



Funk_R_1986

Frömmigkeit zwischen Haben und Sein Religionspsychologische Aspekte im Anschluss an Erich Fromm

Rainer Funk

"Frömmigkeit zwischen Haben und Sein - Religionspsychologische Aspekte im Anschluß an Erich Fromm," in: E. Lade (Ed.): *Christliches ABC heute und morgen*, Bad Homburg (DIE Verlag H. Schäfer) 1986, Gruppe 4, pp. 73-92.

Copyright © 1986 and 2011 by Dr. Rainer Funk, Ursrainer Ring 24, D-72076 Tuebingen, Germany; E-Mail: funk[at-symbol]fromm-online.com.

1. Zur Berechtigung einer religionspsychologischen Betrachtungsweise

a) Der Erkenntnisgegenstand: Frömmigkeit

Im Mittelpunkt des Interesses steht nicht eine bestimmte Form oder Äußerung der Frömmigkeit, sondern der fromme Mensch. Darunter wird der Mensch verstanden, der sich einer Sache oder einer Person hingibt.¹ Zunächst scheint es so, als ob dieser religionspsychologische Begriff das gleiche Spektrum von Phänomenen der Frömmigkeit wie der theologische umfasse. Für Alfons Auer enthält der Begriff der Frömmigkeit immer zugleich drei Momente: „(a) die lebendige Gesinnung der Ehrfurcht und Liebe gegenüber Gott als dem Schöpfer und Vater ...; (b) den lebendigen Ausdruck dieser Gesinnung Gott selbst gegenüber ...; (c) den lebendigen Ausdruck dieser Gesinnung gegenüber allem von Gott Geschaffenen und Geliebten, also gegenüber der menschlichen Gemeinschaft, dem eigenen Ich und der Welt der Dinge.“² Im Gegensatz zu diesem theologischen Begriff der Frömmigkeit, bei dem immer alle drei Momente zugleich vorhanden sein müssen, so dass es keine Frömmigkeit geben kann, die unabhängig von der „lebendigen Gesinnung der Ehrfurcht und Liebe gegenüber Gott“ gelebt wird,³ setzt der religionspsychologische Frömmigkeitsbegriff beim menschlichen Phänomen der Hingabe selbst an, und zwar zunächst unabhängig vom Objekt der Hingabe. Es geht also nicht nur um Frömmigkeitsformen, die sich auf Gott und von Gott her auch auf andere Objekte beziehen, es geht überhaupt nicht primär um die Objekte der Hingabe, sondern um das Phänomen der

¹ Dieser Aspekt der Hingabe (*devotio*) ist für die religionspsychologische Betrachtung wesentlich. Er ist zugleich der Grund dafür, dass hier nicht von Spiritualität, sondern von Frömmigkeit die Rede ist, obwohl im heutigen Begriffsgebrauch von Spiritualität die traditionellen Aspekte der Frömmigkeit als Hingabe mehr und mehr aufgegriffen werden. Zur Begriffsgeschichte von „Frömmigkeit“ vgl. A. Auer, Artikel „Frömmigkeit“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1960, Band IV, 400-402.

² A. Auer, Art. „Frömmigkeit“ 402 f.

³ Die Frage bleibt hier offen, ob auch das Verwerfliche und Verworfenen noch zu dem gezählt werden kann, was von Gott geliebt ist. Jedenfalls ist eine theologische Argumentation zu hinterfragen, die bereits im Begriff der Frömmigkeit seine Perversion ausschließt. Die Entscheidung zwischen Gott und Götze lässt sich nicht a priori und unabhängig von der Frage, welche Funktion eine Frömmigkeitsform für den Menschen und seine Psyche hat, fällen.



Hingabe und um die Bedeutung des Phänomens der Hingabe für den Menschen. Das Phänomen „Frömmigkeit“ ist deshalb auch dort gegeben, wo ein Mensch sich etwa ganz und „mit Andacht“ einer Parteidoktrin oder einem verehrten Heiligen oder Dämon oder der Erfüllung eines Rituals hingibt.

b) Der religionspsychologische Frageansatz

Der andere Erkenntnisgegenstand religionspsychologischen Fragens bedingt ein geändertes Erkenntnisinteresse. Es interessiert zunächst nicht, welche Formen der Hingabe als psychologisch und theologisch legitime Frömmigkeitsformen ausgewiesen werden können. Das Erkenntnisinteresse der Religionspsychologie ist vielmehr zunächst die Frage, welche Funktion das Phänomen Frömmigkeit beim Menschen hat. Wenn diese Funktion ermittelt ist, erhebt sich die weitere Frage, unter welchen Voraussetzungen die Frömmigkeitsformen dieser Funktion gut oder schlecht, besser oder schlechter gerecht werden.

Ein solches religionspsychologisches Reflektieren hat zwei Voraussetzungen:

(1) Es geht erstens von einer dynamischen Sicht des Menschen aus, nämlich von der psychoanalytischen Einsicht, dass das geäußerte Verhalten und die das Verhalten deutende Gesinnung des Frommen kein verlässliches Datum für eine Beurteilung der Frömmigkeitsphänomene sind.⁴ Jedes Urteil über ein frommes Verhalten bzw. über Frömmigkeitsformen, das unabhängig vom Subjekt und seiner psychischen Konstitution gefällt wird, ignoriert die mit der Psychoanalyse ermöglichte dynamische Sicht des Menschen.⁵ Zur Illustration des hier vertretenen religionspsychologischen Ansatzes mag folgendes Beispiel gelebter „Weltfrömmigkeit“ dienen: Ob das altruistische Handeln einer Krankenschwester wirklich oder nur scheinbar altruistisch ist, lässt sich zunächst nicht an ihren konkreten altruistischen Handlungen ablesen. Ob sie sich wirklich an die Kranken hingeben kann, ob sie ihr Leben in der Tat teilen und mitteilen kann und ihre Ichgebundenheit aufgegeben hat, ob sie tatsächlich glücklich und zufrieden ist, oder ob sie dieses Glück sich nur einredet und in der Sorge um den Kranken ihre eigene Ohnmacht überspielt, sich an die Sorge um den Kranken klammert und ihn eben darin bevormundet und beherrscht, lässt sich nicht von dieser einzelnen konkreten Frömmigkeitsform des altruistischen Krankendienstes her entscheiden. Ein und dasselbe Verhalten, ein und dieselbe Frömmigkeitsform kann sehr verschiedenen psychischen Grundhaltungen entspringen. Erst wenn eine Kongruenz des sonstigen Verhaltens mit der angenommenen Grundhal-

⁴ Die von D. Stollberg im *Lexikon der Psychologie* (Artikel „Religionspsychologie“, Freiburg, Basel, Wien 1976, Band III, 1, 163) gegebene Definition ist darum missverständlich. Einer analytischen Betrachtungsweise genügt es nicht, „die psychologischen Gesetzmäßigkeiten der Frömmigkeit“ zu erforschen; ihr geht es darüber hinaus um eine Wertung der psychologischen Gesetzmäßigkeiten hinsichtlich der Funktionalität der Frömmigkeitsformen für den Menschen.

⁵ Darum müssen alle behavioristischen Ansätze der Religionspsychologie ungenügend bleiben. Auch alle deskriptiv-phänomenologisch operierenden Religionspsychologien verkennen den unbewussten Anteil als die für die Frömmigkeit wesentliche - weil disponierende - psychische Dimension. - Der psychoanalytische Ansatz hat freilich auch zur Konsequenz, dass sich eine religionspsychologische Wertung nie ausschließlich auf konkrete Frömmigkeitsformen - etwa das Rosenkranzgebet oder den tridentinischen Messritus - beziehen kann, sondern nur auf die solche Frömmigkeitsformen praktizierenden Menschen und deren psychische Konstitution sowie auf eventuelle Zusammenhänge, die sich daraus ergeben, dass Menschen mit bestimmten psychischen Konstitutionen bestimmte Frömmigkeitsformen bevorzugen, so dass bestimmte Frömmigkeitsformen als Ausdruck bestimmter psychischer Konstitutionen erkannt werden können.



tung festgestellt werden kann, lässt sich ein Urteil über die psychische und auch religiöse Bedeutung einer Frömmigkeitsform abgeben. Um die Erkenntnis und Nominierung solcher Grundhaltungen („Typen“) soll es im folgenden vor allem gehen.

(2) Die zweite Voraussetzung für ein adäquates religionspsychologisches Fragen betrifft den je verschiedenen psychoanalytischen Ansatz, mit dessen Hilfe religiöse Phänomene erforscht werden. Schon die Legitimität des psychologischen Fragens nach religiösen Phänomenen wird oft in Abrede gestellt, denn - so wird argumentiert - der Psychologe könne nichts über die Beziehung zu Gott sagen.⁶ Diese Argumentation verkennt den Unterschied zwischen der Frage nach der Wahrheit Gottes und der göttlichen Wahrheit, die die Theologie zu beantworten sucht, und der Frage nach der menschlichen und psychischen Wirklichkeit, in der sich eine solche Gottesbeziehung immer und notwendig vollzieht. Die Psychologie liefert für diese Frage die Einsicht, dass die Art und Weise der Gottesbeziehung nicht unabhängig von den Beziehungen des Menschen zu seiner natürlichen und menschlichen Umwelt ist. Die Psychoanalyse steuert darüber hinaus Erkenntnisse über die die Beziehungen des Menschen disponierenden Grundhaltungen und ihre Typologisierung bei, so dass das ansonsten nur vieldeutige Verhalten identifizierbar, beurteilbar und wertbar wird. Worum es bei der zweiten Voraussetzung geht, ist die Sicherung des religiösen Phänomens und der Frömmigkeit in ihrer Eigenwertigkeit. Frömmigkeit als solche ist weder etwas Pathologisches,⁷ noch soll sie als Epiphänomen des der Illusion hingegebenen Menschen deklassiert werden können. Frömmigkeit ist nicht „nichts anderes als“ ein Epiphänomen der als Sexualität gefassten psychischen Energie (Freud), sondern genuiner Ausdruck der psychischen Bedürfnisstruktur des Menschen. Ein solcher religionspsychologischer Ansatz wurde von Erich Fromm ermöglicht.⁸ Er soll im folgenden

⁶ Wer die Möglichkeit der religionspsychologischen Untersuchung von Phänomenen der Frömmigkeit a priori als inadäquat oder gar als illegitim abtut, der ignoriert das in jedem religiösen Vollzug implizierte psychische Beziehungsgeschehen. Wo der Mensch aus einem psychologischen Fragehorizont eliminiert werden soll, indem fundamentalistisch oder offenbarungspositivistisch argumentierend jede Frömmigkeitsform als von Gott gestiftet und nur von ihm bewirkt betrachtet wird, so dass wissenschaftliches Fragen und Hinterfragen illegitim ist, weil dieses in einen ihm transzendenten Bereich übergreifen würde, da wird in Wirklichkeit einer Immunisierungsstrategie das Wort geredet. Der Verdacht liegt auf der Hand, dass mit einer theologischen Präjudizierung des Phänomens der Frömmigkeit vom Vorwurf der Idolatrie abgelenkt werden soll.

In diesem Zusammenhang muss auch eine Argumentation zurückgewiesen werden, die die religionspsychologische Erforschung des Phänomens „Frömmigkeit“ auf ein „wertfreies“ Feststellen der Zusammenhänge und Gesetzmäßigkeiten einschränken möchte. Eben weil sich Frömmigkeit nicht theologisch isolieren und immunisieren lässt, gehört der Aspekt, welche Funktion das Religiöse für die Psyche des Menschen hat, notwendig hinzu. Die Frage der Frömmigkeitsformen lässt sich nicht von der Frage ihrer Relevanz für die psychische Gesundheit oder Erkrankung trennen. „Die Religionspsychologie steht somit im Dienst nicht einer destruktiven, positivistischen Religionskritik, sondern einer schöpferischen Scheidung der Geister mit dem Ziel menschlicher Emanzipation“ (D. Stollberg. Art. „Religionspsychologie“ 170); vgl. zur Frage auch R. Funk, *Frömmigkeit zwischen Haben und Sein*. Anfragen an die Bewegung Lefèbvre, Zürich, Einsiedeln, Köln 1977.

⁷ Das Argument, dass Frömmigkeit etwas Pathologisches sei, hat u. a. seinen Grund in einer falschen Apologie der Frömmigkeit: Wer in Abrede stellt, dass religiöse Phänomene immer auch psychische Phänomene sind, muss sich nicht über eine derartige Abqualifizierung des Religiösen wundern.

⁸ Vor allem die in *The Sane Society* (New York 1955; deutsch: *Wege aus einer kranken Gesellschaft*) entwickelte Bedürfnislehre und der in *Man for Himself* (New York 1947; deutsch: *Psychoanalyse und Ethik*, Zürich 1954) ausgeführte Charakterbegriff bilden die Basis des religionspsychologischen Ansatzes nach Erich Fromm. Zu seiner Kritik am Freudschen (und auch am Jungschen) Ansatz vgl. E. Fromm, *Psychoanalysis and Religion*



expliziert und auf die Frage der Wertung von Frömmigkeitsformen appliziert werden.

2. Die anthropologischen Wurzeln von Frömmigkeit: das psychische Bedürfnis nach einem Objekt der Hingabe

Ausgangspunkt der Überlegungen ist die psychische Ursprungssituation des Menschen. Mit der Vernunftbegabung, dem Vorstellungsvermögen und dem Bewusstsein seiner selbst sind dem Menschen Fähigkeiten gegeben, die ihn von aller ihn umgebenden Natur unterscheiden und die ihn deshalb zum fragenden und fragwürdigen Wesen machen. Weil dem Menschen das Leben und die Wirklichkeit durch allerlei Umstände, Missstände und Widerstände zur Frage werden, hat er das unabdingbare Bedürfnis, Orientierungslinien, Werte und Ziele zu finden, für die er sich einsetzen und mit deren Hilfe er sein Leben sinnvoll gestalten kann. Diesem Bedürfnis nach Orientierungslinien, nach Zielen der Lebensgestaltung und Objekten der Hingabe wollen alle möglichen Arten von Religionen, Philosophien, Doktrinen, Weltanschauungen, Ideologien gerecht werden.

Phänomene des Religiösen und der Frömmigkeit wurzeln demnach in der ganz spezifischen Fragesituation des vernunftbegabten Menschen, der seiner ursprünglichen Einheit mit seiner natürlichen Umwelt durch ebendiese Vernunftbegabung beraubt wurde. Glaube und Glaubensbekenntnisse, Frömmigkeit und religiöse Akte sind mögliche Ausdrucksweisen des psychischen Bedürfnisses nach religiöser Orientierung und nach Objekten der Hingabe, das jedem Menschen zu eigen ist und auf das jeder Mensch reagieren muss.

Das psychische Bedürfnis nach einem Objekt der Hingabe gehört zum Menschen aufgrund seiner Ursprungssituation notwendig hinzu, gleich ob es in traditionellen Frömmigkeitsformen realisiert wird, im Verfechten einer Ideologie oder in der Unterwerfung unter einen politischen Führer. Es wird bei allen Menschen gefunden, und es muss, wie die ebenfalls universalen psychischen Bedürfnisse nach Bezogenheit, nach Verwurzelung und nach dem Erleben der eigenen Identität, unbedingt befriedigt werden, wenn der Mensch nicht zugrunde gehen soll.

Im Hinblick auf die Notwendigkeit seiner Befriedigung kommt diesen psychischen Bedürfnissen die gleiche Dringlichkeit zu wie den physiologischen Bedürfnissen des Hungers, des Durstes oder des Schlafs. Wird ihnen eine Befriedigung überhaupt verweigert, dann führt dies zu schweren psychischen Mangelerscheinungen und schließlich zum Tod. Im Unterschied zu den physiologischen Bedürfnissen ist aber die Variationsbreite für die Art der Befriedigung bei den psychischen Bedürfnissen sehr viel größer. Das physiologische Bedürfnis nach Schlaf zum Beispiel kann nur mit Schlaf befriedigt werden. Das psychische Bedürfnis nach einem Objekt der Hingabe kann hingegen grundsätzlich mit fast allen Objekten befriedigt werden. Wie nicht zuletzt Fetischisten zeigen, gibt es fast nichts, was nicht zum Objekt der Hingabe erkoren werden kann. Beim Bedürfnis nach einem Objekt der Hingabe gibt es also eine ungeheure Variationsbreite von Befriedigungsmöglichkeiten, so dass sich notgedrungen die Frage nach einer Klassifizierung und Wertung ergibt.

3. Zur Frage der religionspsychologischen Bewertung der Frömmigkeit

(New Haven 1950; deutsch: *Psychoanalyse und Religion*, Zürich 1966) und R. Funk, *Mt zum Menschen*. E-
rich Fromms Denken und Werk, seine humanistische Religion und Ethik, Stuttgart 1978, bes. 136-139.



Die verschiedenen möglichen Antworten auf das Bedürfnis nach einem Objekt der Hingabe lassen sich von verschiedenen Gesichtspunkten und Wertungsmaßstäben aus klassifizieren. So können etwa Frömmigkeitsformen von ihrer soziologischen Funktion für den Zusammenhalt der religiösen Gemeinschaft oder von ihrer theologischen Bedeutsamkeit oder auch von ihrer politischen und kirchenpolitischen Auswirkung her beschrieben, klassifiziert und beurteilt werden. Wird Frömmigkeit als Ausdruck eines psychischen Bedürfnisses erkannt, dann ergibt sich der Maßstab aus der Funktionsbestimmung dieses Bedürfnisses als eines psychischen. Der Maßstab muss dabei dem Umstand gerecht werden, dass die spezifisch menschliche Situation ein spezifisch psychisches Bedürfnis hervorruft und sich die Art und Weise der Befriedigung an eben jener Ursprungssituation orientiert. Resultiert das psychische Bedürfnis nach einem Objekt der Hingabe aus einer Situation, die durch die spezifisch menschlichen Fähigkeiten der Vernunftbegabung, des Vorstellungsvermögens und des Bewusstseins seiner selbst bestimmt ist, so müssen seine Befriedigungsweisen dieser Eigenart des Bedürfnisses als eines *psychischen* Bedürfnisses gerecht werden.

Wenn die Eigenart des Menschen gegenüber dem Tier gerade in der Entwicklung spezifischer psychischer Bedürfnisse zu sehen ist, dann müssen sich alle Befriedigungsformen und -weisen daran messen lassen, ob sie dem psychischen Bedürfnis auch tatsächlich gerecht werden. Wie bei der Befriedigung etwa des physiologischen Bedürfnisses des Hungers die Art der Befriedigung erst dann optimal ist, wenn sie nicht nur den Hunger vertreibt, sondern zugleich auch eine optimale körperliche Gesundheit garantiert, so gilt auch für das psychische Bedürfnis nach Hingabe: Die Art der Befriedigung muss sich vom Maßstab der psychischen Gesundheit her beurteilen lassen. Die Schweinshaxe mag zwar gut schmecken und auch den Hunger in sehr angenehmer Weise befriedigen, doch kann sie dennoch der körperlichen Gesundheit - der ja das physiologische Bedürfnis nach Hunger dient - abträglich sein. Ebenso gilt: Ein zwanghafter Ritualismus mag zwar manchen Menschen die reine Labsal sein und das Bedürfnis nach einem Objekt der Hingabe befriedigen, er ist dennoch der psychischen Gesundheit abträglich und fördert nur noch mehr die Angst und das Zwanghafte.

Für das, was psychische Gesundheit heißt, gibt es reiche empirische Untersuchungen und Erfahrungen aus den Gebieten der Psychologie und Psychoanalyse. Das wichtigste formale Kriterium für psychische Gesundheit ist (wie bei der physischen Gesundheit) das Kriterium der Entfaltung und des Wachstums der psychischen Kräfte des Menschen. Wo sich die psychischen Kräfte (Emotionen, Affekte, Impulse) optimal entwickeln können, kommt es auch zu einer optimalen Entfaltung der Vernunftfähigkeit, der Liebesfähigkeit und der geistigen und künstlerischen Kreativität, - jener Fähigkeiten also, die ein sinnerfülltes, glückliches und kommunikatives Leben ermöglichen.

4. Die Alternative „Haben oder Sein“ im religionspsychologischen Sinne

Die Religionspsychologie interessiert sich auch für das Wie der Reaktionen auf das psychische Bedürfnis nach einem Objekt der Hingabe. Wo dieses Interesse am Wie der Reaktion nicht darauf beschränkt ist, das technische Funktionieren und die Mechanismen der Frömmigkeit und ihrer Ausdrucksformen zu erkennen, versucht die Religionspsychologie auch Kriterien und Maßstäbe zu finden, mit denen konkrete religiöse Verhaltensweisen, Glaubensinhalte und Glaubensvorstellungen danach beurteilt werden können,



ob sie dem psychischen Bedürfnis entsprechen und also dazu beitragen, dass die Fragen des Menschen seinen Möglichkeiten und Fähigkeiten gemäße Antworten finden.

a) Die Bedeutung von Haben und Sein nach Erich Fromm

In dem 1976 veröffentlichten Buch „Haben oder Sein“ hat Erich Fromm⁹ eine Alternative formuliert und in ihrer psychologischen Logik aufgewiesen, mit der sich sämtliche Reaktionen des Menschen auf seine psychischen Bedürfnisse qualifizieren lassen, auch die religiösen bei der Befriedigung des Bedürfnisses nach einem Objekt der Hingabe. Der zugrundeliegende Gedanke ist folgender: Die verschiedensten Arten der Reaktion auf das Bedürfnis nach einem Objekt der Hingabe (wie auf alle anderen psychischen Bedürfnisse) lassen sich auf zwei Grundarten der Existenzbewältigung und Lebenspraxis zurückführen: Entweder versucht der Mensch seine psychischen Bedürfnisse dadurch zu befriedigen, dass er die in ihm liegenden Kräfte der Vernunft und der Liebe mobilisiert und er mehr und mehr er selbst zu sein versucht - das Aktionszentrum des Menschen liegt dann in ihm selbst - oder aber er versucht dadurch zu *sein* und auf seine Fragen zu antworten, dass er *hat* und also seine Existenz von dem her bestimmt, was er hat und haben kann. Das, was ihn bestimmt, ist nicht er selbst, sondern der Gegenstand seines Habens und Habenwollens.

Anders bei dem Menschen, der seine Lebenspraxis am *Sein* orientiert. Das, was er hat und haben kann, ist nicht dazu bestimmt, ihm erst seine Identität zu ermöglichen. Ein am Sein orientierter Mensch *ist*, weil er er selbst ist und weil er seine ihm gegebenen Kräfte der Liebe, der Vernunft und der Kreativität zu aktivieren sucht. Er baut auf dem auf, was er ist und was mit seinem Menschsein als Möglichkeit gegeben ist. Er kann lieben, teilen, hergeben, ohne auf etwas verzichten zu müssen. Er hängt nicht an dem, was er hat und haben kann. Er lebt frei von jeder Fremdbestimmung durch ein Objekt, das seine Gier anstacheln könnte. Er selbst ist es, der hört, lacht, liebt, denkt, sich freut, weint, fühlt, liest, redet, arbeitet er selbst ist der Akteur all dieser Tätigkeiten. Das Handlungszentrum liegt in ihm und nicht außerhalb von ihm. Bei dem Menschen, der am Haben orientiert ist, ist nicht er selbst es, sondern es ist das Objekt, das ihn bestimmt. Das Haben des Objekts - es - lässt ihn dann freuen, lachen, weinen, fühlen, denken, lieben.

Die Rede vom „Haben“ kann das Missverständnis begünstigen, als dürfe der Mensch, der in der Weise des Seins lebt, nichts mehr haben oder haben wollen. Freilich verrät sich der am Haben Orientierte leicht bereits dadurch, dass er dieses oder jenes haben möchte. Das, was er an Eigentum, Bildung, Können, Ansehen und anderem hat, muss aber nicht notwendig ein Indiz für eine Lebenspraxis des Habens sein. Die Alternative „Haben oder Sein?“ betrifft nicht das, was ein Mensch konkret hat oder nicht hat, sondern die Haltung und Einstellung, die ein Mensch zur Wirklichkeit und zu den Dingen dieser Welt hat. Die Alternative betrifft die Frage: Woher bestimmt der Mensch seine Lebenspraxis, sein Denken, Fühlen und Handeln? Bestimmt er sich von dem her, was er hat und haben kann, oder von dem her, was er ist und potentiell sein kann. dass jemand, der viel hat und vielleicht mehr hat, als er für sein Leben im Vergleich zu anderen braucht, leichter in Gefahr ist, seine Lebenspraxis an eben diesem Haben zu orientieren,

⁹ Erich Fromm, *To Have Or to Be?*, New York 1976; deutsch: *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft* (Gesamtausgabe Band II); vgl. auch R. Funk, *Mut zum Menschen*, a. a. O., S. 309-344.



liegt nahe, muss aber nicht so sein. Auch der Bettelarme oder der großzügige Mäzen können extrem am Haben orientiert sein.

b) Merkmale der Orientierung am Haben bzw. Sein

Es lassen sich *verschiedene Merkmale* namhaft machen, die immer nachweisbar sind, je nachdem, ob eine Lebenspraxis letztlich am Haben oder am Sein ausgerichtet ist. Ein erstes Merkmal ist das *produktive Tätigsein* für eine Lebenspraxis, die sich am Sein orientiert, und ist eine eigenartige *Passivität* für die Haben-Orientierung. Produktives Tätigsein meint, dass der Mensch selbst der Akteur und das Subjekt seiner Lebenspraxis ist und dass er die in ihm selbst liegenden Potenzen aktuiert. Das Merkmal der Passivität für den Haben-Orientierten weist auf seinen passiven Zustand hin: Er ist nicht er selbst in dem, was er tut oder nicht tut, denkt, fühlt, handelt, erfährt. Er „wird“ gelebt von inneren und äußeren Umständen, Erfahrungen, Bedürfnissen, Leidenschaften, die ihn haben. Aktivismus und Geschäftigsein sind in Wirklichkeit Ausdrucksformen von Passivität, während Meditationsübungen Formen intensivsten Tätigseins sein können.

Ein anderes Merkmal für eine Lebenspraxis des Habens ist eine ganz *spezifische Angst* und *Unsicherheit*, die von der permanenten Gefahr hervorgerufen wird, dass das, was man hat, verloren gehen könnte. Um dieser Gefahr vorzubeugen, ist man gezwungen, alle Energien zu mobilisieren, um sich an dem, was man hat, festzuhalten und abzusichern. Die Tatsache, dass jemand das, was er hat, verlieren kann, schafft die ständige Sorge, dass er es auch verliert. Eine Lebenspraxis des Habens ist deshalb von dieser nicht notwendig zum Leben gehörenden Angst geprägt. Diese Angst kann sich an alles Mögliche klammern: Sie kann Angst vor Räubern sein, vor wirtschaftlichen Veränderungen, vor Revolutionen, vor Krankheit, vor Linken, vor dem Tod, und sie kann Angst vor der Liebe, vor der Freiheit, vor dem Wachsen, vor Veränderung, vor dem Unbekannten sein. Diese spezifische Angst und Unsicherheit gibt es bei einer Lebenspraxis in der Weise des Seins nicht. Diese ist vielmehr durch eine unanfragbare *Sicherheit* gekennzeichnet: „Wenn ich bin, der ich bin, und nicht, was ich habe, kann mich niemand berauben oder meine Sicherheit und mein Identitätsgefühl bedrohen. Mein Zentrum ist in mir selbst.“¹⁰ Meine Fähigkeit, zu sein und die mir wesenseigenen Kräfte zu gebrauchen, gründet in mir selbst. Solche im Menschen liegenden Kräfte sind seine Vernunft, seine Liebe, seine künstlerische und geistige Kreativität. Und von ihnen allen gilt, dass sie wachsen, wenn sie gebraucht werden. Im Gegensatz zu allen Haben-Größen, die ja in dem Maße verbraucht werden, als sie gebraucht werden, gilt für die dem Menschen eigenen Kräfte: Was hergegeben wird, ist nicht verloren, aber umgekehrt gilt, dass verloren ist, was zurückgehalten wird.

Ein weiteres Merkmal, das für jede Lebenspraxis des Habens oder des Seins typisch ist, lässt sich mit den Worten *Gier* und *Antagonismus* beziehungsweise *Solidarität* fassen. Wer sich am Haben orientiert, möchte immer viel haben, mehr haben, am meisten haben. Zum Haben gehört demnach die Gier. Diese Gier ist unersättlich im doppelten Sinn des Wortes: Ein gieriger Mensch hat immer ein übersteigertes Verlangen und unbegrenzte Wünsche, und er wird bei aller Befriedigung seiner Gier nie satt, weil das Haben ihn nicht wirklich befriedigt und seine innere Leere und Langeweile, seine Vereinsamung und

¹⁰ Erich Fromm, *Haben oder Sein*, a. a. O., S. 111.



Depression nicht wirklich überwinden kann.

Wenn aber jeder nun mehr zu haben wünscht, muss jeder auch vor der aggressiven Absicht des anderen Angst haben. Dadurch wird ein ständiger Antagonismus geschaffen, so dass dann tatsächlich gilt: homo homini lupus. Dieser mit dem Haben einhergehende Antagonismus unter den Menschen bekommt seine Gefährlichkeit freilich erst dort, wo es nicht nur um einen Wettstreit der Konsumgüter und des Eigentums geht, sondern wo es um das Lebensrecht und die Oberlebenschance von Nationen und Teilen der Menschheit geht. Der Antagonismus unter den militärischen und politischen Machtblöcken in Form des atomaren Wettrüstens drängt von der Dynamik der Haben-Orientierung her zwangsläufig zur Destruktion.

Eine Lebenspraxis, die am Sein orientiert ist, ist nicht darauf aus, die Menschen zu scheiden, sich vom anderen abzugrenzen, Klassengegensätze aufzurichten, weil sie jene Gegenstände und Werte, die das Leben attraktiv und lebenswert machen, nicht privatisieren und zum Mittel der Selbstbehauptung umfunktionieren will, Nichts eint nämlich die Menschen mehr, ohne dass dadurch ihre Individualität aufgegeben oder eingeschränkt würde, als wenn sie ihre Bewunderung und Liebe teilen können, wenn sie also ihren Gefallen an einer Idee, an einem Musikstück, einem Gemälde, einem Gegenstand, einem Symbol teilen; wenn sie an einem Ritual teilhaben und wenn sie das Leid teilen können.¹¹ Es ist die Weisheit aller großen religiösen, politischen und philosophischen Bewegungen, dass nur die Erfahrung des Teilens die Beziehung zwischen Menschen lebendig hält. Solidarität ist deshalb die Alternative einer Lebenspraxis des Seins im Gegensatz zum antagonistischen Prinzip des Wettkampfs, der Absonderung und Hierarchisierung bei einer Lebenspraxis des Habens.

Ein weiteres Merkmal der je verschiedenen Orientierungen der Lebenspraxis ist die *Angst vor dem Sterben* bzw. die *Bejahung des Lebendigen*. Bei einer Lebenspraxis des Habens wird immer der Versuch gemacht, das eigene Leben zum Gegenstand des Besitzes und des unersättlichen Mehr-Haben-Wollens zu machen. Die Angst vor dem Sterben ist dann nicht die in der Tat berechtigte Angst vor dem Leiden und vor den Schmerzen, die dem Tod vorausgehen. Die Angst vor dem Sterben ist dann vielmehr die Angst davor, das, was wie ein Besitz betrachtet wird, zu verlieren: den eigenen Körper, das Ich, die Identität. Orientiert sich die Lebenspraxis am Sein, dann ist eine besondere Bejahung des Lebendigen typisch, und zwar des Lebens als eines produktiv-tätigen Vollzugs. Je mehr die dem Menschen eigenen Kräfte der Vernunft und der Liebe entfaltet werden, desto mehr wird das Leben als Lebensaufgabe selbst realisiert. Wo sich aber der Mensch auf das Lebendige konzentriert, erübrigt sich die Frage nach dem Dasein als einem „Sein zum Tode“. Denn je mehr wir uns von unserer Begierde nach Besitz in all seinen Formen frei machen, desto weniger stark ist die Angst vor dem Sterben, weil es dabei nichts zu verlieren gibt. Vielmehr ist das Leben zu seiner Vollendung gekommen.

Schließlich ist ein Merkmal zu erwähnen, das von besonderer Relevanz für die Lebenspraxis Jesu und seine eschatologische Botschaft vom Reich Gottes ist. Es bezieht sich auf das Verhältnis zur Zeit. Eine Lebenspraxis, die sich am Haben orientiert, ist immer von einer eigenartigen *Zeitgebundenheit* bestimmt, während die Lebenspraxis des Seins durch eine *Zeitlosigkeit* gekennzeichnet ist.

In der Bestimmung am Haben sind wir gebunden an das, was wir in der Vergan-

¹¹ A. a. O., S. 115.



genheit angesammelt haben: Geld, Land, einen Ruf, einen sozialen Status, Wissen, Erfahrung, Kinder, Erinnerungen und anderes. Für eine Lebenspraxis, die sich am Haben orientiert, ist deshalb besonders typisch, was man heute Nostalgie nennt: Sentimentalität, Denkmalschutz-Ideologie, Archivierungssucht, Trachtenvereins- und Heimatfestmentalität, Historizismus und anderes. Besonders auffällig wird diese Art von Zeitgebundenheit, wo es um Rituale, Sitten, Routinen geht, denn diese vermitteln das Identitätserleben über die Zeitgebundenheit des Habens. Und wird nur wenige Minuten später als üblich zu Mittag gegessen, so kann das jemanden aus der Fassung bringen. Aber auch gegenüber der Zukunft gibt es eine ganz typische, am Haben orientierte Zeitgebundenheit. Die ausschlaggebende Perspektive ist jene des Habens: wie viele Dinge und was jemand haben und gehabt haben wird. Die Zukunft ist dann die Vorwegnahme dessen, was die Vergangenheit werden wird. Die Gegenwart wird erst in der Zukunft entscheidend werden: beim letzten Weltgericht, im Himmel oder in der Hölle, und wo diese Zukunftsperspektive zu entscheiden ist: im Fegfeuer. Ansonsten ist die Gegenwart unbedeutend. Sie ist nur die Grenze zwischen Vergangenheit und Zukunft.

Für eine Lebenspraxis in der Weise des Seins ist dem gegenüber die Zeitlosigkeit kennzeichnend. Das bedeutet nicht, dass der am Sein Orientierte nicht auch die Zeit respektieren müsste, aber er unterwirft sich ihr nicht. Entscheidende Augenblicke wie ein kreativer Akt eines Künstlers oder das Erleben einer Idee oder einer Vision geschehen in der Zeitlosigkeit des Augenblicks. Die Erfahrung des Liebens, der Freude, der Wahrheits-erkenntnis geschieht nicht in der Zeit, sondern im Hier und Jetzt, im Kairos. Das „hic et nunc“ ist Ewigkeit als Zeitlosigkeit, während in der Weise des Habens die Ewigkeit zur unbegrenzt verlängerten Zeit wird.

Auch für den am Sein Orientierten gibt es Vergangenheit und Zukunft. Während aber für den am Haben Orientierten die Vergangenheit etwas Totes ist, das man konservieren muss, damit man sich an ihm festhalten und über es verfügen kann, wird in einer Lebenspraxis, die sich am Sein orientiert, das Vergangene wiedererschaffen, so dass Totes neu zum Leben kommt. Vergangenheit wird dadurch zum Hier und Jetzt. Das gleiche gilt für die Zukunft: Der am Sein Orientierte antizipiert einen zukünftigen Zustand so vollkommen in seiner eigenen Erfahrung, dass das Zukünftige nur als ein äußerer Tatbestand, nicht aber im subjektiven Erleben gegeben ist.

Die aufgezeigten Merkmale sind immer zu entdecken, wenn sich jemand in seiner Lebenspraxis ganz allgemein, aber auch in seiner religiösen Praxis entweder mehr am Haben oder mehr am Sein orientiert. Dabei sind Haben und Sein charakterologische Größen. Wird von der Haben-Sein-Alternative gesprochen, geht es also weder primär um das konkrete äußere Verhalten noch um die pure Gesinnung. Mit Haben und Sein sind letzte Ausrichtungen bzw. Orientierungen des menschlichen Charakters gemeint, die kennzeichnen, in welcher Haltung oder Einstellung ein Mensch auf Probleme des Lebens reagiert: Ob er selbst es ist, der lebt, denkt, fühlt und handelt, oder ob es der Gegenstand des Habens oder Habenwollens ist, der ihn bestimmt.

Beide Möglichkeiten, auf die psychischen Bedürfnisse des Menschen zu reagieren, sind dem Menschen gegeben. Dies gilt auch für das religiöse Bedürfnis nach einem Objekt der Hingabe und seine Realisierung in den verschiedensten Frömmigkeitsformen und -äußerungen. Jeder religiöse Ausdruck, jeder Glaubensakt und jedes liturgische und spirituelle Tun geschieht entweder in der Weise des Habens oder in der des Seins. Ob ein Mensch mehr am Haben oder am Sein orientiert ist, hängt davon ab, ob der Charakter



mehr am Haben oder am Sein ausgerichtet ist.

c) Jesu Forderung nach einer Glaubenshaltung des Haben-Verzichts

Die charakterologischen Begriffe „Haben“ und „Sein“, die die verschiedensten Reaktionen auf die psychischen Bedürfnisse des Menschen unter dem Aspekt der psychischen Gesundheit und des psychischen Wachstums werten, sind zugleich auch religiöse Wertungsbegriffe, wo es um das psychische Bedürfnis nach einem Objekt der Hingabe geht. Dies soll im folgenden zunächst im Blick auf die von Jesus geforderte Glaubenshaltung aufgezeigt werden. Ein Blick auf die sittliche Botschaft Jesu und auf alle Äußerungen, die von der Haltung des Glaubens im Zusammenhang mit der Reich-Gottes-Verkündigung sprechen, zeigt, dass das Verständnis der von Jesus geforderten sittlichen und religiösen Haltung mit der Haben-Sein-Alternative aufgeschlüsselt werden kann.

Immer, wenn Jesus mit Worten und mit seinem konkreten Lebensvollzug seine Lebenspraxis mitteilt, fordert er (und lebt er selbst vor) einen Verzicht auf eine Lebensweise, die sich am Haben und Habenwollen festmacht. Die Haltung des wahrhaft Glaubenden wird von Jesus zwar nicht „Leben in der Weise des Seins“ genannt. Er spricht vom Reich Gottes, von Gott als einem Vater und deshalb von einem Glauben, der sich als Nachfolge Jesu realisiert. Aber dieser Glaube gründet in einer Lebenspraxis, und jedes Bekenntnis dieses Glaubens gründet in einer Lebenspraxis, die sich mit Haben-Verzicht umschreiben lässt.

Eine erste Gruppe von Texten der Evangelien sind die Ethos-Forderungen Jesu selbst. Die Forderung nach Haben-Verzicht bezieht sich hier vor allem auf das Recht-Haben und Besitz-Haben. Gegen eine Haltung des Recht-Habens richtet sich das Wort von der Vergeltung: „Wenn dich einer auf die rechte Backe schlägt, dann halte ihm auch die andere hin“ (Mt 5,39; vgl. Lk 6,29). Den gleichen Verzicht auf eine Existenzbestimmung vom Recht-Haben her drückt das Gebot der Feindesliebe aus: „Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen“ (Mt 5,44; vgl. Lk 6,27).

Eine Beziehung von Mensch zu Mensch, die sich am Recht-Haben orientiert, attackieren folgende Worte Jesu: „Richtet nicht, dann werdet auch ihr nicht gerichtet werden“ (Lk 6,37a-, vgl. Mt 7,1). - „Warum siehst du den Splitter im Auge deines Bruders, aber den Balken in deinem Auge beachtest du nicht? Wie kannst du zu deinem Bruder sagen: Lass mich den Splitter aus deinem Auge herausziehen - und dabei steckt in deinem Auge ein Balken? Du Heuchler! Zieh zuerst den Balken aus deinem Auge, dann kannst du versuchen, den Splitter aus dem Auge deines Bruders herauszuziehen“ (Mt 7,3-5; vgl. Lk 6,41f). Hier wird gezeigt, dass der Mensch, weil er aus sich selbst nichts ist, der Versuchung erliegt, das Unrecht beim anderen zu suchen, um dann diesem gegenüber recht zu haben

Den gleichen Gedanken formuliert die „Goldene Regel“ positiv: „Alles, was ihr von anderen erwartet, das tut auch für sie!“ (Mt 7,12a; vgl. Lk 6,31).

Die Aufforderung: „Wer dich bittet, dem gib, und wer von dir borgen will, den weise nicht ab“ (Mt 5,42; vgl. Lk 6,30) bezieht sich bereits auf das Besitz-Haben. Im Gegensatz zur kirchenrechtlichen Fragestellung geht es beim Ehescheidungsverbot nicht um Recht-Haben, sondern um den Verzicht auf einen Besitzanspruch. Weil die Frau nach damaliger Vorstellung zum Besitzstand des Mannes gehört, ist die Ehescheidung zum Zwecke der Wiederheirat notwendig vom Motiv des Habens bestimmt. Gegen die übli-



che Scheidebriefpraxis kann Jesus deshalb den Haben-Verzicht fordern: „Wer seine Frau aus der Ehe entlässt und eine andere heiratet, begeht Ehebruch; auch wer eine Frau heiratet, die von ihrem Mann aus der Ehe entlassen wurde, begeht Ehebruch“ (Lk 16,18; vgl. Mt 5,32).

Ganz allgemein warnt Jesus vor dem Besitz-Haben, wenn er sagt: „Gebt acht und hütet euch vor aller Habsucht! Denn das Leben eines Menschen hängt nicht von seinem Vermögen ab, mag es noch so groß sein“ (Lk 12,15). Von hier aus wird Jesu skeptische Einstellung gegenüber dem Reichtum verständlich. Als der reiche Jüngling nicht bereit ist, seinen Besitz zu verkaufen und das Geld den Armen zu geben, belehrt Jesus seine Jünger: „Meine Kinder, wie schwer ist es, in das Reich Gottes zu kommen. Eher geht ein Kamel durch ein Nadelöhr, als dass ein Reicher in das Reich Gottes gelangt“ (Mk 10,24b.25; vgl. Mt 19,23f; Lk 18,24f). Die Rede vom Schätze Sammeln (Mt 6,19-21; Lk 12,33f), das Gleichnis vom reichen Toren (Lk 12,16-21), das Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus (Lk 16,19-31) und das Wort vom Scherflein der Witwe (Mk 12,41-44; Lk 21,1-4) sind weitere Illustrationen für den Verzicht auf das Besitz-Haben.

Die tägliche Sorge um Nahrung und Kleidung ist ein weiteres Beispiel, an dem Jesus verdeutlicht, worum es ihm geht. Wo menschliche Lebenssorge sich auf die Frage konzentriert, ob man etwas zu essen und anzuziehen hat, weil man glaubt, von diesem Haben hänge die Existenz ab, da gilt die Warnung Jesu vor dem Sorgen: „Sorgt euch nicht um euer Leben und darum, dass ihr etwas zu essen habt, noch um euren Leib und darum, dass ihr etwas anzuziehen habt. Das Leben ist wichtiger als die Nahrung und der Leib wichtiger als die Kleidung ... Wer von euch kann mit all seiner Sorge sein Leben auch nur um eine kleine Zeitspanne verlängern? Wenn ihr nicht einmal etwas so Geringes könnt, warum macht ihr euch dann Sorgen um all das übrige?“ (Lk 12,22f.25f; vgl. Mt 6,25-33).

An anderer Stelle sagt Jesus, die Menschen sollten sich vor denen fürchten, die nicht nur den Leib, sondern auch die Seele töten könnten (vgl. Lk 12,4f; Mt 10,28). dass mit dieser gefährlichen Macht, die den Menschen gar in die Hölle zu werfen vermag, die Lebensweise des Habens gemeint ist, zeigt die anschließende Rede von den zwei Spatzen, die man für einen Pfennig kaufen kann - die also so gut wie keinen Kauf- und Handelswert haben - und dennoch nicht zur Erde fallen. Sie sind viel wert, ohne einen Wert zu haben. Die gleiche Bedeutung hat der dann folgende Spruch, dass selbst die Haare auf dem Kopf gezählt sind. Und schließlich endet die Spruchsammlung an dieser Stelle mit der Versicherung: „Fürchtet euch nicht! Ihr seid mehr wert als eine Menge Spatzen“ (Lk 12,7; vgl. Mt 10, 28-31). Es kommt also nicht darauf an, welchen (Markt-)Wert ein Mensch hat. Entscheidend ist allein, dass der Mensch sich selbst als Wert erfährt und daraus lebt.

Neben der Textgruppe der Gleichnisse und Gleichnisreden vom Reich Gottes und neben dem häufig gebrauchten Bild vom Mahl (Abendmahl, Hochzeitsmahl, Herrenmahl, Brotvermehrung), die hier unerörtert bleiben sollen, gibt es eine Reihe von weiteren zentralen Texten, die den Unterschied eines Lebens in der Weise des Habens bzw. des Seins (Glaubens) vor Augen führen: Texte, die von der Nachfolge Jesu handeln. Konkrete Nachfolge heißt immer Verzicht auf zwischenmenschliche Bindungen, mit denen der Mensch sich abzusichern versucht.

Wo der Mensch sein Leben an der Bindung zur Familie ausrichtet, wo er also seine Existenz vom Haben familiärer Bindungen abhängig macht, da trifft ihn die ganze Ent-



schiedenheit des Rufs zur Nachfolge: „Denkt nicht, ich sei gekommen, um Frieden auf die Erde zu bringen. Ich bin nicht gekommen, um Frieden zu bringen, sondern das Schwert: Denn ich bin gekommen, um den Sohn mit seinem Vater zu entzweien und die Tochter mit ihrer Mutter und die Schwiegertochter mit ihrer Schwiegermutter, und die Hausgenossen eines Menschen werden seine Feinde sein. Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht würdig, und wer Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, ist meiner nicht würdig. Und wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt und mir nachfolgt, ist meiner nicht würdig“ (Mt 10,34-38; vgl. Lk 12,51-53; 14,25-27).

Nachfolge besagt immer Verzicht auf eine Lebenspraxis, die sich an bestimmten Lebensäußerungen, das heißt an dem, was am Leben habhaft ist, festklammern will. Das andere Leben bedeutet, sein Kreuz auf *sich* zu nehmen, es also nicht anderen aufzubürden, und Jesus und seiner Weise des Lebens nachzufolgen: „Wer zu mir gehören will, der verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach. Denn wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinetwillen verliert, wird es gewinnen. Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, dabei aber sein Leben verliert?“ (Mt 16,24-26; vgl. Mk 8,34-36; Lk 9,23-25).

Ein Leben aus dem Glauben ist ein Leben in der Nachfolge Jesu und deshalb von jener Unsicherheit und Entschiedenheit geprägt, die jeden auszeichnet, der auf dem Weg ist. Nachfolge bedeutet ein Leben in der Wachsamkeit des Unterwegsseins nach dem Vorbild der Wüstenwanderung des Volkes Israel. Dies zeigt sich sowohl in Jesu eigenem „Umherschweifen“ als auch in seiner Unerbittlichkeit gegenüber allem „Sesshaften“ und „Bürgerlichen“: „Unterwegs begegneten sie einem Mann. Er redete Jesus an und sagte: Ich will dir folgen, wohin du auch gehst. Da antwortete ihm Jesus: Die Füchse haben ihren Bau und die Vögel ihr Nest; der Menschensohn aber hat nichts, wo er sein Haupt hinlegen kann. Zu einem anderen sagte er: Folge mir nach! Der erwiderte: Lass mich zuerst heimgehen und meinen Vater begraben. Jesus sagte zu ihm: Lass die Toten ihre Toten begraben; du aber geh und verkünde das Reich Gottes. Wieder ein anderer sagte: Ich will dir nachfolgen, Herr. Zuvor aber lass mich von meiner Familie Abschied nehmen. Jesus antwortete ihm: Keiner, der die Hand an den Pflug legt und nochmals zurückblickt, taugt für das Reich Gottes“ (Lk 9,57-62; vgl. Mt 8,18-22).

Eine letzte Textgruppe, die hier erwähnt werden soll, betrifft Jesu Stellung zur Tora. Einerseits soll nach Jesu Worten das Gesetz bis zum kleinsten Jota in Kraft bleiben (Mt 5,18; Lk 6,17), oder aber es wird gar verschärft bzw. auf seinen ursprünglichen Sinn gebracht wie etwa bei der Ehescheidungsfrage (Mk 10,2-12; Mt 5,27f.31f; 19,3-12; Lk 16,18); andererseits übt Jesus Gesetzeskritik und übertritt er mit seinen Jüngern das Gesetz. Diese eigenartig zwiespältige Stellung Jesu zur Tora, nämlich seine Toraverschärfung bei gleichzeitiger Torakritik und Toraübertretung, wird verständlich, wenn der Sinn des Gesetzes an der Haben-Sein-Alternative gemessen wird. Wo immer der Versuch gemacht wird, das Urteil darüber, was das Sittliche ist, am Buchstaben des Gesetzes und am puren Gesetzesgehorsam zu entscheiden, da macht der Mensch das Gesetz zu einem Gegenstand des Habens, von dem her er dann seine sittliche Existenz ausschließlich bestimmt. Nicht der Mensch selbst ist das Subjekt des sittlichen Entscheids, sondern allein der „Gesetzesgehorsam“ also die Feststellung, dass jemand das Gesetz erfüllt hat und deshalb das Gesetz auf seiner Seite hat. Die in den Evangelien bezeugte Gegnerschaft Jesu zu den Gesetzeslehrern und Pharisäern, denen er Heuchelei vorwirft, hat ihre Spitze gerade in dem Vorwurf, den Menschen zum Sklaven des Gesetzes degradiert zu haben. Deshalb über-



tritt Jesus das Sabbatgebot, und deshalb heilt er die verdorrte Hand (Mk 3,16; Mt 12,9-14; Lk 6,6-11), die gekrümmte Frau (Lk 13,10-16) und den Wassersüchtigen (Lk 14,1-6). Und darum fordert Jesus anlässlich des Ährenraufens seine Jünger dazu auf, sich im sittlichen Entscheiden nicht vom Besitz des Gesetzes und vom reinen Gesetzesgehorsam leiten zu lassen: „Der Sabbat ist um des Menschen willen da, nicht der Mensch um des Sabbats willen“ (Mk 2,27b).

Überhaupt spiegelt sich in Jesu Auseinandersetzung mit den Pharisäern und Schriftgelehrten und ihrem Gesetzesverständnis die Alternative eines Lebens in der Weise des Habens oder des Seins zusammenfassend wider: „Weh euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, Ihr Heuchler! Außen haltet ihr Becher und Schüsseln sauber, innen aber sind sie voll von Raub und Gier. Du blinder Pharisäer! Mach zuerst rein, was im Becher drin ist, dann wird er auch von außen rein sein. Weh euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler! Ihr seid wie die Gräber, die weiß angestrichen sind und äußerlich schön aussehen; innen aber sind sie voll Knochen von Toten und voll Fäulnis. So erscheint auch ihr den Menschen von außen gerecht, innen aber seid ihr voll Heuchelei und Gottlosigkeit“ (Mt 23,25-28; vgl. Lk 11,39f). Die Existenzbestimmung vom Haben des äußeren Objekts her, das, was Jesus hier Heuchelei nennt, wird in den folgenden Vorwürfen noch deutlicher: „Alles, was sie tun, tun sie, um sich vor den Menschen zur Schau zu stellen: Sie machen ihre Gebetsriemen breit und ihre Kleiderquasten lang, beim Gastmahl möchten sie den obersten Platz und in der Synagoge die vordersten Sitze einnehmen, und auf den öffentlichen Plätzen lassen sie sich gern grüßen und von den Leuten Rabbi nennen“ (Mt 23,5-7; vgl. Lk 11,43).

Abschließend ist noch ein Blick auf das Leben Jesu selbst zu werfen. In der Versuchungsgeschichte wird Entscheidendes über Jesu Leben und Selbstverständnis gesagt (vgl. Mt 4,1-11; Mk 1,12f; Lk 4,1-13): Jesus soll vom Teufel in der Wüste nach vierzigtäglichem Fasten unter Beweis stellen, dass er jemand *ist*, weil er über die Natur Macht *hat*, die Macht nämlich, Steine zu Brot werden zu lassen und die Schwerkraft aufzuheben. Als Jesus darauf nicht eingeht, bietet ihm der Teufel die Macht über alle Menschen an, so dass er der Größte und Stärkste wäre, allerdings unter der Voraussetzung, dass Jesus sich dem Teufel unterwirft. Jesus lehnt das teuflische Angebot ab, dadurch zu *sein*, *dass* er Macht über den Menschen *hat*.

Jesu Leben ist ein einziges Zeugnis für eine Lebenspraxis, bei der der Mensch mit aller Entschiedenheit darauf verzichtet, sich am Haben abzusichern und sich vom Haben her zu definieren. Seine Hinwendung zu den Armen, Verachteten, Verlorenen und Ausgestoßenen, sein Umgang mit öffentlichen Sündern, mit Zöllnern (und vielleicht auch mit Samaritern und Helden) und mit dem einfachen Volk ist Ausdruck seiner Solidarität mit den Habenichtsen, mit jenen also, die *weder* Ansehen *noch* Geld, noch Recht, noch Bildung, noch Gesundheit, noch Stand, noch Religion haben. Jesu eigenes Leben des Haben-Verzichts kommt in seinem Leiden und Tod zu einem Höhepunkt. Er selbst versteht sich als ein Weizenkorn, das als Same stirbt, um Frucht zu bringen für die Vielen (vgl. Joh 12,24). Der vollkommene Verzicht auf das Haben führt zum Ziel eines neuen Lebens. Dies ist der Inhalt des Bekenntnisses seiner Auferstehung. Die Erzählungen über Begegnungen mit dem Auferstandenen legen deshalb Zeugnis ab von seinem Sein und Leben, betonen mit der Rede vom Geist-Sein aber zugleich, dass man Jesus nicht mehr in der Weise des Habens begegnen kann. Der Geist ist deshalb für den Christen der Inbegriff von Leben und Lebendigkeit, Vernunft und Liebe, Wirkmächtigkeit und Sein.



5. Ausdrucksformen einer am Haben orientierten Frömmigkeit

a) Angst um Verlust der Identität

Jeder Mensch hat ein ganz tief wurzelndes Bedürfnis, sich mit sich eins zu fühlen, d. h. seine Identität zu erleben. Dieses Bedürfnis folgt aus der Verschiedenheit und Einzigartigkeit jedes Menschen gegenüber der ihn umgebenden natürlichen und menschlichen Umwelt. Obwohl auch die Umwelt ihm Bestätigung und Identität verleihen kann, spielen doch Religion und Glaube für das Identitätserleben des Menschen eine ungeheuer große Rolle. Während nämlich Mitmenschen, mit denen man in Kommunikation steht, immer unsichere Faktoren sind, ermöglichen der religiöse Akt und die geistliche Einheits- erfahrung ein Identitätserleben, das sehr oft dem Alltagsleben und Wechselfällen der zwischenmenschlichen Kommunikation entzogen ist. Der Glaube an Gott und die lebendige Beziehung zu ihm in religiösen Formen der Frömmigkeit schaffen die Möglichkeit, dass der Mensch sich trotz seiner vielfältigen Gebrochenheiten und Gebrechlichkeiten akzeptiert, bejaht und geliebt weiß. Der Mensch kann sich mit sich und seiner Umwelt versöhnt, eins und identisch fühlen aufgrund der Zusage Gottes zu ihm - einer Zusage, die sich gerade im christlichen Glauben als Identifizierung Gottes mit der Menschlichkeit des Menschen artikuliert.

Wenn nun diese religiöse Beziehung in der Weise des Habens ausgestattet ist, dann ist das Verhältnis des Menschen zu Gott immer auch durch eine bedrohliche Angst gekennzeichnet.

Gott, Glaube, religiöse Formen, religiöse Institutionen, Glaubensbekenntnisse, ja alles, was Ausdruck der wechselseitigen Beziehung von Mensch und Gott ist, wird als ein Gegenstand betrachtet, der dem Besitzer ein Identitätserleben möglich macht, vorausgesetzt, das religiöse Subjekt ist im Besitz des religiösen Objekts. Ein religiöser Mensch in der Weise des Habens erfährt die Identität "Ich bin ich" nur unter der Voraussetzung, dass er das religiöse Objekt *hat*. Nur weil er Gott, den Glauben, die religiöse Form, das Bekenntnis, die Kirche, den Papst als einen Besitz *hat*, *ist* er. Seine Existenz hängt ab vom religiösen Besitzstand. Dem am Haben orientierten Menschen genügt es nicht zu sagen: „Ich bin“; er kann nur sagen: "Ich bin, insofern ich habe, und ich bin, was ich habe." Sein religiöser Besitz erst begründet also seine Identität. Er *ist* nur Subjekt, insofern er religiöse Objekte *hat* und also das Subjekt von diesen bestimmt wird. Die Bestimmung seiner selbst drückt sich nur durch seinen religiösen Besitz aus.

Wer sich in einen solchen Menschen versetzt, was nicht zu schwer sein dürfte, weil jeder Mensch mehr oder weniger am Haben leidet, der wird verstehen, dass jemand von einer abgrundtiefen Angst befallen wird: Wenn jemand nur insofern *ist*, als er einen Glauben *hat*, als er Gott *hat*, als er dieses Bekenntnis und diese Kirche *hat*, wenn er sich an diese Gegenstände der religiösen Beziehung festklammern muss, weil er ohne sie nichts ist, dann besteht sozusagen Lebensgefahr, sobald ein Gegenstand der religiösen Beziehung in Frage gestellt wird. Weil er nur er *ist*, insofern er Gott *hat*, steht er in der Gefahr, gar nichts mehr zu sein, wenn ihm jemand Gott streitig macht. Immer wenn die religiöse Beziehung in der Weise des Habens gelebt wird, wird jede Veränderung als Infragestellung des Besitzstandes erfahren und, weil der Besitzstand die Existenz begründet, ist jede Infragestellung des Besitzstandes existenzgefährdend.



b) Zwanghaftes Sicherheitsbedürfnis

Für eine Frömmigkeit in der Weise des Habens ist nicht nur eine Angst um Verlust des religiösen Gegenstandes typisch, sondern immer auch ein übersteigertes Sicherheitsbedürfnis.

Aus der Sicht einer am Haben fixierten religiösen Existenz bedeutet jede Veränderung Existenzgefährdung, Verunsicherung, Zerstörung des Besitzstandes. Darum müssen alle Kräfte aufgeboten werden, dieser Gefährdung zu entgehen. Weil beim Habenorientierten die Gegenstände der religiösen Beziehung die Aufgabe haben, die Existenz des Menschen zu begründen und zu sichern, ist es wichtig, solche Gegenstände des religiösen Lebens zu wählen, die am wenigsten in Gefahr stehen, in Frage gestellt zu werden. dass hierbei das Überkommene, Bewährte und Institutionalisierte immer den Vorzug vor dem Gegenwärtigen, Spontanen, Vernünftigen und deshalb Lebendigen - aber deshalb auch Geschichtlichen und Vergänglichen - hat, braucht nicht weiter erörtert zu werden. Der Rückgriff auf eine ungeschichtlich verstandene Tradition gehört zum festen Absicherungsrepertoire des am Haben orientierten Menschen, nicht nur im religiösen Bereich.

Das übersteigerte Sicherheitsbedürfnis, das im religiösen Gegenstand ein geeignetes Objekt des Habens erkennt, zeigt sich denn auch in der Artikulierung des Religiösen selbst. Das Religiöse Interessiert nämlich vor allem, insofern es habhaft ist. Nur dort, wo sich Frömmigkeit, Glaubensvollzug, religiöse Beziehung objektivieren, formalisieren und ritualisieren lassen, wird das Religiöse habhaft. Und nur dann kann es seine Aufgabe wahrnehmen, nämlich Schutz vor der Existenzangst zu gewähren und die Ich-Identität durch den Besitz des religiösen Gegenstandes erfahrbar zu machen. Die Verdinglichung der religiösen Beziehung zeigt sich am deutlichsten in einer ritualisierten Liturgie und in einem formalisierten Glauben.

c) Verdinglichung der Frömmigkeit durch Ritualisierung

Menschliches Leben kennt eine Menge Rituale. Rituale haben eine ganz wichtige und positive Aufgabe im Leben des Menschen. Sie ermöglichen und erleichtern das Zusammenleben und drücken menschliches Leben, Lebensvollzüge und Lebenssituationen aus.

Rituale sind gleichförmige Abläufe, die z. T. bis in die Einzelheiten festgelegt sind. Sie vermitteln etwas und drücken etwas aus. Sie sind also Medien der Kommunikation. Sie vermitteln zumeist Unbekanntes oder Nicht-Selbstverständliches dadurch, dass sie es in Bekanntes, nämlich in eine zeitgebundene Abfolge von Handlungen, Gesten, Formeln usw. bringen.

Ein Mensch, der seine Existenz an dem ausrichtet, was er haben kann und hat, ergreift das Ritual gerade in seinem Bekanntsein - in seinem Ge-habe, in seiner Habitualisierung - und erfährt seine Identität durch die Identität des gleichbleibenden Rituals. Um ein bekanntes Beispiel aus dem Alltag zu nehmen: In einer Familie ist es üblich, dass zu einer ganz bestimmten Zeit zu Mittag gegessen wird, etwa um halb eins. Das hat sich über Jahre so eingeschlichen, dass es den hungrigen Ehemann völlig aus der Fassung bringen kann, wenn einmal um halb eins noch nichts auf dem Tisch steht. Er stellt alle Liebe und Freundlichkeit hintan, er setzt den Hausfrieden aufs Spiel wegen dieser Unpünktlichkeit und Verletzung des Rituals. Oder man denke einmal daran, in welcher Weise jeder die Zeit vom Erwachen bis zum Arbeitsbeginn ritualisiert. Wehe, da kommt etwas dazwischen, was einen verunsichern könnte!



Das Ritual ist etwas, an das man sich klammern kann, es vermag jenen abzusichern, der sich ihm unterwirft, weil er seine Identität in ihm finden möchte. Solcher Gebrauch des Rituals setzt immer voraus, dass das Ritual tatsächlich die Sicherheit des Gleichförmigen gibt.

Die Liturgie gebraucht das Ritual als Medium der religiösen Beziehung. Der Vollzug religiöser Handlungen in Gemeinschaft setzt Formen der Kommunikation voraus, in denen sich alle an der Liturgie Teilnehmenden wiederfinden können; ebenso setzt das religiöse Geschehen in der Beziehung von Mensch zu Gott solche Formen der Kommunikation - also Rituale - voraus. Bei Menschen, die ihre Existenz mit Hilfe des Rituals absichern, die also das Gehabe und das Schon-immer-Gehabte des Rituals brauchen und gebrauchen, um sich selbst zu erfahren und um sich mit sich identisch zu erleben, wird die eigentliche Funktion des liturgischen Rituals, nämlich religiöse Beziehung zu ermöglichen, vernachlässigt. Das Augenmerk ist jetzt nur noch auf den exakt gleichen Ablauf gerichtet. Liturgie besteht dann wesentlich aus Rubrizistik, also aus den (im Messbuch rot ruber - gedruckten) Anweisungen für den richtigen Vollzug des Rituals. Was da vollzogen wird und ob der Vollzug Ausdruck der eigenen Fragen und des eigenen Weltverständnisses ist, bedeutet nichts oder wenig; Hauptsache ist, dass die Rubriken peinlich genau befolgt werden, weil sonst das Identitätserleben nicht zustande kommen kann.

Dass durch eine solche Ritualisierung der Liturgie die eigentliche Funktion des liturgischen Rituals missbraucht wird, liegt auf der Hand. Weil solche Menschen nicht wirklich selbst leben, sondern immer nur in der Masse belebt werden, als sie sich an etwas festhalten können, das sie bestimmt, wird der Takt des Eigenlebens solcher Menschen ganz von der Gleichförmigkeit und Zeitfixiertheit des Rituals diktiert.

d) Formalisierung des Glaubens

Eine andere Weise der Verdinglichung der Frömmigkeit ist die *Formalisierung des Glaubens*. Glauben ist eine Vollzugsform in der Beziehung der Menschen untereinander und zu Gott. Im christlichen Sinn von religiösem Glauben zu sprechen, meint eine wechselseitige Beziehung von Mensch und Gott, die sich in bestimmten religiösen Formen artikuliert. Man kann demnach dort von Glauben sprechen, wo etwas zwischen Gott und Mensch geschieht, wo etwas Religiöses vollzogen und erfahren wird. Solcher Glaube setzt voraus, dass der Mensch selbst es ist, der in Beziehung zu Gott tritt, und nicht etwas, was der Mensch als Besitz vorweisen kann und von dem her er sich selbst bestimmt.

Nun hat der Akt des religiösen Glaubens auch einen Gegenstand und einen Inhalt. Wer glaubt, glaubt immer irgendwie auch an jemanden und an etwas, das in Worte gefasst werden kann. Sosehr also Glauben im religiösen Sinn ein Geschehen zwischen Mensch und Gott ist, eine Erfahrung und ein Vollzug, so lässt sich dieser religiöse Akt des Glaubens doch auch in Worte fassen und bezeugen.

Wo aber der Akt des Glaubens verbalisiert wird, wo es also zu einem in Worten gefassten Glaubensbekenntnis kommt, da wirkt dieser bezeugte Glaube gemeinde- und kirchenbildend. Das gemeinsame Glaubensbekenntnis verbindet Glaubende zu einer Kirche. Diese kirchenbildende Funktion hat der in Worte gefasste Glaube aber nur dort, wo das werthafte Bekenntnis Ausdruck eines gelebten religiösen Glaubensaktes ist und wo deshalb das Bekenntnis von Gott das Ergebnis einer Gotteserfahrung ist.



Ist das gemeinsame Bekenntnis des Glaubens das Ergebnis von Gotteserfahrung, dann kann es auch eine zweite Funktion wahrnehmen: Das Bekenntnis soll Gott und Gottes Handeln bezeugen, und dieses Zeugnis soll zu neuer religiöser Erfahrung befähigen und stimulieren. Das Glaubensbekenntnis hat also eine zweifache Funktion: Es verbindet zu einer Gemeinschaft von Menschen mit gleichen oder ähnlichen Gotteserfahrungen, und es will zu neuem religiösem Vollzug befähigen. Wenn die Worte des Glaubensbekenntnisses eine Gotteserfahrung bezeugen, dann können sie neue Gotteserfahrung initiieren. Wo dies geschieht, wird die Gotteserfahrung weitergegeben - um es mit dem lateinischen Wort zu sagen: Gotteserfahrung wird tradiert. Die Verbalisierung der Gotteserfahrung in werthaftern Glaubensbekenntnissen ermöglicht also Tradition, Überlieferung, Weitergabe des Geschehens zwischen Gott und Mensch. Bei beiden Aufgaben des Glaubensbekenntnisses will dieses nur vermitteln. Das Glaubensbekenntnis ist also ein Medium und vermittelt Gemeinschaft und Einheit von Gott und Mensch im religiösen Akt, und es vermittelt Gemeinschaft und Einheit unter jenen Menschen, die solche Kommunikation mit Gott wagen.

Diese vermittelnde Eigenart des in Worte und Formeln gefassten Glaubensbekenntnisses kann missachtet und missbraucht werden. Dies geschieht dann, wenn der Glaubensvollzug nur an seiner werthaftern Äußerung gemessen wird. Die Glaubensformel wird dann zum Eigentlichen des Glaubens, d. h. der Glaube wird formalisiert.

Eine derartige Formalisierung des Glaubens ist bei allen primär am Haben orientierten Menschen feststellbar. Die Beziehung von Mensch zu Gott kommt für sie eigentlich nur dann zustande, wenn der Gegenstand des Glaubens, also Gott, habhaft wird. Nun ist es ja gerade typisch für die Beziehung zu Gott, dass Gott nicht gehabt werden kann, weil er sonst ein Götze, nicht aber Gott wäre. So bleibt nur der Ausweg, die Verbalisierungen und Formeln der Gotteserfahrung zu dem zu machen, an dem man sich festhalten kann. Die Rede über Gott und die Formeln der Gotteserfahrung werden anstelle Gottes zum Gegenstand eines solchen Glaubens. Glaubensformeln und Glaubensbekenntnisse sollen nicht eine lebendige Gottesbeziehung ermöglichen und vermitteln; sie sind vielmehr bereits das Ziel und Objekt des Glaubens, denn sie sind habhaft. Es kommt deshalb bei einem so verstandenen Glauben alles auf den Besitz der Formel und des Glaubensbekenntnisses an. Ob einer glaubt, entscheidet sich allein am Besitz des richtigen Glaubensbekenntnisses. Und ob zwischen Gott und Mensch etwas geschieht - d. h. theologisch gesprochen - ob dem Menschen Heil und Gnade widerfährt, hängt vom Besitz und vom Gebrauch der richtigen Formel ab.

Der Glaube hat beim haben-orientierten Menschen die Aufgabe, das eigene Denken und Entscheiden, das Wagnis und den Mut der eigenen Gotteserfahrung zu ersparen. Statt dessen ist Glaube ein Festhalten an Bekenntnissen. Da es um den Besitz des Glaubens geht, wird Glaube schon immer als etwas verstanden, das man erwerben kann. Glaube ist unveräußerliches Gut, das es zu bewahren und zu verteidigen gilt, und ein Besitz, den man nicht verlieren darf.

Wird der Glaube in dieser Weise als Besitz von wahren Glaubenssätzen verstanden, dann kann er nur unter der Bedingung Sicherheit gewähren, dass diese Sätze nicht in Zweifel gezogen und in Frage gestellt werden. Die Kirche, das Lehramt, die Theologen und jeder Gläubige haben vorzüglich die Pflicht, den Glauben zu schützen und zu verteidigen, wie man eben einen wertvollen Besitz vor Diebstahl schützt und verteidigt. Die Apologetik bestimmt das theologische Fragen, und sie kann nur dann effektiv betrieben



werden, wenn man weiß, wer die Feinde des Glaubensguts sind.

Immer, wenn religiöser Glaube primär als Besitz von Glaubenssätzen verstanden wird, dient die Frage nach der Wahrheit des Glaubens vor allem dazu, sich gegen andere Wahrheiten und Glaubenserfahrungen abzugrenzen, um das eigene Glaubensgut zu bewahren. Wird religiöser Glaube jedoch als Vollzug einer Beziehung zwischen Gott und Mensch verstanden, zeigt sich die Wahrheit des Glaubens im Kommunikationsprozess zwischen Mensch und Gott selbst. Wahrheit und Recht erweisen sich im Vollzug und Wagnis des Glaubens, im tätigen Sich-Einlassen auf jene Wirklichkeiten, die die Glaubenssätze bezeichnen und bezeugen. Wenn religiöser Glaube aber nicht mehr als eine solche lebendige Wechselbeziehung von Mensch und Gott verstanden wird, sucht man statt dessen den Besitz von Glaubenswahrheiten. Ein Glaube, der nicht in der Gottesbegegnung die Wahrheit erfahren, leben und tun will, sondern die Wahrheit wie einen Besitz von Glaubenssätzen behandelt, ist notwendig auf Kampf, Glaubenskrieg und Unterscheidung ausgerichtet. Nicht Gemeinsamkeit und Kollegialität, sondern Feindschaft und Abgrenzung müssen die Szenerie bestimmen. Das ist die notwendige Folge eines am Haben orientierten Glaubens. Für einen solchen Glauben sind Recht-Haben und die Wahrheit-Besitzen notwendig höhere Werte als Versöhnung, Brüderlichkeit und Liebe.

6. Literaturhinweise

Die Zitate Erich Fromms sind entnommen der *Gesamtausgabe in zwölf Bänden*, hg. von Rainer Funk, Stuttgart und München (Deutsche Verlags-Anstalt) und München (Deutscher Taschenbuch Verlag) 1999.