

## Erich Fromms Religionsverständnis – Herausforderung für den christlichen Glauben

HELMUT JOHACH

---

### Einleitung

Erich Fromm hat sich zeitlebens mit *Fragen der Religion* auseinandergesetzt, teils weil er selbst in einem religiös geprägten jüdischen Elternhaus aufwuchs und während seines Studiums von jüdischen Talmud-Lehrern stark beeinflusst wurde<sup>27</sup>, teils weil er – zumindest im fortgeschrittenen Alter – Religion als wesentlich zum Menschen gehörig, in seiner Bedürfnisstruktur verankert sah. Religion ist für Fromm ein grundlegendes anthropologisches Datum, und deshalb gibt es für ihn auch keinen Gegensatz zwischen soziologischen, psychoanalytischen oder sonstigen humanwissenschaftlichen Erkenntnissen und wahrer, d.h. gelebter Religion. (In Klammer sei hier angemerkt: Es hat lange gedauert, bis ich dies in meiner eigenen Entwicklung begriffen habe, und Fromms Schriften waren mir dabei sehr hilfreich.)

Religion ist für Fromm immer zugleich ein soziales, ein psychisches, ein spirituelles (obwohl Fromm diesen Ausdruck selten verwendet) und ein ethisch-politisches Phänomen. D.h. wenn es um Religion geht, sind *alle Dimensionen des menschlichen Lebens* angesprochen. Dies äußert sich bei ihm darin, dass er sowohl in kritischer Absicht die Methode der Marxschen oder Freud'schen Ideologiekritik auf die Religion anwenden kann, um z.B. die «Religion des Industriezeitalters» mit dem in ihr vorherrschenden «Gesellschafts-Charakter» (Fromm 1976a, GA II, S. 365 ff.) zu beschreiben, als auch darin, dass er sich positiv auf die alttestamentlichen Propheten und auf den Jesus des Neuen Testaments (im Unterschied zum ins Göttliche überhöhten Christus der nachkonstantinischen Kirche) berufen kann, um die autoritäre Religion, den

---

27 Zu erwähnen sind hier v.a. *Nehemia A. Nobel*, der Rabbiner der Frankfurter jüdischen Gemeinde, und *Salman B. Rabinkow*, bei dem Fromm in Heidelberg Talmud-Unterricht nahm (vgl. Funk 1999, S. S. 37 ff., 54 ff.)

Kult des «Habens» und das Bündnis der Kirche mit den Mächtigen zu geißeln (vgl. Fromm 1950a, GA VI, S. 255; 1976a, GA II, S. 310 ff.).

Fromm blieb, obwohl er schon als junger Mann über die Schriften von Georg Grimm (vgl. Funk 1983, S. 51) und später durch persönliche Bekanntschaft mit Daisetz T. Suzuki und Nyanaponika Mahathera (vgl. Funk 1999, S. 133 ff.) in vertiefter Weise den Buddhismus kennenlernte, doch zeitlebens einem aufgeklärt-liberalen, *nicht-orthodoxen Verständnis des Judentums* verpflichtet. Ja man kann sagen: Es war seine *jüdische Identität*, die sich allen Brüchen der Biographie zum Trotz von der Studienzeit und den ersten Praxisjahren als Psychoanalytiker in Berlin und Frankfurt über die Emigration nach der Machtergreifung der Nazis und den Erwerb der amerikanischen Staatsbürgerschaft bis zur späteren Übersiedlung nach Mexiko und zuletzt in die Schweiz durchhielt. Von dieser Biographie ist die Erfahrung des Holocaust mit der Verwicklung der christlichen Kirchen in die Jahrhunderte lange Geschichte des Antisemitismus nicht abzutrennen. Von daher wird verständlich, dass Fromm sich immer wieder – so z.B. in seiner ersten Buchveröffentlichung *Escape from Freedom* (1941a), die ihn in den USA mit einem Schlag bekannt machte – kritisch mit dem Christentum und seinen sozialpsychologischen Wurzeln und Auswirkungen auseinandergesetzt hat.

Fromm nähert sich dem Phänomen der Religion nicht als distanzierter Wissenschaftler, sondern als selbst Betroffener, am gelebten Glauben Interessierter. Dies scheint allerdings nicht für alle Phasen seiner Entwicklung gleichermaßen zu gelten. In seinen frühen Arbeiten über den *Sabbat* (1927a, GA VI, S. 1-9) und *Die Entwicklung des Christudogmas* (1930a, GA VI, S. 11-68) präsentiert er sich im Gefolge der Religionskritik der Aufklärung als orthodoxen Freudianer, der zugleich die *Marxsche Ideologienlehre* rezipiert hat. In diesen Arbeiten überwiegt ein kritisch-entlarvender Grundzug, wie er damals dem Bedürfnis des jungen Fromm, sich von der Enge seines orthodox-jüdischen Elternhauses zu emanzipieren, entsprochen haben mag. Seine späteren Schriften zur Religion, unter denen die sog. Terry-Lectures über *Psychoanalyse und Religion* (1950a, GA VI, S. 227-292), seine Schrift *Ihr werdet sein wie Gott – Eine radikale Interpretation des Alten Testaments und seiner Tradition* (1966a; GA VI, S. 83-226) und der ausführliche, im Dialog mit Daisetz T. Suzuki ausgearbeitete Aufsatz über *Psychoanalyse und Zen-Buddhismus* (1960a, GA VI, S. 301-356) herausragen, lassen dagegen eine wesentlich positivere Einstellung zur Religion erkennen. Hier geht es Fromm darum, den *humanistischen Kern* der jüdischen, der christlichen und auch der buddhistischen Religion herauszuarbeiten (wobei es strittig ist, ob der Zen-Buddhismus als Religion im herkömmlichen Sinne begriffen werden kann).

Ich werde im Folgenden so vorgehen, dass ich zunächst Fromms *Religions-*

*begriff* in den Mittelpunkt rücke und danach speziell seine Unterscheidung von *humanistischer* und *autoritärer* Religion behandle. Ich gehe dann näher auf das *prophetische und messianische Erbe* des Judentums bei Fromm ein, um schließlich sein Verhältnis zu *Mystik und Zen* näher zu beleuchten.

## 1. Fromms Religionsbegriff: Funktionale und normative Bedeutung

Nach der stark von Freud und Marx beeinflussten Frühphase, in der bei Fromm die Religionskritik überwiegt – bei seiner Abhandlung über *Die Entwicklung des Christudogmas* (1930a) handelt es sich um eine ideologiekritische Untersuchung des frühen Christentums mit Mitteln der analytischen Sozialpsychologie – sucht Fromm in seiner mittleren Periode, beginnend mit *Psychoanalyse und Ethik* (1947a, GA II, S. 1-157), über einen anthropologisch-philosophischen Ansatz, der gewisse Parallelen zur Existenzphilosophie aufweist, einen neuen Zugang zur Religion zu gewinnen. Fromm beginnt mit einer Beschreibung der «condition humaine»:

«Er [der Mensch, H.J.] ist ein Teil der Natur, ist ihren physikalischen Gesetzen unterworfen und kann diese Gesetze nicht ändern; dennoch transzendiert er die übrige Natur. Er ist von der Natur abgeteilt, und zugleich ein Teil von ihr; er ist heimatlos und trotzdem an die gleiche Heimat gebunden, die er mit allen Geschöpfen gemeinsam hat. An einem zufälligen Ort und zu einem zufälligen Zeitpunkt wird er in die Welt geworfen, ebenso zufällig wird er aus ihr vertrieben. Wenn er sich seiner selbst bewusst wird, erkennt er die eigene Ohnmacht und die Grenzen seiner Existenz.» (Fromm 1947a, GA II, S. 30.)

Im Zuge seiner Beschreibung der «condition humaine» entwickelt Fromm eine Reihe von «existentiellen Dichotomien» (ebd., S 31 ff.), auf die der Mensch, d.h. jeder Einzelne, aber auch die Menschheit insgesamt bzw. die Menschen verschiedener Zeiten und verschiedener Kulturen, unterschiedlich reagieren können. Eine – oder die – grundlegende Antinomie ist z.B. die zwischen *Leben und Tod*: Der Mensch will leben, aber er weiß zugleich, dass er sterben muss. Traditionell sucht die Religion auf diese Antinomie eine Antwort zu geben, und diese Antwort kann mehr oder weniger überzeugend ausfallen. Um Fromm zu zitieren: «Wenn das Christentum eine *unsterbliche Seele* fordert, dann leugnet es die tragische Tatsache, dass des Menschen Leben mit dem Tod endet.» (Fromm 1947a, GA II, S. 32, kursiv v.V.) Diese Äußerung zeigt, dass Fromm auch in dieser Periode seine kritische Sichtweise nicht aufgegeben hat.

Um die Dichotomien des Daseins aushalten zu können, braucht der Mensch einen «Rahmen der Orientierung und Hingabe» (ebd., S. 35), oder, wie es später genauer heißt: einen «*Rahmen* der Orientierung» und ein «*Objekt* der Hingabe» (Fromm 1950a, GA VI, S. 243, kursiv v. V.). Dies sind die beiden Grundkomponenten in Fromms Definition von *Religion*.

Um seinen Religionsbegriff nicht misszuverstehen, muss man dreierlei festhalten:

1. Die Menschen entwickeln zwangsläufig ein *Bedürfnis nach Orientierung*, um angesichts der Dichotomien des Daseins – z.B. zwischen Leben und Tod – mit sich und der Welt besser zurechtzukommen; zugleich suchen sie ein Objekt der Hingabe.
2. Ein befriedigendes Orientierungssystem umfasst *nicht nur intellektuelle* Elemente in Gestalt eines umfassenden Weltbildes, sondern «auch solche des Gespürs und Gefühls», es betrifft den Menschen «im Lebensvollzug, in seinem Fühlen und Handeln» (Fromm 1947a, GA II, S. 34 f.) und hat mithin, wie man heute gern sagt, «ganzheitlichen» Charakter.
3. Die *Inhalte*, die sowohl den Rahmen der Orientierung als auch das Objekt der Hingabe bilden können, sind historisch und gesellschaftlich variabel; sie können sich sowohl im Rahmen traditioneller Religionsvorstellungen mit Gott als Schöpfer des Universums halten, als auch in völlig säkularisierter Form äußern.

Fromm entwirft eine *funktionale* Definition von Religion, die er an einem fundamentalen menschlichen Bedürfnis, sich einen Rahmen der Orientierung und ein Objekt der Hingabe zu schaffen, festmacht. Inhalt und Art der religiösen oder quasi-religiösen Bindung, die ein Mensch oder ein vorherrschender Sozialcharakter produziert, lassen jedoch viele Möglichkeiten zu:

«Es gibt keinen Menschen, der nicht ein religiöses Bedürfnis hätte, ein Bedürfnis nach einem Rahmen der Orientierung und einem Objekt der Hingabe. Aber diese Feststellung besagt noch nichts über den besonderen Zusammenhang, in dem dieses religiöse Bedürfnis sich kundtut. Der Mensch kann Tiere, Bäume, Idole aus Gold oder Stein, einen unsichtbaren Gott, einen heiligen Menschen oder teuflische Führer anbeten; er kann seine Vorfahren, seine Nation, seine Klasse oder Partei, das Geld oder den Erfolg vergöttern; seine Religion kann der Entwicklung von Destruktivität oder Liebe, von Beherrschung oder von Brüderlichkeit förderlich sein; sie kann die Kraft seiner Vernunft stärken oder lähmen. Der Mensch mag sein Orientierungssystem als ein religiöses ansehen, das sich von demjenigen im weltlichen Bereich unterscheidet, oder er mag glauben, er habe keine Religion, und seine Hingabe an gewisse,

angeblich säkulare Ziele wie Macht, Geld oder Erfolg, für nichts weiter halten als eine Angelegenheit von etwas Nützlichem und Praktischem. Die Frage lautet nicht: *ob Religion oder ob nicht?*, sondern: *welche Art von Religion?* Fördert sie die die Entwicklung des Menschen, die Entfaltung der spezifisch menschlichen Kräfte, oder lähmt sie die Kräfte?» (Fromm 1950a, GA VI, S. 243 f.)

Hier wird schon deutlich, dass Religion als solche für Fromm *vieldeutig* ist: Religion kann die spezifisch menschlichen Kräfte und Fähigkeiten – Vernunft, Liebe, Produktivität – sowohl fördern als auch lähmen; der Mensch kann sein Herz und seine Hingabe in den Dienst der *Liebe zum Leben* (der «Biophilie») stellen, oder er kann säkularen Götzen wie Macht, Geld und Erfolg nachrennen. Im sozialen Kontext kann die Religion Rechtfertigungen liefern für die vielen Spielarten von Nationalismus und Rassismus oder auch für die Ausbeutung der einen Gesellschaftsklasse durch die andere, aber sie kann auch Brüderlichkeit, Solidarität untereinander und Nächstenliebe fördern. Kurz: Es hängt ab von der jeweiligen Religion, ihren führenden Repräsentanten und dem, was jeder einzelne für sich daraus «macht», ob die Religion humanistische Lebensinhalte vermittelt oder nicht.

Gegenüber der herkömmlichen Sichtweise in der katholischen, aber auch in großen Teilen der protestantischen Theologie, die von «Offenbarung» und einem mysteriösen «Heilsgeschehen» spricht, ist Religion also keine von Gott gestiftete, von außen an den Menschen herangetragene Veranstaltung, sondern ein konsequent menschliches, und *nur*-menschliches Verhalten. Fromm geht sogar so weit, die theistische Gottesvorstellung, die sich in der Bibel und im Judentum findet, als nicht notwendig, ja eher sogar hinderlich für die humanistische Religion zu streichen, obwohl er in der *Kunst des Liebens* (1956a, GA IX, S. 477 ff.) seitenlang über die «Liebe zu Gott» schreibt. Die Vokabel «Gott» ist nach ihm «eine der vielen poetischen Ausdrucksweisen für den höchsten Wert im Humanismus und keine Realität an sich» (Fromm 1966a, GA VI, S. 94). Sie entstammt einer Zeit, in der «Stammeshäuptlinge oder Könige die höchste Macht innehatten» (ebd.). Für den gemeinsamen Kern der religiösen Erfahrung, wie sie quer durch verschiedene Epochen und Kulturen artikuliert wurde, ist die Gottesvorstellung unerheblich, d.h. sie kann mit dieser Erfahrung verknüpft sein oder auch nicht.

Was aber ist dieser Kern? Fromm spricht – mit einer wenig glücklichen Wortwahl – von einer «X-Erfahrung», die folgende Elemente beinhaltet:

- Der religiöse Mensch erfährt das Leben als ein *Problem*, er sieht es nicht einfach als selbstverständlich an.

- In der religiösen Erfahrung *transzendiert* der Mensch die Grenzen des Selbst und wird damit *frei von Selbstsucht*.
- Der Mensch wird zugleich *frei von Gier und Angst*.
- Die *eigene Realität* und die *Realität der Welt* werden ineins tiefer erfasst.
- Der religiöse Mensch sucht zur optimalen *Entfaltung von Vernunft und Liebe* zu gelangen. (Fromm 1966a, GA VI, S. 118 ff.; vgl. 1960a, GA VI, S. 341 ff.)

Fromm bezeichnet seine humanistische Religionsauffassung auch als «*nicht-theistische Mystik*» (Fromm 1966a, GA VI, S. 94). Er fußt, was die Destruktion des patriarchalisch-theistischen Gottesbildes angeht, auf der Tradition der «*theologia negativa*» sowie der Religionskritik der Aufklärung und des 19. Jahrhunderts, von Feuerbach bis hin zu Freud. Positiv beruft er sich auf Spinoza und Marx als Quellen seines Humanismus sowie auf die mystische Erfahrung im Zen-Buddhismus und bei Meister Eckhart (vgl. Fromm 1976a, GA II, S. 314 ff.). Seine radikal-humanistische Einstellung kommt am klarsten zum Ausdruck in der Umkehrung von Nietzsches Behauptung, dass Gott tot sei, in die Frage, ob nicht vielmehr der Mensch tot sei:

«Im neunzehnten Jahrhundert hat Nietzsche verkündet, dass Gott tot sei. Heute sagen einige protestantische Theologen das gleiche. Für die meisten Menschen dürfte diese Feststellung auch zutreffen. Unser Problem heute ist aber nicht so sehr die Frage, ob Gott tot ist, sondern ob der Mensch tot ist, und zwar weniger im physischen Sinne – obwohl auch diese Gefahr droht – sondern im geistigen. Es geht um die Frage, ob der Mensch mehr und mehr zum Automaten wird, so dass er schließlich völlig leer und ohne jede Lebendigkeit sein wird. Der neue Humanismus ist sich in all seinen verschiedenen Formen einig darüber, dass *der Mensch nicht sterben darf*. Katholiken und Protestanten geht es darum, dass Gott nicht sterben soll, aber sie kämpfen mit allen anderen Humanisten gemeinsam darum, vor allem den Tod des Menschen zu verhindern.» (Fromm 1966i, GA IX, S. 26, kursiv v.V.)

Klingt dies noch einigermaßen versöhnlich – Fromm schrieb diese Sätze in der Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils, als er einige damals führende Theologen auf seiner Seite wusste –, so fällt die Kritik, die er in *Haben oder Sein* (1976a) unter der Überschrift: «Ist die westliche Welt christlich?» am – angeblich – christlich geprägten «Abendland» übt, wesentlich heftiger aus:

«Die Geschichte Europas und Nordamerikas ist trotz der Bekehrung zum Christentum eine Geschichte der Eroberungen, der Eitelkeit und der

Habgier; unsere höchsten Werte sind: stärker als andere zu sein, zu siegen, andere zu unterjochen und auszubeuten. Diese Wertvorstellungen decken sich mit unserem Ideal von «Männlichkeit»: nur wer kämpfen und erobern kann, gilt als Mann, wer keine Gewalt anwendet, ist schwach und damit «unmännlich».

Der Nachweis erübrigt sich, dass die westliche Geschichte eine Geschichte der Eroberung, Ausbeutung, Gewalt und Unterdrückung ist. Kaum eine Epoche, die nicht davon gekennzeichnet ist, keine Rasse oder Klasse, die frei davon wäre; oft ging die Gewaltanwendung bis zum Völkermord wie bei den Indianern Amerikas, und selbst solche religiösen Unternehmungen wie die Kreuzzüge bilden keine Ausnahme. War dieses Verhalten nur an der Oberfläche ökonomisch und politisch motiviert, und waren die Sklavenhändler, die Herrscher Indiens, die Vernichter der Indianer, die Engländer, die die Chinesen zwangen, Opium in ihr Land zu lassen, die Verantwortlichen für zwei Weltkriege und diejenigen, die für den nächsten Krieg rüsten – waren und sind alle diese in ihrem Innersten Christen? Oder waren vielleicht nur die Anführer raubgieriger Heiden, während die breiten Massen der Bevölkerung Christen blieben? Wenn dem so wäre, dann wäre uns wohl leichter ums Herz. Leider ist es nicht so. Zwar stimmt es, dass die Anführer oft beutegieriger waren als ihre Gefolgschaft, weil sie mehr zu gewinnen hatten, aber sie hätten ihre Pläne nicht verwirklichen können, wenn der Wunsch, zu erobern und über andere zu siegen, nicht im Gesellschafts-Charakter verwurzelt gewesen wäre und es noch immer ist.» (Fromm 1976a, GA II, S. 370 f.)

Fromm sucht in *Haben oder Sein* den humanistischen Kern der Religion, wie er sich in christlichen, aber auch in außerchristlichen Denkern, konkret: «im Denken Buddhas, Eckharts, Marx' und Schweitzers» (Fromm 1976a, GA II, S. 384) verkörperte, freizulegen. Gemeinsam ist ihnen «ihre radikale Forderung nach Aufgabe der Orientierung am Haben, ihre antiautoritäre Position und ihr Eintreten für völlige Unabhängigkeit, ihre «gottlose» Religiosität und ihre Forderung nach gesellschaftlicher Aktivität im Geiste der Nächstenliebe und menschlichen Solidarität» (ebd., S. 385). Diesen *normativ-ethischen* Begriff von Religion legt er als kritische Sonde an die Geschichte des Christentums in der Alten und Neuen Welt, an die «Religion des Industriezeitalters» im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts und an die «kybernetische Religion» in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts an. Es ist klar, dass seine Kritik radikal ausfallen muss:

«Hinter der christlichen Fassade entstand eine neue *geheime* Religion –

die Religion des Industriezeitalters – die in der Charakterstruktur der modernen Gesellschaft wurzelt, aber nicht als Religion bekannt ist. Die Religion des Industriezeitalters ist mit echtem Christentum unvereinbar. Sie reduziert die Menschen zu Dienern der Wirtschaft und der Maschinen, die sie mit ihren eigenen Händen gebaut haben. (...) «Heilig» sind in der Religion des Industriezeitalters die *Arbeit, das Eigentum, der Profit und die Macht* (...). Durch die Umwandlung des Christentums in eine rein patriarchalische Religion war es möglich, die Religion des Industriezeitalters in christliche Terminologie zu kleiden. (...)

Die «kybernetische» Religion des Marketing-Charakters entspricht dessen gesamter Charakterstruktur. Hinter einer Fassade von Agnostizismus oder Christentum verbirgt sich eine zutiefst heidnische Religion, wenn die Betroffenen sie auch nicht als solche erkennen. (...) Am auffallendsten ist auf den ersten Blick, dass der Mensch sich selbst zum Gott gemacht hat, da er inzwischen die technischen Fähigkeiten zu einer «zweiten Erschaffung» der Welt besitzt, die an die Stelle der ersten Schöpfung des Gottes der traditionellen Religion getreten ist. Man kann es auch so formulieren: Wir haben die Maschine zur Gottheit erhoben und werden selbst Gott gleich, indem wir sie bedienen. (...) Während sie bewusst noch an der Hoffnung auf eine bessere Zukunft festhält, verdrängt die kybernetische Menschheit die Tatsache, dass sie begonnen hat, die Göttin der Zerstörung zu ihrem Idol zu erheben.» (Fromm 1976a, GA II, S. 373, 378.)

Im Namen der «wahren» Religion, deren Gewährsleute Fromm in der christlichen, jüdischen und buddhistischen Tradition findet, protestiert Fromm gegen die Entartungsformen der Religion des Industriezeitalters, des Marketing-Charakters und der Informationstechnologie. Würde Fromm heute schreiben, so würde er gewiss noch stärker, als in *Haben oder Sein* (1976a), die Vergötzung des Kapitals und die Erhebung des «shareholder value» zum höchsten Wert der Gesellschaft in Grund und Boden verdammen. Dass der Kapitalismus, wie Max Weber (1920, S. 30 ff.) dargelegt hat, in seiner Entstehung mit der christlichen Religion, genauer: mit dem «asketischen Protestantismus» verknüpft ist, fordert in der Gegenwart dazu heraus, diese Entwicklung zu kritisieren und nicht einfach hinzunehmen. Fromm kann uns darin Vorbild sein, dass wir diese Kritik im Namen einer humanistisch verstandenen *biblischen Religion* üben und versuchen, eine andere als die von Fromm kritisierte, nämlich eine «humanistische» Praxis an diese Kritik anzuschließen.



## 2. Humanistische versus autoritäre Religion

Ein oder vielleicht *das* Kernstück der Frommschen Religionsauffassung besteht in seiner Unterscheidung zwischen *humanistischer* und *autoritärer* Religion. Es handelt sich hier um das Paradox, dass Fromm sich im Namen und mit Hilfe der Religion gegen die Religion wendet. Dies erscheint jedoch nur auf den ersten Blick paradox, denn es ist, wie wir schon sahen, ein bestimmtes, nämlich *humanistisches* Religionsverständnis, das Fromm als kritische Sonde an die herrschende Religionsauslegung anlegt. Da das vorherrschende Religionsverständnis in den großen christlichen Kirchen immer noch – ich wage es zu behaupten – ein *autoritäres* und kein humanistisches ist, scheint mir diese Frommsche Unterscheidung sehr wichtig. (Ich bekenne auch freimütig, dass ich selbst – als kritischer Theologe – nach einer Zeit der Distanzierung von Religion und Kirche erst durch die Frommsche Unterscheidung gelernt habe, der religiösen Frage wieder positive Aspekte abzugewinnen.)

Ich beginne mit einer Geschichte, die Sie vermutlich noch kennen: der Geschichte vom *Sündenfall* (Gen 3, 1-24). Nach der üblichen Auslegung werden Adam und Eva bestraft – Adam mit der Plackerei bei der Bearbeitung des Ackers und Eva mit Schmerzen bei der Geburt, beide schließlich mit der Vertreibung aus dem Paradies –, weil sie ein göttliches Verbot, nämlich die Frucht vom Baum der Erkenntnis nicht zu essen, übertreten haben. Die autoritäre Moral der Geschichte heißt: *Was Gott verboten hat, darfst du nicht tun, sonst wirst du übel bestraft*. Bei Fromm liest sich das ganz anders:

«Als Adam und Eva noch im Garten Eden lebten, waren sie ein Teil der Natur; sie standen in voller Harmonie mit ihr und transzendierten sie noch nicht. Sie befanden sich in der Natur wie der Embryo im Mutterleib. Sie waren Menschen und gleichzeitig waren sie es noch nicht. All das änderte sich, als sie einem Gebot nicht gehorchten. Dadurch, dass der Mensch seine Bindung an die Erde und Mutter löste, dass er die Nabelschnur durchtrennte, tauchte er aus der vormenschlichen Harmonie auf und konnte so den ersten Schritt in die Unabhängigkeit und Freiheit tun. Der Akt des Ungehorsams setzte Adam und Eva frei und öffnete ihnen die Augen. (...) Ihr Akt des Ungehorsams zerstörte die primäre Bindung an die Natur und machte sie zu Individuen. Die Erbsünde hat die Menschen keineswegs verdorben, sondern setzte sie frei; sie war der Anfang der Geschichte. Der Mensch musste den Garten Eden verlassen, um zu lernen, sich auf die eigenen Kräfte zu verlassen und ganz Mensch zu werden.» (Fromm 1963d, GA IX, S. 367; vgl. 1966a, GA VI, S. 126 f.)

Fromms Humanismus ist durch und durch un- oder antiautoritär. Nicht durch Gehorsam, sondern durch Ungehorsam erwirbt der Mensch seine Unabhängigkeit und Freiheit, durch Ungehorsam wird er zum selbständigen Individuum. Freilich muss hier genauer unterschieden werden. Mit «Gehorsam» ist gemeint: Unterwerfung unter äußere oder fremde Autoritäten. Es gibt auch einen Gehorsam, der dem selbständigen Urteil des Menschen, seinem «humanistischen Gewissen» (Fromm 1947a, GA II, S. 101) entspricht, und neben der irrationalen gibt es auch eine «rationale», auf Vernunft statt auf Macht gegründete Autorität (vgl. Fromm 1963d, GA IX, S. 370). Zentrale Instanz, in der sich beide Spielarten von humanistischem und autoritärem innerem Verhalten differenzieren, ist das *menschliche Gewissen*:

«Jeder Gehorsam gegenüber einer Person, einer Institution oder Macht (heteronomer Gehorsam) ist Unterwerfung; er impliziert, dass ich auf meine Autonomie verzichte und einen fremden Willen oder eine fremde Entscheidung anstelle meiner eigenen akzeptiere. Wenn ich dagegen meiner eigenen Vernunft oder Überzeugung gehorche (autonomer Gehorsam), so ist das kein Akt der Unterwerfung, sondern der Bejahung. Meine Überzeugung und mein Urteil sind – sofern sie wirklich die meinen sind – ein Teil von mir. Wenn ich diesen und nicht dem Urteil anderer folge, bin ich wirklich ich selbst. (...)

Das Wort «Gewissen» steht für zwei völlig unterschiedliche Erscheinungen: einmal für das «autoritäre Gewissen», die internalisierte Stimme einer Autorität, die wir zufriedenstellen und keinesfalls verärgern möchten. Dieses autoritäre Gewissen erleben die meisten Menschen, wenn sie «ihrem Gewissen gehorchen». Es ist dies auch das Gewissen, von dem Freud spricht und das er als «Über-Ich» bezeichnet. Es repräsentiert die internalisierten Gebote und Verbote des Vaters, die der Sohn aus Angst vor ihm respektiert. Von dem autoritären Gewissen unterscheidet sich das «humanistische Gewissen», die in jedem Menschen gegenwärtige Stimme, die von äußeren Sanktionen oder Belohnungen unabhängig ist. Das humanistische Gewissen gründet sich auf die Tatsache, dass wir als menschliche Wesen intuitiv wissen, was menschlich und was unmenschlich ist, was das Leben fördert und was es zerstört. (...) Es ist die Stimme, die uns zu uns selbst, zu unserer Menschlichkeit zurückruft.» (Fromm 1963d, GA IX, S. 369.)

Was Fromm hier für den Bereich der allgemeinen Ethik und Psychologie formuliert – zunächst noch etwas tastend und umständlich in *Psychoanalyse und Ethik* (1947a, GA II, S. 93ff.), dann aber in einprägsamer Klarheit und Präg-

nanz in seinem Aufsatz *Der Ungehorsam als ein psychologisches und ethisches Problem* (1963d, GA IX, S. 367-373) –, findet seine Ergänzung und Entsprechung auf dem Gebiet der Religion in den *Terry-Lectures* (dt: *Psychoanalyse und Religion*, 1950a, GA VI, S. 248 ff.). Diese Entsprechung ist nicht zufällig, denn Themen wie «Autorität» und «Gewissen» sind auch bis heute noch religiös besetzt. Fromm schreibt:

«Welches ist das Prinzip autoritärer Religion? Die Definition der Religion im *Oxford Dictionary*, womit die Religion an sich gemeint ist, ist eine ziemlich genaue Beschreibung autoritärer Religion: Sie lautet: [Religion ist] «die Anerkennung einer höheren, unsichtbaren Macht von Seiten des Menschen; einer Macht, die über sein Schicksal bestimmt und Anspruch auf Gehorsam, Verehrung und Anbetung hat.» (...)

Das wesentliche Element autoritärer Religion und autoritärer religiöser Erfahrung ist die Unterwerfung unter eine Macht jenseits des Menschen. Die Haupttugend bei diesem Typ von Religion ist *Gehorsam*, die Kardinalsünde *Ungehorsam*. In dem Maße, als die Gottheit als allmächtig oder allwissend dargestellt wird, ist im Gegensatz dazu der Mensch macht- und bedeutungslos. Nur insofern er durch völlige Unterwerfung die Gnade oder Hilfe der Gottheit erwirbt, vermag er Stärke zu empfinden. Die Unterwerfung unter eine machtvolle Autorität ist einer der Wege, auf denen der Mensch dem Gefühl des Alleinseins und der Begrenztheit entgeht. Beim Akt der Unterwerfung verliert er seine Unabhängigkeit und Integrität als Individuum, aber er gewinnt das Gefühl, von einer Ehrfurcht erweckenden Macht beschützt zu sein, von der er sozusagen ein Teil wird. (...)

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 menschlichen 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, auf Grund der Achtung vor dem, der sie vorgibt. Die vorwiegende Stimmung ist Freude, während sie in autoritären Religionen in Leid und Schuld besteht.» (Fromm 1950a, GA VI, S. 248 f., kursiv v.V.)

Wenden wir insbesondere die letzten Sätze auf die christlichen Konfessionen – ich erwähne zunächst nur die katholische Kirche, weil ich mich da einigermaßen auskenne – an, so ergibt sich ganz klar das Bild einer *autoritären Religion*. Wer gläubig sein will, muss das Denken im Sinne des *Credo quia absurdum* ausschalten: Dogmen wie Auferstehung eines Leichnams und Jungfrauengeburt, im Glaubensbekenntnis tradiert und vom Papst *ex cathedra* bestätigt, gelten als Kern der Religion. Gehorsam gegenüber der Zentralmacht in Rom – neulich vorexerziert von der überwältigenden Mehrzahl der deutschen Bischöfe in der Frage der Schwangerschaftsberatung – gilt als die höchste Tugend. Von Ungehorsam und Mut zu eigenen Entscheidungen keine Spur, jedenfalls nicht bei kirchlichen «Würdenträgern». (Ich weiß, dies ist ein Zerrbild – es gibt auch katholische Bischöfe, die noch in den letzten Jahrzehnten ihren Ungehorsam gegenüber Rom und ihr Nichtpaktieren mit den Herrschenden mit dem Leben bezahlt haben, aber das war in Lateinamerika und nicht bei uns in Europa der Fall.)

Von jeher hat die kirchliche Theologie, beginnend bei Paulus im Römerbrief (Röm 1,18 ff.), daran gearbeitet, dem Menschen ein *Sündenbewusstsein* einzupflanzen, ihn klein zu machen und seine «Erlösung» durch eine außer ihm liegende Macht zu propagieren. Pelagius, der an die Selbstheilungskräfte des Menschen glaubte, unterlag im Streit mit Augustinus, dem Gnadentheologen, und die Reformation, weit davon entfernt, die Eigenkräfte des Menschen theologisch zu rehabilitieren, entschied sich für eine weitere Verschärfung der Lehre von der göttlichen Gnade, bis hin zur absurden Konsequenz der Prädestinationslehre: Völlig unabhängig von dem, was der Mensch denkt, will und tut, ist er von Gott zum ewigen Heil oder zur ewigen Verdammnis vorherbestimmt. *Luther*, in noch stärkerem Maße aber *Calvin*, gelten deshalb bei Fromm als Exponenten eines autoritären religiösen Systems, ja sie sind «Musterbeispiele» für einen «Menschentyp, der ganz von Feindseligkeit durchdrungen ist» (Fromm 1941a, GA I, S. 273).

Und wie steht's mit der *Liebe*? Zwar wird viel über die Liebe gepredigt, aber in Wirklichkeit geht's in der Amtskirche nur um die Macht. Ich will noch nicht einmal sosehr die erotische oder – *sit venia verbo* – gar die *sexuelle* Liebe in den Vordergrund rücken, obwohl deren Jahrhunderte lange Verteufelung seit der Zeit der Kirchenväter (vgl. Deschner 1982, S. 80 ff.) bis zum heutigen Tag bei Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen Herzen und Hirne vergiftet,

die Freude am Leben vergällt und genug ekklesiogene Neurosen erzeugt hat. Es genügt, die – auch von Fromm hochgeschätzte – Tugend der *Nächstenliebe* heranzuziehen und die kirchliche Praxis damit zu vergleichen: von Nächstenliebe keine Spur, wenn es etwa um die Laisierung von Priestern geht, die ihre langjährige Partnerin heiraten wollen, oder um die Wiederverheiratung Geschiedener. Im Zweifelsfall regiert das Gesetz oder das Machtwort aus Rom – das Schlimme ist: es gibt oft nicht einmal einen Zweifelsfall. Dies war jedoch nicht immer so und muss auch nicht immer so bleiben.

### 3. Religiöses Erbe des Judentums

Zu Beginn des Buchs *Jenseits der Illusionen* (1962a), das er mit 62 Jahren veröffentlichte, beschreibt Fromm, was ihn seit der Kindheit an der Hebräischen Bibel faszinierte:

«Ich wuchs in einer religiösen jüdischen Familie auf, und die Schriften des Alten Testaments bewegten und fesselten mich mehr als alles andere, das mir begegnete. Allerdings galt dieses Interesse nicht für alle Schriften des Alten Testaments in gleichem Maße. So langweilte mich die Geschichte von der Eroberung Kanaans durch die Hebräer, ja sie stieß mich ab. Mit den Geschichten über Mordechaj oder Ester wusste ich nichts anzufangen, und auch das Hohelied wusste ich – zu dieser Zeit – noch nicht zu schätzen. Doch die Geschichten vom Ungehorsam Adams und Evas, von Abrahams Ringen mit Gott um die Rettung der Bewohner von Sodom und Gomorrha, von Jonas Sendung nach Ninive und viele andere Details der Bibel faszinierten mich. Am allermeisten aber bewegten mich die Schriften der Propheten Jesaja, Amos und Hosea, und zwar nicht sosehr wegen ihrer Warnungen und ihrer Prophezeiung des Untergangs, sondern wegen der Verheißung des Jüngsten Tages, wo die Völker «Pflugscharen aus ihren Schwertern und Winzermesser aus ihren Lanzen» schmieden werden (Jes 2,4), wo die Verheißung galt: «Man zieht nicht mehr das Schwert, Volk gegen Volk, und übt sich nicht mehr für den Krieg» (Jes 2,4); wo alle Völker Freunde werden, «denn das Land ist erfüllt von der Erkenntnis des Herrn» (Jes 11,9).» (Fromm 1962a, GA IX, S. 40.)

Hier sind genau jene Themen genannt, die auch in Fromms Schrift *Ihr werdet sein wie Gott. Eine radikale Interpretation des Alten Testaments und seiner Tradition* (1966a, GA VI, S. 83 ff.) eine zentrale Rolle spielen. Fromm nimmt

sich das Recht, nicht alle Texte der Bibel für gleich bedeutsam zu halten, sondern diejenigen auszuwählen, die in sein Konzept von humanistischer Religion passen. Dazu gehört nicht das jüdische Gesetz und dazu gehören nicht die grausamen Geschichten von der Eroberung des ›Gelobten Landes‹, in denen Jahwe z. B. befiehlt, die Bevölkerung ganzer Städte zu vernichten (vgl. u.a. Jos. 8,8). Dass die Religion benutzt wird, um die Waffen zu segnen, mit denen man sich gegenseitig umbringt, ist schon schlechter Brauch in der Bibel, und es setzt sich fort in der Kirchengeschichte, von den unerhörten Grausamkeiten des ›christlichen‹ Mittelalters in den Kreuzzügen bis zum Massenabschlachten im Ersten und Zweiten Weltkrieg, das von den Kirchen abgesegnet wurde, wobei jede der feindlichen Seiten Gott für sich in Anspruch nahm (vgl. Deschner 1996, S. 585 ff.).

Mit der humanistischen Auffassung der biblischen Religion, wie Fromm sie vertritt, hat dies alles nichts zu tun. Vielmehr beruft sich Fromm vor allem auf das Vorbild der alttestamentlichen *Propheten*, um ein konsequentes *Eintreten für die Idee des Friedens* zu begründen (Fromm 1960d, GA VI, S. 69 ff.) Er tritt selbst mit dem Gestus eines Propheten auf, wenn er in der Zeit des Kalten Krieges die Menschheit vor die Entscheidung gestellt sieht: entweder kühl kalkuliertes Risiko des wechselseitigen Untergangs im atomaren Holocaust, oder Einsatz aller Kräfte für den Frieden, notfalls auch durch einseitige erste Schritte zur Abrüstung (Fromm 1960c, GA V, S.213 ff.).

Den Unterschied zwischen der jüdischen und der christlichen Auffassung von Geschichte und «Erlösung» formuliert Fromm so:

«Zuerst, und das ist das Wichtigste, greift Gott [der Ausdruck ist natürlich metaphorisch gemeint! H.J.] nicht in die Geschichte durch einen Akt der Gnade ein; er ändert das Wesen des Menschen nicht, er ändert nicht sein Herz. (...) Der Mensch ist verderbt, weil er entfremdet ist und seine Entfremdung nicht überwunden hat. Aber diese ›Verderbtheit‹ liegt im Wesen der menschlichen Existenz selbst, und es ist der Mensch selbst, nicht Gott, der die Entfremdung aufheben kann, indem er eine neue Harmonie erreicht. Dem alttestamentlichen Denken entsprechend, beschränkt sich die Rolle Gottes in der Geschichte darauf, Boten zu senden, die Propheten, die 1. dem Menschen ein neues geistiges Ziel setzen, 2. ihm die Alternativen zeigen, zwischen denen er zu wählen hat, und 3. gegen alle Taten und Haltungen protestieren, durch die der Mensch sich und den Weg zur Erlösung verliert.» (Fromm 1960d, GA VI, S. 70.)

Was hier in religiöser Sprache ausgedrückt wird, gilt unmittelbar auch auf der politischen Handlungsebene. Die konkreten Menschen gestalten ihre Ge-

schichte und sie sind verantwortlich für die jeweiligen sozialen und politischen Verhältnisse. Diese Verantwortung kann ihnen niemand abnehmen. Gerade weil das nach jüdisch-biblischem Verständnis so ist, bedarf es aber auch der alleräußersten Anstrengung, dafür zu sorgen, dass die Menschheit nicht in die nukleare oder ökologische Katastrophe hineinschlittert. Dieses – auch subjektiv empfundene – Verantwortungsgefühl führte bei Fromm dazu, dass er sich neben seiner therapeutischen Praxis und seiner Ausbildungstätigkeit in den 1950er und 1960er Jahren unermüdlich für eine *Friedens- und Entspannungspolitik* engagierte, bis er nach einem ersten Herzinfarkt im Jahr 1968 diese Aktivitäten aus gesundheitlichen Gründen beenden musste.

Von besonderer Wichtigkeit im Denken von Juden, die den Zweiten Weltkrieg und die Verfolgung durch die Nazis überlebt haben (vgl. Koelbl 1989), aber besonders bei Juden wie Fromm, die sich ihrer Prägung durch ein religiöses Elternhaus und die Schriften der Bibel bewusst sind, ist die Vision der *messianischen Zeit*. Dazu soll noch einmal ausführlich Fromm selbst zu Wort kommen:

«Die messianische Zeit im prophetischen Sinn ist die Aufhebung des Fluches, der gegen den Menschen im Paradies ausgesprochen wurde. Dieser Fluch enthielt ja den Fluch der Zerworfenheit mit sich selbst durch die Begierde, durch das Immer-mehr-haben-wollen. Der Fluch bezog sich auch auf den Kampf zwischen den Geschlechtern. Wir nehmen es heute für gegeben an, dass die Männer das herrschende Geschlecht sind; aber man muss ja immer bedenken, dass in der biblischen Geschichte erst die Männerherrschaft als Fluch und als Bestrafung eingesetzt wird. Das heißt also, vor diesem Fluch herrschte der Mann nicht über die Frau. (...)

Der Fluch enthielt endlich den Konflikt zwischen dem Menschen und der Natur in der Verfluchung der Arbeit, in der Idee, dass der Mensch im Schweiß seines Angesichts sich sein Brot verdienen muss, dass die Arbeit nicht eine Freude ist, sondern eine Strafe. Diese Idee ist bis heute für die meisten Menschen eine Realität geblieben. Und dieser selbe Fluch, der den Menschen zum Konflikt mit der Natur verurteilt, ist auch ausgedrückt in der Idee, dass die Frau in Schmerzen Kinder gebären muss. Der Schweiß des Mannes und die Gebärschmerzen der Frau sind zwei Symbole, in denen sich im biblischen Fluch die Erniedrigung und die Bestrafung des Menschen ausdrückt. (...)

Was war dann die messianische Idee der Propheten? Die Aufrichtung eines neuen Friedens, der mehr ist als die Abwesenheit des Krieges; ein Zustand der Solidarität und Harmonie zwischen einzelnen, zwischen den Völkern, zwischen den Geschlechtern, zwischen Mensch und Natur

– ein Zustand, wo, wie die Propheten sagen, der Mensch nicht gelehrt wird, sich zu fürchten. Man vergisst gar zu leicht, dass die Aggression die Folge davon ist, dass der Mensch sich fürchtet. Und was man ihm beibringt, ist, sich auf Schritt und Tritt zu fürchten, misstrauisch zu sein, an nichts Gutes zu glauben. Die Propheten haben den Radikalismus, zu sagen: Die Aggression kann nur verschwinden, wenn die Furcht verschwindet. Und das gehörte zu ihrer Vorstellung von der messianischen Zeit. Das war für die Propheten eine Zeit des Überflusses, nicht von Luxus, aber des Überflusses in dem Sinn, dass zum ersten Mal der Tisch für alle gedeckt sein wird, die an ihm essen wollen und die als Menschen das Recht haben, an ihm zu sitzen und das gemeinsame Mahl mit allen anderen Menschen einzunehmen. Die messianische Zeit war charakterisiert für die Propheten als die Zeit, in der die Menschen nicht nur in Frieden, in Harmonie, ohne Konflikt mit sich und der Natur und ohne Habsucht und Eifersucht leben werden, sondern in der das Leben einen neuen Zweck, ein neues Ziel bekommt. Und das ist nicht das des Erwerbs dessen, was man zum Leben im physischen Sinne nötig hat: Das wird eine immer bleibende, aber zu lösende Aufgabe werden. Es geht um das Ziel der – wie es die Propheten sagen – vollen Erkenntnis Gottes oder, wie man es in nicht-theologischer Weise ausdrücken würde: das Ziel, dass der Mensch seine seelischen Kräfte, sein Leben und seine Vernunft ganz entwickelt, in sich ein Zentrum hat und frei ist, ganz das zu werden, was er als Mensch sein kann.» (Fromm 1975d, GA VI, S. 79 f.)

Hier haben wir all das zusammen, was die Frommsche *Gesellschaftsutopie* ausmacht: Friede, der mehr ist als Aufhören von Krieg, Harmonie der Menschen untereinander, auch zwischen den Geschlechtern; soziale Gerechtigkeit, Befriedigung der Grundbedürfnisse für alle, um offen zu sein für die Hinwendung zu höheren Zielen; schließlich die volle Entfaltung der menschlichen Wesenskräfte, hauptsächlich Liebe und Vernunft. Fromm hat zu einzelnen Zielen teilweise recht konkrete Ausführungen gemacht, es wäre jedoch zu aufwendig, dies hier im Einzelnen auszuführen.

Fromm war ein gläubiger Mensch, auch wenn er zu jüdischen Organisationen im reifen Alter Distanz hielt. Er glaubte an seine messianischen Ideen, und er handelte entsprechend. Den Kirchen in der heutigen Zeit sind jedoch die messianischen Ideen abhanden gekommen. Abgesehen davon, dass auch zu Zeiten des noch real existierenden Sozialismus der ideologische Gegner, in kaum bewusster Kontinuität zur Nazi-Ideologie, immer im Osten stand, was zur Folge hatte, dass die Utopie einer nicht vom Kapital beherrschten Gesellschaft gar nicht ernsthaft aufgenommen werden konnte, hat das Ende des sozialisti-



schen Experiments zu einer ungeheuren Verdichtung und Beschleunigung der Kapitalverwertung auf den Weltmärkten, der sogenannten «Globalisierung», geführt. Haben die christlichen Kirchen dem noch etwas entgegenzusetzen? Gibt es noch so etwas wie eine messianische Hoffnung à la Fromm?

Das einzige, was mir dazu im Moment einfällt, ist die gemeinsame Kirchen-Denkschrift *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* (EKD und Deutsche Bischofskonferenz 1997), mit der immerhin versucht wurde, die weitere Aufspaltung der Gesellschaft in Arm und Reich zu bremsen und dem zunehmenden Abbau sozialer Errungenschaften im Gefolge der Globalisierung Grenzen zu ziehen. Das Schicksal dieser Denkschrift war, dass sie von allen Seiten gelobt, aber von niemand richtig ernstgenommen wurde. Am wenigsten fühlten sich Wirtschaftsmanager, die in den Konzernetagen der *Global Players* sitzen und die nationalen Regierungen unter Druck setzen, bemüßigt, auf das Kirchenpapier überhaupt einzugehen. So wird der Vorstandsvorsitzende des Bayer-Konzerns, Manfred Schneider, in der Weihnachtsausgabe des SPIEGEL 1999 (S. 53) mit den Worten zitiert: «Die Kirche ist eine karitative Institution. Wir sind ein Unternehmen, das zuerst die Aufgabe hat, Gewinn zu machen. Man muss diese Realität ganz klar sehen.» Das Prinzip der privaten Profitmaximierung herrscht in der Wirtschaft unumschränkt, und es greift von dort immer mehr auch in andere gesellschaftliche Bereiche über. Humanitäre Appelle verhalten wirkungslos, wenn kein entsprechender Gegendruck erzeugt wird.

Was können die Kirchen tun? Meines Erachtens zweierlei: Sie sollten in ihrem Bereich nicht genau den gleichen kapitalistischen Prinzipien folgen, nach denen *Rentabilität und Gewinne machen* unangefochten an oberster Stelle stehen (als Mitarbeiter-Vertreter kann ich ein Lied davon singen, wie weit kirchliche Tendenzbetriebe wie die der *Caritas* hier inzwischen das Spiel mitspielen). Und sie sollten in der Öffentlichkeit nicht locker lassen, den Finger auf die Wunde zu legen und die Dinge beim Namen zu nennen, also z.B. neben dem von den karitativen Verbänden getragenen regelmäßigen Armutsbericht endlich auch den im *Kirchenpapier* der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz (1997, S. 87) geforderten «*Reichtumsbericht*», der die ungerechte Vermögensverteilung mit Zahlen beweisen würde, vorlegen. Wenn die Kirchen nicht nur die alttestamentlichen Propheten, sondern auch die Botschaft Jesu, der ja in ihrer Kontinuität stand, wirklich ernst nähmen, müssten sie viel mehr als *Unruhestifter* in Erscheinung treten. Erich Fromm könnte hierbei ein Vorbild sein. Doch die Verflechtung mit dem kapitalistischen System, das ihnen bislang noch über die Kirchensteuer die hauptsächlichen Einkünfte garantiert, hindert die Kirchen daran, in gesellschaftspolitischen Fragen wirklich konsequent zu sein.

#### 4. Transtherapeutische Psychoanalyse, Mystik und Zen

Die Darstellung der Frommschen Religionsauffassung wäre unvollständig, wenn sie nicht auch die Sichtweise des Fernen Ostens mit einschloße. Fromm hat sich, obwohl er in der Tradition des Judentums verwurzelt war und zeitlebens die Bibel und die mündliche Überlieferung der Chassidim hochschätzte, schon sehr früh den *Buddhismus* durch die Schriften von Georg Grimm<sup>28</sup> kennengelernt. Später war es dann die persönliche Begegnung mit zwei namhaften Buddhisten, Daisetz T. Suzuki und Nyanaponika Mahathera alias Siegmund Feniger<sup>29</sup>, durch die Fromm seine Kenntnis des Buddhismus wesentlich erweiterte und vertiefte und an denen er seine eigene Meditationspraxis orientierte.

Der Buddhismus – vor allem die Spielart des Zen-Buddhismus – ist für Fromm nicht als Lehrsystem von «Glaubenswahrheiten» von Interesse, sondern aufgrund seiner Ethik und der daraus erwachsenden Lebenspraxis. Fromm verknüpft seine eigene Auslegung und Anwendung von «humanistischer» Psychoanalyse, die er seit den 50er Jahren entwickelt hatte, mit der Praxis des Zen. Eine seiner tiefstinnigsten Schriften ist die über *Psychoanalyse und Zen-Buddhismus* (1960a, GA VI, S. 301-356), in der er zwischen beiden Methoden Parallelen in der Zielsetzung bei Unterschiedenheit der Wege, wie diese Ziele erreicht werden, feststellt.

Schließlich verknüpft Fromm auch einen christlichen Mystiker, nämlich *Meister Eckhart*, mit der jetzt «transtherapeutisch» genannten Psychoanalyse (1989a [1974-75], GA XI, S. 441 ff.) und der durch Zen-Meditation vertieften Lebenspraxis. Eckharts berühmte «Armutspredigt» wird von Fromm in seinem letzten Buch *Haben oder Sein* (1976a) zum Kronzeugen für das Leben aus dem Sein, das Fromm an die Stelle des alles beherrschenden Habens setzen möchte, gemacht (Fromm 1976a, GA II, S. 314 ff.).

Worum geht es bei dieser auf den ersten Blick etwas ungewohnt wirkenden Synthese von west-östlicher Spiritualität und meditativ «angereicherter» Lebenspraxis? Lassen wir dazu Fromm selbst zu Wort kommen, zunächst mit einer Passage aus *Psychoanalyse und Zen-Buddhismus*:

28 Fromm studierte in den 20er Jahren die Bücher von Georg Grimm: *Die Lehre des Buddha. Die Religion der Vernunft* und *Die Wissenschaft des Buddhismus*. Vgl. Funk 1983, S. 51.

29 Fromm kannte *Suzuki* bereits seit den 40er Jahren und lud ihn im Jahr 1957 zu einem einwöchigen Seminar nach Mexiko ein. Bei *Nyanaponika Mahathera* erlernte er bei seinen jährlichen Aufenthalten in Locarno buddhistische Konzentrations- und Meditationsübungen. Vgl. Funk 1999, S. 133 f., 162.

«Als erstes ist die dem Zen und der Psychoanalyse gemeinsame ethische Orientierung zu erwähnen. Eine Voraussetzung für die Erreichung der Ziele des Zen ist Überwindung der Gier, sei es Gier nach Besitz oder Ruhm oder irgend eine andere («Begehren» im Sinne des Alten Testaments). Genau das ist auch das Ziel der Psychoanalyse. (...) Das Wesentliche ist, dass in der psychoanalytischen Auffassung Gier eine pathologische Erscheinung ist; sie tritt dann auf, wenn ein Mensch seine aktiven, produktiven Fähigkeiten nicht entwickelt hat. Und doch sind weder Psychoanalyse noch Zen in erster Linie *ethische* Systeme. Das Ziel des Zen ist höher als das ethische Verhalten, und das gleiche gilt für die Psychoanalyse: Man könnte sagen, beide Systeme sehen in der Verwirklichung ihrer Ziele eine ethische Wandlung, die Überwindung von Gier und die Fähigkeit, *Liebe und Mitgefühl* zu empfinden. Sie wollen nicht erreichen, dass ein Mensch durch die Unterdrückung «böser» Begierden ein tugendhaftes Leben führt, sondern sie erwarten, dass die bösen Begierden unter dem Licht und der Wärme des erweiterten Bewusstseins schmelzen und verschwinden. (...)

Den beiden Systemen ist weiterhin gemeinsam, dass sie auf *Unabhängigkeit von jeglicher Autorität* bestehen. Dies ist der Hauptgrund, aus dem Freud die Religion kritisiert hat. Nach ihm ist das Wesentliche der Religion die Illusion, die ursprüngliche Abhängigkeit von einem helfenden und strafenden Vater durch eine Abhängigkeit von Gott zu ersetzen. Im Glauben an Gott behält der Mensch nach Freud seine infantile Abhängigkeit, anstatt zu reifen, das heißt, sich nur auf seine eigene Kraft zu verlassen. Was hätte Freud zu einer «Religion» gesagt, die verlangt: «Wenn du Buddhas Namen ausgesprochen hast, reinige deinen Mund!» Was hätte er zu einer Religion gesagt, in der es keinen Gott und keinerlei irrationale Autorität gibt und deren Hauptziel genau darin besteht, den Menschen von jeglicher Abhängigkeit zu befreien, ihn zu aktivieren und ihm zu zeigen, dass er und kein anderer die Verantwortung für sein Schicksal trägt?» (Fromm 1960a, GA VI, S. 342 f., kursiv v.V.)

Fromm schließt sich Freuds Religionskritik an, aber nur, soweit dieser die *autoritäre* Religion kritisiert. Freud macht nach Fromm den Fehler, die autoritäre Religion mit *Religion schlechthin* gleichzusetzen und letztere deshalb als Bestärkung in infantiler Abhängigkeit zu verwerfen. Es gibt auch ein nicht-autoritäres, den Menschen in seinen Eigenkräften stärkendes, eben «humanistisches» Verständnis von Religion. Es gibt eine Religion, die ohne Dogmen, Mythen, ohne kirchliche Hierarchie und sogar ohne Gottesvorstellung auskommt. Eine solche Religionsauffassung findet sich im Zen, aber auch in der mittelalterli-

chen Mystik, als deren bedeutendster Vertreter *Meister Eckhart* gelten kann. (Ich muss gestehen, dass ich mit der Mystik und mit Meister Eckhart während meines Theologiestudiums überhaupt nichts anfangen konnte – erst durch Fromm habe ich dazu einen Zugang gewonnen.) Fromm schreibt in *Haben oder Sein* (1976a) über Meister Eckhart:

«Eckhart geht es um die Art von Haben-Wollen, die auch eine fundamentale Kategorie des buddhistischen Denkens ist: Gier, Habsucht und Egoismus. Buddha sah das Begehren als Ursache des menschlichen Leidens an; nicht die Lebensfreude als solche. Wenn Eckhart davon spricht, dass man keinen Willen haben soll [in der berühmten Armutspredigt, in der es heißt: «Das ist ein armer Mensch, der nicht *will* und nichts *weiß* und nichts *hat*», H.J.], so meint er nicht, dass man schwach sein sollte. Er redet von jener Art von Willen, der identisch ist mit der Begierde, von der man getrieben wird – die also recht betrachtet kein Wille ist. (...) Laut Eckhart ist unser Ziel als Menschen, uns aus den Fesseln der Ichbindung und der Egozentrik, das heißt von der Existenzweise des Habens zu befreien, um zum vollen Sein zu gelangen.» (Fromm 1976a, GA II, S. 315, 317.)

Religion, wie Fromm sie versteht, bedeutet also Befreiung von den Fesseln der Ichsucht und Überwindung des Egoismus, um frei zu werden für ein vertieftes Erkennen und achtsamen Umgang mit sich selbst, mit anderen Menschen und mit der Natur. Es bedeutet letztlich: frei zu werden für die Praxis des Liebens. Dazu schreibt Fromm in der *Kunst des Liebens*, und es ist kein Zufall, dass er hier wieder Meister Eckhart zitiert:

«In den vorherrschenden westlichen Religionssystemen ist die Gottesliebe im wesentlichen gleichbedeutend mit dem Glauben an Gott, an Gottes Existenz, Gottes Gerechtigkeit und Gottes Liebe. Die Gottesliebe ist im wesentlichen ein Denkerlebnis. In den östlichen Religionen und in der Mystik ist die Gottesliebe ein intensives Gefühlerlebnis des Einsseins, das nicht davon zu trennen ist, dass diese Liebe in jeder Handlung im Leben zum Ausdruck kommt. Die radikalste Formulierung für dieses Ziel hat Meister Eckhart gefunden: «Was in ein anderes verwandelt wird, das wird eins mit ihm. Ganz so werde ich in ihn verwandelt, dass er mich als sein Sein wirkt, (und zwar) als eines, nicht als gleiches. (...) Manche einfältigen Leute wännen, sie sollten Gott (so) sehen, als stünde er dort und sie hier. Dem ist nicht so. Gott und ich, wir sind eins. Durch das Erkennen nehme ich Gott in mich hinein; durch die Liebe hingegen gehe ich in Gott ein.» (Fromm 1956a, GA IX, S. 487.)

Fromms Auffassung von «humanistischer» Religion im Anschluss an den Zen-Buddhismus und die Mystik, wie sie hier zum Ausdruck kommt, ist gegen zwei mögliche Missverständnisse abzugrenzen: Zum einen könnte man meinen, der «Weg nach innen», wie ihn Fromm beschreibt, ziehe die Energie von der Außenwelt ab und verhindere politisches Handeln. Genau das Gegenteil ist jedoch der Fall. Die messianische Hoffnung, auf die sich Fromms Gesellschaftsutopie gründet – ein typisch jüdisches Thema –, wird durch den Rekurs auf die Mystik nicht beschnitten, eher im Gegenteil: sie erhält dadurch erst ihre Energie und Schubkraft. Es ist kein Zufall, dass Fromm seine Abhandlung über *Psychoanalyse und Zen-Buddhismus*, die auf eine Tagung mit Suzuki im Jahr 1957 zurückging, in einer Zeit veröffentlichte, in der er politisch sehr aktiv war: Im Jahr 1960 schrieb er unter dem Titel *Den Vorrang hat der Mensch!* einen Programmentwurf für die Sozialistische Partei der Vereinigten Staaten (Fromm 1960b, GA V, S. 19-41), und im Jahr 1961 veröffentlichte er sein kenntnisreiches, friedenspolitisch sehr engagiertes Buch *Es geht um den Menschen! Eine Untersuchung der Tatsachen und Fiktionen in der Außenpolitik* (1961a, GA V), mit dem er – mitten in der Zeit des Kalten Krieges und der drohenden atomaren Katastrophe – Einfluss auf die Außenpolitik der USA nehmen wollte und bei einigen US-Senatoren auch nehmen konnte. Der Weg nach innen, über Meditation zur bewussteren Lebensführung, und der Weg nach außen, über Vorträge und Veröffentlichungen zum politischen Handeln, schließen sich für Fromm nicht aus, sondern ein. Ich habe allerdings den Eindruck, dass manche Zeitgenossen darin eine sich ausschließende Alternative sehen: Meditation als Rückzug von der «bösen» Welt, deren Lauf man nicht ändern kann. Das ist jedenfalls nicht im Sinne Fromms.

Das zweite Missverständnis hängt mit dem letzteren eng zusammen: Im Zug der *Esoterik-Welle* haben sich viele Menschen einem Glauben verschrieben, der rational nicht zu begründen ist. Das religiöse Vakuum, das die nicht mehr geglaubte «Heilsbotschaft» des Christentums hinterlässt, wird mit allerlei Versatzstücken teils aus der unterdrückten Ketzergeschichte im Abendland, teils aus fernöstlichen Importen (z.B. Seelenwanderungs-Lehre) oder auch schlicht mit «spirituell» sich nennenden Neuerfindungen zu füllen versucht. Verständlich, dass dem viele auf den Leim gehen, die mit der traditionellen Religion nicht mehr anzufangen wissen oder von ihr nie etwas gehört haben. Vielfach kommt es auch zu einer Verschmelzung von Psycho-Kultur und «New Age».

Fromm hat sich in seinen nachgelassenen Aufzeichnungen zu *Haben oder Sein* auch mit den «neuen» Bewegungen auf dem Psycho- und Esoterikmarkt auseinandergesetzt. Er kritisiert u.a. die *Transzendente Meditation* (1989a [1974-75], GA XII, S. 405 ff.), wie schon früher an anderer Stelle die *Scientology Church* (Fromm 1950b, GA XI, S. 267-269). Vor allem die Auffassung, es

sei möglich, im Schnellverfahren durch ein paar (sündhaft teure) Kurse oder Wochenenden von allen seelischen Schwierigkeiten kuriert zu werden und ohne Mühe und Anstrengung sein seelisches Gleichgewicht zu finden, wird von ihm ad absurdum geführt. Religion im humanistischen Sinn impliziert, dass man an sich arbeitet und nicht jeden Unsinn glaubt. Die humanistische Religion ist eine Religion des Gefühls *und* der Vernunft.

Zum Abschluss zitiere ich noch einen Passus aus der *Kunst des Liebens*:

«Die Praxis der Kunst des *Liebens* erfordert die Praxis des *Glaubens*. Was ist Glauben? Muss es sich dabei unbedingt um den Glauben an Gott oder an religiöse Doktrinen handeln? Steht Glaube notwendigerweise im Gegensatz oder ist er geschieden von Vernunft und rationalem Denken? Wenn man das Problem des Glaubens auch nur ansatzweise verstehen will, muss man zwischen dem rationalen und dem irrationalen Glauben unterscheiden. Unter einem irrationalen Glauben verstehe ich einen Glauben, (an eine Person oder Idee), bei dem man sich einer irrationalen Autorität unterwirft. Im Gegensatz dazu handelt es sich beim rationalen Glauben um eine Überzeugung, die im eigenen Denken oder Fühlen wurzelt. (...)

Die Grundlage des rationalen Glaubens ist die *Produktivität* [im Sinne Fromms, nicht des heute üblichen Wirtschaftsjargons gemeint, H.J.]. Aus dem Glauben heraus leben heißt produktiv leben. Hieraus folgt, dass der Glaube an die Macht (im Sinne von Herrschaft) und an die Ausübung von Macht das Gegenteil des Glaubens ist. (...) Es gibt keinen rationalen Glauben an die Macht. Es gibt nur eine Unterwerfung unter die Macht oder – von seiten derer, die sie besitzen – den Wunsch, sie zu behaupten. (...) Da aber Glaube und Macht sich gegenseitig ausschließen, werden alle Religionen und alle politischen Systeme, die ursprünglich auf einen rationalen Glauben gründeten, schließlich korrupt und verlieren ihre Stärke, wenn sie sich auf ihre Macht verlassen oder sich mit der Macht verbünden.» (Fromm 1956a, GA IX, S. 511, 514, kursiv v.V.)

Dem ist nicht viel hinzuzufügen. Dass die Kirche als Institution immer wieder der Verführung der Macht unterlegen ist und weiter ihre Macht auszuspielen versucht, wo es nur geht, ist genügend bekannt. Dem gegenüber steht eine Tradition der inneren Unabhängigkeit, des eigenen Denkens, der Besinnung auf humane Werte, der solidarischen Verbundenheit mit anderen, des Glaubens und der Liebe, in der Fromm den wahren Kern aller Religionen sieht. Ich denke, dass er mit diesem humanistischen Religionsverständnis, das er selbst vorgelebt hat, uns auch heute noch ein Vorbild sein kann.

## Schlussbetrachtung

Zweifellos kommt Fromms Religionsauslegung heutzutage der Skepsis vieler Menschen entgegen, die mit der traditionellen christlichen Botschaft von Schöpfung, Sünde und Erlösung, mit kirchlichen Dogmen und autoritären Vorschriften in puncto Sexualmoral nichts mehr anzufangen wissen. Der Schritt hin zu einer humanistischen Auslegung, in dem Fromm m.E. konsequenter ist als z. B. Eugen Drewermann, der in neueren Veröffentlichungen von «humanitärer» und nicht wie Fromm von «humanistischer» Religion spricht (vgl. Hardeck 2000, S. 184), könnte den christlichen Kirchen helfen, dogmatisches Gerümpel über Bord zu werfen, um den Menschen das geben zu können, was sie brauchen, nämlich Zuwendung, Orientierung und Unterstützung im Entfalten der produktiven Kräfte, um ein Gegengewicht gegen die Kräfte der Zerstörung, des Hasses und der nekrophilen Energien zu bilden, deren Gewicht im globalen Maßstab eher zunimmt. Ich bezweifle jedoch, dass die Kirchen aufgrund ihrer überkommenen Machtstrukturen und der Tatsache, dass sie Teil dieses Gesellschaftssystems sind, zu einer solchen von innen kommenden Reform in der Lage sind.

Fromm weist ferner – in gut jüdischer Tradition – darauf hin, dass der Kern aller Religion ein *Tun* und nicht ein bloßes Fürwahrhalten ist. Wenn er damit die *Verantwortung* für das, was der Mensch aus sich und aus der Welt macht («Heiligung der Welt durch Erkenntnis und Tat» – Fromm 1989b [1922], GA XI, S. 38 ff.) in voller Höhe an die in sozialer Verbundenheit lebenden Menschen zurückgibt, dann stellt sich die Frage, ob sich damit nicht viele überfordert fühlen. Der Glaube an Gott als über den Menschen stehendes «höheres Wesen» hat ja auch eine Entlastungsfunktion. Für den traditionell Gläubigen ist es tröstlich, sich dort, wo er nicht mehr weiter weiß, an eine übergeordnete Instanz wenden zu können, der er vertrauen, mit der er hadern oder deren «unerforschlichem Ratschluss» er sich anheimgeben kann. Was aber macht derjenige, der sich selbst in seinen Handlungsmöglichkeiten begrenzt erfährt und sich überfordert fühlt, der zugleich jedoch an eine übergeordnete Sinngebungsinstanz nicht mehr glauben kann? Traut Fromm dem Menschen im Grund nicht zu viel zu?

Die Frage ist in der Tat, ob der Mensch im emphatischen Sinne, wie Fromm ihn versteht, als ein mit Liebe und Vernunft begabtes,entwicklungsfähiges, sein Zentrum in sich findendes, aber auch solidarisch handelndes, seine Umwelt und das soziale Zusammenleben selbst gestaltendes Wesen, m.a.W. der *Mensch als Subjekt* in Gesellschaft, Geschichte und Natur, nicht inzwischen längst tot ist. Etliche Vor- und Nach-Denker der Postmoderne, z.B. Michel Foucault und Jaques Derrida, ziehen diese Konsequenz, indem sie den Huma-

nismus für abgewirtschaftet erklären und sich dabei auf Nietzsche und Heideggers subtile Destruktion im *Brief über den Humanismus* (1947) berufen. Hält Fromm, indem er in Feuerbachscher Manier die Schätze des Himmels für den Menschen vindiziert, nicht an einem heute überholten, nämlich idealistischen Menschenbild fest?

Die Frage ist von grundlegender Bedeutung, denn sie führt mitten ins Zentrum heutiger Auseinandersetzung, und es handelt sich dabei nicht nur um ein abgehobenes philosophisches Problem. Eines scheint mir klar: Wo der *Glaube an das Subjekt-Sein des Menschen* aufgegeben wird, wo es herrschende Lehre wird, dass Mensch und Gesellschaft von nicht mehr beherrschbaren Prozessen beherrscht werden, gewinnen Irrationalismen jedweder Art die Oberhand. Fromm ist kein Gegner der Religion, er bekämpft nur ihre autoritäre Erscheinungsform und die verkappte Religion des Kapitalismus im Industrie- und Informationszeitalter. Gegenüber postmoderner Beliebigkeit, die irrationalen und letztlich destruktiven Kräften das Feld überlässt, hält Fromm an einem *ethisch begründeten Humanismus* fest, und er stützt sich hierbei auf die bedeutenden Religionen, nicht zuletzt auf das Judentum, dem er selbst entstammt. Ich finde dies überzeugend.

## Literatur

- Deschner, K. H., 1982: *Das Kreuz mit der Kirche. Eine Sexualgeschichte des Christentums*. 6. Aufl. München.
- Deschner, K. H., 1996: *Abermals krächte der Hahn. Eine kritische Kirchengeschichte*. Berlin.
- EKD und Deutsche Bischofskonferenz 1997: *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit*. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Broschur Hannover-Bonn 1997.
- Fromm, E., *Erich Fromm Gesamtausgabe in 12 Bänden*, hrsg. von R. Funk, Stuttgart und München 1999:
- 1927a: «Der Sabbat», GA VI, S. 1-9.
  - 1930a: *Die Entwicklung des Christusdogmas. Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion*, GA VI, S. 11-68.
  - 1941a: *Die Furcht vor der Freiheit*, GA I, S. 215-392.
  - 1947a: *Psychoanalyse und Ethik. Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie*, GA II, S. 1-157.
  - 1950a: *Psychoanalyse und Religion*, GA VI, S. 227-292.
  - 1950b: «Dianetik – Die Heilslehre der Scientology-Church», GA XI, S. 267-269.
  - 1956a: *Die Kunst des Liebens*, GA IX, S. 437-518.
  - 1960 a: *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*, GA VI, S. 301-358.



- 1960b: *Den Vorrang hat der Mensch! Ein sozialistisches Manifest und Programm*, GA V, S. 19-41.
  - 1960c: «Gründe für eine einseitige Abrüstung», GA V, S. 213-224.
  - 1960d: «Die prophetische Auffassung vom Frieden», GA VI, S. 69-75.
  - 1961a: *Es geht um den Menschen! Eine Untersuchung der Tatsachen und Fiktionen in der Außenpolitik*, GA V, S. 43-197.
  - 1962a: *Jenseits der Illusionen. Die Bedeutung von Marx und Freud*, GA IX, S. 37-155.
  - 1963d: «Der Ungehorsam als ein psychologisches und ethisches Problem», GA IX, S. 367-372.
  - 1966a: *Ihr werdet sein wie Gott. Eine radikale Interpretation des Alten Testaments und seiner Tradition*, GA VI, S. 83-226.
  - 1966i: «Zum Problem einer umfassenden philosophischen Anthropologie», GA IX, S. 19-27.
  - 1975d: «Die Aktualität der prophetischen Schriften», GA VI, S. 77-81.
  - 1976a: *Haben oder Sein*, GA II, S. 269-414.
  - 1989a [1974-75]: *Vom Haben zum Sein. Wege und Irrwege der Selbsterfahrung*, GA XII, S. 393-483.
  - 1989b: *Das jüdische Gesetz. Zur Soziologie des Diaspora-Judentums*. Dissertation von 1922, GA XI, S. 19-126.
- Funk, R., 1983: *Erich Fromm – mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek.
- Funk, R., 1999: *Erich Fromm – Liebe zum Leben. Eine Bildbiographie*. Stuttgart.
- Hardeck, J., 2000: «Humanismus und Religion. Pluralismus der Wege, nicht der Werte». In: R. Funk, H. Johach, G. Meyer (Hg.): *Erich Fromm heute. Zur Aktualität seines Denkens*. München.
- Koelbl, H., 1989: *Jüdische Portraits. Photographien und Interviews*. Frankfurt am Main.
- Weber, M., 1920: «Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus». In: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd. I, Tübingen.

Erstveröffentlichung in: M. Ferst (Hg.), *Erich Fromm als Vordenker. «Haben oder Sein» im Zeitalter der ökologischen Krise*, Berlin (Edition Zeitsprung) 2002, S. 100-119.