

Erich Fromm und die Frage nach Gott

Erich Fromm, heute vor allem ein von jungen Menschen viel gelesener Verkünder einer von jeglicher Transzendenz befreiten Religiosität, wurde als Jude geboren und genoß eine solide jüdische Bildung von seiten angesehener Talmudgelehrter. Unter dem Einfluß des Marxismus, vor allem aber des Buddhismus und der Psychoanalyse, hatte er im Alter von 26 Jahren begonnen, in jeglicher Form von Transzendenz eine die menschliche Selbstverwirklichung hindernde Autorität zu sehen. Er bekannte sich zu einem radikalen Humanismus, der in der völligen Unabhängigkeit des Menschen sein höchstes Ziel sieht, was bedeutet, daß er durch Fiktionen und Illusionen hindurch zum vollen Gewahrwerden der Wirklichkeit vordringen muß.

Auf dem Gipfel seiner Entwicklung kommt dieser Humanismus einer nicht-theistischen Mystik gleich. Der Ausdruck „nicht-theistisch“ bedeutet, daß Fromm eine Einstellung vertritt, die er zwar religiös nennt, die aber „keinen Glauben an Gott“ beinhaltet (1, 11)¹. Humanismus ist für Fromm der Weg von einem persönlichen autoritären Gott zur modernen Freiheit des Menschen. Gleichzeitig gilt, daß Gott die Zielgestalt der besten leidenschaftlichen Strebungen des Menschen ist. Er ist eine psychische Größe, das je andere, totalere, angestrebte menschliche Selbst, das wahre Selbst des Menschen. „Gott, das bin ich in dem Maße, als ich wirklich Mensch bin.“ Mystik wiederum legitimiert sich für Fromm dadurch, „daß der Mensch die Wirklichkeit nur in Widersprüchen wahrnehmen kann und niemals die letzte Wirklichkeitseinheit, das Einssein selbst gedanklich erfassen kann“ (2, 158). Da Aufklärung auch die „Durchdringung des Scheins durch die Vernunft bedeutet“, kommt Fromm zu dem Schluß, daß Mystik die höchste Form der Aufklärung ist.

Wege zur Selbstverwirklichung

Fromm, der bei Max Weber und Alfred Weber studiert und mit einer religionssoziologischen Arbeit über drei jüdische Diasporagemeinden promoviert hatte, beschäftigte sich in zunehmendem Maß mit der Entfremdung des modernen Menschen, ein Begriff, den er dann verallgemeinernd auf alle Epochen der Menschheitsgeschichte ausdehnte, so daß er neben einer „geschichtlichen“ bzw. zeitgeschichtlichen eine allgemein menschliche oder „existentielle“ Bedeutung

bekam. „Geschichtliche“ Entfremdung bezieht sich auf die dem modernen Zeitalter eigene Verwandlung von Vernunft in manipulierende Intelligenz, auf die Betonung des Konsums gegenüber der Produktivität, auf die Neurosen einer von reinem Zweckdenken bestimmten Gesellschaft. Diese Entfremdungsphänomene treten gebündelt auf und sollen deshalb in gebündelter und interdisziplinärer Weise angegangen werden. Dabei wird alles, was die menschliche Vernunft transzendiert, als Ursache von Entfremdung, Fremdbestimmung, irrationaler Autorität angesehen. Selbstverwirklichung, das Ziel menschlicher Existenz, schließt die Überwindung aller unabhängig vom Menschen bestehenden „Objekte“ ein.

Dies fängt mit der Überwindung des „autoritären“ Gottesbegriffs an, wie er sich in der biblischen Schöpfungsgeschichte offenbart. In der Tat läuft nach Fromm die Entwicklung des Gottesbegriffs parallel mit der Evolution des menschlichen Bewußtseins. Der Sündenfall ist somit der erste Akt der Rebellion der menschlichen Vernunft – sei es gegen die instinktmäßige Bindung an die Natur, sei es gegen die Autorität Gottes. „Das Gottesbild“, schreibt Fromm, „wandelt sich vom absoluten zum konstitutionellen Monarchen... 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, nach denen Gott kein Recht mehr hat, seine Zuneigung zu verweigern“ (2, 145). Fromm interpretiert also den „Bund“ ganz im Sinn eines Gesellschaftsvertrags.

Im weiteren Verlauf der Geschichte geschieht, was schon Hermann Cohen im Sinn neukantianischer Aufklärung festgestellt hat: Die im Buch Exodus (34, 6f.) aufgezählten Eigenschaften Gottes sind in Normen menschlichen Handelns verwandelt worden. In Fromms Worten: „Gott ist nicht das Symbol der Macht über den Menschen, sondern das Sinnbild der Kraft, die der Mensch in sich selber spürt“ (3, 61). „Der Mensch ist ein offenes System, das sich zur Gottgleichheit entwickelt... Imitatio Dei bezeichnet also den Weg des Menschen zu sich selbst“ (4, 158). Fromm akzeptiert die Marxsche Kritik an der Religion in einer frühen Schrift über den Sabbat, um später diese Kritik auf die heutigen religiösen Institutionen zu beschränken. In der Tat erkennt er Religion als ein grundlegendes Bedürfnis des Menschen nach Orientierung an, aber eben als ein menschliches Bedürfnis, so daß sich die Analyse der religiösen Erfahrung von der Ebene der Theologie auf die der Psychologie und speziell der Psychoanalyse verschiebt.

Was die Vernunft auf dem Weg menschlicher Selbstverwirklichung zu überwinden hat, sind nicht nur ein autoritärer Gottesbegriff, sondern vielfältige andere Formen der Entfremdung. Vernunft und Entfremdung entstehen gleichzeitig, mit der Geburt der menschlichen „Existenz“ im Sündenfall. Den Entfremdungsbegriff sieht Fromm zum ersten Mal deutlich artikuliert in der prophetischen Anklage gegen die Idolatrie. Er schreibt: „Der Hauptunterschied zwischen Monotheismus und Polytheismus liegt nicht in der Zahl der Götter, sondern in der Tatsache der Entfremdung... Der Mensch müht sich um die Schaffung eines Idols, das er dann

verehrt“ (5, 69). In der Psychoanalyse geht es um Sachverstand, der sich auf einzelne Phänomene bezieht, gleichzeitig aber auch um Vernunft, die sich therapeutisch dem Ganzen, nämlich der Selbstverwirklichung des Menschen zuwendet. Schon in der ursprünglichen Aufklärung war eine Schmälerung der aufs Ganze ausgerichteten Vernunft durch den kritischen Verstand angelegt. Man versuchte, diese Schmälerung durch die universale Reichweite des kategorischen Imperativs oder die im Bildungsideal enthaltene Beschäftigung mit universalen Werten zu kompensieren. In unserer Zeit sehen wir, nach Fromm, einerseits den von Gier getriebenen manipulierenden Verstand, andererseits den kritischen und analytischen Sachverstand, den Fromm durch eine aufs Allgemeine ausgerichtete, von einer Art subjektiver Vernunft getragene Mystik ergänzen will.

In Fromms sogenannter nicht-theistischer Mystik hat Vernunft eine stark psychische Qualität, die eng mit „Bewußtsein“ verbunden ist. Ihr steht kein Ganzes im Sinn etwa einer kosmischen Ordnung oder eines ordnenden, allumfassenden Gottes gegenüber; das Ganze, auf das sie zielt, ist die Einheit als Ausdruck von überwundener Entfremdung und erfolgreicher Selbstverwirklichung, metaphorisch bezeichnet als „Messias“ oder als „messianische Zeit“. Dementsprechend ist der Sinn des menschlichen Daseins nicht etwa die symbolische Wahrnehmung eines vorgegebenen Ganzen im Bereich unserer Sinne, sondern er wird geschaffen vom sich verwirklichenden Selbst. Im Gegensatz zur theistischen Mystik, die sich zwischen der göttlichen oder „oberen“ Transzendenz und „Gottes Innerlichkeit“ (Guardini) oder inneren Transzendenz bewegt, geht die subjektivistische, nicht-theistische Mystik von einem Kontinuum zwischen dem eigenen, zu verwirklichenden Selbst und dem verwirklichten Selbst, „poetisch“ Gott genannt, aus. Fromm spricht vom liebenden Verstehen, was im Gegensatz zu einer vertikalen Entsprechung oder Analogie nur als horizontale Entsprechung gedeutet werden kann. An die Stelle von Eros tritt Empathie, an die Stelle von Logos Bewußtsein. Liebe und Bejahung der eigenen Kraft, meint Fromm, sind die Grundlagen des mystischen Erlebnisses.

Fromm spricht nicht selten vom nicht-theistischen Humanismus in Bildern und Ausdrücken, die entweder unmittelbar aus dem Alten Testament oder aus der traditionellen jüdischen Philosophie stammen, gelegentlich auch von christlichen Mystikern und Theologen. Es ist, als wären die Erfahrungen und Bilder seiner Jugend noch lebendig vorhanden; als könne er nicht anders, als seine nicht-theistische Selbstverwirklichungslehre in der Sprache jener Vorstellungswelt darzustellen, deren grundlegende Glaubenselemente er ausdrücklich bekämpft. So spricht er von Paradies und Sündenfall, von den Propheten, vom Messias und von messianischer Zeit. Ja, er spricht davon, daß es mehr darum gehe, Gott nachzuahmen, als ihn zu erkennen, obwohl er Gott nur als Projektion menschlicher Zielvorstellungen oder als poetischen Ausdruck gelten lassen will. Diese andauernde Gegenwart konkreter jüdischer Erfahrung, die im Gegensatz steht zu seinen psychoanalyti-

schen und soziologischen Interpretationen, wird bestätigt durch die Tatsache, daß sich im Alter seine nicht-theistische Einstellung verstärkte, daß er keine Beerdigung wollte, jedoch seine letzten Tage damit verbrachte, seinen Freunden rabbinische Geschichten zu erzählen, die er in seiner Jugend gehört oder gelesen hatte.

Zur Untermauerung seines nicht-theistischen Humanismus benützt Fromm gern das in den Zehn Geboten enthaltene Bilderverbot, die Rede vom namenlosen Gott sowie die Tradition der *Theologia negativa*. Gewiß war das Bilderverbot gegen Polytheismus und Götzendienst gerichtet, aber doch wohl im Sinn eines transzendenten, persönlichen Gottes, der mehr war als nur Ausdruck menschlicher Sittlichkeit. Die *Theologia negativa* wie auch die Rede vom namenlosen Gott wiederum bekundete, daß sich vom Menschlichen her begrifflich nichts Positives über Gott sagen läßt. Für Fromm bedeutete dies nicht, wie in der Geschichte der mittelalterlichen Theologie, ein Zeichen menschlicher Demut und Ehrfurcht vor einem alles Kreatürliche überragenden Gott, sondern eher einen Beweis für die notwendige Paradoxie begrifflichen Denkens, die dem Einen und Allumfassenden am Ende menschlicher Entwicklung nicht gewachsen ist.

Man müßte sich an dieser Stelle wohl auch fragen, was es auf sich hat, wenn Fromm sagt: „Der biblische Begriff der Idolatrie ist wesentlich der gleiche als der Entfremdungsbegriff bei Hegel und Marx“ (2, 107). Genauer gesagt: Bezeichnet Fromm nicht sehr unterschiedliche Dinge als Idole? Und ist es erlaubt, Idolatrie und Entfremdung im heutigen Gebrauch des Wortes gleichzusetzen? Besteht nicht ein wesentlicher Unterschied zwischen Götzen im Sinn von industriell produzierten, in den Medien angepriesenen Konsumgütern und dem, was wir in archaischen Kulturen Götzen nennen? Fromm spricht oft von Gesellschaft und sozialem Charakter, aber nur selten von Kultur und Persönlichkeit. Erfahrungen mit archaischen Kulturen hat er meines Wissens nicht gemacht. Ähnliches gilt von Marienstatuen, Feldkreuzen, Buddhafiguren, die er, wie es scheint, zu den Idolen zählt. Die Idee, daß der Mensch einen Platz schafft, wo sich das Göttliche oder Numinose niederlassen kann, um sich im Rahmen des menschlichen Alltags wahrnehmen zu lassen, war Fromm ebenfalls fremd.

In seiner mehr als vierzigjährigen Praxis als Psychoanalytiker hat Fromm sicher viele Fälle von Selbstentfremdung erlebt. Allerdings ist, wie der Herausgeber seiner Werke berichtet, nichts bekannt über seine psychoanalytische Methode. Jedenfalls scheint er, was andere Forschungsbereiche betrifft, eher eine *Ideologie* der Entfremdung geschaffen als konkret geforscht zu haben. Einige Beispiele mögen hier genügen. Fromm stellt pauschal Konsum in den Bereich der Entfremdungsphänomene. Er unterscheidet nicht zwischen dem von außen gelenkten, keine wirklichen Bedürfnisse befriedigenden Konsum und etwa einem Festmahl, das, obgleich eine Form von Konsum, Freude unter Freunden fördert. Fromm bezeichnet Dinge, die sich aus den natürlichen Zusammenhängen unseres Alltags gelöst und verselbständigt haben, zu Recht als entfremdet. Andererseits sieht er

hier eine falsche Analogie zum transzendenten Gott der Genesis, der für Fromm in seiner Transzendenz fremd und autoritär wirkt und daher schrittweise auf eine Projektion menschlicher Zielvorstellungen reduziert werden muß. Für Fromm ist es also nicht der Transzendenzverlust, der zur Entfremdung beiträgt, sondern die Idee der Transzendenz selbst.

Praktisch dienen Fromms analytische und therapeutische Versuche der Selbstverwirklichung des modernen Großstadtmenschen, der die vor allem in Amerika traditionell angestrebte Verwirklichung des „Selfmademan“ nicht mehr in der objektiven Wirklichkeit vollziehen kann und deshalb eine subjektive „Frontier“ anstelle einer herausfordernden, natürlichen „Frontier“ oder Grenze setzt. Im Extremfall handelt es sich um jene Kulte der Bewußtseinserweiterung, um jenes „Sensitivity-Training“, das zu einer Art privater Selbstverwirklichung innerhalb von Gruppen privater Personen führen mag, wobei weder eine kulturelle Einheit noch Öffentlichkeit im klassischen Sinn des Wortes geschaffen wird. Es war wohl diese oder eine ähnliche Situation, an die Michael Landmann dachte, als er von „weltloser Subjektivität“ sprach (7, 216).

Fromm selbst spricht von Selbstentfaltung der produktiven Persönlichkeit, wobei Produktivität bald als „die Realisierung der dem Menschen eigenen Kräfte“ (2 a, 61), bald als eine der Spontaneität entsprechende Haltung definiert wird. Neurose nennt Fromm das „Resultat der nicht gelungenen Entwicklung der produktiven Kräfte des Menschen“. Gleichzeitig meint er, daß jeder Mensch jede menschliche Eigenschaft wenigstens potentiell in sich hat. „Ich finde Eichmann in mir, denn ich finde alles in mir, selbst wenn man will, einen Heiligen.“ Dies wirft die Frage auf, was die Auswahl der tatsächlich zur Entwicklung kommenden Eigenschaften bestimmt.

Auseinandersetzung mit Sigmund Freud

Fromm war von der Lehre und den Erfahrungen Sigmund Freuds ausgegangen. „Galilei“, schreibt Fromm, „hatte den Menschen die Illusion genommen, daß seine Erde der Mittelpunkt der Welt sei. Darwin nahm ihm die Illusion, daß er von Gott geschaffen sei, aber niemand hatte bis jetzt noch in Frage gestellt, daß das bewußte Denken die Grundlage sei, auf die man sich verlassen könne. Freud... hat entdeckt, daß ein großer Teil unseres bewußten Denkens unsere wirklichen Gedanken und Gefühle nur verschleiert und die Wahrheit verbirgt“ (8, 131). Er glaubte ferner, „daß unser bewußtes Denken nur ein kleiner Teil des gesamten psychischen Vorgangs sei“ (6, 108). Freuds „Ziel war die Beherrschung irrationaler und unbewußter Leidenschaften durch die Vernunft, die Befreiung des Menschen innerhalb seiner Möglichkeiten aus der Macht des Unbewußten. Der Mensch muß sich der unbewußten Mächte in ihm bewußt werden“; für Fromm „waren dies die

traditionellen Ziele des Rationalismus, der Philosophie der Aufklärung und der puritanischen Ethik“ (6, 106).

Fromms Aufsätze aus den Jahren 1930 bis 1937, die fast ausnahmslos in dem Organ des Instituts für Sozialforschung erschienen, stellen einen Versuch dar, die Lehre Freuds mit der des frühen Marx zu verbinden. Fromms erste größere Untersuchung über die psychischen Folgen der politisch-ökonomischen Unterdrückung des Urchristentums betont neben dem historischen Materialismus die Bedeutung des naturwissenschaftlichen materialistischen Charakters der Psychoanalyse im Sinn Freuds. Die Abkehr vom orthodoxen Freudianismus – und damit auch vom Institut für Sozialforschung – erfolgte aus einer Anzahl von Gründen, wobei die Feststellung Fromms eine wichtige Rolle spielte, daß Freuds Denken in der bürgerlichen Welt gefangen, ja daß Freud selbst der klassische Typ des Patriarchen sei. Fromms „Furcht vor der Freiheit“ (1941) berichtet unter anderem von dieser Abkehr. Einige der Argumente wurden 25 Jahre später in einer Polemik zwischen Fromm und Marcuse in der Zeitschrift „Dissent“ wiederholt.

Fromm sagt von Freud: „Die Klassenbezogenheit seines Denkens ist praktisch in all seinen theoretischen Behauptungen und in seiner gesamten Denkweise zu spüren“ (8, 14). Freud war „durch seine mechanistische, materialistische Philosophie, die die Bedürfnisse der menschlichen Natur im wesentlichen als sexuell interpretiert, eingeengt“ (5, 34). In der Tat, so glaubt Fromm, identifizierte Freud die Mittelklasse, der seine Patienten angehörten, sowie deren viktorianische Moral mit der Menschheit als ganzer. Man mag sich fragen, inwieweit die Unterschiede zwischen Freuds individualethischem Materialismus und Fromms sozialem Humanismus durch Freuds osteuropäische Abstammung und Fromms Assimilation an die westeuropäische bzw. amerikanische Zivilisation bedingt waren.

Obgleich Fromm in Frankfurt in einer jüdisch-orthodoxen Familie aufgewachsen war, war er nie wie Freud in Wien ein existentieller Außenseiter. Freuds Beschäftigung mit Mose trägt noch Spuren des Haderns mit Gott in sich, sein Bruch mit den vertrautesten Schülern noch Spuren jenes absoluten Anspruchs von seiten des gelehrten, oft mit besonderen magischen Kräften ausgestatteten spätschassidischen Wunderrabbi. Seine patriarchalische Stellung gegenüber der Frau; sein analytischer Geist, der anhand konkreter Erfahrung spekulativ ganze Lehrsysteme entwickelt; seine gedrängte, in gelegentlichem Bilderreichtum der biblischen nicht allzu ferne Sprache – all dies sind Elemente, die – mit Ausnahme biblischer Bilder – bei Fromm nicht zu finden sind. Fromm betont in seinem Verhältnis zur Frau eher Freiheit und Kameradschaftlichkeit; sein wissenschaftliches Vorgehen ist eher intuitiv oder assoziativ als im strikten Sinn des Wortes empirisch; seine Darstellungen sind nicht systematische Konstruktionen voll logischer Stringenz, sondern allgemein verständliche pädagogische Schriften, gekennzeichnet durch eine gefühlsmäßige, ethische Stimmigkeit.

Freud entwickelt einerseits eine Struktur der Seele, die in etwa der philosophi-

schen Strukturierung bei Plato und Aristoteles entspricht, andererseits eine Trieblehre, die stark naturwissenschaftlich, vor allem biologisch geprägt ist. Er spricht vom „Es“ als der ältesten psychischen Provinz, nennt das „Ich“ den Bezirk unseres Seelenlebens, der zwischen „Es“ und Außenwelt vermittelt, während das „Über-Ich“ jene besondere Instanz im „Ich“ darstellt, in der sich der elterliche Einfluß fortsetzt. Die Triebe dagegen sind die Kräfte hinter den Bedürfnisspannungen des „Es“; sie repräsentieren die körperlichen Anforderungen an das Seelenleben. Freud versucht die Vielfalt der Triebe auf den Eros und auf den Destruktionstrieb zu reduzieren, die sich sowohl gegeneinander wenden als auch kombinieren können. Die ganze verfügbare Energie des Eros nennt er Libido; für die Energie des Destruktionstribs fehlt Freud ein analoger Terminus. In der Sexualerregung sieht Freud ein wesentliches Triebziel der Libido, in der Sexualfunktion den wohl am besten erforschten Aspekt des seelischen Lebens.

Fromm setzt anstelle von Freuds psychischer Struktur den Begriff des Sozialcharakters, der die Verbindung von Individuum und Gesellschaft darstellen soll, während die Trieblehre mit ihrer Betonung von Libido und Sexualität durch eine Konzeption von Liebe als Grundlage schöpferischen Lebens abgelöst wird. Was für das Tier der Instinkt, ist für den Menschen der Charakter. Charakterorientierungen sind Typen von möglichen Antworten auf die Widersprüchlichkeiten des Lebens. Sozialcharakter soll den Kern einer Charakterstruktur bedeuten, der von den meisten Angehörigen einer Gesellschaft geteilt wird; er wird weitgehend von den ökonomischen Bedingungen bestimmt, unter denen eine Gesellschaft lebt.

Der aktuelle Anlaß für die Einführung des Sozialcharakters hat wohl mit dem Aufkommen des faschistisch-autoritären Systems zu tun. Kulturanthropologen wie Ruth Benedikt und Margaret Mead hatten damals versucht, den von Abraham Kardiner entwickelten Begriff der „basic personality“ für die psychologische Kriegsführung Amerikas gegen Deutschland, Italien und Japan nutzbar zu machen. Man muß sich wohl fragen, ob das für autoritäre oder totalitäre Systeme typische Verhältnis von Individuum und Gesellschaft als allgemeine Grundlage für die Analyse ganz anderer Situationen verwendet werden kann. Auch Fromms Andeutung, daß der Ausdruck „sozialer Charakter“ eine Symbiose von psychischer Freiheit und sozialer Determinierung bedeutet, scheint kaum mehr als ein interessanter Einfall zu sein. Endlich müßte man sich fragen, was es bedeutet, wenn Fromm Charakter als „dynamisch und aus Erfahrung erworben“ bezeichnet. Jede Erfahrung, einschließlich jener kulturellen Erfahrung, die wir Tradition nennen, setzt einen Apparat der Selektion und der Verarbeitung des zu Erfahrenden voraus, der wiederum die Folge vorhergehender Erfahrungs- oder Kulturprozesse ist.

Fromm sieht als „Funktion des sozialen Charakters, die Energien der Gesellschaftsmitglieder so zu formen, daß ihr Verhalten nicht der bewußten Entscheidung überlassen bleibt, ob sie dem sozialen Vorbild folgen sollen oder nicht, sondern daß sie so handeln wollen, wie sie handeln müssen“ (5, 91). Hier wird „die

soziale Notwendigkeit der Arbeit, der Pünktlichkeit und der Ordnungsliebe... zu einem Trieb verinnerlicht“ (5, 92). Als Beispiel für sozialen Charakter nennt Fromm die „Hamsterorientierung“ der Mittelklasse des neunzehnten Jahrhunderts. „Verzicht auf Konsum, Sparen, Hochachtung vor der Autorität waren nicht nur Tugenden, sie gewährten dem Durchschnittsmitglied der Mittelklassen auch Befriedigung“ (5, 92).

Haben und Sein

Hat Freud die Vielfalt der Triebe in die Grundtypen von Eros und Destruktionstrieb zusammengefaßt, so faßt Fromm die Vielfalt der möglichen Charakterzustände oder -strukturen in biophile und nekrophile, lebensbejahende und lebensverneinende zusammen. Er spricht vom Modus des Seins und vom Modus des Habens. Genauer: Haben und Sein sind „zwei grundlegende Erfahrungsweisen, deren jeweilige Stärke die Unterschiede zwischen den Charakteren von Individuen und von verschiedenen Sozialcharakteren bestimmen“ (9, 66). Im Modus des Seins lebt der Mensch „aus sich selbst, vernünftig, in Liebe bezogen, unmittelbar“ (2 a, 214). Haben dagegen – wenn es über die Befriedigung unserer „existentiellen“ oder natürlichen Bedürfnisse hinausgeht – ist ein entfremdeter Zustand. Der Unterschied zwischen Sein und Haben entspricht der Marxschen Unterscheidung von lebendiger Arbeit und totem Kapital. Der Drang nach Haben, meint Fromm, ist eine Kompensation für ein schwaches Sein. Natürlich ist die moderne Form des Konsums ein besonders eklatanter Fall des Drangs nach Haben.

Das Verhältnis von Haben und Sein läßt sich jedoch auf allen Gebieten des Lebens beobachten. So suchen Studenten, deren Charakterstruktur vom Modus des Habens gekennzeichnet ist, das, was sie gelernt haben, im Gedächtnis festzuhalten, während andere, bei denen der Seinsmodus vorherrschend ist, aktiv am Denkprozeß teilnehmen (9, 29). In ähnlicher Weise mag Alphabetisierung ein Segen sein, wenn sie Menschen in den Stand setzt, mehr schöpferisch zu sein. Umgekehrt ist sie ein Fluch, wenn sie zur Verarmung der Wahrnehmungsfähigkeit und der Phantasie führt. Auf wirtschaftlichem Gebiet unterscheiden sich kapitalistische und sozialistische Länder kaum voneinander, solange die Menschen von Neid motiviert sind. „Sie sind so besessen von der Wichtigkeit des Habens“, schreibt Fromm über die sozialistischen Länder, „daß sie sich Gerechtigkeit nur unter Bedingungen vorstellen können, daß keiner ein bißchen mehr hat als der andere“ (10, 232). Auf die Gerechtigkeit im Modus des Seins, wie wir sie etwa in archaischen Kulturen finden, geht Fromm nicht ein.

Fromm findet in der Geschichte der großen Religionen Bestätigung für den von ihm angestrebten, weil der Bestimmung des Menschen entsprechenden Primat des Seinsmodus gegenüber der stets gegenwärtigen Versuchung des Modus des

Habens. „Eines der Hauptthemen des Alten Testamentes“, schreibt Fromm, „ist: verlasse, was Du hast; befreie Dich von allen Ketten; sei!“ So beginnt die Geschichte der hebräischen Stämme mit dem Gebot an Abraham, sein Land und seine Sippe aufzugeben und in das Land zu ziehen, „das ich Dir zeigen werde“ (Gen 12, 1) (9, 48). „Weil die Wüste das Symbol für eine Existenzweise ist, die auf alles Haben verzichtet, ist sie der Ort der Gottesbegegnung.“ „Die Sesshaftwerdung im Land Kanaan bedeutet das Ende einer direkten Lebensweise im Modus des Seins, das Wissen um diese Lebensweise findet jedoch eine neue Form in der Kritik der Propheten“ (2 a, 329f.). Der Sabbat, den der Talmud als „Vorwegnahme der messianischen Zeit“ bezeichnet, ist nach Fromm ein Tag der Freude, da der Mensch ganz er selbst ist. Am Sabbat darf nach jüdischem Gesetz nichts zerstört und nichts gebaut werden. Es ist „der Tag, an dem Besitz und Geld, Klage und Trauer tabu sind“, an dem alles Haben – eben durch das Verbot jeder Veränderung der Verhältnisse – gleichsam ruht. Fromm sieht dies im radikalen Gegensatz zum modernen Sonntag, der „ein Tag der Vergnügungen, des Konsums, des Weglaufens vom eigenen Selbst“ ist (9, 51).

Auch in Jesus sieht Fromm einen „Vertreter von Sein und der Idee, daß Nicht-Haben die Vorbedingung für Sein ist“. Diese Idee, schreibt Fromm, setzt sich durch die Geschichte des Christentums fort „in den religiösen Orden, die auf dem Gelübde der Armut und der Besitzlosigkeit aufgebaut sind“ (9, 57). Im besonderen erkennt Meister Eckhart in der Armut die Freiheit von jedem möglichen Gegenstand des Habens bis hin zum Gottesbegriff. „Erst dort, wo der Mensch ganz arm ist, ist er er selbst und frei und eins mit allem. Erst wo er ganz frei von Gott ist, kann Gott ganz in ihm sein, sind er und Gott wirklich er und Gott und nur so sind sie wirklich eins“ (2 a, 339).

Fromm sieht drei miteinander verbundene Aufgaben: die Vernunft muß Illusionen und Fiktionen durchdringen, das Unbewußte muß aus der Fremde heimgeholt und die verdrängten Kräfte müssen befreit und ein integraler Teil des Ichs werden. Bei der ersten Aufgabe dient ihm vor allem Marx als Vorbild, bei der zweiten und dritten Freud. Fromm akzeptiert die Marxsche These, daß der Mensch von den gesellschaftlichen Umständen geprägt ist – in unserer Zeit vor allem durch den Wunsch nach „Haben“ und „Nutzen“ –, sowie die Freudsche These, daß das Unbewußte den Menschen bestimmt. Nach Fromm ist „die der Waffe der Wahrheit zugrundeliegende Annahme... bei Marx dieselbe wie bei Freud: daß der Mensch mit Illusionen lebt, weil diese Illusionen das Elend des wirklichen Lebens ertragbar machen... Das ‚falsche Bewußtsein‘, d. h. das entstellte Bild des Wirklichen, schwächt den Menschen... Daher glaubte Marx, daß seine wichtigste Waffe die Wahrheit war, die Enthüllung der Wirklichkeit hinter den Illusionen und Ideologien, die sie verdecken.“ Freuds Ziel wiederum, nämlich: Wo Es war, soll Ich werden, „läßt sich nur durch die Bemühung der Vernunft lösen, die Fiktionen zu durchdringen und sich der Realität bewußt zu werden. Es ist genau die Funktion

von Vernunft und Wahrheit, die der psychoanalytischen Therapie ihre einzigartige Note unter allen Behandlungsweisen verleiht“ (5, 22f.) Fromm stellt freilich kritisch fest, „daß die Ideologie, während die Worte der ursprünglichen Idee noch im Gebrauch sind, praktisch die entgegengesetzte Bedeutung meint... es ist auch den Ideen Freuds und Marxens beschieden gewesen“ (5, 153).

Fromm ist sich mit Freud darüber einig, daß „das charakteristischste Element in der Methode der Psychoanalyse... ihre Bemühung (ist), das Unbewußte bewußt zu machen“. Aber was bedeutet „bewußt“ und „unbewußt“? Fromm sieht eine „funktionelle“ Bedeutung, wonach es darum geht, ob ein Individuum „von Affekten, Wünschen, Urteilen usw.“ weiß oder nicht weiß. Ganz verschieden ist eine andere Anwendung, „die bestimmte Örtlichkeiten im Menschen und gewisse, mit diesen Örtlichkeiten verbundene Inhalte bezeichnet“. So ist „nach Freuds Auffassung... das Unbewußte im wesentlichen der Sitz der Irrationalität“, während für Jung „das Unbewußte im wesentlichen der Sitz der tiefsten Quellen der Wahrheit“ ist. Fromm versucht, „bewußt“ und „unbewußt“ als Zustand des Gewährseins oder Nichtgewährseins und nicht als „Teile der Persönlichkeit und spezifische Inhalte aufzufassen“ (6, 123, 124, 126).

Dieser Versuch ist jedoch keineswegs immer erfolgreich. Fromm behauptet, daß „das Bewußte wie das Unbewußte... nur verschiedene Seelenzustände (sind), die sich auf unterschiedliche Zustände unseres Erlebens beziehen“. „Bewußtsein ist die seelische Tätigkeit... in dem Zustand unseres Daseins, in welchem wir uns handelnd mit der Außenwelt beschäftigen..., das Unbewußte... das seelische Erlebnis im Zustand unseres Daseins, in welchem wir alle Verbindungen mit der Außenwelt abgebrochen haben“ (8, 98f.). Dies bedeutet, daß „das Bewußtsein... den sozialen Menschen (repräsentiert), dessen zufällige Grenzen durch die historische Situation gezogen sind, in die ein Individuum geworfen ist. Das Unbewußte hingegen verkörpert den universalen, den ganzen Menschen, der im Kosmos verwurzelt ist; es verkörpert die Pflanze, das Tier und den Geist in ihm... Der Inhalt des Unbewußten ist also weder das Gute noch das Böse, weder das Rationale noch das Irrationale, sondern beides; er besteht aus allem, was menschlich ist“ (6, 136).

Schien die Aufgabe der Psychoanalyse bisher das Bewußtmachen des Unbewußten als Mittel der Erweiterung und Integration der menschlichen Person zu sein, so schließt sich hier – allerdings keineswegs nahtlos – die Aufgabe des Sozialkritikers und Sozialpädagogen im Sinn der Marxschen Analyse an: „Jetzt möchte ich nur betonen“, schreibt Fromm, „daß das meiste von dem, was unser Bewußtsein enthält, ein falsches Bewußtsein ist und daß es im wesentlichen die Gesellschaft ist, die uns diese Fiktionen und unrealistischen Vorstellungen eingibt“ (6, 127). „Der Mensch im ‚falschen Bewußtsein‘ sieht nicht das, was ist, sondern er projiziert sein Gedankenbild in die Dinge hinein und sieht sie im Licht seiner Gedankenbilder und Phantasien und nicht in ihrer Realität“ (6, 162).

Zur Dichotomie von Unbewußtem und Bewußtem gesellt sich die Spaltung von falschem und echtem Bewußtsein. Wie bei Freud, wenn auch in ganz anderer Weise, ist die Kultur der Bösewicht. Für Freud bedeutet Kultur Triebverzicht, für Fromm bildet sie jene Filter, ohne die Wahrnehmung und Begriffsbildung nicht möglich sind. „Ob subtile affektive Empfindungen bewußt werden können oder nicht, hängt davon ab, wie weit solche Empfindungen in einem Kulturkreis gepflegt werden.“ „Der zweite Aspekt des Filters, der das Bewußtwerden ermöglicht, ist die Logik, die das Denken der Menschen in einem Kulturkreis lenkt.“ „Der dritte Aspekt des Filters neben Sprache und Logik ist der Gehalt von Empfindungen. In jeder Gesellschaft dürfen gewisse Gedanken und Gefühle nicht gedacht, gefühlt und ausgedrückt werden“ (6, 129–131). Glaubt Fromm, das „falsche Bewußtsein“ überwinden zu können, indem er alle Kulturen und Gesellschaften abschafft oder in eine allumfassende menschliche Gemeinschaft verwandelt, wie sie für ihn, den Psychoanalytiker, in der Indifferenziertheit der im Unbewußten beheimateten „Humanitas“ angelegt ist oder wie sie als Endziel aller menschlichen Projektionen dem nicht-theistischen Mystiker erscheint?

Was endlich die Befreiung der verdrängten Kräfte betrifft, so hatte sich bei Freud Verdrängung auf „die am stärksten unterdrückten Strebungen“ bezogen, „die sexuellen, die mit den Normen der zivilisierten Menschen unvereinbar sind“ (5, 105). Nach Fromm ist das Unbewußte das Verdrängte, das, was mit den Anforderungen unserer Kultur und unseres höheren Selbst unvereinbar ist. Hier scheint ein Widerspruch zutage zu treten zwischen primärem Unbewußtem, zwischen jenen menschlichen Potentialitäten, die sowohl gut als böse sein können, und dem sekundären Unbewußten oder dem, was aus dem Bewußtsein verdrängt wurde. Eine gewisse Unklarheit scheint auch über den Ursprung der Neurose zu bestehen. Einerseits entsteht die Neurose nach Freud durch die Blockierung sexueller Energie, nach Fromm als Resultat der nicht gelungenen Entwicklung der produktiven Kräfte des Menschen. Andererseits erwehrt sich das neurotische Ich der Aufgaben, die es nicht erfüllen kann, durch Fluchtversuche bzw. Verdrängungen. Man muß sich also fragen, ob Neurosen das Ergebnis oder die Ursache von Verdrängungen sind.

Nach Fromm „hat (Freud) empirisch nachgewiesen, daß der Weg zur Heilung eines Menschen in dessen wahrer Einsicht in seine seelische Struktur liegt und daß dadurch die Verdrängung aufgehoben werden kann“ (8,8). Während Freud glaubte, daß der Mensch die Verdrängung überwinden kann, ohne daß gesellschaftliche Veränderungen vorgenommen werden müssen, war Fromm davon überzeugt, daß man „nicht beim Individuum haltmachen (kann), sondern... zur Aufdeckung des sozialen Unbewußten vorschreiten (muß). Dazu gehört das Verständnis der sozialen Dynamik und die kritische Beurteilung der eigenen Gesellschaft vom Standpunkt universaler menschlicher Werte aus“ (5, 149). Welchen Ursprungs und welcher Natur diese Werte sind, erklärt Fromm allerdings

nicht. Dagegen hat er wohl recht, wenn er über Freuds Zeit schreibt: „Therapeuten und Patienten stammten aus der bürgerlichen Mittelschicht. Die meisten Patienten wollten ja nicht menschlicher oder kritischer werden, sondern weniger leiden“ (8, 133).

Das Verdrängte zurückzugewinnen, „sein Unbewußtes zu entdecken, ist gerade keine intellektuelle Tätigkeit, sondern ein affektives Erlebnis, das sich, wenn überhaupt, kaum in Worte fassen läßt“. Ja, „der Mensch, der alles gedanklich verarbeitet, ist der entfremdete, der Mensch in der Höhle, der, wie in Platons Allegorie, nur Schatten sieht und sie für die unmittelbare Wirklichkeit hält“ (6, 142, 140). „Eine nur intellektuelle Einsicht reicht tatsächlich nicht aus; die therapeutisch wirksame Einsicht muß eine erlebte Einsicht sein“ (11, 242).

Fromm zählte sich zu den Ausnahmen in der westlichen Tradition, bei denen es sich um erlebtes Wissen handelt; solche Ausnahmen „findet man in Spinozas höchster Form des Wissens, der Intuition, in Fichtes intellektueller Intuition oder in Bergsons schöpferischem Bewußtsein. Alle diese Kategorien der Intuition gehen über das in Subjekt und Objekt gespaltene Wissen hinaus“ (6, 142). Am stärksten war Fromm jedoch durch den Zen-Buddhismus beeindruckt. „Für das Zen ist der Unterschied zwischen intellektuellem und erlebtem Wissen von höchster Wichtigkeit und bildet gleichzeitig eine der Grundschwierigkeiten für den Menschen des Westens, wenn er versucht, zu verstehen“ (6, 152). Die Ziele des Zen sind nach Fromm die der Psychoanalyse: „Einsicht in die eigene Natur, Verwirklichung von Freiheit und Glück und Liebe... Freisetzung von Energie und Erlösung von geistigem und körperlichem Siechtum“ (6, 156).

Kultur der Liebe

Nicht nur Intuition oder affektives Erlebnis sind geeignet, die rein intellektuelle Tätigkeit zu ergänzen oder zu ersetzen, sondern auch die Liebe. So schreibt Fromm: „Es gibt aber einen anderen Weg, des Menschen Geheimnis zu erfahren. Dieser Weg ist nicht der des Denkens, sondern der Liebe. Liebe ist aktive Penetration der anderen Person, wobei die Sehnsucht zu erkennen durch die Vereinigung gestillt wird“ (12, 195). Fromm scheint eine Parallele zu sehen zwischen dem Bedürfnis nach Ganzheit und Einheit und der liebenden Vereinigung mit dem Nächsten. „Wie Mystik eine Konsequenz der negativen Theologie ist, so ist Liebe eine Konsequenz der negativen Psychologie“ (13, 105). Mystik und Liebe sind jedoch nicht nur in negativer Weise mit dem Denkprozeß, nämlich mit dem beschränkten, der Wirklichkeit nicht gewachsenen Intellekt verbunden, sondern auch in positiver Weise: Die Mystik entspricht den höchsten Formen der Vernunft, die Liebe ist Vorbedingung, Motiv und vielleicht sogar Inhalt des Verstehens.

Fromm unterscheidet zwar zwischen der bedingungslosen mütterlichen Liebe und der väterlichen Liebe, die der Sohn sich verdienen muß. Die reife Person vereint in sich jedoch beide Arten. Ferner sieht Fromm in der Liebe „eine Haltung, eine Charakterorientierung“ (14, 57). Sie ist also nicht abhängig von der mehr oder minder zufälligen Präsenz eines Liebesobjekts. „Die Fähigkeit zu lieben erfordert einen Zustand intensiver Wachheit und gesteigerter Vitalität, der nur das Ergebnis einer produktiven und tätigen Orientierung in vielen anderen Lebensbereichen sein kann“ (14, 141). Während Freud „gewöhnlich von Objektliebe (im Gegensatz zu narzißtischer Liebe) und von einem Liebesobjekt spricht“, meint Fromm: „Ist Liebe nicht gerade jene innere Aktivität, die zwei Menschen vereint, so daß sie aufhören, Objekte, d. h. Besitz des anderen zu sein?“ (8, 16)

Für Fromm impliziert Liebe Selbstliebe. Gegen Calvin, der Selbstliebe eine Pest nennt, und gegen Freud, der sie mit dem Narzißmus identifiziert, sieht Fromm Liebe weder als Selbstverlust noch als Selbstverzicht. „Liebe ist vielmehr eine Fähigkeit, sich mit all seinen emotionalen Kräften eins zu wissen mit den Menschen und der Natur und ohne sich selbst aufzugeben oder den anderen zur Aufgabe seines Andersseins zu bewegen“ (15, 14). Liebe bedeutet also weder Selbstaufgabe noch Selbstsucht. Denn „der Selbstsüchtige liebt sich selbst nicht zu sehr, sondern zu wenig. Tatsächlich haßt er sich. Die Mutter ist übertrieben besorgt, nicht weil sie ihr Kind zu sehr liebt, sondern weil sie irgendwie kommunizieren muß, daß sie überhaupt unfähig ist zu lieben“ (14, 73).

Fromm ist sich des „Verfalls der Liebe in unserer Zeit“ bewußt. „Die Betonung des Teamgeistes, der gegenseitigen Toleranz ist eine relativ neue Entwicklung“ (14, 100). „Toleranz kommt heute aus der Vorherrschaft des Handelns über das Denken. Die Fairneß-Ethik ist kapitalistische Ethik. Man respektiert die Rechte des Nächsten, liebt ihn aber nicht“ (14, 143). Darüber hinaus gibt es die Verfälschung der Liebe von einer dem Menschen innewohnenden Fähigkeit zu einem manipulierenden Mittel in den Händen von Werbefachleuten, ja selbst von Geistlichen. „Geistliche geben heute den Rat“, schreibt Fromm, „zu lieben, um erfolgreicher zu werden“ (14, 118).

Hatte sich Fromm kritisch gegenüber der Trieblehre Freuds verhalten, so griff Marcuse im Namen der Freudschen Tradition den Revisionisten Fromm an, weil dieser die Theorie völlig in Praxis oder Therapie aufgehen ließ. Marcuse postuliert einen zwangsläufigen Konflikt zwischen der Theorie der Psychoanalyse, die die Unterdrückung der menschlichen Natur durch die Mechanismen, die die Kultur garantieren, ins Bewußtsein bringt, und der psychoanalytischen Praxis, was in etwa auch der Freudschen Ansicht entspricht. Ohne die kritischen Einsichten der Theorie führt die psychoanalytische Praxis zu Resignation. Die Neofreudianer verniedlichen, so behauptet Marcuse, in ihrer Mißachtung von Freuds spekulativen Hypothesen, vor allem des Todestribs, der Urhorde und der Tötung des Vaters, den Konflikt zwischen Individuum und Gesellschaft sowie zwischen triebgelenk-

ten Bedürfnissen und Bewußtsein. Fromm dagegen meint, daß es gerade die Konzentration auf die Sexualität war, die von der Gesellschaftskritik ablenkte und zum Teil eine politisch-reaktionäre Wirkung hatte (8, 132).

War Marcuse in den vom Streit der Ideologien geprägten Jahren nach 1968 eine vielbeachtete Vaterfigur unter der unruhigen Jugend, so spielt Fromm in der heutigen, von Skepsis gegen alle Ideologien und von der Angst vor dem Untergang der industriellen Kulturen gekennzeichneten Zeit eine ähnliche Rolle. Politische und religiöse Institutionen haben für viele junge Menschen ihre Glaubwürdigkeit und Autorität verloren. Fromm macht hier aus der Not eine Tugend und ruft auf zu einer Selbstverwirklichung, die mit der Ablehnung aller irrationalen Autorität beginnt. Irrational ist alles, was entfremdet ist, was uns als Objekt oder Ding gegenübersteht.

Die Autorität der Transzendenz, etwa eines göttlichen Vaters, scheint ihm dabei für seinen humanistischen Monismus gefährlicher zu sein als jene Irrationalität, die durch Verdrängung entsteht. Alles Transzendente, Gott oder die „messianische Zeit“, versteht Fromm als Projektion des Menschen und bezieht es in die Sphäre der rein menschlichen Möglichkeiten ein. So wird in einer Zeit, da die Autorität der Institutionen ins Wanken geraten ist, der Versuch gemacht, den kulturellen Inhalt, der einst zur Errichtung der Institutionen Anlaß gab, hinüberzuretten in den Bereich der Selbstverwirklichung. Anstelle von Religion tritt Religiosität, anstelle einer an Sakramente gebundenen Liebe die Einübung von Liebe durch Meditation. Ethik bezieht sich nicht mehr auf bestimmte Objekte, sondern allein auf die Verwirklichung des Selbst. „Im Buddhismus und Taoismus“, schreibt Fromm, „ist das letzte Ziel der Religion nicht der rechte Glaube, sondern das richtige Handeln; das Gleiche gilt für die jüdische Religion“ (14, 90). Fromm ist durchaus realistisch, wenn er von der Erfahrung des Zusammenbruchs von Strukturen ausgeht. Ist er mehr als ein Rattenfänger von Hameln, wenn er aus dieser Tatsache eine Ethik oder Mystik entwickelt, die nicht nur die geschichtlich bedingten Ausdrucksformen der Transzendenz verneint, sondern die Transzendenz selbst?

¹ Die zweite Zahl bezeichnet die Seite, die erste das zitierte Werk in dieser Reihenfolge: 1. E. Fromm, Letter to Martin Jay (14. 5. 1971, unveröffentlicht); 2. Zitat v. E. Fromm in: R. Funk, Mut zum Menschen. Erich Fromms Denken und Werk, seine humanistische Religion und Ethik (Stuttgart 1978); 2 a. R. Funk, Mut zum Menschen; 3. E. Fromm, Psychoanalyse und Religion (Zürich 1979); 4. G. Schneider-Flume, Leben dürfen oder leben müssen, in: Erich Fromm. Materialien zu seinem Werk, hrsg. v. A. Reif (München 1978); 5. E. Fromm, Jenseits der Illusionen (Zürich 1967); 6. E. Fromm, Daisetz Teitaro Suzuki, R. de Martino, Zen-Buddhismus und Psychoanalyse (Frankfurt 1981); 7. M. Landmann, Das Fremde und die Entfremdung, in: Entfremdung, hrsg. v. H. H. Schrey (Darmstadt 1975); 8. E. Fromm, Sigmund Freuds Psychoanalyse – Größe und Grenzen (München 1981); 9. E. Fromm, To Have or to Be (New York 1976); 10. A. Reif, Haben oder Sein. Aufzeichnungen nach einem Gespräch mit Erich Fromm, in: Erich Fromm (s. 4); 11. E. Fromm, Psychoanalyse und Ethik (Frankfurt 1978); 12. E. Fromm, On the Limitations and Dangers of Psychology, in: E. Fromm, The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology and Culture (New York 1963); 13. D. Hansdorff, Erich Fromm (New York 1972); 14. E. Fromm, Die Kunst des Liebens (Frankfurt 1980); 15. R. Funk, Der Humanist und Psychologe Erich Fromm (Referat am 14. 11. 1981 bei der Kath. Akademie in Stuttgart-Hohenheim).