möge, was er von Natur aus ist. Dazu muß er die durch falsche und gefährliche Ideale gebundenen Kräfte, den an eingebildeten Idolen verschwendeten Glauben wieder für sich zurückgewinnen. Ähnlich wie bei L. Feuerbach – es gibt hier eine Menge überraschender Übereinstimmungen – wird aus der Religionskritik am Ende eine Religion des Menschen, die den Glauben von einem nur eingebildeten Gott abzieht, um ihn auf sich selbst und die Mitmenschen zu richten und dadurch erst richtig zur Entfaltung zu bringen. So wie es nicht schwer fällt, Feuerbach als Theologen, wenn auch als Anti-Theologen (so K. Barth), zu beschreiben, so gilt dies auch für E. Fromm. Feuerbach ist dabei der Systematiker



gewesen, während wir Fromm eher als praktischen Theologen verstehen müssen. Ja er ist nicht nur der »Praktologe«, sondern auch der Praktiker, der Seelsorger, der Priester seiner Religion gewesen. Nicht zuletzt lassen auch die astronomischen Auflagen seiner Bücher eine große Gemeinde von Gläubigen vermuten.

Es mag bisher der Eindruck entstanden sein, daß ich Fromm nur untypisch habe zu Wort kommen lassen. Bekannter sind seine scharfzüngigen Zeitkritiken, seine skeptischen Prognosen oder die steilen Alternativen wie »Haben oder Sein«. Doch bisher interessierte mich nur die weltanschauliche Wirbelsäule Fromms, die ihm den Rücken stärkt und Halt gibt, als solche aber ähnlich wie in der menschlichen Anatomie nicht unmittelbar in Erscheinung tritt und schon gar nicht das Bild eines Menschen hervorstechend charakterisiert. Man kann über viele Beobachtungen Fromms streiten, man kann seine Vorschläge begrüßen oder ablehnen, man kommt aber nur an den alles belebenden Puls seiner Arbeit heran, wenn man sein besonderes Bekenntnis wahrnimmt. Hier setzen wir uns am ehesten *mit* ihm selbst und nicht nur mit einigen Einsichten *von* ihm auseinander.

2. Die kranken Heiden und ihre Götter

Fromm unterstreicht den religiösen Charakter seines Humanismus, indem er ihm das Heidentum gegenüberstellt. An dieser Stelle gilt nun die Übereinstimmung mit Feuerbach nicht, denn Feuerbach bescheinigt dem Heidentum und seinen Religionen gerade eine Überlegenheit gegenüber dem Christentum. Für Fromm ist das Heidentum ebenfalls religiös, doch er argumentiert nun nicht geistesgeschichtlich-philosophisch, sondern wirkungsgeschichtlich-analytisch. Die Orientierung am Toten unterscheidet den Heiden vom Humanisten, der sich am Leben ausrichtet. Für Fromm gibt es keine so deutliche Gegenüberstellung zu einer bestimmten Religion wie bei Feuerbach zum Christentum. Es handelt sich wohl eher – wie noch zu zeigen sein wird – um eine innerheidnische Unterscheidung, wenn Fromm den nachtheistischen religiösen Humanismus dem kranken nekrophilen Heidentum gegenüberstellt, um zusätzlich Argumente für die Forderung der Umkehr zum Humanismus zu gewinnen. Dies entspricht der Grundunterscheidung Fromms, die er jeweils psychologisch zu diagnostizieren versucht. Die Verehrung des Toten lenkt Fromms Aufmerksamkeit auf den Begriff des Götzen, dessen Physiognomie durch destruktive Macht charakterisiert wird. Die Heiden sind dann diejenigen, die ihre wertvolle religiöse Energie im Kult um diese

Götzen verschwenden. Und das läßt sich nach Fromm überall aufzeigen, wenn man nur hinter allen Geschäftigkeiten, die der destruktiven Macht dienen, die Physiognomie der nekrophilen Götzen zu sehen gelernt hat. Fromm macht dies kranke Heidentum zum heuristischen Prinzip seiner Gesellschaftskritik. Wir haben die Pathologie der modernen Industriegesellschaft in ihren wesentlichen Grundzügen skizziert, wenn wir uns die psychische Kontur und die gesellschaftlichen Funktionen dieser heute so verbreiteten heidnischen Religion, die Fromm auch die »industrielle Religion« oder die »kybernetische Religion« zu nennen pflegt, vergegenwärtigen.

Das Heidentum ist die »geheime Religion«, die besonders gut hinter christlichen Fassaden gedeihen konnte. Sie besteht aus folgenden Elementen: »Angst vor männlicher Autorität und Unterwerfung unter diese; Heranzüchtung von Schuldgefühlen bei Ungehorsam; Auflösung der Bande menschlicher Solidarität durch die Vorherrschaft des Eigennutzes und des gegenseitigen Antagonismus. »Heilig« sind in der industriellen Religion die Arbeit, das Eigentum, der Profit und die Macht, ...« (Haben, 143 f). Daraus folgen die praktischen Maxime »Erwerben, Besitzen und Gewinnmachen«, die »die geheiligten und unveräußerlichen Rechte des Individuums in der Industriegesellschaft« (Haben, 73) sind. Die Frage nach dem optimalen *Funktionieren* rückt in den Mittelpunkt und gibt der Beachtung der Zeit bis hin zur knechtischen Unterwerfung ein bisher unbekanntes Gewicht. Auch wenn es so scheinen mag, daß sich der Mensch mit seinen Wünschen selbst zum Gott gemacht habe, so ist dies eine Täuschung, denn wir »haben die Maschine zur Gottheit erhoben« (Haben, 149) und müssen uns damit zufrieden geben, die *Maschine* zu bedienen, der Maschine zu dienen. Doch dieser Dienst vermittelt dem Menschen schon ein göttliches Selbstbewußtsein. Es ist ein merkwürdiges Kennzeichen der industriellen Religion, »daß sich der Mensch im Augenblick seiner größten *Ohnmacht* einbildet, dank seiner wissenschaftlichen und technischen Fortschritte *allmächtig* zu sein« (Haben, 150).

In diesem Wahn verkümmern die menschlichen *Emotionen* und damit sein Gespür für Gefahren und Bedrohungen. Fromm erklärt sich so die merkwürdige Tatsache, daß zwar viele Menschen inzwischen von der drohenden Vernichtung der Menschheit zu reden *wissen*, daß aber auf der anderen Seite kaum etwas Wirkungsvolles unternommen wird, um das Überleben der Menschheit zu sichern. Die Gesellschaft ist selbst zu einer riesigen Maschine geworden, der gegenüber sich die Menschen ohnmächtig fühlen und deshalb weitgehend passiv verhalten. Es wird



zudem ausreichend dafür getan, daß die Menschen ihre Realität möglichst vernebelt und harmonisiert wahrnehmen. Auch die industrielle Religion hat ihre beauftragten Priester und Zeremonienmeister, denen wir besonders im Bereich der kommerziellen und politischen *Werbung* begegnen. Fromm wirft der Werbung vor, daß sie mit den Methoden der Gehirnwäsche arbeite. »Diese Methoden der Gehirnwäsche sind nicht nur deshalb gefährlich, weil sie uns dazu verleiten, Dinge zu kaufen, die wir weder brauchen noch wollen, sondern weil sie uns veranlassen, politische Vertreter zu wählen, die wir weder brauchen noch wollen würden, wenn wir bei vollem Verstand wären. Wir sind aber nicht bei vollem Verstand, weil wir mit hypnoiden Propagandamethoden bearbeitet werden. ... Die in der Werbung und der politischen Propaganda angewandten hypnoiden Methoden stellen eine ernste Gefahr für die geistige und psychische Gesundheit, speziell für das klare und kritische Denkvermögen und die emotionale Unabhängigkeit dar. Ich bezweifle nicht, daß durch gründliche Untersuchungen nachzuweisen wäre, daß der durch Drogenabhängigkeit verursachte Schaden nur einen Bruchteil der Verheerungen ausmacht, die durch unsere Suggestivmethoden angerichtet werden, ...« (Haben, 185). Die Werbe- und Propagandadrogen betäuben den kranken Menschen ausreichend, so daß er den Ursachen seiner Krankheit nicht weiter nachgeht.

Eine gewichtige Ursache für die Krankheit des modernen Menschen und seiner Gesellschaft ist die Erhebung des *Besitzes* zum Fetisch. Der habgierige Mensch rafft alles an sich, ja er möchte alles verschlingen und gebärdet sich wie »der ewige Säugling, der nach der Flasche schreit« (Haben, 35). Das Besitzstreben und Konsumierungsbedürfnis erstrecken sich keineswegs nur auf materielle Güter, sondern sie lassen sich ebenso gut beim Umgang mit Ideen, Theorien oder Informationen aufzeigen. Beteiligunglos werden die Erkenntnisse registriert und gehortet und nach Möglichkeit so übersichtlich kategorisiert und geordnet, daß daraus ein vor Verunsicherung gesichertes System entsteht. Fromm weist uns darauf hin, daß man auch Theologie im *Habenmodus* betreiben kann; so widersinnig das auch ist, denn Haben hat die Theologie wohl am allerwenigsten.

Fromms Beobachtungen erklären mir auch noch ein weiteres Phänomen: Das verbreitete Interesse an fertigen Rezepten und glatten vorbuchstabilisierten Lösungen. Es ist häufig mit einer diffusen Verweigerung gegenüber allen theoretischen Einlassungen und Auseinandersetzungen verbunden. Doch es gibt keinen Grund zu erwarten, daß nun gerade in Zeiten, wo die Verhältnisse und Probleme immer komplizierter werden, die

Erfassung und die Lösungen dieser Probleme gefälliger und einfacher werden. Jede pauschale Verweigerung der theoretischen Erörterung ist zugleich eine Unzuständigkeitserklärung, die nicht nur die Rezepte und Lösungen der Kontrolle entzieht, sondern auch die Praxis in die finsternen Zeiten höriger Abhängigkeiten zurückwirft. Auch hier beengt und lähmt der Besitz, indem er die eigenen Fähigkeiten und Möglichkeiten verkümmern läßt, so daß am Ende ein Abhängiger herauskommt, der sich nur noch mit Hilfe von Prothesen und Schablonen bewegen kann. Exakt das ist die Krankheit, die Fromm so herausstreicht, nämlich die existentielle Abhängigkeit des Besitzers vom Besitz. »Das Subjekt bin nicht *ich*, sondern *ich bin, was ich habe*. Mein Eigentum konstituiert mich und meine Identität« (Haben, 80). Dabei ist zudem der Habenmodus höchst allgemeingefährlich, denn er befriedigt das Glücksverlangen des Menschen »in der Überlegenheit gegenüber anderen, in seinem Machtbewußtsein und in letzter Konsequenz in seiner Fähigkeit, zu erobern, zu rauben und zu töten« (Haben, 83). Dies »gilt sowohl für Völker als auch für einzelne Menschen« (Haben, 113). Es geht nicht nur um individuelle Probleme. Die Pointe der Zuspitzung liegt vielmehr darin, daß Fromm auf die globalen Dimensionen dieser Krankheit abzielt.

Der Mensch im Habenmodus hat das Tote zu seinem Objekt der Hingabe gemacht. Es sind die toten Götter des Heidentums, die ihn so beherrschen, daß er nicht mehr zur Besinnung kommt. Inzwischen steht sogar nicht mehr nur die Gesundheit – die psychische und physische Gesundheit – auf dem Spiel, sondern es geht um das Leben der Menschen überhaupt. Wir leben in einer Situation, in der der physische Tod schnell das psychische Sterben überholen kann. Die Leichenstarre der von uns verehrten Götter hat längst auf uns übergreifen und sich unserer bemächtigt, »denn *wir sind, was wir verehren*« (Haben, 133). Die Christianisierung hat sich nicht durchgesetzt, vielmehr stecken wir noch (oder wieder) tief in unserem ursprünglichen Heidentum. Sie vermochte nur Fassaden zu gestalten, während dahinter der Götzenkult weiter betrieben wird. Nach wie vor verehren wir das kraftstrotzende Ideal des *heidnischen Helden*, das sich aus Ehre, Macht und Ruhm zusammensetzt. »Man braucht sich nur an den Begeisterungstaukel zu erinnern, mit dem sich die Menschen in die verschiedenen Kriege der letzten hundert Jahre stürzten – und heute an die Bereitschaft von Millionen, den nationalen Selbstmord zu riskieren, um das Ansehen als »stärkste Macht« oder die »Ehre« oder den Profit zu retten. Oder, um ein anderes Beispiel zu zitieren – man denke an den rasenden Nationalismus, mit dem viele



Menschen die Olympischen Spiele verfolgen, welche angeblich der Sache des Friedens dienen. Die Popularität der Olympiade ist an sich schon Ausdruck des westlichen Heidentums. Sie ist eine Feier zu Ehren des heidnischen Helden: Des Siegers, des Stärksten, des Durchsetzungsfähigsten, wobei das Publikum bereit ist, die schmutzige Mischung aus Geschäft und Publizität zu übersehen, die die heutige Version der griechischen olympischen Spiele kennzeichnet« (Haben, 140).

Dagegen stellt Fromm den *Helden der Liebe*, wie er ihn etwa auch in *Jesus* findet, »ein Held ohne Macht, der keine Gewalt anwandte, der nicht herrschen wollte, der nichts *haben* wollte« (Haben, 138). Unser Glaube an Jesus, der sich äußerlich erhalten hat, wird eben in dem Maße unglaubwürdig, in dem wir nicht sind, was wir verehren. Unser Glaube ist zu einer Ideologie geworden, indem er all das, worauf er die Menschen verpflichtet, in sein Idol verlegt und sich dadurch in der eigenen Bösartigkeit entlastet fühlt. So ist es schließlich Jesus, der *für uns* liebt; »der Glaube an ihn wird zum Ersatz für den eigenen Akt des Liebens« (Haben, 141). Und wenn Fromm hier von der Liebe spricht, dann hat er stets besonders die verlorengegangene bzw. gesellschaftlich bedeutungslos gewordene *mütterliche* Liebe im Blick. Im Gegensatz zur Gerechtigkeitsliebe des Vaters ist die mütterliche Liebe eine »bedingungslose, alles verzeihende Liebe«¹⁴, die gleichsam den Leistungen des Geliebten vorausläuft. Der Verlust dieser heilenden und beschützenden Liebe führt zur Überbewertung von Leistung und Lohn und bereitet damit das moderne Heidentum vor, das sich eben gerade in der Gestalt des *christlichen Heidentums* präsentiert.

Es ist die bedrohliche Dynamik der *Nekrophilie*, die das Krankheitsbild des Heidentums prägt. Hat sie sich einmal des Menschen bemächtigt, so breitet sie sich mit zunehmendem Erfolg aus, bis ihr der ganze Mensch erlegen ist. Immer weniger hat er ihren Geschwüren entgegenzusetzen, so daß er schließlich völlig vernichtet zu werden droht, denn es steht nicht zu erwarten, daß sie am Ende vor dem schlichten biologischen Leben Halt macht. Vielmehr liegt gerade in diesem letzten Aufreiben des übriggebliebenen »Materials« der höchste Triumph dieser Göttin der Zerstörung. Der von ihr ausgesäten Krankheit ist, wenn sie den Menschen erst einmal befallen hat, nicht defensiv zu entkommen. Jedes Abwarten ist leichtfertiger Zeitverlust. Allein der offensive Widerspruch hat eine Chance auf Erfolg. Der Mensch muß all seine produktiven Fähigkeiten aufbieten, um widerstandsfähig und so auch überlebensfähig zu werden. Daß dies gelingen möchte, ist die Hoffnung, mit der Fromm den modernen Menschen seine Pathologie lernen lassen will, – eine Hoff-

nung, die sich die Krankheit nicht mit Hilfe von Tranquilizern umlügen läßt, sondern auf Heilung setzt.

3. Charakterkunde als Religionskritik

Nachdem wir zunächst nach dem gesunden Menschen bzw. nach Fromms Vorstellungen über den »gesunden« Menschen gefragt haben, interessiert sich der zweite Abschnitt für die Pathologie des modernen Menschen. Sowohl für die psychische Gesundheit als auch für die psychische Erkrankung des Menschen hat für Fromm die Religion als das wohl spezifischste und charakteristischste Wesensmerkmal der Spezies Mensch eine unüberspringbare Bedeutung. Man kann sogar sagen, daß sich an der jeweiligen Religion des Menschen sein psychischer Gesundheits- oder Krankheitszustand ablesen läßt, denn in seiner Religion drückt der Mensch wie nirgend sonst seine wahren Wünsche und Ziele aus. So haben wir in der Religion wie nirgend sonst Einblick in den Charakter des Menschen. Im Sinne Fromms wäre die Religionswissenschaft als Charakterkunde zu gestalten, indem sie deutlich zu machen hätte, welcher Charakter sich hinter den jeweiligen Religionen verbirgt. Die Religion wäre dann das heuristische Prinzip, daß den menschlichen Charakter transparent zu machen vermag. Religionswissenschaft löste sich in Religionspsychologie auf.

Das Argumentationsgefälle läßt sich aber auch umdrehen: Von einer idealen Vision des menschlichen Charakters aus wird nach der diesem Charakter entsprechenden Religion gefragt. In dieser umgekehrten Frageperspektive wäre dann die Charakterkunde ein Instrument für die Religionskritik. Und genau an diesem Gefälle hängt das Interesse Fromms. Es sind seine Vorstellungen von einem vollkommenen menschlichen Charakter bzw. von dem seiner Natur entsprechenden vollkommenen Menschen, die ihn über die verschiedenen Religionen Qualitätsurteile fallen lassen. Die Religionskritik will in diesem Zusammenhang zunächst die Religionen unterscheiden helfen, indem sie auf die verschiedenen von ihnen ausgelösten Charakterreaktionen hinweist. Zugleich sucht sie nach der Idealreligion, in der sich der Idealcharakter des Menschen entfalten und Ausdruck verschaffen kann. Im Grunde darf man Charakter und Religion eines Menschen gar nicht auseinander reißen, denn sie bilden ja nur zwei Seiten des gleichen anthropologischen Phänomens. Es muß also nicht erst eine künstliche Brücke zwischen Religion und Charakter geschlagen werden, sondern die Existenz dieser unverbrüchlichen Verbindung gehört zu den Voraussetzungen sowohl des Re-



ligionsbegriffs als auch der Anthropologie Fromms. In freier Abwandlung von J. G. Fichte ließe sich für E. Fromm formulieren: Was für eine Religion man wählt, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist.

Der entscheidende Differenzpunkt seiner Religionskritik, auf den Fromm immer wieder zurückkommt, ist »die Unterscheidung zwischen autoritären und humanistischen Religionen« (Psychoanalyse, 248). Diese Unterscheidung zielt ja auf Charaktermerkmale, und das ist auch das einzige Motiv, das Fromm an dieser Stelle engagiert. Er spricht zwei Prinzipien an, die sich quer durch alle Religionen hindurch erkennen lassen und über den zugrunde liegenden Charakter bzw. die jeweiligen Bedingungen zur Selbstentfaltung der Gläubigen Auskunft erteilen.

Diese Unterscheidung zwischen »autoritär« und »humanistisch« ist der Nerv der gesamten Religionskritik Fromms. Hier wird gleich signalisiert, ohne daß man die Profile der beiden Möglichkeiten kennt, daß eine apologetische Absicht mit im Spiel ist. Fromms Entscheidung für die humanistische Religion durchdringt nun alle Wahrnehmungen und entscheidet über den Verbleib oder die Streichung im religiösen Inventar.

Für die *autoritäre* Religion ist grundlegend, daß sie eine außerhalb des Menschen liegende Macht verehrt, der der Mensch Gehorsam und Anbetung zu zollen hat. Der Mensch unterwirft sich dieser Macht, erklärt die Gottheit für allmächtig und allwissend und erfährt sich selbst als unvollkommen, schwach und bedeutungslos. Die autoritäre Religion stützt sich auf die Empfindungen der eigenen Nichtigkeit. Hier übernimmt Fromm wieder Feuerbach, ohne ihn zu erwähnen: Der Mensch »projiziert das Beste, was er hat, auf Gott und schwächt sich auf diese Weise selbst. Nunmehr ist alle Liebe, alle Weisheit, alle Gerechtigkeit bei Gott, und der Mensch ist dieser Eigenschaften beraubt, ist leer und arm. Er hatte mit einem Gefühl der Kleinheit begonnen, nun aber ist er völlig ohnmächtig und schwach. Alle seine Kräfte hat er auf Gott übertragen.

... *Sein einziger Zugang zu sich selbst geht durch Gott.* In der Anbetung Gottes sucht er mit dem Teil seiner selbst in Berührung zu kommen, den er durch die Projektion verloren hat. Nachdem er Gott alles, was sein war, gegeben hat, betet er zu ihm, er möge ihm etwas von dem zurückgeben, was ihm ursprünglich zu eigen war. Da er dies aber preisgegeben hat, ist er ganz und gar auf Gottes Gnade angewiesen« (Psychoanalyse, 255f). Zwar spricht Fromm hier ganz allgemein von der Religion, aber er hat dabei vornehmlich die christliche Tradition vor Augen.

Das »Objekt der Hingabe« muß in *autoritären* Religionen nicht unbedingt Gott sein, sondern es kann auch säkularisiert auftreten, indem man den »Führer«, das Vaterland, den Staat oder die Rasse anzubeten bereit

ist. Doch gleich, ob theistisch oder weltlich, stellt die autoritäre Religion häufig »ein so abstraktes und fernliegendes Ideal auf, daß es kaum eine Beziehung zum wirklichen Leben und wirklichen Menschen hat. Das Leben und das Glück von Personen, die jetzt und hier leben, kann Idealen, wie dem »Leben nach dem Tode« oder der »Zukunft der Menschheit«, aufgeopfert werden; die angeblichen Ziele rechtfertigen alle Mittel und werden zu Symbolen, in deren Namen religiöse und weltliche »Eliten« das Leben ihrer Mitmenschen beherrschen« (Psychoanalyse, 249). Als demonstratives Beispiel einer theistischen autoritären Religion führt Fromm immer wieder *J. Calvin* an, denn er habe radikal die menschliche Nichtigkeit herausgestellt. Diese autoritäre Religion konstituiert sich auf einen *irrationalen Glauben*. »Unter irrationalen Glauben verstehe ich den Glauben an einen Menschen, eine Idee oder ein Symbol, der auf keiner eigenen Denk- oder Gefühlserfahrung beruht, sondern die gefühlsmäßige Unterwerfung unter eine irrationale Autorität zur Grundlage hat« (Ethik, 127).

»*Humanistische* Religion hingegen bewegt sich um den Menschen und seine Stärke. Der Mensch muß seine Kraft der *Vernunft* entwickeln, um sich selbst, seine Beziehung zum Mitmenschen und seine Stellung im Universum zu verstehen. Er muß die *Wahrheit* erkennen, sowohl hinsichtlich seiner Grenzen, als auch seiner Möglichkeiten. 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. Das Ziel des Menschen in einer humanistischen Religion besteht darin, seine größte *Stärke*, nicht seine äußerste Ohnmacht zu erreichen; *Selbstverwirklichung* ist Tugend, nicht Gehorsam. Glaube bedeutet Sicherheit der Überzeugung, die auf jemandes Erfahrung im Denken und Fühlen aufbaut, nicht aber die Annahme von Lehrsätzen, aufgrund der Achtung vor dem, der sie vorgibt. Die vorwiegende Stimmung ist Freude, während sie in autoritären Religionen in Leid und Schuld besteht« (Psychoanalyse, 249; Hervorhebung von mir). Diese humanistische Religion stützt sich auf einen *rationalen Glauben* als »eine feste Überzeugung, die auf produktivem Tätigsein des Verstandes und des Gefühls beruht« (Ethik, 129).

Die humanistische Religion steht der autoritären Religion nicht darin gegenüber, daß sie von vornherein jede Autorität ablehnt. Vielmehr muß der Begriff der Autorität differenziert werden. Fromm unterscheidet irra-



tionale und rationale Autorität. Die rationale Autorität überzeugt die Vernunft, sodaß sie nicht, wie das Autoritäre, unterdrückt, sondern befreit und befähigt. Diese rationale Autorität kann unter Umständen sogar in einer Gestalt eines Gehorsam fordernden Gottes auftreten, denn »Gehorsam gegen Gott [bedeutet] auch die Negierung der Unterwerfung unter die Menschen« (Gott, 128). Hier zielt der rationale Gehorsam auf die Durchbrechung des unterwürfigen Gehorsams, den Fromm in jeder Hinsicht angreift, da er der Selbstverwirklichung des Menschen zuwiderläuft. Und diese Selbstverwirklichung hat die völlige Unabhängigkeit zum Ziel, d. h. sie erstrebt schließlich auch das Überflüssigwerden der rationalen Autoritäten, die nur eine Übergangslösung sein können. Dieses Überflüssigwerden aller Autoritäten gehört jedoch in die »Eschatologie« der humanistischen Religionen und macht keine operationalen Aussagen über die nächsten Schritte, die zu gehen sind.

Natürlich weiß auch Fromm, daß die überkommenen Religionen sich längst nicht immer einfach dem autoritären oder humanistischen Prinzip zuordnen lassen. Vielmehr finden sich in vielen Religionen – so auch in der jüdisch-christlichen Tradition – beide Anteile – als Beispiel nennt Fromm hier etwa die Sintflut auf der einen und den Noahbund auf der anderen Seite. Doch interessanter sind für Fromm die Entstehungsbedingungen für die verschiedenen Charakterstrukturen und die durch die Charakterstrukturen geprägten Religionen, denn der Charakter ist ja keine natürliche Anlage des Menschen. Die Charakterstruktur eines Menschen spiegelt die Struktur seiner Lebenspraxis wider und ist daher sowohl von der sozioökonomischen als auch von der politischen Struktur der jeweiligen Gesellschaft abhängig. Diese »Wechselbeziehung zwischen der Gesellschaftsstruktur und den Arten religiöser Erfahrung« (Psychoanalyse, 257) soll die verschiedenen Erscheinungsformen der Religionen erklären. Doch diese Verknüpfung der Religion mit den gesellschaftlichen Wirkungszusammenhängen erschöpft nicht die verschiedenen Dimensionen der Religion. Dies widerspräche auch Fromms eigenen Postulaten, denn er möchte ja gerade dafür werben, daß die Religion als die entscheidende Veränderungskraft des Menschen in seiner Gesellschaft wiederentdeckt wird, damit es auch angesichts der abgründigen Bedrohlichkeit unserer Zukunftsaussichten noch reale Hoffnung auf die notwendigen Grundlagenveränderungen geben möge. Religion wird in diesem Zusammenhang als die Kraft in Anspruch genommen, die von den gesellschaftlichen Strukturen und Zwängen zu befreien vermag: »Tatsächlich gibt es keine stärkere Energiequelle im Menschen« (Psychoanalyse, 243).

Doch zurück zur Charakterkunde als Religionskritik: Sofern die Religion überhaupt Relevanz hat, sind ihre Wurzeln im menschlichen Charakter zu suchen, denn jede »Idee hat nur dann Kraft, wenn sie in der Charakterstruktur des Menschen begründet ist« (Psychoanalyse, 262; Hervorhebung von mir). Die Anthropologie Fromms, wie wir sie oben skizziert haben, ist ja so etwas wie eine Beschreibung des idealen menschlichen Charakters, der eben gekennzeichnet ist »vom Streben nach Liebe, Wahrheit und Gerechtigkeit« (Psychoanalyse, 263). Dieser Charakter sucht jetzt nach der ihm entsprechenden religiösen Ausdrucksform, nach der ihm entsprechenden Religion. Dabei stößt er auf die verschiedenen Religionen, die sich seiner kritischen Befragung stellen müssen, um sich dann als mehr oder weniger brauchbar einstufen lassen zu können. Der ideale menschliche Charakter ist der Maßstab für diese richtende Religionskritik. Und das ist in den Grenzen seiner Denkaxiome durchaus schlüssig, denn »das religiöse Problem [ist] nicht die Frage nach Gott, sondern die Frage nach dem Menschen« (Psychoanalyse, 263). Religion kommt ausschließlich als Funktion des Menschen in den Blick. Sie befriedigt ein »existentielles Bedürfnis« der Spezies Mensch und ist damit ein sensibles Konstitutionsmoment ihrer Gesundheit, die es zu schützen bzw. wiederherzustellen gilt. Allein um dieses Schutzes bzw. der Wiederherstellung der menschlichen Gesundheit willen schenkt Fromm der Religion seine Aufmerksamkeit. Religionskritik als Läuterung der Religion ist engagierter Dienst am »Menschen« – der rechte Menschendienst.

4. Der Psychoanalytiker als »Seelenarzt«¹⁵

Schließlich müssen wir uns der Therapie zuwenden. Dabei möchte ich zunächst die therapeutische Aufgabe des Psychoanalytikers aus der Sicht Fromms beschreiben, um damit sein Selbstbewußtsein erkennbar zu machen. Fromm selbst läßt sich auf einen Vergleich mit den Priestern ein. Das beiderseitige Bemühen um die Seele des Menschen legt diesen Vergleich nahe. Bisher waren es die verschiedenen historischen Religionen, die sich mit unterschiedlichem Erfolg um die Seele bemüht haben, doch sie »haben immer wieder vor den weltlichen Mächten kapituliert und mit ihnen paktiert. Sie haben sich weit mehr mit gewissen Dogmen befaßt als mit der Ausübung von Liebe und Demut im täglichen Leben. ... Wären die Kirchen die Wächter nicht nur der Worte, sondern auch des Geistes der Zehn Gebote und der Goldenen Regel, dann wären sie wirksame Kräfte, die die Regression auf die Götzenverehrung verhindern



könnten. Da dies jedoch eher die Ausnahme als die Regel ist, muß die Frage gestellt werden – nicht von einem antireligiösen Standpunkt, sondern aus Sorge um die Seele des Menschen: Können wir den Religionen zutrauen, für die Befriedigung der religiösen Bedürfnisse zu sorgen, oder müssen wir nicht diese Bedürfnisse von den organisierten, traditionellen Religionen abtrennen, um den Zusammenbruch unseres Moralsystems zu verhindern?« (Psychoanalyse, 247f) Das ist die Ausgangsfrage, die zugleich das Interesse des ganzen Unternehmens erkennbar macht: Verteidigung und Schutz unseres Moralsystems, das seine Wurzeln im Geist der Aufklärung hat, den Fromm als die »Krönung der gesamten humanistischen Entwicklung der westlichen Kultur« (Psychoanalyse, 281) bezeichnet. Das ist die therapeutische Perspektive über die einzelnen Seelen hinaus. Um dieses übergeordneten Zieles willen neigt sich sein ärztliches Interesse der einzelnen Seele zu.

Seine ärztliche Aufgabe beschreibt Fromm an verschiedenen Stellen als »Seel-Sorge« im Gefälle seiner humanistischen Religion. Er möchte den Patienten Wahrheiten entdecken und erfahren lassen, die er bisher von sich aus nicht zu sehen vermochte. Dabei beruft er sich auf die *psychoanalytischen* Erkenntnisse über die Mechanismen und die Macht von *Rationalisierungen*. Und damit sind wir bei dem entscheidenden Schlüssel für die ärztliche Praxis, von dem Fromm selbst sagt, daß er »vielleicht der bedeutsamste Beitrag der Psychoanalyse zum Fortschritt der Menschheit« (Psychoanalyse, 261) sei. Es geht hier um die Frage nach der Gültigkeit von Gedanken und Ideen. Der Psychoanalytiker hört sich die Ausführungen seiner Patienten höchst skeptisch an, denn der Mensch legt sich für seine *irrationalen Neigungen* oder die Beteiligung an unsinnigen oder gar gefährlichen Unternehmungen eine intellektuelle Rechtfertigung zurecht, die er als ein Vernunftprodukt feilbietet, um damit den unbewältigten Konflikt zu überspielen. Diesen Vorgang nennt der Psychologe eine *Rationalisierung*. Er findet sich keineswegs nur bei Patienten der Psychotherapie, sondern läßt sich überall beobachten. »Die *Rationalisierung* ist ein Kompromiß zwischen unserer ›Schafs-Natur‹ und unserer menschlichen Fähigkeit zu denken. Die Vernunft zwingt uns, anzunehmen, daß alles, was wir tun, der Prüfung der Vernunft standhält, und darum wünschen wir uns den Anschein zu geben, daß unsere irrationalen Meinungen und Entscheidungen vernünftig sind. Soweit wir jedoch ›Schafe‹ sind, ist die Vernunft in Wahrheit nicht unser Führer« (Psychoanalyse, 260). Und der Psychoanalyse geht es zunächst vorrangig um die Enttarnung solcher *Rationalisierungen*.

Alle Theorien, Gedanken und Vorstellungen, die nicht den humanisti-

schen Idealen und »Grundwerten« entsprechen, werden vom »Seelenarzt« – Fromm nennt sich in Anlehnung an Platon selbst so – verdächtigt, lediglich *Rationalisierungen* zu sein. Um ein Beispiel zu nennen, das die Theologie besonders interessiert, komme ich noch einmal auf die *Gottesfrage* zurück. Gott erscheint bei Fromm als die unüberbietbare *Rationalisierung* des unausrottbaren menschlichen Verlanges, »sich zu etwas, was jenseits von ihm ist, in Beziehung zu setzen« (Psychoanalyse, 258). Und Fromm beschreibt dann gleich den Entstehungszusammenhang dieser *Rationalisierung*, wenn er fragt: »Aber folgt aus dem Vorhandensein und der Stärke dieses menschlichen Bedürfnisses, daß ein jenseitiges Wesen existiert, das diesem Bedürfnis entspricht? Offensichtlich kann dies ebensowenig daraus gefolgert werden wie unser noch so starker Wunsch, jemanden zu lieben, beweisen würde, daß jemand da ist, in den wir verliebt sind. Alles, was damit bewiesen wird, ist unser Bedürfnis und vielleicht unsere Fähigkeit zu lieben« (Psychoanalyse, 258). Der Wunsch ist also der Vater des Gedankens, und er gebiert gerade in seiner Unerfülltheit die komplexen Gebilde, wie sie von der Theologie vorgetragen und diskutiert werden. Es gehört zum Wesen von *Rationalisierungen*, daß sie sich möglichst unangreifbar zu präsentieren bemühen. So erscheint in diesem Gefälle die Theologie als die menschliche Anstrengung, die diese Immunisierung der im Gottesgedanken vorgetragenen *Rationalisierung* vornimmt.

Wie kommt Fromm zu diesen doch höchst folgenreichen Zuspitzungen? Was gibt ihm den Mut zu solchen steilen und eindimensionalen Sätzen? Betrachten wir das *Selbstbewußtsein*, mit dem er seine Psychologie vorträgt, so wird schnell erkennbar, daß es durch die Überzeugung charakterisiert wird, *prinzipiell mehr zu wissen als der gemeine*, d.h. der psychoanalytisch unausgebildete *Mensch*. Die Psychologen kennen und verstehen uns besser als wir uns selbst. Fromm erinnert an einen Ausspruch Spinozas: »Was Paul über Peter sagt, verrät uns mehr von Paul als von Peter«. ... Wir behaupten, daß wir Paul besser kennen als er sich selbst; wir vermögen seine Gedanken zu enträtseln, weil wir nicht voreingenommen sind von dem Umstand, daß er uns nur etwas über Peter mitteilen will. Wir lauschen, wie Theodor Reik es ausgedrückt hat, mit einem ›dritten Ohr‹« (Psychoanalyse, 259). Fromm warnt allerdings selbst davor, den Bogen zu überspannen, denn auch die psychologische Kritik bedient sich eben der Vernunft, deren Hervorbringungen sie sich zu kritisieren anschickt. Dennoch rechnet er konsequent mit der prinzipiellen Doppelbödigkeit alles Gedachten, was wohl in besonderem Maße für die Geisteswissenschaften, also auch für die Theologie gilt. Vermutlich ist



die *Theologie* sogar das reinste Demonstrationsbeispiel, denn sie hat sich bisher – jedenfalls so wie sie Fromm in den Blick bekommt – beinahe ausschließlich durch das Bemühen gestaltet und erhalten, Rationalisierungen zu erdenken, zu diskutieren, zu differenzieren und gegen Angriffe abzusichern. Es läßt sich kaum ein anderes intellektuelles Engagement nennen, das so ungebrochen wie die *Theologie* der »Macht der Rationalisierung«, die Fromm als eine »Fälschung der Vernunft« (Psychoanalyse, 259) bezeichnet, erlegen ist. *Theologie*, wenn Fromm etwa an Calvin denkt, gestaltet sich als ein paranoides System, in dem sich durchaus ein intelligenter Gebrauch der Vernunft niederschlagen kann.

Der Psychoanalytiker interessiert sich weniger für die unmittelbare Aussageebene der untersuchten Gedankengebäude, sondern versucht, »die menschliche Realität, die hinter Denksystemen steht, zu verstehen« (Psychoanalyse, 262). Es entspricht dem Credo Fromms, daß er hinter allen Gedankengebäuden ausschließlich eine *menschliche* Realität vermutet. Der Psychoanalytiker interessiert sich nicht für die *Theologie*, sondern für die in ihr verborgene *Religion*, die Auskunft über den zugrundeliegenden Charakter erteilt. Und so kommt es dann etwa zu dem Urteil über Calvin: »Die menschliche Realität hinter Calvins theologischem System und diejenige hinter autoritären politischen Systemen sind sich ... sehr ähnlich. Es ist der Geist der Unterwerfung unter die Macht und der Mangel an Liebe und Achtung vor dem Individuum« (Psychoanalyse, 263). Der ganze Stil der Selbstdarstellung ist bis hinein in die Sprache davon geprägt, daß der Psychoanalytiker Paul eben besser kennt als er sich selbst. Dieses machtvolle Selbstbewußtsein gibt Fromm die großzügig gepflegte Freiheit, souverän aus einem mehr oder weniger beliebig zusammengestellten Ensemble historischer Rückblicke und geschichtlicher Erinnerungen die Glaubenssätze seines Credo argumentativ zu untermauern. Die vermeintliche Überlegenheit macht die Geistesgeschichte für die zur Begründung gedrängte Vernunft zu einem Steinbruch, aus dem sich je nach Bedarf die Brocken für eine Rationalisierung ihrer Glaubensbekenntnisse zusammenstellen lassen.

Beachtenswert ist die Selbsteinschätzung als Menschenkenner noch in ganz anderer Hinsicht. Sie begründet nämlich ein weitreichend ausgestattetes Berufspathos. Angezeigt ist dieses Berufspathos im Stichwort des *Seelenarztes*. Der Seelenarzt trägt die Bürde der Verantwortung für die kranken Einzelseelen, aber auch für die Gesundheit der Gesellschaft und schließlich der Menschheit. Er nutzt seine Kenntnis der Gesetze der menschlichen Natur und tritt nun als Seelsorger auf, der die Menschen zur menschlichen Religion der Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe be-

kehrt. Nimmt er seine Aufgabe ernst, so hat er eine durch und durch religiöse Aufgabe, die wahrzunehmen Fromm den Psychoanalytikern ins Stammbuch ihres Berufsethos schreiben will. Es ist vor allem die verkümmerte oder gar verschüttete *Liebesfähigkeit* des Menschen, die es neu zu entdecken und einzuüben gilt. »*Analytische Therapie ist im wesentlichen ein Versuch, dem Patienten zum Erwerb oder zum Wiedergewinn seiner Liebesfähigkeit zu verhelfen*. Wenn dies Ziel nicht erreicht wird, können höchstens oberflächliche Wandlungen eintreten« (Psychoanalyse, 275). Fromm hat dabei stets die Fähigkeit zu »produktiver Liebe« im Auge, »zu einer Liebe ohne Gier, ohne Unterwerfung oder Beherrschung, einer Liebe aus der Fülle der Persönlichkeit, genau wie die Liebe Gottes ein Symbol ist für Liebe aus Stärke und nicht aus Schwäche« (Psychoanalyse, 276).

Neben der Liebe steht dann gleich, fest mit ihr verbunden, eine neue Sensibilisierung für die *Stimme des Gewissens*. Hier sucht Fromm eine Lösung für den Umgang des Menschen mit seiner Schuld. »Das Problem der Schuld spielt in den psychoanalytischen Verfahren keine geringere Rolle als in der Religion« (Psychoanalyse, 277). Es gehört für Fromm zu den unüberspringbaren Themen des Menschen. Aufgeladene Schuld führt über Minderwertigkeitsgefühle bald zu Selbsthaß und Intoleranz, die den Schuldigen gefangen nehmen und seine Schuld als unausräumbar erscheinen lassen. Der damit in Bewegung gesetzte zwanghafte Zirkel verselbständigt sich und bemächtigt sich des ganzen Menschen, wenn er nicht von außen durchbrochen wird, und zwar nicht durch Zorn und Vergeltung, sondern mit Verständnis und Liebe. Dieser liebevolle Umgang mit dem Schuldigen erschließt die rettende Möglichkeit, daß die »Reaktion auf die Schuldkenntnis ... statt Selbsthaß der aktive Wille zur Wiedergutmachung« (Psychoanalyse, 276) wird. Es ist die *Liebe*, die im humanistischen Umgang mit der Schuld an das Gewissen als den Motor der moralischen Erneuerung appelliert. Das angerufene Gewissen ist »des Menschen eigene Stimme, der Wächter unserer Integrität, der uns zu uns selbst zurückruft, wenn wir in Gefahr sind, uns zu verlieren« (Psychoanalyse, 276).

Die Schuld oder besser die Schuldkenntnis wird zum Impuls für eine geschärfte Aufmerksamkeit auf die Regungen des Gewissens, das nun eine erfolgversprechende Aussicht hat, zum dynamischen Prinzip für die moralisch-ethische Integrität zu werden. Es wird erkennbar, wie sich die drei »Grundwerte ...: Wahrheit, Liebe, Gerechtigkeit« (Psychoanalyse, 274) gegenseitig bedingen und stützen. Die Bindung an die *Wahrheit* eröffnet die ungeschönte Schuldkenntnis, die dann nur vermittels der



Liebe zu einer der *Gerechtigkeit* verpflichtenden Ethik führt. Und eben dieses Zusammenspiel eröffnet dann das, was Fromm »religiöse Erfahrung« nennt. Fromm beruft sich auf Tillich, wenn er die Unausweichlichkeit der religiösen Erfahrung unterstreicht: Sie rückt das ins Blickfeld des Menschen, »was uns unbedingt angeht«. Jeder Versuch, die religiöse Erfahrung beiseite zu schieben, führt zwangsläufig zu Verletzungen des menschlichen Lebens. Nur wenn dies Zusammenspiel funktioniert, kann der Mensch zu sich selbst ein rechtes Verhältnis gewinnen. Dieses stets gefährdete Verhältnis des Menschen zu sich selbst ist das therapeutische Ziel des Seelenarztes. Es ist ein Zustand, in dem die vom Gewissen »bewachte« Integrität des Menschen weder von außen durch Überforderungen noch von innen durch unbewusste Wünsche, Ängste und Aggressionen gefährdet wird.

Doch der ganze von psychischen Grundbedürfnissen und in der Natur fundamentierten Werten und Fähigkeiten angestoßene Aufbruch endet nun nicht in einer heroischen Hymne auf den neuen Menschen – obwohl Fromm auch solche Hymnen anzustimmen versteht –, sondern mündet in eine fast enttäuschende, zumindest aber überraschende Bescheidenheit. Es ist mehr als ein aus Erfahrung gesprochener Appell zu kleinen realistischen Schritten, wenn plötzlich am Ende Töne angeschlagen werden, die das Ganze relativieren. Die zuvor beschworene Bedrohlichkeit der gegenwärtigen Lage geht dann am Ende an der Seelsorgepraxis des Seelenarztes weitgehend vorbei. Die Gefahr erscheint am Ende als etwas Allgemeines, während der einzelne Mensch die Probleme nicht allzu ernst nehmen soll, sondern besser nach einem spielerischen Verhältnis zu sich selbst suchen möge. Hier verlieren die finstere Diagnose als auch die heilversprechenden Therapievorschlüsse ihre Schlagkraft, was dann sicherlich von Fromms Lesern auch gern wahrgenommen wird. Individuum und Gattung vermischen sich schließlich im Kosmos des Weltmeeres, was uns nun besonders tief in Fromms Weltanschauung blicken läßt: Unser Umgang mit uns selbst als einem Individuum der Spezies Mensch wird der »Demut« und »einem tiefen Sinn für Humor« anvertraut, »mit dessen Hilfe wir jeden anderen Teil von uns selbst so sehen, wie er ist, weder mit Furcht noch mit Ehrfurcht. Wir entdecken in uns Wünsche, Ängste, Ideen, Einsichten, die wir aus unserem bewußten Sein ausgeschlossen und in anderen beobachtet haben, doch nicht in uns selbst. Es ist wahr, daß wir notwendigerweise nur einen begrenzten Teil aller Möglichkeiten in uns realisieren können. Viele andere haben wir auszuschließen, denn ohne einen solchen Ausschluß könnten wir unser kurzes Leben nicht führen. Außerhalb der Grenzen unserer partikulären Ich-Or-

ganisation sind jedoch alle menschlichen Möglichkeiten in uns, ja die ganze Menschheit. Wenn wir mit diesem abgetrennten Teil in Berührung kommen, behalten wir die Individualität unserer Ich-Struktur bei, aber wir erleben dieses einzigartige und individuelle Ich als nur eine der unendlich vielen Variationen des Lebens, so wie jeder Tropfen des Weltmeeres von den anderen verschieden und dennoch der gleiche ist wie alle anderen, weil sie allesamt Spielarten ein und desselben Ozeans sind« (Psychoanalyse, 281).

5. Der Priester der Liebe

In diesem letzten Abschnitt der Darstellung möchte ich Fromm als einen humanistischen *Priester* beschreiben, der seine psychoanalytische Praxis verläßt, um sich nun mit seinen Erfahrungen und Erfolgen appellativ an die ganze *Menschheit* zu wenden. Dabei fließen nun in die Darstellung mehr und mehr meine skeptischen Rückfragen ein, wie es sich schon in der zugespitzten Überschrift andeutet.

Den Selbstwahrnehmungshilfen des Seelenarztes für das Individuum stellt Fromm noch eine Reihe Empfehlungen an die Menschheit insgesamt zur Seite. Suchte Fromm schon in seiner psychotherapeutischen Praxis den Vergleich mit den Priestern der historisch überkommenen Religionen, so drängt sich dieser Vergleich geradezu auf, wenn man sich seine Menschheitsempfehlungen vergegenwärtigt. Erinnern wir uns dabei noch einmal an das horrende Krankheitsbild des modernen Menschen, wie Fromm es aufgezeigt hat, so ist ganz deutlich, daß Fromm mit diesen Empfehlungen weit über den Verständigungshorizont der Psychoanalyse hinausgeht. Er will verständlicherweise mehr als läuternde Selbsterkenntnis und weiß auch, daß dieses Mehr, wenn man es in überzeugender Konkretion anbieten will, den Rahmen der Psychoanalyse sprengt. Ging es dem Analytiker um einen Heilsweg für die Seele, so geht es dem Priester nun um den Heilsweg der *Menschheit*. Oder besser grundsätzlich formuliert: Der Analytiker *sucht einen* Heilsweg für die Seele, der Priester dagegen *weiß den* Heilsweg *aller* Seelen.

Auffällig ist dabei generell die merkwürdig heterogene Mischung aus nüchternem Realismus in der Diagnose und dem idealen humanistischen Menschenbild seines Glaubensbekenntnisses. Es ist nun meine These, daß diese spannungsgeladene Mischung mit Fromms Entscheidung für das generelle Unterscheidungsparadigma der *Liebe* zusammenhängt und nur von daher angemessen plausibel gemacht werden kann. Die Liebe ist das entscheidende Regieprinzip aller Überlegungen Fromms. Sie be-



schreibt das Lebensglück des Menschen, erklärt aber auch das Unheil mit ihrem Mangel bzw. ihrer Perversion. Eine völlige Abwesenheit von Liebe ist in diesem Orientierungshorizont, der sich auf ein existentielles Bedürfnis des Menschen beruft, ausgeschlossen. Der Liebesmangel als Realität unseres Lebens erscheint als *Nekrophilie*, die nun ihrerseits nur die selbstzerstörerische Erkrankung der natürlichen Biophilie des Menschen darstellt. Alle anderen Beobachtungen lassen sich irgendwie auf diese Grundentscheidung zurückführen. Auf dem Hintergrund der schweren Erkrankung erscheint die Gesundheit als fernliegendes Ideal. Fromm bemüht sich die Verschiedenartigkeit der Anteile seiner Weltanschauung möglichst gering zu halten, indem er die Liebe und die Liebesfähigkeit in der *Natur* des Menschen beheimatet. Sie sollen also nicht als spekulativ gewonnene Ideale, sondern als ontologische Grundelemente des Menschen erscheinen, denn so erscheint dann auch die Konzentration auf die Liebe als schlichter Gehorsam gegenüber der Natur des Menschen. Die Liebe wird dabei zum Generalschlüssel, mit dem sich sowohl die Krankheit als auch die Bestimmung unserer Gesellschaft erschließen läßt. So vielfältig sie auch in Erscheinung treten mag, so einfach stellt sich am Ende das jeweilige Problem dar: es sind allzumal Beziehungsprobleme – entweder zwanghafte, gewaltsame und damit krankhafte Beziehungen, oder freie, wahrhaftige und damit gesunde Beziehungen. Dazwischen gibt es dann noch unzählige Variationen. Wenn ich Fromm als humanistischen Priester bezeichne, dann meine ich diesen *Priester der Liebe*, der mit der Überzeugung auftritt, daß die Welt in dieser einen Angel der Liebe hänge. Er glaubt über die notwendigen Kenntnisse über die Dynamik des Liebens zu verfügen. Er weiß um gut und böse, d. h. in diesem Zusammenhang um die Chancen und Gefährdungen der Liebe, und engagiert sich jetzt dafür, zunächst den Glauben an diesen Lebensschlüssel zu wecken, um dann in die Praxis der humanistischen Religion einüben zu können. Der Priester tritt hier in der Rolle des Heilsvermittlers auf, der mit der selbstzugemessenen Kompetenz einher geht, dem heillosen bzw. unheilvollen Leben des Menschen das Heil vermitteln zu können. Er nährt sein Amtsbewußtsein aus der psychologischen Evidenz des anthropologischen Credo, die zwar auch von dem Verdacht nicht frei ist, eine Rationalisierung zu sein, aber auf der anderen Seite mit einem breiten Konsens auch über die Psychologie hinaus rechnen kann. Das psychologisch gestärkte Credo läßt aus dem Beruf des Psychoanalytikers eine Berufung zu Prophezeiungen und Verheißungen werden, aber auch für die Einübung neuer Gepflogenheiten und Rituale. Als berufener Prophet und Priester setzt er auf den Glauben der

Menschen. Die Reize der Verheißung sollen diesen Glauben wecken. Doch dann kommt alles auf die Forderungen der Verheißung an. Der Glaube an die Verheißung fordert die Verpflichtung auf die neue Lebenspraxis mit ihren Ritualen, auch mit ihrer Moral und Askese. Zunächst möchte ich einige Schritte auf dem Heilsweg Fromms, wie er besonders deutlich in »Die Kunst des Liebens« und »Haben oder Sein« erkennbar wird, beschreiben. Ausgehend von der einleuchtenden Forderung nach tiefgreifender Veränderung betont Fromm zunächst immer wieder, daß die Veränderung des einzelnen Menschen zusammengehen muß mit der Veränderung der Gesellschaft und ihrer ökonomischen Struktur. Ohne diese Verknüpfung gelingt weder die Veränderung des Menschen noch seiner Lebensbedingungen. Die hier vorausgesetzten Zusammenhänge sind noch längst nicht hinreichend erforscht, wozu Fromm besondere sozialwissenschaftliche Anstrengungen fordert, die den »Supremat der Naturwissenschaften« überwinden sollen. »Es ist meine Überzeugung, daß unsere Zukunft davon abhängt, ob das Bewußtsein der gegenwärtigen Krise die fähigsten Menschen motivieren wird, sich in den Dienst der neuen humanistischen Wissenschaft vom Menschen zu stellen, denn nur ihren konzertierten Anstrengungen kann es gelingen, die »unlösbaren« Probleme zu lösen« (Haben, 173). Neben diesen Erwartungen an die Wissenschaft, also an Experten, hofft er darauf, »daß »religiöse« Impulse die nötige Energie beisteuern, die Männer und Frauen brauchen, um tiefgreifende gesellschaftliche Umwälzungen zu bewirken« (Haben, 131). Beide Erwartungen zusammen verdeutlichen die Struktur all seiner Vorschläge, denn auf der einen Seite setzt Fromm auf Experten, die den Menschen lieben, und auf der anderen Seite auf den Glauben des Menschen an sich selbst.

Es sollen verschiedene Expertengremien aus »Psychologen, Anthropologen, Soziologen, Philosophen, Theologen und Vertretern gesellschaftlich relevanter Gruppen und Verbraucherorganisationen« gebildet werden, um die Diskussionen der Öffentlichkeit zu versachlichen und der Gesellschaft zu eröffnen, »welche Bedürfnisse als gesund und welche als pathologisch anzusehen sind« (Haben, 175). Dann wird auch die Öffentlichkeit zu unterscheiden lernen. Es geht Fromm hier um einen vernunftorientierten Erziehungsprozeß, um eine Aufklärungskampagne, mit deren Hilfe es gelingen soll, Veränderungen herbeizuführen. Die Veränderungen werden gleichsam von den Profis organisiert, was ja noch keine grundsätzliche Umorientierung bedeutet, denn die Experten waren es auch bisher, die sich stets für die allein Kompetenten gehalten haben. Da verbirgt sich nicht zuletzt ein wenig Werbung für sich selbst,



den kompetenten Psychoanalytiker Erich Fromm. Die Experten müssen lediglich aus den destruktiven Interessenverwicklungen freikommen, um ihre Kräfte biophil einsetzen zu können. In diesen optimistischen Erwartungen an die humanistischen Wissenschaftler spricht sich sein eigenes Amtsbewußtsein aus. Hier wird erkennbar, welche Rolle er sich selbst zumißt. Der interdisziplinäre wissenschaftliche Diskurs soll neue Orientierungsperspektiven eröffnen. Der kundig gemachte Bürger wird dann mehr oder weniger automatisch richtig entscheiden, und zwar in dem wichtigen Bewußtsein, *selbst* entschieden zu haben. »Ein Oberster Kulturrat ist ins Leben zu rufen, der die Aufgabe hat, die Regierung, die Politiker und die Bürger in allen Angelegenheiten, die Wissen und Kenntnis erfordern, zu beraten« (Haben, 190). Dieser ist mit der Elite des jeweiligen Landes zu besetzen und »sollte reichlich dotiert werden, damit er Untersuchungen über verschiedene Spezialprobleme in Auftrag geben kann« (Haben, 191). Darüber hinaus glaubt Fromm an die Möglichkeit, »ein wirksames System zur Verbreitung von objektiven Informationen« (Haben, 191) verwirklichen zu können. Schließlich soll die Elite des jeweiligen Landes sich in ihrem Engagement auch als Persönlichkeiten der Öffentlichkeit anbieten, denn wonach »sich die Menschen heute sehnen, das sind Persönlichkeiten, die über Weisheit und Überzeugungen verfügen und den Mut haben, ihren Überzeugungen entsprechend zu handeln« (Haben, 197). Diese Kette aus Empfehlungen wird *einerseits* von dem humanistischen Glauben an die Rationalität des Menschen zusammengehalten. Vernunft und Sachlichkeit werden zu den vertrauenswürdigen Leitbegriffen, indem sie von korrumpierten Verwendungszusammenhängen abgelöst und nun zu eigenständigen und unbestechlichen Größen werden. Sie sollen die Regie übernehmen, und nur wenn dies gelingt, besteht noch Hoffnung auf Rettung vor dem Abgrund. *Auf der anderen Seite* steht hinter diesen Empfehlungen die Überzeugung, daß es unabhängige »Aufklärer« und berufene Erzieher gibt, die als solche anerkannt werden, weil sie gleichsam die humanistische Vernunft verkörpern.

Damit sind wir bereits bei dem zweiten Strukturelement des Hoffnungsprogramms von Fromm: dem Glauben an den Menschen. Dieser schließt nun auch das Bekenntnis zur menschlichen *Liebesfähigkeit* mit ein. Die Entfaltung dieser Fähigkeit stößt in der modernen Welt auf viele feindliche Bedingungen, dennoch entscheidet sich das Schicksal der Menschen an der durchaus mühsamen Pflege dieser Fähigkeit. So wie der Mensch diese Fähigkeit ausfüllt, wird er umgekehrt als ganzer von ihr geprägt. Dabei ist die Liebe »nicht in erster Linie eine Bindung an eine bestimmte

Person. Sie ist eine *Haltung*, eine *Charakter-Orientierung*, welche die *Bezogenheit* eines Menschen zur Welt als Ganzem ... bestimmt« (Kunst, 57). Und da die Liebe so entscheidend für alle Gestaltungen des Lebens ist, muß ihr der Mensch sein ganzes Leben widmen und sich dabei in »Disziplin, Konzentration und Geduld *praktisch üben*« (Kunst, 122). Sie konstituiert sich in der *Selbstliebe*. Diese Selbstliebe dient zunächst vornehmlich dem generellen Ziel aller psychotherapeutischen Anstrengungen, nämlich der Harmonie des Menschen mit sich selbst. Dabei wird die Harmonie freilich nicht im Narzismus gefunden, sondern sie bedarf auch unausweichlich der Pflege von Beziehungsverhältnissen. Liebe wird schließlich zum Inbegriff der *Praxis des Glaubens*; im Humanismus Fromms heißt das: zum Inbegriff der Praxis des Glaubens an den Menschen, die Menschheit. Bei diesem Glauben handelt es sich nicht um Wunschdenken, sondern er »gründet sich auf die unleugbaren Leistungen der Menschheit in der Vergangenheit und auf die Erfahrungen, die jeder einzelne in seinem eigenen Inneren mit seiner Fähigkeit zu Vernunft und Liebe macht« (Kunst, 137).

Schließlich appelliert Fromm an den Mut des Menschen, sich auf diesen Glauben einzulassen, »den Sprung zu wagen und für diese Werte alles aufs Spiel zu setzen« (Kunst, 139). Offenbar ist also ein *Sprung* vonnöten, und zudem ist das Ganze eben in einem *Vertrauen* verankert, das selbst kaum weiter ausweisbar ist. Fromm hat allerdings nicht Unrecht, wenn er für diesen Sprung und für dieses Vertrauen die menschliche Religiosität reklamiert. Beide funktionieren nur im Horizont von Religion. So liest sich etwa »Die Kunst des Liebens« auf weite Strecken wie eine »regula fidei« dieses Menschenglaubens. Und eben dieser Versuch, der Menschheit eine Orientierung bis hin zur Ordnung ihres Glaubenslebens und damit ihres Lebens überhaupt vorzulegen, macht Fromm zu einem Priester, dem es um die lebendige Pflege des Glaubens geht. Die weltanschauliche Universalität, die Fromm dabei für sich in Anspruch nimmt, überschreitet recht großzügig den Denk- und Sprachhorizont des Psychoanalytikers. Probleme, die der Psychoanalytiker mit seinen Interpretationsversuchen stets hat, die gleichsam das dynamische Prinzip seiner Wissenschaft sind, hat Fromm bei seinen Empfehlungen nicht mehr. Vielmehr durchstreift er selbstbewußt die ganze Wirklichkeit des Lebens, spricht von Gott und von der Welt, und kommt eigentlich immer auf einen Reim. Dieser Reim ist jedoch in seinem Credo vorprogrammiert und muß daher gar nicht jeweils gesucht werden, sondern lediglich an die jeweiligen Bedingungen angepaßt werden. Sein propagierter Glaube an den Menschen bleibt nur dann stets derselbe, wenn er in jeder



Situation neu formuliert wird. Und da Fromm diese Aufgabe als eine praktische Aufgabe verstanden hat, darf man es wohl kaum eine Karikatur nennen, wenn man ihn in diesem Zusammenhang als einen humanistischen Priester der Menschheit bezeichnet, der fest an die Macht der Liebe glaubt.

Es ist nicht zufällig, daß Fromm der Liebe diese Schlüsselbedeutung zu mißt. Vielmehr ist dies die schlüssige Konsequenz seiner Wahrnehmungsperspektive. Der Seelenarzt, der mit seinen Patienten spricht, entdeckt als Wurzel aller Störungen und Krankheiten eine angegriffene oder gar zerstörte Harmonie. Die Ursache und die Qualität dieses Angriffs auf die Harmonie können höchst verschieden sein. Doch das spielt in diesem Zusammenhang keine Rolle. Entscheidend ist hier der Zustand einer zerrütteten Harmonie als die Ausgangsposition der täglichen seelsorgerischen Praxis des Psychoanalytikers. Aussicht auf Heilung gibt es nur, wenn es dem Seelsorger gelingt, den Patienten entweder zur verlorengangenen Harmonie zurückzuführen oder ihm eine neue Harmonie zu erschließen. Dazu muß er die Vertrauensfähigkeit des Patienten erproben und als die entscheidende Selbstheilungskraft anzusprechen verstehen. Mit dem Erlernen der Vertrauensfähigkeit legt der Patient die Grundlage für die ersten Atempausen, in denen der Mensch in sich selbst ruht. Dies ist die Voraussetzung der Selbstverwirklichung, denn hier bekommt das Individuum die Chance, sich selbst zu erfahren und lieben zu lernen. Das ist der Weg, auf dem der *Patient* die lebensnotwendige Harmonie mit sich selbst jedenfalls in dem Ausmaße erlernt, das nötig ist, um selbst leben zu können.

Hat diese Selbstliebe des Patienten aber erst die Kraft der Gesundheit erlangt, muß die Liebe auch wieder vom Selbst loslassen können. Damit das erworbene Selbstvertrauen nun keinen unabsehbaren Schaden anrichtet, indem es zur endlosen Selbststeigerung mißrät und in erbarmungsloser Konkurrenz stets den eigenen Vorteil sucht, wird sie von vornherein mit einem Sozialplan versehen. Unter der Überschrift »Geben ist seliger denn Nehmen« erscheint die Selbstliebe nur als Vorstufe der sich für die anderen Menschen verströmenden Liebe. Die Selbstliebe soll zunächst nur für die Gesundheit des erkrankten Menschen sorgen, nicht aber den Kampf gegen alle anderen legitimieren. Als besonderes Problem taucht sie nur in der Pathologie des Menschen auf. Sie ist eine Bedingung der Gesundheit des Menschen. Doch an ihr allein kann die Menschheit nicht gesunden. Die Selbstliebe ist zwar die Voraussetzung, aber nicht das Ziel, denn das wäre ja die Sanktionierung unserer faktischen Wirklichkeit, die eben nur deshalb so gefährlich chaotisch ist, weil wir den

Sozialplan der Liebe noch nicht gelernt haben. Wird die Konzentration auf das Individuum, die für den Seelenarzt geboten ist, zu einem weltanschaulichen Grundstein, so ist der Eckstein des Gebäudes zwangsläufig die Liebe. Sie verspricht emotionale Harmonie, bleibt dabei – jedenfalls bei Fromm – aber ein im Grunde höchst moralisch geprägter Zusammenhalt des Ganzen. Und das ist auch ihre unverzichtbare Funktion, für die man sie dem Menschen lieb erhalten muß. Die Proklamation der Liebe weckt Hoffnung, ohne daß einschneidende gesellschaftliche Veränderungen zur Bedingung gemacht werden. Wenn es um die Liebe geht, hat niemand etwas zu befürchten. Die nötigen Veränderungen folgen dann harmonisch aus der Umarmung der Menschen, was dann dazu führen wird, daß sie sich noch mehr umarmen werden.

Meine skeptischen Bemerkungen wollen freilich nicht den Begriff der Liebe aus dem Vokabular streichen, doch habe ich das Gefühl, daß Fromm sich mit dem, was er über die Liebe mitteilt, zwar gern gesehene aber dennoch zu leichte Schuhe angemessen hat für das schwierige Gelände, durch das er sich hindurchzukommen vorgenommen hat. Diese Schuhe sehen besser aus, als ihr Gebrauchswert tatsächlich ist. Auch wenn er immer wieder ein gutes Stück zurücklegt – manche Beobachtungen in seinen Diagnosen sind sicherlich solche gemeisterte Wegstrecken –, rutscht er unversehens wieder ein Stück ab, und den Gipfel hat auch er, wie wir alle, nur von unten und nur von einer Seite gesehen. Zu den gemeisterten Wegstrecken Fromms wird man die Beschreibung des nekrophilen Habenmodus zu rechnen haben. Sie erschließt die vorauslaufende Leichenstarre eines noch nicht ganz abgestorbenen Apparats, dessen besinnungslose Eigengesetzlichkeit die sichere Selbstauslöschung programmiert hat, wenn das Programm nicht mehr rechtzeitig grundlegend verändert wird. Doch die Beschreibung bleibt zu sehr in der Phänomenologie stecken und dringt nicht weit genug zu den verursachenden Realitäten durch, wie sie etwa von K. Marx, auf den sich Fromm so häufig bezieht, in den Blick genommen würden. Fromm wäre sicherlich ein gutes Stück weitergekommen, wenn er etwa an Stelle der Liebe als der zentralen Unterscheidungskategorie das Verhältnis von *Ohnmacht* und *Macht* gewählt hätte. Dann würden auch die ökonomischen Ursachen in ihrer unheilvollen Verflechtung mit den verschiedenen politischen Systemen für die Selbstzerstörung von Gegenwart und Zukunft besser erkennbar. Auch würde deutlich werden, wie unverhältnismäßig die phantastische Hoffnung auf die humanistische Vernunft und die unabhängige Expertenerziehung ist. Natürlich hat auch dieser Erklärungsschlüssel seine Grenzen, zumal man ihn erst sehr bedacht erläutern müßte, doch er



kommt wohl sehr viel dichter an die global brisanten Reibflächen der Gegenwart heran als die psychoanalytisch vergrundsätzlichte Liebesperspektive.

Es sind wohl doch zwei verschiedene Dinge: Psychoanalyse und Weltdeutung. Fromm bringt sie nur mit emphatischen Appellen, die er über eigenwillige Verlängerungen seiner psychoanalytischen Linien gewinnt, zusammen und behauptet am Ende eine Weltveränderungs- und Weltgestaltungskraft der Psychoanalyse, weshalb man ihr gleich das Schicksal der ganzen Welt vertrauensvoll überantworten sollte. Fromm weist auf die Erlösungsbedürftigkeit der Welt hin und verspricht zugleich Rettung mit der Empfehlung der humanistischen Religion. Die Gläubigen dieser humanistischen Religion bestellen sich den Psychoanalytiker zum Seelenarzt und Priester, der sie nun auf dem Heilsweg begleiten möge, wobei der Heilsweg als ein Weg aus der Krankheit in die Gesundheit verstanden wird. Der Seelenarzt soll den einzelnen lehren, sich selbst zu lieben, und der Priester vollendet dann die Genesung, indem er die Selbstliebe in der Nächstenliebe vollendet. Die Vorstellung von der Gesundheit ist dabei die Umkehrung der Kenntnis über die Krankheit. Sie wird als ein Zustand beschrieben, in dem alle Mangelerscheinungen der Krankheit behoben sind. Die ganze Anthropologie Fromms gründet auf seinem Umgang mit Defiziten, seinen Begegnungen mit Krankheit. Die entdeckten Leerstellen der beobachteten Menschen bilden die Grundlage für sein Menschenbild und seine Visionen für diese Welt. Die negative Abhängigkeit von der Pathologie des Menschen verschreibt die Menschheit auf ein priesterlich vorgetragenes therapeutisches Konzept, das beinahe zwangsläufig all die Bedingungsverhältnisse verharmlost, für die sich das Individuum nicht zur Rechenschaft ziehen läßt. Die Welt wird insgesamt über den erkrankten Menschen gedeutet. Sie ist krank, weil er krank ist. So muß er zunächst heil werden, damit auch sie heilen kann. Dabei bleibt zwangsläufig die Perspektive unberücksichtigt, die in den Unrechtsverhältnissen der Welt auch Ursachen für die Erkrankung des Menschen entdeckt. Die Weltdeutung führt daher nicht zwingend zu Rechts- und Machtfragen, sondern lediglich auf psychologische Konstellationen. Bei Fromm verschwindet das Unrechte hinter den kranken Seelen der Menschen. Und dies bleibt auch schlüssig, solange man die Psychoanalyse als ein adäquates und hinreichendes Instrument zur Weltdeutung akzeptiert.

6. Konsequente natürliche Theologie

Der Psychoanalytiker und der Theologe wenden sich beide der *Religion* des Menschen zu. *Beide* erkennen in den Gestaltungen der Religion das *Werk von Menschen*, das ebenso wie jedes andere Werk des Menschen *kritisierbar* ist. Und Fromm hat schon völlig recht, wenn er feststellt, daß die Verehrung eines Gottes nicht zwingend zum Wesen von Religion hinzu gehört, d. h. daß die Religion nicht durch eine Form der Gottesverehrung definiert wird. Es gibt ja noch eine Menge anderes, dessen Verehrung dem Menschen so sehr am Herzen liegt, daß er es in Symbole faßt und ihm einen kultischen Rahmen gibt. Alle diese Gestaltungen stehen für den Psychoanalytiker oder den Religionspsychologen ebenso zur Debatte wie für den Theologen. Es muß wohl nicht besonders betont werden: beide sind Menschen, die sich hier um eine Angelegenheit des Menschen kümmern.

Es gibt noch eine weitere Ebene, auf der der Theologe nun besonders mit E. Fromm zusammenarbeitet, nämlich in dem Bemühen um die Unterscheidung von *Gott* und *Götze*, bzw. um die Enttarnung der Abgötter des Menschen. Hier gilt die Arbeit dem Engagement, Abgötter erkennbar werden zu lassen, ihre trügerische Stärke aufzudecken, die aufgeschminkten Reize der verführerischen Götzen zu durchschauen und schließlich die lächelnde Maske des nimmersatten Molochs zu entlarven. Fromm geht es wie der biblischen Theologie um die Unterscheidung von wahrer Religion und götzendienerischer Religion. Doch diese Gemeinsamkeit ist nur *formaler* Natur, und sie wird schnell zum Gegensatz, wenn man die *Gottesfrage inhaltlich* aufwirft. Da erweist sich dann plötzlich die Gottesfrage als eine Frage, in der es um das Ganze geht. Jede Einsicht, die hier gewonnen wird, ist höchst folgenreich für alles andere, was es sonst noch zu sagen gibt.

Wenn Fromm überhaupt »Gott« sucht, so sucht er ihn exklusiv im Menschen. Gott erscheint als ein Objekt der menschlichen Selbstverehrung und wird als solcher stets nur indirekt im Habitus seiner Verehrer erkennbar. Für Fromm spielt sich der »wahre Konflikt ... nicht ab zwischen Gottgläubigkeit und Atheismus, sondern zwischen einer humanistischen religiösen Einstellung und einer Haltung, die dem Götzendienst gleichkommt, unabhängig davon, wie diese Haltung sich im bewußten Denken ausdrückt – oder verkleidet« (Psychoanalyse, 290). Unsere Praxis entscheidet hier über die Gottesfrage, und sie steht bei Fromm vor der Alternative des Menschendienstes als Gottesdienst oder dem Götzendienst. Theologische Erörterungen über die Gottesfrage können da



allemal nur als Götzendienst erscheinen (was sie ja durchaus auch sein können). Bei Fromm ist die Gottesfrage dem Religionsproblem untergeordnet. Wenn sie Hilfreiches zur Lösung des Religionsproblems beitragen kann, mag sie behandelt werden; ist dies aber nicht der Fall, so hat sie sich erübrigt.

In der Theologie wird die Gottesfrage jedoch nicht in der spekulativen Verlängerung des tätigen Menschen entschieden. Für sie ist die Gottesfrage keine Frage der Charakterkunde, sondern es steht die Wahrheit und Wirklichkeit des Menschen auf dem Spiel. Sie stellt sich für die Theologie viel konkreter und im Grunde auch viel praktischer und damit unausweichlicher. Die Fragen, die sich Fromm vermeintlich von der Natur des Menschen entscheiden läßt, haben für die Theologie stets nur nachgeordnete Bedeutung, denn seine Bestimmung bezieht der Mensch nicht aus dem dynamischen Kreislauf der Natur, sondern der Mensch erkennt seine Bestimmung im Wirken Gottes. Die Bestimmung des Menschen folgt nicht aus seiner *Gottesfrage als* die gleichsam höchstmögliche *Frage des Menschen nach sich selbst*, sondern aus *Gottes Frage nach dem Menschen*. Damit deutet sich ein Gegensatz an, der in der Frage nach der Unterscheidung von Gott und Mensch aufeinander prallt.

Fromms Antwort auf diese Frage bringt eines der beiden möglichen Extreme zur Sprache: »Gott [ist] ... das Bild des höheren Selbst des Menschen ..., ein Symbol dessen, was der Mensch potentiell ist oder werden sollte, ...« (Psychoanalyse, 255). Gott ist hier der Potentialis der menschlichen Natur, jedenfalls hinsichtlich ihrer positiven Selbststeigerungsfähigkeit. Gott ist für Fromm das vollkommene Bild des Menschen von sich selbst. Er ist der im völligen Einklang mit sich selbst lebende Mensch, der gleichsam ausgewachsene Mensch. Je erwachsener der Mensch wird, um so näher komme er seinem geheimen Lebensziel der Selbstvollkommenheit. Er werde Gott in dem Maße ähnlicher, wie er sich selbst ähnlicher wird. Die Unterscheidung von Gott und Mensch sei im Grunde zu zwanghaft, als daß man sie noch mit einer plausiblen Begründung aufrechterhalten könnte. Vielmehr komme es darauf an, daß der Mensch seine Gottähnlichkeit zur völligen Identität hin praktisch steigern, denn dann stellen sich solche Fragen nach der Unterscheidung gar nicht mehr. Die Fähigkeit dazu wird dem Menschen auch attestiert, jedenfalls von Fromm, der daher für sich selbst die Frage nach Gott auch schon hinter sich hat.

Dies ist im Grunde die letzte Konsequenz einer selbstbewußten *natürlichen Theologie*, die sich streng darauf konzentriert hat, in der Gottesfrage nur die Frage des *Menschen* nach Gott zu hören. Da fragen des

Menschen Erfahrungen, seine Ängste und Hoffnungen. Doch sie fragen nur solange nach Gott, wie der Mensch noch nicht erkannt hat, daß sich in seinem Fragen nur seine persönlichen und vielleicht auch noch die Probleme der Spezies Mensch aussprechen. Die Gottesfrage ist eine mehr oder weniger versteckte Frage des Menschen nach sich selbst. Hat sich diese Erkenntnis erst einmal eingestellt, so wird der Mensch bei der Lösung seiner Probleme keine Kräfte mehr für den Umweg über Gott opfern bzw. verschleißeln. Er wird sich vielmehr seiner Probleme annehmen und eine praktikable Harmonie mit seiner »Natur« anstreben, die dann je nach der gerade aktuellen Einschätzung der menschlichen »Natur« ausfällt. Und wie sehr sich diese Einschätzung ändern kann, läßt sich an den vielen Beispielen einer natürlichen Theologie ablesen, selbst wenn sie zumeist nicht so konsequent durchgeführt wurden, wie dies bei Fromm der Fall ist, sondern noch hier und da diesem oder jenem Paradoxon einen Platz freigehalten haben.

Der Bezug auf die *Natur* verspricht mehr Verlässlichkeit als er einzulösen vermag, denn sie ruht nicht in unmittelbar erkennbaren ehrenen Gesetzmäßigkeiten, die sich gleichsam als unverrückbare Fixpunkte namhaft machen ließen. Und im Grunde will Fromm sich auch nicht binden lassen, wenn er immer wieder die »Natur« ins Argument aufnimmt. Stets bleibt er darauf bedacht, die Natur nur *formal* zu benutzen, um sich dann daneben etwa durch die Begriffe »Evolution« oder »Wachstum« die Freiheit zu bewahren, noch jeweils festlegen zu können, was denn »Natur« nun in diesem Moment konkret heißt. Aber die vorbehaltene Freiheit orientiert sich sehr traditionell, indem sie nur längst bekannte Versatzstücke in Erinnerung ruft. Nicht die Substanz ist neu, sondern lediglich das Arrangement, das nun den alten Entwicklungsoptimismus mit Hilfe der psychologisch beglaubigten Unausweichlichkeit der Natur zu unterstreichen versucht.

Die Rückbindung an die Natur hat durchaus etwas mit der Irreführung eines Zaubertricks gemeinsam, indem sie vordergründige Selbstverständlichkeiten hintergründig mit uneinsehbaren Instrumenten so manipuliert, daß am Ende die Illusion von etwas Neuem herauskommt. Auf diese Weise kann Fromm seine Religion sowohl als etwas Natürliches als auch etwas Neues präsentieren. Sieht man dann hinter seine Karten, so bestätigt sich die jedem Zauberünstler entgegengebrachte Ahnung, daß das Neue nur eine raffinierte Neuordnung des Alten ist, wobei die Überraschung nur in der flinken Ausnutzung der Veränderbarkeit des Arrangements liegt. Dazu scheint mir allerdings jede Reklamation der »Natur« verurteilt zu sein. Soll dabei etwas Hoffnungsvolles heraus-



kommen – und nur deshalb argumentiert Fromm ja so engagiert –, dann muß uns die Selbstrettung des Münchhausen durch den Griff an den eigenen Haarschopf als eine Rezeptur präsentiert werden, die sich im völligen Einklang mit den Gesetzen der Natur befindet.

Die Bezugnahme auf die Natur ist bei Fromm auch noch in anderer Hinsicht problematisch. Sie setzt nämlich die merkwürdige Aufspaltung von *rational* und *emotional* voraus, so als gäbe es eine überpersönliche Vernunft, der dann auch der Umgang mit den nur-persönlichen, d.h. individuellen Gefühlen anvertraut werden kann. Eben diese Aufspaltung steht hinter dem Zuordnungsversuch von *Expertenrationalität* bzw. Expertenerziehung und proklamierter *Liebesfähigkeit* des Menschen. Es ist eine gespaltene Natur, die Fromm vorfindet und die darauf wartet, vom Menschen in die Hand genommen zu werden. Da stehen die Sachzwänge, die von den Experten eingeschätzt, verändert und kontrolliert werden sollen. Ihre Vernunft ist – wenn Fromms Forderung nach Objektivität nicht völlig absurd sein soll – an Gegenständlichkeit, d.h. an das Vorkommende gebunden. Die Vernunft geht mit der Natur um, indem sie das Machbare ins Auge faßt, dessen Bedingungen durch das Faktische gestellt werden. Auf der anderen Seite wartet die proklamierte Liebesfähigkeit des Menschen auf eine Bestimmung. Sie hat nun für all das einzustehen, was die gegenstandsorientierte Rationalität nicht zu leisten vermag. Sie muß alle Defizite auffüllen, die die Experten zurücklassen. Im Grunde wird von ihr das entscheidende *Wunder* erwartet, das die Welt heil macht und das offensichtlich von der Vernunft allein nicht zu erwarten steht.

Da liegt nun die Spannung des ganzen Vorgangs. Einerseits sieht Fromm die Grenzen der Vernunft, auf der anderen Seite weiß er bereits, womit die Mängel behoben werden können. Seine psychologischen Kenntnisse entgrenzen ihm das Begrenzte. Dazu beruft er sich auf die »Natur«, um sich überhaupt Gehör zu verschaffen. Aber das Wissen um die Unzulänglichkeit der Vernunft bedrängt nun die Liebe des Menschen, das notwendige Wunder zu vollbringen, wobei es der Vernunft vorbehalten bleibt, festzustellen, wie es auszusehen hat. Es geht um die Herstellung der Liebe in der Lieblosigkeit. Und Fromm hat auch eine genaue Vorstellung, wie diese Liebe aussehen darf und wie nicht. Deshalb werden seine Ausführungen über die Liebe so penetrant gesetzlich. Dies wird erst verständlich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß sein ganzes Konzept an der Liebe hängt. Es steht und fällt alles damit, daß das Wunder der Liebe geschieht. Die Erwartungen an das funktional installierte Wunder werden von Fromm programmiert und moralisch operationalisiert, damit

die Hoffnungen, die an ihm hängen, einen möglichst solide erscheinenden Grund haben. Damit ist nun auch die Emotionalität von der Phantasielosigkeit der am Machbaren fixierten Vernunft umzingelt. Zwar bekommt nun auch die Liebe einen sachlichen Anstrich, aber was ist das in diesem Gefälle mehr als das Eingeständnis von Erbärmlichkeit.

Die moderne Sezierlust hat alles zerstückelt und funktionalisiert, selbst das sogenannte Affektive. Die Welt ist eingeteilt, und der Mensch kennt die Einteilungen. Sie zerfällt in Vernünftiges und Affektives, in historisches Geschehen und Mythos oder bei Fromm in objektive Information und subjektive Wahrnehmung. Doch die künstliche Trennung zerstört ja gerade das, was beide Seiten zusammenhält. Sie trennt Wissen und Glauben und etabliert zwischen beiden eine künstliche Leerstelle. Und deshalb ist heute jede Berufung auf die Natur so problematisch, denn sie zielt nur auf *Eigenschaften*, und das bedeutet zwangsläufig Partikularität. Längst sind uns angemessene Wirklichkeitsvorstellungen verlorengegangen.

Deshalb hat auch die *Theologie* nicht mehr die Möglichkeit, an die Natur anzuknüpfen oder auf Vorhandenes positiv hinzuweisen. Unser Verständigungshorizont hat sich so weit von der Wirklichkeit entfernt, über die sich die Theologie um Verständnis bemühen soll, daß jede natürliche Anknüpfung notwendig in die Irre führt. Unser neuzeitliches Wirklichkeitsbewußtsein hat sich so sehr von der Rationalität der in der Bibel bezeugten Wirklichkeit entfremdet, daß wir zwangsläufig auf etwas uns *Fremdes* gestoßen werden, wenn wir es mit ihr zu tun bekommen. Nicht die Natur hat uns eine natürliche Theologie unmöglich gemacht, sondern unsere usurpierten Bestimmungen der Natur, die wir inzwischen gewohnt sind, als Erkenntnisse auszugeben, haben diesen Weg versperrt. Und so wie es in der Natur im weitesten Sinne unsere Bilder von ihr sind, die uns die Berufung auf die »Natur« verbieten, so sind es auch unsere *Gottesbilder*, unser allzu eiliges Wissen um und über Gott, das uns ein zweites Mal abschneidet von einer hoffnungsvollen Empfindlichkeit für wahre Wirklichkeit.

Auch Fromm präsentiert sich als ein Wissender. Er fragt im Grunde nur rhetorisch. Die Fragen sind nur das didaktische Vorspiel seiner Antworten. Obwohl er sich in seinem Werk den unterschiedlichsten Fragen zuwendet, bleiben seine Antworten in ihrer Essenz auffallend konstant die gleichen. Im Grunde weiß Fromm immer schon, worum es geht und was am Ende zu sagen bleibt; von wirklichen Fragen ist da wenig zu spüren. Es sind eigentlich nur die Begründungsnot und das Vermittlungsproblem, die ihn an der Arbeit halten.



Sein Wissen kommt jedoch sogar in wichtigen Zusammenhängen bisweilen nicht über eine durchaus vulgäre Form des Vorurteils hinaus. Ich denke hier etwa an die verstreuten Verurteilungen Calvins, die sich im Zusammenhang mit religionspsychologischen Fragestellungen fast schon penetrant wiederholen. Calvin bildet in Fromms Perspektive den religionsgeschichtlichen Tiefpunkt überhaupt, so daß er als finsterner Hintergrund alle Gefahren und Drohungen in sich vereint, die sich einstellen, wenn man in der *Gottesfrage* nicht bereit ist, Fromms Rationalisierungen zu folgen. Die eingeschwärzte, völlig unhistorische Karikatur Calvins erleichtert es ihm, seine eigenen Vorschläge in den hellen Glanz von *Aufklärung* – die »Dialektik der Aufklärung« hat Fromm noch nicht erreicht – zu rücken. Fromm geht es in seinen Urteilen über Calvin weniger um Calvin als vielmehr um die Erledigung der Gottesfrage, wie sie in der sogenannten »autoritären Religion« diskutiert wird. Calvin wird als besonders reiner Vertreter dieser »autoritären Religion« angesehen; die Urteile über ihn sollen aber gleich alle Versuche treffen, die Gott noch als ein souveränes Wesen beschreiben. Nur so wird das kämpferische Engagement Fromms an dieser Stelle plausibel.

Vermutlich hatte er gespürt, daß ernstzunehmender Widerspruch gegen seine humanistische Religion eben besonders von der Seite zu erwarten steht, die vom freien souveränen Gott und einer von ihm ausgehenden Befreiung von der Todesverfallenheit des Menschen spricht. Da stehen alle religiösen Empfehlungen Fromms auf dem Spiel. Und so bietet er nun alles auf, was zur Verfügung steht, sowohl aus dem Arsenal der Psychologie als auch der Rhetorik und Polemik. Der *Psychologe* archaisiert die Vorstellung eines lebendigen Gottes, indem er in ihr die kindliche Rationalisierung eigener Ohnmachterfahrungen entdeckt. Das geht relativ schnell aufzuzeigen und wirkt zunächst auch höchst plausibel. Der *Rhetoriker* münzt schnell Begriffe um. Aus der Autorität des souveränen Gottes wird der autoritäre Demütiger der Menschen, wobei die mitgelieferte Charakterbeschreibung ausschließlich menschliche Züge trägt; es erscheint die Fratze des hinterhältigen Despoten, der, wo er nur kann, die Untergebenen in Abhängigkeit von sich selbst bringt, um sie dann in der Feier der eigenen Macht ihre Abhängigkeit immer wieder spüren zu lassen. Es verwundert dann nicht, wenn nun noch die *Polemik* nachsetzt, und aus dem Theologen, der diesen Gott zur Sprache bringt, ein bewußtloses Vollzugsorgan politischer Despotie macht.

Der Streit geht um das Bekenntnis, und zwar um das Bekenntnis zur *Einzigartigkeit Gottes*. Und Fromm befindet sich immer schon in diesem Bekenntnisstreit, wenn er das Wort »Gott« benutzt, denn er vernimmt

das Wort »Gott« von vornherein semantisch, also als ein Wort, das für eine bestimmte *Bedeutung* steht. Damit versucht er den Wirklichkeitsstreit zu umgehen, in den wir zwangsläufig hineingezogen werden, wenn wir Gott nicht in einem Symbol oder dem namenlosen Horizont unseres Erfahrungsbewußtseins, sondern in seiner freien persönlichen Praxis begegnen. Das Interesse, Gott in Bedeutung zu nivellieren, relativiert jeden Wirklichkeitsanspruch und isoliert ihn gerade von all dem Konkreten, mit dem er seine Lebendigkeit erkennbar und bekenubar gemacht hat. Gelingt erst einmal die Abspaltung Gottes von seinem Namen, so ist alles weitere nur noch Kinderspiel.

Fromm übersetzt die Selbstoffenbarung Gottes in Ex 3,14 mit »Mein Name ist Namenlos« (Haben, 50)¹⁶, denn »Gott darf keinen Namen haben, ...« (Haben, 50). Zu Recht stellt er zur Selbstvorstellungsformel Gottes heraus, daß ihr Engagement dem Bilderverbot gilt, dem Verbot, Gott anschaulich oder begrifflich definieren zu wollen. Dabei übersieht er dann freilich, daß es gerade das Wissen Israels um den *Namen* Gottes gewesen ist, das das Definitionsverbot erst in Kraft setzt, denn die Kenntnis des Namens Gottes verstellt diesem Definitionsverbot jede gefährvolle Irrfahrt in die Unbestimmtheit. Es ist der Name Gottes, der der schlechthin beste Schutz gegen jeden Versuch bedeutet, Gott in einen Begriff zu überführen. Gott nun aber *begrifflich* vor der Definition schützen zu wollen, wie Fromm das mit seiner Übersetzung durch »Namenlos« intendiert, die sich im kraßen Widerspruch zum Herzstück des biblischen Bekenntnisses befindet, führt *definitiv* zur Unbestimmtheit Gottes, d. h. zu einer begrifflich installierten Unschärfe, die sich in der Endgültigkeit der Unerkennbarkeit Gottes in keiner Weise von einer forschen Gottesdefinition unterscheidet. Der allein wirksame Widerspruch gegen solche Fixierungen liegt in der *Einzigkeit* des Namens, der nicht in die Etikette eines Begriffs deformiert werden darf.

»Name« weist nun gegen Fromm in der Tat auf »*Person*«, hier auf lebendige Person, der es gefiel, sich ansprechbar zu machen. Nur so lassen sich das unzählige Lob und die Preisungen Israels, wie es uns etwa aus den Psalmen in den Ohren klingt, bis hin zur Scheu, diesen Namen in den Mund zu nehmen, recht begreifen. Und um das gleich anzuschließen: auch *vertrauen* können die Menschen nur Personen, von denen sie zumindestens erzählt bekommen haben und deren Namen sie kennen. Fromms Werbung für das Vertrauen in die *Spezies* Mensch oder auf einen *Begriff* des Menschen, der nun an die Stelle des Begriffs »Gott« gerückt ist, unterscheidet sich nicht prinzipiell von all den Institutionen und Regierungen, die mit ihren Versprechungen im Ungeist der Aufklä-



rung um das Vertrauen der entwurzelten Menschen werben. Dann vertrauen da die Menschen auf Ruhe und Sicherheit, obwohl sie ihre Namen nicht kennen, weder die Namen der Planer des nuklearen Schreckens, noch die Namen der vielen Lobbyisten und Profiteure, noch die Namen der schönfärberisch sogenannten Opfer, die ja nicht aus blindem Schicksal zermahlen und dahingerafft werden, sondern bereits im Kalkül derjenigen vorkommen, die anonym um den Blankoscheck des Vertrauens der Menschen buhlen.

Es erübrigt sich wohl eine weitere Zuspitzung. Und auch Calvin benötigt kein argumentatives Stützkorsett, sondern er kann selber antworten, und er tut das mit nicht ganz unberechtigter Schroffheit: »Wie sehr nun auch die Häretiker gegen das Wort ›Person‹ kläffen, und wenn auch andere in ihrer großen Torheit sich weigern, diesen Ausdruck, da er ein Menschensündlein sei, anzunehmen – sie können uns doch nicht widerlegen, ... was in der Schrift bezeugt und versiegelt ist!«¹⁷ Es gibt keine Hinweise im biblischen Zeugnis, daß die Rede von Gott auf ein Symbol oder gar die Vergottung des Menschen abziele. Wohl aber nennt es den Namen Gottes und beschreibt ihn als Person mit verschiedenen Wesensmerkmalen. Nun mag man freilich schon bevor man die Bibel aufschlägt wissen, was es mit Gott auf sich hat, und dann wird die Bibel so wichtig oder unwichtig wie jedes andere Buch auch. Oder aber man läßt sich auf das biblische Rihgen um die Rede vom lebendigen Gott ein, der als eine Wirklichkeit bezeugt wird, die nicht im Menschen verborgen liegt, sondern diesem gegenübersteht und ihn hält. Die Konturen dieser Wirklichkeit gilt es dann neugierig zu entdecken, und das kann nur gelingen, wenn wir sehr behutsam mit dem biblischen Text umgehen und nicht immer schon alles und womöglich noch besser zu wissen glauben als all die Menschen, die sich bemüht haben, den lebendigen Gott durch ihr Leben hindurchscheinen zu lassen, sowohl in ihrer Freude als auch im Zweifel, dem Hadern mit dem Schicksal. Wir bekommen in der Bibel keine Gotteslehre präsentiert, sondern authentisches Zeugnis von Betroffenen, deren Hinweis auf die *Offenbarung* Gottes nicht aus der Sorge um ihre Frömmigkeit heraus formuliert wird, sondern allein um der rechten Verherrlichung des lebendigen Gottes willen ergeht, die dann freilich auch etwas mit der Frömmigkeit zu tun hat. Doch solange wir nicht in dies Klima der Ernsthaftigkeit der biblischen Texte einzutauchen bereit oder in der Lage sind, werden wir immer nur von Gottesfrage und Gottesidee reden, die uns dann entweder interessiert oder auch nicht. Und da ist dann die Lösung von Fromm schon einigermaßen geschickt, indem sie Gott nicht voraussetzt, ihn aber als Symbol auch nicht prinzi-

piell ausschließt, was wohl auch eine gewisse Unsicherheit hinsichtlich des religiösen Charakters der Selbstverehrung des Menschen anzeigt. Wir haben uns nun in ein spannungsgeladenes Feld begeben, dessen Spannung wir nicht bis zur völligen Plausibilität diskutabel machen können. Denn – um noch einmal Calvin zu Wort kommen zu lassen – es ist eine »Torheit, wenn man meint, der Schrift auf dem Wege des Disputierens ihre Glaubwürdigkeit sichern zu können ... Aber wenn einer auch das heilige Wort Gottes gegen die Schmähungen der Menschen verteidigt, so wird er dadurch keineswegs bereits die Gewißheit in den Herzen einpflanzen, ... Weil die gottlosen Menschen meinen, die Religion bestehe auf Menschengedanken, so wünschen und verlangen sie, um den Schein törichter Leichtgläubigkeit zu meiden, vernünftiger Beweise dafür, daß Mose und die Propheten in Gottes Auftrag geredet haben. Ich aber entgegne: das Zeugnis des Heiligen Geistes ist besser als alle Beweise. Denn wie Gott selbst in seinem Wort der einzige vollgültige Zeuge von sich selber ist, so wird auch dies Wort nicht eher im Menschenherzen Glauben finden, als bis es vom inneren Zeugnis des Heiligen Geistes versiegelt worden ist. Denn derselbe Geist, der durch den Mund der Propheten gesprochen hat, der muß in unser Herz dringen, um uns die Gewißheit zu schenken, daß sie treulich verkündet haben, was ihnen von Gott aufgetragen war.«¹⁸ Das ist der Doppelpunkt, mit dem die Theologie beginnt, ohne je an das Ende kommen zu können.

Dieser Doppelpunkt weist uns in den Verständigungshorizont, in dem die Christen ihre *Freiheit* von und für diese Welt gewinnen und bedenken. Diese Freiheit orientiert sich nicht an der Ehre des Menschen, sondern sie setzt sich ins Werk, um Gott die geschuldete Ehre zu erweisen. Und sie wird da widerständig, ja militant, wo die Ehre Gottes bedroht wird, denn sie weiß, daß das auch die folgenreichste Bedrohung des Menschen ist. Und wenn es im Kampf gegen die Unterdrückung des Lebens um die Ehre Gottes geht, kann die von Fromm so herausgestellte natürliche Liebesfähigkeit des Menschen, die es zu entfalten gelte, im Grunde nichts anderes sein, als ein letztes Sich-selbst-festhalten-Wollen und damit Verweigerung des nötigen Widerstands. Zwar sieht Fromm deutlich, daß wir nur am anderen wachsen können, aber der andere erscheint nur als ein anderes Gattungsexemplar des eigenen Selbst. Fromm bleibt grundsätzlich in der Vorstellung des Wachsens und der Selbststeigerung gefangen, die dann in ihrer praktischen Konkretion zwangsläufig penetrant gesetzlich und moralisch wird. Die Bibel, der sich auch Calvin in seiner Theologie verpflichtet weiß, redet da völlig anders. Sie unterscheidet den alten vom neuen Menschen, und dazwischen steht nichts



Geringeres als der Tod unserer selbst, d.h. wir kommen nicht durch eigene Anstrengung von der einen auf die andere Seite; das hat so wenig mit Moral und Ethik zu tun, wie Kreuz und Auferstehung als eine besonders konsequente Charakterleistung Jesu verstanden werden können. Jede Moralisierung führt hier zwangsläufig zu einer schmähhlichen Karikatur Gottes. Es geht um eine völlige Neukonstituierung des Menschen, es geht um Verpflanzung; um die Freiheit des Namens Gottes, an der wir teilhaben, wenn wir freigeworden sind, ihn anzurufen. Die Kenntnis seines Namens gibt dem Menschen die Freiheit und Kraft, nun auch die verheerenden Verhältnisse seiner eigenen Unheilspraxis beim Namen zu nennen. Da gibt es keine versteckte Werbung mit Wachstumsversprechungen und seien diese auch noch so heilsam drapiert, sondern da geht es um konkrete Wirklichkeit, d.h. um die Aufdeckung von Machtverhältnissen, die den Menschen von den Gerüsten seiner himmelstürmenden Turmbauten zurückruft, um ihn an seinen Platz zurückzustellen. Es können nur einige theologische Fragen lokalisiert werden, ohne ihre Reichweite hinreichend auszuformulieren. Umso weiter sind die angesprochenen Aspekte von einer theologischen Antwort entfernt. Aber ich glaube, daß wir nicht in einer Zeit leben, in der es an Antworten mangelt. Die Theologen sollten sich nicht in die versuchliche Rolle des Antwortgebers drängen lassen. Vielmehr wäre es bereits eine große Gabe, wenn wir wenigstens für ein paar grundlegende Fragen wieder die Ohren und Herzen geöffnet bekämen.

Ich breche mittendrin ab. Die angestoßenen Fragen wollen nicht nur den religionspsychologischen Umgang mit der Gottesfrage bei Fromm befragen, sondern sie wenden sich zugleich immer auch an uns selbst, die wir ja alle dazu neigen, Gott zu einer umgänglichen Rationalisierung zu machen. Nur so erklärt sich mir auch dieser ungeheure Erfolg Fromms im Gespräch unserer interessierten Gemeinden. Offensichtlich formuliert Fromm in seinen Büchern eine Reihe von Themen, die nicht durch ihn erst aufgeworfen werden, sondern angesichts unserer bedrohten Zukunft gleichsam in der Luft liegen und nach Formulierungen suchen. Nun kommt alles darauf an, wo man sich orientiert und wie man sich verständigt. Der Psychologe orientiert sich an seinen *Erfahrungen* und verständigt sich mit deren Hilfe auf ein *Menschenbild*. Da gibt es ein weites Feld, in dem sich sehr unterschiedliche Profile abstecken lassen. Ich empfinde das als eine deprimierende Weite, die mit ihren unendlichen Möglichkeiten jeden Versuch leicht in den Verdacht der Beliebigkeit bringt, von dem er sich nur dadurch – jedenfalls vorläufig – befreien kann, wenn er auf Zustimmung stößt, wenn er *konsensfähig* ist. Und

umso konsensfähiger der Vorschlag ist, um so mehr verliert er scheinbar seine Relativität, die er aber niemals ganz abzuschütteln vermag. Der christliche Glaube und die Theologie gewinnen hingegen ihre Überzeugungen nicht aus der Rasonanz ihres Redens, sondern aus der Treue zur *Praxis Gottes* in Wort und Wirken. Sie inszenieren nicht die Wirklichkeit Gottes, kämpfen aber gegen die zahlreichen Blockaden, die der Mensch um der Suggestion möglichst unerschütterlicher Selbstsicherheit willen gegen die Erkenntnis Gottes aufgerichtet hat. Jedenfalls sollte das so sein; – daß es weithin nicht so ist, wissen wir wohl alle, auch wenn es uns sehr unterschiedlich schmerzt.

IV Hanna Wolff:

Jesus, der übertünchte Therapeut der Liebe

1. Der Mensch im Komparativ

Während Fromm zu den überkommenen Religionen die Distanz des Religionsphilosophen pflegte, schreibt Hanna Wolff als eine engagierte *Christin*. Dieses Engagement verhindert, daß da – wenn von der Religion die Rede ist – formalisierte religiöse Bedeutungsinhalte in mehr oder weniger akkurater Zurechtmachung *Revue* passieren. Es gibt hier keine gleichmacherische Distanz, aus der heraus man jeder Religion zuwinkt, wenn sie nur das sagt, was von ihr erwartet wird. Das Engagement von H. Wolff drückt sich zunächst in einer entschiedenen Parteinahme für den Menschen Jesus aus, den sie als Tiefenpsychologin freilich etwas anders zu sehen gelernt haben meint, als wir es gewohnt sind.

Die Entscheidung für Jesus präsentiert sie als eine psychologisch begründete Entscheidung, so daß es bei genauerem Hinsehen keine Entscheidung für Jesus, sondern für ein Menschenbild ist, für das Jesus in besonderer Weise steht. Der Vorsprung Jesu, wie sie ihn immer wieder herausstellt, sei der Vorsprung dieses Menschenbildes, das in Jesus erstmalig und bisher unüberboten in Erscheinung getreten sei. An diesem Menschenbild entzündet sich ihr psychologisches Interesse, das sich sowohl an die psychologischen Fachkollegen als auch an die Theologen wendet. Der Fachkollege soll neue Impulse für seine therapeutische Praxis erhalten, und dem Theologen soll geholfen werden, das traditionelle Jesusbild der Theologie kritisch auf unsachgemäße Übermalungen durch die jüdisch-christliche Tradition hin zu überprüfen. Ihr Vorschlag zielt auf eine neue »Identität« der christlichen Religion als eine zeitgemäße Religion. Der



Weg dahin geht vom Menschenbild über das ihm entsprechende Gottesbild zur Beförderung des Menschen an die Stelle Gottes. Dieses religionspsychologische Argumentationsgefälle weist damit trotz ihrer engagierten Option für das Christentum eine deutliche Übereinstimmung mit E. Fromm auf.

H. Wolffs Darlegungen werden von einer ausgeprägten *Sympathie* für das Hochentwickelte, das In-sich-Differenzierte, das Erwachsene und Umfassende bestimmt. Selbstbewußte Stärke gründet auf innerer Integriertheit als dem Ergebnis einer gelungenen sensiblen Selbstentwicklung, in der der Mensch erst in seine besondere Bestimmung hineinwachsen könne. Nur der seiner individuellen Seele bewußte Mensch wird nach H. Wolff dem »Niveau Mensch«¹⁹ gerecht. Diese idealistische Neigung hat zur Kehrseite eine deutliche *Antipathie* gegen das Primitive – was immer man darunter verstehen mag –, gegen das Nivellierte, Infantile und Partikulare. Die jeweilige Einschätzung wird schon in der Sprache deutlich, die auf der einen Seite behutsam und nuanciert auch dem Detail Spannung abzugewinnen versucht, während sie auf der anderen Seite unnahbar, schnodderig, wenn auch bisweilen gezielt aggressiv und sogar zynisch ist. Fragestellungen, die nicht das Niveau ihres Menschenbildes erreichen oder die dieses Menschenbild anzugreifen drohen, erscheinen als unterentwickelt, vormenschlich oder gar krankhaft und verdienen es daher nicht, in den engeren Kreis der menschlichen Selbstverständigung ernsthaft einbezogen zu werden. Sie haben wohl als Umfeld der menschlichen Pathologie für den Therapeuten Bedeutung, nicht aber mehr für den aufgeklärten Anthropologen.

H. Wolffs Überdruß wurzelt in ihrem Glauben an die menschliche Entwicklung. Als jemand, der Einblick in die *Evolution*, zumindestens aber in die Evolutionsmöglichkeiten des Menschen zu haben glaubt, hat Wolff es satt, sich ständig noch mit den Vorstufen dieser Entwicklung zu befassen. Sie hemmen nur die geforderte Fortentwicklung und haben daher nur historische Bedeutung. Vielleicht helfen sie noch ein wenig bei der Stärkung des modernen Selbstbewußtseins, das sich nun gerade im Kontrast zu ihnen ins Recht gesetzt weiß.

Das Christentum wird nach H. Wolff in ganz besonderer Weise auf die Höherentwicklung des Menschen gewiesen, denn Jesus sei auch ein entwickelter, erwachsener Mensch und darin seiner Zeit so weit voraus gewesen, daß er von seinen Zeitgenossen nicht verstanden wurde. Die Entwicklung der Menschheit ist aber weitergegangen, und für Wolff gibt es keinen Grund mehr, der uns weiterhin zwingen könnte, bzw. dürfte, Jesus noch aus seiner unterentwickelten Umwelt heraus zu verstehen.

Und so wird dann auch das Christentum gerettet: Jesus ist einer von uns, ein entwickelter Mensch, an dem sogar wir noch manches lernen können. Wolff löst Jesus völlig aus seiner Umwelt heraus, um ihn auch dem modernen Menschen noch attraktiv zu machen. Sie will »überzeugend« von Jesus sprechen, »denn das ist der Maßstab, den Jesus ausdrücklich verlangt« (Psychotherapeut, 12). Dazu müssen die Inhalte der christlichen Tradition analytisch geprüft werden, um sie »unserem heutigen Bewußtsein gemäß« (Psychotherapeut, 15) neu fassen zu können.

Der ganze Entwurf hängt am *Komparativ Jesu*. Jesus soll uns zum Komparativ werden, so daß wir an ihm wachsen und die in uns liegenden Möglichkeiten nach seinem Modell entfalten, um dann am Ende ein ebenso entwickelter Mensch zu sein, wie er es bereits gewesen ist. Wir erweisen uns den Zeitgenossen Jesu gegenüber darin als entwickelter und damit Jesus verwandter, daß wir heute den Komparativ Jesu recht erkennen können – jedenfalls die Tiefenpsychologin H. Wolff. Dieser Komparativ orientiert sich an der von Jesus vorgelebten und verkündigten *Liebe*. War Jesus der einzigartige *Prophet* dieser Liebe, so ist Wolff nun der »Priester« dieser Liebe, indem sie das von ihr entdeckte vermeintliche Erbe Jesu zur Sprache bringt und den Christen zu neuer Selbstfindung anempfiehlt.

Ein ähnliches Gefälle hatte bereits das theologische Programm von *Schleiermacher*, das H. Wolff nun noch einmal psychologisch gewendet vertritt. Auch Schleiermacher warb um das Ohr des modernen gebildeten Zeitgenossen, der im Aufwind von Aufklärung und Idealismus dem Christentum den Rücken gekehrt hatte. Diese Werbung gelingt nur, wenn man sich grundsätzlich auf das Selbstbewußtsein des »entwickelten« Menschen einläßt und sich mit ihm abstimmt, um ihm dann über ein allgemeines Verständnis von Religion eine neue Brücke zum Christentum zu schlagen. Dazu müssen die alten Brücken zerschlagen werden, denn sie konnten ja den modernen Menschen nicht halten. Das Selbstbewußtsein des modernen Menschen bestimmt nun, was »überzeugend« ist und was nicht. Es bleibt allerdings am Ende zu prüfen, ob die neue bildungsbürgerliche Brücke überhaupt noch zu den Grundlagen des christlichen Glaubens führt oder nicht vielmehr in einen dem biblischen Zeugnis völlig fremden Verständigungshorizont.

Aus ihrem mit dem modernen Bürgertum geteilten Überdruß über die unterentwickelte christliche Tradition heraus präsentiert H. Wolff zunehmend unverhohlen und affektiv ihre Sympathien und Antipathien. Die Töne werden in der Abfolge ihrer Bücher schriller, die Klänge aggressiver und die bisher noch beachteten Grenzen der Selbstbeschrän-



kung auf tiefenpsychologische Wahrnehmungen werden immer rückhaltloser überschritten. Bisweilen schreibt sie so provokant und gestieft, daß man geneigt ist, in gleicher Manier zu fragen, welche Schattenprojektion der Autorin ihrerseits die Zunge geschärft und die Feder gespitzt habe – zumal sie ja selbst wohl leicht ertragen wird, was sie anderen in zum Teil höchst mittelmäßigem Jargon zumutet. Darum zu streiten lohnt aber nicht, zumal man sich dann nur zu einem weiteren Opfer ihres unerschütterlich erscheinenden Selbstbewußtseins²⁰ machte. Das soll uns nun nicht daran hindern, das, was H. Wolff in der Sache anzubieten versucht, zur Kenntnis zu nehmen.

2. Der Vorsprung Jesu

»Markant profiliert hebt sich der Mann von Nazareth von seinem zeitgenössischen Hintergrund ab« (Mann, 71). »... Jesus ist die große Ausnahme ...« (Mann, 82). »Das Auftreten Jesu war der seltene Aufbruch einer großen Möglichkeit. Man erkannte sie nicht als solche« (Psychotherapeut, 41). »Das Wort *neu* ist tatsächlich so bezeichnend für Jesus wie kaum ein anderes.«²¹ Das christlich theologische Denken hat von Anfang an nicht realisiert, »daß mit Jesu Auftreten die Menschheit auf eine völlig neue Bewußtseinsstufe gehoben wurde« (Neuer Wein, 188). So und ähnlich streicht H. Wolff die unvergleichliche Originalität Jesu heraus. Dabei geht es ihr um den historischen Menschen und das, was wir von ihm wissen können. Alles, was die Christen aus diesem Jesus gemacht haben, sei mit Vorsicht zu genießen. Anstatt ihn recht zu erkennen, hätten sie ihn mit alten Vorstellungen zu beschreiben versucht und ihn in eine unangemessene dogmatische Tradition eingefügt. Doch all die unzureichenden Beschreibungen Jesu von Menschen, die nicht an ihn heranreichten, konnten das wahre Bild von ihm nicht völlig übermalen, sondern es schimmert an vielen Stellen im Neuen Testament – besonders in den Evangelien – hindurch.

H. Wolff versichert immer wieder, daß ihre Interpretation »auf Tatsachen der Forschung und nicht auf Spekulation beruht« (Mann, 145). Und zwar in zweifacher Hinsicht: *Zum einen* bezieht sie sich auf die Ergebnisse der *historischen Kritik*, um sich »jeweils auf das am besten Gesicherte oder höchst Wahrscheinliche beziehen« (Mann, 16) zu können. Die historische Beurteilung habe allerhöchstes Gewicht: »Die Bewährung an der geschichtlichen Wirklichkeit bleibt das entscheidende Kriterium« (Mann, 69). Fragt man aber weiter nach, wie denn die historische Kritik verfährt, welche Kriterien sie benutzt, um das eine vom anderen

zu scheiden, so lesen wir etwa im Blick auf die Worte Jesu: »Wichtig sind für uns zunächst die Worte, die die historische kritische Forschung als echt, das heißt als wirklich von Jesus selbst stammend, erkannt hat. Bei solchen Feststellungen, handelt es sich in der Hauptsache um solche Worte, die in keiner Weise von der Umwelt Jesu bezeugt oder aus ihr erklärt werden können« (Neuer Wein, 196). Das Kriterium der Echtheit der Worte Jesu ist also die Inkongruenz mit ihrer Umwelt. Wenn man aber nach diesem Kriterium verfährt, ist es nicht nur nicht verwunderlich, sondern zwangsläufig so, daß am Ende ein Jesus herauskommen muß, der eben völlig anders ist, als seine Umwelt. Alles, was er mit seiner Umwelt teilt, steht im Verdacht, unecht zu sein, nur da, wo er anders ist, agiert er selbst. Die Methode legt hier bereits die Ergebnisse fest, zumindestens steckt sie einen inhaltlich so engen Rahmen ab, daß am Ende die wissende Phantasie des Forschers bestimmt nicht mit den Ergebnissen überfordert wird (vielleicht installiert der Forscher ja gerade deshalb solche engführenden Methoden?). Deutlich ist, daß der Forscher schon das Entscheidende weiß, bevor er zu forschen beginnt. Die Forschung dient nur noch zur Bestätigung dessen, was man sowieso weiß bzw. *will*. Wenn das kritische Wissenschaft sein soll, wird man dieser zumindest vorwerfen müssen, daß sie nicht selbstkritisch ist. Diese sogenannte historische Kritik ist in ihrer manipulativen und subjektivistischen Arbeitsweise um keinen Deut exakter als jede dogmatische Hermeneutik, und sei es auch die orthodoxeste. Sie ist nur insofern gefährlicher, weil sie unbemerkt ihre Dogmatik unter dem künstlichen Nimbus der Exaktheit betreibt. Und daß hier manifeste Dogmatik betrieben wird, werden wir noch deutlicher zu zeigen haben.

Zum anderen beruft sich H. Wolff auf die Ergebnisse der *Tiefenpsychologie*. Die Tiefenpsychologie – es ist im Grunde ein sehr unscharfer Begriff – interessiert sich für die unbewußten Einstellungen unseres Bewußtseins. Es geht ihr darum, in der Selbstdarstellung eines Menschen »die unbewußten Voraussetzungen aufzuspüren und nach ihrer Konsistenz mit dem Gemeinten zu fragen« (Neuer Wein, 79). H. Wolff beschreibt zwar mehrfach die Intentionen ihrer tiefenpsychologischen Perspektive, ohne aber je eine präzise Angabe über ihre Arbeitsweise und ihren Aussagebereich zu machen. Dafür betont sie auffallend nachdrücklich – im Nachhinein allerdings überaus waghalsig und haltlos – ihre Wissenschaftlichkeit, die hinsichtlich ihrer Exaktheit nur mit den empirisch verfahrenen Naturwissenschaften zu vergleichen sei: »Nein, hier wird nicht spekuliert, erklärt, entschuldigt, es ist keine Rede davon, wer recht oder unrecht hat, sondern es wird festgestellt und aufgewiesen, wie ein



Chirurg einen vereiterten Blinddarm durch geübte Schnitte bloßlegen und aufweisen kann. ... Tiefenpsychologie ist zuerst und zuletzt *distanzierte Sachlichkeit*« (Psychotherapeut, 78).

Nicht nur in dieser Betonung der empirischen Forschung stimmt H. Wolff mit C. G. Jung überein. Vielmehr ist ihr ganzes psychologisches Instrumentarium bis hinein in einzelne Formulierungen von Jungs Psychologie geprägt. Wahrscheinlich sagt H. Wolff auch deshalb so wenig über ihre Arbeitsweise, denn über ihre kaprizierte Fixierung auf den männlichen Menschen Jesus hinaus gibt es hier nichts, was sachlich die Perspektiven und Fragestellungen von Jung wesentlich erweitert oder verändert. Denken wir etwa an Jungs Orientierung am Wachstum des individuellen Ichs, an die von ihm beschriebenen archetypischen Strukturen des Unbewußten, an seine Vorstellung von den »Schatten« der Menschen und der Projektionstätigkeit der menschlichen Psyche oder schließlich an die Anima-Animuslehre und die durch sie beschriebene Ganzheit der menschlichen Person – um nur einige Beispiele zu nennen –, so sind damit auch – wie noch zu zeigen sein wird – die essentiellen Argumentationskräfte von H. Wolff benannt. Sie teilt mit Jung auch die Grenzgängerschaft zur Theologie, so sehr beide wiederholt betonen, nicht in den Aufgabenbereich der Theologen hineinwirken zu wollen. Doch die Übernahme und die psychologische Bewertung theologischer Begriffe für ein psychologisches Weltbild kann den Theologen nicht unbeteiligt daneben stehen lassen. So regt H. Wolff nun die von seinen der Theologie weitgehend ausgebliebene Diskussion mit C. G. Jung neu an, zumal sie die Theologen ausdrücklich und unausweichlicher als er anzusprechen versucht.

H. Wolff will den biblischen Texten die Sachlichkeit der Psychologie widerfahren lassen, um den Texten eine eindeutige Artikulation zu geben. Man muß »die bedeutungsvolle Sprache des Unbewußten lernen, um einen Text in seinem ganzen Sinngehalt verstehen zu können« (Mann, 192). Das Verstehen der Texte soll auf diese Weise aus der selbstbeschlossenen Enge des selektiven Hörens befreit werden. Nur der befreite Hörer, der die Sprache des Unbewußten gelernt habe, verfüge über eine angemessene Befähigung zur Exegese. »Jetzt kann er die Sprache des Textes wirklich hören. Er benutzt ihn nicht mehr als Beweis für Bekanntes oder Zeitbedingtes. Der Text wird vielmehr objektiv und individuell. Jetzt erst steht der Forscher nicht mehr über dem Text, sondern wirklich darunter.« (Mann, 192). Läßt man aber die Erkenntnisse der Tiefenpsychologie außer Betracht, so »treibt man halbe Arbeit oder begnügt sich mit stümperhafter Oberflächlichkeit« (Psychotherapeut, 13).

Es ist in diesem Zusammenhang bezeichnend, daß H. Wolff selten von *ihren* Entdeckungen spricht, sondern für ihre Beobachtungen meist gleich die ganze anonyme Autorität der modernen Tiefenpsychologie in Anspruch nimmt, so als gäbe es hier einen allgemein anerkannten Fundus gesicherter Erkenntnisse.

Wichtiger als diese methodischen Grundsatzserklärungen sind aber die Ergebnisse, an denen dann auch diese hochfahrenden Einschätzungen zu überprüfen sind. Was wird da entdeckt und welche Reichweite wird den Entdeckungen zugemessen?

Der ganze Entdeckungshorizont ist davon geprägt, daß Jesus ein heiles Menschenbild repräsentiere. H. Wolff knüpft an C. G. Jung an, der gesagt habe: »Das psychologische ›Verdienst‹ (besser: Bedeutung) Christi besteht darin, daß er als ein ›Erstling‹ das Vorbild des ›teleios‹, des integralen Menschen, darstellt.«²² Die Vollkommenheit Jesu bestehe darin, daß Jesus die Androzentrizität überwunden habe. »Die Despotie der nurmännlichen Werte ist abgesetzt. Jesus ist der erste, der die Solidarität der Männer gesprengt hat, d.h. der nicht integrierten Männer, ihre anti-feminine oder animose Haltung« (Mann, 80f). Die *Integration* zielt also auf das Verhältnis zum anderen Geschlecht. Zum erwachsenen Menschen gehöre es, daß jede Konkurrenz der Geschlechter überwunden sei. Für Jesus sei das *Weibliche* »nicht mehr nur der zu bekämpfende Feind, es ist auch nicht mehr Symbol der Infantilität. Es ist vielmehr ontische Grundmöglichkeit der Existenz geworden, an der männliches Dasein ganz ebenso wie weiblicher Existenzvollzug teilhat« (Mann, 59). In der Integration von männlichen und weiblichen »Vollzugswerten« liege das exzeptionelle »historische, menschliche wie christologische Ereignis« (vgl. Mann, 59), das Jesus als »wahren Menschen« auch für uns noch zu einem unüberholten Vorbild und Modell – »exemplarisch für alle Zeit« (Mann, 174) – eines humanen Menschenbildes mache.

Sein Charakter sei wesentlich durch das *Gefühl* als »seine psychische Hauptfunktion« (Mann, 110) geprägt. »Sein Gefühl ist immer engagiert, er ist der Mann der Gefühlsbereitschaft und Gefühlsbeteiligung« (Mann, 102). Das Gefühl werde von seinem Engagement für die Werte des menschlichen Lebens bewegt, die der Mensch mit seiner unheilvollen Praxis in Bedrängnis bringt. Die in Not geratenen Werte prägen das Engagement und auch das Leiden Jesu. Wahrgenommen werde diese Not durch eine wertbezogene Erfahrungsbereitschaft, die »den psychologischen Sieg, der die Welt überwindet« (Mann, 114), bedeute. Hier hat nach H. Wolff Jesu Unabhängigkeit von den vorgefundenen Strukturen



ihren Grund. Diese Unabhängigkeit isoliere ihn aber nicht von den abgelehnten Strukturen, sondern dränge ihn in eine kritische Auseinandersetzung mit ihnen. Daher müsse es nicht verwundern, wenn Jesus bisweilen auch sehr schroff und hart reagiere, denn er entlasse die Menschen nicht aus der Verantwortung für die Verhältnisse, in denen sie leben – ganz im Gegenteil.

Jesus erscheint als eine selbständige individuelle *Persönlichkeit*, die nicht aus dem Kollektiv heraus verstanden werden darf.²³ Er war, was er sagt, und er sagte, was er war. So müsse seine Botschaft zunächst als der authentische Ausdruck seiner besonderen Persönlichkeit gesehen werden. Für H. Wolff ist er der Bewußte, der die anderen bewußt macht, der »andere in die Wandlung zu maximaler Bewußtwerdung« führt.²⁴ Damit zielt Wolff auf das erwachsene Bewußtsein, das nicht in der infantilen Entwicklung steckengeblieben ist. An diesem erwachsenen Bewußtsein können und sollen auch wir noch wachsen. Um dieses Wachstums willen interessiert sich H. Wolff so eingehend für die Person Jesu und ihren Vorsprung, der sie uns zum »wahren Menschen« mache. Ähnlich wie bei Fromm schlägt hier in der Steigerung und Vervollkommnung des Menschen ihr Herz als Psychotherapeutin, nur daß ihr Menschenbild ausdrücklich am *Individuum* ausgerichtet ist. Das selbstbewußte Individuum stellt für sie – ebenso wie schon für C. G. Jung – die entscheidende Entwicklungsstufe gegenüber dem im Kollektiv gehaltenen Menschen dar. Jesus ist ein solches selbstbewußtes Individuum, und zwar in einzigartiger Weise.

3. Die unerreichte Botschaft Jesu: heiler Mensch – heiler Gott

In der Darstellung der vorbildlichen Person Jesu haben wir bereits das charakteristische Gefälle des Interesses von H. Wolff skizziert, das sich nun bei der Frage nach der Botschaft Jesu bestätigt und weiter verdeutlicht. Wolff erhebt die erste Seligpreisung zum Thema »für das gesamte Evangelium« und übersetzt: »Selig sind die Empfänglichen, die rezeptiv Geöffneten« (Mann, 119). Die Empfänglichkeit wird nun nicht funktionslos propagiert, sondern sie soll der eigenen Bewußtwerdung dienen, die sich nicht abrupt einstellt, sondern *wächst* wie ein Baum und dann auch entsprechende Früchte zeitigt. »Rezeptivität« und »Leisten« gehören untrennbar zusammen. Dies verdeutlicht H. Wolff am Gleichnis von den anvertrauten Talenten: »Das *Kapital* wird angeboten oder sogar geschenkt, aber man muß sich *anstrengen*, es zu fassen und anzulegen« (Psychotherapeut, 101; Hervorhebungen von mir). Der Mensch müsse

sich zunächst selbst annehmen, um ein rechtes Verhältnis zu der angebotenen Gnade gewinnen zu können.

Rezeptivität und Leistung werden bei H. Wolff zusammengebunden im Begriff der *Liebe*, wie er im »größten Gebot« oder im paulinischen Hymnus auf die Liebe in 1 Kor 13 bestimmt wird. Der »Liebe wohnt die Bemühung um den anderen inne. Ihrem wesentlichen Grundzug nach ist sie gerade dies, Bemühung um den anderen auf »höchster Ebene« (Mann, 124). Dieser Superlativ zielt auf die besonders *entwickelte* moralische Qualität, die diese Liebe charakterisiert und damit zum anthropologischen Leitbegriff werden läßt. Sie ist als der Vollzug des Glaubens ein organisches Handeln, »das aus innerer Ganzheit kommt und in innere Ganzheit führt« (Psychotherapeut, 123). Als solche wird die Liebe bei H. Wolff zu dem entscheidenden Integrationsmoment, mit dem der Mensch zu sich und zu den Mitmenschen findet. Die Liebe integriert die verschiedenen und zum Teil sogar widerstreitenden Charaktereigenschaften eines Menschen zu einer individuellen »Identität«. Das meint wohl »innere Ganzheit«, auch wenn dadurch der gern benutzte und meist unerläuterte Begriff der Identität nicht wesentlich klarer wird. Diese innere Integration, die auch das Gefühl des Menschen bestimmt, wird bei H. Wolff vornehmlich auf ein harmonisches Verhältnis (Ergänzungsverhältnis) von männlichen und weiblichen Werten bezogen, die zusammengekommen die Ganzheit des Menschen ausmachen.

Zudem scheinen diese Werte – was immer sie im einzelnen sein mögen²⁵ – gerade in dem durch die Liebe gestifteten Zusammenhalt auf eine Art natürliche Moral zu weisen, der der Mensch schon dadurch gerecht wird, daß er sich auf seine innere Stimme verläßt und danach handelt. »Echte Werte werden nie zerstört« (Psychotherapeut, 29). Wohl können sie verdeckt und ins Unbewußte verbannt werden, aber sie können dort von der Tiefenpsychologie auch wieder verlässlich entdeckt und beschrieben werden. Und dann gilt es, diese Werte, bzw. »wesentlichen Grundwahrheiten des Menschseins« (Psychotherapeut, 41) zur Geltung zu bringen, um der modernen »Debasierung des Ethos« (Psychotherapeut, 88f) entgegenzuwirken. Jesus erwecke in dem Menschen »eine potente seelische Dynamik ..., die positive Lebensbewältigung ermöglicht« (Mann, 166). Diese positive Lebensbewältigung steht, wenn man das entgleiste Wort mal übersieht, unter dem Leitziel der »Humanisierung des Menschen«. Jesus spreche den »Wandlungswillen des Menschen« an und fordere von ihm »ein eindeutiges Ja! als Antwort« (Psychotherapeut, 30). So habe Jesus den Menschen den Weg zur Selbstbewußtwerdung und Selbstverantwortlichkeit hin gezeigt.



Ein »erster ungeheurer bedeutsamer Schritt in der Geschichte der Bewußtwerdung des Menschen« ist der Grundsatz: »Der Weg geht von innen nach außen, niemals umgekehrt« (Psychotherapeut, 131). Mit Hilfe seines Bewußtseins überwinde der Mensch die Fernsteuerung durch die äußeren Bindungsverhältnisse, die den Menschen bedrängen mit der Aufforderung, daß er sich mit ihnen identifizieren möge. Es gehört in diese Linie, wenn H. Wolff die entwickelte »Ich-Position Jesu« der niederen kollektiven Stufe des Bundesdenkens und der mit ihr verbundenen »Wir-Frömmigkeit« gegenüberstellt (Neuer Wein, 128 f). Der darin verborgene Reiz der gefeierten Entwicklung existiert wohl vornehmlich für den Psychoanalytiker. Jesus erscheint als tiefenpsychologisch figurierter Wunschmensch, der nun der Veranschaulichung der Gesundungsvorschläge der Psychologen für diese Welt dienen soll. Die Fixierung an das Individuum ist dabei ein rein neuzeitliches Phänomen, das nun auf Jesus zurückprojiziert wird, um sich bereits eines vornezeitlichen Glanzes rühmen zu können. Um aus der undialektischen Gegenüberstellung von »Ich« und »Wir« herauszukommen, wird auch hier wieder eine Steigerung zu einer »höheren Ebene« bemüht: »Aus dem Ich-Werden entsteht ein *Wir höherer Ordnung*. Anstelle der vopersonalen Wir-Frömmigkeit wird eine echte, bewußte differenzierte Wir-Gemeinschaft erst überhaupt möglich« (Neuer Wein, 139). Da scheinen sich nun aber die psychologischen Wünsche von allen Erfahrungen verselbständigt zu haben, zumal nirgends deutlich wird, was sich H. Wolff unter der Differenziertheit dieser Wir-Gemeinschaft vorstellt.

Hier liegt H. Wolffs energischer Widerspruch gegen K. Marx begründet, dessen Menschenbild sie als eine »mechanistische Karikatur« bezeichnet: »Zur Kritik dieses Menschenbildes ist jedes Wort vergeudet, denn es ist ein Menschenbild, das keines ist« (Psychotherapeut, 126 f). Der Mensch, der sich von äußeren Maßstäben her selbst bewertet, sei der primitive Mensch, den Jesus schon vor 2000 Jahren überwunden habe. Entsprach früher ein solches Menschenbild dem allgemeinen Entwicklungsstand der Menschheit, so ist es heute »gefährlich« und »zerstörend« (Vgl. Psychotherapeut, 129). Doch es bleibt einzuwenden, daß die vermeintliche Entwicklung bisher noch nicht die Fesseln der äußeren Bedingungen zu zerschneiden vermochte. Der Mensch ist immer noch in Geschichte eingebunden und reibt sich noch nach wie vor an den Machtkonstellationen, die nicht durch individuelle Bewußtwerdung aufgeweicht werden. H. Wolff benutzt die Geschichte ja nur, um sich anschließend von der Geschichte zu suspendieren, indem sie die gegenwärtigen geschichtlichen Verwicklungen des Menschen ignoriert. Doch ge-

rade diese historische Wirklichkeit war es ja gerade, die Marx eine Anthropologie bedeutungslos erscheinen ließ, jedenfalls solange, wie sie nicht von der faktischen widersprüchlichen Geschichte des Menschen ausging. Der über das Selbstbewußtsein definierte Mensch ist gerade nicht der von H. Wolff intendierte konkrete Mensch, sondern der abstrakte, von der Geschichte abgeschnittene Mensch, der sich in seiner idealen Isolierung in einer trügerischen Souveränität wähnt. Am Ende ist es dann H. Wolff, die mit ihrer Kritik die Bedingungsverhältnisse mechanisiert, indem sie den Klassenkampf ignoriert und die gering geschätzte Geschichte als einen vermeintlich blinden, kausal determinierten Prozeß übergeht.

Aber nicht nur das Verhältnis zu sich selbst, sondern auch das Verhältnis zum Mitmenschen wird nach H. Wolff nachhaltig von der individuellen Bewertung geprägt, denn auch dieses unterliege nun nicht mehr äußeren Maßstäben, die zwangsläufig zu einer Einengung und damit zu einer Partikularisierung führen. Hier wird Wolffs Vorstellung vom *Gottesbild* Jesu bedeutsam, das »das erste heile Gottesbild der Religionsgeschichte« (Mann, 126) gewesen sein soll. Danach interessiere sich Gott nicht für die unterschiedlichen Bedingungen des Menschen, er mache keine Unterschiede. Und nach »diesem Modell haben wir uns zu richten« (Psychotherapeut, 135). Gott erscheint hier schließlich auch als »Modell«. Nicht nur Jesus, der zu einem vorbildlichen Lebensentwurf wird, sondern auch der von ihm verkündigte Gott wird so vorgestellt, daß er für die menschliche Lebenspraxis unmittelbar einsetzbar und damit praktisch nutzbar, ja benutzbar wird. Unser Wachstum zum integrierten Menschen hänge daran, ob wir uns von solchen Modellen aktivieren lassen oder nicht.

4. Der gerechte Gott der Vorzeit: Leben heißt blind gehorchen

Jesu Konzentration auf die Liebe sei nicht die Radikalisierung einer bereits vorgefundenen Richtung, sondern H. Wolff versucht sie gerade aus Jesu Abkehr von der Tradition heraus verständlich zu machen. Mit der *Liebe* wolle Jesus aus dem überkommenen Rechtsdenken ausbrechen, das das ganze Weltbild seiner Zeit geprägt habe. Man muß auch die ganze *Polemik*, die in der empfohlenen Liebe steckt, verstanden haben. Sonst wird sie zu harmlos und lieb präsentiert, denn es geht hier um den Überlebenskampf der bürgerlichen Weltanschauung und des bürgerlichen Privilegiensystems, die nun mit Hilfe der Liebe überdauern sollen. Die Abwehr des Rechtsdenkens bezeichnet auch die Hauptstoßrichtung des psychologischen Kampfes gegen die Theologie. Auch wenn H. Wolff



diesen Kampf zunächst 2000 Jahre zurückzuverlegen versucht, geht es hier ja um uns und unser Verhältnis zum Recht. Nur wenn wir die ganze Aggression verstanden haben, die bei H. Wolff in der Liebe steckt, kommen wir den verborgenen Zielen ihrer Empfehlungen auf die Spur. Richtet nicht! Diese Forderung Jesu möchte H. Wolff zum Überlebensgesetz der Gesellschaft, ja der ganzen Menschheit erheben. Jesus spreche diese Forderung in ein vom Rechtsdenken gefangen gehaltenes Kollektiv hinein, dem das festgeschriebene Recht jede Entwicklungsmöglichkeit verstellt hatte. Der Mensch dieses Kollektives habe in einem Abhängigkeitsverhältnis zu einem allmächtig vorgestellten Gott gestanden, der die Welt mit Ge- und Verboten regiert. Dies sei der Gott des Alten Testaments, der bei H. Wolff als allmächtiger Patriarch erscheint. Gott bedrohe als »Herr der Heerscharen« aus Angst vor Selbstentmachtung ständig den Menschen. Sein Verhältnis zum Menschen sei ein autoritäres Herr-Knecht-Verhältnis, das »grundsätzlich durch Mißtrauen, Rivalität und Selbstbehauptung« (Neuer Wein, 110) geprägt ist.

Hier tut sich der Gegensatz auf, den Wolff zwischen dem Alten Testament und Jesus behauptet. Für Jesus ist das »Richtet nicht!« charakteristisch, während das Alte Testament vom Rechtsdenken geprägt sei, was dann auch gegen die Intention Jesu noch in das Neue Testament hinübergewirkt habe, etwa in der Rechtfertigungsvorstellung. Die juristischen Vorstellungsweisen des Alten Testaments wurden unkritisch übernommen, so daß dann in ihrem Licht der Kreuzestod Jesu als Sühneopfer verstanden worden sei. Noch »regressiver« sei die Anschauung von der Prädestination, der Gnadenwahl Gottes, denn sie falle sogar noch hinter eine ethisch begründete Richter- und Gerechtigkeitsvorstellung zurück. Das alttestamentliche Rechtsdenken ist zum selbstverständlichen Verständigungshorizont der Christen und ihrer Theologie geworden, ohne daß der schon im Neuen Testament zu findende Widerspruch zu Jesu kategorialer Ablehnung des Richtens noch empfunden, geschweige denn aufgearbeitet würde.

H. Wolff konzentriert sich zunächst auf den zwischenmenschlichen Richtgeist. Jesu »Richtet nicht!« wendet sich gegen den Splitterrichter, der selbst den Balken im eigenen Auge übersieht. Die »destruktiven Balkenträger, die herunterreißen, beschuldigen, verdammen, herabwürdigen, Rufmord begehen und vor Lebensvernichtung nicht zurückscheuen« (Neuer Wein, 45), werden heute durch die Ideologien rekrutiert. Der Richtgeist habe eine psychologische Ablenkungsfunktion, indem er unbewußte eigene Probleme auf die Außenwelt projiziert. Der Splitterrichter umgehe die Aufarbeitung der eigenen Probleme und verweigere da-

mit seine eigene Entwicklung. Damit beschwöre er eine verheerende Situation herauf, denn das Maß, mit dem er seine Urteile bemißt, treffe ihn schließlich selbst, womit ein Anfang für eine kaum zu bremsende eigengesetzliche Eskalation gesetzt sei. H. Wolff glaubt, daß sich das Unrechte und Regressive, also dasjenige, das die eigene Entwicklung verweigert, selbst richten werde. Am Ende würden Heulen und Zähneklappern als mehr oder weniger zwangsläufige Folgen des Richtgeistes stehen.

Ausgerechnet dieser radikale Gegner des Richtgeistes wird nun in der christlichen Theologie selbst zum *Richter* gemacht. Jesus »wird eine steile Karriereleiter hinaufgeschickt. Er wird zum Weltenrichter, der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in seinen Händen wägt« (Neuer Wein, 43). Der Gipfel der Verdrehung Jesu ist für H. Wolff die Gerichtsvorstellung der Offenbarung. Von Jesus wird Rechtsprechung erwartet, obwohl er sich gegen den »Archetyp von der ausgleichenden Gerechtigkeit am Ende der Zeiten« (Neuer Wein, 148) gewehrt habe. H. Wolff ist sich allerdings »ganz sicher – weil ich nämlich sein Evangelium kenne –, daß, wenn er wiederkäme, er traurig erstaunt unserem Zelebrieren zuhören würde, aber die ihm zugeschobene Rolle des Weltrichters würde er *nicht* annehmen« (Neuer Wein, 43).

Daß auch die »christliche« Rede von der *Gnade* nach H. Wolff von »unterneutestamentlichen oder unterchristlichen Quellen« (Neuer Wein, 100) gespeist werde, habe ich bereits angedeutet. Die Gnade taue wenig für die Selbstvergewisserung des Christentums, zumal das Wort Gnade nicht zum Wortschatz Jesu gehört habe. Und wenn sich die Christen hier auch auf *Paulus* berufen, so eröffnet ihnen nun H. Wolff, daß Paulus der denkbar schlechteste Anwalt sei, denn er verarbeite in seinen Briefen zunächst einmal seine eigene Biographie, in der er das Damaskuserlebnis als Begnadigung erfahren habe. »Tiefenpsychologisch gesagt, der Saulus ist der Schatten des Paulus geblieben. Das bedeutet, daß die unbewältigte Vergangenheit des Paulus – die durch Namensänderung nicht schon behoben ist – sich, weil unbearbeitet, wie ein autonomer Komplex ständig in die neuen Erkenntnisse einmischt und sie in alte Vorstellungen umbiegt« (Neuer Wein, 81). Und es sei ebenso alttestamentlich – und gehe damit an Jesus vorbei –, wenn Paulus das Kreuz Christi in die Mitte seiner Theologie rückt, denn damit werde das Christentum zu einer Opferreligion, in der »die alttestamentliche Sündenbocktheorie wieder auflebt.« Bezeichnend ist, wie H. Wolff nun fortfährt: »Man nimmt nämlich die Verantwortung keineswegs selbst auf sich, sondern transferiert sie in einem Akt absoluter Projektion auf einen anderen, der statt meiner dann Schuld und Folgen der Schuld zu tragen hat« (Neuer Wein, 82).



Die Inventur von H. Wolff geht so flink durch die theologischen Schubladen, daß einem die Haare zu Berge stehen. Vom »Splitterrichten« wird mit atemberaubender Leichtigkeit auf das Weltgericht geschlossen, das sich nun zwangsläufig »schlechthin erschreckend« darstellt. Paßte das »Richtet nicht!« noch in die moralische Weltanschauung von H. Wolff, so steht ihr die Vorstellung vom Weltgericht kraß entgegen. Diese Vorstellung läßt sich nicht so einfach moralisch vereinnahmen, so daß sie hart angegangen wird, wobei H. Wolff freilich wieder mit ihrem moralisch geprägten psychologischen Instrumentarium »zuschlägt«.

Wir stoßen hier auf eine grundsätzliche Problematik, die ich nur antippen will: Die Psychologie, die wohl zu Recht auf einer empirischen Verifikation ihrer Annahmen besteht, befindet sich überall dort auf einem höchst abschüssigen Glatteis, wo sie sich mit Aussagezusammenhängen beschäftigt, die ausdrücklich die Ebene unserer Erfahrungen mit der Vorfindlichkeit überschreiten. Das Bekenntnis des Glaubens unterliegt notorisch nicht dem Gesetz der Analogisierbarkeit mit den verrechenbaren Erfahrungen, die von allem eine plausible Vorstellung zu vermitteln vorgeben. Im Glauben wird die Erfahrung gerade nicht von einem Vorkommenden angerührt, sondern auf etwas der natürlichen Erfahrung Fremdes gestoßen. Da können dann auch alle psychologischen Verrechnungen an den Inhalten des Glaubens nur vorbeigehen. So geht der psychologische Angriff auf das Weltgericht und den Weltenrichter ins Leere. H. Wolff will sie mit unseren Erfahrungen harmonisieren, bzw. mit ihren Wünschen in Einklang bringen. Doch die anthropologisierenden Idealisierungen nivellieren alle Unterscheidungen, an denen der Bibel gelegen ist. Es waren ja die Harmonisierungen, die H. Wolff der Regression bezichtigt, so daß sich dieses Urteil auch an dieser Stelle anbietet, nun allerdings gegen die Deutung von H. Wolff gewendet. Mit ihren Idealisierungen überschreitet H. Wolff den der Psychologie zugänglichen Wirklichkeitsausschnitt, wobei sie stets den Anschein zu wahren versucht, daß es die Tiefenpsychologie als Wissenschaft sei, die sie zwingend zu ihren Erkenntnissen geführt habe.

Der Richter erscheint in der Psychologisierung bei H. Wolff als der resentmentbeladene Eiferer, der den Gehorsam in entmündigenden, kleinbürgerlichen Gesetzen einklagt und durch seine unnachgiebige Wachsamkeit seine eigene Ehre zu sichern weiß. Zwar versteht er es auch, sich bisweilen durch Gnade in Szene zu setzen, doch auch dabei läßt er die Gelegenheit nicht aus, die Begnadigten ihrer Abhängigkeit zu versichern. Die Gnade ist die großmütige Stütze seines Kleinmutes. Gnade wird zu einer Klimaempfehlung für das Betriebsklima in den

Ländereien des rechnenden Gutsherren, wo ansonsten hart zu arbeiten ist. Am Ende kommt da der taktierende Betriebspsychologe heraus, der in eigensinniger und unmoralischer (ich denke hier wieder an die Prädestinationslehre) Ausnutzung von wirksamen Herrschaftsmechanismen aus Angst vor dem Konkurs die Geschäfte so lenkt, daß sie reibungslos, d. h. ohne Arbeitskampf, gedeihen. Für den Richter ist das Recht zum Kalkül seines Machtanspruches geworden. Es ist Herrschafts- und Verdummungsinstrument zugleich, zumindestens aber eine andauernde Disziplinierungsmaßnahme.

Die *Bibel* spricht aber nicht vom Richter und vom Weltgericht, um Gott vor den Menschen zu schützen oder um die Menschen mit der Androhung des Gerichts zum Gehorsam zu pressen. Vielmehr gehört das Bekenntnis zu Gott als dem Richter der Welt in die *Hoffnung* des christlichen Glaubens. Es gehört mit zur Erwartung des Reiches Gottes, um das die Christen im Vaterunser *bitten*: »Geheiligt werde dein Name. Dein Reich komme. Dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auf Erden.« Dieses Gebet ruft Gott an, daß sich sein Wille durchsetzen möge. Gott ist der Vater, der die Macht hat, sein Reich kommen zu lassen; und das ist für den Menschen schlechthin hoffnungsvoll. Bei der Vorstellung vom Weltgericht geht es weniger um Lohn und Strafe, sondern vor allem um die Hoffnung, daß Gott das Zerstörte – das vom Menschen Zerstörte – wieder herstellen werde. Der Richter will nicht, daß die Verheerungen, die der sich gegen Gott und seine Geschöpfe behauptende Mensch anrichtet, noch am Ende Gültigkeit beanspruchen. So wenig die Verheerungen endgültig sind, so wenig stehen sie jetzt im Recht. Die Hoffnung greift die Bedrohung durch die Selbstdurchsetzung des Namens der götzendienerischen Menschen an. Gott wolle seine Schöpfung nicht fallen lassen. Sie gründet darauf, daß in Jesus Christus das Reich Gottes bereits gegenwärtig ist, »extra nos«, aber »pro nobis«, jedenfalls für den Glauben, der sich ja nicht darauf stützt, daß sich Gott mit der Welt, sondern Gott die Welt mit sich versöhnt hat. Der Weltenrichter ist kein zu erwartender Spuk, sondern Hoffnungsname für die endgültige Durchsetzung des Willens Gottes, wie sie in Kreuz und Auferstehung bereits Wirklichkeit ist.

Und dort beim Kreuz sind es ja auch die Menschen, die zuerst das Urteil sprechen, das tötende Urteil über Jesus. Gottes Urteil und Gottes Gericht ist dann zunächst die Aufhebung des Urteils der Menschen, die schlechthin hoffnungsvolle Aufhebung unserer Todesurteile. Erst jetzt wird im Kreuz Jesu auch die stellvertretende Erfüllung des Willens Gottes erkennbar. Da ist nichts von einem unnahbaren infantilen Patriarchengott



zu erkennen, sondern Gott selbst leidet da. Er selbst übernimmt um des Menschen willen die Rolle des Opfers der Unheilpraxis des Menschen und ist darin sowohl den Menschen in ihren Leiden nah, als er auch die heilvolle Absicht seines Willens bestätigt. Seine Erfüllung ist die neue Gerechtigkeit, aber eben Gerechtigkeit. Sie weist auf Wirklichkeit, nicht auf Absicht und Moral. Nimmt man die Gerechtigkeit heraus, dann weicht alles auf, dann werden da Ermessensspielräume etabliert, die wohl in der Tat als partikular anzusprechen sind. Nicht »jedem das Seine«, keine Legitimation des bürgerlichen Konkurrenzindividualismus, sondern wir alle, die wir freilich jeder auch Individuum sind, werden auf eine Wirklichkeit gewiesen und in die Gemeinde gerufen, die gemeinsam diese Wirklichkeit bezeugt.

5. Der liebe Gott des Bürgertums: Liebet eure Opfer

Das vom autoritären Patriarchat geprägte Rechtsdenken wird nach H. Wolff von Jesus prinzipiell durch die *Liebe* überwunden. Dies schlägt sich deutlich in dem veränderten Gottesbild nieder. Der allein herrschende Gutsherr – um zunächst noch in dem oben von mir gebrauchten Bild zu bleiben – wird zu einem verständnisvollen Partner seiner Arbeiterschaft, die zwar nach wie vor die Arbeit tut, nun aber »selbstbestimmt« und der Gunst des Gutsherrn gewiß. Die Belegschaft führt nun die Geschäfte, während der freundliche Gutsherr als Gesellschafter die Interessen des Betriebs nach außen repräsentiert. Der Gutsherr soll als Chef durchaus geduldet werden, solange er die Mitbestimmung und Partnerschaft, d.h. die *Selbstverantwortlichkeit* der Belegschaft duldet und fördert und sich darüber hinaus noch für die persönlichen Probleme seiner Partner bereithält. Es entsteht das Bild des lieben Gottes, der den fleißigen und wachstumsorientierten Menschen, der mit seinen Talenten wuchert, d.h. das anvertraute Kapital gewinnbringend anlegt²⁶, immer wieder ermutigt und freundlich begleitet. Nur so scheint es H. Wolff noch belangvoll und »überzeugend«, von Gott zu reden. Auch Jesus habe Gott so verstanden, gelebt und gepredigt.

Wer legt hier fest, was als »überzeugend« gelten kann und was nicht? Vor wem verbeugt sich diese Forderung nach Plausibilität und welchen Maximen verhilft sie zum Sieg? Mit welcher Wirklichkeit will sie beeindrucken und wo hat diese Wirklichkeit ihren Grund?

Das von H. Wolff vorgestellte heile Gottesbild ist Zug um Zug nach den Bedingungen und Bedürfnissen ihres heilen Menschenbildes zusammengestellt. Es vereint ebenso wie die Vorstellung vom integrierten Men-

schen männliche und weibliche Vollzugswerte, die durch die Liebe zusammengehalten werden. Gott ist wesentlich Liebe, nur gilt es bei der Liebe die weibliche und die männliche Wertskala auseinander zu halten. Die Bestimmungen dieser beiden Wertskalen sind vergleichbar mit Fromms Charakterisierung von mütterlicher und väterlicher Liebe. Gott biete seine Liebe den Menschen an und fordere sie auf, sich diese Liebe schenken zu lassen. Die »Indentität« des Menschen – ob er als entwickelt oder als infantil zu gelten hat – entscheidet sich nun an der Empfänglichkeit oder Unempfänglichkeit für die Liebe Gottes, an der der Mensch das wird, was er sein soll. »Es geht darum, daß der Mensch sein will oder nicht sein will, was er sein kann. Darum, daß er sein will oder nicht will, was er sein soll: Gottes Ebenbild und Mitarbeiter, einem werthaften Schöpfertum geöffnet, das über jede bereits erreichte Verwirklichung hinausgreift, der Transzendenz seiner selbst ewig offen! Denn so ist er ›Mensch‹, ›nur‹ so. Darum soll er, soll er unbedingt. Und insofern ist die (sc. geschenkte) Liebe ›Leistung‹, die gesamte Skala männlicher Vollzugswerte ist in sie eingegangen, in die eine absolute Leistung, die unbedingt zählt« (Mann, 125). Die Leistung besteht zunächst in der Selbstannahme, in der Selbstliebe aus dem Bewußtsein heraus, von Gott bedingungslos geliebt zu sein. Die Bedingungslosigkeit der Gottesliebe weist auf die alle Rechtsforderungen sprengende weibliche Liebe hin. Diese Liebe findet H. Wolff besonders in den Gleichnissen von den Arbeitern im Weinberg und vom verlorenen Sohn, wo deutlich werde, daß die Liebe weit über die Gnade, die stets ein vertikales Abhängigkeitsverhältnis voraussetze, hinausgehe. War bisher der Mensch für Gott da, so ist nun Gott für den Menschen da (Neuer Wein, 197). Gott erscheint in der Gestalt »eines echten, guten Vaters, der in wahrhaft empathischer Haltung weiß, was der Sohn braucht« (Neuer Wein, 202). Dem Menschen werden neue »Möglichkeiten zur wahren Selbstverwirklichung« (Neuer Wein, 198) angeboten, und sollten die Töchter und Söhne in der zugestandenen Freiheit an den widrigen Verhältnissen der Welt scheitern, so wissen sie, daß sie einen Vater haben, zu dem sie zurückkommen können. Als Rückendeckung der gefährdeten Freiheit des selbstverantwortlichen Menschen bleibt Gott im Hintergrund stehen, nachdem er sein Erbe (Kapital) an die Söhne und Töchter ausgeteilt hat. Die Töchter und Söhne, die H. Wolff hier vor Augen hat, gehören zum gutsituierten selbstbewußten Bürgertum, das nun in seiner unausgefüllten Freiheit am Vorbild des entwickelten empfindsamen Idealmenschen Jesus noch weiter wachsen soll, indem es auf unausgeschöpfte innere Kräfte gewiesen wird. Mit der Orientierung an den inneren Reserven



bleibt sichergestellt, daß der Mensch bei sich bleiben darf. Auf der anderen Seite wird ihm eine Steigerung angeboten, was seine Aufmerksamkeit schnell zu wecken verspricht. H. Wolff spricht den sich kritisch gebenden Bildungsbürger, für den sie als Psychologin wohl im wesentlichen da ist und der am ehesten auch ihre Bücher liest, dort an, wo er angesprochen werden will. Sie wirbt mit dem Ideal und sieht das Unrecht und die Widersprüche der Gegenwart nur in seinem Spiegel, was sie dann ebenso weit wegrückt, wie auch das Ideal noch entfernt ist. Das Unrecht erscheint als eine eigenständige »destruktive Macht« (Neuer Wein, 94), die der Liebe entgegenwirkt, ohne daß sie sich auf einen Begriff bringen ließe. Dieser Unfaßlichkeit des Bösen stehen die Ideale der Liebe gegenüber. Sie allein sollen nun orientieren helfen.

Diese Vernebelung des Bösen trennt den Menschen von seinen Werken, denn faktisch ist das Unrecht ja nicht so anonym. Gerade das Bürgertum hat so sehr vom Unrecht profitiert und profitiert heute noch international von den eingekauften Privilegien – auch wenn die Nutznießer immer weniger werden –, daß ihm jede Unschärfe im Rechtsempfinden entgegenkommt und bei der Verdrängung der Probleme hilft. Zwar sind die bedrohlichen Folgen seiner Praxis inzwischen unübersehbar, und das Bürgertum selbst verspricht Besserung, aber es kommt nur zu peripheren Korrekturen, die nicht das zerstörerische System in Frage stellen. Da das Bürgertum selbst noch nicht unter den Verheerungen und den Ungerechtigkeiten leidet, geht es nicht den Ursachen nach, sondern setzt sich in Szene, indem es sich »liebepoll« karitativ den Opfern zuwendet, die es zufällig entdeckt oder die an seine Türe klopfen und um Hilfe bitten. Am willkommensten sind dabei natürlich die Opfer aus nichtbürgerlichen Gesellschaften, denn diese lassen sich gleich noch zur Selbstverteidigung ausnutzen – auf dieser Ebene funktioniert jedenfalls weitgehend der westliche Antikommunismus. Und so fordert es das Bürgertum geradezu, nicht auf die Gerechtigkeit, sondern auf die Liebe hin angesprochen zu werden. Das eigene Recht stets besorgt verteidigend wird das Unrecht aus dem Rechtsempfinden weitgehend gestrichen und der individuellen Liebesverpflichtung anvertraut. Jeden Kollaps (Krise) des bürgerlich-kapitalistischen Privilegiensystems versucht man, mit wertorientierter moralischer Erneuerung zu heilen, was sich international besonders in den konservativ regierten Ländern beobachten läßt. Tatsächlich werden die Krisen nur verschleiert, damit die Übervorteilten nicht gegen die Gewinne revoltieren, die immer weniger Kapitaleigner aus den eskalierenden Krisensprüngen ziehen.

»Richtet nicht!« rufen da die Nutznießer den Opfern zu und empfehlen

christlich garnierte Werte, Ideale in abstrakter Allgemeingültigkeit, denen zumindestens die Gewinner ihre Realien unterschieben können. Wenn das nun auch noch die Psychologen sagen, dann lassen wir uns gerne bescheinigen, daß kein Gericht droht, daß wir anstelle der Gnade eben nur einen guten Willen brauchen. Ohne den guten Willen geht es zwar schlechter, aber dafür, daß wir ohne ihn psychisch krank sind, ging es uns bisher noch recht gut. Und für die Zukunft setzt man auf die Selbstheilungskräfte der Moral, die verspricht, daß die Konfliktparteien näher zusammenrücken. Jeder ist gefordert, alle bringen Opfer, auch wenn diese höchst unterschiedlich schmerzen, ja viele sogar völlig zerbrechen. Dieser Angriff mit dem Wattedausch verspricht die »sanfte Geburt« einer neuen Zeit, doch er ist nicht weniger aggressiv als der oben beschriebene Richter, der sich um den Verlust seiner eigenen Macht ängstigt. Die Herrschenden empfehlen die Liebe, und H. Wolff liefert ihnen dazu den passenden *lieben Gott*. Die Proklamation der Liebe soll auch den Opfern verbieten – und darin liegt dann wohl die Pointe –, noch vom Gericht und von Gerechtigkeit zu reden. Sie sollen auch guten Willens sein und nicht regressiv eine ausgleichende Gerechtigkeit anrufen. Das ist eine interessenfixierte Option, die schon »irdisch« nicht hinaus, weil sie jedes ausweisbare Rechtsempfinden ausschaltet. Es ist die Evidenz des Ideals, mit der hier überzeugt werden soll, da mag sich überzeugen lassen, wer es sich leisten kann. Die anderen wird es wohl kaum zufriedenstellen, denn sie haben keine Überschüsse, mit denen sie sich liebend anderen Menschen als hochentwickelt und erwachsen erzeigen können. Für sie ist das Recht nicht verzichtbar, sondern es umschließt für sie die Hoffnung auf Gerechtigkeit. Die Opfer haben ein Empfinden für Recht und Unrecht, und das Rechtsdenken begleitet ihre Leiden und prägt ihre Erwartungen. Es wird deutlich, daß Gerechtigkeit nur ein perspektivisches Thema ist, und zwar aus der Perspektive von unten.

6. Die Krankheit des Christentums

H. Wolffs Kritik zielt auf den Vorwurf, daß das Christentum in den 2000 Jahren seiner Geschichte noch nicht zu seiner genuinen »Identität« gefunden habe. Darin sieht sie auch den Hauptgrund für die weitgehende Wirkungslosigkeit und die abgründige Korrumpierbarkeit des Christentums. Es sei – tiefenpsychologisch betrachtet – *krank*, »und entsprechend sieht die Welt und die Christenheit aus. Soll es so bleiben? Oder finden wir einmal unsere wahre Selbstidentität als Christen?«



(Neuer Wein, 223). Die geforderte Neuorientierung könne jedoch nur gelingen, wenn wir die Gründe und die psychischen Gesetzmäßigkeiten kennenlernen, die bisher das Zu-sich-selbst-Kommen des Christentums unterlaufen haben.

»Die auszusprechende These ist die: *Das Christentum ist bisher nie wirklich aus dem Schatten des Judentums herausgetreten!* Das ist seine Schuld, das ist seine Tragik, das ist sein Existenzproblem« (Neuer Wein, 14). Den Grund für dieses psychologisch erreichbare Problem sieht H. Wolff in verschiedenen Projektionsvorgängen, die das Christentum zum Zwecke der *Harmonisierung* vorgenommen habe. Das Neue sollte mit dem Alten in eine plausible Kontinuität gebracht werden. Man habe entgegen dem ausdrücklichen Willen Jesu, den neuen Wein in den alten Schläuchen zu bewahren versucht. Das Alte sei nicht mutig der nötigen radikalen Kritik unterzogen worden, sondern sei in kollektiver Feigheit lediglich übertüncht worden und werde damit weiter in Geltung behalten, auch wenn es mit neuem Anstrich in Erscheinung tritt. Wollen wir nun an den wahren Kern des Christentums, an den neuen Wein herankommen, so müsse er von den alten Schalen befreit werden, so müßten wir das »aufspüren, was alter Schlauch genannt werden muß, um es dann tatsächlich wegzuwerfen« (Neuer Wein, 34) – »auf den Müllhaufen der Geschichte« (Neuer Wein, 29).

Um die bisher unentfaltete spezifische christliche »Identität« finden zu können, müssen die verschiedenen Projektionen entlarvt werden, die unser verfälschtes Jesusbild geprägt haben. Mit Hilfe von tiefenpsychologischer Restauration sucht H. Wolff unter der oberflächlichen Tünche nach den spezifischen christlichen Vorstellungen. Dabei mißt sie sich selbst die Rolle der Wissenden zu. Sie weiß, worum es den Christen heute gehen muß und wie sie dahin gelangen und hofft nun darauf, daß man ihr glauben möge. Dazu verspricht sie den Christen und auch gleich der ganzen Welt Heilung von ihren ausweglos erscheinenden Problemen. H. Wolff vermittelt als »Priester der Liebe« dieses bei Jesus zu findende Heil und droht gleichzeitig den Ungläubigen mit verheerenden irreparablen Schäden für die ganze Menschheit.

Ich will nun nicht den verschiedenen mutmaßlichen Schattenprojektionen nachgehen, sondern gleich mit der Kritik der Gesamtperspektive auf eine eigenständige christliche *Identität* einsetzen. H. Wolffs Heilswerbung und Unheilsdrohung gründen in der Frage des Menschen nach sich selbst, die das moderne Bürgertum mit der Frage nach der eigenen Identität ausspricht. Die diagnostizierte Krankheit des Christentums ließe sich als »Identitätsmangel« bezeichnen. Eine solche Bezeichnung würde

signalisieren, daß die Arbeit an der eigenen Identität heilend wirkt; und genau mit dieser Arbeit will H. Wolff die Christen als moderne Menschen in Beschlag nehmen. Dieses nun auf das Christentum kaprizierte Identitätsproblem ist ja bereits als ein genuines Problem des modernen Bürgertums bekannt. Als solches wird es von den Psychologen weithin gepflegt und endlos aber einträglich therapiert. Nun soll dem modernen Bürger eine religiöse Identitätshilfe angeboten werden, indem man ihm zu erklären versucht, daß seine Probleme auch die Probleme des Christentums seien. Wenn die Menschen das Identitätsproblem nur endlich ernst genug nähmen, so wäre beiden geholfen. Ohne seinen eigenen Fragen den Rücken kehren zu müssen, wird dem Menschen die Freundlichkeit Gottes angeboten. Gott bietet sich bei der Lösung der Fragen des modernen Menschen an.

H. Wolff kann von vornherein damit rechnen, daß ihre Vorschläge in weiten Kreisen eines introvertierten Bildungsbürgertums auf Resonanz stoßen, wobei diese Resonanz ja nur zustande kommt, weil da bereits etwas vorhanden ist, was durch H. Wolff nur mal wieder besonders zum Klingen gebracht wird. Von hier aus gesehen ist das ganze Unternehmen nicht mehr als eine mehr oder weniger gelungene Publikumstäuschung, wobei man das Publikum, das auf solche Täuschungen reinfällt, wohl kaum in Schutz nehmen kann, denn es hört ohnehin stets lieber das, was ihm Selbststeigerung verspricht. Für die Selbststeigerung ist das Publikum auch bereit, Moral zu akzeptieren, jedenfalls solange, wie man damit selbst gut fährt.

Für die Selbstgewißheit des modernen Bürgers gehören *Moral* und *Identität* zusammen. Das künstliche und maniristische Problem des Bürgertums, das sich in der verstörten Suche nach eigener individueller Identität ausspricht, erscheint mir die nervöse Abschattung der Orientierung am so harmlos gemeinten moralischen Ideal zu sein, in das der sein Ich abschätzende Mensch nun doch unverhofft eine gewisse Ernsthaftigkeit hineinlegt und sich zu erschrecken beginnt. Und da er es gelernt hat, moralisch zu denken und zu urteilen, fragt er nach sich, denn man selbst ist ja stets auch nachlässig gewesen, was das Ideal schnell zu entdecken hilft. Das moralische Ideal – bei H. Wolff die beschriebene Liebe – läßt das wohlwollende Individuum schnell seine Unzulänglichkeit entdecken. Auf diesen Angriff gegen seine Person antwortet das Individuum mit der Frage nach sich selbst, mit deren Beantwortung es sich die aufgetretene Gefährdung seiner Selbstsicherheit wieder vom Halse zu schaffen hofft.

Das moralische Ideal bedrängt mit seinem Urteil nicht die Gesellschaft,



sondern vornehmlich das *Individuum*. Deutlich aber ist, daß dieses Ideal auch *richtet* und deshalb nicht prinzipiell dem Richtgeist gegenübergestellt werden kann. Es drängt schließlich das Individuum in die Suche nach seiner Identität. Das bedeutet aber, daß sich das Individuum mit sich selbst beschäftigt. So paßt die Identitätsproblematik dann auch gut in die gesamte Rechnung hinein, denn sie stabilisiert die Gesellschaft, in der sich jeder durch sich selbst zu verwirklichen trachtet – ein psychischer Spiegel des gewinnorientierten Konkurrenzkapitalismus. Die Massendisziplinierung durch die Religion der eigenen Identität funktioniert recht zuverlässig, was sich schon daran erkennen läßt, daß sich sogar sehr engagierte Leute und Gruppen von ihr einlullen lassen. Die Religion der Identität übernimmt bei ihnen freilich auch eine »schmerzstillende« Funktion bei der Verarbeitung der Erfahrung, faktisch weitgehend zu gesellschaftspolitischer Wirkungslosigkeit verurteilt zu sein, da es neben der skrupellosen Denunziation vornehmlich nur »Dialoge« gibt, mit denen sich die Mächtigen propagandistisch aus dem Fenster lehnen können, aber keine inhaltliche politische Auseinandersetzung. Und da wird man schließlich auf den verborgenen Kern der ganzen Inszenierung gestoßen, daß es nämlich gar nicht um das Ideal oder die Moral, sondern um die *Macht* geht, die sich je nach ihren Bedürfnissen die Ideale zu modellieren versteht. Damit soll nur eine Richtung angedeutet werden, in die sich die Kritik an der Evidenz des Ideals ausziehen läßt. Ich bin dabei bewußt ein ganzes Stück über H. Wolff hinausgegangen, um anzudeuten, wo allzumeist die Apologeten von Idealen, Werten und Moral aufzufinden sind.

Im Blick auf die Theologie stellt sich mir die Fixierung auf die selbstbewußte Identität als eine genuin *heidnische Abwehrbeschreibung* dar. Als Selbstausdruck kennzeichnet sie das moderne (bürgerliche) Heidentum. Als kritischer Maßstab formuliert die Identitätsproblematik trotz hervorgekehrter christlicher Etikette eine heidnische Religionskritik, die von außen ergeht und mit einem dem Menschen in Freiheit gegenüberstehenden Gott gar nichts anfangen kann. So vermag sie Gott auch nicht ernstzunehmen. Das führt schließlich zu der Nötigung, ihn überall dort, wo er ernstgenommen wird, irgendwelcher Absonderlichkeiten bis hin zur Menschenfeindlichkeit zu verdächtigen. Die Kritik präsentiert ein Selbstbewußtsein, das eigentlich nicht wollen kann, daß es einen lebendigen Gott gibt. Denn dieser Gott kann ja gar nichts anderes im Schilde führen, als dem Menschen reinzureden, ihm auch mal in die Quere zu kommen, wenn dies nicht gar seine Hauptbeschäftigung ist. Und dann mault er ständig unnötig am Menschen herum, anstatt sein Selbstbe-

wußtsein weiter zu stärken, erläßt dann bald seinen strengen Gesetzeskatalog, um dann fürs Ende schließlich als Richter Rache und Gnade kleinmütig und großmütig in Aussicht zu stellen.

So »infantil« wie diese Stilisierung ist allerdings keine Seite der Bibel. Wohl aber sind sie hellsehtig und empfindsam für die Alltagswelt des Lebens. Sie spiegeln nicht den blauen Dunst eines Idealismus, wo jedem Wunsch schnell seine Wirklichkeitsfähigkeit bescheinigt wird, wohl aber die Wirklichkeitsfähigkeit Gottes, wie Menschen sie erfahren, gepriesen oder beklagt und auch um sie gerungen haben. Und die Begegnung mit Gott prägt nun auch die Sichtweise des Menschen. Sie öffnet die Augen für die Praxis des Menschen, wie sie ist. Dieser Realismus der Bibel kommt ohne moralische Schminke aus, weil sie vor Gott nur peinlich ist. Und versucht es der Mensch mit schönfärberischer Tünche, so findet das Possenspiel meist schnell ein entlarvendes Ende. Das ist die *Sachlichkeit der Bibel* und zugleich *des Glaubens*, der ja ebenfalls alles andere ist als das Für-wahr-Halten von etwas, was nicht ist, aber sein soll; vielmehr beruft er sich auf Wirklichkeit.

Selbst da, wo die Bibel von der *Hoffnung* spricht, verfällt sie nicht ins Schwärmen. So ist es kein Zufall, daß etwa in den Reich-Gottes-Gleichnissen die illusionslosen Banalitäten des Lebens Jesus am besten geeignet erscheinen, um der Hoffnung auf dieses Reich Gottes einen Vorstellungshorizont und eine Sprachebene zu geben. Der Vergleichspunkt für erhoffte Wirklichkeit ist erlebte, bzw. bereits erlebbare Wirklichkeit und nicht etwa idealisierte Wirklichkeit. Auf diese Weise soll die Hoffnung von der Sachlichkeit des Lebens durchdrungen werden, so daß sie nicht ins Kraut schießt und sich an Träumereien und Wunschphantasien verliert. Jesu Verweis auf die Sachlichkeit ist gegenüber den hochfahrenden Wunschvisionen ein Spekulierverbot, eine Absage an Spekulanten, das heißt, er verweist die Hoffnung auf den Boden des faktischen Lebens. Damit löst sie sich ja keineswegs in die vorgängigen Notwendigkeiten des Lebens auf. Vielmehr handelt es sich um Gleichnisse, um Analogien und nicht um Visitationsberichte vom Reich Gottes. Wenn man aber ein Gleichnis für das Reich Gottes sucht, dann muß man dorthin sehen, wo sich das Leben abspielt. Das funktioniert natürlich nur, wenn nicht bei jeder Beobachtung gleich der moralische oder tiefenpsychologische Zeigefinger hochschnellt, um mit seinen Urteilen stets über das hinaus zu greifen, was da vorgeht.

Doch die Eschatologie gehört für H. Wolff mit zur Krankheit der Theologie. Die »eschatologische Übermalung des Jesusbildes« (Neuer Wein, 144) habe zu einer Entwertung der *Gegenwart* und damit verbunden zu



einer erschreckenden Trägheit des Menschen geführt. Die Gegenwart als die zur Selbstverwirklichung des Menschen zur Verfügung stehende Zeit wird noch ein zweites Mal durch eine zum Heilsegoismus pervertierte Heilsgewißheit entwertet. »Wir wurden erlöst, wir sind erlöst und immer wieder erlöst – und die Welt erstarrt vor Waffen der Selbstvernichtung« (Neuer Wein, 192). H. Wolff weist da völlig zu Recht auf eine Krankheit der Theologie bzw. des Christentums hin, die in diesem himmelschreienden und skandalösen Widerspruch deutlich formuliert wird. Doch aus dieser richtigen Beobachtung werden dann durch die moralischen und psychologischen Fixierungen die falschen Schlüsse gezogen, die am Ende auf ziemliche Belanglosigkeiten zulaufen, so daß ich mich hier jetzt bremsen möchte.

Es ist ja schon eine unbiblische Sprache, wenn H. Wolff vom »heilen Menschenbild« und »heilen Gottesbild« spricht, so als hätte die Bibel an solchen Bildern ein Interesse. Der Bibel geht es vielmehr um die Wirklichkeit und Wahrheit des Handelns Gottes und um die Wirklichkeit und Wahrheit des menschlichen Handelns, und das schließt die Praxis des Glaubens und Denkens mit ein. Und es ist ein Stück Wirklichkeit und Wahrheit der menschlichen Praxis, das uns da von Kain und Abel erzählt wird. Oder denken wir an die Geschichte vom Turmbau zu Babel, wo sich die Menschen einen Namen machen wollen durch Himmelstürme; an die Geschichte von der Übervorteilung Esaus durch Jakob, der schamlos die Gebrechen des sterbenden Vaters zu seinem eigenen Vorteil nutzt; von der Not des Sklavenlebens, das dem Nutzen der Herrschenden dient; von dem Murren in der Wüste, wo die Not der Gegenwart die tatsächliche Vergangenheit verklärt, was dazu führt, daß man die zweifelsohne mühselige Wanderung ins gelobte Land abbrechen will, um an die Fleischtöpfe Ägyptens zurückzukehren; vom Raffen des Manna, das dann aber keinen Bestand hat; vom goldenen potenten Stierbild, um das die Menschen unter priesterlicher Anleitung herumtanzen und in dem sie Kraft und Abschreckung anbeten. Oder denken wir an die Könige Israels, an den keineswegs sanften David; an die Klagen der Propheten, an die Neigung, lieber den falschen als den richtigen Propheten zu trauen, an die ständige Neigung zum Baalsdienst oder auch an die Sophisterei der Freunde Hiobs, aber auch an die beißenden Weisheiten des Predigers. Diese Reihe ließe sich noch lange fortführen. Aber jetzt schon wird deutlich, wie die *Bibel* den Menschen sieht, und das ist nicht der primitive, infantile Mensch, nicht der unterentwickelte archaische Mensch, sondern das sind *wir* selber, die wir uns Namen machen, den eigenen Vorteil suchen, »Manna« raffend, der Potenz der Drohung trauen, den

eitlen gefräßigen Götzen nachrennen, auch für jeden Unsinn zur Legitimation eine Rationalisierung finden.

Die Moderne schmückt sich gern mit »Humanität« oder »Menschenrechten«, tritt sie zugleich in bisher unbekannt Dimensionen mit Füßen. Da ist nichts von *Entwicklung* zu spüren, außer daß uns jetzt die technischen Errungenschaften mit der völligen Vernichtung bedrohen. *Uns* selber wird in der Bibel der Spiegel vorgehalten. Doch wir wenden uns lieber ab: Das da im Spiegel waren die Primitiven, die Unterentwickelten. Vielleicht stimmt es sogar, daß sie etwas Primitives und Unterentwickeltes an sich haben, aber das dürfen wir nur sagen, wenn wir uns selbst einbeziehen, ja uns selbst meinen. Und in dieser bedrückenden Geschichte vom idealen Menschen zu schwärmen, ist wohl allemal »infantiler« als die Verhältnisse beim Namen zu nennen, wie es die Bibel tut. Wenn H. Wolff auch selbst nicht die Krankheit der Theologie entdeckt, so repräsentiert sie doch selbst eine Krankheit der Theologie. Zwar gibt sie vor, daß sie kein Interesse habe, die »Dogmatik ein bißchen zu verändern« (Neuer Wein, 42), greift aber auf der anderen Seite derartig ungeübt in die Grundprobleme des christlichen Glaubens ein, daß dieser faktische Widerspruch nur kopfschüttelnde Verblüffung auslösen kann. »Die Dogmatiker sollen selbst sehen, was sie mit den Entdeckungen anfangen, die auszusprechen die moderne Tiefenpsychologie nicht umhin kann« (Neuer Wein, 42). Was bleibt ihnen aber noch selbst zu sehen nach den Eröffnungen von H. Wolff? Sie legt doch ihre Ausführungen gerade darauf an, den Theologen bereits alles zu zeigen, was ihnen angeblich eine krankhafte Tradition verborgen gehalten habe. Sie weiß doch bereits alles, was zu sehen nötig ist. Dabei ist ihr als zwingend ausgegebener Inventurvorschlag gespickt von Ressentiments und hochfahrenden moralischen Idealen, die ja – so beklagenswert das ist – fast alle längst in der Theologie beheimatet sind. So konnte sich H. Wolff auch den ersehnten Erfolg, in dem sie sich jetzt sonnt, im Grunde schon vorher ausrechnen. Das ist die Krankheit der Theologie!

7. Abschreibung des Judentums und Entmachtung Gottes

»Es ist ... endlich an der Zeit, daß die christliche Theologie all ihre Kräfte an Entwicklung christlicher Selbstidentität setzt« (Neuer Wein, 190). Oder inhaltlich gewendet: »Wir haben statt Jesus einen jüdischen Messias erhalten, an dem wir zwar viel herumgebessert haben, zu dem die wichtigste Feststellung übereinstimmender internationaler Forschung aber die ist, daß Jesus sich nicht dafür gehalten hat. Wir haben



vom Rechtsdenken des Alten Testaments ab: »Er wußte nur zu gut, was für eine Gnade das war, die in den Heiligen Schriften gepriesen und von den Gesetzeslehrern seiner Zeit gelehrt wurde, um sich gänzlich von ihr zu distanzieren« (Neuer Wein, 74). Gemeint ist die Gnade des allmächtigen Patriarchen, vor dem man sich ohnmächtig demütig in den Staub wirft, denn er ist es, von dem alles kommt, Glück und Unglück. »Für das große Heer einfältig religiöser Seelen mag das heute noch gelten und sogar weiterhin ein Trost in ihrem Unglück sein« (Neuer Wein, 92). Von dieser Allmachtsvorstellung ist der alttestamentliche Gottesglaube »monistisch oder einlinig« geprägt (vgl. Neuer Wein, 99). Und indem Abraham diesem Gottesglauben gefolgt sei, ist er für H. Wolff eine »archaische Figur auf vorpsychischer Entwicklungsstufe« (Neuer Wein, 102). Hier begegnet uns »tatsächlich nichts weiter als Spiegelung oder Kompensation dieses unentwickelten Menschenseins« (Neuer Wein, 111).

Diese vorpsychische und entwicklungsfeindliche Allmachtsvorstellung, die das Volk Israel mehr oder weniger zwangsläufig in ein »Desaster« geführt habe (Neuer Wein, 112), bestimme bis heute das Gottesbild im Judentum. »Es muß ... behauptet werden, daß jeder, der diese patriarchalischen Vorstellungen in sein religiöses Bewußtsein weiterhin einbezieht, auf einer überholten vorjesuanischen Bewußtseinsstufe stehengeblieben ist« (Neuer Wein, 108). Die Juden unterwürfen sich durch ihre Verfolgungsgeschichte hindurch bis heute diesem allmächtigen aggressiven Gott (-Herr der Heerscharen-). »Das bedeutet aber, daß die erlittenen furchtbaren Katastrophen von keiner Sinnhaftigkeit wirklich durchleuchtet werden. Eigentlich bleibt es bei der unlösbaren Hiobsfrage, an der sich der Glaube fortsetzt wundreibt« (Neuer Wein 106; Hervorhebung von mir). – Ich kann an dieser Stelle nur noch atemlos fragen: Was wäre denn die »Sinnhaftigkeit« von »Auschwitz« und »Endlösung«?

Nun ist ihr aber alles entglitten. Da geht es wüst durcheinander und gipfelt dann in dieser entlarvenden Zuspitzung. Es ist schon einigermaßen peinlich und beschämend, wenn sich da heute eine Christin hinstellt, um den Opfern von Auschwitz mit dem Sinn des Leidens zu winken, der ihnen freilich solange verborgen bleiben muß, wie sie darauf beharren, Juden zu bleiben. Wie schnell doch »entwickelte« Menschen damit fertig werden! Das ist so absurd und besinnungslos agitatorisch, daß es sich selbst richtet. Spätestens hier bedarf die Skepsis gegenüber dem Feinsinn und Entwicklungsstand der tiefenpsychologischen Inventur von H. Wolff keiner besonderen Erläuterung mehr. Hier zeigt sich, wie sensibel das figurierte Ideal ist, wie selbstorientiert seine Rundschläge sind, ebenso selbstorientiert wie die Fixierung auf die aufgeblasene Frage nach

der christlichen Identität. Das an Selbststeigerung orientierte Selbstbewußtsein korrumpiert am Ende die anfangs auf den Schild gehobene Liebe. Sie hat ausgedient, wenn sie zur Selbststeigerung nichts mehr beisteuern kann. Wer so formuliert, hat substantiell nichts Wichtiges zu sagen; eine differenzierende Analyse erbringt am Ende kaum mehr als eine allzu überflüssige Aufwertung dieser Bücher.

Aber gerade diese Substanzlosigkeit ist so gefährlich, denn so lassen sich H. Wolffs Ausführungen unschwer mit dem überdauernden verbreiteten Antijudaismus verbinden, der sich nun nicht weiter verborgen halten muß, sondern mit einem »neuen« Sprachspiel eine ungeheuer aufnahmebereite Öffentlichkeit überfällt und deren alte Ressentiments stärkt. Die Stärkung des Selbstbewußtseins funktioniert bei H. Wolff entgegen ihren erklärten Absichten überhaupt weitgehend über diese Stärkung des Ressentiments, die sie allem »Unterentwickelten« gegenüber zu wecken trachtet. Das aber ist gerade kein Zeichen von Stärke, sondern von Verunsicherung und Schwäche, so daß H. Wolff im Grunde das Gegenteil von dem ist, was sie anpreist. Das gilt wohl auch generell für das Identitätsproblem, daß es nur in Mangelsituationen, bzw. in Situationen, die als mangelhaft empfunden werden, aufgeworfen wird, also aus einer eingestandenen oder auch uneingestandenen Unsicherheit heraus. So jedenfalls ließen sich der Eifer und die Aggressionen bei H. Wolff erklären, die sich hier am Judentum auslassen. Bleibt aber die Selbststeigerung als Prinzip stehen, so sind auch der Mangel und damit die Aggression fest installiert, denn es gibt kein aufzeigbares inhaltliches Ziel, sondern das Ziel ist ganz abstrakt eben immer nur »mehr« und »besser«. Und je schwieriger »mehr« und »besser« zu erreichen sind, um so mehr wird die Verachtung des vermeintlich Schlechten nötig. Dann steigert man einfach das »Unterentwickelte« in seiner »Primitivität«, um wenigstens noch die Illusion von Steigerung zu haben. Diese Dynamik spricht aus H. Wolffs Verachtung des Alten Testaments und des Judentums.

Die Christen müssen hier energisch widersprechen und dürfen nicht den Juden den Widerspruch überlassen. Es ist unsere Aufgabe, sowohl um der bedrängten Juden willen, aber auch um unserer selbst willen, denn der Antijudaismus von H. Wolff interessiert sich weniger für die Juden, sondern er soll vielmehr die Veränderung unseres Bekenntnisses zu Gott erleichtern. Der Antijudaismus hat – wie wohl meistens – vornehmlich instrumentale Funktion, denn die Juden stehen der intendierten Entmachtung Gottes im Wege. Um aber die Selbststeigerung des Menschen konsequent durchführen zu können, muß Gott entmachtet werden. Die Entwicklung des Menschen macht nicht vor Gott halt. Nur als Statist des



Steigerungsprogramms kann er noch geduldet werden. Darauf liegt der Akzent des Angriffs von H. Wolff.

Die Entmachtung Gottes nimmt den Umweg über die unheilvolle Macht des Menschen. »Macht korrumpiert, sagt Tolkien, denn sie führt unausweichlich zur Gewalt. Es gibt keinen Unterschied zwischen guter und böser Macht. Macht ist immer böse. Denn ihre Wurzel ist der Egoismus des Menschen.« Und so, als sei Gott schon durch unsere Einsichten in das Wesen des Menschen zu beschreiben, geht es dann flink weiter, um möglichst direkt zum Ziel zu gelangen: »So gehört sie zum patriarchalischen Gottes- und Menschenbild. Indem Jesus Macht und Gewalt als grundsätzlich böse ablehnt, zeigt er wiederum ein besonders wichtiges Element seines neuen Gottesbildes« (Neuer Wein, 218). Weil die Macht in der Hand des Menschen zu sein, die allzu häufig Praxis über, wird sie

erhalten
für J. Wolff
keine Weil
eist-, mit

gott, der nur aus Sorge um seine eigene Macht tätig sei, also als ein Egoist par excellence beschrieben wird. Die moralische Liebesperspektive verdreht das Alte Testament zu einem vorpsychischen Szenario eines allmächtigen Gottes, der seinen Angreifern zuvor zu kommen versucht. Doch ebenso wie bei Fromm projiziert H. Wolff hier gegen die Selbstaussage des Alten Testaments vom Menschen auf Gott: Ich möchte hier nur noch einen Hinweis dagegensetzen: Wenn da im Alten Testament etwa der gedemütigte Mensch Gott als Rächer anruft, so wird damit zunächst ja nur der Wunsch eines Menschen laut, der in seiner eigenen Ohnmacht seinen Rachedurst nicht stillen kann.

Auf der anderen Seite läßt sie sich den hochentwickelten, psychisch differenzierten bzw. durch sein Selbstbewußtsein geadelten Menschen durch den lieben Partnergott bestätigen. Gott nickt dem Menschen freundlich zu, um ihm Mut zu machen, doch endlich zu tun, was die integrierte und damit untrügliche Psyche längst zu tun für nötig erachtet hat. Und je mehr sich der Mensch von seinem Partnergott ermuntern läßt, desto weiter kann sich Gott zurückziehen, denn der ideale Mensch vertritt ihn perfekt. Umgekehrt wird ausgesagt, daß nur derjenige Mensch eine hohe Entwicklung bescheinigt bekommen kann, der sich selbstbewußt zur Stellvertretung Gottes aktivieren läßt. Der Mensch entwickelt sich in dem Maße, in dem er Gott nicht mehr für sich handeln

läßt. Von hier aus ist es auch zwingend, daß Gott dem idealen Menschen gleichwerden muß, denn nur dann kann er sich auch vom Menschen vollkommen vertreten lassen. Darauf läuft nun alles hinaus: »Wir sind Prokurist, Generalbevollmächtigter, Direktor und so weiter. Früher sagte man, wir Christen seien ja »nur« Haushalter, immer wieder »nur«. In Wirklichkeit meint Jesus sogar, denn die alle diese Titel verbindende Bedeutung ist die, daß wir im Sinne Jesu Stellvertreter Gottes sind, sein Werk an seiner Stelle tun und dafür verantwortlich sind« (Neuer Wein, 221).

Diese Entmachtung Gottes leuchtet in diesem Gefälle ein, denn von ihm wird nichts mehr erwartet, ihm bleibt nichts zu »machen«. Der Mensch ist für sein Werk verantwortlich. Nicht einleuchtend ist dagegen die gleichzeitige Entmachtung des Menschen, die sich in der

nun der Kreis, denn nach der Entmachtung der Gerechtigkeit kann die Antwort nur lauten, daß der Mensch im oben beschriebenen Sinne *liebt*. Es bleibt am Ende das Bekenntnis zur *Macht der Liebe*. Der zum Partner des abstrakten Menschen abstrahierte Gott verflüchtigt sich in den Nebel des Ideals der integrierten Liebe, das in seiner positiven Anknüpfung an den Menschen zu universaler Harmonie drängt.

Am Ende stellt sich der optimistische psychologische und moralische Aufbruch von H. Wolff als ein sehr erbärmliches Unternehmen dar, wenn man etwa darauf sieht, was von ihm in unserer Welt zu erwarten steht. Er wird jedenfalls, denjenigen hoffnungslos erscheinen, die sich noch nicht den Blick dafür haben trüben lassen, daß es auf der Welt um die *Macht* geht. Von der Liebe läßt sich die korrumpierte Macht der Herrschenden nicht entmachten. Sie ist wohl nicht mehr als eine lästige Betulichkeit, die die Mächtigen zur propagandistischen Demonstration ihrer eigenen Großzügigkeit geduldig ertragen werden. Ohne *Recht* und *Gerechtigkeit* bleibt die Liebe ohnmächtig. Aber auch *Recht* und *Gerechtigkeit* brauchen Macht, ohne die sie zum Spielball der Ungerechtigkeit werden. Wir kommen um die Machtfrage so oder so nicht herum; sie abzutun heißt, den Kopf in den Sand stecken.

Die Bibel dividiert Macht, Gerechtigkeit und Liebe nicht auseinander. Sie hat kein Interesse an abstrakten Bestimmungen, sondern an der kon-



kreten Kontur der Macht Gottes, die sich gegen die Macht der Götzen erhebt und den Usurpationen des Menschen entgegensteht. Die Bibel erzählt von der konkreten Kontur der Macht Gottes in der Geschichte Gottes mit den Menschen, die sehr vielfältig ist und nicht mit einer definitionsdränglerischen Bestimmung wie der des allmächtigen Patriarchen erfaßt werden kann. Ohne von der Lebendigkeit dieser Geschichte angeührt zu sein, läßt sich über sie wohl nur wenig sagen, wenn auch allemal mehr als die erbärmlichen Rundschläge von H. Wolff übrig lassen. Wir müssen uns von der Bibel den Blick dafür schärfen lassen, wieviel Leid Gott während der ständigen Entmachtungsversuche durch den Menschen hingenommen hat und wieviel Leid sich der Mensch selbst bei seinen ständigen Selbstermächtigungen zugefügt hat und zufügt. Der selbstbewußte und stolze Hammerschlag von H. Wolff trifft weit daneben; da mag sich getroffen fühlen, wer will. Sicher ist jedenfalls, daß sie als Psychologin von allem Möglichen spricht, aber nicht von dem, wovon die Bibel spricht. Da mag sie nun mit vielen anderen um den modernen selbstsicheren Bildungsbürger balzen, der in seiner Sucht nach einem harmonischen Weltbild jede Perversion zu akzeptieren bereit ist, wenn er nur selbst dabei nicht an die zweite Stelle gesetzt wird, wo er einmal hören und auch gehorchen soll.

V Falsche Propheten

E. Fromm und H. Wolff erheben einstimmig die Forderung, daß das Wesen des Menschen nicht von Gott aus bestimmt werden darf. Vielmehr komme die Bestimmung des Menschen aus seinem Selbstbewußtsein und den praktischen Notwendigkeiten zustande. Wenn es überhaupt noch bedeutungsvoll sein soll, von Gott zu reden, dann muß sich dieser schon in Harmonie mit den »Bedürfnissen« des modernen Menschen befinden. Dabei gehen Fromm und Wolff davon aus, daß es kein Problem sei, die Rede vom Menschen als dem »Ebenbild« Gottes umzudrehen. Wenn es auch umstritten ist, was in dieser Rede vom Ebenbild (Gen. 1:26) ausgedrückt werden soll, so ist doch deutlich, daß es hier um eine Bestimmung des Menschen und nicht um eine Bestimmung Gottes geht. Bei Fromm und Wolff wird nun Gott zum »Ebenbild« des Menschen; zwar nicht irgendeines Menschen, wohl aber von dem idealen zeitgemäßen Vertreter der Spezies Mensch, der idealen Persönlichkeit, wie sie sie für unsere Zeit erwünschen. Gott ist dem »paradiesischen« Menschen gleich, wie sie ihn psychologisch konstruiert haben. Er ist der realisierte Mensch, der

»wahre Mensch«, der Inbegriff dessen, was sich der Mensch noch als gut vorzustellen vermag.

An die Stelle des Gottesspruchs ist der Menschenspruch getreten. Und dieser wirbt nun darum, am Ende wieder zum Gottesspruch befördert zu werden, damit es wieder so aussieht wie vorher. Dazu dienen die ganzen »Traditionsbeweise«, die ja nicht mehr sind als Gegenwartsspiegelungen bzw. Selbstbestätigungen. Die »Traditionsbeweise« sollen den Anschein erwecken, daß wir es mit Sachwaltern eines schützenswerten Erbes zu tun haben. Doch dahinter verbirgt sich ein geschicktes Täuschungsmanöver. Die eigenen Verwandtschaften werden mit dem Ziel der Erbschleicherei zurückgestellt. So schlüpfen beide Psychologen in die Priesterröcke von Religionspflegern und geben vor, die rechtmäßigen Erben der Religion zu sein. Man verspricht sich offensichtlich durch die Inanspruchnahme der Religion – bei H. Wolff ist das Christentum auch nur die bei uns am weitesten verbreitete Religion – eine zugängliche Hörerschaft und dann auch eine besonders hörige Gefolgschaft. Doch die Täuschung, die in ihren Priesterrollen liegt, wird darin erkennbar, daß sie mit der Tradition gerade keinen »vernehmenden« und »empfänglichen« Umgang pflegen. Vielmehr präsentieren sich beide Psychologen von vornherein mit einem besonderen Wissen und einem besonderen Verprechen, die sie eigentlich nur durch Beschwörungen als eine bisher vernachlässigte Tradition auszugeben vermögen. Hier hat die Priesterschaft für die Liebesarbeit der Menschen ihren Ort. Sie wird ja gerade nicht durch ein besonderes Verhältnis zur Tradition begründet, sondern wurzelt in ihrem Glauben an den Menschen, der freilich erst noch recht so werden muß, wie er sein soll. Die Verstimmung rührt daher, daß sie anderes sagen, als was sie tun. Sie reden von Seelsorge und Gottesbildern, interessieren sich dagegen faktisch nur für ihr Menschenbild. Der Widerspruch gegen ihre Entwürfe würde wohl erheblich moderater ausfallen, wenn sie sich etwa in der Tradition eines engagierten Humanismus selbst lokalisiert hätten. Während bei Fromm dieses Interesse immer wieder durchscheint, auch wenn er ebensoviel Energie aufwendet, um die Religionen zu beerben, ist H. Wolff in der Ausnutzung der Religion und des religiösen Publikums erschreckend hemmungslos.

H. Wolff und E. Fromm legen beide einen besonderen Akzent auf die Gegenwart. Doch daneben deuten sie auch vergangenes Unheil und sagen Heil und Unheil für die Zukunft an. Damit übernehmen sie neben der Rolle der Priester auch noch die Rolle der Propheten, die nun freilich keinen Gottesspruch mitteilen, sondern Menschensprüche, was sich auch daran erkennen läßt, daß sie über die Voraussage nicht hinaus-



kommen. Es sind auch die Menschengeschichte, die so unangefochten diese merkwürdige Personalunion von Priester und Prophet ermöglichen. Es sind falsche Propheten, jedenfalls im Lichte der biblischen Geschichte. Ihre Botschaft kommt nicht aus dem Ringen des menschlichen Boten mit dem göttlichen Auftrag, noch wird eine Ablehnung durch die Hörer riskiert. Ihre Botschaft präsentiert sich als eigenes – allerdings ebenfalls kaum in Zweifel zu ziehendes – Wissen. Als Propheten verkünden sie den unfähigen, zumindestens aber den untätigen Gott – auch dafür müssen sogar die Traditionsbeweise hinhalten. Die Propheten sind dabei selbst die letzte Berufungsinstanz. Und deshalb sind sie wohl auch so außerordentlich empfindlich gegen jeden Widerspruch, denn sie können den Widerspruch nicht weitergeben und uns auf einen Rechtsstreit mit Gott verweisen, sondern müssen immer gleich annehmen, daß sie selbst die Angegriffenen sind. Und so nehmen sie möglichst viele Angriffe schon selbst vorweg, um sie zu entkräften, bevor sie ergehen. Der Eifer wird dann besonders energisch, wo es um das Bekenntnis geht, um den Haftpunkt des ganzen Gebäudes. Das ist zwangsläufig so, wenn man konsequent versucht, Gott zum Ebenbild des Menschen zu machen, um nun den Menschenspruch an die Stelle seines Wortes setzen zu können. Dreht man das um, was die Bibel über die paradiesische Ebenbildlichkeit des Menschen zu sagen wagt, so ist alles umgedreht. Aus dem Wagnis der Formulierung und dem in ihr liegenden Zeugnis (Zeichen, Zeigen) des Bekenntnisses werden resolute Behauptungen und steile empirische Rationalisierungen, denen sich Mensch und Gott zu beugen haben. Es wird so getan, als lebten wir noch im Paradies, zumindestens aber stehe die Tür noch offen, so daß man hineinsehen könne, um sich dann gleich aufzumachen und hineinzugehen. Dahinter steht der uneingeständene Glaube, daß die Schlange am Ende Recht behalten werde. So lassen wir uns von ihr ermutigen, und wähen uns schon jetzt, bevor auch nur irgend etwas geschehen ist, in der Rolle Gottes. Sein-Wollen wie Gott, darum geht es, Selbst-sein-Wollen, Ich-sein-Wollen, Gewißheit, Wachstum, Harmonie und Sicherheit, um die Herrschaft über die Welt endlich antreten zu können, denn unter der Amtszeit Gottes habe es ja nicht recht geklappt. Dahin geht die Prophetenpredigt dieser beiden Psychologen.

Doch die Fremde wird nicht dadurch zum Paradies, daß wir uns anders in ihr benehmen. Ganz davon zu schweigen, daß wir es faktisch nicht tun, sondern längst die Gesetzmäßigkeiten der Fremde und ihrer Gotzen übernommen haben. Die moralischen Appelle werden gegenüber diesen Gesetzen und Mächten immer erbärmlicher. Das kann man schon besser

wissen. Zumindestens sollten wir über die Glaubwürdigkeit von Schlangeworten aufgeklärt sein. Aber auch über die Verheerungen, die entstehen können, wenn die Menschen mit gut und böse umgehen.

Das Verheerendste jedoch ist, daß nun kein rechter Ort mehr gekannt wird, wo noch deutlich genug vom Widerstand des Menschen gegen Gott geredet werden kann. Die Sünde des Menschen wird erst moralisch verharmlost, bevor sie ganz verschwindet. Der Aufstand des Menschen gegen Gott als die Alltagspraxis in der Fremde wird als erfolgreich eingeschätzt, wenn der Mensch nur den rechten »Werten« folge. Und Gott wird bedrängt, er möge endlich so modern werden wie die Menschen, damit er noch zu ihnen paßt. Ihm wird seine Geschichte mit den Menschen aus der Hand geschlagen, um sie dann zu zensieren und ihm das zurückzugeben, was die Menschen in der Fremde nicht stört.

Mit der Geschichte schlagen wir Gott auch seine Verheißungen aus der Hand. Den Grund zur Hoffnung müssen wir nun gegen die Geschichte in uns selbst behaupten. Und da treten dann die Priester der Liebe mit dem Aberwitz vor die Menschheit, daß es eine mutmachende Evolution des Menschen zu würdigen gebe, eine Entwicklung zum Humanismus, die es nun bis zur Vollendung zu fördern gelte. In diesem Glauben stört das Zeugnis der Bibel. Es stört nicht nur das Alte Testament, sondern auch das Neue Testament, so daß auch dieses zu reinigen ist, bis es dann zu dem kleinen Bestätigungsmäppchen zusammengeschrumpft ist, mit dem der Mensch nicht nur die ganze Welt, sondern auch seinen Glauben der eingeredeten Macht der Selbstgewißheit unterstellt. Solange man einer solchen Prophezeiung glaubt, wird der darin liegende Betrug auch nicht erkennbar.

Jeder Gott, der da nicht mitmacht, wird unsympathisch gemacht, indem man ihn der »Regressivität« bezichtigt. Dies gelingt im sogenannten christlichen Abendland am besten, wenn man sein unsympathisches Wesen als heidnisch charakterisiert, so wie es H. Wolff versucht, wenn sie den »Patriarchengott« des Alten Testaments mit Jupiter, Zeus oder Wotan zusammenrückt.²⁹ Der rechte Gott wird dann aus dem dunklen Zylinder gezogen, wobei man ja wissen kann, daß sich nichts aus dem Zylinder ziehen läßt, was nicht vorher in ihn »hineingelegt« wurde. Das ist gekonnte »Identifikation mit dem Angreifer« (A. Freud), daß man Gott zum Heiden stempelt, um damit sein eigenes »Heidentum« zu vertuschen, bzw. aus dem Gespräch zu halten. Gottes Kampf gegen die »Götter« der Heiden darf nicht mehr stattfinden. Die Entwaffnung geschieht dadurch so wirkungsvoll, daß man ihn einfach als einen Kollaborateur der Heiden präsentiert.

Doch ich schließe nun nicht mit einem Punkt oder einem Ausrufungszeichen, sondern mit einem Doppelpunkt und einem Fragezeichen. Denn zum einen bleibt es beschämend, wo die Christen in den zerstörerischen Industrienationen allzumeist zu finden sind und was sie mitgetragen und heute zu verantworten haben. Zum anderen helfen auch keine dogmatischen Lehren und Thesen, die man nun mobilisieren könnte, um sie den Priestern der Liebe und ihren Prophezeiungen entgegenzustellen, jedenfalls solange sie nur rezipiert und nicht ganz unten in ihren Fragestellungen aufgesucht werden, wie wir sie im biblischen Zeugnis vom freien lebendigen Gott, der es mit den Menschen zu tun haben will, finden. Und das gilt auch für unsere Wahrnehmung der Welt. Wir erkennen die Welt nicht in unseren Träumen und Wünschen, sondern im Leiden und Seufzen der Menschen. Da können wir uns nicht schnell auf Gott zurückziehen. So einfach gehen Gott und Welt nicht zusammen, denn wir schreiben nicht die Tagesordnung Gottes. Blicken wir auf die Nöte unserer Zeit, dann stehen wir immer noch ganz am Anfang und spüren in unseren Fragen, wie gefährlich es ist, »sich mitten in den Fragen, Sorgen und Erregungen der Gesellschaft auf Gott einzulassen! Wohin werden wir geführt, wenn wir die Absonderung des religiösen Gebietes aufgeben und uns *im Ernst* auf Gott einlassen, und wohin, wenn wir uns *nicht im Ernst* auf ihn einlassen? Wahrlich, Gott ist heute weniger als je wohlfeil zu haben, und wir werden gut tun, das Bedenken, das sich gerade von dieser Seite her ... erhebt, sehr ernst zu nehmen.«³⁰

Anmerkungen

- ¹ Psychoanalyse und Ethik, in: E. Fromm, Gesamtausgabe, hg. v. R. Funk, Band II: Analytische Charaktertheorie, Stuttgart 1980, 34. (Im Folgenden als »Ethik« bei Zitaten ausgewiesen.)
- ² Ihr werdet sein wie Gott, in: E. Fromm, Gesamtausgabe, hg. v. R. Funk, Band VI: Religion, Stuttgart 1980, 91. (Im Folgenden bei Zitaten mit dem Sigel »Gott« versehen.)
- ³ Psychoanalyse und Religion, in: E. Fromm, Gesamtausgabe, hg. v. R. Funk, Band VI: Religion, Stuttgart 1980, 266. (Im Folgenden unter dem Sigel »Psychoanalyse«.)
- ⁴ Haben oder Sein, Stuttgart 1977⁵, 134 (in der Gesamtausgabe: Band II). (Im Folgenden unter dem Sigel »Haben«.)
- ⁵ Anatomie der menschlichen Destruktivität, in: E. Fromm, Gesamtausgabe, hg. v. R. Funk, Band VII: Aggressionstheorie, Stuttgart 1980, 203. (Im Folgenden unter dem Sigel »Anatomie«.)
- ⁶ Haben oder Sein, a.a.O., 136; vgl. Anatomie der menschlichen Destruktivität, a.a.O., 208 f.
- ⁷ Psychoanalyse und Religion, a.a.O., 243. Hier werden wir bereits das erste Mal an die oben herausgestellte, stets neu zu vollziehende Grundunterscheidung zwischen nekrophiler und biophiler Praxis erinnert.

- ⁸ Vgl. dazu: Psychoanalyse und Ethik, a.a.O., 33–36; Wege aus einer kranken Gesellschaft, in: E. Fromm, Gesamtausgabe, hg. v. R. Funk, Band IV: Gesellschaftstheorie, Stuttgart 1980, 24–50 (Sigel »Wege«); Die Seele des Menschen, in: E. Fromm, Gesamtausgabe, hg. v. R. Funk, Band II: Analytische Charaktertheorie, Stuttgart 1980, 242 f. (Sigel »Seele«); Anatomie der menschlichen Destruktivität, a.a.O., 207–219.
- ⁹ In der Zusammenstellung folge ich R. Funk, Mut zum Menschen, Stuttgart 1978, 89–96.
- ¹⁰ Humanism and Psychoanalysis (1963), zitiert nach R. Funk, Mut zum Menschen, 448.
- ¹¹ Vgl. dazu Haben, 167–169: Der neue Mensch.
- ¹² D. T. Suzuki, Die große Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus, Leipzig 1939, 123.
- ¹³ E. Fromm, Die Kunst des Liebens, Frankfurt 1980, 741–890. Tsd., 43 (in der Gesamtausgabe: Band IX: Sozialistischer Humanismus und Humanistische Ethik). (Im Folgenden unter dem Sigel »Kunst«.)
- ¹⁴ Haben, 143; vgl. dazu: Die Kunst des Liebens, 60–64.
- ¹⁵ So lautet eine Kapitelüberschrift in: Psychoanalyse und Religion, 264.
- ¹⁶ Die Kunst des Liebens, 81; Psychoanalyse und Religion, 291.
- ¹⁷ J. Calvin, Unterricht in der christlichen Religion (Institutio christianae religionis), nach der letzten Ausgabe übersetzt und bearbeitet von O. Weber, Neukirchen 1963², 55.
- ¹⁸ Ebd., 25 f.
- ¹⁹ H. Wolff, Jesus als Psychotherapeut, Stuttgart 1981⁴, 125. (Im Folgenden unter dem Sigel »Psychotherapeut«.)
- ²⁰ Dies zeigt sich besonders unversteckt in den Nachworten, wo H. Wolff die breite Resonanz ihrer Arbeit feiert; vgl. H. Wolff, Jesus der Mann, Stuttgart 1979⁴, 191 f. (Sigel »Mann«) und Jesus als Psychotherapeut, a.a.O., 179 f.
- ²¹ H. Wolff, Neuer Wein – Alte Schläuche, Stuttgart 1981, 7. (Sigel »Neuer Wein«.) Im Rückblick wäre am Schluß eine kritische Betrachtung dieses Buchtitels etwa im Vergleich mit Mt 9,17 (einschließlich Kontext) angebracht. Hält die vordergründige Stimmigkeit genauerer Nachfrage stand?
- ²² Zitiert in: Jesus der Mann, 70.
- ²³ Vgl. Jesus der Mann, 138 f, 162.
- ²⁴ Vgl. ebd., 95, 98.
- ²⁵ Vgl. dazu: Jesus der Mann, 115 ff.
- ²⁶ Vgl. Jesus als Psychotherapeut, 99 ff.
- ²⁷ Vgl. H.-J. Albrecht in seiner Rezension in: Pastoraltheologie 72, 1983, 70.
- ²⁸ M. Stöhr in seiner brillanten Rezension in: Radius, 1982, Heft 11, 55.
- ²⁹ Vgl. Neuer Wein, 107.
- ³⁰ K. Barth, Der Christ in der Gesellschaft, in: J. Moltmann (Hg.), Anfänge der dialektischen Theologie, Teil 1, München 1966², 6.



Einwürfe

Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm Marquardt, Dieter Schellong,
Michael Weinrich und dem Chr. Kaiser Verlag
Redaktion: Chr. Kaiser Verlag

Inhalt

Editorial	1
Zur Situation	1
<i>Dieter Schellong</i>	
Die Krise der Ehe und die Weisheit der Theologie	14
<i>Michael Weinrich</i>	
Priester der Liebe. Fragen eines Theologen an die Religionspsychologie von Erich Fromm und Hanna Wolff	90
<i>Friedrich-Wilhelm Marquardt</i>	
Gott oder Mammon aber: Theologie und Ökonomie bei Martin Luther	176



2
~~23 / 12231 A~~
Z A 6182 - 1

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Einwürfe, – München : Kaiser
Erscheint unregelmäßig

1 (1983) –

Einwürfe erscheinen in unregelmäßiger Folge. Anschrift der Redaktion: Chr. Kaiser Verlag, Isabellastr. 20, 8000 München 40.

© 1983 Chr. Kaiser Verlag München. Alle Rechte, auch der Übersetzung, für sämtliche Beiträge vorbehalten.

Umschlagentwurf: Ingeborg Geith

Herstellung: Sulzberg-Druck GmbH, Sulzberg im Allgäu

Editorial

Was wollen und können Einwürfe sein?

Nichts Grundsätzliches, doch das Grundsätzliche betreffend – fragend und kritisch, mit dem Versuch einer Antwort. Notwendige Korrekturen, spontane Rückfragen, Unterbrechungen – sich selbst beschreibende und selbst bestimmende Reflexion. Bei zu eingespielten Abläufen eine nötige Bremse – in Frage stellend, was frag-würdig ist. Dinge wieder in Bewegung bringen, wo Stillstand droht. Traditionen und ihre Auswirkungen deutlicher werden lassen für die Gegenwart, auch auf die Gefahr hin, von ihnen Abschied nehmen zu müssen.

Einwürfe – das sind Texte, die Gespräche weiterführen wollen oder erst neu eröffnen. Texte, die zum Entwurf werden, zur Herausforderung. Unsere Einwürfe wollen in ihrer Verbindlichkeit und Kompetenz, in Darstellung, Form und Sprache für alle interessierten Leser verständlich sein. Der Leser ist herausgefordert zum Gespräch, – in diesem ersten Versuch über drei aktuelle Themenbereiche unserer Zeit: zur Ehe, zur Religionspsychologie und zum Geld.

Wenn wir von einer »Krise der Ehe« reden, setzen wir voraus, daß die Ehe etwas Allgemeines ist, das Normale gleichsam. So wurde sie in der christlichen Theologie angesehen und theologisch legitimiert. Aber *wie* selbstverständlich ist die Ehe überhaupt? Wie selbstverständlich war sie *faktisch* in der Geschichte der Christenheit? Als wie selbstverständlich wird sie im Neuen Testament angesehen? Weiter muß gefragt werden: Was soll zu den unaufgebbaren Wesentlichkeiten der Ehe zählen? Liebe? Kinder? Lebenslange Dauer? Gemeinsame Interessen? Der Beitrag von *Dieter Schellong* zeigt, wie sehr bei allen Eheauffassungen die Zeitbedingtheiten mitsprechen, und er gibt reichlich Stoff, darüber nachzuden-

N11 < 27086852 021

UB Tübingen

