



Teil II:

Der Humanismus Erich Fromms und seine Kritik

Die bisherigen Überlegungen zur philosophischen Anthropologie und zur Geschichtstheorie haben immer wieder deutlich gemacht, dass Erich Fromm den Menschen auf ein ganz bestimmtes, den Rahmen purer naturwissenschaftlicher Feststellungen sprengendes Vorstellungsziel hin interpretiert bzw. dass seine konkreten Aussagen über den Menschen und seine Geschichte von einem solchen her beeinflusst sind. Dieses Vorstellungsziel ist in der humanistischen Tradition beheimatet und entfaltet sich in einem eigenen Verständnis von humanistischer Religion und von humanistischer Ethik. Notwendigkeit und Legitimität beider Explikationen resultieren aus der menschlichen Situation selbst, nämlich aus der Reflexion über das existentielle Bedürfnis nach einem Rahmen der Orientierung und nach einem Objekt der Hingabe.

Bevor Erich Fromms Humanismusbegriff religiös und ethisch spezifiziert wird, ist er vorweg systematisch und geschichtlich zu bestimmen und einzuordnen. „Sowohl in seinen christlich-religiösen, wie in seinen säkularen, nicht-theistischen Manifestationen besagt Humanismus Glaube an den Menschen, an seine Möglichkeiten, sich zu immer höheren Ebenen zu entwickeln, an die Einheit der menschlichen Rasse, an Toleranz und Friede und an Vernunft und Liebe als die Kräfte, die den Menschen befähigen, sich selbst zu verwirklichen und das zu werden, was der Mensch werden kann.“¹ In diesem Sinne gibt es seit gut 2500 Jahren eine humanistische Tradition. Im Altertum sind ihre Repräsentanten Buddha, die Propheten Israels, Sokrates und Jesus Christus.²

Der wichtigste Gedanke des Humanismus ist die Vorstellung, dass die *humanitas* (im Sinne von Menschheit und Menschlichkeit) keine Abstraktion, sondern eine Wirklichkeit ist, so dass in jedem ein-

zelnen Menschen das Gesamt der *humanitas* (*humanity*) enthalten ist und alle Menschen in ihren grundlegenden menschlichen Eigenschaften gleich sind.³ Der Begriff solcher Gleichheit aller {117} Menschen wurzelt in der jüdisch-christlichen Tradition des Alten und Neuen Testaments und hat seit Beginn der Neuzeit in Denkern wie Nikolaus Cusanus, Leibniz, Spinoza, Hume, Herder, Lessing, Goethe bis hin zu Albert Schweitzer seine Repräsentanten gefunden.⁴

Sigmund Freuds Entdeckung des Unbewussten sowie die Erkenntnis des Traums als der universalen Sprache des Menschen⁵ haben dem Glauben an die Gleichheit des Menschen eine wissenschaftliche Stütze gegeben.⁶ Mit der Möglichkeit, das Unbewusste psychoanalytisch bewusst zu machen, wird „die bloße Idee der Universalität des Menschen (zugleich) zur lebendigen Erfahrung dieser Universalität“; die Bewusstmachung des Unbewussten „ist die erlebnismäßige Verwirklichung der *humanitas* (*humanity*)“⁷.

Der so verstandene Glaube an die Wirklichkeit der *humanitas* macht das Bekenntnis zu einem „normativen Humanismus“ möglich. Wird das We-

³ Vgl. E. Fromm, *Humanism and Psychoanalysis* (1963f), 70; ders., *Beyond the Chains of Illusion* (1962a), 17, 27-29.

⁴ Vgl. E. Fromm, *Humanism and Psychoanalysis* (1963f), 70-72.

⁵ Vgl. E. Fromm, *Der Traum ist die Sprache des universalen Menschen* (1972a), 8-14.

⁶ Die Bedeutung der Psychoanalyse für den Humanismus ist vor allem darin zu sehen, dass die Psychoanalyse - von ihren anthropologischen Verkürzungen bei Sigmund Freud befreit - die wissenschaftliche Basis für einen solchen „Glauben“ darstellt. Vgl. hierzu E. Fromm, *Humanism and Psychoanalysis* (1963f), 74-78; ders., *The Application of Humanist Psychoanalysis to Marx's Theory*, (1965c), 207-222.

⁷ E. Fromm, *Humanism and Psychoanalysis* (1963f), 77.



sen oder die Natur des Menschen nicht wie in manchen Epochen des Naturrechtsdenkens als „fixe Substanz, die im Menschen da ist und die sich im Laufe der Geschichte nicht verändert, (verstanden) ... sondern ... (als) Möglichkeiten und Fähigkeiten, die allen Menschen eigen sind“⁸, dann ist das Wesen des Menschen gleichbedeutend mit der allen Menschen zukommenden *humanitas*. Sie hält sich als Natur des Menschen durch alle Variationen menschlicher Erscheinungen durch, ist für alles Handeln und Gestalten normativ und deshalb Bedingung der Möglichkeit eines „normativen Humanismus“.⁹

Eng verknüpft mit dem Glauben an die Gleichheit der Menschen aufgrund der allen gemeinsamen *humanitas* sind die anderen Elemente des Humanismusbegriffs¹⁰: der Begriff der Würde des Menschen und der Glaube an des Menschen potentielle Gutheit und Fähigkeit zur Freiheit. Sie stellen die Basis für Erich Fromms Verständnis von Humanismus als „radikalen Humanismus“ dar. „Unter radikalem Humanismus verstehe ich eine umfassende Philosophie, die ... die Fähigkeit des Menschen betont, seine eigenen Kräfte zu entwickeln und zu einer inneren Harmonie und der Errichtung einer friedvollen Welt zu kommen. Radikaler Humanismus betrachtet als das Ziel des Menschen die völlige Unabhängigkeit, und dies impliziert den Durchbruch durch Fiktionen und Illusionen zu einem vollen Bewusstsein der Wirklichkeit.“¹¹ {118} „Radikal“ ist hier also im Wortsinne zu verstehen: Wurzel wie Ziel dieses Humanismus ist ausschließlich der Mensch.¹²

Von hier aus bedeutet dann „radikal“ methodisch eine radikale Infragestellung aller Postulate und Institutionen, „die unter den Bezeichnungen gesunder Menschenverstand, Logik und dem, was angeblich ‚natürlich‘ ist, zu Götzen geworden

sind“¹³. Solche radikale Infragestellung als Haltung und Methode folgt dem Motto „*de omnibus dubitandum*“ ; „es ist das Dämmern des Bewusstseins, dass der Kaiser nackt ist und dass seine prächtigen Kleider lediglich Gebilde der eigenen Phantasie sind.“¹⁴ Da sich dieser Begriff von Humanismus für Erich Fromm mit der marxistischen Theorie deckt, spricht er auch von „sozialistischem Humanismus“.¹⁵

Die nachfolgenden Ausführungen bringen zunächst Erich Fromms humanistische Religion zur Darstellung; schon hier kann auf kritische Anmerkungen nicht verzichtet werden, wo Erich Fromm im konstruktiven Aufweis seines Verständnisses von humanistischer Religion mit einem religionskritischen Humanismus operiert, der erst dann seine Berechtigung hat, wenn er vorgängig schon als Gegenbegriff zu einem theistischen Religionsbegriff verstanden wird. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit seinem religionskritischen Humanismusbegriff folgt erst später, wenn Karl Marx als Quelle des Denkens von Erich Fromm diskutiert wird. Dem Aufweis der humanistischen Religion folgt dann der der humanistischen Ethik, die zum Schluss dieses Teiles in ihrer Relevanz für eine theologische Ethik gewürdigt werden soll. {121}

⁸ A. a. O., 72.

⁹ Vgl. E. Fromm, *Beyond the Chains of Illusion* (1962a), 27; ders., *The Sance Society* (1955a), 12-14.

¹⁰ Vgl. E. Fromm, *Humanism and Psychoanalysis* (1963f), 72-74.

¹¹ E. Fromm, *You Shall Be as Gods* (1966a), 13.

¹² Vgl. E. Fromm, *Beyond the Chains of Illusion* (1962a), 142.

¹³ 13 E. Fromm, *Introduction* (1970k), 8. - Vgl. E. Fromm, *The Heart of Man* (1964a), 15: Humanismus ist die „paradoxe Mischung von unnachgiebiger Kritik, kompromisslosem Realismus und rationalem Glauben ...“.

¹⁴ E. Fromm, *Introduction* (1970k), 8; vgl. ders., *The Forgotten Language* (1951a), 74f.

¹⁵ Vgl. z. B. E. Fromm, *Beyond the Chains of Illusion* (1962a), 142; ders., *Introduction* (1965b), Vllf.; ders., *The Application of Humanist Psychoanalysis to Marx's Theory* (1965c), 207-209; ders., *Afrerword* (1966d) in (1961b); - M. Marković, *The Possibilities for Radical Hutnanism*, 280-283; A. Schaff, *Marxismus und das menschliche Individuum*, 220-222, 322, 324. - Siehe auch unten S. 260-278.



IV Die humanistische Religion

Erich Fromms Interesse an Religion resultiert aus der Möglichkeit, die Position des Humanismus mit der herkömmlichen Vorstellung zu kontrastieren. Dabei beschränkt sich sein Interesse auf ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal, das wie ein Trennungsstrich quer durch nicht-theistische und theistische Religionen geht: „das zwischen autoritären und humanistischen Religionen“¹⁶. Das Verständnis von humanistischer Religion setzt ein detailliertes Verstehen von Autorität als rationaler und irrationaler Autorität voraus.

1 Autorität und Religion

a) *Rationale und irrationale Autorität*

Spielt auch der Begriff der „autoritären Religion“ bereits in Erich Fromms Untersuchung „Die Entwicklung des Christusdogmas“ aus dem Jahre 1930 eine zentrale Rolle¹⁷, so wird der Begriff der Autorität erst im „Sozialpsychologischen Teil“ der „Theoretischen Entwürfe über Autorität und Familie“¹⁸ näher untersucht. Die Vielfalt der Erscheinungsweisen verunmöglicht eine letzte exakte Definition dessen, was Autorität im psychologischen Sinn ist. Als sicher kann jedoch gelten, dass ein Autoritätsverhältnis nicht nur ein erzwungenes Verhalten ist, und dass „zu einem jeden Autoritätsverhältnis die gefühlsmäßige Bindung einer untergeordneten zu einer übergeordneten Person oder Instanz“ gehört.¹⁹ Entscheidend ist die Art und Weise, wie die Autorität auftritt und wie sich das Autoritätsverhältnis ges-

taltet.

Relativ unkompliziert ist ein Autoritätsverhältnis dort, wo die Autorität als Person oder Institut dem Individuum entgegentritt und Gehorsam fordert. Zu {122} solcher „äußerer Autorität“ (external authority) ist seit Beginn der Neuzeit unter den Namen Pflicht, Gewissen, Über-Ich in zunehmendem Maße eine „innere Autorität“ (internal authority) getreten, deren Herrschaft noch strenger sein kann als die einer äußeren Autorität, weil das Individuum die Gebote als die eigenen empfindet.²⁰

Im 20. Jahrhundert hat sich eine noch unsichtbarere Form der Autorität gebildet, die im Gegensatz zu aller offenen Autorität (overt authority) „anonyme Autorität“ (anonymous authority) genannt werden kann. „Sie ist getarnt als gesunder Menschenverstand, Wissenschaft, psychische Gesundheit, Normalität, öffentliche Meinung. Sie verlangt nichts außer dem Selbstverständlichen.“²¹ Die besondere Wirksamkeit der anonymen Autorität liegt gerade darin begründet, dass sie sich nicht-autoritär gibt, dass also nicht nur der Befehlende, sondern auch der Befehl selbst unsichtbar bleibt.²² Im Verbund mit den Kräften, die jede offene Autorität bekämpfen, wird der moderne Mensch von anonymen Autoritäten regiert, deren Ziel der totale Konformismus des angepassten Menschen ist.²³ Damit wird psychologisch das gleiche Ziel erreicht wie bei der totalen Abhängigkeit von einer äußeren oder offenen Autorität: Der Mensch ist nicht mehr Herr seiner selbst, er ist seinem Wesen und seinen produk-

²⁰ Vgl. E. Fromm, *Escape from Freedom* (1941a), 166f.

²¹ A. a. O., 167.

²² Vgl. a. a. O., 168.

²³ Zum Konformismus, dem Wirkmechanismus der anonymen Autorität, und zur anonymen Autorität überhaupt vgl. E. Fromm, *Escape from Freedom* (1941a), 185-206; ders., *The Sane Society* (1955a), 152-163; ders., *Foreword* (1960e), 12f.



tiven Kräften der Vernunft und Liebe entfremdet. Der von anonymen Autoritäten Regierte ist nur noch er selbst, insofern er Teil eines ihn bestimmenden Man geworden ist.

So sehr auch die moderne Autoritätsfrage von der Problematik der anonymen Autorität bestimmt ist, im Mittelpunkt des Denkens von Erich Fromm steht eine Unterscheidung, die mit der offenen Autorität zu tun hat²⁴: die Unterscheidung zwischen *rationaler* und *hemmender* oder *irrationaler Autorität* (rational and inhibiting or irrational authority).²⁵ Weil Autorität keine Eigenschaft ist, die eine Person besitzt, sondern Ausdruck für die zwischenmenschliche Beziehung der Überlegenheit oder Unterlegenheit²⁶, kommt alles darauf an, welcher Art die Autorität ist: rationaler oder irrationaler.

„Rationale Autorität hat ihren Ursprung in der Kompetenz. Die Person, deren {123} Autorität respektiert wird, handelt mit Kompetenz in den Aufgaben, mit denen sie von denen, die sie ihr übertragen, betraut wurde ... Die Quelle für irrationale Autorität dagegen ist stets Macht über Menschen. Diese Macht kann physischer oder geistiger Natur sein, sie kann tatsächlich sein oder sich nur indirekt im Ausdruck von Angst und Hilflosigkeit der Person, die sich dieser Autorität unterwirft, äußern.“²⁷ Als Beispiel für eine Beziehung, die durch rationale Autorität ausgezeichnet ist, wird das Verhältnis zwi-

schen Lehrer und Schüler genannt, als Beispiel einer durch irrationale Autorität gekennzeichneten Beziehung das zwischen Sklavenhalter und Sklave.²⁸

Beide Autoritätsbeziehungen unterscheiden sich in wesentlichen Punkten voneinander:

- (1) Ist die Überlegenheit rationaler Art, so will sie helfen; ist sie irrationaler Art, will sie ausbeuten.
- (2) Das Ziel einer rationalen Autoritätsbeziehung ist ihre Selbstaflösung, während die irrationale Autoritäts-Beziehung danach trachtet, die Kluft und damit die Abhängigkeit zu vergrößern.
- (3) Schließlich ist die psychologische Situation jeweils anders: Bei einer rationalen Autoritäts-Beziehung ist die Autorität Vorbild und überwiegen die Elemente der Liebe, Bewunderung und Dankbarkeit; bei einer irrationalen Autoritätsbeziehung dagegen herrschen Ressentiments und Feindseligkeit oder umgekehrt blinde Bewunderung und Autoritätsanbetung vor.

Die Qualifizierung von Autorität als rationaler bzw. irrationaler Autorität und Abhängigkeitsbeziehung macht ein besseres Verständnis der Begriffe „rational“ oder „irrational“ erforderlich. Werden die Worte „rational“ oder „irrational“ adverbial gebraucht, so haben sie meist den landläufigen Sinn von „vernünftig“ und „unvernünftig“.²⁹ Sind die Begriffe jedoch Epitheta, so qualifizieren sie den Gegenstand in einem sich durchhaltenden einschlägigen Sinn. So spricht Erich Fromm etwa von einem rationalen und irrationalen Glauben und definiert: „Unter irrationalem Glauben verstehe ich den Glauben an eine Person, eine Idee oder ein Symbol, der nicht aus der eigenen Denk- oder Gefühlserfahrung resultiert, sondern auf der gefühlsmäßigen Unterwerfung unter eine irrationale Autorität basiert

²⁴ Die Bestimmung der irrationalen Autorität als offene Autorität hat Erich Fromm in *The Sane Society* (1955a), 152, getroffen. Dabei wird deutlich, dass er nicht nur jede äußere, sondern auch die innere Autorität (etwa des Gewissens) zur Kategorie der offenen Autorität zählt. Eine Übersicht über den Wortgebrauch von „irrational“ quer durch das literarische Werk von Erich Fromm macht jedoch deutlich, dass die Bestimmung der irrationalen Autorität als offene Autorität nicht zu eng gefasst werden darf.

²⁵ Vgl. zum Folgenden: E. Fromm, *Escape from Freedom* (1941a), 164-166; ders., *Faith as a Character Trait* (1942c); ders., *Man for Himself* (1947a), 9-14; ders., *The Sane Society* (1955a), 95-98; ders., *To Have Or to Be?* (1976a), 36-39; C. Thompson, *Die Psychoanalyse*, 114.

²⁶ Vgl. E. Fromm, *Escape from Freedom* (1941a), 164; ders., *The Sane Society* (1955a), 95.

²⁷ E. Fromm, *Man for Himself* (1947a), 9.

²⁸ Vgl. E. Fromm, *Escape from Freedom* (1941a), 165f.; ders., *The Sane Society* (1955a), 95f.

²⁹ Vgl. zum Beispiel den Gebrauch von "irrational" bei Erich Fromm in *The Anatomy of Human Destructiveness* (1973a), 230f. - Zum Problem der Identifikation des Irrationalen mit dem Unbewussten und des Rationalen mit dem Bewusstsein und deren Zuordnung bei Sigmund Freud im Gegensatz zu Carl Gustav Jung und Alfred Adler vgl. E. Fromm, *Philosophische Anthropologie und Psychoanalyse* (1970d), 90-93.



... Im Gegensatz dazu ist rationaler Glaube eine sichere Überzeugung, die auf produktiver verstandes- und gefühlsmäßiger Tätigkeit basiert.“³⁰ {124}

Schon die Wahl der den rationalen Glauben umschreibenden Begriffe verrät die spezifische Qualifikation rational und irrational. Von „rational“ kann überall dort gesprochen werden, wo eine Haltung oder Eigenschaft den dem Menschen eigenen Kräften der Vernunft und Liebe entspringt, also die Qualität der produktiven Tätigkeit hat und deshalb zu Entfaltung und zu Wachstum drängt. Es liegt deshalb nahe, „alle Gedanken, Gefühle und Handlungen rationale zu nennen, die ein adäquates Funktionieren und Wachstum des Ganzen, von dem sie ein Teil sind, fördern, und irrational alles, was dazu neigt, das Ganze zu schwächen oder zu zerstören“³¹. Das Wort „irrational“ kennzeichnet also eine nicht-produktive oder entfremdete Tätigkeit. „In entfremdeter Tätigkeit erfahre ich mich nicht selbst als das tätige Subjekt meines Tuns; vielmehr erfahre ich das Ergebnis meines Tuns als etwas Jenseitiges, von mir getrennt und über mir und gegen mich stehend.“³² Wird das Irrationale gerade darin gesehen, dass der Mensch sich nicht als das Subjekt seines Handelns erfährt, dann trifft die Qualifizierung „irrational“ auf grundsätzlich alle nicht-produktiven Reaktionen gegenüber dem Bedürfnis nach Bezogenheit zu. Erich Fromm gebraucht die Bezeichnung „irrational“ jedoch mit Vorliebe für Orientierungen, die durch eine symbiotische Abhängigkeit von einer Autorität gekennzeichnet sind. Autorität ist im Frommschen Verständnis ein Ausdruck für die zwischenmenschliche Beziehung der Überlegenheit und

Unterlegenheit.³³ Rationale Autorität bedeutet deshalb, dass eine autoritätsbezogene zwischenmenschliche Beziehung darauf ausgerichtet sein muss, die Kräfte der Vernunft und Liebe im Unterlegenen zu fördern. Äußeres Kennzeichen rationaler Autorität ist ihre Kompetenz. Diese Kompetenz besagt eine Überlegenheitsposition, doch zielt diese nicht darauf, den Unterlegenen und Abhängigen zu versklaven und die Abhängigkeit zu vergrößern, sondern die Distanz zu verringern und im Abhängigen die Kräfte zu fördern, die schließlich ein Abhängigkeitsverhältnis hinfällig und rationale Autorität überflüssig machen.³⁴ Irrationale Autorität dagegen strebt die Vergrößerung der Macht des Überlegenen auf Kosten des Unterlegenen an. Sie zielt auf die totale Abhängigkeit und Vergrößerung der Distanz, indem die dem Unterlegenen eigenen Kräfte der Vernunft und der Liebe unterdrückt und ausbeutet und das {125} Leben des Unterlegenen nur noch von der Großartigkeit des Überlegenen abhängig macht.

Im Hinblick auf die Diskussion der autoritären Religion ist festzuhalten, dass die Eigenart der irrationalen Autorität nicht von der Nominierung des Überlegenen abhängt, sondern von der Bestimmung des Abhängigkeitsverhältnisses und der in ihm implizierten Intention der Stärkung oder Schwächung des Unterlegenen bzw. der Kompetenz oder ausbeutenden Macht des Überlegenen. Die Differenzierung der Autorität in eine rationale und irrationale kann also unabhängig von der Gottesfrage

³³ Siehe oben S. 121f.

³⁴ Es liegt also in der Konsequenz des Begriffes „rationale Autorität“, dass ihr Ziel letztlich die Selbstauflösung ist (vgl. E. Fromm, *Escape from Freedom* (1941a), 165). Dennoch dürfte Erich Fromm adäquat interpretiert sein, wenn die Selbstauflösung der rationalen Autorität in der Mehrzahl der Fälle intentionaliter und nicht realiter angestrebt wird, je nachdem, inwieweit die Fülle der Kompetenz von Unterlegenen überhaupt erreicht werden kann. - Am Postulat der Selbstauflösung von Autorität knüpft John Homer Schaar seine umfassende Kritik an: „... Fromm missversteht sowohl die Natur von Freiheit und von Autorität, als auch die Aufgaben, die diese in den Leben der Individuen und der Gemeinschaften haben“ (J. H. Schaar, *Escape from Authority*, 284).

³⁰ E. Fromm, *Man for Himself* (1947a), 201 und 204; vgl. auch ders., *The Art of Loving* (1956a), 102f.; ders., *Faith as a Character Trait* (1942c), 313: „Irrationaler Glaube wurzelt in Passivität und Unterwerfung, rationaler Glaube in der freien Tat der menschlichen Persönlichkeit.“

³¹ E. Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness* (1973a), 263.

³² E. Fromm, *To Have Or to Be?* (1976a), 90; vgl. a. a. O., 92-97, wo Erich Fromm einen Überblick über die Geschichte des Gegensatzes „Aktivität und Passivität“ bietet.



getroffen werden; die mögliche Nominierung Gottes als des Überlegenen sagt grundsätzlich noch nichts darüber aus, ob dieses Abhängigkeitsverhältnis den Menschen fördert oder versklavt, d. h. ob Gott eine rationale oder irrationale Autorität ist.

b) Autoritärer und revolutionärer Charakter und ihre Dialektik

Das Verständnis des autoritären Charakters setzt das Verständnis der *Genese von irrationaler* Autorität voraus.³⁵ Irrationale Autorität kennzeichnet ein zwischenmenschliches Abhängigkeitsverhältnis. Der Ursprung solcher Abhängigkeit liegt in den Bedingungen der menschlichen Existenz: Der Mensch ist nicht nur von der Natur abhängig; vielmehr lässt ihn seine Vernunftbegabung bewusst werden, wie sehr er nicht nur von der ihn umgebenden Natur und ihren Gesetzen abhängig ist, sondern auch von bestimmten Bedürfnissen, die erst mit seiner Vernunftbegabung und dem Überstieg über die Natur auftreten.³⁶

Die Antwort des Menschen kann grundsätzlich in zwei Richtungen gegeben werden. Entweder anerkennt der Mensch seine Abhängigkeiten als gegebene Einschränkungen seiner Möglichkeiten an und beschränkt sich auf die optimale Entfaltung seiner Kräfte der Vernunft und Liebe, oder aber er gibt den Abhängigkeiten nach und fängt an, die Kräfte anzubeten, von denen er abhängt.³⁷ Wählt der Mensch die zweite Möglichkeit, so tritt er in ein Abhängigkeitsverhältnis, das durch eine irrationale Autorität gekennzeichnet ist: Er wird seinen ureigensten Kräften entfremdet, unterwirft sich den Ideologien einer irrationalen Autorität und ist zur Idolatrie gezwungen.³⁸ Die Folge davon ist, dass der

Mensch „regiert werden will“³⁹. {126}

Dieser Verzicht des Menschen auf sich selbst steht phylogenetisch mit der Genese der Arbeitsteilung und Klassenbildung im Zusammenhang. Ontogenetisch besteht eine Abhängigkeit von der herrschenden gesellschaftlichen Struktur und ihrem Gesellschafts-Charakter, ohne dass die Abhängigkeit jedoch im strengen Sinne determinierend wäre. Denn immer besteht die Möglichkeit, dass der Mensch versucht, die in ihm liegenden Kräfte zu mobilisieren, und in dem Maße, in dem ein Mensch diese Kräfte entfaltet, verliert die irrationale Autorität an Macht über ihn.⁴⁰

Reagiert ein Mensch auf sein Bedürfnis nach Bezogenheit in der Weise, dass er sich einer irrationalen Autorität unterwirft, so ist seine Charakterstruktur „autoritär“ zu nennen. *Der Begriff des autoritären Charakters* (authoritarian character) hat seine eigene Geschichte.⁴¹ Er entstand zu Beginn der dreißiger Jahre aus dem politischen Interesse des Frankfurter Instituts für Sozialforschung, mit Hilfe einer Untersuchung des autoritären Charakters der deutschen Arbeiter und Angestellten die Chancen Hitlers bei den Wahlen abzuschätzen.⁴² Die einzelnen Züge des autoritären Charakters entsprechen den unter dem Sammelbegriff „Symbiose“ beschriebenen Orientierungen des Sadismus und Masochismus.⁴³ Das

der Vernunft und Liebe, auf seine eigene Denk- und Theoriefähigkeit, auf seine eigene Würde und Freiheit, auf seine Selbständigkeit und Produktivität und macht sich zum Sklaven irrationaler Kräfte.

³⁹ J. H. Schaar, *Escape from Authority*, 288. - John Homer Schaar möchte mit der Feststellung, dass sich die Menschen danach sehnen, regiert zu werden, Erich Fromms Autoritätsbegriff kritisieren, ohne allerdings die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, dass ein solcher Wunsch bereits die Folge eines durch Irrationalität bestimmten Abhängigkeitsverhältnisses ist.

⁴⁰ Vgl. die Ausführungen zum „revolutionären Charakter“, unten S. 128-131.

⁴¹ Vgl. E. Fromm, *The Revolutionary Character* (1963b) in (1963a), 103-105.

⁴² Vgl. E. Fromm, *Sozialpsychologischer Teil* (1936a); ders., *The Authoritarian Character Structure of German Workers and Employees Before Hitler*, (1980a).

⁴³ Siehe oben S. 63-66. - Von dieser Art autoritärem Charakter ist eine andere Einstellung zu unterscheiden, die



Gefühl der Stärke und das Identitätserleben ruhen beim autoritären Charakter „auf einer symbiotischen Unterordnung unter Autoritäten und gleichzeitig auf der symbiotischen Herrschaft über alle, die seiner Autorität unterworfen sind“⁴⁴. Zwei Spezifika des autoritären Charakters seien besonders erwähnt. Sie lassen sich in den Gegensatzpaaren „Macht - Ohnmacht“ und „Gehorsam - Ungehorsam“ begrifflich fassen.

Macht ist ein besonderes Kennzeichen des irrationalen Abhängigkeitsverhältnisses; entsprechend ist die Einstellung zur Macht der wichtigste Zug des autoritären Charakters. „Für den autoritären Charakter gibt es sozusagen zwei Geschlechter: die Mächtigen und die Ohnmächtigen.“⁴⁵ Da er sich selbst als ohne jede eigene Macht erfährt⁴⁶, kann er seine Kraft zum Handeln nur dadurch gewinnen, dass er sich einer höheren Macht unterwirft und über die Identifizierung mit ihr selbst zu Macht kommt. Wenn der autoritäre Charakter handelt, dann bedeutet sein Tun, „im Namen von etwas zu

besonders für bäuerliche Gesellschaften charakteristisch ist und die sich dadurch auszeichnet, dass sie die traditionellen Autoritäten anerkennt. Solche „traditionell-autoritäre“ Menschen sind nicht sadomasochistisch und symbiotisch auf die Macht einer irrationalen Autorität angewiesen. Vgl. hierzu E. Fromm und M. Maccoby, *Social Character in a Mexican Village* (1970b), 81f.

⁴⁴ E. Fromm, *The Revolutionary Character* (1963b) in (1963a), 104. - Vgl. ders. und M. Maccoby, *Social Character in a Mexican Village* (1970b), 80. - Für eine detaillierte Analyse des autoritären Charakters vgl. E. Fromm, *Sozialpsychologischer Teil* (1936a) ; ders., *Escape from Freedom* (1941a), 141-179.

⁴⁵ E. Fromm, *Escape from Freedom* (1941a), 168.

⁴⁶ Das Erfahren der eigenen Ohnmacht muss nicht bewusst sein: „Das Gefühl der Ohnmacht ist dem bürgerlichen Menschen - im Gegensatz zu bestimmten Typen religiöser Menschen - im wesentlichen nicht bewusst ...“ (E. Fromm, *Zum Gefühl der Ohnmacht* (1937a), 96). - Die Ausführungen zum Gefühl der Ohnmacht sind später von Erich Fromm dahingehend modifiziert worden, dass bestimmte Charakteristika nicht dem durch Symbiose gekennzeichneten autoritären Charakter, sondern dem Narzissmus zugeordnet wurden.

handeln, das höher als sein eigenes Selbst ist“⁴⁷. Denn er ist überzeugt, „dass das Leben von Kräften, die außerhalb seines eigenen Selbst, seiner Interessen, seiner Wünsche liegen, bestimmt wird. Das einzig mögliche Glück liegt in der Unterwerfung unter diese Kräfte“⁴⁸. Im psychologischen Sinn ist das Bedürfnis nach Macht Ausdruck der eigenen Ohnmacht. „Es ist der verzweifelte Versuch, mit Hilfe von anderen stark zu sein, wo es an genuiner Stärke fehlt.“⁴⁹ Dies erklärt auch, warum ein autoritärer Charakter, der in symbiotischer Unterwerfung unter eine irrationale Autorität zu Macht gekommen ist, gegenüber Schwächeren seine Machtgier ausspielen und unter Beweis stellen muss.⁵⁰ Die Bedeutung, die die irrationale Autorität für den autoritären Charakter hat, ist so groß, dass jede Beeinträchtigung der Macht der irrationalen Autorität zur Existenzgefährdung des autoritären Charakters wird. Je größer deshalb die Distanz zur irrationalen Autorität ist und je unerreichbarer und überlegener sie ist, desto besseren Schutz kann sie gewähren und desto stabiler bleiben sowohl der autoritäre Charakter als Gesellschafts-Charakter als auch die Machtverhältnisse in einem gesellschaftlichen System.⁵¹

Diese Funktion der Autorität macht die Überbetonung des Gehorsams beim autoritären Charakter verständlich.⁵² Denn im Gehorsam wird der Akt der

⁴⁷ E. Fromm, *Escape from Freedom* (1941a), 172.

⁴⁸ A. a. O., 171.

⁴⁹ A. a. O., 162.

⁵⁰ Vgl. hierzu E. Fromm, *Sozialpsychologischer Teil* (1936a), 115-117, sowie die Präzisierungen aus neuester Zeit in: ders. und M. Maccoby, *Social Character in a Mexican Village* (1970b), bes. 80f.

⁵¹ Deshalb bemühen sich alle politischen und gesellschaftlich relevanten Machtsysteme um die Etablierung und Stabilisierung einer Staatsreligion, Parteiideologie etc., und haben größere ideologische und religiöse Umwälzungen auch Veränderungen in der Machtstruktur im Gefolge.

⁵² Zum Problem Gehorsam - Ungehorsam vgl. bei Erich Fromm bes.: *Sozialpsychologischer Teil* (1936a), 115-117; *Escape from Freedom* (1941a), 168-170; *The Revolutionary Character* (1963b) in (1963a), 113-116; *Disobedience as a Psychological and Moral Problem* (1963d); *Prophets and Priests* (1967b), 70-72; You



Unterwerfung unter die irrationale Autorität eher bewusst. Der autoritäre Charakter „ist glücklich, wenn er Befehlen folgen kann, falls nur diese Befehle von einer Instanz kommen, die er infolge ihrer Macht und der Sicherheit ihres Auftretens fürchten, der er Ehrfurcht entgegenbringen und die er lieben kann. Dieser Wunsch, Befehle zu erhalten und nach ihnen handeln zu können, sich einem Höheren in Gehorsam unterzuordnen, ja ganz in ihm aufzugehen, kann {128} so weit gehen, dass er auch die Züchtigung und Misshandlung durch den Stärkeren genießt.“⁵³

Dennoch gibt es auch beim autoritären Charakter eine Form des trotzig-oppositionellen Ungehorsams, der gegen die irrationale Autorität rebelliert. Dieser tritt dort auf, wo verschiedene irrationale Autoritäten in Konkurrenz treten und die Sicherheit, die die irrationale Autorität dem, der sich ihr unterworfen hat, nicht mehr voll gewährleistet ist. Der rebellische Ungehorsam gegen die „geliebte“ Autorität ist dabei zunächst als Provokation zu verstehen, das Ansehen der irrationalen Autorität zu festigen. Sie kann aber auch dazu führen, dass sich der autoritäre Charakter von ihr abwendet und sich einer neuen, mächtigeren irrationalen Autorität unterwirft. Am Mechanismus der Unterwerfung unter eine irrationale Autorität auf Kosten der eigenen produktiven Selbstständigkeit und an der Dominanz der autoritären Orientierung in der Charakterstruktur des Rebellierenden ändert sich dabei nichts.⁵⁴

Shall Be as Gods (1966a), 72-74; *To Have Or to Be?* (1976a), bes. 120-125.

⁵³ E. Fromm, *Sozialpsychologischer Teil* (1936a), 115f. - Die Kritik John Homer Sehaars (*Escape from Authority*, 295): „Der größte Fehler von Fromms Denken ist, dass ... er blind ist für die Tatsache, dass, wo Autorität fehlt, Mode regiert“ geht genau von diesem Zirkel-Denken des autoritären Charakters aus, der immer in den Kategorien der Unterwerfung und des Befehls denken muss, um sein zu können.

⁵⁴ Erich Fromm unterscheidet strikt zwischen dem Rebell und dem Revolutionär, weil ihnen eine je verschiedene Dominanz in der Charakterstruktur zuzuordnen ist: „Der autoritäre Charakter ist niemals ein 'Revolutionär'; ich möchte ihn lieber einen 'Rebellen' nennen. Es gibt viele Individuen und politische

Erst wenn durch die Mobilisierung der eigenen Kräfte der Vernunft und Liebe die Notwendigkeit, sich einer übermächtigen Autorität zu unterwerfen, hin-fällig wird, weil die eigenen Kräfte als Potenzen erfahren werden, sich ohne fremde Hilfe der Welt und den Menschen produktiv-tätig zuzuwenden, ändert sich auch die Charakterstruktur: Der nicht-produktive autoritäre Charakter wird zum produktiven revolutionären Charakter. *Der „revolutionäre Charakter“* (revolutionary character)⁵⁵ ist das Gegenteil vom „autoritären Charakter“.⁵⁶ „Das grundlegende Merkmal des 'revolutionären Charakters' besteht darin, dass er unabhängig- dass er frei ist.“⁵⁷ Freiheit und Unabhängigkeit gibt es nur dort, wo der Mensch selbst es ist, der denkt, fühlt und entscheidet. „Dies kann er authentisch nur tun, wenn er zur Welt außerhalb von ihm eine produktive Bezogenheit erreicht hat, die es ihm erlaubt, authentisch zu antworten.“⁵⁸ Der revolutionäre Charakter hat eine kritische Einstellung gegen alles, was einen Menschen von außen bestimmen könnte. Seine Unabhängigkeit ist perfekt: {129} „Der Revolutionär... ist der Mensch, der sich von den Bindungen an Blut und Boden, von seiner Mutter und von seinem Vater, von besonderer Treue zu Staat, Klasse, Rasse, Partei oder Religion befreit hat.“⁵⁹ Das einzige, wozu er sich bekennen kann, ist ein universaler Humanismus: Er will in sich selbst die ganze Menschheit erfahren, so dass es nichts Menschliches gibt, das

Bewegungen, die für den oberflächlichen Betrachter rätselhaft sind, weil sie unerklärlicherweise von einem 'Radikalismus' zu einem extrem autoritären Verhalten übergehen. Psychologisch gesehen sind solche Leute typische 'Rebellen'“ (E. Fromm, *Escape from Freedom* (1941a), 169). - Vgl. auch ders., *The Revolutionary Character* (1963b) in (1963a), 105f.

⁵⁵ Vgl. die S. 127 Anm. 37 angeführte Literatur. Darüber hinaus: E. Fromm und M. Maccoby, *Social Character in a Mexican Village* (1970b), 82, Anm. 15.

⁵⁶ So von Erich Fromm betont in *The Revolutionary Character* (1963b) in (1963a), 103.

⁵⁷ A. a. O., 108.

⁵⁸ A. a. O., 110.

⁵⁹ A. a. O., 117; zu dieser Aufzählung von Unabhängigkeiten vgl. auch unten S. 143f.



ihm fremd wäre.⁶⁰

Der Anspruch, der im vorstehenden Zitat ausgedrückt ist, lässt vermuten, dass es den Charaktertypus tatsächlich gibt, der all die Befreiungen realisiert hat. Dennoch muss gesagt werden, dass der revolutionäre Charakter eine Zielvorstellung bleibt. Dies zeigt ein Blick auf Erich Fromms eigene Felduntersuchungen. Im Bericht einer großen Felduntersuchung über die Charakter-Orientierung der Bewohner eines mexikanischen Dorfes wird nur von einem einzigen behauptet, dass er einen revolutionären Charakter habe. Gleichzeitig muss eingeräumt werden, dass auch diese Behauptung nicht sicher sei.⁶¹ Außerdem wird in diesem Bericht auch der Eigenart der Zielvorstellung stärker Rechnung getragen. Der revolutionäre Charakter ist nicht einfach der Freie und Unabhängige; er „verkörpert seine spezielle Qualität von Unabhängigkeit und den Wunsch, das Leben von Bedingungen zu befreien, die ein freies Wachstum des Lebens blockieren“⁶². Die Beschreibung des revolutionären Charakters begünstigt zwar die Vorstellung, dass er bereits der voll entfaltete, ganz produktive Mensch ist, der ganz unabhängig und frei aus sich heraus lebt, doch ist der revolutionäre Charakter nur eine Vorstufe zum endgültigen Menschen. „Wenn alle erwacht sind, dann bedarf es keiner Propheten und revolutionären Charaktere mehr- dann wird es nur noch völlig entfaltete Menschen geben.“⁶³

Der revolutionäre Charakter lebt davon, alle irrationalen Autoritäten zu kritisieren. Dadurch wird er zum Gegentypus des autoritären Charakters und hat auch als ein solcher seine Existenzberechtigung. Unklar bleibt bei Erich Fromm, ob der revolutionäre Charakter auch zu rationaler Autorität in Beziehung stehen kann oder ob er nur ein anti-autoritäres Konstrukt ist, das von der Möglichkeit

einer außerhalb des eigenen Selbst liegenden rationalen Autorität absieht. Dieser Frage soll eine genauere Betrachtung der Stellung des revolutionären Charakters zu Gehorsam und Ungehorsam dienen.

„Der revolutionäre Charakter ist fähig, 'nein' zu sagen. Oder, um es anders zu sagen: Der revolutionäre Charakter ist eine Person, die zum Ungehorsam fähig ist.“⁶⁴ Mit „Ungehorsam“ meint Erich Fromm jedoch nicht den Ungehorsam {130} des „Rebellen ohne Grund,... der ungehorsam ist, weil er keine Verpflichtung gegenüber dem Leben hat außer der einen, 'nein' zu sagen“⁶⁵. Die Bestimmung des revolutionären Charakters als eines, der zum Nein-Sagen fähig ist, soll zunächst den Autoritären und Konformisten treffen, der immer nur den irrationalen und anonymen Autoritäten gehorchen kann und deshalb unfähig ist, nein zu sagen. Dann aber geht es um die Alternative, wem jemand gehorcht: „Ich spreche von dem Menschen, ... der genau deshalb ungehorsam sein kann, weil er seinem Gewissen und den von ihm gewählten Prinzipien gehorchen kann.“⁶⁶

Trotz dieser Begriffsbestimmung von „gehorsam“ gebraucht Erich Fromm die Begriffe durchgängig so, dass „Ungehorsam“ immer der positive, auch ethisch positive Begriff ist, während Gehorsam, wenn überhaupt, dann immer nur negativ gebraucht wird. So wertet er wiederholt den Ungehorsam Evas als erste Tat der Befreiung des Menschen zu sich selbst, während die Gefahr der nuklearen Selbstvernichtung der Menschheit als Gehorsamstat angekündigt wird: „Die Geschichte des Menschen begann mit einer Tat des Ungehorsams, und es ist nicht unwahrscheinlich, dass sie mit einer Tat des Gehorsams beendet werden wird.“⁶⁷ In Analogie dazu ist geschichtliche Entwicklung, soweit sie eine Geschichte der Befreiung des Menschen zu sich selbst ist, immer eine Geschichte des Ungehorsams.

⁶⁰ E. Fromm, *The Revolutionary Character* (1963b) in (1963a), 117.

⁶¹ Vgl. E. Fromm, und M. Maccoby, *Social Character in a Mexican Village* (1970b), 82, Anm. 15.

⁶² E. Fromm and M. Maccoby, *Social Character in a Mexican Village* (1970b), 82, Anm. 15.

⁶³ E. Fromm, *The Revolutionary Character* (1963b) in (1963a), 117.

⁶⁴ A. a. O., 113.

⁶⁵ E. Fromm, *Prophets and Priests* (1967b), 70.

⁶⁶ A. a. O.

⁶⁷ E. Fromm, *Disobedience as a Psychological and Moral Problem* (1963d), 97. - Zum Wortgebrauch siehe auch unten S. 131f.



Dieser entschiedene Gebrauch der Begriffe „Gehorsam“ und „Ungehorsam“ hat einen sachlichen Hintergrund in Erich Fromms Verständnis von Autonomie und Heteronomie. „Gehorsam gegenüber einer Person, Institution oder Macht (heteronomer Gehorsam) besagt Unterwerfung; er impliziert den Verzicht auf meine Autonomie und die Annahme eines fremden Willens oder Urteils anstelle meines eigenen. Gehorsam gegenüber meiner eigenen Vernunft und Überzeugung (autonomer Gehorsam) besagt keinen Akt der Unterwerfung, sondern der Bejahung. Sofern meine Überzeugung und mein Urteil authentisch die meinen sind, sind sie ein Teil von mir. Wenn ich ihnen folge, statt dem Urteil der anderen, dann bin ich ich selbst; deshalb kann das Wort ‘gehorschen’ nur in einem metaphorischen Sinne Anwendung finden und in einer Bedeutung, die gegenüber der im Falle von ‘heteronomem Gehorsam(fundamental verschieden ist.“⁶⁸

Gerade die letzte Aussage ist bedeutsam, weil sie unter „gehorschen“ wieder primär ein Hören auf eine äußere Autorität versteht, die fast notwendig feindlich dem eigenen - authentischen - Selbst gegenübersteht, so dass das Hören auf das eigene authentische Urteil nur im übertragenen Sinne mit „gehorschen“ {131} wiedergegeben werden kann. Zugleich wird damit aber auch insinuiert, alles, was außerhalb des authentischen Ich existiere, sei heteronom und dem authentischen Ich feindlich und mache einen heteronomen Gehorsam erforderlich, der zugleich Unterwerfung unter eine fremde Macht bedeute. Ohne den Autonomie- und Heteronomiebegriff weiter abzuklären, versucht Erich Fromm dann noch dem Missverständnis vorzubeugen, „dass Gehorsam gegenüber einer anderen Person ipso facto Unterwerfung bedeutet“⁶⁹. Er tut das dadurch, dass er auf die Differenz zwischen rationa-

ler und irrationaler Autorität verweist, und diese Differenz wiederum an den Beispielen Lehrer-Schüler bzw. Sklavenhalter-Sklave verdeutlicht. Dabei begründet er, warum rationale Autorität keine Unterwerfung impliziert: „‘Rationale Autorität’ ist rational, weil die Autorität, wird sie nun von einem Lehrer wahrgenommen oder vom Kapitän eines Schiffes, der in einem Notfall Anweisungen gibt, im Namen der Vernunft handelt, die ich - weil sie universal gültig ist - annehmen kann, ohne mich zu unterwerfen.“⁷⁰

Entgegen der sonstigen Praxis gebraucht Erich Fromm das Epitheton „rational“ hier nicht im Sinne von „der produktiven Entfaltung förderlich“, sondern im landläufigen Sinn von „vernünftig“. Darüber hinaus ist festzuhalten, dass er nur von rationaler Autorität als einer Person spricht und sich nicht die Frage stellt, ob nicht auch eine Institution eine rationale Autorität verkörpern kann. Im übrigen hat dieses „Zugeständnis“ eines Gehorsams gegenüber einer rationalen Autorität keine Auswirkungen auf das Verständnis des revolutionären Charakters.

In seinem neuesten Buch behandelt Erich Fromm den Zusammenhang von Sünde und Ungehorsam.⁷¹ Dabei zeigt sich noch einmal die Ambivalenz des Verständnisses von Gehorsam im Kontext des Gegensatzes von autoritärem und revolutionärem Charakter. Während für den autoritären Charakter jede Ungehorsamstat eine Sünde ist, gilt der Ungehorsam des revolutionären Charakters - repräsentiert in Prometheus - als heroische Befreiungstat. „Prometheus unterwirft sich nicht, noch fühlt er sich schuldig. Als er den Göttern das Feuer wegnahm und es den Menschen gab, wusste er, dass dies ein Akt des Erbarmens war. Er war ungehorsam gewesen, aber er hatte nicht gesündigt. Er hatte, ähnlich vielen anderen liebenden Heroen (Martyrern) der menschlichen Rasse, die Gleichung von Ungehorsam und Sünde durchbrochen.“⁷² {132}

⁶⁸ E. Fromm, *Disobedience as a Psychological and Moral Problem* (1963d), 99. - Vgl. auch E. Fromm, *You Shall Be as Gods* (1966a), 72.

⁶⁹ E. Fromm, *Disobedience as a Psychological and Moral Problem* (1963d), 100. - Es fällt auf, dass er dieses Missverständnis bezüglich des Gehorsams gegenüber einer Person, nicht aber gegenüber einer Institution ausräumen will.

⁷⁰ A. a. O., 101.

⁷¹ E. Fromm, *To Have Or to Be?* (1976a), 120-125.

⁷² A. a. O., 121. - Die Gleichsetzung von Ungehorsamstat und Befreiungstat geht einher mit der Weigerung Erich Fromms, von einem notwendigen und positiven Gehorsam gegenüber einer rationalen Autorität zu spre-



Schon die Deskription des revolutionären Charakters im allgemeinen führte zu dem Schluss, dass der revolutionäre Charakter die Negation des autoritären Charakters darstellt und deshalb vorrangig in seiner anti-autoritären Funktion zu sehen ist. Die Bestimmung des Gehorsams als Ungehorsams gegenüber (fast) allen Autoritäten und die Weigerung, das Hören auf eine rationale Autorität „Gehorsam“

chen. In einem Abschnitt des Manuskripts zu *To Have or to Be?*, der bei der letzten Überarbeitung vor der Drucklegung aus dem Manuskript herausgenommen wurde, um den Gedankengang zu straffen, nimmt Erich Fromm selbst Stellung: „... ich habe mich entschieden, das Wort 'Ungehorsam' nur in Bezug auf irrationale Autorität zu gebrauchen, und zwar aus folgendem Grund: In der Geschichte der menschlichen Zivilisation war Autorität - religiöse wie weltliche - hauptsächlich irrationale Autorität ... Rationale Autorität war vergleichsweise selten und deshalb auch der Ungehorsam ihr gegenüber ... dass es kein eigenes Wort für den Ungehorsam gegenüber der rationalen Autorität gibt, spiegelt nur die historische Tendenz wider, die beiden Arten von Ungehorsam durcheinander zu bringen, aber es ist vielleicht besser, ohne ein gutes Wort auszukommen, als ein 'richtiges' Wort zu benutzen, das ideologisch vorbelastet und deshalb verwirrend ist.“ (Manuscript May 1975, 114f.) Natürlich lehnt Erich Fromm mit dieser Entscheidung nicht die Tatsache eines Gehorsams gegenüber einer rationalen Autorität ab, aber er weigert sich, die Sache „Gehorsam“ zu nennen. - J. S. Glen, *Erich Fromm: A Protestant Critique*, 88f., der Erich Fromm und Friedrich Nietzsche in ihrer prinzipiellen Ablehnung jeder heteronomen Größe kritisiert, erkennt wohl mit Recht: „Keiner von beiden hat verstanden, was das Evangelium will. Sie haben alles als Gesetz angesehen, das entweder in der Form eines positiven oder eines negativen Legalismus Gehorsam fordert. In dieser Hinsicht sind sie zweifellos von dem beeinflusst worden, was sie im Leben und Tun der Kirche gesehen haben und was sie im Umgang mit ihnen gut bekannten Christen erfahren haben“ (a. a. O., 88). - In diesem Zusammenhang ist es nicht ohne Interesse, welche Bedeutung sowohl der Gehorsam gegenüber dem Gesetz als auch gegenüber der Vaterautorität in der jüdischen religiösen Familienerziehung hat; vgl. hierzu die Dissertation von Johannes Barta, *Jüdische Familienerziehung. Das jüdische Erziehungswesen im 19. und 20. Jahrhundert*, bes. 81-83.

zu nennen, machen *die dialektische Zuordnung des revolutionären zum autoritären Charakter* deutlich. Angesichts der allgegenwärtigen irrationalen Autorität und des autoritären Charakters kann nur noch ein Prinzip des Ungehorsams, der negativen Kritik, des Nein-Sagens, des Revolutionären eine Befreiung des Menschen zu sich selbst möglich erscheinen lassen.

Die Analyse des autoritären Charakters als Entfremdung des Menschen von seinen produktiven Kräften der Vernunft und Liebe legt die Negation des autoritären Charakters mit Hilfe eines revolutionären Charakters nahe, vorausgesetzt, Geschichte wird als dialektischer Prozess verstanden. In dieser Dialektik stellt der autoritäre Charakter die Negation des produktiven Menschen dar, also den nicht-produktiven und entfremdeten Menschen. Der revolutionäre Charakter hingegen ist die Negation der Negation. Das Ziel des dialektischen Prozesses ist die Aufhebung im ganz produktiven und voll entfalteten Menschen. Der revolutionäre Charakter ist anti-autoritär und ungehorsam und er muss es sein. Seine Bestimmung als Negation der Negation erklärt auch, warum er keine Endgültigkeit hat, obwohl er den produktiven und entfalteten Menschen verkörpert. Erst in der Aufhebung des Antagonismus von autoritär und revolutionär entsteht der voll entfaltete Mensch der messianischen Zeit. Und nur wenn das Prinzip des Ungehorsams die Zukunft bestimmt, hat ein Gehorsam gegenüber den irrationalen Mächten keine Chance, und ist ein vorzeitiges {133} Ende des Menschen durch eine Selbstvernichtung mit nuklearer Energie zu vermeiden.

Von Erich Fromm selbst wird die Zuordnung von autoritärem und revolutionärem Charakter als Negation und Negation der Negation nur angedeutet, jedoch nicht reflektiert.⁷³ Sie trifft die divergie-

⁷³ Vgl. E. Fromm, *The Revolutionary Character* (1963b) in (1963a), 114: „Ungehorsam ist ein dialektischer Begriff, weil in Wirklichkeit jeder Akt des Ungehorsams ein Akt des Gehorsams ist ... Jeder Akt des Ungehorsams ... bedeutet Gehorsam gegenüber einem anderen Prinzip.“ Vgl. jedoch die Ausführungen zur „Denkform der Dialektik bei Erich Fromm“, unten S. 290-305.



renden und eigenwilligen Stellungnahmen Erich Fromms speziell zu Fragen des Gehorsams gegenüber der Autorität. Sie lässt aber auch von Neuem das Interesse für *die Möglichkeit von rationaler Autorität überhaupt* wach werden. Dies soll in einem ersten Gedankengang nochmals von den Begriffen der irrationalen Autorität und des revolutionären Charakters her geschehen.

Zunächst fällt auf, dass sich der Gedanke der irrationalen Autorität als eines Abhängigkeitsverhältnisses, das den Menschen seiner ureigensten produktiven Kräfte beraubt, in allen Schattierungen durch das gesamte Werk Erich Fromms zieht, während die Rede von der rationalen Autorität keine solche Ausgestaltung erfahren hat. Ein Vergleich mit der Bedeutung, die die irrationale Autorität hat, zeigt, dass zwar rationale Autoritätsverhältnisse und vor allem Gehorsam gegenüber rationaler Autorität Postulate des Alltags sind und dort auch eine große Rolle spielen, dass ihnen jedoch in der als dialektischer Prozess verstandenen Wirklichkeit kein Ort zugewiesen werden kann. Folgerichtig wird dem autoritären Charakter nicht eine durch rationale Autorität bestimmte produktive Charakter-Orientierung entgegengesetzt, um die irrationalen Autoritäten, die die Menschen unterwerfen und ausbeuten, zu entmachten, sondern der revolutionäre Charakter, dessen Ziel primär die Negation der irrationalen Autoritäten ist, und der kein positives Interesse an der Notwendigkeit von rationalen Autoritäten zeigt. So erklärt sich auch, warum relativ wenig Wert darauf gelegt wird, denjenigen Menschen psychologisch vorzustellen, der in die verschiedensten rationalen Abhängigkeiten hineingebunden ist, der dem Diktum der Vernunft und Kompetenz gehorchen muss und der bewusst mit Zwängen von irrationalen Abhängigkeitsverhältnissen Kompromisse schließen muss. Trotz dieser Sicht der Autorität primär als einer irrationalen Autorität lässt sich parallel dazu eine andere Sicht aufzeigen, die der Wirklichkeit und Wirkmächtigkeit rationaler Autorität Raum gibt, um sie jedoch alsbald in die Schranken einer bestimmten Stufe im geschichtlichen Prozess zu verweisen.

„Freiheit und Unabhängigkeit sind die Ziele menschlicher Entwicklung, und der Zweck mensch-

lichen Handelns besteht in dem andauernden Prozess, sich selbst von den Fesseln zu befreien, die den Menschen an die Vergangenheit, an die Natur, an den Klan, an Idole binden.“⁷⁴ Dieser Prozess beginnt - biblisch {134} gesprochen - mit dem Erwachen von Adam und Eva aus deren ursprünglichen Gebundenheit an Blut und Boden. „Mit diesem ersten Schritt, die Bande zwischen Mensch und Natur zu durchtrennen, beginnt die Geschichte - und die Entfremdung.“⁷⁵ Der Prozess zur Unabhängigkeit fordert als Nächstes, das Band zu Vater und Mutter zu zerschneiden, aber sich auch von gesellschaftlichen Fesseln zu lösen, die den Menschen zum Sklaven eines Herren und Verehrer eines Idols machen.⁷⁶

Wenn von den Banden der Abhängigkeit gesprochen wird, müssen zwei völlig verschiedene Arten des Gebundenseins unterschieden werden.⁷⁷ Die erste Art ist eine meist unbewusste gefühlsmäßige Bindung an die Mutter, an Blut und Boden und die entsprechenden Äquivalente; diese Bindung wird „inestuöse Fixierung“ genannt.⁷⁸ Die zweite Art Bindung ist der Akt der Unterwerfung unter eine Autorität, also ein Verhalten, das dann in der Forderung des Gehorsams zumeist bewusst wird. Historisch gesehen ist Gehorsam gewöhnlich Gehorsam gegenüber dem Vater und dessen Repräsentanten Vernunft, Gewissen, Gesetz, moralischen und geistigen Prinzipien und vor allem Gott.⁷⁹ „Inestuöse Fixierung ist ihrer Natur nach eine Bindung an die Vergangenheit und ein Hindernis für volle Entfaltung.“⁸⁰ „Im Entwicklungsprozess der menschlichen Rasse gab es vielleicht keinen anderen Weg, dem Menschen zu helfen, sich von den inestuösen Bindungen an die Natur und an den Klan zu befreien, als gegenüber Gott und seinen Gesetzen gehorsam

⁷⁴ E. Fromm, *You Shall Be as Gods* (1966a), 70.

⁷⁵ A. a. O.

⁷⁶ Vgl. a. a. O., 71f.

⁷⁷ Vgl. zum Folgenden: E. Fromm, *You Shall Be as Gods* (1966a), 72f.

⁷⁸ Siehe oben S. 79f.

⁷⁹ Vgl. E. Fromm, *You Shall Be as Gods* (1966a), 73.

⁸⁰ A. a. O.



zu sein.“⁸¹ Diese Funktion hat das patriarchalische Prinzip freilich nur dort, wo die Autorität einen Gehorsam fordert, der auf die Unabhängigkeit und volle Entfaltung des Menschen zielt. Der Gehorsam gegenüber einer rationalen Autorität bekommt deshalb einen relativ hohen und positiven Stellenwert bei der Entwicklung des Menschen zu sich selbst: „Gehorsam gegenüber rationaler Autorität ist der Weg, der die Auflösung der inzestuösen Fixierung an vorindividuelle archaische Kräfte erleichtert.“⁸² Innerhalb dieser Phase der Entwicklung des Menschen zu sich selbst, die durch einen Glauben an Gott als rationale Autorität gekennzeichnet ist, kommt dem Glaubens-Gehorsam eine noch wesentlichere Aufgabe zu. Wenn der Mensch sich unter den Gehorsam eines Gottes stellt, der eine rationale Autorität repräsentiert, dann bedeutet dieser Gehorsam zugleich die Absage an alle anderen, als irrationale Autoritäten versklavenden Götter, Götzen, Herrscher, Machtsysteme: „Gehorsam gegenüber Gott ist auch die Negation der Unterwerfung unter Menschen.“⁸³ {135}

Der Prozess der Befreiung des Menschen zu sich selbst bleibt jedoch nicht beim Gehorsam gegenüber einer Autorität stehen. Der nächste Schritt soll den Menschen fähig machen, „Überzeugungen und Grundsätze zu erwerben und so schließlich ‘sich selbst treu’ zu sein, anstatt einer Autorität zu gehorchen“⁸⁴. Das Ziel der ganzen Entwicklung ist Unab-

hängigkeit (independence). Diese ist aber nicht schon erreicht, wenn man die inzestuösen Bindungen aufgelöst hat und sich vom Gehorsam gegenüber Autoritäten befreit hat. Unabhängigkeit ist auch mehr als Ungehorsam. „Unabhängigkeit ist nur möglich, wenn und inwieweit der Mensch die Welt tätig erfasst, zu ihr bezogen ist und so mit ihr eins wird. Es gibt keine Unabhängigkeit und Freiheit, es sei denn der Mensch erreicht eine Stufe der totalen inneren Tätigkeit und Produktivität.“⁸⁵ Die größte Fülle seines Menschseins wird erst dort erfahrbar, wo der Mensch von allen Bestimmungen entleert ist; entsprechend tritt der Mensch erst dann in einer universalen Weise mit der ganzen Menschheit in Beziehung, wenn er alle Autoritätsverhältnisse, die ja immer einen Unterschied von überlegen und unterlegen - und das heißt von Verschiedenheit - implizieren, aufgegeben hat und ganz unabhängig geworden ist. Erst in der völligen Unabhängigkeit erfährt der Mensch „die ganze Menschheit in sich und ist ihm nichts Menschliches fremd“⁸⁶. Die Darstellung des gesamten Prozesses der Unabhängigkeit des Menschen von Bindungen jeder Art zeigt zwar, dass Erich Fromm der rationalen Autorität einen positiven Wert zuerkennt, sie jedoch zugleich als eine zu überwindende Stufe im Prozess der Unabhängigkeit des Menschen deklariert. Rationale Autorität kann onto- wie phylogenetisch eine kritische Funktion gegenüber irrationaler Autorität haben, muss selbst aber letztlich überwunden werden. Diese Sicht der rationalen Autorität ist jedoch im Werk Erich Fromms nur dort zu ermitteln, wo er das Gesamt des dialektischen Prozesses an den onto- und phylogenetischen Daten zu verifizieren versucht. In der direkten Konfrontation mit den Gegebenheiten scheint ein evolutionäres Denkschema durch, das mehrere Stufen im dialektischen Prozess der Entwicklung des Menschen und der Menschheit kennt

⁸¹ A. a. O. - Es fällt auf, dass Erich Fromm etwas vage formuliert, wenn er „vielleicht“ sagt und diese Entwicklung auf den phylogenetischen Aspekt beschränkt.

⁸² A. a. O.

⁸³ E. Fromm, *You Shall Be as Gods* (1966a), 73. - Vgl. auch a. a. O., 75: „Die Idee der Leibeigenschaft Gott gegenüber wurde in der jüdischen Tradition umgewandelt zur Grundlage für die Freiheit des Menschen vom Menschen. Somit garantiert die Autorität Gottes die Unabhängigkeit des Menschen von menschlicher Autorität.“ - In Ansätzen gibt es dieses Zugeständnis eines Gehorsams gegenüber einer rationalen Autorität, der zugleich Ungehorsam gegenüber einer irrationalen Autorität ist, bei Erich Fromm bereits in *The Revolutionary Character* (1963b) in (6311), 114f.

⁸⁴ E. Fromm, *You Shall Be as Gods* (1966a), 73.

⁸⁵ A. a. O., 76f. - Diese „Endstufe“ gleicht der Beschreibung des revolutionären Charakters, der jedoch durch die totale Negation jeglicher Autorität zum universalen Humanismus gelangt. Vgl. E. Fromm, *The Revolutionary Character* (1963b) in (1963a), 116f.

⁸⁶ E. Fromm, *The Revolutionary Character* (1963b) in (1963a), 117.



und deshalb zur positiven Anerkennung der Rolle, die rationale Autorität in diesem Prozess spielt, fähig ist.⁸⁷ Doch diesem {136} Zugeständnis wird bei Erich Fromm wenig Raum gewährt, weil seiner Meinung nach der Anspruch einer Autorität, rational zu sein, in der Geschichte fast durchweg nur die Ideologisierung und Rationalisierung eines irrationalen Autoritäts- und Herrschaftsanspruches darstellt.⁸⁸ Darum sei es legitim, grundsätzlich nicht mit rationaler Autorität zu rechnen und demnach jeden Anspruch einer Autorität zu negieren. So bekommt ein dialektisches Denken die Oberhand, das nur noch mit irrationaler Autorität rechnet und sich darum revolutionär nennen kann.

c) *Wesen und Funktion der Religion*

Ungeachtet der Etymologie und Begriffsgeschichte des Wortes „Religion“⁸⁹ und entgegen unserer Gewohnheit, mit dem Begriff „Religion“ zunächst nur ein theistisches System zu assoziieren, weitet Erich Fromm in Ermangelung eines geeigneteren Wortes seine Bedeutung aus und wendet „Religion“ an auf „jedes System des Denkens und Tuns, das von einer Gruppe geteilt wird und das dem Individuum einen

⁸⁷ Dies gilt insbesondere dort, wo für Erich Fromm seine psychoanalytischen Erfahrungen und Erkenntnisse Gegenstand des Interesses sind und wo dann die Kluft zwischen geschichtsphilosophischer Theorie und dialektischer Denkform einerseits und empirischem Befund auf der anderen Seite nicht zu groß werden darf. In diesem Zusammenhang ist etwa an das Fehlen des revolutionären Charakters in den Untersuchungen über den Gesellschafts-Charakter mexikanischer Bauern (E. Fromm und M. Maccoby, *Social Character in a Mexican Village* [1970b], 82) zu erinnern und auf das gleichzeitige Vorhandensein eines „traditional authoritarian“, einer patriarchalischen Orientierung aufmerksam zu machen, der aber das Spezifikum des autoritären Charakters, nämlich die sado-masochistische Unterwerfung, abgeht (vgl. a. a. O., 260-262). - Zur Problematik vgl. auch unten S. 301-305.

⁸⁸ Vgl. die Ausführungen zum Gehorsam oben S. 129-131.

⁸⁹ Vgl. Erich Fromms Kritik an der Definition im Oxford Dictionary: E. Fromm, *Psychoanalysis and Religion* (5011), 34.

Rahmen der Orientierung und ein Objekt der Hingabe gewährt“⁹⁰. Die entscheidende Frage ist deshalb nicht, ob der Mensch eine Religion haben soll oder nicht - in Erich Fromms Verständnis muss jeder Mensch eine Religion haben -, sondern welche Art von Religion er hat.⁹¹

Angesichts dieser funktionalen Bestimmung von Religion, die am Bedürfnis nach einem Rahmen der Orientierung und nach einem Objekt der Hingabe ansetzt, sollte nicht übersehen werden,

1. dass hier unter „Religion“ ein breites, von der ursprünglichen Wortbedeutung relativ unabhängiges Spektrum von Erscheinungen begriffen wird;
2. dass das Wesen von Religion nur aus ihrer Bedeutung als Reaktion auf ein Bedürfnis verstanden - Religion also nur funktionalisiert gesehen wird; {137}
3. dass diese Sicht von Religion bei Erich Fromm zwar die vorherrschende, aber nicht die einzige ist. In seiner Frühschrift „Die Entwicklung des Christudogmas“ vertritt er nämlich noch einen an Sigmund Freud orientierten Religionsbegriff. Dieser frühere Religionsbegriff soll zunächst Gegenstand des Interesses sein.

Religion hat in den Frühschriften Erich Fromms vorrangig die Aufgabe, „die psychische Selbständigkeit der Masse zu verhindern, sie intellektuell einzuschüchtern, sie in die gesellschaftlich notwendige in-

⁹⁰ E. Fromm, *Psychoanalysis and Religion* (1950a), 21; Vgl. ders., *Psychoanalysis and Zen Buddhism* (1960a), 92f. - Von diesem Religionsbegriff her kann Erich Fromm den Marxismus als „die bedeutendste religiöse Bewegung des 19. Jahrhunderts“ bezeichnen (E. Fromm, *Vorwort* [1967c], 11). In *Psychoanalysis and Religion* (1950a), 36, werden sogar Faschismus und Nationalismus „weltliche Religion“ (secular religion) genannt.

⁹¹ Vgl. E. Fromm *Psychoanalysis and Religion* (1950a), 26. - Diese Aussage gilt allerdings für den im Anschluss an Sigmund Freud formulierten Religionsbegriff nicht, da nach Erich Fromm Religion bei Sigmund Freud in den Bereich der zu überwindenden Illusion gehört. Vgl. E. Fromm, *Die Entwicklung des Christudogmas* (1930a) in (1963a), 25, sowie Th. Pröpfer, *Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens*, bes. 68.



fantile Gefügigkeit den Herrschenden gegenüber zu bringen“⁹². Hinter einer solchen Wertung steht noch die Freudsche Sicht der religiösen Phänomene als Befriedigungen, die sich in der Phantasie abspielen und libidinöser Natur sind.⁹³ Folgende Annahmen führten Sigmund Freud zu dieser Sicht der religiösen Phänomene: In der religiösen Einstellung des Erwachsenen zu Gott wiederhole sich die infantile Einstellung des Kindes zum Vater. Dies wenigstens könne erklären, wie Religion psychologisch möglich sei. Warum Religion nötig sei bzw. bisher notwendig gewesen sei, hänge mit ihrer narkotisierenden Wirkung gegenüber Gefühlen der Ohnmacht und Hilflosigkeit zusammen. Ein Glaube an Gott biete hier Trost, weil er den Schutz des Vaters gegenüber dem Kind und die libidinöse Gebundenheit des Kindes an seinen Vater wieder mobilisiere. Der Glaube an Gott käme deshalb dort zu Ende, wo der Mensch Herr über die Natur würde.⁹⁴

Solange Erich Fromm orthodoxer Freudianer ist, hängt für ihn die Eigenart religiöser Phänomene, dass sie in der Phantasie sich vollziehende und deshalb nicht direkt schädliche Befriedigungen darstellen, mit den Forderungen der Gesellschaft nach Triebverzicht zusammen: „Der Mensch strebt nach einem Maximum an Lustgewinn, die gesellschaftliche Realität zwingt ihn zu vielen Triebverzichten, und die Gesellschaft versucht, den einzelnen für diese Triebverzichte durch andere, für die Gesellschaft, beziehungsweise die herrschende Klasse unschädliche Befriedigungen zu entschädigen.“⁹⁵ Religiöse Phänomene als Phantasiebefriedigungen haben deshalb eine stabilisierende Funktion für die soziale Struktur wie für die gesellschaftliche Realität überhaupt. Umgekehrt bestimmt nicht nur die psychische Konstitution, sondern auch die soziale Realität Inhalt und Umfang der Phantasiebefriedigung.

⁹² E. Fromm, *Die Entwicklung des Christusdogmas* (1930a) in (1963a), 22.

⁹³ Vgl. a. a. O., 22f. - Zur theologischen Kritik dieses Frommschen Frühwerkes vgl. Th. Pröpper, *Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens*, 58-69.

⁹⁴ Vgl. E. Fromm, *Die Entwicklung des Christusdogmas* (1930a) in (1963a), 25.

⁹⁵ A. a. O., 25.

In einer Gesellschaft, die durch Klassegegensätze gekennzeichnet ist, kann man also der Religion eine dreifache Funktion zusprechen: „für alle Menschen die des Trostes angesichts der allen vom Leben aufgezwungenen Versagungen, für die große Masse die der suggestiven Beeinflussung im Sinne ihres psychischen Abfindens mit ihrer Klassensituation und für die herrschende Klasse die {138} der Entlastung vom Schuldgefühl gegenüber der Not der von ihr Unterdrückten“⁹⁶. Bei diesem Verständnis von Religion, das Erich Fromms erster größerer Arbeit nach seiner Dissertation, nämlich der Abhandlung „Die Entwicklung des Christusdogmas“ aus dem Jahre 1930 zugrunde liegt, gibt es noch keinen eigenständigen Anspruch eines Bedürfnisses nach Religion, wie dies später in der Formulierung eines Bedürfnisses nach einem Rahmen der Orientierung und nach einem Objekt der Hingabe geschieht. Vielmehr ist und bleibt hier Religion ein Narkotikum und eine überflüssig werdende Illusion. Und weil sie noch nicht in der Bedürfnisstruktur des Menschen verankert ist, ihr also keine wirkliche Eigenständigkeit zukommt, kann sie in ihren Erscheinungen letztlich auch ganz auf die „äußere Situation“⁹⁷ reduziert werden. Denn es ist die „äußere Situation“, welche „psychische Veränderungen“ herbeiführt; und man kann analysieren, „wie diese psychische Veränderung auf dem Wege über das Unbewusste in neuen, bestimmte Triebregungen befriedigenden, religiösen Phantasien Ausdruck fand ...“⁹⁸. Eine von den Bestimmungsfaktoren „äußere Situation“ und davon abhängigen „psychischen Veränderungen“ unabhängige und eigenständige Entwicklung von Glaubensvorstellungen ist undenkbar. Schon die Bezeichnung „kollektive Phantasien“ für „Glaubensvorstellungen“⁹⁹ zeigt den völlig reduktionistischen Religionsbegriff Erich Fromms während seiner Abhängigkeit von Sigmund Freud an.

⁹⁶ A. a. O., 27.

⁹⁷ Mit „äußerer Situation“ sind die ökonomischen und sozialen Verhältnisse gemeint.

⁹⁸ A. a. O., 27.

⁹⁹ E. Fromm, *Die Entwicklung des Christusdogmas* (1930a) in (1963a), 27.



Entsprechend diesen theoretischen Annahmen ist das Ergebnis bei der Untersuchung der „Entwicklung des Christusdogmas“ vorausbestimmt: „Die Wandlung des Christusdogmas wie der ganzen christlichen Religion entsprach nur der soziologischen Funktion der Religion überhaupt, die gesellschaftliche Stabilität unter Wahrung der Interessen der herrschenden Klasse aufrechtzuerhalten.“¹⁰⁰ Inhaltlich bestand die Wandlung in Folgendem: Das frühe Christentum war autoritäts- und staatsfeindlich und befriedigte die Phantasie mit Jesus als dem leidenden Menschen, der zum Gott wird; beim Christentum, das 300 Jahre später zur offiziellen Religion des römischen Imperiums avancierte, war Jesus im Nizänum „selber Gott geworden, ohne Gott zu stürzen, weil er immer schon Gott war“¹⁰¹. Das christologische Dogma spiegelt dabei nur ein Christentum wider, dem es gelungen ist, „die große Masse in das absolutistische System des römischen Imperiums einzuordnen“¹⁰². Die Ursache für die Wandlung jedoch „liegt in der Veränderung der wirtschaftlichen Situation, {139} beziehungsweise im Rückgang der Produktivkräfte und ihren gesellschaftlichen Konsequenzen“¹⁰³.

Erich Fromms Sicht der Religion zu Beginn der dreißiger Jahre ist eine Weiterentwicklung des reduktionistischen Religions-Begriffs Sigmund Freuds, für den religiöse Phänomene „nichts anderes als“ libidinöse Phantasiefriedigungen sind. Erich Fromm deutet sowohl die religiösen Phänomene als auch die psychische Struktur von der ökonomisch-sozialen Situation her. Doch erst die Überwindung der Libido-Theorie und die Interpretation des Menschen als eines Widerspruchswesens, das auf die Befriedigung von bestimmten unverzichtbaren Bedürfnissen seiner Existenz angewiesen ist, hat seine

Sicht der Religion verändert. Religion ist nicht mehr nur funktionalistisch zu verstehendes Epiphänomen bestimmter ökonomisch-sozialer Gegebenheiten, sondern wird von der Wesensbestimmung des Menschen abgeleitet. In beiden Fällen wird Religion funktionalisiert. Doch kommt der Religion als Antwort auf das Bedürfnis nach einem Rahmen der Orientierung und nach einem Objekt der Hingabe eine Eigenständigkeit zu, die sie vorher nicht hatte: Religion wird notwendig.¹⁰⁴

Mit der neuen Sicht der Religion als Reaktion auf ein existentielles Bedürfnis ist auch die religionskritische Fragestellung neu formuliert. War zuvor die Frage, ob Religion oder ob nicht, und hieß die Antwort Sigmund Freuds zuvor, dass „Religion als eine überflüssig werdende Illusion anzusehen“ ist¹⁰⁵, so stellt sich, wenn mit dem Religionsbegriff alle Formen der Reaktion auf das Bedürfnis nach einem Rahmen der Orientierung und nach einem Objekt der Hingabe umfasst werden, die Frage, welcher Art Religion sein muss. Für Erich Fromm lautet die Antwort nur: Religion ist entweder autoritär oder humanistisch. Warum es quer durch sein Werk nur diese Alternative gibt, hängt mit seiner bestimmten Sicht der Geschichte der Gottesvorstellung zusammen¹⁰⁶, die ihrerseits auf bestimmten Vorentscheidungen beruht. Diese Vorentscheidungen sprechen

¹⁰⁰ A. a. O., 67.

¹⁰¹ A. a. O., 90. - Das Neue des Nizänums besteht nach Erich Fromm darin, „die Spannung zwischen Gott und seinem Sohn in eine Harmonie verwandelt“ zu haben; denn indem die neue Formel „die Vorstellung vermied, dass ein Mensch Gott werden könne, eliminierte sie den vaterfeindlichen, revolutionären Charakter der alten Formel“ (a. a. O., 63).

¹⁰² A. a. O., 62; vgl. a. a. O., 90f.

¹⁰³ A. a. O., 91.

¹⁰⁴ Die Verankerung der Religion im Bedürfnis nach einem Rahmen der Orientierung und nach einem Objekt der Hingabe besagt nicht, dass die sozio-ökonomischen Verhältnisse keine wesentlich prägenden Faktoren wären. Das Aufgeben der triebtheoretischen Position Sigmund Freuds und die Formulierung von unabdingbaren existentiellen Bedürfnissen haben keine Auswirkung auf den Prägungsmechanismus, es sei denn, die sozio-ökonomischen Kräfte sind derart, dass sie das Bedürfnis nach einem Rahmen der Orientierung und nach einem Objekt der Hingabe negieren. - Zur Abhängigkeit der Religion von den sozio-ökonomischen Verhältnissen im neuen Verständnis von Religion vgl. Erich Fromms Analyse der Reformatoren und der Reformationszeit in *Escape from Freedom* (1941a), 63-102 und die knappe Zusammenfassung in *Psychoanalysis and Religion* (1950a), 52f.

¹⁰⁵ E. Fromm, *Die Entwicklung des Christusdogmas* (1930a) in (1963a), 25.

¹⁰⁶ Siehe unten S. 143-149.



für einen nicht-theistischen Humanismus, bei dem ein funktionaler Religionsbegriff legitim und angemessen ist: Es kann diesem Humanismus auch im Letzten nur um den Menschen gehen!¹⁰⁷ {140}

d) *Der Gegensatz von autoritärer und humanistischer Religion*¹⁰⁸

Erich Fromm schließt in der Bestimmung von Autorität überhaupt wie in der Differenzierung von rationaler und irrationaler Autorität theoretisch die Möglichkeit einer Nominierung Gottes als rationaler Autorität nicht aus;¹⁰⁹ er schreibt dem durch rationale Autorität ausgezeichneten patriarchalischen Gott in der Entwicklung des Gottesbildes eine wichtige geschichtliche Funktion zu;¹¹⁰ und doch sieht er Religion - parallel zur Gegenüberstellung von autoritärem und revolutionärem Charakter- nur in der Alternative einer autoritären oder humanistischen Religion. Ganz ähnlich wie bei der Differenzierung zwischen rationaler und irrationaler Autorität anerkennt Erich Fromm auch bezüglich der Religion die Möglichkeit eines jenseitigen Gottes, der die Eigenschaften Liebe und Gerechtigkeit hat, prinzipiell an. Doch wenn es darum geht, die Art der Religion zu bestimmen, die dem menschlichen Bedürfnis nach einem Rahmen der Orientierung und nach einem

Objekt der Hingabe optimal entgegenkommt, so geschieht das gleiche wie bei der Anwendung der theoretischen Aussagen über rationale und irrationale Autorität auf den jeweiligen Charaktertypus: So wie er dort nur noch die sich bekämpfenden Alternativen „autoritärer“ und „revolutionärer“ Charakter kennt, so bei der Diskussion der Religion nur noch die sich gegenseitig ausschließenden Arten der „autoritären“ und „humanistischen“¹¹¹ Religion.

Eine autoritäre Religion fordert die Anerkennung einer höheren Macht; diese Forderung nach Anerkennung liegt nicht „in den sittlichen Eigenschaften der Gottheit, nicht in Liebe und Gerechtigkeit (begründet), sondern in der Tatsache, dass sie Kontrolle, das heißt Macht über den Menschen hat. Weiterhin besagt dies, dass die höhere Macht ein Recht hat, den Menschen zu ihrer Anbetung zu zwingen und dass ein Mangel an Verehrung und Gehorsam zur Sünde führt. Das wesentliche Element autoritärer Religion und autoritärer religiöser Erfahrung ist die Auslieferung (surrender) an eine Macht, die den Menschen transzendiert.“¹¹² In dieser Umschreibung von autoritärer Religion scheint noch das Bewusstsein der Differenz zwischen rationaler und irrationaler {141} Autorität durch. Es geht verloren, wo Erich Fromm von humanistischer Religion handelt und diese auch in theistischen Systemen namhaft macht. „Bei der humanistischen Religion ... geht es um den Menschen und seine Stärke. Der Mensch muss seine Kraft der Vernunft entwickeln, um sich selbst, seine Beziehung zum Nächsten und seine Stellung im Universum zu verstehen ... Er muss seine Kräfte der Liebe für andere wie für sich selbst entwickeln und die Solidarität mit allen Lebewesen erfahren ... Religiöse Erfahrung gründet bei dieser Art Religion in der eigenen Bezogenheit zur Welt, wie sie mit dem Denken und mit Liebe erfasst werden kann.“¹¹³

Die Möglichkeit einer Religion, die sich auf ein rationales Autoritätsverhältnis gründet, wird für eine humanistische Religion nicht mehr in Betracht

¹⁰⁷ Eine Kritik am Religionsbegriff Erich Fromms darf deshalb nicht nur an der Funktionalisierung der Religion ansetzen. Dieser Vorwurf trifft auch Paul Tillich, der in seiner Rezension von Erich Fromms Buch *Psychoanalysis and Religion* (1950a) davon spricht, dass Erich Fromm mit der Freudschen Projektionstheorie sympathisiere (P. Tillich, *Psychoanalyse und Religion*, 333), und ihm unterstellt, dass er einen heteronomen, supranaturalistischen Theismus bekämpfe (a. a. O., 335). - Umgekehrt bedeutet das Bedürfnis nach einem Rahmen der Orientierung und nach einem Objekt der Hingabe auch für eine theistische Religion ein wichtiges anthropologisches Datum.

¹⁰⁸ Die Ausführungen zur Autorität (siehe oben S. 121-136) erlauben eine kürzere Darstellung der autoritären und humanistischen Religion. Vgl. zum Folgenden bes.: E. Fromm, *Psychoanalysis and Religion* (1950a), 34-55.

¹⁰⁹ Siehe oben S. 125.

¹¹⁰ Siehe oben S. 135f.

¹¹¹ Die im Deutschen übliche Übersetzung von *humanistic religion* mit „humanitärer Religion“ ist falsch.

¹¹² E. Fromm, *Psychoanalysis and Religion* (1950a), 35.

¹¹³ A. a. O., 37.



gezogen.¹¹⁴ In Konsequenz dazu wird auch ein eigener Theismus-Begriff geschaffen: „Insofern humanistische Religion theistisch ist, ist Gott ein Symbol für die dem Menschen eigenen Kräfte, die er in seinem Leben zu realisieren versucht, und ist kein Symbol für Gewalt und Herrschaft, die Macht über den Menschen ausüben.“¹¹⁵ Noch einfacher sagt es die Formel: „Gott ist kein Symbol für Macht über den Menschen, sondern für des Menschen eigene Kräfte (powers).“¹¹⁶ Denn „während für die humanistische Religion Gott das Bild für des Menschen höheres Selbst ist, ein Symbol dessen, was der Mensch potentiell ist oder werden soll, wird für die autoritäre Religion Gott zum alleinigen Besitzer dessen, was dem Menschen ursprünglich eigen war: seiner Vernunft und seiner Liebe“¹¹⁷.

Was Erich Fromm hier „theistisch“ nennt, hat vom Standpunkt der Theisten aus betrachtet mit dem religionsphilosophisch anerkannten Theismusbegriff kaum eine Berührungsfläche, weil das Theistische vor jeder näheren Bestimmung präjudiziert ist. Zwar hat der religionsphilosophische Theismusbegriff keine präzise Bestimmung, sondern spezialisiert sich je nach seinem Gegenbegriff (Atheismus, Monotheismus, Pantheismus etc.) anders aus, doch hält sich etwa folgende Bestimmung durch: „Theismus heißt die Lehre, welche das Dasein Gottes in dem Sinne bejaht, dass auch die Vorsehung mitbejaht erscheint; letztere wiederum schließt die Personhaftigkeit und Freiheit Gottes mit

ein.“¹¹⁸ dass Erich Fromm glaubt, bei seiner Definition von Gott dennoch von {142} einem theistischen Gottesbegriff sprechen zu können, wird aufgrund seiner Theorie der Entwicklung des Gottesbildes verständlich.¹¹⁹

Illustrationen einer humanistischen Religion sind für Erich Fromm „der frühe Buddhismus, der Taoismus, die Lehren von Jesaja, Jesus, Sokrates, Spinoza, bestimmte Richtungen in den jüdischen und christlichen Religionen (besonders die Mystiken), die Religion der Vernunft in der Französischen Revolution“¹²⁰. Wollte man die einzelnen Qualifizie-

¹¹⁸ W. Keilbach, Artikel „Theismus“, 16. - Vgl. J. Möller, *Die Chance des Menschen - Gott genannt*, 311-313.

¹¹⁹ Siehe unten S. 143-149. Das Scheitern des Versuchs, Humanismus und Theismus in der Gottesfrage zusammen zu bringen, besagt nicht, dass nicht doch in theistischen Systemen die Forderungen einer humanistischen Religion erfüllt werden. Allerdings ergeben sich bei dem Versuch, humanistische Religion in theistischen Systemen aufzuweisen, zwei Betrachtungsweisen: eine, die der Interpretation des Gottesbegriffs bei Erich Fromm folgt, und eine andere, die von seiner Unterscheidung zwischen rationaler und irrationaler Autorität ausgeht, diese auf die Religionsysteme anwendet und dann - im Gegensatz zu Erich Fromm - versucht, Gottesvorstellungen gemäß rationaler Autorität in theistischen Religionen aufzuspüren. Erstere Betrachtungsweise sollte aber nicht von humanistischer Religion in theistischen Systemen sprechen, weil die theistischen Systeme vorweg bereits humanistisch interpretiert werden; letztere Betrachtungsweise darf weder im Sinne Erich Fromms noch nach dem allgemeinen Verständnis eines von ihm vertretenen Humanismus für sich in Anspruch nehmen, in theistischen Systemen einen solchen Humanismus zu finden, weil zu diesem Humanismus notwendig die Interpretation Gottes ausschließlich als Symbol für die dem Menschen eigenen Kräfte gehört.

¹²⁰ E. Fromm, *Psychoanalysis and Religion* (1950a), 37. - Erich Fromm hat sich mit einzelnen Richtungen humanistischer Religion sehr intensiv auseinandergesetzt, ohne dass sich diese Auseinandersetzungen immer literarisch niedergeschlagen hätten. Von den genannten Beispielen sind für ihn selbst besonders zu betonen: der Buddhismus (vgl. *Psychoanalysis and Religion* (1950a); der Zen-Buddhismus (vgl. *Psychoanalysis and Zen Buddhism* [1960a]); das Judentum (vgl. *You Shall*

¹¹⁴ Vgl. J. S. Glen, *Erich Fromm: A Protestant Critique*, 101f.

¹¹⁵ E. Fromm, *Psychoanalysis and Religion* (1950a), 37.

¹¹⁶ A. a. O., 49.

¹¹⁷ A. a. O., 49f. - Die Annahme, dass der Mensch ursprünglich im Vollbesitz seiner Kräfte der Vernunft und Liebe war, korrespondiert mit einem dialektischen Denken, während die widersprechende Annahme, dass der Mensch sich phylo- und ontogenetisch erst aus Fixierungen und irrationalen Autoritätsverhältnissen lösen muss, um erstmals zu sich selbst zu kommen, ihren Ursprung in der Anerkennung der Daten der Evolution und Empirie hat. In diesem Zusammenhang fällt die Formulierung auf, Gott sei ein Symbol dafür, was der Mensch „potentiell ist oder werden soll“.



rungen humanistischer Religion in den Beispielen jeweils nachweisen, müssten sicher manche Einschränkungen getroffen werden; doch soll die Aufzählung nur illustrieren. Dies tut sie auch insofern, als allen genannten Beispielen eines gemeinsam ist: Sie stehen in Opposition zu einer sonst vorherrschenden Strömung. Sowohl das Prophetische als auch das Mystische als auch das Revolutionäre steht in Kontrast zu Etabliertem. Auch diese Eigenart macht deutlich, dass sich humanistische Religion immer aus dem Gegensatz heraus formuliert. Allerdings ist die Opposition keine rebellierende, sondern eine revolutionäre, indem sie eine je verschiedene irrationale Autorität attackiert, ohne eine andere irrationale Autorität zu etablieren.¹²¹ {143}

Jede Religion, insofern sie Antwort auf das Bedürfnis nach einem Rahmen der Orientierung und nach einem Objekt der Hingabe ist, handelt von der Sinnfrage und der mit ihr formulierten Gottesfrage. Humanistische Religion hat als Reaktion auf autoritäre Religion im besonderen eine Affinität zur Gottesfrage. Sie artikuliert sich bei Erich Fromm in einer bestimmten Interpretation der Geschichte des Gottesbegriffs.

Be as Gods [1966a]) und Meister Eckhart (vgl. *To Have or to Be?* (1976a, 59-65). - Ohne eigenen literarischen Niederschlag blieben bisher seine Studien der Upanishaden, des Sufismus, Plotins, des Pseudo-Dionysios, der „Wolke des Nichtwissens“ und verschiedener Richtungen der östlichen Meditation. In *Psychoanalysis and Religion* (1950a) werden ausführlicher als humanistische Religionen erwähnt: der Frühe Buddhismus (38-40), der Zen-Buddhismus (40f.), Spinozas religiöses Denken (41f.), das Alte Testament (42-47); der Chassidismus (47f.) und das frühe Christentum (48f.). Vgl. auch die Nennungen in *Afterword* (1966d) in (1961b).

¹²¹ Martin Luther ist nach Erich Fromm deshalb kein Revolutionär und die Reformationstheologie keine humanistische: „Indem Luther das Volk von der Autorität der Kirche befreite, machte er es einer noch tyrannischeren Autorität unterwürfig, nämlich der eines Gottes, der auf einer völligen Unterwerfung des Menschen und auf einer Vernichtung des individuellen Selbst als der Voraussetzung für seine Erlösung bestand“ (E. Fromm, *Escape from Freedom* [1941a] 81).

2 Erich Fromms Interpretation der Geschichte des Gottesbegriffs¹²²

Vorweg ist Erich Fromms religionskritischer und methodologischer Vorentscheid zu dieser Frage zu nennen: Der Begriff „Gott“ ist für ihn „nur ein geschichtlich bedingter, in dem der Mensch seine Erfahrung seiner eigenen höheren Kräfte, seines Strebens nach Wahrheit und Einheit in einer bestimmten historischen Periode ausgedrückt hat“¹²³. Die verschiedenen Ausprägungen der Gottesvorstellung und der Gottesbegriff überhaupt sind deshalb Analogiebildungen zur höchsten Macht in einer Gesellschaft und durch das Vorhandensein der jeweiligen sozial-politischen Struktur bedingt.¹²⁴ Dieser Ansatz bringt es mit sich, dass die Analyse des Gottesbegriffs mit der Analyse der charakterlichen Struktur des Menschen beginnen muss, denn die besondere Bedeutung Gottes hängt immer von dem ab, was dem Menschen als höchstes Gut erscheint.¹²⁵

In einer ersten Stufe der Entwicklung der Menschheit, die als Loslösung des Menschen von seinen primären Bindungen an Natur, Mutter, Blut und Boden verstanden werden kann, versuchte der durch Vernunft von der Einheit mit der Natur getrennte Mensch seine Sicherheit darin zu finden, dass er sich dennoch an diese ursprüngliche Bindungen hält. Viele primitiven Religionen zeugen für

¹²² Vgl. zum Folgenden bes.: E. Fromm, *The Art of Loving* (1956a), 53-60; ders., *Beyond the Chains of Illusion* (1962a), 157-159; ders., *You Shall Be as Gods* (1966a), 17-62; J. J. Petuchowski, *Erich Fromm's Midrash of Love*, 547-549.

¹²³ E. Fromm, *The Art of Loving* (1956a), 61; vgl. ders., *You Shall Be as Gods* (1966a), 18f.: „Gott ist einer der vielen verschiedenen poetischen Ausdrücke des höchsten Wertes im Humanismus, nicht eine Realität an sich.“ -Trotz dieses Vorentscheids will Erich Fromm diese Position als Ergebnis der Analyse der Geschichte des Gottesbegriffs gewertet wissen.

¹²⁴ Vgl. E. Fromm, *You Shall Be as Gods* (1966a), 18.

¹²⁵ Manche Daten der nun folgenden Ausführungen wurden bereits oben S. 133-136 in Zusammenhang mit dem rationalen Autoritätsbegriff erwähnt, sollen hier jedoch um der Vollständigkeit der Theorie willen nicht ausgelassen werden.



dieses Entwicklungsstadium, in dem z. B. Bäume und Tiere (als Totem) verehrt werden. Mit der Entwicklung der handwerklichen Fähigkeiten verwandelt der Mensch das Produkt seiner Hände in einen Gott. Es ist das Stadium, in dem Götzen aus Ton, Silber oder Gold angebetet werden, der Mensch also seine eigenen Kräfte und Fähigkeiten in die von ihm hergestellten Dinge projiziert. {144}

Mit wachsendem Selbstwertgefühl des Menschen bekommen die Götter schließlich die Gestalt von Menschen- „In dieser Phase der anthropomorphen Gottesanbetung finden wir eine Entwicklung, die in zwei Richtungen geht. Die eine bezieht sich auf das weibliche oder männliche Geschlecht der Götter, die andere auf den Grad der Reife, den der Mensch erreicht hat und der das Wesen seiner Götter sowie die Art seiner Liebe zu ihnen bestimmt.“¹²⁶ In vielen Kulturen hat es eine matriarchalische Phase der Religion gegeben, die der patriarchalischen vorausging. In diesen matriarchalisch strukturierten Religionen, die ihr Pendant in einer ebensolchen Gesellschaftsstruktur haben, ist eine Göttin das höchste Wesen; die Menschen aber sind gleichwertige und gleichgeliebte Kinder dieser Göttin. Der Übergang zur patriarchalischen Phase bringt sowohl die Vorrangstellung des Mannes in der Gesellschaft als auch die Entthronung der Muttergöttin mit sich. Jetzt ist das Bezugsverhältnis Mensch-Gottheit nicht mehr durch Gleichheit der Menschen untereinander bestimmt, sondern davon abhängig, in welchem Maße der Mensch den Forderungen des Vätergottes nachkommt. Kennzeichnend für jede patriarchalisch bestimmte Gesellschaft ist deshalb deren hierarchische Strukturierung.

Eine Weiterentwicklung des Gottesbegriffes und damit auch eine Weiterentwicklung der menschlichen Kräfte und Fähigkeiten bis hin zur Anwendung des Gottesbegriffes auf den Menschen selbst, lässt sich hauptsächlich in der Entwicklung der patriarchalischen Religion verfolgen. Sehr detailliert zeigt Erich Fromm diese Entwicklung am jüdischen Gottesbegriff auf, dem durch alle Änderungen hindurch die eine Idee zugrunde liegt, „dass weder die Natur noch Artefakte die höchste Realität oder den höch-

¹²⁶ E. Fromm, *The Art of Loving* (1956a), 54.

ten Wert begründen, sondern dass es nur das EINE gibt, das den höchsten Wert und das höchste Ziel des Menschen repräsentiert: das Ziel des Menschen, eine Einheit mit der Welt zu finden durch die volle Entwicklung seiner spezifisch menschlichen Fähigkeiten der Vernunft und der Liebe“¹²⁷.

Am Beginn der alttestamentlichen Geschichte des Gottesbegriffs steht ein Gott, der als absoluter Herrscher vorgestellt wird. Dieser hat alles erschaffen und ist deshalb fähig, das von ihm Geschaffene auch wieder zu zerstören. Seine Attribute sind Despotie und Eifersucht. Beispiele hierfür sind die Vertreibung aus dem Paradies, die Sintflut, das Ansinnen an Abraham, seinen Sohn Isaak zu töten.¹²⁸ Diese absolute Macht Gottes über den Menschen findet jedoch eine Begrenzung in der Idee, dass der Mensch fähig ist, Gottes potentieller Rivale zu sein, wenn er seine Vernunft gebraucht: *Eritis sicut Deus scientes bonum et malum - You Shall Be as Gods!* Der sogenannte „Sündenfall“ ist im Sinne Erich Fromms die erste Tat der Befreiung des Menschen zu sich selbst und die erste Realisierung der menschlichen Fähigkeit, selbst Gott zu werden. {145}

„Die ganze weitere Evolution des Gottesbegriffs vermindert die Rolle von Gott als einem, der über den Menschen verfügt.“¹²⁹ Bereits die Erzählung von Noah, mit dem Gott einen Bund schließt, weil Gott seinen Entschluss, die Kreatur wieder zu vernichten, bereut, macht die Entwicklung des Gottesbegriffs sichtbar: Gott hört auf, der absolute Herrscher zu sein. Das Gottesbild wandelt sich vom absoluten zum konstitutionellen Monarchen, der sich zum Respekt vor jedem Leben verpflichtet. Die Idee des Bundes zwischen Gott und der Menschheit - so versteht Erich Fromm das Bündnis zwischen Gott und Noah - „begründet in der Tat einen der entscheidendsten Schritte in der religiösen Entwicklung des Judentums, einen Schritt, der den Weg zum Begriff der vollständigen Freiheit des Menschen, ja sogar

¹²⁷ E. Fromm, *You Shall Be as Gods* (1966a), 22.

¹²⁸ Zu der bisweilen recht eigenwilligen Art, die biblischen Texte zu interpretieren vgl. E. Fromm, *You Shall Be as Gods* (1966a), 13-15, und die Anmerkungen zu a. a. O., 24 und 26.

¹²⁹ A. a. O., 24.



die Freiheit von Gott, vorbereitet“¹³⁰. Eine Ausweitung des Bundesgedankens stellt die Verheißung an Abraham und schließlich der Bundesschluss mit den Hebräern unter Moses dar. Gott bindet sich dabei an die Prinzipien der Gerechtigkeit und der Liebe, die den Menschen zu einem freien machen, der das Recht auf seine Forderungen hat, und aufgrund derer Gott kein Recht mehr hat, seine Zuwendung zu verweigern. Der despotische Herrscher ist zum liebenden Vater geworden.

In einer weiteren Phase geht die Entwicklung „in die Richtung der Umwandlung Gottes aus der Gestalt des Vaters in ein Symbol seiner Prinzipien der Gerechtigkeit, Wahrheit und Liebe ... In dieser Entwicklung hört Gott auf, eine Person, ein Mensch, ein Vater zu sein; er wird zum Symbol des Prinzips der Einheit hinter der Mannigfaltigkeit der Phänomene ...“¹³¹ Die Erzählung der Gottesoffenbarung an Moses trägt zwar stark anthropomorphe Züge, doch ist in ihr diese Umwandlung Gottes in ein Symbol grundgelegt, wenn sich Gott als der Namenlose zu erkennen gibt. Erich Fromm interpretiert nämlich die Antwort Gottes „Ich bin, der ich bin“ als „Mein Name ist Namenlos“, weil die grammatikalische Form des Wortes „sein“ im Imperfekt einen lebendigen Prozess, ein Werden ausdrückt, während nur Dinge, die ihre endgültige Form erreicht haben, einen Namen haben können. Gott kann deshalb keinen Namen haben, sein Name ist Namenlos.¹³² „Dieser Gott, der sich in der Geschichte manifestiert, kann durch keine Art von Bild dargestellt werden, weder durch ein Laut-Bild - also durch einen Namen - noch durch ein Bild aus Stein oder Holz.“¹³³ In der Konsequenz dieser Interpretation liegt die Unmöglichkeit positiver Aussagen über Gott überhaupt, wie sie eine negative Theologie, etwa bei Moses Maimonides, und die Mystik vertreten. Theologie als Sprechen über Gott ist nicht mehr möglich. Gott wird zu dem, „was er potentiell in einer monotheistischen Theologie ist, das namenlose EINE, ein nicht auszudrückendes Ge-

¹³⁰ A. a. O., 25.

¹³¹ E. Fromm, *The Art of Loving* (1956a), 58.

¹³² Vgl. E. Fromm, *You Shall Be as Gods* (1966a), 29-32.

¹³³ A. a. O., 31.

stammel, das hinweist auf die dem phänomenalen Universum zugrunde liegende {146} Einheit, auf die Grundlage aller Existenz; Gott wird Wahrheit, Liebe, Gerechtigkeit. Gott, das bin ich in dem Maße, als ich wirklich Mensch bin“ (God is I, inasmuch as I am human).¹³⁴

Mögen diese Ausführungen zur Geschichte des Gottesbegriffs verkürzt erscheinen¹³⁵ und die einzelnen Aussagen zum Widerspruch reizen, so soll hier dennoch aus Raumgründen keine Kritik im einzelnen stattfinden. Statt dessen soll der Frage nachgegangen werden, welchen Zweck dieser Aufweis der Geschichte des Gottesbegriffs verfolgt.

In seinem Buch „The Art of Loving“ gebraucht Erich Fromm den Aufweis der Geschichte des Gottesbegriffs in der Parallelisierung von Liebe zu Gott und Liebe zu den Eltern, um in beiden Entwicklungen den reifen Menschen vorzustellen: „In der Geschichte der Menschheit sehen wir - und können vorausahnen - dieselbe Entwicklung: vom Beginn der Liebe zu Gott als der hilflosen Bindung an eine Mutter-Gottheit über die Gehorsams-Bindung an einen väterlichen Gott zu einem reifen Stadium, in dem Gott aufhört, eine äußere Macht zu sein und in dem der Mensch die Prinzipien der Liebe und der Gerechtigkeit sich einverleibt hat, in dem er eins geworden ist mit Gott, bis schließlich zu einem Punkt, wo er von Gott nur noch in poetischer, symbolischer Weise spricht.“¹³⁶

Das primäre Erkenntnisziel des geschichtlichen Aufweises ist die Sicherung des „reifen“ Menschen, des von aller äußeren Bestimmung befreiten und unabhängigen „humanistischen“ Menschentyps. Das Erkenntnisinteresse wird hierbei von der psychoanalytischen Praxis und der gesellschaftlichen und politischen Realität gleichermaßen genährt: Es gilt, fixierte und autoritätshörige Menschen zu sich selbst

¹³⁴ E. Fromm, *The Art of Loving* (1956a), 59. - Zur Frage der Funktion der Propheten für die Realisierung dieser Gottesidee vgl. ders., *You Shall Be as Gods* (1966a), 117-121; ders., *The Prophetic Concept of Peace* (1960e) in (1963a), 141-148; ders., *Die Aktualität der prophetischen Schriften* (1975d).

¹³⁵ Eine kurze Zusammenfassung bietet Erich Fromm selbst in *You Shall Be as Gods* (1966a), 61f.

¹³⁶ E. Fromm, *The Art of Loving* (1956a), 68.



zu führen. Die Legitimität dieses Zieles als des höchsten Zieles überhaupt ist dann unter Beweis gestellt, wenn in der Geschichte des höchsten Zieles selbst - in unserer Kultur traditionell „Gott“ genannt - die Dynamik auf dieses Ziel als inneres geschichtliches Prinzip aufgewiesen werden kann. Mit anderen Worten: Erich Fromm versucht, die Ziel- und Sinnhaftigkeit von Geschichte als Entwicklung aus der geschichtlichen Entwicklung selbst zu erheben.

Nun gibt es für Erich Fromm weder Offenbarung als Handeln Gottes in Geschichte noch ein philosophisches Äquivalent, es gibt keine Prinzipien, die Ursprung, Ziel und Dynamik von Geschichte garantieren, sondern erklärtermaßen nur den Menschen (und zwar einen Menschen, zu dessen unverzichtbaren Bedürfnissen ein solches nach einer wie auch immer gearteten „Religion“ gehört; die Antworten eines Atheismus und Materialismus scheiden also aus und {147} müssen durch solche des Nicht-Theismus und Nicht-Idealismus ersetzt werden); gleichzeitig soll aber aus der Geschichte des höchsten Zieles, nämlich der Geschichte des Gottesbegriffs, das Ziel der Geschichte, nämlich der voll entfaltete, universale Mensch, aufgewiesen werden. Unter der Voraussetzung eines Humanismus, der letztlich nur den Menschen kennt, muss die Geschichte des Gottesbegriffs schon immer und ausschließlich eine Geschichte des Menschen sein.¹³⁷ Alle Aussagen über Gott sind im Grunde immer Aussagen über den Menschen. Liebe und Gerechtigkeit

¹³⁷ Im Gegensatz dazu ist unter der Voraussetzung eines durch einen Offenbarungsgott ausgezeichneten Theismus die Geschichte des Menschen eine Geschichte Gottes „für“ den Menschen mit der eschatologischen Hoffnung einer Einheit von Gott und Mensch. - Der humanistische Vorentscheid in der Frage des Gottesbegriffs wird bei der Interpretation einzelner Etappen der Geschichte des Gottesbegriffs relevant. So etwa bei der Interpretation des „Sündenfalls“, des „Bundesgedankens“ und der „Namensoffenbarung“. Die einzelnen Kritiken lassen sich zusammenfassend am Titel des Buches, das die Geschichte des Gottesbegriffs am ausführlichsten behandelt, andeuten: Das Buch trägt das Versprechen der Paradiesesschlange als Titel: „You Shall Be as Gods“; Erich Fromms Interpretation aber lautet: „You Shall Be Gods“!

sind Symbole für des Menschen eigene Kräfte der Liebe und Gerechtigkeit, auch wenn sie Gott zugeschrieben werden.

In dem Maße als dem entfremdeten Menschen seine auf Gott projizierten Kräfte zurückgegeben werden, entfällt die Idee Gottes und verfügt der Mensch über sich und seine Kräfte, - Gott wird zum (selbst-)erlösten, universalen Menschen.¹³⁸ Der Prozess der Negation Gottes realisiert sich in der Geschichte einer *theologia negativa*, ohne dass Erich Fromm allerdings dem Umstand Rechnung trägt, dass die klassische *theologia negativa* nicht zugleich auch eine „*anthropologia positiva*“ ist, wie dies seine Verwendung der negativen Theologie voraussetzt.¹³⁹

Die Interpretation der Geschichte des Gottesbegriffs ermöglicht Erich Fromm die Erkenntnis des Ziels von Geschichte: Das Ziel ist der ganz entfaltete, ganz aus seinen Kräften der Vernunft und Liebe lebende universale Mensch. Die innere Dynamik der Geschichte des Gottesbegriffs lässt diesen Menschen sichtbar werden, so dass die Aussagen über Gott dem Menschen zugehören. Darüber hinaus erweist die Geschichte des Gottesbegriffs auch noch

¹³⁸ Vgl. die Religionskritik von Ludwig Feuerbach und Karl Marx, die sich in die These zusammenfassen lässt, dass dem Menschen für sein höchstes Wesen gilt, was sein wahres Wesen ist. Siehe unten S. 266-268.

¹³⁹ Der Verwendung der *theologia negativa* als Ausdruck des zu sich selbst kommenden Menschen in theologischer Begrifflichkeit hat primär eine religionskritische Bedeutung, die dem theologiegeschichtlichen Verständnis entgegengesetzt ist. Denn eine *theologia negativa* „darf auch begrifflich nicht mit einem negativen Aspekt der religiös-mystischen Erfahrung (immer größere Abwesenheit Gottes u. ä.) und deren negative Ausdrucksweise verwechselt werden“ (H. Vorgrimmeler, Artikel „Negative Theologie“, 864f.). dass *theologia negativa* ein Korrektiv ist für den Akt des Glaubens gegen eine Überbetonung des Glaubens an Dogmen, kann Erich Fromm nicht genügen. Deshalb bleibt bei ihm auch unberücksichtigt, dass *theologia negativa* für „das Wort von Gott“ gegen „das Wort über Gott“ plädiert, weil sein Verständnis von *theologia negativa* seinem humanistischen Frageansatz und - wie sich unten in Teil IV zeigen wird - seinem Verständnis von Mystik entspricht.



die {148} Legitimität der Interpretation, dass nämlich die Geschichte des höchsten Zieles (Gott) „in Wahrheit“ das Ziel der Geschichte (den Menschen) zeigt, denn die geschichtliche Dynamik besteht in der zunehmenden Negation aller Aussagen über Gott. Strömungen der *theologia negativa* und der jüdischen und christlichen Mystik sind für Erich Fromm ein Beleg.

Diese religionskritische „Verwendung“ der Geschichte des Gottesbegriffs wirft ein Licht auf das Problem der Relation zwischen Theismus und nicht-theistischem Humanismus. Wendet man Erich Fromms Interpretation des Gottesbegriffs auf einen theistischen Religionsbegriff an, dann ergeben sich notgedrungen folgende nicht-theistische Aussagen in theistischer Begrifflichkeit: „Der wahrhaft religiöse Mensch¹⁴⁰ bittet - wenn er dem Wesen der monotheistischen Idee folgt¹⁴¹ - um nichts und erwartet nichts von Gott ...; er hat jene Demut erreicht, seine Grenzen bis zu dem Grad zu spüren, dass er weiß, nichts zu wissen. Gott wird ihm ein Symbol, durch das der Mensch in einem früheren Stadium seiner Entwicklung die Ganzheit dessen ausgedrückt hat, was der Mensch erstrebt: das Reich der geistigen Welt, der Liebe, der Wahrheit und der Gerechtigkeit ... Gott zu lieben, falls er dieses Wort gebrauchen würde, bedeutete, nach dem Erwerb der vollen Fähigkeit zur Liebe - nach der Realisierung dessen, was 'Gott' in einem selbst bedeutet - zu streben.“¹⁴² Die Eigenart dieser Aussagen ergibt sich erst, wenn trotz einer nicht-theistischen Position theistische Begrifflichkeiten gebraucht werden.

Erich Fromm nimmt an, das Verstehen der Geschichte des höchsten Zieles legitimiere aus sich heraus die Interpretation, dass die Geschichte des höchsten Zieles (Gott) das höchste Ziel der Geschichte (den Menschen) erkennen lasse. Mit dieser Annahme wird zugleich postuliert, dass gerade die Analyse der Geschichte der theistischen Begrifflichkeit zeigt, wie diese zwar geschichtlich bedingt sei,

jedoch konsequent dazu dränge, durch eine nicht-theistische Begrifflichkeit abgelöst zu werden. Nur weil theistische Systeme im Sinne Erich Fromms nicht konsequent genug sind, gibt es sie: „Wir haben gesehen, dass die Juden aus historischen Gründen den Namen 'Gott' für das X gebraucht haben, dem sich der Mensch nähern sollte, um ganz Mensch zu sein ... Obwohl logisch der nächste Schritt in der jüdischen Entwicklung ein System ohne 'Gott' wäre, ist es doch für ein theistisch-religiöses System unmöglich, diesen Schritt ohne Verlust seiner Identität zu tun.“¹⁴³ Im Gegensatz zu Erich Fromms Annahme, dass die Geschichte theistischer Begrifflichkeit und Vorstellungen deren nicht-theistische - weil humanistische - Interpretation legitimiert, wurde oben darzustellen versucht, dass diese Interpretation erst dann aus der Geschichte des Gottesbegriffs legitimierbar ist, wenn schon vorgängig {149} jeder Theismus von einer humanistischen Warte aus betrachtet wird, so dass ohne diesen humanistischen Vorentscheid weder die Geschichte des höchsten Zieles als höchstes Ziel der Geschichte interpretiert werden kann noch sich diese Interpretation aus der Geschichte selbst legitimiert.

Vom Ansatzpunkt Erich Fromms her gesehen - mit all den Implikationen für die Interpretation der Geschichte des Gottesbegriffs - ist sein Versuch schlüssig. Für den theistischen Kritiker freilich dürfte die Argumentation nicht mehr schlüssig sein; denn für ihn ist das, was der Humanist noch als Theismus ansieht, bereits Nicht-Theismus. Die Verschiedenheit der Ansatzpunkte kann hier nur respektiert werden. Ein tieferes Verständnis von Erich Fromms humanistischem Ansatzpunkt, der bisher als „Vorentscheid“ apostrophiert wurde, wird erst in Teil IV möglich sein. Trotz der verschiedenen Ansätze haben beide Positionen eine Nahtstelle, in der sie verbunden sind: Anthropologisch können der Theist wie der humanistische Nicht-Theist von einer Erfahrung sprechen, bei der sie sich selbst transzendieren und die an das unverzichtbare menschliche Bedürfnis nach einem Rahmen der Orientierung und nach einem Objekt der Hingabe gebunden ist. Es geht um

¹⁴⁰ Gemeint ist der Mensch, der Religion ohne einen jenseitigen Gott begreift.

¹⁴¹ Gemeint ist, wenn er sich Erich Fromms Interpretation der Geschichte des Gottesbegriffs anschließt.

¹⁴² E. Fromm, *The Art of Loving* (1956a), 59f.

¹⁴³ E. Fromm, *You Shall Be as Gods* (1966a), 53; vgl. ders., *The Art of Loving* (1956a), 60f.



eine Erfahrung, die jeder Mensch macht, weil jeder Mensch versucht, auf die ungelösten Fragen seiner Existenz eine Antwort zu finden; es ist aber zugleich auch eine Erfahrung, die jeder Mensch entsprechend seiner Situation anders macht und anders zur Sprache bringt. Der Theist nennt diese Erfahrung „Gotteserfahrung“. Erich Fromm spricht von einer religiösen Gestimmtheit oder Haltung der X-Erfahrung.

3 Die humanistische Religion als Realisierung der X-Erfahrung

Die Interpretation der Geschichte des Gottesbegriffs hat ergeben, dass der Begriff „Gott“ gleichsam nur der Finger ist, der auf den Mond weist. „Dieser Mond befindet sich nicht außerhalb von uns, sondern ist die menschliche Realität hinter den Worten: Was wir religiöse Haltung (*religious attitude*) nennen, ist ein X, das sich nur in poetischen und visuellen Symbolen ausdrücken lässt.“¹⁴⁴ Jeder Mensch erfährt dieses X, auch wenn es je nach der Kultur und der Gesellschaftsstruktur anders zum Ausdruck kommt. Hinter den verschiedensten Religionen, Philosophien, Weltanschauungen steht immer eine Erfahrung, die sich durch alle Begriffssysteme durchhält. Erich Fromm nennt sie „X-Erfahrung“ (X-experience). „Unterschiedlich ist nur die begriffliche Fassung der Erfahrung, nicht das Erfahrungssubstrat, das den verschiedenen Begriffssystemen zugrunde liegt.“¹⁴⁵ {150}

¹⁴⁴ E. Fromm, *You Shall Be as Gods* (1966a), 226. - Die Rede vom „Finger, der auf den Mond weist“ ist eine beliebte Wendung buddhistischer Lehre. Vgl. etwa S. Ohasama, *Zen*, 4.

¹⁴⁵ E. Fromm, *You Shall Be as Gods* (1966a), 57. - Im Gegensatz zu seinen anderen Schriften vermeidet Erich Fromm in *You Shall Be as Gods* bewusst die Begriffe „Religion“ und „religiös“ und gebraucht statt dessen den Begriff „X-Erfahrung“, um deutlich zu machen, dass religiöse Erfahrung von theistischen Systemen unabhängig ist. Der Begriff der X-Erfahrung schillert jedoch bei Erich Fromm: Teils ist er nur Ausdruck eines nicht näher bestimmten Erfahrungssubstrats, teils ist X-Erfahrung ein Wechselbegriff zu humanistischer Reli-

Es sind zwei Ausgangspunkte, die zur X-Erfahrung als dem Erfahrungssubstrat einer humanistischen Religion führen und die Eigenart der X-Erfahrung determinieren. Der erste Ausgangspunkt ist der Mensch, insofern er mit unverzichtbaren existentiellen Bedürfnissen ausgestattet ist. Gerade im Gegensatz zu Sigmund Freuds Kritik der Religion als Illusion postuliert Erich Fromm ein Bedürfnis nach Religion, das unverzichtbar ist und sich als X-Erfahrung artikuliert, auf das aber nur humanistisch reagiert werden soll. Der andere Ausgangspunkt ist die religionsphilosophische Annahme, dass hinter den verschiedensten Orientierungssystemen immer die gleiche Frage und Erfahrung „X“ steht. Welches Orientierungssystem dem menschlichen Bedürfnis am besten entspricht, lässt sich vom humanistischen Ansatz mit Hilfe der religionskritischen Interpretation der Geschichte des Gottesbegriffs verdeutlichen.¹⁴⁶ Als psychologische Charakteristika der X-Erfahrung nennt Erich Fromm näherhin:

gion, also ein Ausdruck für ein Erfahrungssubstrat, das bereits humanistisch verstanden wird. So etwa, wenn er von jenem spricht, „der den Wert X als den höchsten Wert erfahren hat und versucht, ihn in seinem Leben zu realisieren“ (a. a. O., 228).

In einer Anmerkung (a. a. O., 57) bringt Erich Fromm den Begriff der X-Erfahrung in Zusammenhang mit Paul Tillichs „ground of being“ bzw. „depth“ (als Substitut für das Wort „Gott“) und mit Altizers „atheistic Christianity“. Das Frommsche Verständnis von X-Erfahrung kommt sachlich dem religionssoziologischen Verständnis der Funktion von Religion bei Günter Dux sehr nahe: „Die Funktion der Religion liegt darin, die Tiefenstruktur der Wirklichkeitsauffassung zu thematisieren. Denn nur durch diesen Akt der bewussten Vergegenwärtigung ist es dem Menschen möglich, seiner eigenen Stellung in der Welt gewahr zu werden und zu einer handlungsrelevanten und sinnhaften Deutung seiner Lebensführung zu gelangen“ (G. Dux, *Ursprung, Funktion und Gehalt der Religion*, 60).

¹⁴⁶ Dieser Weg über die Interpretation der Geschichte des Gottesbegriffs ist dort geboten, wo von einem westlichen Religionsbegriff ausgegangen wird, weil hier - im Gegensatz zur östlichen Mystik - die X-Erfahrung in einen theistischen Rahmen gekleidet ist. Vgl. E. Fromm, *You Shall Be as Gods* (1966a), 57 und Anmerkung.



1. Die X-Erfahrung ist Ausdruck einer bewusst empfundenen Unruhe über die existentiellen Dichotomien des Lebens. Das Leben wird als ein Problem „erfahren“.
2. Ein Mensch, der die X-Erfahrung realisiert, hat eine definitive Hierarchie der Werte, deren höchste die optimale Entwicklung der eigenen Kräfte der Vernunft, der Liebe, des Mitgefühls und des Muts ist.
3. Für den Menschen mit X-Erfahrung ist der Mensch nie Mittel, sondern immer Selbstzweck.
4. Realisieren der X-Erfahrung bedeutet, das Ich, die eigene Gier und die eigenen Ängste aufzugeben, um „leer“ zu werden und dadurch offen zu sein für die Welt und die Menschen. Von dort her kann die X-Erfahrung auch {151} Erfahrung der Transzendenz genannt werden, wenn Transzendenz nicht mit Überstieg zu einem jenseitigen Gott identifiziert wird, sondern Überstieg über ein narzisstisches Ich bedeutet, also auf das im Menschen selber liegende Ziel verweist.¹⁴⁷

Die Konsequenzen für eine Realisierung der X-Erfahrung zeigen in die Richtung der Mystik. Historisch weisen alle Präzisierungen von humanistischer Religion als Realisieren der X-Erfahrung auf Erich Fromms Beschäftigung mit dem frühen Buddhismus seit den zwanziger Jahren.¹⁴⁸ Ihr folgte durch die persönliche Bekanntschaft mit Daisetz T. Suzuki das Interesse für den Zen-Buddhismus.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Vgl. E. Fromm, *You Shall Be as Gods* (1966a), 58-60. - In der a. a. O. folgenden Paraphrase wird der bereits humanistisch interpretierte Gebrauch des Wortes X-Erfahrung von Erich Fromm übernommen.

¹⁴⁸ Besondere Bedeutung beim Bekanntwerden mit dem Buddhismus erlangten die Schriften von Georg Grimm, an erster Stelle sein Buch *Die Lehre des Buddha. Die Religion der Vernunft*.

¹⁴⁹ Vgl. etwa E. Fromm, *Psychoanalysis and Religion* (1950a), 40: „Zen hält dafür, dass jede Erkenntnis wertlos ist, es sei denn sie wächst aus uns selbst heraus; keine Autorität, kein Lehrer kann uns wirklich etwas beibringen, ausgenommen dass er Zweifel in uns erweckt. Worte und Gedankengebäude sind gefährlich, weil sie leicht zu Autoritäten werden, die wir dann anbeten. Das Leben selbst muss in seinem Lauf

Die Realisierung der X-Erfahrung in der humanistischen Religion als einem nicht-theistischen System bedeutet aber nicht, dass sie auf die östliche Mystik beschränkt bleiben müsste. Im theistischen Begriffssystem zeigt sich die Realisierung der X-Erfahrung in der Geschichte des Gottesbegriffs: „Die Idee des Einen Gottes drückt eine neue Antwort für die Lösung der Dichotomien menschlicher Existenz aus; der Mensch kann das Einssein (oneness) mit der Welt finden: nicht dadurch, dass er auf eine vormenschliche Stufe regrediert, sondern dadurch, dass er seine spezifisch menschlichen Qualitäten der Liebe und der Vernunft entfaltet.“¹⁵⁰

Bevor die Realisierung der X-Erfahrung in weiteren Details vorgestellt wird, sollen von Erich Fromms humanistischem Ansatzpunkt und von seiner Interpretation der Geschichte des Gottesbegriffs her systematisch die Erfordernisse für seine humanistische Religion entworfen werden.¹⁵¹ {152}

Ausgangspunkt jeder Frage zum Menschsein ist des Menschen widersprüchliche Existenz, die ihn nach der Antwort einer neuen Identität suchen lässt.

ergriffen werden, und gerade darin besteht Tugend.“ Oder: „Der Begriff Nirwana als der Zustand des Geistes, den der ganz und gar Erwachte erreichen kann, ist kein Zustand der Hilflosigkeit und Unterwerfung, sondern im Gegenteil einer der Entwicklung der höchsten Kräfte, die ein Mensch besitzt“ (a. a. O., 38).

¹⁵⁰ E. Fromm, *You Shall Be as Gods* (1966a), 61. - Der Begriff „oneness“ wird im Folgenden meist mit „Identität“ übersetzt, weil damit das wörtliche „Einssein“ besser wiedergegeben ist als es mit dem schwächeren „Einheit“ getan werden könnte. Will Erich Fromm jedoch das Eins-Sein (one-ness) im Gegensatz zu Verschieden-Sein und Viel-Sein betonen, dann steht im Deutschen statt Identität „Einssein“.

¹⁵¹ Erich Fromm, *The Art of Loving* (1956a), 61-69, knüpft die Entfaltung der Erfordernisse für eine humanistische X-Erfahrung an das Postulat einer paradoxen Logik; wegen der Problematik des Frommschen Verständnisses von aristotelischer und paradoxer Logik - auf die hier nicht näher eingegangen werden soll; siehe jedoch unten S. 157f. Anm. 153 und S. 168 Anm. 206 - wird der Entwurf als Konsequenz seines humanistischen Ansatzes ausgeführt, so dass das Postulat einer paradoxen Logik entfällt.



Ausgangspunkt für die Antwort ist bei einer humanistischen Betrachtungsweise des Menschen und seiner Welt wiederum (nur) der Mensch - allerdings der Mensch in seiner Geschichtlichkeit. Diese Dimension der Geschichtlichkeit offenbart die Idee des Einen Gottes, die unter humanistischen Voraussetzungen zum Prinzip des Einsseins des Menschen mit sich selbst und mit seiner Welt werden kann. Denn so wie die Idee des Einen Gottes die Negation der Machtausübung vieler Götter bedeutet, so besagt die Idee des Einen Gottes - als Prinzip der Identität verstanden - die Negation aller Fremdbestimmung (Heteronomie, Autorität). Die neue Identität des Menschen mit sich und der ganzen menschlichen Welt ist dort erreicht, wo der Mensch ganz bei sich selbst ist und sich ganz aus sich selbst bestimmt, indem er seine Kräfte der Vernunft und Liebe zur vollen Entfaltung bringt.

Transzendenz des Menschen ist ein Zu-sich-selbst-Kommen, das er in dem Maße erreicht, als er sich in Vernunft und Liebe auf sich hin transzendiert. Der Mensch transzendiert sich auf seine eigene Vollendungsform, weil diese bedeutet, dass er sich über alle Fremdbestimmung auf eine neue Identität mit sich, dem anderen und seiner Welt transzendiert. Dieser humanistische Transzendenzbegriff ermöglicht zugleich die Identität von einzelnen Menschen und Menschheit, weil in dem von Fremdbestimmung völlig entleerten Menschen das Einssein aller Menschen realisiert ist. Auf das Bedürfnis nach einem Rahmen der Orientierung und nach einem Objekt der Hingabe gibt deshalb nur eine neue Identität des Menschen mit sich und der menschlichen Welt eine wirkliche Antwort; diese neue Identität ist das Ziel der humanistischen Religion; sie ist das X, das der Humanist nur über die Negation aller fremden Bestimmungen des Menschen in Erfahrung bringen kann und wofür er seine Kräfte der Vernunft und Liebe optimal realisieren muss.

Die neue Identität des Menschen mit sich und der menschlichen Welt wird „erfahren“. Es nützt also nichts, wenn der Mensch die Identität denken will. Wo Begriffe und Gedanken das Höchste sind, gibt es keine unbestrittene Erfahrung der Identität. Begriffe und Gedanken sind immer von gesellschaft-

lichen und kulturellen Verhältnissen bestimmt, sind also Ausdruck der Verschiedenheit der Menschen und Kulturen.¹⁵² Demgegenüber steht X für die {153} Erfahrung, die all den verschiedenen begrifflichen und gedanklichen Ausgestaltungen zugrunde gelegt werden kann und die per definitionem von aller entfremdenden Bestimmung frei bleiben muss. Der humanistische Ansatz fordert, dass Erfahrung der eigenen Kräfte der Vernunft und Liebe, d. h. die X-Erfahrung nur als Negation aller Fremdbestimmung realisiert und erfahren werden kann.

Die Wahrheit der humanistischen Religion erweist sich in ihrer Realisierung: Dort, wo der Mensch seine eigenen Kräfte mobilisiert und so die neue Identität selbst sucht, dort findet er auch seine Identität. Es geht nicht um das Denken in Begriffen, sondern um die Erfahrung aufgrund produktiver Tätigkeit; nicht um Theologie als Frage nach dem Gottesverständnis, sondern um den richtigen Weg („Halacha“), „Gott“ als X zu erfahren; nicht um Religion als Fixierung einer bestimmten Gotteserfahrung in Glaubenssätzen, sondern um ein religiöses Ethos und um das Erleben der höchsten Werte Vernunft und Liebe; nicht um Interpretation, sondern um Veränderung: Die Erfahrung der neuen Einheit des Menschen mit sich und der Welt „liegt letztlich nicht im Denken, sondern im Tun, im Erleben der Identität (experience of oneness)“¹⁵³. Denn Realisie-

¹⁵² Dies gilt besonders für die Gottesfrage. Erich Fromm behauptet z. B., dass der Begriff „Gott“ (nicht die Erfahrung eines höchsten Wertes, die zugrunde liegt) wirklich „tot“ ist: „Für die gegenwärtige Welt, die nicht mehr vom systematischen Denken des Aristoteles und von der Idee eines Königreichs gelenkt wird, hat der Gottesbegriff seine philosophische und gesellschaftliche Basis verloren“ (E. Fromm, *You Shall Be as Gods* (1966a), 228). Darum ist auch ein Streit um den Atheismus unergiebig und ein Relikt aus dem 19. Jahrhundert (a. a. O., Anm.). Die heute allein entscheidende Frage heißt für Erich Fromm nur: Ist der Mensch als höchster Wert tot? (Vgl. a. a. O., 228f.) Vgl. auch seine Rede von der „City of God“, als Thesis, der „Earthly City“ als Antithesis und der „City of Being“ als Synthesis (E. Fromm, *To Have Or to Be?* [1976a], 202).

¹⁵³ E. Fromm, *The Art of Loving* (1956a), 65. - Zu den genannten Kontrastierungen vgl. im einzelnen a. a.



rung der X-Erfahrung heißt „Bekehrung zu einer humanistischen ‘Religiosität’ (religiosity) ohne Religion, ohne Dogmen und Institutionen ...“¹⁵⁴.

Diese Charakteristika der Realisierung der X-Erfahrung bestimmen den Begriff und die Funktion von Religion im humanistischen Sinne. Ausgangspunkt ist die Tatsache, dass Vernunft und Liebe und die anderen religiösen Maximen und Ideen im gesellschaftlichen Leben nicht oder nur ungenügend realisiert werden, so dass der Mensch fremdbestimmt ist. Religion als etablierte und gesellschaftlich relevante Größe hat ihre Begründung deshalb in der antireligiösen Praxis; ihre Aufgabe ist es, die religiösen Ideen für eine bessere Welt lebendig zu halten, indem sie sie selbst realisiert. Religion als gesellschaftlich etablierte Größe löst sich selbst auf, wenn die religiösen Ideen gesellschaftliche Wirklichkeit sind: Wenn „das gesellschaftliche Leben selbst - in allen seinen Aspekten bei der Arbeit, in der Freizeit, bei persönlichen Beziehungen - Ausdruck des ‘religiösen’ Geistes sein wird braucht es keine eigene Religion mehr“¹⁵⁵.

An diesen Bestimmungen orientiert sich die humanistische Religion selbst und müssen sich die etablierten Religionen messen lassen, wenn sie dem Anspruch genügen sollen, eine Religion im humanistischen Sinne zu sein. Für Erich Fromm besagt zwar „diese Forderung nach einer neuen, nicht-theistischen und nicht-institutionalisierten ‘Religiosität’ ... keinen Angriff auf die bestehenden {154} Religionen. Sie bedeutet jedoch, dass die römisch-katholische Kirche, angefangen bei der römischen Bürokratie, sich selbst zum Geist des Evangeliums bekehren muss.“¹⁵⁶ Die Frage bleibt, ob außer der X-Erfahrung der humanistischen Religion selbst überhaupt eine etablierte Religion dem Anspruch gerecht werden kann, eine Religion im humanistischen Sinne zu sein.

Mit dem Postulat der Negation aller Fremdbe-

O., 62-69. Erich Fromm deduziert die Kontrastierungen dort aus dem Selbstverständnis einer paradoxen Logik.

¹⁵⁴ E. Fromm, *To Have or to Be?* (1976a), 202.

¹⁵⁵ A. a. O.

¹⁵⁶ E. Fromm, *To Have Or to Be?* (1976a), 202.

stimmung ist auch die Möglichkeit eröffnet, die humanistische Religion der X-Erfahrung zur universalen Religion zu erheben. X-Erfahrung sieht per definitionem von allen Versuchen ab, das Wesen dieser Erfahrung an Vorstellungen und Begriffssysteme zu binden, die immer zugleich Ergebnis einer bestimmten gesellschaftlichen Struktur und Kultur sein müssen. X-Erfahrung kann aufgrund der Tatsache, dass sie nur in den allen Menschen gemeinsamen existentiellen Dichotomien gründet, und wegen ihrer Selbstbeschränkung auf Erfahrung, die allen Menschen in gleicher Weise möglich ist, universal gültig und deshalb unüberholbar sein. Sie ist die Erfahrung des Menschen, der seine Kräfte der Vernunft und Liebe realisiert und darin seine Transzendenz auf seine Vollendungsform, den universalen Menschen, erfährt. Denn in der Identität des Menschen mit sich selbst erfährt er seine neue Identität (oneness) mit dem universalen Menschen: als eigene Vollendungsform und als Identität mit der Menschheit.

Die neue Identität universalen Menschseins ist der Inbegriff humanistischer Religion als einer universalen. Doch wäre die Annahme verfehlt, diese universale humanistische Religion sei nur ein Ergebnis der Religionskritik. Denn Negation aller Fremdbestimmung realisiert sich nicht nur als Religionskritik gegenüber den Verbegrifflichungen der X-Erfahrung in den historischen Religionen und den anderen Objekten nichtproduktiver Reaktion auf das Bedürfnis nach einem Rahmen der Orientierung und nach einem Objekt der Hingabe (Ideologien, Doktrinen, Weltanschauungen). Fremdbestimmung des Menschen kann nur überwunden werden, wenn die künstlichen Bedürfnisse (= historischen Bedürfnisse im Gegensatz zu den existentiellen) überwunden werden, die die Objekte einer Religionskritik erst produzieren. Es hilft überhaupt nicht weiter, einen autoritären Gott zu entthronen und zu negieren, wenn nicht zugleich das künstliche Bedürfnis nach autoritärer Unterwerfung überwunden wird.

Negation der Fremdbestimmung betrifft alle Arten von Gier und (irrationalen) Leidenschaften als künstlichen Bedürfnissen, auf die der Mensch mit nicht-produktiven Charakter-Orientierungen rea-



giert. Religionskritik im Sinne Erich Fromms ist Negation der Fremdbestimmung und betrifft nicht nur Begriffs- und Vorstellungssysteme und die entsprechenden gesellschaftlichen Strukturen, sondern den Charakter des Menschen. X-Erfahrung wird nur möglich, wenn der Mensch in mühevoller Anstrengung seine nichtproduktiven Orientierungen abbaut, um, statt von Gier und irrationalen Leidenschaften (fremd-)bestimmt zu werden, seinen produktiven Kräften zum Durchbruch {155} zu verhelfen und so - in Negation aller Fremdbestimmung - sich selbst als Ursache und Ziel seines Glaubens an den universalen Menschen in sich zu erfahren.

4 Auf dem Wege zu humanistischer X-Erfahrung

Die Darstellung der Bedingungen der Möglichkeit und der Charakteristika von X-Erfahrung in der humanistischen Religion aus dem konsequent humanistischen Ansatz einer Negation aller Fremdbestimmung führt zu der weiteren Frage: Welcher Weg führt zur X-Erfahrung und welche Medien erleichtern diesen Weg der Selbst-Erlösung?

Erich Fromms Epilog zu seinem Buch „You Shall Be as Gods“ schließt mit dem Fragesatz: „Was könnte den Platz der Religion in einer Welt einnehmen, in der der Begriff Gott tot sein mag, in der aber die erfahrungsmäßige Realität dahinter lebendig bleiben muss?“¹⁵⁷ Es ist die Frage nach religiöser Erfahrung und Praxis, nach Religiosität und Spiritualität in einer nicht-theistischen Religion. Die humanistische Antwort auf die Frage nach den Formen der X-Erfahrung kann zunächst in Negation zu den religiösen Formen in theistischen Systemen gegeben werden. In dem Maße, als theistische Religionen Gott als Jenseitigkeit begreifen, mit der der Mensch in Formen des Religiösen in Beziehung treten kann, sind diese Formen als Ausdruck autoritärer Fremdbestimmung zu negieren. Denn „da gibt es nichts, was sie tun, fühlen oder denken, das nicht irgendwie auf diese Macht bezogen wäre. Sie erwarten Schutz von ‘ihm’ (Gott), sie möchten, dass er sich um sie kümmert und machen ‘ihn’ auch für alle

möglichen Folgen ihrer Handlungen verantwortlich.“¹⁵⁸ Für die humanistische X-Erfahrung sind solche Formen des Religiösen Ausdruck der Unterwerfung unter einen „magischen Helfer“ und darum Formen der X-Erfahrung, die den Menschen versklaven.¹⁵⁹ Denn für diese Formen gilt das gleiche Gesetz wie beim autoritären und revolutionären Charakter: „Die Intensität der Beziehung zum magischen Helfer ist umgekehrt proportional zu {156} der Fähigkeit, seine eigenen intellektuellen, emotionalen und sinnlichen Fähigkeiten spontan auszudrücken.“¹⁶⁰

Will man humanistische Formen der X-Erfahrung namhaft machen, so bestimmt sich deren Eigenart von der Eigenart des Gegenstandes der Erfahrung her. Wenn X-Erfahrung sich dadurch auszeichnet, dass X für die Erfahrung des neuen Einsseins, der Identität des universalen Menschen in sich selbst mit der ganzen Menschheit steht und dass dieses X in dem Maße erfahren werden kann, in dem die Fremdbestimmungen des Menschen negiert werden und der Mensch eo ipso seine ihm eigenen Kräfte der Vernunft und Liebe (wieder-)gewinnt, um die Erfahrung der neuen Identität in der Mobilisierung dieser Kräfte zu machen, dann lassen sich - theoretisch - unterscheiden: 1. Formen der Erfahrung, die

¹⁵⁸ E. Fromm, *Escape from Freedom* (1941a), 174.

¹⁵⁹ Vgl. a. a. O., 174ff. - Im Unterschied zur irrationalen Autorität, die sich in Götzen und Idolen personifizieren kann, ist der „magische Helfer“ Ausdruck einer milderer Form von Abhängigkeit; zugleich deutet die Bezeichnung stärker auf die Formen des Abhängigkeitsverhältnisses. Erich Fromms Abgrenzungen lassen es aber an Deutlichkeit nicht fehlen. - Der magische Helfer ist nicht nur in Gott oder anderen magischen oder jenseitigen Personen zu sehen, sondern kann genauso in den Eltern, der Gattin, dem Gatten, Geliebten, Vorgesetzten usw. personifiziert sein. Hierbei führt das Auftauchen eines neuen magischen Helfers (etwa: jemand „verliebt sich“) zum Zusammenbruch der bisher gültigen religiösen Formen der Beziehung zum magischen Helfer. Die Psychologie des magischen Helfers ist Psychologie des autoritären Charakters und erklärt sowohl Wandlungen der Spiritualität und spirituellen Formen als auch Mechanismen des Verliebtseins und des Scheiterns solcher Liebe.

¹⁶⁰ E. Fromm, *Escape from Freedom* (1941a), 176.



die Aufgabe haben, Fremdbestimmungen zu negieren, um dadurch der eigenen Kräfte zum Einssein gewahr zu werden, und 2. die höchste Erfahrung der Identität selbst, die sich einer Beschreibung entzieht, die aber der Zielpunkt der zuerst genannten Erfahrungsformen der Negation ist und sich in der Mystik realisiert.¹⁶¹

Alle Formen der Erfahrung, deren Aufgabe es ist, diejenigen äußeren und inneren Faktoren und Einflüsse zu negieren, die die unmittelbare Erfahrung der Identität des universalen Menschen verschleiern, haben eines gemeinsam: Sie lassen den Menschen seiner eigenen Kräfte zu einem neuen Einssein, nämlich seiner Vernunft und seiner Liebe gewahr werden. Dieses „Gewahrwerden“ (awareness), das mehr ist als Bewusstsein, Denken oder Wissen¹⁶², hat eine negierende und darin eine entdeckende Komponente. Sie stellt die „radikale Erkenntnis“ des kleinen Kindes in Andersens Märchen „Des Kaisers neue Kleider“ dar, dass der Kaiser in Wirklichkeit gar keine prächtigen Kleider anhat, sondern nackt ist. Dabei geht es um das Gewahrwerden sowohl der äußeren Fremdbestimmungen (Idole, irrationale Autoritäten etc.) wie der inneren (gierhafte Leidenschaften). Im tätigen Gewahrwerden der Abhängigkeit vollzieht sich die Negation der Fremdbestimmungen als Befreiung des Menschen zu sich selbst.

Für das Gewahrwerden als Erfahrung der eigenen Kräfte durch die Negation aller Fremdbestimmungen gibt es eine Reihe von Übungen. Zu ihnen zählen Atem- und Bewegungsübungen, die die Konzentration steigern helfen¹⁶³, sowie {157} wie

¹⁶¹ Siehe den folgenden Abschnitt, unten S. 157-168.

¹⁶² Vgl. E. Fromm, *The Heart of Man* (1964a), 132f., und unten S. 188-190, wo „awareness“ entsprechend der philosophiegeschichtlichen Tradition mit „Erkenntnis“ übersetzt wird. Sachlich kann „awareness“ am besten mit „radikale Erkenntnis“ übersetzt werden, wenn „radikal“ im Wortsinne verstanden wird.

¹⁶³ Erich Fromm, der selbst jeden Tag solche Übungen macht, verweist in persönlichen Gesprächen und in unveröffentlichten Manuskripten auf die Publikationen von Nyanaponika Thera, etwa auf seine Bücher „Der einzige Weg“ und „Geiststraining durch Achtsamkeit. Die buddhistische Satipatthana-Methode“.

Meditationsübungen¹⁶⁴. Mit ihnen kann ein optimales Gewahrwerden der körperlichen und geistigen Prozesse erreicht werden, um so zu einem höheren Grad an Nicht-Bindung (non-attachment = Abgeschlossenheit bei Meister Eckhart), Nicht-Gier (non-greed), Des-Illusion (non-illusion), kurz: zu einer optimalen Negation der Fremdbestimmung und zum Gewahrwerden der eigenen Kräfte zu kommen. In diesem Bemühen kommt der psychoanalytischen Selbstanalyse¹⁶⁵ eine entscheidende Bedeutung zu, da sie als kritische Theorie gegenüber den Rationalisierungen gesellschaftlicher Art, d. h. als Ideologiekritik¹⁶⁶, und gegenüber den individuellen Rationalisierungen dienen kann. Das Gewahrwerden ist die Erfahrung der Befreiung des Menschen von sich selbst, insofern er sich mit der Idolatrie und mit den irrationalen Leidenschaften seiner Natur entfremdet hat, zu sich selbst, insofern die Negation der Entfremdung eine neue Identität ermöglicht.

„Gewahrwerden“ ist ein Begriff der Selbst-Erlösung und damit das humanistische Pendant zum Begriff „Offenbarung“ (zumindest im christlichen Verständnis). Die das Gewahrwerden vermittelnden Erfahrungsformen sind die humanistischen Heilmittel. Sie haben ihre Berechtigung, insofern sie dem Menschen zur Erfahrung einer neuen Einheit seines Lebens dadurch verhelfen, dass er in sich die Identität mit sich und der Welt erfährt, ohne dass

Vgl. auch den Beitrag Erich Fromms in der Festschrift zum 75. Geburtstag des Ehrwürdigen Nyanaponika Mahathera: *Die Bedeutung des Ehrwürdigen Nyanaponika Mahathera für die westliche Welt* (1976b).

¹⁶⁴ Zur Unterscheidung der „Geister“ bei der „Meditationswelle“ vgl. E. Fromm, *Die Bedeutung Nyanaponika Mahatheras für die westliche Welt* (1976b), ders. und A. A. Häsler, *Das Undenkbare denken und das Mögliche tun* (1978b), 19.

¹⁶⁵ Die Überlegungen Erich Fromms zur Selbstanalyse sind noch nicht publiziert. Die diesbezüglichen Ausführungen in P. Nischk, *Kursbuch für die Seele*, basieren mehr auf Missverständnissen denn auf Kenntnis der Materie.

¹⁶⁶ Ideologien sind als Rationalisierungen der Gesellschaft anzusehen. - Zur Bedeutung der Psychoanalyse für das „Gewahrwerden“ vgl. E. Fromm, *Psychoanalysis and Zen Buddhism* (1960a), bes. 121-127.



sie - wie etwa in der christlichen Offenbarungsreligion - eine fremde Hilfe bzw. eine Abhängigkeit bedeuteten.

5 X-Erfahrung als Mystik des EINEN

Die Erfahrung des Einsseins selbst entzieht sich der adäquaten Beschreibung, weil sie die Negation aller Fremdbestimmung und das ausschließliche Identitätserleben bedeutet.¹⁶⁷ Wo dieses Erleben dennoch sprachlich artikuliert wird, werden oft Begriffe verwendet, die ein paradoxes Zugleich von Gegensätzen aussagen, um auf diese Weise anzudeuten, dass die Dichotomien menschlicher Existenz in der Erfahrung der Identität versöhnt sind.¹⁶⁸ Solche {158} Erfahrung der Identität, in der die Widersprüche der menschlichen Existenz in einer neuen Einheit aufgehoben sind, ohne dass auf eine jenseitige Stiftung

¹⁶⁷ „Beschreibung“ ist insofern Fremdbestimmung, als sie sich der objektivierenden Sprache bedienen muss, d. h. die Subjekt-Objekt-Kluft nicht umgehen kann. Vgl. hierzu z. B. die philosophiefeindliche Position Daisetz T. Suzukis, wie sie H. Rzepkowski, *Das Menschenbild bei D. T. Suzuki*, 28f., aufzeigt.

¹⁶⁸ Es soll hier nicht die sehr schwierige Frage verfolgt werden, inwieweit paradoxe Aussagen des Zugleichs von Gegensätzen Ausdruck einer paradoxen Logik sind, die im Gegensatz zur aristotelischen Logik stünde. Dennoch sind von einer paradoxen Logik; wie sie E. Fromm, *The Art of Loving* (1956a), 61-69, vorstellt, abzuheben: 1. Die Anti-Logik des Mondo bzw. Koan im ZenBuddhismus nach Suzuki, die auf das Auslösen der Logik überhaupt aus ist (vgl. z. B. Daisetz T. Suzukis Referat in *Zen Buddhism and Psychoanalysis* [1960a], 43ff.); 2. paradoxe Formulierungen theistischer Mystiker, deren Aussagen über Gott vor allem in einer nicht-theistischen Interpretation den Anschein haben, nur mit Hilfe einer paradoxen Logik „verständlich“ zu werden. Letzterer Einwand behauptet nicht, dass die paradoxe Logik nicht am treffendsten mystische Identitätserfahrung verbalisieren kann, doch ist sie nicht notwendig als Gegensatz zur aristotelischen Logik zu fassen, sondern als Überstieg über das diskursive Denken und deshalb als Negation diskursiven Denkens zugunsten der mystischen Erfahrung. Vgl. hierzu z. B. W. Johnston, *Der ruhende Punkt*, 100-105.

der Einheit (auf einen die Geschichte versöhnenden Offenbarungsgott) oder ein entsprechendes philosophisches Äquivalent (etwa die Identität von Denken und Sein im Idealismus) rekurriert wird und so eine humanistische Position transzendiert werden müsste, findet sich nur in einer nicht-theistischen oder in einer humanistisch interpretierten theistischen Mystik. Sie wird allen Erfordernissen gerecht, die von einem humanistischen Ausgangspunkt an die X-Erfahrung als Reaktion auf das Bedürfnis nach einer neuen Einheit des Menschen gestellt werden müssen. Denn das Entscheidende der mystischen Erfahrung ist „noch nicht dies, dass die Vielfalt der Erscheinungen zusammenstürzt in das Eine ..., sondern dass das Betrachtetum des Betrachtenden ausgelöscht wird“¹⁶⁹ und „dass die tiefste, alle Mannigfaltigkeit überwindende Versenkung in uns selbst zugleich in die absolute Einheit der Dinge führt“¹⁷⁰.

Mystik legitimiert sich dadurch, „dass der Mensch die Wirklichkeit nur in Widersprüchen wahrnehmen kann und niemals die letzte Wirklichkeits-Einheit (reality-unity), das Einssein selbst gedanklich erfassen kann“¹⁷¹. Deshalb überwindet Mystik nicht nur die Aporien einer wie auch immer gearteten philosophischen Spekulation¹⁷², sondern auch einen theologisch explizierbaren Gottesbegriff: „In der Mystik, die konsequent aus dem Mono-

¹⁶⁹ M. Buber, *Die chassidische Botschaft*, 158. - Dies ist der Grund, warum alle Mystiken dem Vorwurf des Pantheismus ausgesetzt sind, ohne dass dieser Vorwurf wirklich treffen könnte.

¹⁷⁰ G. Simmel, *Hauptprobleme der Philosophie*, 15. - In dieser Schrift zeigt Georg Simmel zwei grundsätzliche Versuche auf, „die Ganzheit des Seins dennoch in einer realeren Weise zu ergreifen ... Der eine ist der Weg der Mystik, der andere Kants“ (a. a. O., 13).

¹⁷¹ Vgl. W. Johnston, *Der ruhende Punkt*, 145f.: „Es ist jene Mystik, in der man zum ‘ruhenden Punkt(oder zum Seelengrund hinabsteigt und so eine Art Wissen erlangt, das überbegrifflich und deshalb unaussprechlich ist, eine Art Meta-Denken, wodurch man die Einheit aller Dinge erfasst - eine Einheit, die immer einsichtiger wird, je mehr der Verstand sich existentiell aller Begriffe, Bilder und Wesenheiten entledigt, um völlig ruhig und empfänglich zu bleiben“ (a. a. O., 146).

¹⁷² E. Fromm, *The Art of Loving* (1956a), 65.



theismus folgt (...), ist der Versuch, Gott gedanklich zu erfassen, aufzugeben und durch die Erfahrung der Vereinigung (union) mit Gott ersetzt, in der kein Raum - und keine Notwendigkeit - besteht, etwas über Gott zu wissen.¹⁷³ Dieser Begriff {159} von Mystik, von Erich Fromm nicht-theistisch verstanden, stellt die optimale Realisierung der Erfahrung des Einsseins des Menschen mit sich, seinem Leben und seiner Welt dar.

Die mystische Erfahrung des Einsseins wurde historisch in den verschiedensten Kulturen und Religionen als *die Vision des EINEN* entdeckt und entwickelt. Erich Fromm interpretiert die Ausgestaltungen der Vision des EINEN von seiner religionskritischen Warte aus. Wie die Geschichte der Gottesvorstellung als Geschichte der Negation Gottes zugunsten des Menschen und seiner Kräfte der Vernunft und Liebe interpretiert wird, so muss auch die Rede von der Erfahrung des EINEN als Verbalisierung einer nicht-theistischen Identitäts-Mystik angesehen werden.¹⁷⁴

Im Laufe der Entwicklung des Menschen, als die Individuation des Menschen einen gewissen Grad erreicht hatte, antwortete der Mensch auf all seine Dichotomien mit einer Vision des EINEN. Der Mensch kam zur „Vision des Einen im Gegensatz zur Mannigfaltigkeit der Tatsachen und Erscheinungen außerhalb, aber auch im Gegensatz zur Mannig-

faltigkeit der Triebe und Tendenzen innerhalb des Menschen“¹⁷⁵. Dieses EINE zeichnet sich dadurch aus, dass es - in der reinsten Form seiner Erfahrung - von jeder Bestimmung entleert und befreit ist. Es ist weder ein Ding, noch hat es einen Namen, so dass es quantifizierbar oder qualifizierbar wäre. In dieser unverdeckten Form, wo das EINE nicht mehr als ein Etwas, sondern als ein Prinzip aufgefasst wird¹⁷⁶, so dass es nur noch als Identität von Gegensätzen erfahrbar und aussagbar ist, fällt es ineins mit dem NICHTS. Das EINE als NICHTS kennzeichnet nicht nur eine Negation aller Vielfältigkeit, sondern die Negation jeder phänomenalen Wirklichkeit innerhalb und außerhalb des Menschen überhaupt.¹⁷⁷ Das Wort NICHTS steht nicht für Sinnlosigkeit oder Nihilismus, {160} ganz im Gegenteil. Erst dort, wo Welt und Mensch nichts sind und wo jede Form von Begehren aufhört, da erfährt der Mensch die Einheit mit sich und der Welt als Identität. Mystische Erfahrung des EINEN ist nur möglich, wenn Welt und Mensch ganz radikal als NICHTS gesehen werden. In dieser Weise wurde die Vision des EINEN zuerst in den Religionen des Ostens ausgeprägt: in den Upanishaden und im Zen-Buddhismus.¹⁷⁸ Beide Richtungen östlicher Religion

¹⁷³ E. Fromm, *The Art of Loving* (1956a), 27. - Auch diese Bestimmung von Mystik verrät Erich Fromms nicht-theistische Position im Verständnis von Mystik, wie ein kontrastierender Vergleich mit dem Verständnis von Mystik als „cognitio dei experimentalis“ bei Thomas von Aquin deutlich macht - eine Definition, die von Gershom Scholem (*Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, 4) als „experimentelles, durch lebendige Erfahrung gewonnenes Wissen von Gott“ paraphrasiert wird.

¹⁷⁴ Da Teile der folgenden Ausführungen sich noch nicht in publizierten Schriften Erich Fromms nachweisen lassen, müssen sie sich vor allem auf die Tonbandabschrift einer Replik Erich Fromms auf einen Vortrag von Alfons Auer beim Symposium anlässlich des 75. Geburtstags von Erich Fromm stützen, die im Folgenden mit „Fromm contra Auer“ zitiert wird. Eine Zusammenfassung des Frommschen Verständnisses von humanistischer Religion erfolgt unten S. 340-344.

¹⁷⁵ E. Fromm, *Antworten Erich Fromms auf das Referat von Alfons Auer* (1999b), 5.

¹⁷⁶ Denn wo das EINE determinierbar ist, wird es zum Götzen: „Das EINE ist ein Prinzip, das keinen Namen hat, das nicht nachgebildet werden kann, während die Götzen die Dinge sind, die der Mensch selbst aufbaut, die der Mensch sich selbst macht - das Werk seiner Hände, denen er sich unterwirft“ (a. a. O.).

¹⁷⁷ Die Vision des EINEN aufgrund der Erkenntnis der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen hat auch innerhalb des philosophischen Denkens verschiedene Ausprägungen erfahren. Wie in der Mystik die Erfahrung des EINEN als Erfahrung des NICHTS gefasst wird, so begreift die Ontologie das Sein als Abstraktion und Negation jedes Seienden. Vgl. hierzu J. Möller, *Glauben und Denken im Widerspruch?*; ders., *Die Chance des Menschen - Gott genannt*, bes. den geschichtlichen Überblick über die Gottesfrage, 11-71.

¹⁷⁸ Ob man mit Erich Fromm einfachhin von „Religionen des Ostens“ sprechen kann (so etwa E. Fromm, *The Art of Loving* [1956a], 67), muss bezweifelt werden, da es auch hier um bestimmte, zum Teil als häretisch



sollen unter diesem Aspekt näher betrachtet werden.

Im *indischen Denken* findet sich die Vision des EINEN vor allem in den Upanishaden¹⁷⁹, beispielhaft in Yajnavalkyas Lehre vom Atman: „Dieses Selbst (Atman), es ist nicht dieses und nicht das. Es ist ungreifbar, denn es kann nicht zerstört werden; es ist unhaftbar, denn es haftet nichts an ihm; es ist ungebunden, es zittert nicht, es leidet keinen Schaden.“¹⁸⁰ „Dieses große, ungeborene Selbst, das frei ist von Alter und Tod, frei von Furcht und unsterblich, ist Brahman.“¹⁸¹ Brahman, als umfassende göttliche Kraft, ist Atman, denn das „Eine Sein (wird) innerhalb und jenseits des Vielen als Selbst (Atman) oder Göttliche Kraft (Brahman) erfahren“¹⁸²: „Der Brahman ist dieser Atman; er ist Erkenntnis, Manas, Stimme, Hauch, Auge, Ohr, Äther, Winde, Glut, Wasser, Erde, Zorn, Nichtzorn, Freude, Nichtfreu-

angesehene Strömungen innerhalb und außerhalb der großen Religionen geht, die sämtlich mit Recht Mystik genannt werden.

¹⁷⁹ Die Upanishaden sind ein Teil der veden, also der ältesten in der Sanskrit-Sprache abgefassten religiösen Schriften der Hindus, „welche höhere und deshalb nur Eingeweihten zu übermittelnde Erkenntnisse über das Wesen des Opfers, vor allem aber über Gott, Welt und Seele überliefern“ (H. von Glasenapp, *Vorwort*, 6). Einen guten Überblick, auch über den Stand der Forschung, gibt H. Zimmer, *Philosophie und Religion Indiens*; die deutsche Taschenbuchausgabe enthält einen detaillierten Generalindex und ein ausführliches Literaturverzeichnis. - Umfassend orientiert noch immer P. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen*, Band 1, 1. und 2. Abteilung.

¹⁸⁰ Brihad-Aranyaka-Upanishad, zitiert nach H. Zimmer, *Philosophie und Religion Indiens*, 326. - Die wörtliche Bedeutung von Atman ist „Atem“ mit einer besonderen Beziehung zu „Wind“. Vgl. den theologischen Begriff „Geist“ im Christentum.

¹⁸¹ Brihad-Aranyaka-Upanishad (IV, 4), zitiert nach A. Hillebrandt, *Upanishaden*, 88.

¹⁸² H. Zimmer, *Philosophie und Religion Indiens*, 301; zur Identifizierung von Atman und Brahman vgl. bes. H. Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, 47ff.

de, Recht, Nichtrecht, er ist alles.“¹⁸³ Und weil das Selbst alles im EINEN und das EINE in allem ist, weiß sich der „Kundige“ mit dem Atman eins: „Er sieht einen jeden als das Selbst an, ein jeder wird für ihn zum Selbst, er wird für jeden zum Selbst.“¹⁸⁴

Das Selbst ist Prinzip des EINEN gegenüber aller Verschiedenheit und Vielfalt, weil es keines anderen bedarf, sondern ganz aus sich selbst ist. In der Upanishad, aus der schon die obigen Zitate genommen waren, nämlich einem Gespräch zwischen Yajnavalkya und dem König Janaka, wird Yajnavalkya {161} gefragt, was dem Menschen als Licht diene. Die Antwort heißt zunächst: die Sonne. Wenn aber die Sonne untergegangen sei, was dann als Licht diene. Die Antwort heißt: der Mond. Wenn aber auch dieser untergegangen sei, dann dienen das Feuer und schließlich die Stimme als Licht, bei dem man sitzt, geht, arbeitet und heimkehrt. „Wenn aber die Sonne untergegangen ist, wenn der Mond untergegangen ist, das Feuer erloschen ist und die Stimmen schweigen, was dient dann dem Menschen als Licht?“ ‘Das Selbst, Großkönig, dient dem Menschen als Licht’, sprach er; ‘denn beim Licht des Selbst sitzt er, geht er umher, arbeitet er, kehrt er zurück’.¹⁸⁵ Die Negation aller äußeren Bestimmungen führt den Menschen ganz auf sich selbst zurück, in die Erfahrung des Einsseins mit sich selbst, die sich zugleich als Transzendenz auf ein das All umgreifendes Prinzip des EINEN erweist.

In den Upanishaden ist das EINE vor allem bei Yajnavalkya in aller Klarheit als Prinzip der Negation gefasst, so dass das Selbst (Atman) das „So-ist-es-nicht“ ist, über dem es „nichts anderes Höheres“ gibt.¹⁸⁶ Auch im Buddhismus gibt es eine Vision des EINEN, die das EINE als ein NICHTS erkennt.

¹⁸³ *Brihad-Aranyaka-Upanishad* (IV, 4), zitiert nach A. Hillebrandt, *Upanishaden*, 84.

¹⁸⁴ A. a. O., 87.

¹⁸⁵ *Brihad-Aranyaka-Upanishad* (IV, 4), zitiert nach A. Hillebrandt, *Upanishaden* 77.

¹⁸⁶ Vgl. H. Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, 55, sowie die Diskussion über die Interpretation dieser Aussage bei P. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen*, Band 1, Abteilung 2, 136f.



Buddha, obwohl ein Sohn Indiens, hat „das Reich erlangt, wo keine Sonnenhitze, kein Regen, kein sozialer oder sonstiger Unterschied der Menschen, keine Wiedergeburt, kein Leiden, keine asketische Selbstquälerei, kein Ding, keine Philosophie und keine theoretische Einseitigkeit mehr zu finden sind, wo sogar jeder Anfang, jedes Ende und jedes Dasein verschwindet. Er hat das echte Nirwana und die übergegensätzliche Wahrheit erreicht“.¹⁸⁷ Dabei geht es Buddha keineswegs um Philosophie oder Spekulation. Vielmehr fragt er die Existenz des Menschen, warum sie Leiden schafft, und er erkennt, dass „die Gier des Menschen ihn ständig un-erfüllt lässt und seinem Leben den Sinn nimmt und dass die Heilung dieses Leidens im Aufgeben der Gier beruht“¹⁸⁸.

Dieser Ansatz an der Frage nach der Existenz des Menschen und deren Fragwürdigkeit und die Lösung der Fragen durch den Menschen selbst zeigen nach Erich Fromm die radikale humanistische Sicht des Menschen im Buddhismus.¹⁸⁹ Eine solche Feststellung berührt die schwierige Frage, inwieweit der

{162} humanistische Ansatz dem Buddhismus als solchem eigen oder (nur) Ausdruck einer bestimmten Methode - Zen genannt - ist, die unabhängig von den religiös-dogmatischen Ansichten des Buddhismus allgemeine Gültigkeit hat und für sich allein beanspruchen kann, das Anliegen Buddhas zu tradieren.¹⁹⁰ Für Erich Fromm, der über viele Jahre mit Daisetz T. Suzuki, dem Vermittler des Zen-Buddhismus im Westen, persönlich befreundet war, sind Leben und Lehre Buddhas selbst in höchstem Maße humanistisch.¹⁹¹

Daisetz T. Suzuki, dem die nachstehenden Ausführungen folgen, versteht unter Buddhismus vor allem „Zen“: „die Quintessenz und den Geist des Buddhismus“ und „die Lehre vom Herzen Buddhas“¹⁹². Dabei ist Zen „nicht Vernichtung der Tätigkeiten des Geistes, sondern ihre Verschmelzung zu der einen einzigen Kraft des konzentrierten Erschauens“¹⁹³, der „Erleuchtung“

„Das höchste Ziel von Zen ist die Erfahrung der Erleuchtung, genannt Satori.“¹⁹⁴

Die Erfahrung von Satori bedeutet, dass man eines Zustandes „der Selbst-Identität, in dem alle begrifflichen Gegensätze ausgelöscht sind, gewahr wird“¹⁹⁵. Satori ist also niemals ein Wissen im üblichen Sinne; denn „Wissen heißt, den Gegenstand des Wissens dem Wissenden gegenüberstellen ... Eine Sache aber wirklich, im wahren Sinne des Wortes

¹⁸⁷ S. Ohasama, *Zen* 39f.

¹⁸⁸ E. Fromm, *Fromm contra Auer*, 3.

¹⁸⁹ Das Bekanntwerden Erich Fromms mit dem Buddhismus fällt deshalb nicht ohne Grund mit seiner Abkehr vom orthodoxen Judentum zusammen. Bei dieser „Wende“ spielte die Lektüre von G. Grimm, *Die Lehre des Buddha*, eine ganz entscheidende Rolle. Denn hier fand Erich Fromm, ähnlich wie in Hermann Cohens religionsphilosophischen Schriften, eine „Religion der Vernunft“ (so der Titel des nachgelassenen religionsphilosophischen Hauptwerkes von Hermann Cohen und der Untertitel des genannten Werkes von Georg Grimm), die den Buddhismus als Wissenschaft erscheinen ließ (vgl. den Titel eines weiteren Werkes von Georg Grimm *Die Wissenschaft des Buddhismus*). - „Zum ersten Mal sah (Erich Fromm) ein spirituelles System, eine Lebensweise, die ausschließlich auf Rationalität gründete und ohne jede irrationale Mystifikation oder ohne Verweis auf Offenbarung oder Autorität war“ (B. Landis und E. Tauber, *Erich Fromm: Some Biographical Notes*, XII). - Zur Beispielhaftigkeit des Buddhismus in der Ausrichtung des Zen-Buddhismus für ein Leben aus der X-Erfahrung siehe oben S. 151 Anm. 134; hier interessiert Vorrangig der Buddhismus als Realisierung der Erfahrung des EINEN.

¹⁹⁰ Zur Verhältnisbestimmung von Zen, Buddhismus und Buddha vgl. D. T. Suzuki, *Die große Befreiung*, 41-45, aber auch W. Johnston, *Der ruhende Punkt*, 29-31 und S. Ohasama, *Zen*, 5-7.

¹⁹¹ Die Bedeutung, die der Zen-Buddhismus für das Verständnis von Buddhas Lehre hat, bleibt dadurch unangetastet. Dennoch interessiert sich Erich Fromm heute wie schon vor der Bekanntschaft mit Daisetz T. Suzuki - wieder mehr für den Buddhismus selbst, nicht zuletzt aufgrund seiner Freundschaft mit Nyanaponika Mahathera.

¹⁹² D. T. Suzuki, *Die große Befreiung*, 43.

¹⁹³ S. Ohasama, *Zen*, 6.

¹⁹⁴ E. Fromm, *Psychoanalysis and Zen Buddhism* (1960a), 115. - Das englische Wort für „Erleuchtung“ ist „enlightenment“, das zugleich auch terminus technicus für „Aufklärung“ ist!

¹⁹⁵ D. T. Suzuki, *Leben aus Zen*, 116.



erkennen, bedeutet die Sache selbst werden, in ihrer Ganzheit innerlich wie äußerlich mit ihr identifiziert sein.¹⁹⁶ Zen lehrt einen Weg, der der im Westen vorherrschenden logischen und philosophischen Methode entgegengesetzt ist. Um zu einer neuen Einheit zu kommen und auf unsere existentiellen Dichotomien zu antworten, müssen wir zu einem Punkt gelangen, der vor aller Spaltung liegt - zu Erfahrungen, die noch nicht von Logik, Raum und Zeit bedingt sind. Dieser Punkt, „an dem der Geist in sich selbst ruht und auch mit der ganzen Welt in Ruhe ist“¹⁹⁷, kann nur erreicht werden, wenn wir uns in das innere Selbst zurückziehen. „Satori {163} mag definiert werden als intuitive Innenschau, im Gegensatz zu intellektuellem und logischem Verstehen.“¹⁹⁸

„Grundgegenstand des Zen-Buddhismus (ist das Eindringen in die wahre Natur des eigenen Geistes oder der eigenen Seele“¹⁹⁹. Um mit den innersten Kräften seines Wesens Fühlung aufzunehmen, muss der Mensch auf alles Äußere und Zusätzliche verzichten. „Daher verwirft Zen alles, was auch nur eine entfernte Ähnlichkeit mit einer äußeren Autorität aufweist. Zen hegt ein unbedingtes Zutrauen zum innersten Wesen des Menschen. Alle Autorität im Zen kommt von innen.“²⁰⁰ Das innerste Wesen des Menschen, seine wahre Natur, die erst im Überstieg über alle Verstandeserkenntnis zum Satori-Erlebnis wird, ist des Menschen Buddha-Natur. Satori ist das

Erwachen der Buddha-Natur im Menschen. Sie besagt ein „Eins-Sein mit der Natur und mit dem Kosmos“²⁰¹, insofern der erleuchtete Mensch gänzlich auf alle äußeren Autoritäten und also auch auf das Unterscheidende des Logischen und Raum-Zeitlichen verzichtet, so dass betrachtendes Subjekt und Gegenstand der Betrachtung identisch sind. Diese Identität nennt Daisetz T. Suzuki „Selbst-Identität“, denn im Gegensatz zur Identität „gibt es bei der Selbst-Identität nur ein Subjekt oder Objekt - nur eines, und dieses eine identifiziert sich, indem es aus sich selbst geht ... Selbst-Identität ist die Logik der puren Erfahrung oder der 'Leere'.“²⁰²

Erst durch das Erfahrungserlebnis der Erleuchtung erfährt der Mensch Prajna - unbewusstes Bewusstsein, kann er die Wirklichkeit ganz erfassen und beschränkt sich nicht mehr nur darauf, die Umwelt zu erkunden.²⁰³ „Unsere geistige Sehnsucht wird niemals vollkommen befriedigt, bis nicht dieses Prajna, das unbewusste Wissen, erweckt ist. Hierbei wird das ganze Feld des Bewusstseins von innen und außen dargelegt und vollkommen in unsere Sicht {164} gestellt. Nun hat die Wirklichkeit nichts mehr vor uns zu verbergen.“²⁰⁴ Man kann Prajna- als Ausdruck des wesentlich anderen Erfassens von Wirklichkeit beim Erleuchteten - eine besondere Intuition nennen, „eine unmittelbar wahrnehmbare Erfahrung“, „die sofort die Totalität und

¹⁹⁶ A. a. O., 136.

¹⁹⁷ A. a. O., 81. - Bezeichnenderweise wird hier das Einssein mit „Ruhe“ im Sinne von Nirvana wiedergegeben.

¹⁹⁸ D. T. Suzuki, *Die große Befreiung*, 123. - Daisetz T. Suzuki legt immer wieder die Betonung darauf, dass Satori keine „höhere Einheit (ist), die zwei Widersprüche verbindet“ (D. T. Suzuki, *Leben aus Zen*, 101). Deshalb unterscheiden sich paradoxe Aussagen im Zen von paradox klingenden Aussagen dialektischen Denkens.

¹⁹⁹ D. T. Suzuki, *Die große Befreiung*, 55.

²⁰⁰ A. a. O., 60. - Zu solcher äußerer Autorität gehören auch Verstand und Vernunft, wenn sie das unmittelbare intuitive Ergreifen vermitteln wollen. Zen als Mystik will durch nichts „an seinem unmittelbarsten Umgang mit sich selbst“ behindert sein (a. a. O.).

²⁰¹ Vgl. H. Rzepkowski, *Das Menschenbild bei D. T. Suzuki*, 43, und die dort aufgeführten Quellennachweise.

²⁰² D. T. Suzuki, *Mysticism: Christian and Buddhist*, 30; vgl. ders., *Leben aus Zen*, 59f.

²⁰³ „Die Spaltung der Wirklichkeit ist das Werk des Verstandes. Es ist der Weg, auf dem wir versuchen, die Wirklichkeit zu verstehen, um sie in unserem praktischen Leben anzuwenden ... Die Spaltung hilft uns, die Wirklichkeit zu behandeln, sie für unsere physischen und intellektuellen Bedürfnisse einzusetzen. In Wirklichkeit aber wendet sie sich niemals ganz an unsere innersten Notwendigkeiten. Zu diesem Zweck muss die Wirklichkeit so erfasst werden, wie wir sie unmittelbar erfassen“ (D. T. Suzuki, *Leben aus Zen*, 63f.). Entsprechend dieser Unterscheidung kann man im Zen durchgängig zwei Arten der Erkenntnis, des Wissens, des Erfahrens, der Einheit, des Sehens, des Bewusstseins usw. unterscheiden.

²⁰⁴ D. T. Suzuki, *Leben aus Zen*, 92.



Individualität aller Dinge erfasst“²⁰⁵. Der Erleuchtete „denkt wie der Regen, der vom Himmel fällt; er denkt wie die Wogen, die auf dem Meere treiben; er denkt wie die Sterne, die den nächtlichen Himmel erleuchten; wie das grüne Laubwerk, das aufsprießt unter dem milden Frühlingswind. Er ist in der Tat selbst der Regen, das Meer, die Sterne, das Grün.“²⁰⁶

Die Vision des EINEN, wie sie in der Selbst-Identität des Satori artikuliert wird, ist mystisch, wenn Mystik als Erfahrung der Einheit und des EINEN jenseits und im Gegensatz zu philosophischer Spekulation und Logik verstanden wird.²⁰⁷ Zen ist zugleich eine nicht-theistische Vision des EINEN, weil im Zen weder eine dogmatische Lehre noch ein Gott zum Anbeten noch die logische Frage der Existenz oder Nicht-Existenz Gottes von Interesse ist.²⁰⁸ Es gibt eine Affinität zum Humanismus des Westens, aber nur insoweit dieser auf einer mystischen Erfahrung basiert.²⁰⁹ Zumeist ist die Mystik des Westens stärker theistisch ausgeprägt, während sich Zen höchstens theistischer Terminologie bedient, um seine humanistische Position zu verdeutlichen.²¹⁰ Das nicht-theistische „Bekenntnis“ des Zen

will positiv einen Humanismus begründen. „Wenn behauptet wird, dass Zen keine Philosophie besitze, alle lehrmäßige Autorität leugne, alle sogenannten heiligen Bücher als Schutt beiseite fege, so dürfen wir nicht vergessen, dass Zen zugleich mit diesem Akt der Negation etwas höchst Positives und ewig Gültiges aufrichtet.“²¹¹ {165}

Die Vision des EINEN erscheint *in den theistischen, westlichen Religionen* nach Erich Fromm zumeist „verzerrt durch die Notwendigkeit, dieses EINE in den Kategorien der (jeweiligen) Gesellschaft auszudrücken“²¹². Die Vision des EINEN artikuliert sich etwa im Begriff Gottes als eines Königs der Könige, weil damit gegenüber den vielen Göttern das Prinzip des EINEN zum Zuge kommt. Doch drängt nach Erich Fromm - ein solcher Monotheismus zu einer Mystik weiter, in der die Vision des EINEN von allen gesellschaftlich und historisch bedingten Zufälligkeiten mehr und mehr gereinigt wird, bis der Begriff des EINEN als eines NICHTS in aller Klarheit vorliegt.

Wiederum sieht Erich Fromm in der Religionsge-

werden könnte“ (*Leben aus Zen*, 100); vgl. a. a. O., 138, sowie ders., *Die große Befreiung*, 135: „Zen bedarf nicht der Hilfe eines Schöpfers; wenn es den Grund dafür, wie das Leben sich lebt, erfasst, ist es befriedigt ... Wer Gott hat, schließt das Nicht-Göttliche aus. Das bedeutet Selbstbegrenzung. Zen braucht absolute Freiheit, auch von Gott.“

²⁰⁵ D. T. Suzuki, *Vorwort*, in: Eugen Herrigel, *Zerr irr der Kunst des Bogenschießens*, 8.

²⁰⁶ A. a. O. 9; vgl. ders., *Die große Befreiung*, 123ff.

²⁰⁷ Vgl. D. T. Suzuki, *Die große Befreiung*, 47ff.

²⁰⁸ Vgl. a. a. O., 52-54. - Der Vorwurf des Nihilismus und auch der des Pantheismus, der von westlicher Seite gerne gegen Zen erhoben wird, trägt zumeist der Eigenart mystischer Erfahrung nicht Rechnung. Vgl. hierzu Daisetz T. Suzukis Antworten a. a. O., 66ff. 109f., sowie ders., *Mysticism: Christian and Buddhist*, 48-51; außerdem: H. Rzepkowski, *Das Menschenbild bei D. T. Suzuki*, 47-50.

²⁰⁹ „Als Buddha geboren wurde, soll er eine Hand zum Himmel, die andere zur Erde gestreckt (haben) und ausgerufen haben: ‘Über den Himmeln und unter den Himmeln bin ich allein der Verehrungswürdige.’“ (D. T. Suzuki, *Die große Befreiung*, 54.)- Zur Frage der Begründung des Humanismus in der mystischen Erfahrung des EINEN siehe unten S. 340-344.

²¹⁰ So etwa auch Daisetz T. Suzuki: „Satori ist Gottes Erwachen zum Selbstbewusstsein im Menschen, zu dem Bewusstsein, das alle Zeit dem menschlichen Bewusstsein zugrunde liegt und Oberbewusstsein genannt

²¹¹ D. T. Suzuki, *Die große Befreiung*, 50, zitiert nach H. Rzepkowski, *Das Menschenbild bei D. T. Suzuki*, 48. - Der umfassende Begriff der Negation, der den Zen-Mönch über Jahre hinweg zur Aufgabe jeder erkennenden Vernunft anhält, weil Satori nur auf dem Weg der Selbstverleugnung des Menschen als eines Vernunftwesens erfahrbar ist, bringt es mit sich, dass es kaum Menschen gibt, die Satori erlangen, auch in Japan nicht, und dass auch Erich Fromm dem Zen-Buddhismus wenig Chancen für eine breitere Effizienz einräumt. Hinzu kommt eine wesentlich verschiedene Beurteilung der Funktion von Vernunft und Liebe im Zen. Obwohl Erich Fromm sehr positive Aussagen über Zen macht, wird er gerade bei der Frage, welche Rolle Vernunft und Liebe für die Selbsterlösung spielen, gegenüber dem Zen-Buddhismus auch skeptisch.

²¹² E. Fromm, *Antworten Erich Fromms auf das Referat von Alfons Auer* (1999b), 5.



schichte einen Beleg für seinen humanistischen Ansatz: „Ich glaube, man kann die Religionsgeschichte ansehen... als den Versuch, den Begriff des EINEN mehr und mehr zu reinigen von seinen akzidental-historisch bedingten Resten ...“²¹³ Der Begriff „Gott“ ist ein solcher Rest, ein in den theistischen Religionen des Westens üblicher Begriff, der für die Notwendigkeit des Menschen steht, „das EINE zu sehen, sich auf das EINE zu konzentrieren und damit seinem Leben Einheit zu geben - seinem Leben und aber auch der Beziehung des Menschen zu den anderen“²¹⁴.

Die Bestätigung dieser Theorie findet Erich Fromm in manchen Mystikern des Westens, in denen das EINE in ganz ähnlicher Bestimmungslosigkeit gefasst ist wie in den oben ausgeführten östlichen Weisen der Vision des EINEN. Zu nennen sind Plotins Philosophie des „Hen“, der Sufismus etwa bei Rumi, die Vision des EINEN im Begriff der Gottheit bei Meister Eckhart und „die Wolke des Nichtwissens“. All diesen Mystikern²¹⁵ ist im Gegensatz zu den theistischen mystischen Strömungen im Judentum, Christentum und Islam gemeinsam, dass sie selbst den Begriff „Gott“ einer totalen Negation unterwerfen, so dass diese Mystikern des EINEN von der Vereinigung mit einem in sich erfahrbaren jenseitigen Gott absehen und um der Totalität der Erfahrung willen das EINE als NICHTS fassen. Dieses NICHTS wird nicht mehr als Gegensatz zu Sein verstanden - es bejaht nichts, weil es die Negation einer Negation sein will, sondern ist ein NICHTS jenseits von Nichtsein und Sein. Mit diesem NICHTS „wird jede Möglichkeit, durch logische Methoden das Absolute zu erkennen, verneint. Dadurch blickt man ins ‘Nichts’, aber in diesem Leeren {166} selbst wird das vollkommene Absolute durch eine unmittelbare mystische Intuition ergriffen.“²¹⁶

²¹³ A. a. O., 6.

²¹⁴ A. a. O.

²¹⁵ Andere, die zu nennen wären, sind nach Erich Fromm nicht so eindeutig: etwa gnostische Strömungen, Pseudo-Dionysios Areopagita und manche Vertreter einer profilierten theologia negativa vor allem im Umkreis der Kabbala.

²¹⁶ M. Nambara, *Die Idee des absoluten Nichts in der deutschen Mystik und ihre Entsprechungen im Budd-*

Die Vision des EINEN als eines NICHTS gibt es im Buddhismus. Sie scheint in Übernahme und Weiterbildung von neuplatonischem Gedankengut bei einer Reihe von abendländischen Mystikern Eingang gefunden zu haben.²¹⁷ Da in diesen Mystikern nicht das „Nichts als das ‘Andere’ dem Sein (gegenübersteht, sondern) die Auflösung alles Besonderen ins schlechthin Allgemeine vollzogen (wird, wird) die für christliches Denken fundamentale Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf sowie die Grundvoraussetzung eines personalistischen Gottesgedankens aufgehoben“²¹⁸. Die Vision des EINEN realisiert sich dann nicht als mystische Vereinigung mit einer jenseitigen Größe, sondern als Selbstidentität im NICHTS.

Erich Fromm stützt sich in seinem humanistischen Verständnis theistischer Mystik als poetischer Ausdrucksweise einer im Grunde nicht-theistischen Erfahrung des EINEN vor allem auf Meister Eckhart und dessen Unterscheidung zwischen „Gott“ und „Gottheit“. Die vorstehenden Reflexionen deuten

hismus, 276. -Dieser Begriff des EINEN als NICHTS geht über das, was christliche theologia negativa meint, hinaus. Solange nämlich von „christlicher“ theologia negativa gesprochen wird, gehört das Bekenntnis zu Jesus Christus als Nachfolge in Wort und Tat hinzu und Theologie ist auf sie ausgerichtet. Theologia negativa im christlichen Sinn hat deshalb eine wesentlich korrektive Funktion; sie dient aber nicht der Selbstauflösung von Theologie überhaupt. Für Erich Fromm allerdings ist eine nicht-theistische Mystik die Quintessenz einer theologia negativa (vgl. z. B. E. Fromm, *The Art of Loving* [1956a], 60). Denn sie ist Nein begrifflicher Versuch, die an sich jenseits aller Begrifflichkeit liegende Transzendenz des göttlichen Seins zu beschreiben ..., so dass gerade die Auflösung Gottes ins Nichts völlig ausgeschlossen zu sein scheint“ (a. a. O., 151). - Minoru Nambara, *Die Idee des absoluten Nichts in der deutschen Mystik und ihre Entsprechungen im Buddhismus*, 276, weist jedoch darauf hin, dass gerade Meister Eckhart die neuplatonische Methode der via negationis in einer Weise versteht, die zu einem NICHTS führt, das dem buddhistischen NICHTS entspricht, so dass sich Erich Fromm dem Eckhartschen Verständnis anschließen würde.

²¹⁷ Vgl. a. a. O., 276.

²¹⁸ A. a. O.



darauf hin, dass auch der Westen eine nicht-theistische Vision des EINEN entwickelt hat, die sich etwa in Meister Eckhart mit einer Tradition theistischer Mystik trifft und sprachlich vermengt. Aus diesem Zusammentreffen muss jedoch nicht folgen, dass in einer theistischen Mystik „der Begriff des EINEN verschleiert wird“²¹⁹ und dass deshalb theistische Mystik eine historisch und gesellschaftlich bedingte, aber zu überwindende Unreinheit einer schon immer gültigen nicht-theistischen Vision des EINEN als NICHTS ist. Eine solche Argumentation ist nur dann sinnvoll, wenn vorweg schon theistische Mystik als Negation einer humanistischen Vision des EINEN verstanden wird, die es zu überwinden gilt.

Ist der religionskritische Anteil an der Minder-schätzung theistischer Mystik als Eigenart eines humanistischen Ansatzes erkannt, so lassen sich grundsätzlich {167} doch zwei Typen der Erfahrung des EINEN unterscheiden, die Mystiken genannt werden können, weil sie Identität durch Negation aller theologischen und philosophischen Spekulation allein in der Erfahrung des Einsseins suchen. Sie lassen sich etwa so kennzeichnen:

Der eine Typus von Mystik ist theistisch und/oder humanistisch in dem Sinne, dass er die Identität seiner selbst im Einssein mit Gott und/oder seiner humanitas zu erfahren sucht. Dieses wird erreicht, wenn alle Aussagen und Gedankenkonstrukte über Gott als Negation der Erfahrungswirklichkeit „Gott“ erkannt und deshalb negiert werden. Mystik ist hier die Konsequenz einer theologia negativa, die im Leerwerden den Verzicht auf alle spekulative philosophische und theologische Gotteserkenntnis leistet, um zu einer tieferen Erfahrung Gottes und/oder des Menschen zu kommen. Solche Erfahrung des Einsseins als Vereinigungserfahrung folgt einer Dialektik: Theologie als vernünftige Rede über Gott wird als Negation der Wirklichkeit Gottes begriffen; diese Negation gilt es zu negieren, um in der Erfahrung des Einsseins mit Gott und/oder der humanitas das Positive der Erfahrung des Einsseins mit sich selbst, seinem Leben

und seinem Mitmenschen zu erleben. Die mystische Erfahrung des EINEN ist theistisch und humanistisch zu nennen und bleibt an die Vereinigung mit Gott gebunden, wenn im Theismus keine Behinderung der Fülle des Menschseins gesehen wird, sondern deren Bedingung der Möglichkeit. Sie ist ausschließlich humanistisch (und wegen der religionskritischen Humanismusbegründung auch nicht-theistisch) zu nennen, wenn die Negation der Wirklichkeit Gottes zur Bedingung der Möglichkeit mystischer Erfahrung des EINEN gemacht wird.

Der andere Typus von Mystik ist nicht-theistisch, weil er die Identität seiner selbst in der totalen Negation jeder möglichen Nicht-Identität erfahren will. Erst in der totalen Negation ist der Mensch zu sich selbst befreit. Seine Selbst-Identität erfährt er deshalb jenseits aller Bewusstheit, allen Denkens, aller Vernunft, allen Seins und Nicht-Seins. Nur das NICHTS, das von keiner positiven Bestimmung mehr erreicht werden kann, das keiner Raumzeitlichkeit unterworfen ist, das unter Aspekten der Vernunft das Absurde, Widervernünftige und das NICHTS schlechthin ist, nur dieses Nirwana lässt eine Selbst-Identität erfahren, die alle Barrieren der Vernunft-Beschränkung und Welterfahrung überwindet und Selbsterlösung und kosmische Erlösung in einem ist. Der Mensch erfährt sich von nichts mehr getrennt und von nichts mehr angezogen; es gibt keine Gier und keine Leidenschaft mehr, die Leiden schafft. Selbst-Identität ist Jenseitigkeit mitten in dieser Welt, ohne Bedürfnisse, ohne Inanspruchnahme irgendwelcher Autoritäten, auch ohne das Bedürfnis, sich für andere in Anspruch nehmen zu lassen, weil „keiner von uns die Seele eines anderen erlösen kann. Man kann nur sich selbst erlösen.“²²⁰

Beide Typen von Mystik haben viele formale Gemeinsamkeiten, an erster Stelle die Forderung der Negation. Aber auch in inhaltlicher Hinsicht gibt es {168}

Gemeinsames: etwa den Verzicht auf Äußerlichkeiten und Begehrlichkeiten; oder die Negation der Denkanstrengungen zugunsten der erlebnismäßigen Erfahrung. Dennoch sind es zwei grundsätzlich ver-

²¹⁹ E. Fromm, *Antworten Erich Fromms auf das Referat von Alfons Auer* (1999b), 6.

²²⁰ E. Fromm, *Psychoanalysis and Religion* (1950a), 125.



schiedene Arten der mystischen Erfahrung des EINEN.

Erich Fromms humanistische Interpretation der mystischen Erfahrung des EINEN ist wohl stark von der Auseinandersetzung mit dem Buddhismus und speziell mit dem Zen-Buddhismus nach Daisetz T. Suzuki bestimmt. Dennoch ist sein Verständnis der Vision des EINEN eher dem ersten Typus zuzuordnen, der in der jüdisch-christlichen Tradition des Westens beheimatet ist. Dies gilt zumal angesichts des tragischen Grundzugs der östlichen Mystik, der sich in einer eher resignativen Wirklichkeitsschau äußert und dem der eher optimistische Grundzug der westlichen Humanismen zuwiderläuft. Vernunft und Liebe sind Potentialitäten des Menschen, die eine humanistische Wirklichkeitsschau ermöglichen, auch wenn diese Wirklichkeit als dialektischer Negationsprozess verstanden wird. Erich Fromms Versuch, den Humanismus vom Zen-Buddhismus her zu begründen, ist nicht schlüssig. Dort nämlich, wo es im Zen-Buddhismus um den Überstieg der Negation auf ein NICHTS geht, wo also Negation nicht mehr dialektisch aufgehoben werden kann, weil selbst von Dialektik als einer Form der Logik abstrahiert werden muss, dort folgt er nicht mehr dem Ansatz des Zen-Buddhismus, sondern interpretiert diese Negation dialektisch.²²¹ Vernunft und Liebe haben

²²¹ Diese Inkonsequenz bildet den Hintergrund für die eigenartige Identifizierung von paradoxer Logik mit Dialektik (im Marxschen und Hegelschen Sinne) und deren Kontrastierung zur aristotelischen Logik in E.

keinen Ort in einem Prozess, der alle Barrieren der Vernunftbeschränkung und Bezogenheit sprengt.²²²

Für Erich Fromm ist ein dialektisches Denken typisch, denn mit ihm begründet er seinen Humanismus. Diesen Zweck erfüllt die nicht-theistische Vision des EINEN, wie sie der Zen-Buddhismus ausgebildet hat, nur sehr begrenzt, weil die östliche Mystik des Zen keinen dialektischen Negationsbegriff hat. Wenn Erich Fromm von seinem Humanismus sagt, er beruhe auf einer nicht-theistischen Vision des EINEN, dann drückt er damit eher seine Verbundenheit zu einer mystischen Tradition des Westens aus, die im Negationsprozess der mystischen Erfahrung selbst ein theologie- und religionskritisches Moment sieht.²²³ {169}

Fromm, *The Art of Loving* (1956a), 62. - Siehe auch unten S. 293f.

²²² Im Kontext dieser Fragestellung ist die Kritik J. H. Schaars (*Escape from Authority*, 314-316) ernstzunehmen, dass das Streben nach solcher Erfahrung die Destruktion der sonst den Menschen erlösenden Vernunft besagt. Vgl. a. a. O., 315.

²²³ Vgl. hierzu weiterführend, unten S. 340-358.