



Religion – ihre Zukunft ohne Illusion Bildungstheoretische Überlegungen zu Erich Fromms Begründung der Religion

Volker Ladenthin

„Religion - ihre Zukunft ohne Illusion. Bildungstheoretische Überlegungen zu Erich Fromms Begründung der Religion,“ in: J. Classen (Hg.), *Erich Fromm - Erziehung zwischen Haben und Sein*, Eitorf (Gata-Verlag) 2002, S. 227-254.

Copyright © 2002 und 2011 by Professor Dr. Volker Ladenthin, Universität Bonn. E-Mail: v.ladenthin[at-symbol]uni-bonn.de

1. Sigmund Freud: Religion als Illusion

Mit Sigmund Freuds Psychoanalyse der Religion schien die Kritik der Religion wieder einmal „im wesentlichen beendet“ (Marx über Feuerbach; K. Marx, 1970, S. 370f.) und als Illusion, also als Selbsttäuschung entlarvt zu sein (C. Schulte, 1989, S. 311 ff.). Erich Fromm resümiert:

„Die Religion, sagt Freud, verdummt den Menschen, weil sie ihn an Mythen statt an fundierte wissenschaftliche Tatsachen glauben lässt. Sie infantilisiert ihn, weil sie ihn in ständiger Abhängigkeit von väterlicher Autorität, symbolisiert durch die Figur Gottes, hält“ (E. Fromm, 1972b, GA VI, S. 294). „Im Gottesglauben sah Freud eine Fixierung der Sehnsucht nach einer alles schützenden Vaterfigur, den Ausdruck des Verlangens nach Hilfe und Rettung, in Wirklichkeit aber kann der Mensch nur - wenn auch nicht selbst retten - so doch wenigstens sich selbst helfen, indem er aus kindlichen Illusionen erwacht und von seiner Stärke, seiner Vernunft und seinen Fähigkeiten Gebrauch macht“ (E. Fromm, 1959a, GA VIII, S. 207).

Mit Sigmund Freud vollziehe sich ein weiterer Schritt menschlicher Selbstermächtigung. Die Welt sei als aufklärbar gedacht, und wenn sie von der Vernunft aufgeklärt sei, dann sei sie *ganz* aufgeklärt - und dann sei sie auch gut:

„Freuds Ziele für das Leben des Menschen waren im wesentlichen die des rationalisti-

schen Denkers: die Beherrschung der eigenen Natur und die Überwindung des Gefühls der Ohnmacht gegenüber der Natur außerhalb“ (E. Fromm, 1972b, GA VI, S. 294).

Dieser Kritik an der Religion stimmt auch Erich Fromm zu: Die Kritik Freuds an der Religion als einem Glauben an den helfenden Vater, sei die Kritik an einer „infantilen“ Religion und völlig richtig (vgl. E. Fromm, 1956a, GA IX, S. 481). Aber die Kritik an dieser Religion, die in Gott einen Vater verehere, könne nicht Paradigma des Umgangs mit Religion überhaupt sein. Denn die Vater-Religion sei nur eine bestimmte, historisch und kulturell eng begrenzte Vorstellung von Gott. Eine gültige Religionskritik dürfe sich aber nicht nur mit bestimmten Konfessionen und Überlieferungen, sondern müsse sich mit dem Religiösen insgesamt beschäftigen. Genau dies aber habe Freud versäumt.

2. Erich Fromms Kritik an Freuds Religionsbegriff

Denn Freud habe kaum Verständnis für das Eigentliche der Religion gehabt und so habe Freud einen anderen Aspekt der monotheistischen Religion und *ihren wahren Kern (...)* übersehen (vgl. E. Fromm, 1956a, GA IX, S. 482). Erstens nämlich habe er übersehen, dass der Inhalt von Religion nicht *gedacht*, sondern erlebt würde. Religion sei nicht Denken, sondern Erfahrung.



FROMM-Online

Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

Zur Welt der Erfahrung, speziell der ästhetischen Erfahrung, habe aber Freud keinen Zugang gehabt. Deswegen habe er sie auch im Falle der Religion übersehen. Zweitens habe Freud das Wesen des Religiösen selbst, das, was Fromm den „wahren Kern der Religion“ nennt, nicht verstanden und deshalb übersehen. Mit der Kritik des falschen Gebrauchs von Religion ist nach Ansicht Fromms nicht Religion insgesamt desavouiert, sondern lediglich die falsche Religion als unsachgemäßer Umgang mit dem Religiösen. Es ist ihre inhumane Verwendung kritisiert und ihre herrschaftsstabilisierende Funktion in der Gesellschaft, nicht aber ihre prinzipielle Bedeutung als Humanum (vgl. J. Dietrich, 2000, S. 188ff.).

Mit der Frage nach der Konzeption von Religion und ihrer falschen Verwendung ist - so ist anzufügen - aber zudem nicht die Frage nach dem Zusammenhang von Religion und Bildung beantwortet. Diese bildungstheoretische Frage lautet nämlich nicht, was das Falsche am Gebrauch der Religion ist, sondern was das Richtige an ihr im Hinblick auf den Bildungsprozess des Einzelnen sein kann. Ich möchte diese Frage exakter formulieren. (Eine systematische Entfaltung einiger der nachstehenden Gedanken sowie eine knappe Auseinandersetzung mit Erich Fromm findet sich in: V. Ladenthin, 1999, S. 41ff.).

3. Bildungsbegriff

Pädagogisches Handeln steht unter der Maßgabe von Wahrheits- und Sollensansprüchen. Denn Pädagogisches Handeln wird überhaupt erst in einem strengen Sinne notwendig, weil und wenn Wahrheits- und Sollensforderungen unter dem Anspruch von Geltung erhoben werden. Wer pädagogisch handelt, erhebt Geltungsansprüche sachlicher und sittlicher Art und fragt nach Möglichkeiten, diese Ansprüche aufgabenbezogen in Geltung zu setzen. Obwohl sich pädagogisches Handeln immer an den Einzelnen richtet, müssen die Ansprüche des Pädagogischen immer allgemein zu rechtfertigen sein. Die Allgemeine Pädagogik setzt die Beantwortung der Frage nach dem *Menschlichen* am einzelnen Menschen voraus. Allgemeine Bildungstheorie enthält also immer zugleich eine allgemeine

Theorie des Menschen.

Würde man diesen Anspruch der Allgemeinen Pädagogik aufkündigen, würde man pädagogisches Handeln an den individuellen Bedürfnissen der einzelnen Menschen ausrichten, dann folgte aus der Verschiedenartigkeit der Menschen auch eine Verschiedenwertigkeit. Der Begriff *des* Menschen, der *allein* die Gleichwertigkeit aller Menschen begründet, setzt voraus, dass Aussagen allgemeiner Art darüber gemacht werden können, was der Mensch ist und was er sein soll. Erst die Voraussetzung der prinzipiellen Gleichheit („Menschhaftigkeit“) aller Menschen bei historisch kulturellen Verschiedenartigkeiten macht allgemeinpädagogisches Denken möglich, aber auch nötig.

Die Allgemeine Pädagogik fragt danach, was den Menschen zum Menschen macht, fragt nach dem Grund von prinzipieller Gleichwertigkeit angesichts faktischer Verschiedenartigkeit. Allgemeine Pädagogik fragt nach dem, was vom Menschen verlangt ist, um Mensch unter Menschen zu sein.

Die Allgemeine Pädagogik kann also Religion als notwendigen Bestandteil des Bildungsprozesses nur allgemein begründen. Sie stellt die Frage sehr grundsätzlich: Entweder gehört Religion für alle Menschen zum Bildungsprozess oder sie ist Privatsache - wie etwa die Begeisterung für eine Popgruppe oder eine Fußballmannschaft. Eine solche Begeisterung mag individuell wertvoll sein, lässt sich aber nicht allgemeinpädagogisch begründen: Popmusik und Fußball sind Accessoires einiger Mitbürger, nicht aber konstitutiv für den Begriff des Menschen. Sollte die Religion Privatsache, das heißt nicht allgemeinpädagogisch zu begründen sein, dann wird sie zur Angelegenheit einer Interessengruppe. Der Staat kann dann keine Verpflichtung auf den Religionsunterricht begründen; er hat - sollte es eine allgemeine Begründung nicht geben - nicht mehr dafür zu sorgen, dass Religionsunterricht eingerichtet wird. So formuliert, kann es keine *Allgemeine* Pädagogik aus einem Bekenntnis heraus und, daneben, eine weltliche Allgemeine Pädagogik geben. Die Frage nach der Religion stellt sich dem Christen und dem Nichtchristen aus der Sicht der Allgemeinen Pädagogik gleichermaßen.



4. Erich Fromms anthropologische Begründung der Religion

Im Hinblick auf die Anforderung der Bildungstheorie, Bildungsziele nur als allgemeine Ziele oder aber gar nicht legitimieren zu können, bekommt die Frommsche Auseinandersetzung mit der Religion eine besondere Bedeutung. Denn die Religion ist im Denken Fromms etwas Allgemeines, das jedem Menschen zukommt - also nicht nur zukommen kann oder auch soll, sondern immer schon zukommt. Diese Auffassung Fromms möchte ich kurz skizzieren - wohl wissend, dass dieser Aspekt nur ein Ausschnitt aus den vielen Aspekten ist, die Erich Fromm dem Religiösen abgewinnt.

In seinem Buch über „Die Kunst des Liebens“ nimmt Fromm ein altes Thema wieder auf, nämlich die Entwicklung religiöser Vorstellungen, die er schon in seiner 1930 erschienenen Schrift über „Die Entwicklung des Christodogmas. Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion“ (E. Fromm, 1930a, GA VI, S. 1 lff.) begonnen hatte. Erich Fromm zeichnet in der späteren Schrift die Geschichte der Gottesverehrung nach, die auch eine Geschichte der Gottesvorstellung der Menschen ist. Fromm greift auf eine Darstellung zurück, die er in der Schrift „Ihr werdet sein wie Gott“ (E. Fromm, 1966a, GA VI, S. 83ff.) gegeben hat. Er zeichnet die Geschichte der Gottesverehrung von den Naturreligionen und dem Anbeten der Natur, der Verehrung der Tiere an bis zu Selbstverfertigung von Göttern (Goldenes Kalb). Er beschreibt die Entwicklung mütterlicher und danach väterlicher Götter bis zur Epoche, in der die monotheistischen Religionen sich Gott zuerst als strafenden, dann als gütigen Vater vorstellen. Es ist genau jene Gottesvorstellung, die Freud kritisierte. Fromm stimmt dieser Kritik Freuds zu.

Mit der Vorstellung von Gott als Vater ist aber die Geschichte religiöser Vorstellungen nicht zu einem Ende gekommen. Ihr Ende sieht Fromm vielmehr in einer religiösen Konzeption erreicht, die er selbst „negative Theologie“ (E. Fromm, 1966a, GA VI, S. 108) nennt (eine Bezeichnung, die in der Konzeption von Johann Baptist Metz wiederzufinden ist). Nach Fromm

ist mit ihr die Vorstellung verbunden, dass wir mit Gott etwas voraussetzen, was wir zwar voraussetzen müssen, aber nicht benennen (und das heißt bestimmen) können. Mit dem Mystiker Meister Eckhart versteht er Gott als die Voraussetzung, die uns nach etwas fragen lässt, was es noch gar nicht gibt, aber notwendig vorauszusetzen ist, wenn wir mit dem Fragen beginnen.

Eine Frage setzt ja voraus, dass es außerhalb unseres bisherigen Wissens etwas gibt, wonach gefragt wird (H. Kunert, 1987). Aber wieso sind wir dessen so sicher? Warum lohnt es sich überhaupt, Fragen zu stellen. Wieso sind wir sicher, dass wir nach der Beantwortung mehr wissen als vorher? Diese Frage kann zwar historisch, nicht aber prinzipiell beantwortet werden. In diesem Sinne hat die Frage eine religiöse Implikation (A. Petzelt, 1962). Gott zu denken ist der Antrieb, dasjenige nicht als das Letzte anzusehen, was unsere Vernunft uns bisher antwortet - was unsere Vernunft antwortet. Der Antrieb, aus dem, was ist, nicht zu folgern, dass es auch schon das Letzte ist, was es nur geben kann. Wenn Gott aber ein Bildbegriff für diesen Antrieb ist, die Welt und unser bisher Gedachtes immer wieder zu transzendieren, dann ist Gott selbst nicht zu benennen, denn das Bekannte und Benannte würde das Faktische und Benennbare nicht in Frage stellen können.

Der Glaube an Gott ist also der Verzicht auf vernunftgenerierte Letztbegründungen. Dieser Verzicht auf Letztbegründungen ist nun aber kein folgenloses Gedankenspiel, sondern bekommt Handlungsrelevanz. Er gibt die Möglichkeit, jene Denkansätze, die als normierende Letztbegründungen auftretenden, als (kognitiv) Selbsttäuschung, (sittlich) als Illusion, (politisch) als Ideologie zu verstehen.

Der Verweis auf das Letzte, auf Gott, ist der Schutz davor, dass Menschen so denken und handeln, als hätten sie das letzte Wort. Religion wird so der Feind von Ideologien. In den Worten Fromms:

„(Es war zu zeigen, dass der Mensch) (...) die Wirklichkeit nur in ihren Widersprüchen wahrnehmen [könne], und er könne die letzte Einheit der Wirklichkeit, das All-Eine selbst niemals *verstandestnäßig* erfassen. Das hatte zur Folge, dass man das letzte Ziel nicht mehr *auf denkerischem* Weg zu finden



FROMM-Online

Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

suchte. Das Denken kann uns nur zur Erkenntnis führen, dass es selbst uns die letzte Antwort nicht geben kann“ (E. Fromm, 1956a, GA IX, S. 485f.).

Es kann erkenntnistheoretisch und ethisch betrachtet also keine Letztbegründungen geben, und die Religion ist (paradox formuliert) die Letztbegründung, dafür, dass es keine Letztbegründungen geben kann und geben darf. Religion ist somit der Schutz vor Aberglauben, vor der Selbstermächtigung des Menschen, sein Wissen sei schon die Sache selbst. Der Zugang zu dem, was wir Gott nennen, kann deswegen auch nicht kognitiv („gedanklich“) sein. Wir können keine Aussagen über Gott machen; machten wir Aussagen, dann müssten wir Gott kennen und benennen können - und sein Name würde nicht mehr die Letztbegründung offenhalten, sondern besetzen. Über Gott so zu reden, als ob man ihn kannte, ist Gotteslästerung. Sobald wir einen Namen für Gott und einen inhaltlich gefüllten Begriff von Gott haben, hält er die Letztbegründung nicht frei, sondern besetzt die freizuhaltende Stelle und verhindert so die Letztbegründung. Aus Religion wird Ideologie. Wenn aber das Denken Gottes auf die Nennung des Namens verzichtet, hält sie die Letztbegründung dadurch frei, dass sie sie zwar voraussetzt, nicht aber inhaltlich benennt. Eine solche religiöse Vorstellung von Religion führt zu Toleranz, so dass Toleranz zu etwas wird, was erst und eigentlich mit Religion zu denken ist:

„Zunächst führt sie zur *Toleranz* (...). Wenn nicht das Richtige zu denken der Wahrheit letzter Schluss und der Weg zum Heil ist, besteht auch kein Anlaß, mit anderen zu streiten, deren Denken zu anderen Formulierungen geführt hat“ (E. Fromm, 1956a, GA IX, S. 486).

Wie kann aber Gott zugleich gedacht und nicht benannt werden? Die Antwort Fromms ist, dass Gott nicht benannt und begrifflich bestimmt werden kann, sondern als *Gefühl* erfahren wird. Dieser nicht-gedankliche Zugang sichert, dass Gott zwar als letzter Grund erfahren und doch nicht inhaltlich benannt werden kann. Dabei ist jedoch nicht das Denken der Notwendigkeit Gottes das Gefühl. Denn die Notwendigkeit,

Gott vorauszusetzen, kann rational begründet werden - zum Beispiel mit der Psychologie. Es ist nur der Inhalt dieser denknötwendigen Reflexion, der sich nicht denken lässt:

„Die letzte Realität, das letzte Eine, kann nicht in Worte gefasst oder in Gedanken eingefangen werden“ (E. Fromm, 1956a, GA IX, S. 484).

Die Vernunft kann den Glauben nicht ersetzen; wohl aber kann die Vernunft darüber Auskunft geben, ob wir glauben sollen und wie wir glauben müssen, *wenn* wir glauben. Die Analogie zur Musik liegt nahe: Die Wirkung eines Musikstücks erfahren wir nur dann, wenn wir es hören. Wir können die Möglichkeit von Musik erklären und den richtigen Umgang. Aber wenn wir Musik beschreiben, wissen wir nur von ihr, fühlen aber keine Wirkung. Ein wenig erinnert diese Auffassung an Schleiermachers Formulierung, dass Religion „Geschmack“ für das Unendliche sei: Geschmack hat man nicht, wenn man an etwas Schönes oder Leckeres denkt, sondern nur, wenn man es selbst erfährt.

Zu dem Gedanken, dass etwas zwar erfahren werden, aber eben nicht denkerisch bestimmt (sondern nur vorausgesetzt) werden kann, habe Freud keinen Zugang gehabt. Fromms Auffassung nach verfehlt er deshalb auch das Religiöse. Freuds Kritik treffe deshalb auch nur das *Denken* Gottes. Dass man aber nur dann religiös ist, wenn man das Göttliche nicht denkt, sondern erfährt oder fühlt, habe Freud „übersehen“ (vgl. E. Fromm, 1956a, GA IX, S. 482). Nun ist auch zu verstehen, warum Erich Fromm der Meinung ist, dass Freud das „Wesen“ des Religiösen nicht verstanden habe.

Fromms Darstellung der Religionsgeschichte endet allerdings nicht bei der Darstellung des Christentums oder Atheismus, sondern bei der Darstellung zweier Konzeptionen, die er beide als mögliche Endpunkte einer historischen Evolution beschreibt. Das Denken des Unbenennbaren, aber voraussetzenden Göttlichen und das Gefühl für das Unendliche könnten sich nämlich sowohl theistisch als auch atheistisch äußern. Man könne die Bindung an das Unbenennbare als Bindung an ein Göttliches, aber eben auch als Bindung an den Gedanken eines voraussetzenden Allgemeinen verstehen: „Religion ist *ein*



FROMM-Online

Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

mögliches Orientierungssystem neben anderen. Damit bleibt die Einordnung der Religion als Orientierungsrahmen gewahrt und gleichzeitig eine Vergleichbarkeit mit anderen umfassenden Orientierungssystemen möglich; zum anderen haben wir eine Umgrenzung, mit der sich arbeiten lässt. Der Faschismus oder die 'kybernetische Religion' wären meines Erachtens keinen Religionen, sondern quasi-religiöse Weltanschauungen oder Ideologien, die auf ihre Weise dieselben psychischen Bedürfnisse ansprechen wie traditionelle Religionen" (J. Dietrich, 2000, S. 192). Es gibt auch in der Rezeption offenbar Schwierigkeiten, die Differenz so auszudrücken, dass Alternativen im Bereich des Religiösen bleiben und doch nicht identisch sind. Fromm formulierte folgendermaßen und setzt den Begriff des Spirituellen als Trennungsmarke:

„Alle theistischen Systeme, selbst die nicht-theologischen, mystischen Systeme, postulieren einen spirituellen, den Menschen transzendierenden, jenseitigen Bereich, der den spirituellen Kräften des Menschen und seinem Verlangen nach Erlösung und nach einem inneren Neugeborenenwerden Bedeutung und Geltung verleiht. In einem nicht-theistischen System [dagegen] gibt es einen solchen spirituellen, jenseits des Menschen existierenden oder ihn transzendierenden Bereich nicht. (...) Nach dieser Auffassung besitzt das Leben keinen Sinn außer dem, den der Mensch ihm gibt“ (E. Fromm, 1956a, GA IX, S. 482).

Das Absolute kann von der Vernunft zwar nicht gedacht, aber doch ausgemacht, als denknötendig dargestellt werden. Das Absolute ist die gleiche 'Leerstelle', die von den (strengen, konsequenten) monotheistischen Religionen vorausgesetzt und als erfahrbar dargestellt wird: der namenlose Gott als Metapher des Vorauszusetzenden, aber nie zu Benennenden.

In der einen Form wird das Absolute gedacht, in der anderen wird das Absolute als Offenbarung überliefert. Das Denken des Absoluten kann nicht die historisch überlieferten Religionen, den angebeteten Gott, „beweisen“. Die Unmöglichkeit eines Gottesbeweises, als Versuch, die Existenz Gottes von den Gnaden menschlicher Vernunft abhängig zu machen, ist

transzendental-kritisch erwiesen. Andererseits bedarf die Offenbarung ihres Bedenkens. Da sie eine Geschichte hat, muss man ihr künftig eine gute Geschichte geben. Wie hängen Vernunftreligion und Offenbarung zusammen? Ist zu überwinden, dass ein Unterschied bleibt zwischen einer derartigen radikalen Ansicht eines negativen Gottesbegriffs innerhalb einer positiven Religion und einem nicht-theistischen System? (Vgl. E. Fromm, 1956a, GA IX, S. 482). Fromm entscheidet sich in der Schrift von 1956 für einen nicht-theistischen Gottesbegriff und will „klarstellen, dass [seine] (...) eigene Auffassung keine theistische [sei] (...). [Er] halte die Gottesvorstellung für eine historisch bedingte“ (E. Fromm, 1956a, GA IX, S. 482).

Nach dieser Formulierung wäre Religiosität etwas, was dem Menschen zukommen *kann*, aber nicht zukommen *muss*, so dass Religion bildungstheoretisch nicht zu rechtfertigen wäre. Fromm fährt aber fort:

„Ich meine andererseits, dass die aus einem strengen Monotheismus zu ziehenden Konsequenzen [wie etwa des Christentums] und die, welche sich aus einem nicht-theistischen unbedingten Interesse an der spirituellen Wirklichkeit ergeben, zwar verschieden sind, aber sich deshalb nicht unbedingt gegenseitig bekämpfen müssen“ (E. Fromm, 1956a, GA IX, S. 483).

Zwei Konzepte wovon? Was ist das Eine, das hinter beiden Konzepten steht? Denn das ist ja gemeint: Es gibt für zwei Auffassungen zwei Konzepte, die eine gemeinsame Einheit unterschiedlich, aber nicht widersprüchlich realisieren. Die systematische Frage ist also, was die beiden Endpunkte gemeinsam haben? Was haben der konsequente Monotheismus und das „nicht-theistische Erlebnis“ gemeinsam? Gibt es einen ihnen übergeordneten Begriff, der die beiden Zustände nur als Variationen eines Gemeinsamen verstehen lässt?

Schon rein logisch ist die Antwort, die Fromm dann auch gibt, zu erraten. Dem aufgeklärten christlichen Gottesbild (das die unbenebbare Letztbegründung aus der Offenbarung gewinnt) ebenso wie der Vernunftreligion (die die Letztbegründung als denknötwendige Voraussetzung gewinnt) liegt eine gemeinsame *Er-*



FROMM-Online

Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

fahrung zugrunde, von der sie lediglich historisch unterschiedliche Realisationen sind:

„Ist die religiöse Erfahrung notwendigerweise an eine theistische Auffassung gebunden? Ich glaube nicht. Man kann eine ‘religiöse’ Erfahrung als eine menschliche Erfahrung beschreiben, die gewissen typisch theistischen, wie auch nicht-theistischen, atheistischen oder selbst anti-theistischen *Vorstellungen gemeinsam zugrunde liegt.* (...)“

Wenn man daher die Erfahrung und nicht seine (sie!) begriffliche Fassung analysiert, so kann man *von einer theistischen ebenso wie von einer nicht-theistischen religiösen Erfahrung sprechen*“ (E. Fromm, 1966a, GA VI, S. 117; zweite Hervorheb. v. Fromm).

Damit ist aber gesagt, dass auch derjenige Mensch religiös ist, der von sich sagt, er will nicht religiös sein. Religiosität ist eine Grunderfahrung des Menschen - wie auch immer sie sich historisch zu entfalten vermag. Religiosität ist der Oberbegriff für die Frage nach dem Letzten, wie sie die Offenbarungsreligionen und wie sie das sich über sich selbst aufgeklärte Denken stellt. Auch der Atheist ist religiös, weil er nach dem Letzten fragt.¹ Dies freilich klingt nach einer Zwangsmissionierung durch Aporien der Vernunft.

Als Versuch, diese Vereinnahmung zu umgehen, aber die Sache zu retten (also das Unbedingte vor dem Kontingenten zu retten), schlägt Fromm vor, statt von der fundamentalen „religiösen Erfahrung“, von „X-Erfahrung“ zu sprechen (E. Fromm, 1966a, GA VI, S. 118).

Offensichtlich unzufrieden mit dieser Formulierung korrigiert Fromm sich schon ein paar Zeilen später selbst, wenn er schreibt:

„Die X-Erfahrung kann man auch als eine

¹ Ich möchte hier ein wenig anders denken: Vernunftreligion und Offenbarungsreligion beziehen *sich* aufeinander. Die eine ist ohne die andere nicht zu denken - die eine aber eben auch nicht durch die andere zu ersetzen. Wir *müssen* die Notwendigkeit von Religion denken können, wie umgekehrt es Religion nicht nur deshalb geben kann, weil wir sie denken. Man kann Religion zwar deuten, aber nicht erfinden, man kann aber auch nicht die Überlieferung lediglich überliefern, sondern man muss sie denken.

Erfahrung der Transzendenz bezeichnen. Aber hier stehen wir wieder vor dem gleichen Problem wie bei dem Wort ‘religiös’. Das Wort ‘Transzendenz’ benutzt man herkömmlicherweise im Sinne von Gottes ‘Transzendenz’. Als menschliches Phänomen aber bedeutet es, dass man sein Ich transzendiert, dass man das Gefängnis seiner Selbstsucht und Isolierung verlässt. Ob man dieses Transzendieren als auf Gott gerichtet auffasst, ist eine Angelegenheit der begrifflichen Formulierung. *Die Erfahrung ist im Wesentlichen dieselbe*, ob sie sich nun auf Gott bezieht, oder nicht“ (E. Fromm, 1966a, GA VI, S. 119).

In der späteren Schrift „Haben und Sein“ sind die sprachlichen Bedenken aufgehoben. Fromm spricht nun auch nicht mehr von „religiöser Erfahrung“ sondern von „religiösem Bedürfnis“ (E. Fromm, 1976a, GA II, S. 365). In dieser Formulierung wird nun der Ansatz erziehungstheoretisch interessant. Blickt man von dieser Formulierung auf die Geschichte des Gottesbildes zurück, dann können wir schließen, dass Fromm die Geschichte als historische, evolutionäre Variation einer voraussetzenden Konstante denkt. Aus Fromms Überlegungen folgt, „dass jeder Mensch notwendigerweise eine Religion hat - und dass auch keine Gesellschaft der Zukunft, Gegenwart oder Vergangenheit ohne Religion vorstellbar ist, denn Religion gehört zu den seelischen Grundbedürfnissen des Menschen“ (J. Hardeck, 2000, S. 178). Zwar ist die Ausformung von Religion einer geschichtlichen Entwicklung ebenso unterworfen wie den zufälligen Kräften der gesellschaftlichen Verhältnisse. Aber in der Geschichtlichkeit und in der Kontingenz entäußert sich lediglich ein über-historisch Allgemeines, etwas das zum Menschen unter allen historischen Bedingungen gehört. So sagt Fromm:

„In diesem weitgefassten Sinn ist in der Tat keine Gesellschaft der Vergangenheit, der Gegenwart und selbst der Zukunft vorstellbar, die keine ‘Religion’ hat“ (E. Fromm, 1976a, GA II, S. 365).

Die Begründung für diese konsequenzenreiche These lautet:

„Das religiöse Bedürfnis wurzelt in den Exis-



tenzbedingungen der *Spezies Mensch*“ (E. Fromm, 1976a, GA II, S. 366).

Fromm entwickelt diese Existenzbedingungen aus der abnehmenden Instinktorientierung bei zunehmendem Gehirnwachstum des Menschen, die ein orientierendes Denken nötig mache: „Die Spezies Mensch (...) brauchte“ - aus diesen biologischen Tatsachen abgeleitet - „einen *Rahmen der Orientierung* und ein *Objekt der Hin- gabe, um überleben zu können*“ (E. Fromm, 1976a, GA II, S. 367).

Religion ist deshalb gerade nicht Illusion über die Stellung des Menschen, sondern rationaler Ausdruck einer natürlichen Notwendigkeit. Fromm begründet dieses „religiöse Bedürfnis“ also aus der spezifischen Biologie des Menschen; nicht in dem Sinne, dass Religion biologisch implantiert ist, sondern in dem Sinne, dass die biologische Situation des Menschen eine gedankliche Kompensation der fehlenden Instinktorientierung bei zunehmender Selbststeuerungsmöglichkeit nötig macht:

„Ohne eine ‘Landkarte’ unserer natürlichen und gesellschaftlichen Umwelt, ohne ein strukturiertes und kohärentes Bild der Welt und des Platzes, den wir darin einnehmen, wäre der Mensch verwirrt und unfähig, zielgerichtet und konsequent zu handeln“ (E. Fromm, 1976a, GA II, S. 367).

Religiosität wird erklärt als funktionale Kompensation einer biologischen Entwicklung. Da alle Menschen dieser biologischen Entwicklung unterliegen, bedürfen auch alle Menschen der Kompensation: Religiosität ist also ein Bedürfnis aller Menschen. Gewissermaßen als Bestätigung dieser biologisch-funktionalistischen Erklärung führt Fromm nun an, dass sich zeigen lässt,

„dass es keine Kultur gibt, die ohne einen solchen Orientierungsrahmen [also ohne theistische oder atheistische Religiosität] *auskäme*“ (E. Fromm, 1976a, GA II, S. 367).

Die Geschichte zeigt die unterschiedlichen Realisationen eines nicht zu umgehenden Urbedürfnisses, das aus der besonderen biologischen Situation des Menschen entsteht. Die Geschichte der Religion rechtfertigt also nicht eine bestimmte

Religion, sondern belegt, dass jedem Menschen ein religiöses Bedürfnis zu unterstellen sei. Angesichts dieses Bedürfnisses ist gar nicht mehr zu entscheiden, ob wir religiös sind oder nicht, sondern nur noch, wie wir richtig religiös sind (J. Hardeck, 2000, S. 178).

„Die Frage ist jedoch nicht: *Religion oder nicht?*, sondern vielmehr: *Welche Art von Religion?* Fördert sie die menschliche Entwicklung, die Entfaltung spezifisch menschlicher Kräfte, oder lähmt sie das menschliche Wachstum?“ (E. Fromm, 1976a, GA II, S. 366)

Die Menschen müssen Religiosität nicht lernen - sie brauchen sie nicht zu lernen, weil sie sie immer schon haben. Weil aber alle Menschen religiös sind, muss jeder von ihnen darüber nachdenken, wie er richtig mit dieser Religiosität umgeht. Jeder muss den richtigen Umgang mit Religion lernen. Damit aber ist religiöse Unterweisung etwas, was unverzichtbar ist, weil Religiosität zum „Wesen des Menschen“ gehört, also „(relativ) zeitlos und universal“ (J. Hardeck, 2000, S. 174).

Diese Konzeption hat also starke bildungs- theoretische Implikationen:

1. Von der konkreten, historisch vorfindbaren Religion ist die Religiosität des Menschen zu unterscheiden. Diese Religiosität ist immer vorhanden, weil sie in der natürlichen Bedürfnisstruktur des Menschen verankert ist.
2. Religiosität zeigt sich nicht immer als Religion, sondern häufig auch als deren Ersatz. Gleichwohl kann die Psychologie die religiöse Grundstruktur sowohl in den historisch überlieferten Religionen wie in den Ersatzreligionen, in den Ideolatrien oder Surrogaten nachweisen.
3. Religiosität („X-Erfahrung“) gibt es also auch bei den Menschen, die von sich selbst sagen, sie wären a-religiös oder anti-religiös.
4. Weil Religiosität beim Menschen immer anzutreffen ist, historisch aber falsch, schädlich oder unsittlich erscheinen kann, weil sie sich verzerrt, deformiert, korrumpiert äußern kann, müssen Menschen erkennen und folglich lernen, richtig mit Religion umzugehen. Nicht Religiosität ist lernbar, wohl aber der richtige Umgang mit ihr.



FROMM-Online

Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

Weil es sich bei der Religiosität um ein dem Menschen eignes Grundbedürfnis handelt, folgt auch dieser Überlegung die Notwendigkeit, *Religion als Reflexion auf den richtigen Umgang mit dem Religiösen in den Kanon von Bildungsprozessen hineinzunehmen*. Dem Fach Religion als organisiertem Ort systematischer Reflexion auf das Religiöse kommt sogar eine prominente Stellung in diesem Kanon zu, weil Religion einem für alle anderen Entscheidungen zugrunde liegenden Bedürfnis entspricht. Die Religion wird von Fromm zwar nicht als Grund, wohl aber als Fundament aller anderen Entscheidungen gedacht - nicht im fundamentalistischen Sinne, dass alle Entscheidungen aus der Religion abzuleiten sind, wohl aber in dem Sinn, dass ohne Religion gar keine Entscheidungen möglich sind:

„Wir brauchen ein solches Objekt der Hingabe, (...) um unser Bedürfnis, dem Leben einen Sinn zu geben, erfüllen zu können“ (E. Fromm, 1976a, GA II, S. 368).

Bevor ich auf den Inhalt des Frommschen Religionsbegriffes zu sprechen komme, möchte ich kritisch nachfragen, ob diese Begründung der Religion bildungstheoretisch trägt.

5. Kritik der Anthropologie

Erich Fromms Begründung der Religion ist eine anthropologische, genauer, eine biologisch-funktionale Begründung. Anthropologische Argumente begründen unter Hinweis auf die unwandelbare Natur des Menschen seine Verwiesenheit auf bestimmte, durch Kultur nicht zu begründende, sondern in Kultur nur noch zu gestaltende Inhalte. Diese Natur des Menschen kann zum Beispiel durch ethnologische oder ethologische (aber - wie im Falle Fromms - auch psychologische) Forschungen zu beschreiben versucht werden.

Im Sinne einer solch anthropologisch begründeten allgemeinpädagogischen Argumentation gehört Religion zur Bildung, weil sie zur sich zwar geschichtlich entfaltenden aber gleichwohl unwandelbaren Natur des Menschen gehört. Religion ist ein wesentliches, historisch und ethnologisch zu beobachtendes Merkmal des Mensch-

lichen am Menschen, so dass ein Verzicht auf Religion ein Verzicht auf das den Menschen spezifisch Bestimmende wäre. Religion wird damit nicht denkerisch begründet, sondern „nachgewiesen“. Religion ist nicht etwas, was vom Menschen gemacht, sondern durch das der Mensch gemacht ist.

Gleichwohl stößt diese Argumentation auf Grenzen ihrer Geltung: Zuerst fragt sich, warum etwas begründet werden muss, was schon vorhanden und - wenn es denn „natürlich“ ist - auch unumgebar ist. Natürliches müsste sich auch ohne Begründung durchsetzen. Bedarf das „Natürliche“ aber der Begründung und Inauguration, dann ist es nicht natürlich, sondern geschichtlich. Begründungsfähig ist deshalb auch nicht das Religiöse, sondern nur der richtige Umgang mit ihm. Dass einige Menschen das Religiöse ablehnen, kann dann nur als Unkenntnis über die eigene (biologische, genauer: anthropologische) Verfasstheit gedeutet werden. Die Psychologie Fromms klärt hier den Menschen über das auf, was er „eigentlich“ ist, was er aber vergessen oder verdrängt hat.

Die Frage ist, ob mit diesem Argumentationsmuster nicht die Psychologie zu einem neuen Fundamentalismus wird. Sie wird nämlich zu einem Denksansatz, der das Nichtwollen als verstelltes Wollen erklärt und so vorgibt, über den einzelnen besser Bescheid zu wissen als dieser Selbst. Indem sie aber als Maßstab die Kategorie des „Wesen des Menschen“ heranzieht und diesen an der regulativen Idee der Gesundheit - und nicht denen der Wahrheit und Sittlichkeiten --, unterstellt sie, auch über die letzten und fundamentalen Bestimmungen des Menschen zu wissen. Eigene Entscheidungen werden als uneigentliches Verhalten interpretiert. Kultur wird auf eine Natur zurückgeführt, der man sich nicht entziehen kann. Die Gesellschaftsanalyse bezieht ihre grundlegenden Kategorien aus der Vorstellung von Gesundheit. Die Gesellschaft ist dann nicht ungerecht -- mit der Option, die Herstellung von Gerechtigkeit in der Selbstverantwortung der betroffenen Menschen verorten -, sondern die Gesellschaft ist „krank“, mit der Option, ihre Gesundung in die Hand des Therapeuten zu verlegen. Politisches, pädagogisches und therapeutisches Handeln sind aber nicht wechselseitig zu ersetzen (vgl. V. Ladenthin, 1994).



FROMM-Online

Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

Können Gesellschaften krank sein?²

Andererseits ist anzuerkennen, dass der Mensch nicht über alles, was ihn auszeichnet, entscheiden kann. Dass er denken, sprechen, essen und trinken muss, ist vorgegeben. Er kann die Bedürfnisse selbst nicht einer Entscheidung unterziehen, sondern nur den Umgang mit diesen Bedürfnissen. Somit bliebe die Frage, ob Religion ein fundamentales Bedürfnis ist, das heißt, ob die Psychologie „die menschliche Natur“ beschreiben kann, aus der dann ein Sollen abzuleiten ist.³ Der Natur wäre zu entsprechen, weil ein anderes Verhalten „unnatürlich“, deformiert oder krankhaft wäre. Dann wäre Religion eine Größe, die der Kategorie der Gesundheit unterzuordnen wäre. Es stellt sich also die Frage nach der Methode einer Anthropologie sowie nach dem Verhältnis von Deskription und Präskription.

Kann es gelingen, die Natur des Menschen (unterhalb der Kulturschwelle) psychologisch zu beschreiben oder stellt sich nicht heraus, dass die Psychologie selbst Ausdruck einer Geschichte ist, deren Bedingungen sie erkennen will. So ist zu fragen: Warum soll denn Psychologie sein? Der Marxismus hatte einst die Psychologie als Verschleierung des wirklich Fundamentalen begriffen, nämlich der materiellen Bedingungen.

Zudem stellt sich die Frage nach der Bedeutung der psychologisch (bei Fromm biologisch evolutionstheoretisch) gewonnenen Einsicht in die Natur des Menschen. Ist alles, was dem

Menschen natürlich zukommt, auch sittlich zu verantworten? Der Mensch vermag zu täuschen und zu lügen - ist dieses von der Natur aus ermöglichte Verhalten des Menschen immer auch schon sittlich gerechtfertigt? Der Mensch vermag seine biologisch zu beschreibenden Anlagen zu begrenzen und zu überlisten; er vermag zum Beispiel seinen Nahrungs- oder Geschlechtstrieb zeitlich zu gliedern oder ganz zu negieren - ist dieses Verhalten unsittlich?

Zu bedenken ist schließlich, dass eine funktionalistische Erklärung der Religion ('Religion kompensiert ein biologisches Defizit') der Religiosität die Authentizität nimmt. Sie erfüllt in einem solchen Konzept nur eine bestimmte Funktion - ist also eine Denkform für eine biologische Mängellage des Menschen. Religion dient der psychischen Hygiene. Das Absolute kann aber seinen Geltungsgrund nicht in einem (biologischen) Mangel des Menschen finden - es sei denn, man interpretiere den Mangel selbst wieder als Eingriff Gottes. Eine Religion, die eine Funktion hat, ist letztlich abhängig von den Ursachen, die zu dieser Funktion führen. Die Frage ist dann, ob sich diese Funktion nicht doch anders erfüllen lässt.

Diese Fragen sind als Anlass zu nehmen, einen Schluss, der die Religiosität als anthropologische Grundausrüstung des Menschen ansieht und von daher für den Bildungsgang rechtfertigt, zumindest mit Vorsicht zu betrachten. Aber vorsichtig betrachtet kommt dem psychologischen, dem dergestalt anthropologischen Argument doch eine gewisse Geltung zu. Zwar ist das Sollen des Menschen nicht aus seinem natürlichen Sein abzuleiten, aber zugleich ist kein Sollen ohne Rücksicht auf die Natur des Menschen zu bestimmen. Inhalte des Sollens folgen nicht aus der natürlichen und eigenwilligen Grundausrüstung des Menschen; aber kein Sollen kann die psychische Grundausrüstung des Menschen missachten, auch wenn wir von dieser immer nur in einer geschichtlichen oder kulturellen Relativierung erfahren. Wir erhalten so ein relativistisches Argumentationsgefüge:

Ist es ratsam, die aus Psychologie und Geschichte gewonnenen Hinweise auf die anthropologische Grundausrüstung des Menschen so stark unter Begründungszwang zu stellen, dass der rationale Mensch dem religiösen Menschen

² Fromm hat sich der Frage „Kann eine Gesellschaft krank sein?“ (E. Fromm, 1955a, GA IV, S. 13f.) in seiner Arbeit „Wege aus der kranken Gesellschaft“ (E. Fromm, 1955a, GA IV, S. 1ff.) explizit gewidmet und kommt zu dem Ergebnis, „dass eine Gesellschaft dann gesund ist, wenn sie den Bedürfnissen des Menschen entspricht - nicht unbedingt dem, was er als seine Bedürfnisse empfindet (...), sondern dem, was seine Bedürfnisse objektiv sind, wie man sie durch das Studium des Menschen feststellen kann. Unsere erste Aufgabe ist demnach festzustellen, wie die Natur des Menschen beschaffen ist und welches die aus dieser Natur entspringenden Bedürfnisse sind“ (E. Fromm, 1955a, GA IV, S. 19; Hervorheb. v. Fromm).

³ „Ich habe vorgeschlagen, die Spezies Mensch, das heißt die menschliche Natur, auch psychisch zu definieren“ (E. Fromm, 1976a, GA II, S. 366). Aber ist die Psychologie nicht schon eine Definition des Menschen?



FROMM-Online

Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

mit prinzipiellem Unverständnis gegenübersteht? Geht es in der Tat nicht eher um die Frage der „richtigen“ Religion als um die Frage, ob Religion überhaupt zur Bildung gehört?

Welche argumentative Notwendigkeit lässt sich eigentlich anführen, um der Deskription der *Psyche* des Menschen nicht doch ein *gewisses* normatives Recht zu geben? Warum soll es unakzeptabel sein, aus der Tatsache, dass die meisten Kulturen eine religiöse Ausrichtung vorweisen, zu folgern, dass Religiosität dem Menschen eigentümlich ist und deshalb vernünftig gebildet werden muss? Aus anthropologischen Beschreibungen ist nicht zwingend ein Sollen abzuleiten. Keinesfalls gilt aber der Urkehrschluss: Gesollt werden darf nur, was nicht anthropologisch zu belegen ist.

Insofern die Geschichte und die kulturelle Vielfalt mit ihren umfangreichen Belegen deutlich auf den anthropologischen Charakter des religiösen Denkens und Lebens verweisen, sind diese nicht ausschließlich durch Hinweis auf fehlende intersubjektive Begründbarkeit aus dem Bildungsprogramm zu streichen. Auch in diesem Fall wäre die Beweislast umzudrehen: Welche Gründe können angeführt werden, um von der religiösen Lebenspraxis in nahezu allen Kulturen abzuweichen und sie künftig nicht mehr zur anthropologischen Grundausstattung des Menschen zu zählen? Das Freudsche Argument zumindest gilt hier nicht.

Es scheint zudem, dass gerade der Text um „Die Kunst des Liebens“ keine psychologische Begründung der Religiosität versucht, sondern Transzendenz als Voraussetzung des Denkens überhaupt anzusehen beabsichtigt. Die Meister Eckhart-Zitate deuten nämlich an, dass zumindest an diesen Stellen Fromm das Religiöse nicht als Funktion einer biologischen Mangelsituation einführt, sondern als eine Voraussetzung, die jedem Denken zugrunde liegt. Wenn Fromm im folgenden Fall zustimmend Meister Eckhart zitiert, dann verbirgt sich in diesem Zitat doch auch die Auffassung, dass Bildung ein Ziel voraussetzt, das sie nie erreichen wird. Damit setzte aber Bildung das Absolute, also Gott, voraus. Der Mensch spreche von Gott, damit die Vernunft sich nicht zufrieden gebe mit irgendwelchen *Dingen*, sondern immer tiefere Sehnsucht fühle nach dem höchsten und letzten Gute!“

(Meister Eckhart: Schriften. Hg. v. Hermann Büttner. Jena 1934. S. 76 (= Predigt 3: „Von ewiger Geburt“). Zitiert nach: E. Fromm, 1956a, GA IX, S. 485. Fromm kommentiert: „Gott (...) wird (...) zum Prinzip der Einheit hinter der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen“ (E. Fromm, 1956a, GA IX, S. 480f.). Die dann folgende Formulierung ist nun Fromms Sicht der Dinge, denn er bezeichnet diese Folgerung als den einzigen Schluss (vgl. E. Fromm, 1956a, GA IX, S. 481), zu dem man kommen könne:

„Wenn man die sich entfaltende Idee des Monotheismus weiterverfolgt, so kann man nur zu dem Schluss kommen: (...) Dann wird Gott *zu* dem, *was* er potentiell in der monotheistischen Theologie ist, das namenlose Eine, ein nicht in Worte zu fassendes Gestammel, das sich auf die der Erscheinungswelt zugrunde liegende Einheit, auf den Grund allen Daseins bezieht“ (E. Fromm, 1956a, GA IX, S. 481).

Religiosität als „die Grundlage aller Existenz“, Metaphysik, das Denken des Absoluten als Antwort auf eine „existenzielle Dichotomie“, aus „Bedürfnissen“ (J. Dietrich, 2000, S. 190). Diese Formulierungen sind bildungstheoretisch zu reflektieren. Bildung geschieht dann nämlich im Vertrauen darauf, dass es etwas gibt, von dem wir voraussetzen müssen, dass es da ist, von dem wir aber nicht wissen können, weil wir dann schon von ihm wüssten und es nicht mehr lernen müssten. Lernen als sprachliche Vermittlung von Nicht-Gewusstem und Gewusstem setzt das Vertrauen darauf voraus, dass da etwas ist, was man lernen *kann*. Aber wieso ist die Welt lernbar? Woher nehmen wir die Gewissheit, dass außer dem, was wir schon wissen, noch etwas ist, von dem wir nicht wissen, das wir aber lernen können? Aus der Erfahrung können wir dies nicht wissen, denn die Erfahrung ist ja schon ein Ergebnis des Vertrauens in die Lernbarkeit der Welt, des Vertrauens darauf, dass es außer dem Wissen etwas geben muss, von dem wir grundsätzlich nicht wissen können, dass es da ist, und von dem wir nie wissen können, wann es aufhört. Es wird immer ein Etwas geben, von dem wir grundsätzlich nicht wissen können, weil wir es nämlich erst noch lernen wollen - und weil wir es, obwohl wir von ihm nicht wissen, vor-



FROMM-Online

Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

aussetzen müssen. Dieses Etwas ist grundsätzlich nie lernbar, sondern es ist allem Lernen immer vorausgesetzt.

Wir können nicht wissen, ob es mehr gibt als das, was wir wissen. Aber wir müssen dies schon immer gewusst haben, bevor wir zu lernen beginnen. Wie kann Erkenntnis der Welt überhaupt Geltung beanspruchen, wenn sie radikal endlich, also relativ ist? An welchem Unendlichen hat sie Teil? (A. Petzelt, 1957, S. 237ff.) Alle Bildung setzt insofern ein metaphysisches Verhältnis zur Welt voraus, als Bildung überhaupt erst aus dem Glauben daran entsteht, dass außerhalb des von unserer Vernunft Erkanteten etwas ist, dessen sich unsere Vernunft zuwenden kann, obwohl sie es nie erreichen wird. Aber genau diese Sicherheit, genau dieses Vertrauen auf ein außer uns vorhanden sein Könnendes, auf ein vorausgesetztes Etwas ist Glauben. In den Worten Fromms:

„Die Lehrer der paradoxen Logik sagen, der Mensch könne die Wirklichkeit nur in ihren Widersprüchen wahrnehmen, und der könne die letzte Einheit der Wirklichkeit, das Alleine selbst niemals *verstandesmäßig* erfassen. Das hatte zur Folge, dass man das letzte Ziel nicht mehr auf *denkerischem* Weg zu finden suchte. Das Denken kann uns nur zur Erkenntnis führen, dass es selbst uns die letzte Antwort nicht geben kann“ (E. Fromm, 1956a, GA IX, S. 485f.)

Es mag methodisch nur schwer zu legitimieren sein, auch mit dem letzten Zitat, das sich auf eine historische Form von Religion bezieht, Fromm eine derartige Begründung von Religion zu unterstellen, nur weil er Meister Eckart mit wenigen Worten zitiert, die diese Interpretation zulassen. Ich will diesen Gedanken deshalb auch nicht weiterverfolgen.⁴ Ich möchte vielmehr auf Fromms explizite Äußerungen zurückkommen, auf sein Gottesbild und die bildungstheoretischen Konsequenzen, die sich ergeben.

⁴ Vgl. aber die methodische Bemerkung, wenn Fromm - „politisch-religiös“ gesprochen, wie er sagt - feststellt: „Nur in der Messianischen Zeit kann die Wahrheit erkannt werden, insoweit sie überhaupt erkennbar ist.“ (E. Fromm, 1979a, GA VIIl, S. 265)

6. Inhalte des Frommschen Religionsbegriffes

Die Kritik an der Religion, wie sie heute im pädagogischen Kontext geäußert wird, richtet sich gegen den Verdacht, dass

- Religiosität Fundamentalismus sei (und damit dem Pluralismus widerstreite),
- die Bindung an eine Religion Intoleranz fördere und
- Religionsunterricht Indoktrination sei.

Diese Bedenken selbst ehren diejenigen, die sie äußern: Erschlichene Letztbegründungen sind ebenso abzulehnen wie deren Folge, die Intoleranz. Und natürlich gilt für allen Unterricht das Überwältigungsverbot, das heißt niemand darf gegen seine Fähigkeiten und eigentätigen Denkleistungen zu Ansichten und Urteilen überredet werden. Wenn Religionsunterricht fundamentalistisch ist, Intoleranz fördert und durch Indoktrination geschieht, ist er abzulehnen. Das gilt für jeden Religionsunterricht.

Diese Bedenken treffen aber nicht Erich Fromms Begründung des Religiösen als Bildungsaufgabe des Menschen. Schon das Gottesbild selbst entzieht sich einer dogmatischen Anwendung⁵, denn die „Erkenntnis Gottes (liegt) in der Erkenntnis seiner Nichterkennbarkeit“ (E. Fromm, 1972b, GA VI, S. 295). Das Denken muss Gott voraussetzen, kann aber das Vorausgesetzte nicht formulieren. Gott ist also nach Fromm nicht inhaltliche *Antwort* auf Fragen, die

⁵ Nun lassen sich aber gerade diese pädagogischen Forderungen religiös begründen: Ja, es scheint, als stammten diese Begründungen - wenn auch nicht systematisch, so doch zumindest geistesgeschichtlich - aus dem Kontext der Religion. Es ist hier nicht die Gelegenheit, diesen Gedanken zu entfalten - aber andeuten möchte ich ihn schon: Der Gedanke der Bildung, also der Nicht-Zweckhaftigkeit von Lernprozessen, ist zum Beispiel bei Comenius damit begründet, dass nur Gott die Zwecke des Menschen kenne, so dass kein Mensch einen anderen Menschen verzwecken, das heißt für bestimmte Zwecke zurecht darfst. Weil nur Gott über den Menschen verfügen darf, darf der Mensch nicht so über einen anderen Menschen verfügen, dass er die Freiheit Gottes einschränkt. Niemand darf einen anderen Menschen festlegen, das heißt als Mittel für einen Zweck einsetzen. Diese bildungstheoretische Konsequenz der monotheistischen Religionen finden wir auch bei Erich Fromm formuliert.



die Vernunft nicht beantworten kann; sondern Gott ist der vehemente Verweis darauf, dass diese Fragen offen zu halten sind. Religiosität insistiert also auf den Verzicht von Letztbegründungen, so dass dort die Religion zum Merkzettel gegen erschlichene Letztbegründungen, gegen säkulare Totalitarismen wird. In den Worten Fromms:

„Die Idole des modernen habsüchtigen, gierigen, entfremdeten Menschen sind Produktion, Konsum, Technik, Eroberung der Natur. Sein Glaube ist die Erwartung des Heils von der totalen Eroberung der Natur; er glaubt, dass er am Ende selbst Gott wird, denn er wiederholt die Schöpfung, nur besser, weil wissenschaftlich. (...) Statt Freude sucht er Vergnügen und Erregung; statt Wachstum Besitz und Macht, statt 'Sein' sucht er 'Haben' und Benutzen (...)“ (E. Fromm, 1972b, GA VI, S. 298).

Religion schützt vor solchem - wie Fromm sagt - Götzendienst. Religion ist per se Gesellschaftskritik; sie ist kritisch gegenüber totalitären Anmaßungen. Toleranz ist - in Ansehung des genannten Gottesbildes - also nicht etwas, was *aus humanen Gründen* die unterschiedlichen Religionen gegeneinander zeigen sollten. Toleranz gegenüber Andersgläubigen ist also nicht erst ein Gebot politischer Klugheit oder aufgeklärter Moral, sondern ein Gebot der jüdisch-christlichen, der monotheistischen Religion selbst. Eiferer mögen das vergessen haben, aber das Wissen darum, dass nur Gott die letzten Gründe kennt, verbietet es, anderen Menschen das ihnen eigene Wissen um die Nichtwissbarkeit der letzten Gründe abzusprechen. Erich Fromm formuliert dies so:

„Denkt man den Monotheismus mit seinen logischen Konsequenzen wahrhaft zu Ende, so kann es keinen Streit über das Wesen Gottes geben. Kein Mensch kann behaupten, eine solche Kenntnis von Gott zu haben, dass er befugt wäre, mit ihr seine Mitmenschen zu kritisieren oder zu verdammen oder zu behaupten, seine eigene Gottesvorstellung sei die einzig richtige“ (E. Fromm, 1950a, GA VI, S. 291).

Religiöse Intoleranz entsteht, wenn Religionen nicht mehr um ihre eigene Grundlage *wissen*,

um die Erkennbarkeit der Unerkennbarkeit Gottes und damit des letzten Grundes oder Sinns unseres Daseins. Über das Nichtwissen können wir unterrichten; aber der Inhalt des Nichtwissens entzieht sich dem Unterricht, weil er sich dem Wissen entzieht. Toleranz ist nicht nur ein Inhalt der monotheistischen Religion selbst, sondern die monotheistische Religion ist das Instrument, das Veto gegen Verabsolutierungen anderer, zum Beispiel materialer, ökonomischer, sozialer Art einzulegen: Religion ist ein Totalitarismusschutz.

Ironischerweise wendet sich so die monotheistische Religion mit vernünftigen Argumenten gegen die Freudsche Religionskritik, indem sie nämlich seinen Versuch, die Religion als Illusion zu enttarnen und durch einen uns bis ins Letzte auszuleuchtenden Rationalismus zu ersetzen, als Anmaßung, als Irrtum, als transzendente Illusion entlarvt. Der Wunsch Freuds, die Letztbegründung endlich liefern zu können, erscheint so als Totalitarismus, als Terror einer sich allmächtig dünkenden Vernunft, die nunmehr - mit Fromm -- von der Religion begrenzt werden kann. Die Kritik der Religion als Illusion folgte durch Freud der Illusion, Kritik sei ohne Religion zu üben. Totale Aufklärung aber ist Psychoterror. (Freilich hatten wir angedeutet, dass dieses Argument auch für den Frommschen Versuch gelten kann, auch das Areligiöse als Religiosität zu deuten, vgl. die vorstehende Fußnote).

Aus diesen Überlegungen folgt allerhand für den Religionsunterricht:

1. Religionsunterricht darf nicht dogmatisch sein. Er belehrt nicht, er missioniert nicht für ein Dogma, er erschließt nicht religiöses Brachland, sondern er thematisiert das Erkennen des Unerkennbaren, des jedem Menschen zukommt, wenn er über sein Erkennen nachdenkt. Sein Proprium ist es, etwas Fundamentales, gleichwohl Unerkennbares als etwas akzeptieren zu müssen, was zugleich notwendig vorauszusetzen ist und was doch niemals erkennbar ist. Damit reiht sich der Religionsunterricht in die anderen Unterrichtsfächer ein. Er gibt, wie aller Unterricht, keine Antworten auf unbeantwortbare Fragen und zwingt keine Übernahme auf, sondern fordert auf, selbst Antworten



FROMM-Online

Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

- auf (allerdings unabweisbare Fragen) zu denken.
2. Religionsunterricht fördert nicht Intoleranz eines Glaubens gegenüber Andersgläubigen, sondern schafft überhaupt erst einmal das Verständnis dafür, dass man etwas glauben kann, was nicht letztzubegründen ist. Nur wer nicht ums Glauben weiß, sondern glaubt, alles zu wissen, ist intolerant, weil er jeden mit seinen Argumenten zu zwingen können glaubt. Wer das nur zu Glaubende als zu Wissendes hinstellt, kann keine Toleranz für sich erwarten. Wer allerdings das Wissen um das Glauben nicht thematisiert, verfällt der Illusion über sich. Glaube ist intolerant gegen den, der vorgibt, vom Letzten zu wissen -- Und es direkt lehren zu können.
 3. Religionsunterricht verhindert Fundamentalismus, weil er jedem Fundamentalismus mit dem Argument entgegentritt, dass die Fundamente unserer Existenz weder einsehbar sind, noch (eben weil sie niemand kennt) als Handlungsgrund taugen. Religiöse Sätze dürfen vernünftigen Argumenten nicht widersprechen. Monotheistischer Religionsunterricht ist also die Bindung daran, dass man sich nicht „letztlich“ an irdische Letztbegründungen binden soll, weil diese die Gewissheit, die sie vorgeben, nur vortäuschen. Religionsunterricht muss - so betrachtet - Aufklärung über die Illusion sein, die von uns erkannte Welt sei alles, was es zu erkennen gäbe. Damit wäre Religionsunterricht von der Anlage her kritisch gegenüber allem, was ist, weil er immer die Frage stellt, ob es nicht auch ganz anders sein könnte.
 4. Die Bindung an den Glauben freilich ist unbedingt. Sie vermittelt sich in Konfessionen. Sie legen ihre eigene Geschichte, über die sie eben wegen der apriorischen Bindung an ein uneinsehbar Absolutes nicht verfügen, nur aus. Sie machen sich Gott nicht, sondern fragen nach seiner Offenbarung.

7. Schluss

Es war zu zeigen, dass die Religionstheorie Fromms, wenn man sie hermeneutisch betrach-

tet, geeignet ist, eine Legitimation des Religionsunterrichts zu liefern. Fromm sieht die Religion als - psychologisch betrachtet - unverzichtbares Grundbedürfnis eines jeden Menschen. Die sinnvolle Ausgestaltung dieses jedem Menschen zukommenden Grundbedürfnisses unterliegt der historischen Gestaltung, also den Möglichkeiten einer vernünftigen Diskussion. Die vernünftige Gestaltung des religiösen Grundbedürfnisses muss durch die Vernunft erkannt, sie *muss* folglich gelernt und sie kann gelehrt werden. Sonst überließe man die Menschen den zufälligen Kräften einer Gesellschaft, die zum Beispiel den Erwerb zum Ersatzgott bestimmt hat. Hiervor will Fromm schützen. Die vernünftige Ausgestaltung des religiösen Grundbedürfnisses nennen wir Konfession. Mit Erich Fromm lässt sich begründen, dass konfessioneller Religionsunterricht für den Bildungsprozess eines jeden Menschen unverzichtbar ist.

Verlässt man nun das hermeneutische Verhältnis zu Fromm und befragt seine Methode auf ihre Tragfähigkeit, so stellen der naturalistische und der mit ihm verbundene funktionalistische Fehlschluss zwei methodische Probleme dar. Aus der Verfasstheit des Menschen ist nicht zu schließen, dass diese schon eine gute Verfasstheit ist. Und aus der Tatsache, dass die Religion, sozial- oder individualpsychologisch betrachtet, eine wichtige Funktion erfüllt, ist nicht auf ihren Wahrheitscharakter zu schließen.

Gleichwohl *widersprechen* beide Begründungen nicht einer bildungstheoretischen Legitimation des Religionsunterrichtes. Erst beim Widerspruch müsste eine neue Begründung des Religiösen gesucht werden, deren Perspektive - wie bei Fromm angedeutet - in der Erkenntnis liegen könnte, dass jedes Denken selbst schon immer metaphysische Voraussetzungen macht, also selbst da an Religiosität angebunden ist, wo sie diese negiert. Aber dieser Versuch wäre ein eigenes Thema.

Literatur

Dietrich, J., 2000: „Religion und Gesellschafts-Charakter“, in: *Erich Fromm heute. Zur Aktualität seines Denkens*. Hg. v. Funk, R.; Johach, H.; u. Meyer, G.. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, S. 187ff.



FROMM-Online

Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

- Hardeck, J., 2000: „Humanismus und Religion. Pluralismus der Wege, nicht der Werte“, in: *Erich Fromm heute. Zur Aktualität seines Denkens*. Hg. v. Funk, R.; Johach, H.; u. Meyer, G.. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, S. 171 ff.
- Kunert, H., 1987: „Reflexionen und Provokationen über die Frage“, in: Hintz, D.; Rekus, J. (Hg.): *Zum Beispiel: Schule. Beiträge zur pädagogischen Besinnung*. Hildesheim: Bernward Verlag, S. 111 ff.
- Ladenthin, V., 1994: *Familienbildung nach der Postmoderne*, Bonn.
- Ladenthin, V., 1999: „Religion als Schulfach? Antworten aus der Perspektive der Allgemeinen Pädagogik“, in: Nordhofen, E.; Schilmöller, K.; Sternberg, T. (Hg.): *Das Bildungspotential des Religionsunterrichts*, Münster, S. 41ff.
- Marx, K., 1970: „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“, in: *Marx-Engels-Werke (MEW)*. Hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus. Bd. 1, Berlin: Dietz Verlag, S. 378ff.
- Petzelt, A., 1957: „Religion und Bildung“, in: *Der katholische Erzieher* 10. S. 237ff.
- Petzelt, A., 1962: *Von der Frage. Eine Untersuchung zum Begriff der Bildung*. Freiburg: Lambertus Verlag.
- Schulte, C., 1989: „An Infidel Jew - Bemerkungen zu Freuds Psychoanalyse der Religion“, in: Bodenheimer, A. R. (Hg.): *Freuds Gegenwärtigkeit. Zwölf Essays*. Stuttgart: Reclam, S. 311ff.