



universität
wien

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

Religion: Krankheit oder Bedürfnis?

Ein kritischer Vergleich
der psychoanalytischen Religionstheorien
von Sigmund Freud und Erich Fromm

verfasst von / submitted by

Martin Fitz

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2020 / Vienna, 2020

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 190 333 299

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Lehramtsstudium UniStG
UF Deutsch UniStG
UF Psychologie und Philosophie UniStG

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Mag. Dr. Konrad Paul Liessmann

Eidesstattliche Erklärung

Hiermit erkläre ich, die vorgelegte Arbeit selbständig verfasst und ausschließlich die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt zu haben. Alle wörtlich oder dem Sinn nach aus anderen Werken entnommenen Textpassagen und Gedankengänge sind durch genaue Angabe der Quelle in Form von Anmerkungen bzw. In-Text-Zitationen ausgewiesen. Dies gilt auch für Quellen aus dem Internet, bei denen zusätzlich URL und Zugriffsdatum angeführt sind. Mir ist bekannt, dass jeder Fall von Plagiat zur Nicht-Bewertung der gesamten Lehrveranstaltung führt und der Studienprogrammleitung gemeldet werden muss. Ferner versichere ich, diese Arbeit nicht bereits andernorts zur Beurteilung vorgelegt zu haben.

Martin Fitz

Wien, am 28. Jänner 2020

Danksagung

Mein großer Dank gilt allen Menschen, die mich beim Schreiben dieser Arbeit und auf dem Weg durch mein Studium unterstützt und begleitet haben.

Insbesondere bedanken möchte ich mich bei meinem Diplomarbeitsbetreuer Univ.-Prof. Mag. Dr. Liessmann für die inhaltlichen Anregungen während des Schreibprozesses und für das Vermitteln einer großen Leidenschaft zur Philosophie und zu kritischem Denken.

Mein Dank gilt weiters meiner Mutter Annelies Fitz, die es mir durch ihren mit Überzeugung gelebten und praktizierten Glauben ermöglicht hat, auch die Stärken und Potentiale von Religion kennenzulernen.

Danken möchte ich weiters allen Menschen, die mir auf verschiedenste Art und Weise – zum Beispiel als Lehrperson, Diskussionspartner, Berater oder einfach als Freund oder Freundin – beim Arbeitsprozess zur Seite gestanden sind.

Hinweis zur generisch-grammatikalischen Form dieser Arbeit

Aus Gründen der besseren Lesbarkeit wird in dieser Arbeit das generische Maskulinum verwendet. Weibliche und anderweitige Geschlechteridentitäten werden dabei ausdrücklich mitgemeint.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung: Religion – Krankheit oder Bedürfnis?	9
Die Religionstheorien von Sigmund Freud und Erich Fromm im Vergleich	14
Die der Psychoanalyse zugrundeliegenden Annahmen.....	14
Triebtheorie als Grundprinzip	15
Freud: Religion als Triebabwehr	15
Fromm: Religion als psychisches Grundbedürfnis	16
Das Unbewusste als Grundkonzept.....	22
Freud: Religion als unbewusster Verdrängungsprozess	22
Fromm: Unbewusste und bewusste Religiosität	23
Ödipuskomplex als Theorie.....	25
Freud: Religion als symbolischer Vaterersatz	25
Fromm: Autoritäre Religion	27
Psychische Gesundheit und Krankheit als Konzept.....	29
Freud: Religion als kollektive Zwangsneurose.....	29
Fromm: Schädliche versus gesunde Religion	32
Nutzen und Funktion als Paradigma	45
Freud: Funktionen von Religion für die Psyche	45
Fromm: Vier Hauptfunktionen von Religion.....	51
Entwicklung und Fortschritt als Paradigma	58
Freud: Religion als kulturgeschichtliche Entwicklungsstufe.....	58
Fromm: Religion als gesellschaftliche und politische Frage	60
Rationalität und Wissenschaftlichkeit als Paradigma	68
Freud: Religion als Gegenteil von Wissenschaft	70
Fromm: Eine Wissenschaft des Menschen	75
Ethische Bedeutung der beiden Religionstheorien.....	83
Freud: Humanismus statt Religion.....	84
Fromm: Humanismus als Religion	88
Conclusio:.....	102
Bibliographie:	110
Abstract (Deutsch).....	115
Abstract (English)	116

„Lasst die Illusionslosen böse grinsen:
die Illusion ist die Kraft der Vision,
und die Vision ist wahr.“

aus Peter Handke: *Über die Dörfer*
(Handke 2018 [1981], 216)

Einleitung: Religion – Krankheit oder Bedürfnis?

Problemstellung:

Das Verhältnis zwischen religiösem metaphysischem Glauben und vernunftorientiertem Denken beschäftigt die Philosophie seit jeher. Besonders das Zeitalter der Aufklärung, deren Vertreter eine Rückbesinnung auf Vernunft und Wissenschaftlichkeit einforderten, läutete eine Ära der Religionskritik ein. Diese kritische Haltung prägte auch das Denken des 19. und 20. Jahrhunderts und wirkt bis heute nach.

Auch der Begründer der Psychoanalyse, Sigmund Freud, übt in seinem Text „Die Zukunft einer Illusion“ (1927) scharfe Kritik am Phänomen Religion. Sein Zugang ist sowohl aus psychologischer als auch aus philosophischer Perspektive interessant. Freud überträgt die von ihm entwickelte Theorie der menschlichen Psyche auf die menschliche Gesellschaft als Ganzes und ortet dort dieselben defizitären Strukturen wie beim Individuum. Die Menschheit befindet sich laut ihm in einem andauernden Entwicklungsprozess – von kindlicher Naivität hin zu erwachsener Vernunft. Wobei das Stadium der Naivität für Freud jenem der religiösen Weltanschauung entspricht. Denn anstatt sich der Wirklichkeit wie sie ist zu stellen und sich ihr gegenüber adäquat zu verhalten, tendiere der religiöse Mensch dazu, in einer idealisierten Traumwelt zu verharren. Für Freud ist dies eindeutig neurotisch und unfrei. Freud kommt also zum Schluss: Religiöses Verhalten entspricht einer kollektiven Zwangsneurose.

Interessant ist nun, dass Erich Fromm, ebenfalls Psychoanalytiker, einige Jahrzehnte später zu einem diametral entgegengesetzten Ergebnis gelangt wie Freud. In seinen Texten „Psychoanalyse und Religion“ (1950) und „Haben oder Sein“ (1979) beschreibt Fromm Religiosität als ein Grundbedürfnis des Menschen, welches zu stillen für die psychische Gesundheit absolut notwendig, und nicht – wie von Freud behauptet – krankhaft sei. Denn Vernunft und Erkenntnis alleine würden laut Fromm nicht ausreichen, um glücklich zu sein. Der Mensch brauche auch ein Ziel und ein Objekt der Verehrung als Orientierung im Leben.

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit der Frage, wie das Phänomen Religion aus psychoanalytischer Sicht gesehen und erklärt werden kann. Und zwar insbesondere aus der Sicht der beiden Vertreter der psychoanalytischen Forschung, Sigmund Freud und Erich Fromm. In der Arbeit sollen deren unterschiedliche Theorien aufgegriffen und verglichen, die Standpunkte zusammengeführt, die Unterschiede herausgearbeitet, eventuelle Widersprüche aufgezeigt, und schließlich die Ergebnisse in Bezug auf ihre ethische Bedeutung hin interpretiert werden.

Forschungsfragen:

- Ist Religion aus psychologischer Perspektive eine Krankheit oder ein Bedürfnis?
- Was können die Religionstheorien der beiden Psychoanalytiker Sigmund Freud und Erich Fromm zur Beantwortung dieser Frage beitragen?
- Und welche Bedeutung hat das Ergebnis in ethischer Hinsicht?

Erkenntnisinteresse:

Die vorliegende Untersuchung soll nicht auf einer psychologischen Ebene erfolgen, wie es bei Freud und Fromm der Fall ist, sondern auf einer philosophischen Ebene. Es wird also versucht, eine Metaperspektive einzunehmen und nicht das Phänomen Religion, sondern die unterschiedliche Sichtweise des Phänomens Religion zum Gegenstand der Untersuchung zu machen. Dies soll durch Verweise und Zitate aus der Forschungsliteratur aufgezeigt und untermauert werden.

Forschungsmethode:

Es handelt sich um eine theoretische wissenschaftliche Arbeit auf Basis einer hermeneutischen bzw. analytischen Forschungsmethode. Das Forschungsfeld bilden die in Bezug auf die Forschungsfrage relevanten Veröffentlichungen der genannten beiden Autoren sowie die zum Thema bestehende Forschungsliteratur. Es geht sowohl um ein Beschreiben, als auch um ein Analysieren und Interpretieren. Das eigene Erkenntnisinteresse soll dabei in einem logischen Argumentationsgang erschlossen und mit Hilfe von Nachweisen aus der bestehenden Forschungsliteratur belegt werden.

Um die jeweiligen Perspektiven auf die Religion besser verstehen zu können, werden zunächst die ihnen zugrundeliegenden Vorannahmen herauskristallisiert. Wie etwa das psychoanalytische Menschenbild und die Paradigmen der jeweiligen Zeit.

Freud hat seine Gedanken zum Thema Religion insbesondere in seinem Essay „Die Zukunft einer Illusion“ (1927) zusammengefasst. Bei Erich Fromm beschäftigen sich die Schriften „Psychoanalyse und Religion“ (1950) und „Haben oder Sein“ (1976) mit diesem Thema. Darüber hinaus werden auch noch weitere Texte der Autoren herangezogen, die in Bezug auf die Forschungsfrage relevant sind.

Interessante Fragen, die sich bei näherer Betrachtung der beiden Religionstheorien ergeben, sind etwa: Inwiefern unterscheiden sich die beiden Religionsbegriffe? Wo könnten

die Ursachen liegen, dass sich die Theorien derart unterscheiden? Was bedeuten dies in der Praxis, was sind die Stärken, was die Schwächen der beiden Religionstheorien? Wie wurden die beiden Religionstheorien rezipiert, welchen weiteren gesellschaftlichen Einfluss hatten sie?

Aktueller Forschungsstand:

Zur Aktualität von Religionskritik im philosophischen Diskurs meint Weinrich, dass die Religionskritik im 20. Jahrhundert eher abgeflaut sei. Den Hauptgrund dafür sieht er darin, dass „die Religion für die Philosophie kein Gegenstand eines besonderen Interesses mehr ist“ (Weinrich 2011, 129). Und wenn noch Kritik an der Religion geübt werde, dann falle diese eher moderat aus, „indem vor allem die intellektuellen Apologeten der Religion – d.h. in erster Linie die Theologenschaft – [...] ins Visier geraten und weniger die Harmlosigkeit der verbreiteten religiösen Lebenspraxis.“ (Weinrich 2011, 130).

Die aktuellen politischen und gesellschaftlichen Veränderungen und die damit verbundenen Probleme und Herausforderungen lassen allerdings vermuten, dass die Bedeutung von Religion und Religionskritik in naher Zukunft wieder zunehmen dürfte.

Denn während religiöser Fundamentalismus im 20. Jahrhundert – zumindest in den sogenannten westlichen Staaten – eher an Bedeutung verloren hatte, nimmt er nun im 21. Jahrhundert wieder zu, vor allem in Form des politischen Islamismus. In Anbetracht von Migrationsbewegungen aus Ländern, die traditionell von der islamischen Religion geprägt sind und in denen Religion und Politik nach wie vor stark ineinander verwoben sind, sehen sich die Regierungen der sich selbst als aufgeklärt bezeichnenden Welt nun gefordert, sich ihrer Werte bewusst zu werden und für die neu einwandernden Menschen sogenannte Werteschulungen zu veranstalten, um so den Einflussbereich von Religion innerhalb der westlichen Welt einzudämmen. Ob eine solche Belehrung und Verpflichtung allerdings nicht ebenfalls an eine Form von religiöser Indoktrination darstellt, bleibt offen.

Und auch, ob die religiöse Lebenspraxis generell wirklich so harmlos und somit bedeutungslos ist für die Gesellschaft, wie Weinrich dies einschätzt, darf in Zweifel gezogen werden. Insbesondere in Anbetracht der politischen Macht, die die harmlosen Bürgerinnen und Bürger in einem demokratischen System per definitionem haben. Und was Menschen wählen, hängt immer auch damit zusammen, an was Menschen glauben.

Der Forschungsgegenstand der Religionspsychologie sei laut Heine zwar zunächst ein deskriptiver – nämlich die Formen erlebter und gelebter Religiosität und deren Auswirkungen zu erfassen. Genau genommen komme aber auch die Religionspsychologie dabei nicht ohne

ein normatives Moment aus. Denn der praktische Zweck jeder Wissenschaft sei es ja, Anstöße dafür zu geben, gewohnheitsmäßige Urteile und Handlungen zu verändern und zu korrigieren. Letztlich laufe es daher in der Religionspsychologie immer auf die Frage hinaus, ob Religiosität nun hilfreich oder schädlich, gut oder schlecht sei. (vgl. Heine 2005, 20)

Im kontinentaleuropäischen Wissenschaftsbetrieb gewinnt man schnell den Eindruck, dass eine Art prinzipielle skeptische Haltung gegenüber dem Bereich der Religionswissenschaft vorherrscht. Heine spricht in diesem Zusammenhang von einem Dilemma, vor welches man etwa als Religionspsychologe gestellt sei. Das Dilemma bestehe darin, dass einem von allen Seiten eine grundsätzliche Skepsis entgegenschlage. Von Seiten der Psychologen werde man verdächtigt, ein fanatischer Religionsapologet zu sein, von Seite der Theologen ein unreflektierter Religionskritiker. In den USA hingegen würde es als eine völlig selbstverständliche Sache angesehen, dass man sich in der Öffentlichkeit und in der Wissenschaft mit Religion beschäftigt. (vgl. Heine 2005, 26 f.)

Diese ablehnende Haltung der kontinentaleuropäischen Wissenschaftscommunity gegenüber Religion hat laut Heine ihren Ursprung in den historisch bedingten, religionspolitischen und wissenschaftstheoretischen Unterschieden zwischen den USA und Kontinentaleuropa. In den USA gebe es eine historisch gewachsene Verbindung von Politik, Öffentlichkeit und Religion, die in Europa völlig unbekannt und aufgrund der Jakobinischen Variante der Aufklärung, wie sie aus der französischen Revolution hervorging, undenkbar wäre. Diese Verbindung bilde in den USA die Basis für eine intensive Verknüpfung zwischen den religiösen Gemeinschaften und der Politik und habe wiederum ihren Ursprung im religiösen Selbstverständnis der amerikanischen Siedler. (vgl. Heine 2005, 25)

In Bezug auf das Philosophische Institut der Universität Wien ist jedoch hervorzuheben, dass hier regelmäßig Lehrveranstaltungen im Bereich der Religionsphilosophie angeboten werden. Dies fördert einen aktiven Diskurs über Religion und hält ihn lebendig. Eine solche Offenheit ist sowohl auf persönlicher als auch auf gesellschaftlicher, insbesondere aber auch auf wissenschaftlicher Ebene zentral, um nicht in eine Kultur des absoluten Wahrheitsanspruches zu verfallen. Denn wie soll nicht schon der weise Sokrates festgestellt haben: „Ich scheine also um dieses wenige doch weiser zu sein als er, dass ich, was ich nicht weiß, auch nicht glaube zu wissen.“ (Platon 1940, 9) Oder zusammengefasst gesagt: Ich weiß, dass ich nicht weiß. Was soviel bedeutet wie, dass es einen absoluten Wahrheitsanspruch im Sinne der Vernunft niemals geben kann.

Während die Freud-Forschung seit seiner Lebens- und Schaffenszeit praktisch ununterbrochen floriert und bis heute eine Vielzahl an Publikationen veröffentlicht wurden,

sieht es mit der Forschung um Erich Fromm insgesamt deutlich bescheidener aus. Der Großteil der Sekundärliteratur zu Erich Fromm stammt aus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, insbesondere aus der Zeit zwischen 1960-1990. Fromm wird in diesem Zeitraum durchaus als „der bedeutendste unter den lebenden Psychoanalytikern“ bezeichnet (vgl. Spiegel 11/1966).

Für den aktuellen religionswissenschaftlichen Diskurs im angehenden 21. Jahrhundert scheint Fromm aber eher unbedeutend geworden zu sein. Dieser Umstand verwundert umso mehr, wenn man sich den ungeheuren Aktualitätsbezug von Fromms Gesellschaftskritik vor Augen führt. Umso wichtiger erscheint es dem Autor dieser Arbeit, den Gedanken Fromms wieder zu mehr Präsenz zu verhelfen.

Die Religionstheorien von Sigmund Freud und Erich Fromm im Vergleich

Die der Psychoanalyse zugrundeliegenden Annahmen

Die Psychoanalyse basiert wie jede Theorie auf bestimmten Grundannahmen. Auf diesen Grundannahmen basiert folglich auch die psychoanalytische Sichtweise auf das Phänomen Religion. Es ist ein wichtiges Anliegen dieser Arbeit, die spezifische Brille transparent zu machen, durch die die Psychoanalyse das Phänomen Religion sieht und bewertet. Heine betont, dass es bei jeder wissenschaftlichen Forschung wichtig sei,

„in der Theoriedebatte die philosophischen Prämissen zur Geltung zu bringen, die oft nicht leicht erkennbaren weltanschaulichen Implikationen in den wissenschaftlichen Diskurs zu ziehen und die eigenen Optionen zu begründen bzw. plausibel zu machen. Jedes Denken und jede wissenschaftliche Theorie [...] geht von bestimmten Voraussetzungen, Prämissen, von Annahmen oder Prinzipien aus, die selbst nicht begründet werden und nicht begründet werden können, aber notwendig sind, um den Fluss des Denkens auf die Reihe zu bringen.“ (Heine 2005, 19)

Und dass auch ein naturwissenschaftlicher Zugang auf die ihm zugrundeliegenden Prämissen reflektiert werden müsse, wird von Einstein eingefordert:

Die in unserem Denken und in unseren sprachlichen Äußerungen auftretenden Begriffe sind alle – logisch betrachtet – freie Schöpfungen des Denkens und können nicht aus den Sinnes-Erlebnissen induktiv gewonnen werden. Dies ist nur deshalb nicht leicht zu bemerken, weil wir gewisse Begriffe und Begriffsverknüpfungen gewohnheitsmäßig so fest mit gewissen Sinnes-Erlebnissen verbinden, dass wir uns der Kluft nicht bewusst werden, die – logisch unüberbrückbar – die Welt der sinnlichen Erlebnisse von der Welt der Begriffe und Aussagen trennt. (Einstein 1971, 286)

Die folgende Analyse ist deshalb nach den wichtigsten Prämissen und Paradigmen der psychoanalytischen Theorie strukturiert. Weiters findet bei jedem Punkt eine Differenzierung in die Perspektive von Freud und die Perspektive von Fromm statt.

Triebtheorie als Grundprinzip

Der Mensch wird aus Sicht der Psychoanalyse als ein Wesen gesehen, welches psychisch auf der einen Seite stark beeinflusst ist durch einen inneren Trieb – genaugenommen sind es bei Freud zwei Triebe, nämlich ein produktiver (Eros) und ein destruktiver (Thanatos) – und auf der anderen Seite durch Einflüsse aus der sozialen Umwelt, die nach und nach vom Individuum internalisiert werden und eine Art moralische Instanz bilden. Die Triebseite der Psyche wird als das „Es“ bezeichnet, die Seite der moralischen Instanz als das „Über-Ich“ (vgl. List 2014, 70).

Freud: Religion als Triebabwehr

Die Triebtheorie spielt nun auch bei Freuds Sicht von Kultur und Religion eine maßgebliche Rolle. Denn er erkennt in Kultur sozusagen eine institutionalisierte Form des Über-Ichs, deren Aufgabe es ist, die Menschen vor den Gefahren eines ungezügelten Trieblebens zu schützen. Und zwar sowohl in Bezug auf die Gefahren der Naturgewalten, gegen die sich die Menschen mit Hilfe von rational produzierter Technik verteidigen müssen, als auch in Bezug auf die sozialen Gefahren, die ein rein triebgesteuertes Zusammenleben mit sich bringen würde, und gegen die sich die Menschen daher mit Hilfe des Aufstellens kultureller Normen schützen müssen. Er unterscheidet in diesem Zusammenhang zwischen technischer Kultur und seelischer Kultur (vgl. Freud 1967 [1927], 91).

Unter seelischer Kultur versteht Freud neben der Moralität – also dem Aufstellen von moralischen Regeln und Normen – auch die spezifischen Ideale, die Kunst und die Illusionen einer Kulturgemeinschaft (vgl. Freud 1967 [1927], 92). Und genau diese Illusionen sind für Freud das, was die Religion innerhalb einer Kultur ausmacht.

Seine psychoanalytische Kulturtheorie entwickelt Freud insbesondere in seinem 1913 erschienenen Text „Totem und Tabu“. Die psychoanalytische Kulturtheorie baut er darin auf dem Inzestverbot der primitiven Gesellschaften auf. Die verdrängten Inzestwünsche und Aggressionen würden kulturell durch die religiöse Anbetung eines Totems kompensiert.

Triebverzicht ist für Freud hauptsächlich nur durch äußeren Zwang möglich. Dieser kollektive Zwang hat als unerwünschten Nebeneffekt immer auch antisoziale und anti-kulturelle Tendenzen bei den einzelnen Individuen zur Folge. Eine wichtige Funktion von Religion sieht Freud darin, eben dieses Unbehagen mit der Kultur in Grenzen zu halten und abzudämpfen (vgl. Freud 1967 [1927], 87).

Wenn man sie lehrt, dass es keinen allmächtigen und allgerechten Gott gibt, keine göttliche Weltordnung und kein künftiges Leben, so werden sie sich aller Verpflichtung zur Befolgung der Kulturvorschriften ledig fühlen. Jeder wird ungehemmt, angstfrei, seinen asozialen, egoistischen Trieben folgen, seine Macht zu betätigen suchen, das Chaos wird wieder beginnen, das wir in vieltausendjähriger Kulturarbeit gebannt haben. (Freud 1967 [1927], 114f)

Dieses Menschenbild Freuds vom Menschen als einem vordergründigen Triebwesen kann durchaus auch hinterfragt werden. Auch er selbst relativiert diese radikale Sichtweise in weiterer Folge des Textes „Die Zukunft einer Illusion“ wieder. Denn Menschen seien laut Freud durchaus auch in der Lage, ohne Zwang von außen aus ihrer eigenen inneren Motivation heraus Triebverzicht zu leisten, weil sie die kulturellen Normen bereits ausreichend in Form eines eigenen starken Über-Ichs internalisiert hätten und daher zu einem rationalen Handeln entgegen dem Trieb befähigt seien. Und auch wenn Freud prinzipiell skeptisch bleibt, wieviele Menschen zu diesem selbstmotivierten Triebverzicht in der Lage sind, sieht er es grundsätzlich als möglich an, dass der Anteil an rational und autonom handelnden Menschen in Zukunft zunehmen könnte (vgl. Freud 1967 [1927], 91).

Man könnte nun kritisch anmerken, dass es sich bei Freuds Verständnis von moralischem Handeln ja um gar keine wirkliche innere moralische Motivation handelt, weil die moralische Instanz beim Subjekt – das Über-Ich – ja nur die internalisierte Norm eines Äußeren – der Gesellschaft – ist. Ist also moralisches Handeln bei Freud im Endeffekt kein selbstbestimmtes, sondern eher ein determiniertes Handeln?

Diesen Einwand kann man auf zwei Arten entkräften. Erstens: Internalisieren ist nicht gleichbedeutend mit Kopieren, denn beim Vorgang des Internalisierens spielt immer auch individuelles Interpretieren und Verstehen eine Rolle. Die gesellschaftlichen Normen werden also niemals 1:1 übernommen, sondern immer individuell interpretiert. Und zweitens: Die schlussendlich handelnde Instanz beim Freudschen Instanzenmodell ist ja nicht das Über-Ich, sondern vielmehr das Ich. Und dieses Ich hat sehr wohl noch eine gewisse Entscheidungsmöglichkeit, ob es die im Über-Ich abgespeicherten moralischen Normen in einer partikularen Situation nun anwendet oder nicht.

Fromm: Religion als psychisches Grundbedürfnis

Das Bedürfnis nach Orientierung und einem Objekt der Hingabe

Für Fromm stellt Religion nicht – wie für Freud – eine Option für den Menschen dar, sondern eine Notwendigkeit. Denn laut Fromm existiert ein menschliches Grundbedürfnis nach

Religion: „Das Studium des Menschen führt uns zu der Erkenntnis, dass das Bedürfnis nach einem gemeinsamen Orientierungssystem und einem Objekt der Hingabe in den Bedingungen des menschlichen Daseins tief verwurzelt ist.“ (Fromm 1980 [1950], 241)

Konkret definiert Fromm das Phänomen Religion so, dass er darunter „jedes System des Denkens und Tuns verstehe, das von einer Gruppe geteilt wird und dem Individuum einen Rahmen der Orientierung und ein Objekt der Hingabe bietet.“ (Fromm 1980 [1950], 241)

Mit anderen Worten könnte man sagen: Für Fromm ist all das als Religion zu bezeichnen, was das Bedürfnis des Menschen nach Gemeinschaft, nach Moral, nach Sinn, nach Selbsttranszendierung erfüllt. Denn bei der Beschreibung „Rahmen der Orientierung“ schwingt nicht nur der Aspekt des Bereitstellens von moralischen Regeln mit, sondern insbesondere auch der Aspekt des Bereitstellens eines Sinnangebots.

Ein weiterer wichtiger Aspekt ist, dass für Fromm mit Religion nicht nur der Orientierungsrahmen des einzelnen Individuums gemeint ist, sondern derjenige von einer Gruppe. Und das Teilen des Orientierungssystems in einer Gruppe impliziert eine gewisse Form von gesellschaftlicher Institutionalisierung.

Das Bedürfnis nach Religion bedeutet für Fromm ein Bedürfnis zu glauben. Fromm versteht dabei Glaube in einer formalen Weise im Sinne von Überzeugt-von-etwas-Sein und weniger in einer inhaltlichen Weise im Sinne von Spezifisch-Konfessionell-Gläubig-Sein. Konfessioneller Glaube ist für Fromm eher eine spezielle Form von Glauben.

Fromm unterscheidet zwischen einem Glauben in der Existenzweise des Habens und einem Glauben in der Existenzweise des Seins. Der Haben-orientierte Glaube entspricht dabei der autoritären Form von Religion. Der Sein-orientierte Glaube entspricht der humanistischen Form von Religion. (vgl. Fromm 1979 [1976], 49 f.) (siehe Kapitel: Fromm – Schädliche versus gesunde Religion)

Bedürfnis nach Selbsttranszendenz

Die Erklärung für Religion liegt für Fromm im Bedürfnis des Menschen nach Transzendenz. Dieses Bedürfnis leitet er aus der grundlegenden Beschaffenheit des Menschen als ein soziales Wesen ab, welches den Menschen prinzipiell dazu bewege, aus sich selbst herauszu-gehen und sich dem Anderen zuzuwenden. „Tatsächlich hat jedes gesunde menschliche Wesen das Bedürfnis, sich mit anderen in Beziehung zu setzen; wer diese Fähigkeit völlig verloren hat, ist geisteskrank.“ (Fromm 1980 [1950], 258)

Nimmt man das Feld der humanistischen Psychologie in den Blick, so fällt auf, dass auch noch ein anderer Vertreter dieser Richtung von einem psychischen Bedürfnis nach

Transzendenz spricht – nämlich Abraham Maslow. Maslow nennt es konkret das Bedürfnis nach Selbsttranszendenz. Kurz vor seinem Tod erweitert Maslow dabei noch einmal sein Modell der Bedürfnispyramide, die eine hierarchische Gliederung der menschlichen Bedürfnisse darstellt. Maslow stellt die Selbsttranszendenz ganz an die Spitze – als höchste zu erreichende Stufe der persönlichen Entwicklung, noch über das Bedürfnis der Selbstverwirklichung. (vgl. Maslow 1971, 241 ff.) Bei der Selbsttranszendenz geht es ihm nicht um das Finden von Sinn in der Befriedigung von eigenen Bedürfnissen, sondern vielmehr um das Finden von Sinn durch ein Sich-Einsetzen für andere und durch ein damit verbundenes Erfahren eines größeren Ganzen.

Auch wenn Fromm Maslow nicht erwähnt, kann man eine Parallele zu dessen Bedürfnistheorie erkennen. Denn auch Fromm postuliert, dass die Art der Bedürfnisse abhängig ist von den Gegebenheiten – allerdings ohne die Notwendigkeit einer hierarchischen Struktur: „Habsucht und Neid sind nicht von Natur aus so stark, sondern infolge des allgemeinen Drucks, ein Wolf unter Wölfen zu sein. Sobald sich das gesellschaftliche Klima, die allgemeinverbindlichen Wertmaßstäbe geändert haben, wird auch der Übergang von der Selbstsucht zum Altruismus um vieles leichter sein.“ (Fromm 1979 [1976], 190) Für Fromm ist die Frage der Art von Religion – also selbsttranszendierend humanistisch oder selbstbezogen autoritär – keine Frage der Bedürfnishierarchie, sondern der gesellschaftlich eingeschlagenen Richtung.

Strukturell wird das Bedürfnis nach Selbsttranszendenz Objektbezogenheit genannt. Weil durch diese aber auch eine gewisse Abhängigkeit vom Objekt entstehe, die insbesondere in Bezug auf „menschliche Objekte“, die aufgrund ihres Eigenlebens nicht kontrollierbar sind, oft auch zu Enttäuschungen führen könne, ist es für Fromm verständlich, dass sich der Mensch darüberhinaus auch Beziehungsobjekte schaffe, die diesen menschlichen Schwankungen und Unzuverlässigkeiten nicht ausgesetzt sind. Und Gott sei genau ein solches übermenschliches Objekt. (vgl. Fromm 1980 [1950], 258)

Bedürfnis nach dem Einssein mit Anderen

Ein weiteres Grundbedürfnis hängt für Fromm ebenfalls eng mit dem Bedürfnis des Menschen nach Religion zusammen: Nämlich das Bedürfnis nach dem Einssein mit Anderen. Die Angst, zum Außenseiter zu werden, sei noch größer als die Angst vor dem Tod. (vgl. Fromm 1979 [1976], 104) Freud beschreibt dieses insbesondere in seinem Text „Massenpsychologie und Ich-Analyse“ (1921).

Das Bedürfnis nach Einssein ist insofern auch ein Bedürfnis nach Transzendenz, weil dabei die eigene Isolierung überwunden wird (vgl. Fromm 1979 [1976], 105). Das Bedürfnis nach Einssein fördert die Verbreitung und Etablierung von religiösen Überzeugungen und Riten innerhalb einer Gruppe oder Gesellschaft, weil es einen starken Anpassungsprozess in Gang bringt. Dieser Prozess geht meistens soweit, dass die Gesellschaftsmitgliedern nach gewisser Zeit glauben, dass es sich bei den gesellschaftlichen Normen um von Natur aus gegebene und unabänderbare Tatsachen handle – obwohl sie in Wahrheit nur übernommen und erlernt sind.

Fromm und Jung:

Die These, dass Religion ein psychisches Bedürfnis darstelle, spielt auch schon vor Fromm eine Rolle in der psychoanalytischen Religionstheorie – nämlich bei Carl Gustav Jung (1875-1961). Jung vertritt bereits Jahrzehnte vor Fromm diese Meinung und gerät deswegen in Konflikt mit seinem Mentor Freud.

Dabei ist das Verhältnis zwischen Freud und Jung zunächst noch ein sehr gutes. So schlägt Freud den jungen und ambitionierten Schweizer 1910 bei der Gründung der „Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung“ sogar als Präsidenten vor. Dies natürlich wohl auch deshalb, weil Freud in Jungs guter Verbindung zur psychiatrischen Fachwelt, aber auch in dessen nicht-jüdischer Abstammung, eine gute Chance zu erkennen glaubt, um der Psychoanalyse zu mehr Geltung zu verhelfen. (vgl. Nitzschke 2011, 30) Bereits drei Jahre später kommt es aber – insbesondere aufgrund ihrer unterschiedlichen Ansichten in Bezug auf das Phänomen Religion – zum Zerwürfnis zwischen den beiden, worauf Freud Jung schriftlich die Freundschaft aufkündigt und dieser den Vorsitz in der Vereinigung niederlegt.

Gleich wie später Fromm vertritt auch Jung den Standpunkt, dass der Mensch von Natur aus religiös ist. Ohne Religion verliere der Mensch laut Jung seine Menschlichkeit. Daher sei gerade umgekehrt der glaubende, religiöse Mensch die Realität – und der religionslose moderne Mensch eine Illusion (vgl. Preuss 1971, 135).

Auch Fromms Einschätzung, dass das Vorliegen einer Neurose kein Symptom dafür sei, dass ein Mensch zu viel in Richtung Religion tendiere, sondern eher zu wenig, findet sich bereits bei Jung. Denn laut Jung deutet eine Neurose darauf hin, dass ein Mensch den Halt in der Religion verloren habe. Jung bringt dies folgendermaßen auf den Punkt: „Alle Neurotiker suchen das Religiöse.“ (Weizsäcker 1964, 110)

Bei aller Ähnlichkeit zwischen Fromm und Jung in Bezug auf die Einschätzung von Religion als einem Grundbedürfnis des Menschen gibt es aber dennoch auch einen

bedeutenden Unterschied zwischen den beiden. Dieser besteht darin, dass Jung beim Phänomen Religion eher die autoritären Aspekte schätzt, während Fromm aber im Gegenteil eher die humanistischen Aspekte würdigt. Mit seiner Betonung des Humanismus ist Fromm somit Freud näher als Jung.

Deshalb widerspricht Fromm auch der weit verbreiteten Ansicht, dass Jung ein Freund der Religion und Freud ein Feind der Religion gewesen sei. Als Argument für diese Widerlegung führt Fromm an, dass etwa Jungs Begriff von Wahrheit ein komplett relativistischer sei – was einer religiösen Einstellung aber fundamental widerspreche. Für Jung sei prinzipiell jedes Phänomen wahr, allein schon deshalb, weil es existiere, und das Treffen eines Urteils sei somit nicht mehr notwendig, um von Wahrheit sprechen zu können. (vgl. Jung 1991 [1940], 9) Laut Fromm stellt Jungs Theorie dadurch aber ganz bestimmt keine Stütze für Religion dar. Denn eines der wichtigsten Merkmale von Religion sei, dass eine Religion klar zwischen Schein und Wahrheit unterscheide und das Streben nach Wahrheit bei einer Religion im Zentrum stehe.

Freud hingegen mache in seiner Theorie sehr wohl einen Unterschied zwischen einem Weg, den er für den wahren, und einem, den er für den falschen hält. Der wahre Weg sei für Freud jener der Vernunft und der Verantwortung – der falsche jener der Verdrängung und Abhängigkeit. Und aus diesem Blickwinkel betrachtet ist Freuds Denken für Fromm sogar noch religiöser als das Denken von Jung. (vgl. Fromm 1980 [1950], 239) Ausgehend von dieser Analyse kommt Fromm zu dem Schluss, dass Freud eigentlich religiöser gewesen sei, als er selbst von sich gedacht hatte. (vgl. Kapitel: Fromm – Humanistische Religion / Freud für Fromm religiös)

Für Fromm ist nicht so sehr die Frage wichtig, ob nun Jung oder Freud eher als ein Freund der Religion bezeichnet werden könne, sondern welche Form von Religion sie jeweils vertreten. Denn während für Fromm Jung einen autoritären Religionsbegriff hat, habe Freud einen humanistischen Religionsbegriff.

Für Jung sei das Religiöse das Ergriffensein von einer Macht außerhalb von einem selbst, für das gelte: „[D]ie Wirkung ergreift und beherrscht das menschliche Subjekt, welches immer viel eher ihr Opfer denn ihr Schöpfer ist.“ (Jung 1991 [1940], 9) In diesem Sinne sei für Jung gerade auch das Unbewusste eine religiöse Erfahrung, weil es außerhalb der Macht des Subjekts liege. Auch Träume als Teil des Unbewussten seien für Jung religiöse Phänomene (vgl. Jung 1991 [1940], 43).

In Jungs System wird das Unbewusste zur Quelle der Offenbarung, ein Symbol für das, was in religiöser Sprache Gott selber ist. In seiner Auffassung ist alleine schon die Tatsache, dass wir dem Diktat unseres Unbewussten unterworfen sind, ein religiöses Phänomen. (Fromm 1980 [1950], 280)

Das Unbewusste als Grundkonzept

Die wohl bahnbrechendste Erkenntnis der psychoanalytischen Theorie ist die Grundannahme, dass der Mensch nicht Herr im eigenen Hause sei – also, dass das Bewusstsein nur einen kleinen Teil der menschlichen Psyche ausmache, während der überwiegende Teil der Psyche Unbewusstes sei. Das Unbewusste enthalte verdrängte oder abgewehrte Bewusstseinsinhalte, wie zum Beispiel verdrängte Erlebnisse, Gefühle oder Wünsche. Diese hätten aber einen permanenten Einfluss auf das Bewusstsein. (Vgl. List 2014, 80)

Freud: Religion als unbewusster Verdrängungsprozess

Die These, dass einer hysterischen Neurose ein Verdrängungsverhalten zugrundeliege – also ein unbewusstes Nicht-Erinnern-Wollen (vgl. Freud 1893, 30 f.) – entwickelt Freud während seiner Lehrzeit in der Pariser Nervenklinik Salpêtrière, wo er im Rahmen des Medizinstudiums eine Art Auslandspraktikum absolviert. Freud stellt die These auf, dass psychische Symptome die Funktion hätten, unlustvolle Affekte, die deshalb abgewehrt wurden, über einen anderen Kanal auszudrücken – und zwar in einer Sprache, die nur derjenige versteht, der auch die abgewehrten Affekte versteht.

Das Phänomen der Verdrängung von negativen Erfahrungen in den Bereich des Unbewussten durch das Vorhalten von religiösen Illusionen ist für Freud der zentrale Mechanismus im Zusammenhang mit Religion. Denn laut ihm enthält Religion „ein System von Wunschillusionen mit Verleugnung der Wirklichkeit“. (Freud 1967 [1927], 123)

Nicht jede Vorstellung ist also auch eine Illusion, sondern nur diejenige Vorstellung, mit der man sich selbst täuscht. Eine Illusion ist in diesem Sinne eine nicht erfüllbare Wunschvorstellung. Etymologisch leitet sich der Begriff „Illusion“ ab vom lateinischen Verb „illudere“, welches „ein Spiel treiben, täuschen“ heißt.

Religion bietet dem Individuum laut Freud die Möglichkeit, den nie ganz überwundenen Vaterkomplex aus der eigenen frühen Kindheit abzuladen und einer sozial verträglichen und von allen angenommenen Lösung zuzuführen (vgl. Freud 1967 [1927], 110). Genauso können auch andere Wünsche und Ängste mit Hilfe religiöser Vorstellungen und Rituale verdrängt und wie durch ein Narkotikum betäubt werden (vgl. Freud 1967 [1927], 128).

Freud ist somit der Meinung, dass die Religion durch ihren illusionär vernebelnden Effekt eine Gefahr für Psyche und Kultur darstelle: „[U]nd überdies werde ich die Behauptung vertreten, dass es eine größere Gefahr für die Kultur bedeutet, wenn man ihr

gegenwärtiges Verhältnis zur Religion aufrecht erhält, als wenn man es löst.“ (Freud 1967 [1927], 115)

Diese Ansicht Freuds erinnert in gewisser Weise an die Religionskritik von Marx, auch wenn Freud Marx nicht explizit zitiert. Denn auch Marx bezeichnet Religion als Opium des Volks, und postuliert somit wie Freud eine narkotisierende Wirkung von Religion für die Menschen (vgl. Marx 1972 [1844], 378f.)

Marx wiederum bezieht sich auf Feuerbach, der bei der Religion das Moment der Selbstentfremdung betont. „[D]er Mensch vergegenständlicht in der Religion sein eignes, geheimes Wesen. Es muss also nachgewiesen werden, dass auch dieser Gegensatz, dieser Zwiespalt, mit welchem die Religion anhebt, ein Zwiespalt des Menschen mit seinem eignen Wesen ist.“ (Feuerbach 1976 [1841], 47)

Freud nimmt somit eine eindeutig kritische Stellung gegenüber dem religiösen Glauben ein. Was die Religionskritik im Allgemeinen anbelangt, ist er dabei aber bei weitem nicht der erste. Die Kritik am Gottesglauben hat bereits eine lange philosophische Tradition, die bis in die Antike zurückreicht. So ist etwa schon von dem Vorsokratiker Kritias ein Text überliefert, in dem er den Priestern vorwirft, den Menschen bewusst Angst einzuflößen, dass sie jederzeit von den Göttern beobachtet würden, um die Leute so zu kontrollieren (vgl. Weinrich 2011, 98).

Fromm: Unbewusste und bewusste Religiosität

Der pauschalen Einschätzung Freuds, dass alle Wünsche und Illusionen prinzipiell unreal und daher gefährlich seien für die Psyche, stimmt Fromm nicht zu. Denn wie weit ein Wunsch nun realitätsnah oder realitätsfern sei, könne man auf psychologische Art und Weise nicht ergründen. Und empirisch ebenfalls nicht, weil die Zukunft ja empirisch nicht erfassbar sei.

Aus psychologischer Perspektive seien Wünsche aber durchaus real und hätten auch eine wichtige psychische Funktion – nämlich die der Motivation und Orientierung. (vgl. Fromm 1980 [1950], 236)

Auch Heine fragt in Bezug auf ein völliges Vermeiden von Illusionen kritisch: „Kann es einen Fortschritt der Wissenschaften geben, wenn nichts mehr zu wünschen übrig ist?“ (Heine 2005, 181)

Unbewusst heißt nicht unreal

Fromm erscheint es wichtig klarzustellen, dass in der Sphäre des Unbewussten keineswegs – wie oft fälschlicherweise angenommen – hauptsächlich Irrationales und somit Unwirkliches schlummere, sondern im Gegenteil hauptsächlich Reales, welches der Mensch aber nicht als Realität wahrhaben wolle und deswegen verdrängt habe. Umgekehrt sei gerade das Bewusstsein hingegen stark durchdrungen von Illusionen.

Der Zugang zur Wirklichkeit führe daher weniger über die Analyse des Bewussten, sondern eher über das Bewusstmachen des Unbewussten. Das Wissen über die Realität sei prinzipiell da, es müsse nur aus der Verdrängung befreit und als Wirklichkeit akzeptiert werden. (vgl. Fromm 1979 [1976], 98)

In dieser Hinsicht ist Fromm also vollkommen konform mit Freud. Was ihn von Freud unterscheidet ist die Einschätzung, dass Illusionen und Wünsche nicht prinzipiell gefährlich seien für die Psyche, sondern im Gegenteil wichtig.

Psychoanalyse kein Determinismus

Fromm kritisiert, dass manche Psychoanalytiker das Unbewusste insofern überbewerten würden, als sie auch das Bewusstsein als davon vollkommen abhängig und determiniert ansehen würden. Die Folge von einem solchen deterministischen Menschenbild sei, dass man dann alle Arten von Denksystemen als Zwangsdenken auffassen müsse und somit prinzipiell jedes Denken als determiniert und unfrei. Freud selbst gehöre aber nicht dieser Gruppe von Deterministen an, weil er in seinem Instanzenmodell ja nur das Es dem Bereich des Unbewussten zuordne, nicht aber das Ich. Das Ich als Bewusstsein hingegen sei zwar vom Unbewussten beeinflusst, könne aber immer noch selbst entscheiden und handeln.

Fromm hält einer deterministischen Haltung entgegen, dass sie prinzipiell vernunftfeindlich sei: „Diese Einstellung müssen wir als einen Irrtum bezeichnen, nicht nur von einem philosophischen Standpunkt aus, sondern vom Standpunkt der Psychoanalyse selbst, denn die Psychoanalyse hat [...] die Vernunft selbst zum Mittel gemacht.“ (Fromm 1980 [1950], 259) Die Psychoanalyse würde sich mit einer deterministischen Haltung, die dem Menschen die Fähigkeit zu autonomem Denken abspreche, selbst ihre eigene Berechtigung nehmen.

Ödipuskomplex als Theorie

Die Psychoanalyse sieht den Kernkonflikt der menschlichen Entwicklung in der frühen Kindheit gegeben, nämlich in der Beziehung des Kindes zum Vater. Freud postuliert, dass in der unbewusst jeder Sohn seine Mutter begehren würde und daher – ebenfalls unbewusst – den Vater als einen Rivalen aus dem Weg schaffen wolle. Gleichzeitig bedeute der Vater für das Kind aber auch den Schutz vor Gefahr. Dieses ambivalente Situation zwischen Liebe und Hass in der Vaterbeziehung nennt Freud in Anlehnung an die antike Sage von Ödipus, der unwissend seinen Vater tötete und dann eine sexuelle Beziehung mit seiner eigenen Mutter einging, den Ödipuskomplex (vgl. List 2014, 86).

Der Ödipuskomplex stellt insofern eine Weiterentwicklung seiner Verdrängungsthese dar, als Freud dabei von seiner bis dahin vertretenen Ansicht abweicht, dass eine Neurose ihren Ursprung immer in der Verdrängung einer als Kind erfahrenen sexuellen Misshandlung haben müsse. Denn beim Ödipus-Komplex geht es nicht mehr um das Verdrängen eines Traumas, sondern mehr um das Verdrängen eines Wunsches, der nicht erfüllt werden kann. (vgl. Nitzschke 2011, 24 f.)

Freud: Religion als symbolischer Vaterersatz

Freud meint insbesondere in der abendländisch monotheistischen religiösen Tradition diesen Vaterkomplex zu erkennen, was nicht zuletzt auch die Bezeichnung von Gott als Gottvater beweise. Die Ambivalenz der Vaterbeziehung sieht Freud auch in der religiösen Beziehung des Menschen zu Gott, insofern dessen Macht sowohl Gefahr als auch Schutz bedeuten kann. In der Religionsbildung und Symbolisierung des Übermächtigen in der Gottesfigur sieht Freud demnach eine Abwehrreaktion auf die vom Menschen verspürte Hilflosigkeit der Welt gegenüber (vgl. Freud 1967 [1927], 104).

Freuds kulturgeschichtliche These zum Entstehen von Religion ist, dass ein ödipaler Vaternord als religionsproduzierendes Urverbrechen angenommen werden müsse. Dieses Verbrechen führte dann zu schlechtem Gewissen, zu Schuldgefühl und dadurch zur Tabuisierung der Tat als ein Schutz vor potentieller Wiederholung. Dieses Tabu sei dann kulturell als Vater-Religion verankert worden. Das Schuldgefühl würde somit als treibender Motor für die Religion fungieren. (vgl. Freud 1967 [1927], 102 f.)

Freud sieht den Ursprung von Religion und Religiosität bereits in den prägenden Beziehungserfahrungen der frühen Kindheit angelegt. Nämlich darin, dass Kinder dazu tendieren würden, erlebte Gefühle an sogenannte Gefühlsobjekte anzubinden, wofür meist

Personen aus der realen Welt oder auch aus der Vorstellungswelt herangezogen werden würden. Das Anbinden von bestimmten Gefühlen schlage sich dann in imaginierten Bildern dieser Personen nieder. So werde etwa auch die dunkle Macht des Schicksals personifiziert, auf einen Gott übertragen und mit libidinösen Affekten verbunden. Gott stelle somit nichts anderes als eine mythologische Repräsentanz der Elternerfahrungen dar. (vgl. Freud 1924, 351 f.)

Preuss attestiert, dass Freuds Religionskritik stark geprägt sei von der eigenen Biografie. Auf der einen Seite von seiner schwierigen Beziehung zum Vater. Auf der anderen Seite von seinem unterschiedlichen Verhältnis zu Religion und Kultur – überzeugt von der jüdischen Kultur und Ethik, gleichzeitig aber auch Atheist. (vgl. Preuss 1971, 128) Preuss sieht einen Hauptgrund für Freuds negative Einstellung gegenüber Religion darin, dass Freud den Vateranteil in der Religion als sehr gewichtig einstuft und gleichzeitig aber biografisch eine schwierige Beziehung zu seinem eigenen Vater hatte (vgl. Preuss 1971, 127).

Das Verhältnis von Freud zu seinem Vater beschreibt Heine als eher schwierig. Der Vater sei zum Zeitpunkt von Sigmunds Geburt bereits doppelt so alt wie die Mutter gewesen. Freud habe den Vater daher stets eher als eine Art Großvater wahrgenommen, und habe generell das Gefühl gehabt, dass der Vater zu alt für die Mutter sei. Passender für seine Mutter habe Sigmund seinen Halbbruder väterlicherseits gefunden, denn dieser war in etwa gleich alt wie Freuds Mutter. Zudem habe Freud selbst Gefühle der Anziehung gegenüber seiner Mutter entwickelt. (vgl. Heine 2005, 146) Ausgehend von dieser sehr speziellen biografischen Situation in der Kindheit scheint es wenig verwunderlich, dass Freud die These des Ödipuskomplexes aufstellt.

Preuss deutet weiter daraufhin, dass Freud nicht religiös erzogen wird und dadurch von klein auf eine Distanz zur Religion entwickelt. Freud identifiziere sich zwar eindeutig mit dem jüdischen Volk, aber nicht mit der jüdischen Religion. (vgl. Preuss 1971, 128)

Heine weist darauf hin, dass es Freud schon zu Lebzeiten wichtig ist, dem Vorwurf des Pansexualismus und der Sexualisierung des Menschen relativierend entgegenzutreten (vgl. Heine 2005, 148). So betont Freud etwa, dass er mit Sexualität nicht den „Drang [...] nach Erzeugung von Lustempfindung an den Genitalien“ meine, sondern viel weiter gefasst den „allumfassenden und alles erhaltenden Eros des Symposions Platons“ (Freud 1925, 86) In dieser Kraft des Eros sieht Freud die Triebenergie. Und der Eros des Platon hat wirklich nur sehr wenig mit Begierde zu tun, sondern meint ein besonders hingebungsvolles Suchen nach dem Guten, Wahren und Schönen.

Freud erweitert seine Theorie vom Ursprung der Religion als einem an der Vaterinstanz orientierten ödipalen Phänomen später noch um eine Orientierung an der mütterlichen Instanz. Im ersten Abschnitt von „Das Unbehagen in der Kultur“ gibt Freud dem Einwand von Romain Rolland (1866-1944), dass Religion doch weniger mit Glaube oder Illusionen, sondern mehr mit einem schwer beschreibbaren „ozeanischen Gefühl“ des Verbundenseins mit der Welt, des Unbegrenzten, Schrankenlosen, Ewigen zu tun habe, zumindest in Teilen recht. (vgl. Freud 1930, 6)

Neben Rolland spielt Freud in diesem Text auch auf seinen ehemaligen Mitstreiter Jung an (vgl. Freud 1930, 19), in dessen Religionstheorie der Aspekt des religiösen Erlebens ebenfalls eine maßgebliche Rolle spielt. Jung spricht in diesem Zusammenhang vom sogenannten „Numinosum“, dem Erleben einer „dynamische[n] Existenz oder Wirkung, die nicht von einem Willkürakt verursacht wird. Im Gegenteil, die Wirkung ergreift und beherrscht das menschliche Subjekt, welches immer viel eher ihr Opfer denn ihr Schöpfer ist.“ (Jung 1991 [1940], 9)

Freud ordnet dem Aspekt des religiösen Erlebens aber keine primäre, sondern nur eine sekundäre Bedeutung zu. Außerdem ist die ergreifende Wirkung des ozeanischen Gefühls für ihn nichts mystisches oder übernatürliches, sondern einfach nur ein unbewusstes Regressionsverhalten. Denn das ozeanische Gefühl entspreche dem infantilen Zustand, den jeder Mensch von seiner frühkindlichen ontogenetischen Entwicklung her kenne, als er als Neugeborenes noch nicht zwischen Ich und Anderem unterscheiden konnte. Dadurch gebe es beim Menschen ein natürliches Bedürfnis nach der Wiederherstellung eines solchen Zustands des uneingeschränkten Narzissmus, in dem die Welt mit dem eigenen Ich verschmelze:

Ich kann mir vorstellen, dass das ozeanische Gefühl nachträglich in Beziehung zur Religion geraten ist. Dies Eins-sein mit dem All, was als Gedankeninhalt ihm zugehört, spricht uns ja an wie ein erster Versuch einer religiösen Tröstung, wie ein anderer Weg zur Ablehnung der Gefahr, die das Ich als von der Außenwelt drohend erkennt. (Freud 1930, 19)

Fromm: Autoritäre Religion

Fromm stimmt Freud zu, dass die Erklärung für neurotisches Verhalten im sogenannten Ödipuskomplex zu finden sei. Und somit auch die Erklärung für neurotisch religiöses Verhalten, einer spezifischen ungesunden Form von Religiosität, von Fromm auch autoritäre Religion bezeichnet (vgl. Kapitel: Fromm – Schädliche versus gesunde Religion). Die ganz allgemeine Erklärung für Religiosität, egal ob nun neurotisch oder nicht neurotisch, sieht

Fromm aber in einem anderen Umstand – nämlich im menschlichen Grundbedürfnis nach Hingabe und Orientierung (vgl. Kapitel: Fromm – Religion als psychisches Grundbedürfnis).

Da die von Freud entwickelte Theorie des inzestuösen Verhaltens vielen Menschen als reichlich unrealistisch erscheine, empfiehlt Fromm, die ödipale Dynamik etwas struktureller zu sehen und sie von der konkreten Sphäre der Sexualität – wie sie in Freuds Theorie dominiert – in die Sphäre der allgemeinen zwischenmenschlichen Beziehungen zu übertragen.

Man erkenne dann, dass das Wesen von inzestuösem Verlangen nicht etwa das sexuelle Begehren an sich sei, sondern vielmehr der fundamentale Wunsch danach, ein Kind bleiben zu dürfen und sich nicht in die unbekannten Sphären einer fremden Welt weiterentwickeln zu müssen. Ein inzestuös orientierter Mensch wolle sich lieber an jene Objekte heften, die ihm am vertrautesten sind. Dies können laut Fromm aber nicht nur Personen sein, sondern im weiteren Sinne auch alle anderen Arten von vertrauten Dingen, wie der Stamm, die Nation, der Staat, etc. (vgl. Fromm 1980 [1950], 272)

Für die Entwicklung des Menschen hin zur Unabhängigkeit bedeutet dies: „Das Wachsen der Vernunft [...] erfordert, dass der Mensch die inzestuöse Fixierung mit ihrem Kriterium des Vertrauten als Maßstab für richtig und falsch überwindet.“ (Fromm 1980 [1950], 272)

Und Fromm unterstreicht Freuds Plädoyer in Bezug auf die Entwicklung der Menschheit weg von der Naivität hin zur Vernunft, indem er klarstellt: „Einzig die völlige Ausrottung inzestuöser Fixierung wird die Verwirklichung der menschlichen Brüderlichkeit ermöglichen.“ (Fromm 1980 [1950], 273)

Was den von Freud als nur sekundär angesehenen Aspekt des religiösen Erlebens und Empfindens – das ozeanische Gefühl – betrifft, so wird dieser Aspekt bei Fromm aufgewertet und als eine der vier Grundfunktionen der Religion definiert (vgl. Kapitel: Fromm – Vier Hauptfunktionen von Religion).

Psychische Gesundheit und Krankheit als Konzept

Die Psychoanalyse sieht sich als eine therapeutische Methode innerhalb der medizinischen Tradition (vgl. List 2014, 211). Konzepte wie Gesundheit, Krankheit und Heilung spielen daher eine maßgebliche Rolle und finden sich auch in Freuds Verständnis von Kultur und Kulturentwicklung wieder.

Freud: Religion als kollektive Zwangsneurose

Freud sieht in der religiösen Praktik der Menschen eine in gewissem Sinne krankhafte Verhaltensform, die einer neurotischen Verdrängungs- und Abwehrreaktion entspricht und daher aus psychoanalytischer Sicht einer Heilung bedarf (vgl. Freud 1967 [1927], 123).

Der Vorgang der Illusionsbildung wird von Freud als krankhaft angesehen – allerdings nicht als psychotisch, sondern nur als neurotisch krankhaft, und zwar weil er aus seiner Sicht keine reife und rationale Form des Umgangs mit der Wirklichkeit darstellt, sondern nur eine infantile (vgl. Freud 1967 [1927], 111).

Freud kritisiert scharf, dass die Religion dem Menschen im Dienste ihrer Selbsterhaltung ein Denkverbot auferlegen würde. Als Beispiel nennt er etwa das Sexualitätstabu. Jedes Verbot bewirke aus psychoanalytischer Sicht stets schwere Hemmungen in der Lebenshaltung einer Person und sei somit eine gefährliche Sache. (vgl. Freud 1933, 238)

Desweiteren bringt er den Begriff der Illusion mit jenem des Wahns in Verbindung, wobei er zwischen den Begrifflichkeiten die Unterschiede hervorhebt. Für beide gilt, dass ihnen Wunschvorstellungen zu Grunde liegen. Während der Wahn aber ein komplexes irreales Phantasieszenario ist, welches als psychotisch krankhaft klassifiziert wird, muss eine Illusion nicht unbedingt ein Irrtum und auch kein Widerspruch zur Realität sein. Eine Realisierung des zugrundeliegenden Wunsches ist bei einer Illusion potentiell durchaus möglich.

Mit der Einschätzung, dass die Gesellschaft in Bezug auf Religion in einem allgemeinen Krankheitszustand sei, steht Freud in einer religionskritischen Tradition. Vor Freud fällt etwa auch schon Friedrich Nietzsche (1844-1900) diese Diagnose, und auch Nietzsche ortet den Krankheitszustand im Unbewussten bzw. im Unterbewusstsein. Besonders stark ausgeprägt sieht den Krankheitszustand im modernen Christentum. Allerdings nicht wie Freud im Phänomen der Religion selbst, sondern eher in der Zerrissenheit zwischen dem Überwinden und dem gleichzeitigen Festhalten an der Religion. Denn Nietzsche stellt fest: „Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet!“ (Nietzsche

1973 [1882], 159) Die Menschheit habe Gott getötet, indem sie selbst die Gestaltung des Lebens übernahm. Das krankhafte daran sei aber, dass die Menschen dennoch weiter zum Schein an der Religion festhalten würden. Dass sie nicht einmal begriffen hätten, dass Gott bereits tot ist. Sie würden einfach so tun, als ob alles wie gewohnt weitergeht. In Wahrheit würden sie Gott aber nur noch zur festlichen Inszenierung nützen, nur noch zum Erhalten des Scheins. Denn die Menschen würden sich in Wahrheit davor fürchten, die Konsequenzen daraus zu ziehen, dass sie Gott getötet haben. (vgl. Nietzsche 1973 [1882], 158f.)

Helmuth Plessner (1892-1985) drückt dieses Dilemma so aus: „Atheismus ist leichter gesagt als getan.“ (Plessner 1965 [1928], 346). Denn Atheismus würde heißen, jede Art von Absolutem abzulegen und vollkommen relativ zu denken. Fromm sieht im Atheismus nicht nur ein Dilemma, sondern überhaupt eine Unmöglichkeit, indem er postuliert, dass Atheismus für den Menschen überhaupt gar nicht möglich sei.

Ganz anders als Freud steht der Kategorisierung von psychischer Krankheit und Gesundheit der Existenzialist Jean-Paul Sartre (1905-1980) gegenüber. Sartre vertritt in dieser Hinsicht einen kritischen Standpunkt. Denn wenn man wie Freud davon ausgeht, dass etwa Religion ein pathologisches Phänomen darstellt, muss man ja gleichzeitig bereits einen allgemeinen Maßstab angelegt haben, was eine gesunde Psyche ist. Dieser allgemeine Maßstab wäre so etwas wie eine allgemeine ideale Natur der menschlichen Psyche. Für Freud etwa eine Psyche, die von Vernunft geleitet ist, und nicht von Illusionen.

Genau eine solche allgemeine Definition einer idealen menschlichen Natur aber lehnt Sartre ab. Er sieht darin einen maßgeblichen Fehler des traditionellen Humanismus der Aufklärung, nämlich jenen, dass dem Menschen eine Essenz, also eine allgemeine menschliche Natur, zugrunde gelegt werde. Eine solche allgemeine Definition des menschlichen Wesens müsse aber zwangsläufig zum Faschismus führen. Denn der einzelne Mensch müsse dann dem übergeordneten allgemeinen Zweck untergeordnet werden und verliere somit seine Freiheit. (vgl. Sartre 1947, 64f.) Der Existentialismus plädiert laut Sartre für einen anderen Humanismus, nämlich für jenen, „dass die Existenz der Essenz vorangehe“ (Sartre 1947, 10f.) Das heißt, „der Mensch ist nichts anderes als wozu er sich macht“ (Sartre 1947, 14).

Eine andere Frage ist: Ist ein neurotisches Verhalten im Sinne der Psychoanalyse überhaupt bereits eine Krankheit, oder ist das nicht erst bei einer Psychose der Fall? List definiert neurotische Erkrankung folgendermaßen:

„Alle Menschen reagieren situativ ‚neurotisch‘, was die Krankheitswertigkeit bis zu einem gewissen Grad relativiert. Von einer neurotischen Erkrankung spricht man [aber dann], wenn in einem oder mehreren Lebensbereichen infantile Strebungen dauerhaft zu Störungen oder Einschränkungen führen

bzw. wenn sich eine bestimmte neurotische Form der Konfliktbewältigung generalisiert.“ (List 2014, 218)

Man kann also davon ausgehen, dass Freud, wenn er von Religion als einer kollektiven Zwangsneurose spricht, ein eindeutig krankhaftes Verhalten meint.

Religion – Ressource oder Hindernis?

Die zentrale Frage lautet: Ist Religion nun eher eine Ressource oder eher ein Hindernis für die Psyche? Sprich, für die psychische Gesundheit und das psychische Wohlergehen. Es geht also darum, ob Religion dem Menschen zu psychischem und seelischem Wohlergehen verhilft. Seelisches Wohlergehen ist aus philosophischer Sicht das, was die praktische Philosophie als Eudaimonia – das griechische Wort für Glückseligkeit – bezeichnet.

Für Freud ist psychisches Wohlergehen dann erreicht, wenn man als Mensch ein weitestgehend selbstständiges, bewusstes und unabhängiges Leben führt. Und zwar nicht nur unabhängig vom Einfluss Anderer – dem Über-Ich. Sondern auch unabhängig vom Trieb nach kurzfristigen Lustempfindungen – dem Es. Es geht darum, vom Lustprinzip zum Realitätsprinzip zu gelangen, vom unbewussten zum bewussten Leben. Der Aspekt des Sich-Bewusstmachens der Realität ist dabei zentral. Illusionen als das Gegenteil von Realität sind für Freud somit klar kontraproduktiv.

Den Schritt vom Lustprinzip zum Realitätsprinzip erlebt der junge Freud ganz konkret am eigenen Leib mit – nämlich in der Zeit vor seiner Hochzeit. Denn für die vier Jahre zwischen seiner Verlobung und Hochzeit mit Martha Bernays (1861-1951) hat Freud sich bewusst sexuelle Abstinenz auferlegt. Denn während das Lustprinzip das kurzfristige Erleben von Lust zum Ziel habe, zielt das Realitätsprinzip hingegen auf das langfristige Vermeiden von Unlust ab. Der Schritt vom Lustprinzip zum Realitätsprinzip ist für Freud somit gleichbedeutend mit kulturellem Fortschritt. (vgl. Nitzschke 2011, 19 f.)

Für Freud ist der Glaube an wissenschaftlich überprüfte Fakten eine andere Kategorie von Vorstellung als der Glaube an Phänomene, die nicht wissenschaftlich überprüft sind. Denn auf den wissenschaftlichen Glauben könne man sich verlassen, der nichtwissenschaftliche Glaube bleibe demgegenüber aber immer nur ein Glaube und sei daher mehr hinderlich als nützlich, weil das Risiko sehr hoch sei, dass er in die Irre führe. (vgl. Freud 1933, 237)

„Wir heißen also einen Glauben eine Illusion, wenn sich in seiner Motivierung die Wunscherfüllung vordrängt, und sehen dabei von seinem Verhältnis zur Wirklichkeit ab.“

(Freud 1967 [1927], 110) Als Beispiel führt Freud an, dass es etwa „eine Illusion des Kolumbus [gewesen sei], dass er einen neuen Seeweg nach Indien entdeckt habe. Der Anteil seines Wunsches an diesem Irrtum war sehr deutlich.“ (Freud 1967 [1927], 110) Kolumbus war ja bekanntlich bis an sein Lebensende der Überzeugung gewesen, dass er – wie es sein großer Wunsch gewesen war – einen neuen Seeweg nach Indien entdeckt habe, und nicht einen neuen Kontinent.

Dass man die Leistung und das Potential von Illusionen aber auch ganz anders sehen kann, zeigt Preuss, indem er genau dieses Beispiel Freuds kritisiert. Preuss merkt an, dass Freud hier nur vom Traum und der Sehnsucht des Kolumbus spreche, nicht aber von dessen Glauben und Vertrauen, ohne die dieser wohl kaum die gefährliche Reise gewagt hätte. Und auch über die Entdeckung selbst sage Freud nichts. Freud sei also das Potential des Glaubens als einem originär religiösen Phänomen letztlich verschlossen geblieben. (vgl. Preuss 1971, 137)

Diese Kritik macht eine Schwäche in der Freudschen Theorie deutlich, die darin besteht, dass Freud die praktische Bedeutung von Wunschvorstellungen und Visionen im menschlichen Leben unterschätzt. Denn gerade auch im Feld von Wissenschaft und Forschung ist der visionäre Glaube an eine Hypothese unabdingbar und wichtig für die Motivation. Kein Forscher kann schon vor Abschluss des Forschungsprojekts behaupten, dass er bereits eine Form von Glauben habe, die auf Wissen beruhe. Auch Wissenschaft braucht daher die Kraft der Illusion. Illusion kann somit nicht nur Hindernis, sondern auch Potential für eine Weiterentwicklung im Sinne der Vernunft sein. Auch Fromm vertritt eben diesen Standpunkt.

Fromm: Schädliche versus gesunde Religion

Weil Fromm beim Phänomen Religion nicht nur negative, sondern durchaus auch viele positive Aspekte verortet, eilt ihm im Gegensatz zu Freud eher der Ruf eines Religionsverteidigers voraus. Genau genommen ist Fromm aber beides, Religionskritiker in Hinsicht auf autoritäre Religion und Religionsverteidiger in Hinsicht auf die humanistische Religion.

Fromm selbst beschreibt das Verhältnis von Psychoanalyse und Religion folgendermaßen: „Es gibt Psychoanalytiker, die praktizierende Anhänger einer Religion sind, und andere, welche religiöse Interessen für ein Symptom ungelöster emotionaler Konflikte halten.“ (Fromm 1980 [1950], 229) Er selbst gehöre einer dritten Gruppe an, die keiner der beiden zugeordnet werden könne.

Auch Preuss betont, dass es keineswegs so sei, dass Freuds Schüler dessen Religionskritik einfach eins zu eins übernommen hätten. Auch wenn nach wie vor manche Analytiker Religion als eine Wunschphantasie ansehen würden so wie Freud, sei psychoanalytisch mittlerweile nachgewiesen worden, dass nicht nur der Theismus, sondern auch der Atheismus neurotische Gründe haben könne – wie etwa Verekelung der Liebe, gekränkter Selbstliebe, Selbstüberschätzung, Immoralismus etc. Viele Psychoanalytiker würden daher heute religiösen Glauben durchaus auch als eine psychische Ressource für den Patienten ansehen. (vgl. Preuss 1971, 139)

Für Fromm ist es wichtig, bei der Bewertung des Phänomens Religion nicht pauschal, sondern differenziert vorzugehen. Die von Freud vorgebrachte Kritik ist ihm in dieser Hinsicht zu pauschal negativ. Vielmehr geht es laut Fromm darum, welche Art von Religion schlecht ist und welche gut. „Die Frage lautet nicht: ob Religion oder ob nicht?, sondern: welche Art von Religion? [sic]“ (Fromm 1980 [1950], 243)

Der Mensch kann nicht frei entscheiden, ob er ‚Ideale‘ haben will oder nicht, aber er hat die freie Wahl zwischen verschiedenen Arten von Idealen, zwischen der Möglichkeit, Macht und Destruktion zu verehren oder sich Vernunft und Liebe hinzugeben. Alle Menschen sind ‚Idealisten‘ und suchen etwas, das über die Befriedigung des rein Körperlichen hinausgeht. (Fromm 1980 [1950], 243)

Fromm möchte also zwischen schädlichen und gesunden Formen von Religion unterscheiden. Und zwar gesund und schädlich in Bezug auf eine gesunde Psyche und ein gutes Leben. Ein solches ist für Fromm dann der Fall, wenn der Mensch und seine Entfaltung im Fokus stehen.

Wir müssen alle Ideale, einschließlich derjenigen, die in weltlichen Ideologien in Erscheinung treten, als Ausdruck desselben menschlichen Bedürfnisses betrachten und sie danach beurteilen, [...] in welchem Maße sie der Entfaltung menschlicher Kräfte dienen und bis zu welchem Grade sie dem menschlichen Bedürfnis nach Ausgeglichenheit und Harmonie in seiner Welt tatsächlich entgegenkommen. (Fromm 1980 [1950], 243)

Diese gesunde Form von Orientierungssystem bezeichnet Fromm als die humanistische Religion. Und deren Gegenteil, also die schädliche Form von Orientierungssystem, als die autoritäre Religion. (vgl. Fromm 1980 [1950], 248)

Autoritäre Religion und die Existenzweise des Habens

Die autoritäre Form von Religion und religiöser Erfahrung ist laut Fromm gekennzeichnet dadurch, dass man sich als Mensch einer Macht außerhalb von sich selbst unterwirft – einem Gott. Gott ist bei autoritären Religionen dabei immer ein Symbol für Gewalt und Herrschaft.

Die Haupttugend der autoritären Religion ist Gehorsam, die Hauptsünde Ungehorsam. (vgl. Fromm 1980 [1950], 248)

Die psychische Funktion und somit der Grund dafür, dass man sich selbst einer äußeren Autorität unterwirft, bestehe darin, dass man dadurch dem Gefühl des Alleinseins und der eigenen Begrenztheit entgehen könne. Denn man erlange dabei das Gefühl, selbst zumindest ein Teil dieser allmächtigen Macht werden zu können. Der Nachteil der Unterwerfung sei demgegenüber aber, dass man sich als einzelner Mensch dann als eher schwach und bedeutungslos wahrnehme.

Mit autoritärer Religion meint Fromm aber nicht nur die Gottesverehrung in den klassischen theistischen Religionen Judentum, Islam und Christentum, sondern überhaupt jegliche Art von Gottesverehrung. Also jegliche Vergöttlichung von Dingen oder Aspekten der Umwelt, verbunden mit einer Haltung der Unterwerfung unter diese Dinge:

Nicht nur Bildnisse aus Stein und Holz sind Idole. Worte können Idole werden. Maschinen können Götzenbilder sein. Führer, der Staat, Macht und politische Gruppen können diese Rolle spielen. Die Wissenschaft oder die Meinung des Nachbarn über mich können zu Götzen werden. (Fromm 1980 [1950], 292)

Autoritäre Religion ist für Fromm also nicht nur in theistischer, sondern auch in weltlicher Form möglich.

Fromm steht der Frage nach Gott generell kritisch gegenüber, weil er in Gott ein Symbol sieht, dessen Bedeutung wesentlich geschichtlich bedingt und aus seiner Sicht überholt sei. Zudem sieht Fromm die Frage, ob es nun einen Gott gebe oder nicht, als eher irrelevant an in Hinblick auf die Frage nach der Bedeutung von Religion: „Der wahre Konflikt spielt sich nicht ab zwischen Gottgläubigkeit und Atheismus, sondern zwischen einer humanistischen religiösen Einstellung und einer Haltung, die dem Götzendienst gleichkommt [...]“. (Fromm 1980 [1950], 290)

Das religiöse Problem ist für Fromm also nicht die Frage nach Gott, sondern vielmehr die Frage nach dem Menschen. Die Verlagerung des religiösen Diskurses auf die Annahme oder Leugnung des Symbols Gott würde die Entwicklung einer religiösen Einstellung verhindern, die sich auf den Menschen bezieht. (vgl. Fromm 1980 [1950], 290) Fromm definiert den Begriff Gott so, dass „Gott ein Symbol für alles ist, was im Menschen liegt und was dennoch der Mensch nicht ist.“ (Fromm 1980 [1950], 290)

Der Glaube an eine autoritäre Religion ist laut Fromm immer auch mit dem Phänomen des Habenwollens verbunden. Und zwar deshalb, weil es darum geht, einen möglichst großen Anteil an der Macht von Gott haben zu können. Die innere Orientierung am Habenwollen

gehe aber in der heutigen Kultur noch viel weiter und umfasse in Wirklichkeit alle Aspekte des Lebens.

Fromm kritisiert an der Existenzweise des Habens, dass diese zwangsläufig ein Verlangen nach Macht und Machtausübung mit sich bringe. Denn nur wer Macht ausübe, könne etwas oder jemanden besitzen. (vgl. Fromm 1979 [1976], 83) Ein Besitzverhältnis sei jedoch immer ein asymmetrisches Machtgefüge und mit Unfreiheit und Abhängigkeit verbunden.

Fromm gibt zu bedenken, dass der Glaube daran, dass das Haben von etwas ein Zustand von Dauer sei nur eine Illusion darstelle. Denn sowohl das Subjekt als auch das Objekt als auch die Besitzbeziehung selbst seien vergängliche Phänomene. (vgl. Fromm 1979 [1976], 80) Denkt man Fromms Gedanken weiter, dann heißt das: Das mit dem Zustand des Habens verbundene Gefühl der Sicherheit ist ein Irrtum. Überhaupt kann es im Leben prinzipiell niemals Sicherheit geben. Klammert man sich an Sicherheit, so macht man sich selbst nur abhängig und erhöht das Risiko, enttäuscht zu werden.

„Die Existenzweise des Habens wird nicht durch einen lebendigen, produktiven Prozess zwischen Subjekt und Objekt hergestellt. Sie macht Subjekt und Objekt zu Dingen. Die Beziehung ist tot, nicht lebendig.“ (Fromm 1979 [1976], 80) Die Förderung und Erhaltung des Lebendigen steht jedoch laut Fromm in Hinblick auf die humanistische Ethik an erster Stelle. Daher plädiert Fromm dafür, die Existenzweise des Habens hinter sich zu lassen und eine Existenzweise des Seins anzustreben.

Wie weit die Existenzweise des Habens bereits mit unserer Kultur verbunden ist, zeigt der Hinweis von Fromm, dass etwa auch Namen und Namenwörter in Wahrheit als sprachliche Mittel fungieren, um die Illusion der Existenz von unveränderlichen Substanzen erschaffen zu können. Dieser Zusammenhang ist auch im lateinischen Begriff Substantiv erkennbar. In Wirklichkeit aber handle es sich bei allen Dingen der menschlichen Lebenswelt um Prozesse, die keine feste Identität im Sinne einer Substanz hätten, sondern denen erst in der Wahrnehmung so etwas wie Identität zugewiesen werde. (vgl. Fromm 1979 [1976], 83) Hier wird der Einfluss der Phänomenologie auf Fromms Denkweise sehr deutlich. Für Fromm ist nicht zuletzt auch dieser Glaube an Substanzen verantwortlich dafür, dass unsere Gesellschaft sich mehr am Haben als am Sein orientiert.

Aber Fromms Kritik an der Kultur geht noch weiter. Er weist auch darauf hin, dass gerade die Instanz der Moral, nämlich das Über-Ich, einen starken Haben-Charakter aufweise. Denn schließlich gehe es dem Über-Ich darum, sich möglichst viele Regeln einzuverleiben, um diese dann gleichsam zu besitzen. (vgl. Fromm 1979 [1976], 37) Moralisches Handeln

kann für Fromm also nicht darin bestehen, einfach das Über-Ich und somit die gesellschaftlichen Normen wie eine autoritäre Religion anzubeten, sondern moralisches Handeln muss immer auch ein kritisches und bewusstes Reflektieren durch das Ich beinhalten.

Mit Blick auf unsere moderne Gesellschaft sieht Fromm die autoritäre Religion vor allem auch im Kapitalismus- und Konsumkult gegeben: „Als kollektive und mächtige Form modernen Götzendienstes finden wir die Anbetung der Macht, des Erfolgs und der Autorität des Marktes.“ (Fromm 1980 [1950], 245) Die Konsumgesellschaft ist für Fromm somit die zur Religion erhobene Existenzweise des Habens. (vgl. Fromm 1979 [1976], 37)

Die geheiligten Rechte des Individuums in der Industriegesellschaft sind Erwerben, Besitzen und Gewinnmachen. Die in dieser Gesellschaftsform praktizierte Form von Eigentum ist das Privateigentum. Privat stammt etymologisch von lateinisch *privare* ab, was berauben heißt. Es bedeutet, dass andere vom Gebrauch des eigenen Eigentums ausgeschlossen werden. (vgl. Fromm 1979 [1976], 73)

Insbesondere auch der menschliche Wunsch nach Unsterblichkeit hängt für Fromm eng mit der Haben-Orientierung und der Konstruktion von Sicherheit zusammen: „Publicity ebnet den Weg zur Unsterblichkeit; die Manager der Werbung werden die neuen Priester.“ (Fromm 1979 [1976], 84) Und dieselbe Funktion einer Illusion von Unsterblichkeit sieht Fromm auch hinter der Einführung des Erbrechts: „Durch den Mechanismus der Erbschaftsgesetze bin ich – sofern ich Kapitaleigner bin – unsterblich geworden.“ (Fromm 1979 [1976], 84)

Fromm übt radikale Kritik am Kapitalismus, genauer gesagt am Gesellschaftscharakter des Habens, wie Fromm es ausdrückt. Fromm ist in dieser Hinsicht stark beeinflusst von Marx und nimmt auch explizit Bezug auf diesen. Eine Existenzweise, die nach Besitz strebt, bezeichnet Fromm im Sinne von Marx als entfremdet. (vgl. Fromm 1979 [1976], 145)

Karl Marx (1818-1883) kritisiert die Existenzweise des Habens mit folgenden Worten: „Das Privateigentum hat uns so dumm und einseitig gemacht, dass ein Gegenstand erst der unsrige ist, wenn wir ihn haben, er also als Kapital für uns existiert [...]. An die Stelle aller physischen und geistigen Sinne ist daher die einfache Entfremdung aller dieser Sinne, der Sinn des Habens getreten.“ (Marx 1971 [1867], 240)

Der Begriff Kapitalismus leitet sich vom lateinischen Adjektiv *capitalis* ab, was soviel heißt wie zum Kopf bzw. Haupt gehörig. Diese Bedeutung wurde in den Bereich der Ökonomie bzw. des Bankwesens übernommen, wo das Kapital das Hauptgut bezeichnet, das Vermögen, während die Zinsen das Nebengut bezeichnen, den Gewinn. Das Ziel einer kapitalistischen Handlungsweise ist es, beständig das Kapital zu erweitern. Und zwar, indem

durch den Einsatz des Kapitals als Produktionsmittel Gewinn erzielt und wiederum dem Kapital zugeführt wird. Es geht also unterm Strich um ein beständiges Streben nach mehr Haben und Macht. Kapitalismus ist also für Fromm die prototypische Existenzweise des Habens und der autoritären Religion.

Ähnlich wie Marx macht auch Fromm einen Unterschied zwischen entfremdeter Aktivität und nicht-entfremdeter Aktivität. Die nicht-entfremdete Aktivität nennt er produktive Aktivität oder Tätigsein. Der Unterschied hat nichts mit der Art der Tätigkeit zu tun, sondern vielmehr etwas mit der Einstellung, mit der man sie ausführt. (vgl. Fromm 1979 [1976], 91)

Auch die Beziehung zu Gott innerhalb einer autoritären Religion bezeichnet Fromm als entfremdet: „Wenn der Mensch so seine wertvollsten Eigenschaften auf Gott projiziert hat, wie steht es dann um seine Beziehung zu seinen eigenen Kräften? Sie sind von ihm losgelöst, und in diesem Prozess ist er sich selbst entfremdet worden.“ (Fromm 1980 [1950], 256)

In Bezug auf die in unserer Kultur vorherrschende Entfremdung verweist Fromm auch auf Baruch de Spinoza (1632-1677), der den aktiven und den passiven Menschen genau umgekehrt definiert, wie es in der heutigen Gesellschaft getan wird: „Im Gegensatz zur heute herrschenden Überzeugung, dass Menschen, die in erster Linie von Gier nach Geld, Besitz und Ruhm angetrieben werden, normal und angepasst seien, hält Spinoza sie für äußerst passiv und im Grunde krank. Der aktive Menschentyp in Spinozas Sinn, den er selbst verkörperte, ist inzwischen zur Ausnahme geworden und wird häufig verdächtigt, ‚neurotisch‘ zu sein, da er so wenig an sogenannte normale ‚Aktivität‘ angepasst ist.“ (Fromm 1979 [1976], 95)

Die typische innere Haltung des modernen Menschen ist für Fromm die „Marketing-Orientierung“. Eine solchen Orientierung an der Ideologie des Marktes kritisiert Fromm scharf, denn dabei stehe eine instrumentalisierte Sicht des Menschen im Vordergrund. Der Mensch erfahre sich selbst als ein Gebrauchsobjekt, was zu einer starken Fremd-Abhängigkeit in Bezug auf den eigenen Selbstwert und somit zu einer Entfremdung von sich selbst führen würde. Denn wenn man Erfolg als angestrebtes Ideal heilige, dann mache man sich selbst abhängig von anderen. (vgl. Fromm 1980 [1950], 283)

Gerade in der Erfahrung der Ideologie des Marktes würden Menschen oft den Hafen der Kirche und der Religion aufsuchen, weil ihre innere Leere sie dazu zwingt, aber: „[D]as Bekenntnis zu einer Religion bedeutet nicht, dass jemand auch religiös ist.“ (Fromm 1980 [1950], 284) Mit religiös meint Fromm hier, ob jemand auch wirklich gläubig sei im Sinne von überzeugt. Dies wird von Fromm angezweifelt. Doch das Beispiel zeigt auch gut, dass

das Bedürfnis nach Orientierung und somit nach Religion offenbar immer vorhanden ist beim Menschen, gerade auch in einer Situation der Orientierungslosigkeit und Leere.

Dem von Religionskritikern oft eingebrachten Kritikpunkt, dass eine pro-religiöse Haltung zumindest indirekt auch religiösen Fanatismus gutheißen würde, hält Fromm entgegen, dass fundamentalistisch orientierte Religiosität vielmehr genau das Gegenteil von gesunder Religion sei. Ideologisch begründeter Fundamentalismus, Fanatismus und Terrorismus sei geradezu das Paradebeispiel für ein fehlgeleitetes und psychologisch krankhaft religiöses Verhalten.

In einem solchen Fall sei nämlich das für die menschliche Psyche eigentlich normale Bedürfnis, die Sphäre des eigenen Selbst zu überschreiten und sich für etwas Größeres einzusetzen – eben das religiöse Bedürfnis – zur völligen narzisstischen Verblendung verzerrt. (vgl. Fromm 1979 [1976], 103) Diese Menschen hätten nicht mehr das Wohl des Anderen im Blick, sondern ausschließlich die Durchsetzung ihrer eigenen Vorstellung, und das um jeden Preis. Und auch wenn sie ursprünglich vielleicht humanistische Ziele wie den Kampf um Freiheit und Würde für eine soziale Minderheit zum Ziel hatten, so habe jedes fanatisch fundamentalistische Verhalten schlussendlich mehr mit einer zum Exzess übersteigerten autoritär-religiösen Haltung zu tun als mit einer humanistisch-religiösen.

Humanistische Religion und die Existenzweise des Seins

Das Gegenteil von autoritärer Religion und somit von Gottesverehrung ist für Fromm die Hingabe an Dinge, die nicht außerhalb des Menschen, sondern vielmehr im Menschen selbst liegen, nämlich in den menschlichen Tugenden und Potentialen. Somit schaffe die humanistische Religion eine Möglichkeit der Hingabe und Orientierung und gleichzeitig aber auch der Entfaltung und Befreiung.

Die humanistische Religion entspricht laut Fromm daher nicht der Existenzweise des Habens, sondern der Existenzweise des Seins. In der Existenzweise des Seins gehe es nicht um Machtausübung und Besitz, sondern vielmehr um ein respektvolles Miteinander, um ein gegenseitiges Wertschätzen und Staunen, ohne den Anderen dabei unterordnen und besitzen zu müssen. Es gehe um ein Begegnen und Verweilen auf Augenhöhe, und somit um das Erhalten eines symmetrischen und gleichberechtigten Machtgefüges. (vgl. Fromm 1979 [1976], 88 ff.)

Bei der humanistischen Form von Religion ist die Grundhaltung laut Fromm nicht Unterwerfung, sondern Ermächtigung. Damit sei aber nicht Egoismus gemeint, sondern das

eigene Potential zum Wohle von sich selbst und aller anderen entfalten zu können. Es gehe um ein Gefühl des Ganzseins und Einsseins mit dem Universum.

Diese eigene Stärke finde der Mensch in der Anwendung der Vernunft: „Der Mensch muss seine Kraft der Vernunft entwickeln, um sich selbst, seine Beziehung zum Mitmenschen und seine Stellung im Universum zu verstehen.“ (Fromm 1980 [1950], 249)

Die Haupttugend der humanistischen Religion ist für Fromm somit die Selbstverwirklichung, und nicht der Gehorsam wie bei der autoritären Religion. Auch bei der humanistischen Religion sind zur Erreichung der Lebensziele Prinzipien und Normen unumgänglich, allerdings werden diese nicht einfach als Lehrsätze übernommen, sondern aktiv aus der eigenen Überzeugung heraus gesetzt.

Der psychologische Vorteil der Existenzweise des Seins gegenüber jener des Habens liegt für Fromm darin, dass es keine Angst um Sicherheit oder um das Verlieren von etwas gebe: „Wenn ich bin, der ich bin und nicht, was ich habe, kann mich niemand berauben oder meine Sicherheit und mein Identitätsgefühl bedrohen. Mein Zentrum ist in mir selbst – die Fähigkeit, zu sein [...] hängt von mir ab.“ (Fromm 1979 [1976], 109)

Das Objekt der Hingabe und somit auch das Symbol Gott verschmelzen in der humanistischen Religion mit dem Menschen und seinen Potentialen. Gott ist bei dieser Art von Religion kein Symbol für Herrschaft, sondern für Ermächtigung und Freiheit. (vgl. Fromm 1980 [1950], 249)

Während Gott in einer humanistischen Religion das Bild des höheren Selbst des Menschen ist, ein Symbol dessen, was der Mensch potentiell ist oder werden sollte, wird er in einer autoritären Religion zum einzigen Besitzer dessen, was ursprünglich dem Menschen gehörte: seiner Vernunft und Liebe. Je vollkommener Gott wird, desto unvollkommener wird der Mensch. (Fromm 1980 [1950], 255)

Die Kategorien autoritäre und humanistische Religion dürfen aber nicht insofern missverstanden werden, dass diesen Kategorien bestimmte Konfessionen in ihrer ganzen Form zugeordnet werden könnten. Vielmehr gibt es in praktisch jeder Konfession sowohl einen autoritären als auch einen humanistischen Anteil. Dies trifft insbesondere auch beim Judentum und beim Christentum zu, und zwar bereits von den Anfängen an. So kann Fromm etwa am Beispiel des Buches Genesis aufzeigen, dass auch dort schon beide Strömungen vorkommen. (vgl. Fromm 1980 [1950], 253)

Auch die bereits von Søren Kierkegaard (1813-1855) als Symbol für religiösen Glauben herangezogene Geschichte von Abraham und dessen Sohn Isaak ist für Fromm ein Beispiel für autoritäre Religiosität. Fromm vertritt also in Bezug auf Glauben und Religion eine andere ethische Haltung als Kierkegaard. (vgl. Fromm 1980 [1950], 255)

In Bezug auf das Christentum unterscheidet Fromm zwischen der von den Lehren Jesu geprägten und von der besitzlosen Schicht des Volkes getragenen humanistischen Form des Frühchristentums und zwischen der von den Lehren der Kirchenväter geprägten und von den römischen und mittelalterlichen Feudalherrschern getragenen autoritären Form des Christentums. (vgl. Fromm 1980 [1950], 255) Man kann aus der Sicht von Fromm also als Christ sowohl autoritär religiös als auch humanistisch religiös sein – je nachdem, an welche Aspekte der christlichen Religion man glaubt.

Fromm kritisiert in politischer Hinsicht an den Religionen: „Es ist die Tragödie aller großen Religionen, dass sie ihre Prinzipien der Freiheit verletzen und umkehren, sobald sie zu Massenorganisationen werden und sich von einer religiösen Bürokratie beherrschen lassen.“ (Fromm 1980 [1950], 274)

Man könnte meinen, dass Demut und Hingabe typische Elemente der autoritären Einstellung seien, während die humanistische Einstellung hingegen Eigenschaften wie Selbstbestimmung und Selbstvertrauen ausmachen. Fromm sieht diesen Gegensatz jedoch nicht. Für ihn gehören Demut und Hingabe zu beiden Einstellungen dazu, nämlich weil sie ja beide religiöse Orientierungen sind. Allerdings unterscheidet Fromm zwischen der Demut als einer vernünftigen und der Demütigung als einer unvernünftigen Haltung. Von Demut spricht Fromm, wenn es im Sinne der humanistischen Religion darum geht, die eigenen Grenzen in Demut anzuerkennen und gleichzeitig die eigenen Potentiale hochzuhalten. Von Selbstdemütigung spricht Fromm, wenn es im Sinne der autoritären Religion darum geht, die eigene Abhängigkeit von Gott hochzuhalten und gleichzeitig die eigenen Potentiale zu demütigen. (vgl. Fromm 1980 [1950], 257)

Beispiele für humanistische Religionen sind für Fromm etwa das Denken Laotses, Buddhas, der jüdischen Propheten, Sokrates', Jesu, Spinozas und der Philosophen der Aufklärung. In all diesen Denksystemen vermeint Fromm denselben ethisch-normativen Kern zu erkennen, den er folgendermaßen beschreibt:

Der Mensch muss danach streben, die Wahrheit zu erkennen, und kann nur in dem Maße ganz menschlich sein, als ihm diese Aufgabe gelingt. Er muss unabhängig und frei sein, Zweck und Ziel in sich selbst haben und darf nicht zum Mittel und Zwecke anderer werden. Er muss sich liebend mit seinen Mitmenschen in Beziehung setzen. Wenn er keine Liebe hat, ist er eine leere Hülse, und wenn er alle Macht, allen Reichtum und alle Intelligenz besäße. Der Mensch muss den Unterschied zwischen Gut und Böse kennen, er muss auf die Stimme seines Gewissens hören und folgen können. (Fromm 1980 [1950], 270)

Im Rückblick auf die Geschichte sieht Fromm zwischen der autoritären Religion und dem Staat eine gut eingespielte symbiotische Verbindung, mit Hilfe derer beide ihre Interessen stärken konnten: „Der Staat brauchte die Religion, um eine Ideologie zu haben, die Ungehorsam zur Sünde erklärte, – die Kirche brauchte Gläubige, die der Staat in der Tugend des Gehorsams geschult hatte.“ (Fromm 1979 [1976], 118) Desweiteren verlieh das Wohlwollen der Autorität dem Sich-Unterworfenen auch ein Sicherheitsgefühl.

Fromm betont, dass es bei der humanistischen Religion anders verhalte. Denn dort könne kein autoritärer Druck von außen aufgebaut und sozial ausgenutzt werden, weil die einzig anerkannte Autorität die eigene Vernunft sei. Der Mensch sei sich dort also nur selbst gegenüber in der Schuld. Und es handle sich dann bei nichtmoralischem Verhalten nicht um Ungehorsam, sondern um Entfremdung. Umgekehrt handle es sich bei moralischem Verhalten dann nicht um Gehorsam, sondern um ein Mit-sich-selbst-im-Reinen-Sein. (vgl. Fromm 1979 [1976], 122)

Fromm ist es wichtig darauf hinzuweisen, dass die Existenzweise des Seins zeitlos sei, weil sie im sogenannten „Hier und Jetzt“ stattfinde. Das Hier und Jetzt werde nicht als Zeit erfahren, sondern man würde dort die Zeit vergessen, sie spiele keine Rolle mehr. Das Hier und Jetzt sei gleichbedeutend mit der Ewigkeit, welche ja nicht – wie oft fälschlich angenommen – die ins Unendliche verlängerte Zeit sei. (vgl. Fromm 1979 [1976], 124)

Die Existenzweise des Habens aber finde in der Zeit statt, also entweder beim Denken an vergangenes, an zukünftiges oder an gegenwärtiges Haben. Die Existenzweise des Habens sei also an die Zeit gebunden – und könne somit auch enden. Dadurch schaffe diese Existenzweise automatisch Verlustängste, bis hin zur Angst vor dem Tod. (vgl. Fromm 1979 [1976], 123)

Das Denken in Kategorien der Zeit wird von Fromm also als ein typisches Phänomen der Existenzweise des Habens angesehen. Vergangenheit und Zukunft erscheinen Fromm als Orientierungselemente insofern destruktiv zu sein, als durch das Denken in diesen Kategorien der Mensch sich entweder auf das reduziere, was er einmal besessen habe, oder auf das, was er in Zukunft einmal haben wolle. Der Mensch werde aber dadurch daran gehindert, einfach das zu sein, was er ist. Dies sei nur durch ein sich-Konzentrieren auf das Hier und Jetzt möglich, wodurch der Aspekt der Zeit jegliche Relevanz verliere. In der Existenzweise des Seins gehe es um ein Erleben von Ewigkeit. (vgl. Fromm 1979 [1976], 125)

Ein gewisser Widerspruch in Fromms Ethik tut sich auf, wenn man bedenkt, dass Fromm gleichzeitig aber auch ein Verantwortungsbewusstsein für das eigene Handeln einfordert. Denn steht das denn nicht im Widerspruch zu dem Fokus auf das Hier und Jetzt?

Verantwortungsbewusstsein erfordert nämlich sowohl eine Beschäftigung mit der Vergangenheit, um vergangenen Fehlern lernen zu können, als auch eine Beschäftigung mit der Zukunft, um sich der möglichen Folgen des eigenen Handelns bewusst zu werden – kurz gesagt, eine Beschäftigung mit der Zeitlichkeit.

Die Antwort ist: Fromm geht es um beides, und zwar im richtigen Maße. Eine gewisse Beschäftigung mit dem Phänomen der Zeit sei für den Menschen als endliches Wesen unumgänglich. Wichtig erscheint Fromm, dass man die Zeit zwar respektiere, man sich ihr aber nicht unterwerfe, so wie das etwa im modernen Wirtschaftsdenken oft der Fall sei. (vgl. Fromm 1979 [1976], 126)

Der Begriff der Neurose bei Fromm

Fromm stimmt zwar mit Freud überein, dass es einen Zusammenhang gebe zwischen Neurose und Religion. Allerdings sieht Fromm diesen Zusammenhang genau umgekehrt als Freud.

Denn während Freud Religion als eine kollektive Form von Neurose sieht, sieht Fromm umgekehrt in der Neurose eine spezielle Art von Religion – nämlich eine subjektive Ersatzreligion. Diese subjektive Ersatzreligion helfe dem Neurotiker mehr oder weniger gut dabei, seine Unfähigkeit, die wichtigsten Ziele menschlicher Existenz zu erreichen, zu verdrängen. Beide – sowohl Freud als auch Fromm – kommen darin überein, dass eine Neurose jedenfalls der Ausdruck einer gescheiterten Existenz sei, und somit ein krankhaftes Verhalten. (vgl. Fromm 1980 [1950], 244)

Der Begriff subjektive Ersatzreligion ist allerdings insofern etwas widersprüchlich, als Fromm ja eigentlich Religion definiert als ein System des Denkens und Tuns, welches nicht subjektiv gebunden sei, sondern von einer Gruppe geteilt werde. Also als ein kollektives Phänomen. Nun aber spricht er dennoch auch von einer subjektiven Religion.

Die offensichtliche Schwierigkeit, soziale Phänomene psychologisch nicht einfach auf den kollektiven oder auf den subjektiven Rahmen eingrenzen zu können, könnte aber auch dahingehend erklärt werden, dass der Mensch aufgrund seiner hochentwickelten kognitiven Fähigkeiten schlicht in der Lage ist, Prozesse, die eigentlich soziale Prozesse sind, auch auf der subjektiven Ebene kognitiv nachzuahmen. Also etwa durch sein Vorstellungsvermögen und durch reflexives Denken. Aufgrund dessen ist auch der Aufbau einer subjektiven Religion kognitiv denkbar und möglich.

Freud und Fromm stimmen darin überein, dass jede Neurose eine Religion sei. Allerdings ist für Fromm umgekehrt nicht jede Religion eine Neurose. Eine Religion ist für Fromm nur dann neurotisch, wenn sie die Menschen davon abhält ihre humanen Potentiale zu

entfalten. Wenn eine Religion diese Entfaltung ermöglicht, so ist sie für Fromm aber nicht neurotisch und krankhaft, sondern im Gegenteil gesund und heilend.

Für Fromm ist eine Neurose jedenfalls keine humanistische, sondern eine autoritäre Form von Religion. Nämlich weil man sich dabei nicht dem Entfalten der menschlichen Potentiale hingibt, sondern sich vielmehr den eigenen Zwängen unterwirft.

Die Heilung von neurotischem Verhalten besteht für Fromm darin, dass man sich von der neurotischen, niederen Religionsform – nieder im Sinne von selbstbezogen und selbst-zerstörerisch – befreit und sich einer höheren Form der Religion – höher im Sinne von selbst-verwirklichend und selbstüberschreitend – zuwendet. Nämlich, indem man sich von der autoritären Religion der humanistischen Religion zuwendet. (vgl. Fromm 1980 [1950], 246)

Eine Neurose hat mit der Religion außerdem gemeinsam, dass beide eine Art von Kult und Ritual sind. Das Ritual liefert dabei sowohl den Bezugsrahmen als auch das eine Einheit schaffende Prinzip für die Hingabe. (vgl. Fromm 1980 [1950], 246)

Der Unterschied zwischen Neurose und Kult liegt dabei laut Fromm nicht so sehr in der Qualität, sondern eher in der Quantität. Denn während eine Neurose ein privates Ritual sei, sei ein Kult ein kollektives Ritual, welches von einer großen Gruppe von Menschen geteilt werde. Ein Neurotiker habe somit den Nachteil, dass er sein Ritual mit niemandem anderen teilen könne und dadurch in eine soziale Isolation gerate, was bei ihm psychologisch großes Leiden verursache. Ein gemeinsam geteilter Kult hingegen ermögliche das Erleben von Gemeinschaft und Freude. (vgl. Fromm 1980 [1950], 247)

Fromm übt Kritik an den religiösen Institutionen, weil diese es über weite Strecken verabsäumt hätten, ihre Aufgabe ernst zu nehmen und den Menschen eine höhere Form von Religion zu vermitteln, um diese von ihren Zwängen zu befreien und davor zu schützen, die eigene Energie durch die Hingabe an schädliche Rituale in Form von Neurosen zu verschwenden. Stattdessen würden die Kirchen vielzuoft selbst zerstörerische Ideale vertreten, die nicht zur Befreiung, sondern zu Zwängen führen. (vgl. Fromm 1980 [1950], 247)

Fromm beschreibt das Krankheitsbild der Neurose ähnlich wie Freud:

Der neurotische Mensch ist charakterisiert dadurch, dass es ihm nicht gelungen ist, sich psychisch der ihn umgebenden Realität anzupassen, sondern dass er durch Fixierung gewisser Triebregungen, bestimmter psychischer Mechanismen, die in einer frühen Periode seiner Kindheit einmal angepasst und entsprechend waren, in Konflikte mit der Realität kommt, die in der Neurose ihren Ausdruck finden. (Fromm 1980 [1930], 16)

Eine Eintrittskarte zu neurotischem Verhalten sind laut Fromm alle Formen von Tabus, also von Verboten, weil diese dem Menschen die Freiheit nehmen würden selbst zu entscheiden und somit grenzüberschreitendes Verhalten geradewegs provozieren. Fromm nennt dieses grenzüberschreitende Verhalten die „Rebellion des Kindes“. (vgl. Fromm 1979 [1976], 82) Insofern ist Fromm vehement gegen eine Ethik und eine Politik der Verbote.

Neben den freien Menschen und den unfreien Neurotikern gebe es aber noch eine dritte Gruppe, der überhaupt die Mehrheit der Menschen angehören würden. Nämlich die Gruppe der Angepassten. Der Angepasste ist laut Fromm aber in Bezug auf die Erfüllung seiner Aufgabe als menschliches Wesen noch kränker als der Neurotiker, weil er den Kampf um die Unabhängigkeit im Gegensatz zu jenem bereits aufgegeben habe:

Solange [der angepasste Mensch] nicht völlig von seiner Arbeit eingenommen ist, muss er die vielen Fluchtwege gehen, die unsere Kultur ihm anbietet, die ihn vor der beängstigenden Erfahrung schützen, mit sich selbst allein gelassen zu sein und in den Abgrund seiner eigenen Impotenz und menschlichen Schwäche sehen zu müssen. (Fromm 1980 [1950], 273)

Schädliche versus gesunde Autorität

Autorität ist für Fromm per se nicht unbedingt negativ. Fromm unterscheidet nämlich zwischen einer rationalen Autorität, deren Status auf einer besonderen Kompetenz beruhe und die er als positiv bewertet, und einer irrationalen Autorität, deren Status lediglich auf dem herrschenden Machtgefüge beruhe und die er daher als negativ bewertet. (vgl. Fromm 1979 [1976], 45)

Freiheit im humanistischen Sinne bedeutet für Fromm nicht etwa Laissez-faire oder Willkür. Also nicht Freiheit von allen Leitprinzipien. Vielmehr geht es ihm dabei um die Freiheit, der Struktur der menschlichen Existenz entsprechend zu wachsen, wofür es durchaus auch Restriktionen bedürfe – sogenannter autonomer Restriktionen.

Solche Restriktionen seien insofern autonom, als sie nicht den Interessen der Autorität dienen, sondern den Interessen des zu fördernden Menschen. Es gehe dabei um das Fördern der Aktivität des Menschen, das Stärken von dessen Fähigkeit zu kritischem Denken, das Stärken von dessen Glauben an das Leben. Eine solche gesunde Form von Autorität nennt Fromm rationale Autorität. (vgl. Fromm 1979 [1976], 83)

Nutzen und Funktion als Paradigma

Die Frage nach Nutzen und Funktion gilt als typisch für das Zeitalter der Moderne. Das Aufkommen des Kapitalismus, die fortschreitende technische Rationalisierung und das damit verbundene mechanistische und kybernetische Denken fördern eine Fokussierung auf die Funktion von Dingen. Die Frage nach der Funktion psychischer Phänomene steht von Beginn an auch im Zentrum der Psychologie, weil gerade der Nutzen ein sehr geeignetes Argument für eine wissenschaftliche Begründung und logische Herleitung darstellt.

Freud: Funktionen von Religion für die Psyche

Auch in Freuds Analysen des menschlichen Erlebens und Verhaltens steht die Funktion für die Psyche stets im Vordergrund. Eine Funktion haben in diesem Sinne aber nicht nur bewusste, sondern auch unbewusste Handlungen, wie etwa Träume. Auch das Denken und die Art des Denkens sind für Freud funktional begründet: „Meinen Sie denn, dass das Denken der Menschen keine praktischen Motive kennt, bloß der Ausdruck einer uneigennütigen Wissbegierde ist? Das ist doch sehr unwahrscheinlich.“ (Freud 1967 [1927], 102)

Freud fasziniert es an den religiösen Vorstellungen, dass diese trotz ihres augenscheinlichen Mangels an Beweiskraft seit Menschengedenken dennoch die allerhöchste Bedeutung für die Menschen innehätten. Laut Freud liegt dies daran, dass die religiösen Lehren äußerst wichtige Funktionen für die Psyche des Menschen erfüllen.

In seinen Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1932) hebt Freud vor allem drei Funktionen der Religion hervor. Nämlich Welterklärung, Tröstung und ethische Orientierung:

Will man sich vom großartigen Wesen der Religion Rechenschaft geben, so muß man sich vorhalten, was sie den Menschen zu leisten unternimmt. Sie gibt ihnen Auskunft über Herkunft und Entstehung der Welt, sie versichert ihnen Schutz und endliches Glück in den Wechselfällen des Lebens, und sie lenkt die Gesinnungen und Handlungen durch Vorschriften, die sie mit ihrer ganzen Autorität vertritt. Sie erfüllt also drei Funktionen. (Freud 1933, 224)

Obwohl Freud bei der Religion in psychischer Hinsicht so viel Nützliches erkennt, plädiert er in ethischer Hinsicht dennoch dafür, bewusst auf all diese Funktionen zu verzichten und stattdessen lieber das Mittel des vernünftigen Denkens anzuwenden. Denn seiner Meinung nach würden bei der Religion die Nachteile – nämlich der Realitätsverlust und die damit verbundene Gefahr des Irrwegs – insgesamt schwerer wiegen als die Vorteile. (vgl. Kapitel: Freud – Religion als kollektive Zwangsneurose)

In „Die Zukunft einer Illusion“ beschreibt Freud nicht nur drei, sondern sogar sechs Funktionen der Religion für die Psyche:

Funktion des Bannens der Schrecken der Natur

Die Religion liefert laut Freud Erklärungen, warum die Natur so ist wie sie ist. Somit stillt sie den menschlichen Durst nach Erkenntnis und mache Unverständliches verständlich (vgl. Freud 1967 [1927], 96). Durch das gütige Walten der göttlichen Vorsehung werde die Angst vor den Gefahren des Lebens beschwichtigt. Die Verlängerung der menschlichen Existenz durch ein zukünftiges Leben im Jenseits nehme den Menschen die Angst vor dem Tod.

Vor Freud betont auch schon Thomas Hobbes (1588-1679), dass der Grund für Religion nicht in erster Linie in der Begründung von Moral, sondern vielmehr in erster Linie in dem natürlichen Bedürfnis des Menschen liege, die Ursache einer Sache verstehen zu wollen – insbesondere in Hinblick auf jene Phänomene, deren Ursache sich der Mensch nicht durch Vernunft erklären könne (vgl. Weinrich 2011, 30)

Freuds Funktion des Bannens der Schrecken der Natur ist außerdem inspiriert von David Hume (1711-1776). Denn laut Hume hat der Mensch schon seit Urzeiten die Tendenz, sich Unbelebtes als Belebtes zu erklären, also jedem Phänomen der Natur eine Seele zuzuschreiben. (vgl. Hume 1889 [1757], III) Freud zitiert Hume in diesem Zusammenhang auch explizit in „Totem und Tabu“ (1913):

Die Rechtfertigung der Belebung des Unbelebten hat bereits Hume in seiner ‚Natural History of Religion‘ gegeben, indem er schrieb: ‚There is an universal tendency among mankind to conceive all beings like themselves and to transfer to every object those qualities with which they are familiarly acquainted and of which they are intimately conscious.‘ (Freud 1982 [1913], 366)

Humes animistische Religionsthese wird nicht nur von Freud, sondern auch von Friedrich Engels aufgegriffen, der in der Religion nicht nur das Widerspiegeln von unkontrollierbaren Mächten der Natur, sondern insbesondere auch das Widerspiegeln von unkontrollierbaren Mächten der Gesellschaft sieht, wie etwa von Ökonomie und Kapitalismus. „Es heißt immer noch: der Mensch denkt und Gott (das heißt die Fremdherrschaft der kapitalistischen Produktionsweise) lenkt.“ (Engels 1968 [1878], 294f.) Der Mensch habe also nicht nur die Tendenz, sich die Natur religiös zu erklären, sondern auch die Kultur.

Interessant für Freuds Religionstheorie ist aber auch Ludwig Feuerbach (1804-1872). Denn laut Feuerbach müsse die Abhängigkeit von der Natur vom Menschen nicht überwunden werden, sondern vielmehr müsse sich der Mensch in seine Natur integrieren. Und das

heiße, der Mensch müsse seine Wünsche an die Möglichkeiten des irdischen Lebens anpassen (vgl. Weinrich 2011, 120). Feuerbach nimmt also bereits Freuds Gedanken vorweg, dass sich der Mensch mit Hilfe des Realitätsprinzips von der Religion emanzipieren müsse.

Funktion der Versöhnung mit dem Schicksal

Eine weitere Funktion von Religion sieht Freud darin, dass sie dem Menschen Trost spende, welchen dieser aufgrund seiner Hilflosigkeit gegenüber der Macht der Natur und sein dadurch schwer beeinträchtigtes Selbstwertgefühl – Freud nennt dies die Kränkung des natürlichen Narzissmus – dringend brauche (vgl. Freud 1967 [1927], 96).

Freuds Gedanke von der Religion als einem Trost spendenden Mittel erinnert an die Metapher von der Religion als Opium des Volks, die bekannt ist durch Karl Marx (1818-1883). Marx sieht in der Religion eine Art illusorisches Ersatzglück für das im wirklichen Leben fehlende Glück (vgl. Marx 1972 [1844], 378f.). Er plädiert dafür, den verkehrten Glauben an eine Illusion aufzugeben, und stattdessen lieber am wirklichen Glück in der realen Gesellschaft zu arbeiten. Vor Marx hatte schon Moses Heß in seiner Religionskritik diese Metapher verwendet (vgl. Heß 1962 [1843], 149).

Funktion der sittlichen Beschränkung

Freud greift auch die moralische Funktion von Religion auf. Die Religion biete soziale Regeln für das Zusammenleben an und liefere auch gleich die Begründung und Erklärung für diese moralischen Normen mit. So werde etwa die Gerechtigkeitsforderung erfüllt durch das Einsetzen einer sittlichen Weltordnung basierend auf dem Gebot Gottes. (vgl. Freud 1967 [1927], 96)

Vor Freud hat auch schon Voltaire (1694-1778) diese Funktion der Religion beschrieben, indem er feststellt, dass, wenn es keinen Gott gäbe, man ihn erfinden müsste. Denn Gott sei unablässlich für Moral und Gesellschaft. Weiters spende er Trost und Sinn. Das Leben als endloses Meer, alle schwimmen und glauben daran, dass es einen Hafen gebe. Der Hafen sei Gott. Voltaire kritisiert die Konfessionen und die abergläubischen Riten, und er sieht die Natur als eigentliche Schrift Gottes an. Deshalb spricht er von der natürlichen Religion, einer Art allgemeinem Theismus ohne konfessioneller Überzeugung. (vgl. Weinrich 2011, 41) Diese Idee von einer allgemeinen konfessionslosen Religion klingt ein wenig nach dem, wie Fromm später Religion definiert.

Auch für Immanuel Kant (1724-1804) hat Religion für den Menschen die notwendige Funktion der Begründung von Moral (vgl. Weinrich 2011, 50).

Eher kritisch sieht die Begründung von Moral als Funktion von Religion Thomas Hobbes. Er ist einer der ersten Vertreter der neuzeitlichen Religionskritik. Der Öffentlichkeitsanspruch der Religion muss laut Hobbes nicht der Religion, sondern dem Staat unterstellt werden. Religion soll demnach nur noch Privatsache sein. Denn nur ein starker Staat ist für Hobbes Garant für ein friedvolles Zusammenleben, weil die verschiedenen Religionen und Konfessionen sich nur ständig untereinander streiten würden. Mit Staat meint Hobbes allerdings nicht das Volk, sondern einen vom Volk erwählten Alleinherrscher. (vgl. Weinrich 2011, 28)

Auch Auguste Comte (1798-1857) übt Kritik an der Religion als dem Anwalt der Moral. Denn die Theologie habe als Begründung für Moral versagt, weil sie die Werte nicht zu schützen imstande sei und teilweise sogar antisoziale Verirrungen schuf. Und weil sie sich der Begründung durch den gesunden Menschenverstand aktiv widersetze. (vgl. Weinrich 2011, 113)

Funktion der Beglückung

Eine weitere Funktion sieht Freud darin, dass Religion dem Menschen vorgefertigte Sinnangebote biete, mit deren Hilfe er Glückseligkeit und Zufriedenheit erreichen könne (vgl. Freud 1967 [1927], 118).

Diesen von Freud beschriebenen Aspekt der Religion greift auch Helmuth Plessner (1892-1985) auf, wenn er sagt, dass Religion ein Versuch des Menschen sei, sich ein Definitivum, einen letzten Sinn zu geben, den es aber nicht gebe, weil der Mensch frei sei und so unendlich viele Arten von Lebenssinn schaffen könne (vgl. Weinrich 2011, 134).

Auch Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) schreibt der Religion eine Funktion der Beglückung zu, weil das wahre Glück nicht im Sinnlichen, sondern nur im Übersinnlichen – in der moralischen Idee – zu finden sei (vgl. Weinrich 2011, 56).

Funktion der Kultureignung

Als eine weitere Funktion von Religion beschreibt Freud, dass die Kenntnis der religiösen Lehren den Menschen dazu befähige, am Kulturleben teilzunehmen. Dies sei je eher der Fall, umso mehr diese Lehren in Form des Über-Ichs verinnerlicht worden seien (vgl. Freud 1967 [1927], 118). Eine gewisse Grundkenntnis über die religiösen Lehren ist also auch dann

nützlich und notwendig, wenn man selbst nicht daran glaubt. Religion ist Teil der Kultur, der Kulturgeschichte und somit auch Teil des Allgemeinwissens.

Funktion der Erhöhung

Mit der Funktion der Erhöhung ist für Freud gemeint, dass Religion ein Mittel sei, mit dem das irdische Leben einem höheren Zweck zugeordnet werden könne und somit an Bedeutung gewinne. Die Seele sei der Ort dieser Erhebung. Alles, was vor sich geht, könne dann als eine Ausführung der Absichten einer überlegenen Intelligenz interpretiert werden. Sogar der Tod könne dadurch aufgewertet werden, und sei dann keine Vernichtung mehr, sondern der Anfang einer höheren Art von Existenz und der absoluten Vollendung. (vgl. Freud 1967 [1927], 99)

Auch Kant sieht die Begründung von Religion in der notwendigen Funktion für den Menschen, ein höchstes Gut als frei gewähltes Lebensziel zu haben (vgl. Weinrich 2011, 51).

Und Feuerbach formuliert diese Funktion dahingehend, dass die Menschen ihre Wünsche und Sehnsüchte in den Himmel projizieren würden und in Gott verehrten, was sie an sich selbst vermissen (vgl. Weinrich 2011, 117).

Fromm sieht hinter dem Wunsch des Menschen nach Erhöhung das menschliche Grundbedürfnis nach Selbsttranszendenz (vgl. Kapitel: Fromm – Religion als psychisches Grundbedürfnis).

Funktion des kollektiven Gedächtnisses

Laut Freud enthalten die religiösen Lehren einen großen Fundus an kollektiven Wunsch-erfüllungen, bedeutsamen historischen Erinnerungen, Erzählungen und Weisheiten. Sie seien somit ein bedeutendes, narrativ verfasstes kollektives Gedächtnis. Religion beinhalte „bedeut-same historische Reminiszenzen“. (vgl. Freud 1967 [1927], 122)

Freud kritisiert aber auch, dass diese historischen Reminiszenzen als gewissermaßen umgeformte und verkleidete historische Wahrheit die rationelle Darstellung verleugnen würden. (vgl. Freud 1967 [1927], 122) Freud ist also offenbar der Meinung, dass diese bedeutsamen historischen Erinnerungen besser in einer rationalen, wissenschaftlichen Sprache weitergegeben werden sollten als in Form von Erzählungen.

Auf diese von Freud vollzogenen Gegenüberstellung von symbolisch bzw. narrativ gespeicherten Erfahrungsinhalten versus gleichsam objektiv rationalen Fakten kann man jedoch kritisch erwidern, dass auch jede wissenschaftliche Darstellung der Wirklichkeit

immer nur eine Form von Erzählung sein kann. Zumindest ist das aus der Sicht von Freuds Zeitgenossen Edmund Husserl so (vgl. Husserl 2012 [1929]), der auf Basis der phänomenologischen Erkenntnistheorie feststellt, dass das Darstellen einer absoluten Wirklichkeit „from a view from nowhere“ schlicht nicht möglich sei (vgl. Zahavi 2003, 135). Denn ein grundlegender Aspekt jeder menschlichen Erkenntnis sei, dass Sinn und Bedeutung immer subjektiv konstituiert werde und niemals einfach objektiv gegeben sei. Die subjektive Konstituierung von Sinn und Bedeutung mache das menschliche Wesen anthropologisch aus und könne vom Menschen nicht umgangen werden (vgl. Husserl 2012 [1929]). Gasser nennt das die „Ummantelung des Alltags mit Sinn“ (vgl. Gasser 2013, 201).

Freud zeigt sich überzeugt, dass es sich bei religiösen Inhalten insofern um historische Wahrheiten handle, als

„die religiösen Phänomene nur nach dem Muster der uns vertrauten neurotischen Symptome des Individuums zu verstehen sind, als Wiederkehr von längst vergessenen, bedeutsamen Vorgängen in der Urgeschichte der menschlichen Familie, dass sie ihren zwanghaften Charakter eben diesem Ursprung zu verdanken und also kraft ihres Gehalts an historischer Wahrheit auf die Menschen einwirken“ (Freud 1939, 548). „Eine Tradition, die nur auf Mitteilung gegründet wäre, könnte nicht den Zwangscharakter erzeugen, der den religiösen Phänomenen zukommt. [...] Sie muss erst das Schicksal der Verdrängung, den Zustand des Verweilens im Unbewussten durchgemacht haben, ehe sie bei ihrer Wiederkehr so mächtige Wirkungen entfalten, die Massen in ihren Bann ziehen kann [...]“ (Freud 1939, 548)

Susanne Heine beschreibt die Funktion von Mythen folgendermaßen:

Mythen sind Ätiologien, also Erzählungen von einem Ursprung, und bringen dadurch zum Ausdruck, dass dahinter keine weitere Ursache mehr zu suchen und zu finden ist. Sie stellen nicht den Anspruch, Fakten zu berichten, gehen aber von signifikanten Beobachtungen und Erfahrungen aus und beantworten die hartnäckige Frage des Menschen, woher das alles kommt, mit einer anschaulichen Geschichte, mit der nichts bewiesen, aber vieles bewusst gemacht wird. [...] Mythen lassen sich als Prämissen in narrativer Gestalt sehen, denn auch für Prämissen gilt, dass sie vorausgesetzt werden und nicht weiter begründet werden können. (Heine 2005, 178)

Funktion der Verdrängung

Religion bietet dem Individuum laut Freud die Möglichkeit, den nie ganz überwundenen Vaterkomplex aus der eigenen frühen Kindheit abzuladen und einer sozial verträglichen und von allen angenommenen Lösung zuzuführen (vgl. Freud 1967 [1927], 110). Genauso können auch andere Wünsche und Ängste mit Hilfe religiöser Vorstellungen und Rituale verdrängt und wie durch ein Narkotikum betäubt werden (vgl. Freud 1967 [1927], 128).

(vgl. Kapitel: Freud – Religion als unbewusster Verdrängungsprozess).

Funktion der Symbolisierung

Religiöse Lehren, Erzählungen und Rituale ermöglichen es laut Freud, Lebenswahrheiten in einer möglichst allgemeingültigen, symbolischen Form festzuhalten und weiterzugeben, um sie auf diese Weise dann auf viele verschiedene Lebenssituationen anwenden zu können (vgl. Freud 1967 [1927], 124). Interessant ist, dass Freud aber gleichzeitig die narrative Darstellungsform – die ja ebenfalls symbolisch ist – sehr kritisch sieht, nämlich wegen der damit verbundenen erzählerischen „Umformung und Verkleidung“.

Fromm: Vier Hauptfunktionen von Religion

Fromm übernimmt im Prinzip Freuds funktionalistische Analyse von Religion, benennt und strukturiert die einzelnen Funktionen von Religion aber etwas anders. Fromm unterscheidet zwischen vier Hauptfunktionen der Religion. Er nennt sie auch die vier Aspekte der Religion. (vgl. Fromm 1980 [1950], 282)

- Erfahrungsmäßige Funktion (Gefühl, Ästhetik)
- Wissenschaftlich-magische Funktion (Verstehen)
- Ritualistische Funktion (Sozialität)
- Semantische Funktion (Symbolsprache)

Die Funktion der religiösen Erfahrung:

Diese Funktion ist insofern bedeutend, als sie im Vergleich zu den von Freud beschriebenen Funktionen der Religion eine Erweiterung markiert. Denn die religiöse Erfahrung stellt für Fromm einen Bereich dar, den Rationalität und Wissenschaft allein nicht abdecken können – nämlich die Befriedigung des Bedürfnisses nach Gefühl und Ästhetik. Die erfahrungsmäßige Funktion von Religion ist für Fromm deshalb ein wichtiges Argument dafür, dass Religion eine eigenständige und unersetzbare Form des Umgangs mit der Wirklichkeit darstellt – und deshalb nicht einfach durch Wissenschaft ersetzt werden könne, so wie Freud das fordert.

Mit religiöser Erfahrung meint Fromm das religiöse Gefühl und die religiöse Hingabe (vgl. Fromm 1980 [1950], 282). Das religiöse Gefühl hat zwar auch Freud bereits in Form des ozeanischen Gefühls als möglichen Aspekt von Religiosität anerkannt (vgl. Kapitel: Freud – Religion als symbolischer Vaterersatz). Für Fromm ist das religiöse Gefühl aber kein

neurotisch krankhaftes Regressionsverhalten, sondern ein gesundes Gefühl, welches immer dann auftrete, wenn man mit Hingabe handle. Es sei also jenes Gefühl, welches der Mensch verspüre, wenn sein Bedürfnis nach Orientierung und sein Bedürfnis nach einem Objekt der Hingabe gestillt sei. Es handle sich dabei um die Erfahrung von Orientierung und Sinn.

Religiöse Erfahrung ist für Fromm somit nicht einfach ersetzbar durch rationales Denken und Handeln, so wie Freud das fordert. Denn dies seien vollkommen unterschiedliche Kategorien und Ebenen. Während die Wissenschaft der Ebene der Handlungsfelder zugeordnet werden müsse, sei die religiöse Erfahrung eher auf der Ebene der Handlungsorientierung angesiedelt. Daher sei es gerade auch im Handlungsfeld der Wissenschaft möglich, ein Gefühl von Religiosität zu erleben. Nämlich etwa bei der Erfahrung von echter Hingabe gegenüber der wissenschaftlichen Tätigkeit, oder im humanistischen Sinne bei der Erfahrung von Hingabe gegenüber der Entfaltung der menschlichen Potentiale:

Es ist undenkbar, dass irgendeine Entdeckung auf naturwissenschaftlichem Gebiet eine Bedrohung des religiösen Gefühls werden könnte. Im Gegenteil, ein verstärktes Gewahrwerden der Natur des Weltalls, in dem wir leben, kann dem Menschen nur helfen, stärkeres Selbstvertrauen zu gewinnen und zugleich bescheidener zu werden. (Fromm 1980 [1950], 282)

Fromm bewegt sich mit seiner Bezugnahme auf die religiöse Erfahrung und mit seinem Appell zur Bewusstwerdung dieser Erfahrung als einer Grundeigenschaft des Menschen in der Tradition Schleiermachers. Denn auch dieser betont, dass der Mensch erkennen solle, dass er ohne Religiosität nicht im vollen Sinne Mensch sein könne. Schleiermacher fasst sein Credo in sehr pathetische Worte:

Ja, wer nicht eigene Wunder sieht auf seinem Standpunkt der Betrachtung der Welt, in wessen Inneren nicht eigene Offenbarungen aufsteigen, wenn seine Seele sich sehnt, die Schönheit der Welt einzusaugen [...]; wer nicht hie und da mit der lebendigsten Überzeugung fühlt, dass ein göttlicher Geist ihn treibt und dass er aus heiliger Eingebung redet und handelt; wer sich nicht wenigstens [...] seiner Gefühle als unmittelbarer Einwirkungen des Universums bewusst ist, und etwas eigenes in ihnen kennt, was nicht nachgebildet sein kann, sondern ihren reinen Ursprung aus seinem Innersten verbürgt, der hat keine Religion. (Schleiermacher 1958 [1799], 65)

Während Schleiermacher das Phänomen der religiösen Erfahrung allerdings noch spezifisch auf den theistischen Glauben bezieht, fasst Fromm die religiöse Erfahrung wesentlich breiter auf, nämlich ganz allgemein als die Erfahrung eines Gefühls der Hingabe an ein Objekt der Hingabe.

Fromm betont, dass Freud religiösen Glauben für ein Gefühl der Ermächtigung – nämlich in Form des Verständlichmachens von Naturgewalt – hält, während viele Theologen

und auch Jung das religiöse Empfinden im Gegenteil als ein Gefühl der Ohnmacht – im Sinne von Demut – sehen würden. (vgl. Fromm 1980 [1950], 237) Genau auseinanderhalten müsse man in diesem Zusammenhang, ob es Freud jeweils um das Gefühl der Abhängigkeit oder um das tatsächliche Faktum der Abhängigkeit gehe. Denn diese beiden Dinge würden von Freud klar unterschieden. Während Freud im religiösen Empfinden ein Gefühl der Ermächtigung sehe, sehe er in einer religiös motivierten Moralbegründung durch göttliche Offenbarung hingegen ein Zeichen von Abhängigkeit.

Im Unterschied zu Freud verfolgt Fromm bei seiner Sicht auf das Phänomen Religion als einem religiösen Empfinden nicht nur einen intellektuellen, sondern einen ganzheitlichen Ansatz:

Da [der Mensch] aber ein Wesen ist, das sowohl Körper wie auch Geist besitzt, muss er auf die Widersprüche seiner Existenz nicht nur denkend reagieren, sondern auch im Lebensvollzug, in seinem Fühlen und Handeln. Er muss danach streben, Einheit und Einssein auf allen Ebenen seines Seins zu erfahren, um so ein neues Gleichgewicht zu finden. Deshalb erfordert ein befriedigendes Orientierungssystem nicht nur intellektuelle Elemente, sondern auch solche des Gespürs und des Gefühls [...]. Die Hingabe an ein Ziel, an eine Idee oder an eine Macht, die den Menschen transzendiert, wie zum Beispiel Gott, ist der Ausdruck dieses Bedürfnisses nach Ganzheit im Lebensvollzug. (Fromm 1980 [1950], 243)

Die wissenschaftlich-magische Funktion von Religion:

Diese Funktion findet sich auch bereits bei Freud und heißt dort Funktion des Bannens des Schreckens der Natur. Es handelt sich hierbei um die Funktion der Erkenntnis und des Verstehens. Der Religion wird die Aufgabe zugeschrieben, die Welt und die Natur zu erklären, und zwar insbesondere in jenem Bereich, der vom Menschen noch nicht aus eigener Kraft und Vernunft erklärt werden kann. „Je mehr der Mensch die Natur versteht und bemeistert, desto weniger bedarf er der Religion [...]“. (Fromm 1980 [1950], 285)

Fromm gibt Freud recht, dass diese Funktion der Religion durch das Aufkommen der Wissenschaft geschichtlich gesehen zunehmend abnimmt. Für Fromm ist sie daher nicht die eigentlich relevante religiöse Funktion. Die eigentliche religiöse Funktion sieht Fromm in der Funktion der religiösen Erfahrung, weil diese nicht durch Wissenschaft und Rationalität ersetzt werden kann. Daher geht für Fromm der Kritikpunkt, dass Religion heutzutage durch Wissenschaft überholt sei, ins Leere. (vgl. Fromm 1980 [1950], 286)

Die ritualistische Funktion von Religion:

Aus Sicht von Freud ist ein Ritual eine unbewusste Abwehrhandlung. Diese Abwehrhandlung wird durch unbewusste Affekte ausgelöst, die den Neurotiker dazu zwingen, das Ritual immerfort zu wiederholen. Ein solches irrationales rituelles Handeln kann nur dadurch gestoppt werden, dass das zugrundeliegende Problem, welches die auslösenden Affekte bewirkt, in die Ebene des Bewusstseins geholt und dort aufgelöst wird.

Fromm widerspricht der Ansicht von Freud, dass Rituale prinzipiell irrationale Handlungen seien. Denn für Fromm gibt es neben den irrationalen auch die rationalen Rituale, die bewusst vollzogen würden und deren Funktion nicht in der Abwehr von Affekten bestehe, sondern in der Befriedigung eines beim Menschen grundlegend vorhandenen Bedürfnisses nach Ritualen. Ein rationales Ritual ist laut Fromm eine „gemeinsam vollzogene Handlung zum Ausdruck gemeinsamer Strebungen, die in gemeinsamen Werten wurzeln.“ (Fromm 1980 [1950], 287) Und Rituale hätten immer auch einen körperlich ganzheitlichen Aspekt, seien also nicht nur auf die Kognition beschränkt.

Einschränkend räumt Fromm aber ein, dass auch rationale Rituale oft einen irrationalen Anteil hätten, insbesondere dann, wenn manche Gläubige sich über den eigentlichen Sinn eines Rituals nicht (mehr) bewusst seien. Dennoch ist es für Fromm wichtig, dass man „unterscheidet zwischen solchen Riten, die zwanghaft und irrational sind und anderen, die der Ausdruck gemeinsamer Hingabe an unsere Ideale sind.“ (Fromm 1980 [1950], 288)

Fromm sieht also nicht pauschal alle Rituale als krankhaft an – so wie Freud – sondern unterscheidet zwischen gesunden und krankhaften Ritualen.

Die semantische Funktion von Religion:

Diese Funktion von Religion findet sich auch bereits bei Freud und heißt dort Funktion der Symbolisierung.

Fromm betont in Anlehnung daran noch einmal, dass Religion insofern eine semantische Funktion habe, als Religion sowohl in ihren Lehren als auch in ihren Ritualen eine andere Sprache spreche als die unseres Alltagslebens, nämlich eine symbolische. Die Funktion von symbolischer Sprache bestehe darin, dass damit innere Erfahrungen gefühlsmäßiger oder gedanklicher Art ausgedrückt werden können, indem sie in die Form von sinnlichen Erfahrungen gekleidet werden. (vgl. Fromm 1980 [1950], 288).

„Es war Freud, der uns diese vergessene Sprache erschlossen hat. Mit seinen Bemühungen um die Entzifferung der Traumsprache hat er den Weg zum Verständnis der

Eigentümlichkeiten der symbolischen Sprache überhaupt eröffnet und ihre Struktur und Bedeutung aufgezeigt.“ (Fromm 1980 [1950], 289)

Das Verständnis von Symbolsprache, so Fromm, führe „zu einer neuen Einschätzung der tiefen und bedeutungsvollen Weisheit, die in symbolischer Sprache in der Religion niedergelegt ist.“ (Fromm 1980 [1950], 289) Und Fromm schreibt weiter: „Religiöse Formulierungen und Symbole sind Versuche, gewissen Arten menschlicher Erfahrungen Ausdruck zu verleihen.“ (Fromm 1980 [1950], 289)

Interessant ist, warum Freud der semantischen Funktion von Religion offenbar keine wichtige Bedeutung zuerkennt. Denn Freud plädiert ja dafür, die Religion durch Wissenschaft – also die symbolische Sprache durch konkrete Sprache – zu ersetzen. Dies begründet Freud mit folgender Aussage: „Die religiösen Vorstellungen sind nicht Niederschläge der Erfahrung oder Endresultate des Denkens, es sind Illusionen [...]“. (Freud 1967 [1927], 110) Offenbar sieht Freud also innere Erfahrung in Form von Vorstellungen als grundsätzlich illusionär und unreal an und akzeptiert nur äußere Erfahrung als real und sinnvoll. Dies zeugt jedoch von einem sehr einseitigen und eingeschränkten Verständnis von menschlicher Lebenswirklichkeit.

Außerdem kann man – wie Fromm es tut – Freuds Urteil hinterfragen, dass religiöse Vorstellungen als Formen von Erzählung prinzipiell keine Niederschläge der Erfahrung oder Endresultate des Denkens darstellen können. Denn aus semiotischer Perspektive sind Erzählungen genauso plausible Darstellungsformen von Erfahrung, wie es etwa wissenschaftlich formulierte Thesen sind. Nämlich deswegen, weil sowohl Erzählungen als auch Theorien beidesamt als Zeichen verstanden werden können, die auf das Bezeichnete – die Wirklichkeit – hinweisen. (vgl. Saussure 1967 [1916], 105)

Einer symbolischen Erzählung den Vorwurf zu machen, dass sie im Detail doch gar nie so stattgefunden habe, ist im Prinzip das gleiche, wie wenn man einer abstrakten physikalischen Formel vorwirft, dass sie als konkrete Ansammlung von Ziffern, Lettern und Zeichen doch gar nirgends in der Wirklichkeit anzutreffen sei. Man begeht dabei nämlich beides Mal den Fehler, dass man den Anspruch erhebt, dass die Darstellung der Wirklichkeit gleichzeitig auch die Wirklichkeit selbst sein müsse. Oder semiotisch ausgedrückt, man verwechselt dabei das Bezeichnende mit dem Bezeichneten.

Die Frage ist also nicht, ob religiöse Erzählungen Erfahrung bezeichnen oder nicht, sondern welche Art von Erfahrung sie bezeichnen. Freuds Kritik, dass religiöse Erzählungen weniger gut geeignet seien, erkenntnistheoretisches Wissen über die Natur zu bezeichnen, ist sicherlich richtig. Genauso richtig ist aber auch Fromms Hinweis, dass religiöse Erzählungen

hingegen sehr gut dafür geeignet seien, ethisches Handlungswissen in einfacher und generalisierter Form auf den Punkt zu bringen und verständlich zu machen. Religiöse Erzählungen kommunizieren dieser Lesart nach nicht so sehr spezifische historische Daten als vielmehr allgemeingültige ethische Weisheiten für das Leben.

Was die christliche Religion im Speziellen betrifft, so kritisiert Fromm, dass sie in der heutigen Gesellschaft ihre eigentlichen religiösen Funktionen nicht mehr erfüllen würde, sondern nur noch Scheinfunktionen innehabe: Eine konservative Funktion, indem sie die gesellschaftliche Ordnung aufrecht erhalte. Eine Ersatzfunktion, indem sie die Moralität von Jesus als Ersatz für unsere eigene Moralität anbiete. Eine Deckmantelfunktion, indem sie amoralisches Verhalten ihrer Gläubigen verdecken helfe. Und schließlich eine Beruhigungsfunktion für das schlechte Gewissen. (vgl. Fromm 1979 [1976], 138) Leider werde aber die humanistische Funktion der christlichen Religion sträflich vernachlässigt und viel zu wenig ausgeschöpft.

Zusammengefasst hält Fromm dem Argument Freuds, dass Wissenschaft die einzig richtige und daher bessere Art zur Erfassung der menschlichen Lebenswirklichkeit sei, entgegen, dass Wissenschaft vielmehr nur eine von vielen Formen sei um die Wirklichkeit zu erfassen. Der Mensch sei aber ein Wesen, welches seine Lebenswirklichkeit über verschiedene Kanäle begreife und erfahre, zu denen neben dem Aspekt der Erkenntnis auch andere Aspekte wie Gefühl, Ästhetik, Körperlichkeit usw. gehören würden. Daher brauche der Mensch neben Wissenschaft auch noch andere Kulturformen wie Religion und Kunst, um glücklich zu werden. Jede Kulturform erfülle gewisse einzigartige Aspekte, die die anderen Formen jeweils nicht abdecken könnten. Bei der Religion sei dies der Aspekt der religiösen Erfahrung.

Das gute Leben besteht demnach laut Fromm nicht darin, sich im Rahmen der menschlichen Bedürfnisse auf ein bestimmtes Bedürfnis zu beschränken und zu konzentrieren – so wie Freud das in Bezug auf das Bedürfnis nach Wissen und Erkenntnis fordert – und die anderen Bedürfnisse zu ignorieren oder zu unterdrücken. Vielmehr besteht das gute Leben für Fromm darin, dass man als Mensch mit Hilfe einer bunten Vielfalt von Kulturformen möglichst die ganze Bandbreite der eigenen Grundbedürfnisse abdeckt, dabei aber stets die Entfaltung des Menschen anstrebt – wohlbemerkt nicht nur von sich selbst, sondern auch von den anderen. Es geht also auch bei Fromm um ein maßvolles Beschränken, aber nicht im Sinne einer einseitigen Fokussierung auf nur eine Kulturform, sondern im Sinne einer ausgeglichenen Verteilung auf verschiedene Kulturformen. Kurz gesagt: Der Mensch soll seine

Kultur an seinen Grundbedürfnissen ausrichten, und nicht seine Grundbedürfnisse an einer bestimmten Kultur.

Entwicklung und Fortschritt als Paradigma

Dass Freud sich intensiv mit der Philosophie Hegels beschäftigt hätte, gilt eher als unwahrscheinlich. Er hat ihn in seinen Schriften insgesamt nur zweimal ganz am Rande erwähnt (vgl. Klüners 2014, 78). Dennoch teilt Freud mit Hegel offenbar eine bestimmte Art von Geschichtsverständnis, nämlich, dass Geschichte immer eine Entwicklung und ein Fortschritt im Sinne einer Verbesserung sei. Hegel bringt dies mit dem Satz zum Ausdruck: „Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit.“ (Hegel 1975 [1837], 61)

Auf der Ebene des Subjekts – der ontogenetischen Ebene – wird dieser Fortschritts-gedanke durch das Konzept der ontogenetischen Entwicklung deutlich. Laut Freud vollzieht sich die psychische Entwicklung vom Kleinkind zum Erwachsenen über mehrere Entwicklungsphasen hinweg in Form eines Reifeprozesses. Dabei löst sich der einzelne Mensch immer mehr ab von den infantilen Triebabhängigkeiten und Neurosen, um schließlich im Idealfall eine weitestgehend autonom und rational agierende Persönlichkeit zu werden (vgl. List 2014, 165).

Freud: Religion als kulturgeschichtliche Entwicklungsstufe

Freud überträgt dieses ontogenetische Entwicklungskonzept auch auf die phylogenetische Ebene, also auf die kulturelle Entwicklung der Menschheit an sich. Das Verwenden von Religion stellt für ihn auf diesem stammesgeschichtlichen Entwicklungsstrang eine bestimmte Phase dar. Nämlich die Phase der kindlichen Zwangsneurosen. Das Kind kann in dieser Entwicklungsstufe die unbrauchbaren Triebansprüche noch nicht durch rationales Denken unterdrücken, und muss sie deshalb durch Verdrängungsakte bändigen.

Nach dieser Auffassung wäre vorauszusehen, dass sich die Abwendung von der Religion mit der schicksalsmäßigen Unerbittlichkeit eines Wachstumsvorganges vollziehen muss, und dass wir uns gerade jetzt mitten in dieser Entwicklungsphase befinden.“ (Freud 1967 [1927], 123)

Die Menschheit befindet sich laut Freud also in einer fortschreitenden Kulturentwicklung hin zu vernunftorientiertem Handeln. Diese These Freuds untermauert auch die 1933 gemeinsam mit Albert Einstein verfasste Schrift „Warum Krieg?“, in der sich Freud als überzeugter Pazifist bekennt. Die Kulturentwicklung des Menschen arbeite fortschreitend gegen die Trieb-Natur und somit auch gegen den Krieg. (vgl. Nitzschke 2011, 33)

Interessant ist, wie es zusammenpasst, dass Freud auf der einen Seite einen psychologischen Determinismus vertritt, der besagt, dass gleiche Motive immer zu gleichen Handlungen führen (vgl. Keil 2007, 43), und auf der anderen Seite er aber dem Menschen

entwicklungspsychologisch große Potentiale von Vernunft und Autonomie zuerkennt. Denn in dieser Hinsicht könnte man Freud geradezu als einen Existenzphilosophen bezeichnen, der den Menschen dazu ermutigt, sich von den ihn determinierenden Kräften zu emanzipieren und seine Existenz mit Hilfe der Vernunft und somit des freien Denkens selbst in die Hand zu nehmen.

Freud ist mit seiner Religionskritik und mit seinem Wunsch nach einer kulturgeschichtlichen Überwindung der Religion nicht alleine. Einen ähnlichen kulturtheoretischen Entwicklungsansatz wie Freud vertritt vor ihm etwa auch schon Auguste Comte (1798-1857), Positivist und Erfinder der Soziologie. Comte vertritt ein Entwicklungsmodell von drei Menschheitsstadien: kindliches Stadium der Religion, jugendliches Stadium der Metaphysik (Philosophie), erwachsenes Stadium der positiven Wissenschaften. Wie später Freud fordert auch Comte, die Wissenschaft solle Gott ablösen und die neue Religion sein, kombiniert mit neuen Riten und Festen. Positivismus heißt für Comte, sich nicht mit absoluten Prinzipien beschäftigen wie in Religion und Philosophie, sondern mit tatsächlich wirkenden Gesetzen (vgl. Weinrich 2011, 111 ff.).

Für Freud ist der Kampf gegen Religion kein direktes Anliegen, sondern ein indirektes. Freud geht es in erster Linie um eine gesellschaftliche Weiterentwicklung, um die „Erziehung zur Realität“ (Freud 1967 [1927], 128), die den Rückgriff auf religiöse Illusion dann automatisch obsolet macht.

Diese Strategie hat vor Freud auch schon Karl Marx (1818-1883) verfolgt, der ausdrücklich davor warnt, der Kritik an Religion zuviel Bedeutung beizumessen und dadurch die wirklichen Missstände, nämlich die real gesellschaftlichen, zu vernachlässigen. Spätestens mit Ludwig Feuerbach (1804-1872) gilt für Marx die Religionskritik als in ausreichendem Maße abgeschlossen. (vgl. Marx 1972 [1844], 378f.)

Auch Friedrich Engels (1820-1895) betont, dass eine direkte Bekämpfung der Religion dieser nur zum Märtyrertum verhelfen würde und somit kontraproduktiv wäre. Wenn der Religion aber ihre funktionale Grundlage, nämlich die ökonomische Unfreiheit der Menschen, entzogen würde, dann verschwände diese ganz von selbst. (vgl. Engels 1968 [1878], 295) Bei Freud findet sich diese Argumentation praktisch deckungsgleich wieder.

Eine weitere Ähnlichkeit zeigt sich zu dem Philosophen der Aufklärung Jean-Jacques Rousseau und seinem Menschenbild (1712-1778). Auch dieser hatte die religiöse Erziehung abgelehnt mit dem Argument, dass der Mensch ohnedies von Natur aus gut sei. Der Mensch verfüge sozusagen über eine natürliche intuitive Religion, und zwar in Form seines Gewissens. (vgl. Rousseau 1977 [1762], 306) Bei Freud findet sich die Aussage, dass man in

einem gesunden Kind in der Regel mehr Intelligenz finden könne als in einem durchschnittlichen Erwachsenen und kritisiert demzufolge an der religiösen Erziehung, dass sie die Natur des Menschen deformiere (vgl. Freud 1967 [1927], 126).

Fromm: Religion als gesellschaftliche und politische Frage

Fromm führt den Entwicklungsgedanken von Freud insofern weiter, als auch er eine Entwicklung weg von der Irrationalität hin zur Rationalität fordert. Allerdings sieht Fromm nicht – wie Freud – in erster Linie das Individuum für diese Entwicklung verantwortlich, sondern zuallererst die Gesellschaft. Denn Fromms These lautet, dass je autonomie- und denkförderlicher die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen seien, desto mehr Menschen würden vernünftig und autonom handeln. (vgl. Fromm 1980 [1950], 261) Weiters möchte Fromm nicht wie Freud einfach darauf warten, bis die Wissenschaft uns irgendwann zu dem Punkt bringen wird rationaler zu denken, sondern Fromm plädiert für ein aktives politisches Aktivwerden im Sinne des Humanismus – und zwar jetzt gleich, und nicht erst morgen.

Bei Fromm ist der Glaube an das Entwicklungsparadigma fünfzig Jahre nach Freud zwar nach wie vor vorhanden, aber weit weniger optimistisch. Über weite Strecken klingt Fromm sogar ziemlich resignativ und desillusioniert in Bezug auf die Möglichkeit einer positiven Weiterentwicklung der Menschheit. Man könnte diese unterschiedliche Haltung zur Zukunft auch als gesamtgesellschaftliches Phänomen, als Paradigma, erklären. Während Freud um die Jahrhundertwende ein Vertreter der Moderne ist, für die als Epoche ein überzeugter Fortschrittsglaube typisch ist, ist Fromm in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eher ein Vertreter der Postmoderne, in der dieser Fortschrittsglaube eher wieder dekonstruiert und hinterfragt wird.

Fromm zitiert in diesem Zusammenhang auch die Rede von Albert Schweitzer (1875-1965) zur Verleihung des Friedensnobelpreises in Oslo 1954, bei der Schweitzer darauf hinweist, dass sich die von Freud geäußerte Hoffnung leider nicht erfüllt habe. Denn es sei zwar die technische Macht des Menschen, nicht aber seine Vernunft gewachsen. „Wagen wir die Dinge zu sehen, wie sie sind. Es hat sich ereignet, dass der Mensch ein Übermensch geworden ist [...]. Er bringt die übermenschliche Vernünftigkeit, die dem Besitz übermenschlicher Macht entsprechen sollte, nicht auf [...].“ (Schweitzer 1966, 118 f.)

Obwohl der Anteil und der Einfluss der klassischen Religionen in der heutigen westlichen Gesellschaft deutlich abgenommen haben, bleibt es fraglich, ob die Menschen deswegen vernünftiger handeln. Es scheint vielmehr, als wenn sich die Menschen nun andere Religionen und Götter geschaffen hätten, wie etwa Kapitalismus, Karriere, Selbst-

verwirklichung, Gesundheitskult, etc. Die Abkehr von den klassischen Religionen bewirkt also offenbar nicht automatisch auch eine Zuwendung zur Wissenschaft.

Fromm gibt zu bedenken, dass nach wie vor Irrationalität das Handeln der Menschen bestimmen würde. Als ein Beispiel führt Fromm den Umgang mit dem Phänomen des Klimawandels an. Denn das Phänomen sei längst rational und wissenschaftlich bewiesen, und trotzdem gebe es weiterhin ein weit verbreitetes irrationales Verdrängungsverhalten bei den Menschen. (vgl. Fromm 1979 [1976], 19)

Bewusste gesellschaftliche Steuerung der Entwicklung

Nichtsdestotrotz lassen das akademische und gesellschaftliche Engagement von Fromm darauf schließen, dass er eine Entwicklung der Menschheit in Richtung Vernunft und Humanismus noch nicht ganz abgeschrieben hat. Im Gegensatz zu Freud ist Fromm aber überzeugt, dass diese Entwicklung nicht einfach automatisch von statten gehen werde, sondern bewusst gesellschaftlich und politisch gesteuert werden müsse.

Wie Freud unterscheidet auch Fromm zwischen wachen und träumenden Menschen, zwischen bewusster und unbewusster Lebensweise. Während sich die Träumer mehr unbewusst als bewusst dazu entschieden hätten allerlei Illusionen hinterherzulaufen, würden wache Menschen hingegen der Realität nüchtern ins Auge sehen. Dies sei die Grundvoraussetzung dafür, um überhaupt für eine Verbesserung der Realität kämpfen zu können. (vgl. Fromm 1979 [1976], 166)

Mit Freud verbindet Fromm auch die Ansicht, dass das Verhalten des Menschen nicht nur eine Frage seiner Natur, sondern auch seines Bewusstseins und seiner Entscheidungsfreiheit sei. Von seiner Natur und von seinem Instinkt her sei der Mensch zwar ein Herdentier. Und soweit wir alle „Schafs-Naturen“ seien, würden wir einem Führer folgen und uns der Herde anpassen, um der Gefahr eines Ausschlusses aus der Herde entgegenzuwirken, der für ein Herdentier den Tod bedeuten würde. „Aber wir sind nicht nur ‚Schafe‘. Wir sind auch Menschen“ (Fromm 1980 [1950], 260), fährt Fromm fort. Und als vernunftbegabte Wesen seien wir eben nicht mehr weiter zwingend an das Verhalten der Gruppe gebunden, sondern hätten eine eigene freie Entscheidungsmacht. Und zwar auch dann, wenn diese der geltenden Ansicht der Herde und der des Führers widerspreche.

Politische Dimension von Religion

Fromm vertritt die Ansicht, dass die Charakterstruktur des durchschnittlichen Individuums und die sozioökonomische Struktur der Gesellschaft miteinander in Wechselbeziehung stehen. (vgl. Fromm 1979 [1976], 129) Die individualpsychologische und die sozialpsychologische Ebene bedingen sich also wechselseitig. Daher spricht Fromm vom sogenannten Gesellschaftscharakter, der eine Gesellschaft prägt.

Für Fromm ist keine Gesellschaft vorstellbar, die keine Religion hat. Die für Fromm im Zusammenhang mit Religion bedeutende Frage ist also nicht, ob Religion oder nicht, sondern welche Art von Religion. (vgl. Fromm 1979 [1976], 131)

Fördert eine Religion die Entfaltung der menschlichen Kräfte, oder lähmt sie diese Entfaltung? Für Fromm geht es also darum, ob eine Religion humanistische Werte unterstützt oder unterbindet. Der Begriff Religion umfasst für Fromm somit nicht nur eine Theorie, sondern auch die daraus resultierende Praxis. Ideologie und Lebenspraxis hängen zusammen: „[W]ir sind, wofür wir uns hingeben, und an was wir uns hingeben, das motiviert unser Verhalten.“ (Fromm 1979 [1976], 131) Für Fromm ist die Existenzweise des Habens und die damit in Verbindung stehende autoritäre Religion keine Frage der menschlichen Natur – also nicht angeboren – sondern eine Frage des gesellschaftlich geformten Charakters. (vgl. Fromm 1979 [1976], 138)

Fromms Haltung gegenüber der Idee einer kulturgeschichtlichen Entwicklung des Menschen ist auch geprägt durch die Kritische Theorie von Max Horkheimer (1895-1973) und Theodor W. Adorno (1903-1969), die er im Rahmen seiner Mitgliedschaft bei der Frankfurter Schule in den Anfängen der Zwischenkriegszeit kennengelernt hat. Gleich wie Fromm sehen auch Horkheimer und Adorno einen engen Zusammenhang zwischen Humanismus und Religion, genauer gesagt zwischen Aufklärung und Mythos. Sie nennen dies die Dialektik der Aufklärung. Denn ein Mythos habe per se immer etwas Aufklärerisches, nämlich indem er ein Verstehensangebot liefere. Und der Geist der Aufklärung wiederum habe per se immer etwas Mythisches, nämlich indem er einen Wahrheitsanspruch aufstelle. (vgl. Kapitel: Fromm – Vier Hauptfunktionen von Religion)

Laut Adorno gehe es daher weniger um eine geschichtliche Weiterentwicklung von einer Stufe zur nächsten, so wie Freud dies postuliert, sondern mehr um ein Bewusstwerden darüber, dass man dem Glauben an einen Mythos nicht entkommen könne, und dass jeder Glaube gerade deswegen aber immer auch kritisch hinterleuchtet werden müsse – insbesondere in Hinsicht auf seinen Machtanspruch. (vgl. Weinrich 2011, 208)

Horkheimer und Adorno üben scharfe Kritik an der eindimensionalen bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Autoritätsstrukturen und ihrer instrumentalisierten Vernunft, weil sie diesen gedanklichen Unterbau nicht zuletzt auch für den Ausbruch der beiden Weltkriege verantwortlich machen. Ihre Kritik richtet sich auf alle gesellschaftlichen Phänomene, die diese eindimensionale Gesellschaft unterstützen, wie etwa Positivismus und Kirche. Die Kritik gelte jedoch nicht dem Phänomen der Religion an sich, weil diese – zumindest in ihrer ursprünglichen Form – dem Individuum ja Transzendenz und somit Selbstüberschreitung anbiete und auf diese Weise einer gesellschaftlichen Eindimensionalität sogar eher entgegenwirke. Vielmehr gilt die Kritik den religiösen Institutionen, also den Kirchen. Diese hätten sich mit der Herrschaftsmacht arrangiert, wodurch die ursprünglich befreienden Elemente der Religion verloren gegangen seien.

In der kritischen Theorie scheint insofern auch die Philosophie von Marx durch, als dessen Bild von der Entfremdung des Menschen übernommen wird. Für die Entfremdung wird nicht zuletzt auch die Wissenschaft bzw. die instrumentelle Verwendung von ihr verantwortlich gemacht. (vgl. Weinrich 2011, 205) Auch in Fromms Gesellschafts- und Religionskritik spielt der Marxsche Begriff der Entfremdung eine bedeutende Rolle. (vgl. Fromm 1980 [1950], 283)

Ähnlich wie Fromm sieht auch Albert Camus (1913-1960) in dem durch die Aufklärung als Alternative angepriesenen säkularen Gesellschaftsvertrag eine Religion, nämlich eine bürgerliche Religion. Der Gesellschaftsvertrag bilde dort das Evangelium und die Vernunft werde zum Gott erklärt. Wie in allen Religionen werde auch in der bürgerlichen Religion versucht, das Subjekt einem Gesamtwillen und einem allgemein gültigen Sinn zu unterstellen. (vgl. Camus 1969 [1953], 94f.) Die Annahme eines objektiven Sinns, der über das individuelle Subjekt hinausgeht, ist für den Existenzialisten Camus jedoch ungerechtfertigt. Denn der Absurdität der Welt einen Sinn zuschreiben könne und müsse allein jeder Einzelne für sich. (vgl. Camus 1959 [1942]), 100f.)

Religion des Marktes und des Kapitals

Während Freud in Hinblick auf Religion als einem autoritären Machtinstrument hauptsächlich die auf ein Jenseits vertröstenden Glaubensinhalte der christlichen Kirchen im Blick hat, adaptiert Fromm Freuds Analyse auch in die säkulare Gesellschaft – und er findet dasselbe Muster wieder. Und zwar in der Werbeindustrie.

Auch hier gehe es laut Fromm darum, den Menschen möglichst viele Objekte der Orientierung und der Hingabe feilzubieten, um sie dazu zu bringen, weiterhin an den Gott des

Konsums zu glauben und nur ja nicht auf die Idee zu kommen, das kapitalistische System zu hinterfragen und sich gegen die Mächtigen aufzulehnen.

Ähnlich wie in den kirchlichen Gottesdiensten würden auch in den Werbespots suggestive und semihypnotische Techniken der Wiederholung angewendet, die auf die Menschen wie eine Droge wirken würden. (vgl. Fromm 1979 [1976], 180)

Im Sinne von Fromms Religionstheorie könnte man sagen, dass es sich bei Werbekampagnen um eine gezielte Implementierung von rituellen Praktiken handelt, um die religiöse Erfahrung bei den Konsumierenden zu maximieren.

Von der autoritären Religion zur humanistischen Religion

Fromm räumt dem Staat und der Regierung unterm Strich doch eine wesentlich bedeutendere Rolle zu, als Freud das tut. Hier kommt der Unterschied zwischen der eher bürgerlich liberalen Einstellung Freuds und der eher sozialistischen Einstellung Fromms zum Vorschein.

Fromm betont, dass Humanismus im Politischen heiße, dass die Bürgerinnen und Bürger von einer passiven „Zuschauerdemokratie“ zu einer aktiven „Mitbestimmungsdemokratie“ wechseln sollen. Ein wichtiger Anreiz für die Menschen könne dabei sein, dass das Leben interessanter werde, wenn man sich für das Gemeinwohl engagiere und dabei den eigenen Bedürfnishorizont transzendiere und überschreite. (vgl. Fromm 1979 [1976], 174)

Wie Freud steht auch Fromm einer den Menschen von oben herab aufgezwungenen Änderung der Seinsweise ablehnend gegenüber. So betont Fromm in Bezug auf den von ihm gewünschten gesellschaftlichen Wandel weg von der Konsumreligion:

Zu vernünftigem Konsum kann es nur kommen, wenn immer mehr Menschen ihr Konsumverhalten und ihren Lebensstil ändern wollen. Und das wird nur dann eintreten, wenn man den Menschen eine Form des Konsums anbietet, die ihnen attraktiver erscheint als die gewohnte. Das kann nicht über Nacht und per Dekret geschehen, sondern bedarf eines langsamen Erziehungsprozesses, in dem die Regierung eine wichtige Rolle spielen muss. (Fromm 1979 [1976], 169)

Fromms Appell hinsichtlich der Zukunft der Religion lautet:

Die neue Gesellschaft und der neue Mensch werden nur Wirklichkeit werden, wenn die alten Motivationen – Profit und Macht – durch neue ersetzt werden: Sein, Teilen, Verstehen; wenn der Marktcharakter durch den produktiven, liebesfähigen Charakter abgelöst wird, und an die Stelle der kybernetischen Religion ein neuer, radikal-humanistischer Geist tritt. (Fromm 1979 [1976], 192)

Textstellen wie diese lassen Fromms prophetischen Stil und Anspruch deutlich werden. So sehr man Fromms Enthusiasmus für eine bessere Welt nachvollziehen und teilen kann, so

muss man auch kritisch anmerken, dass Fromm sich mit solchen Idealisierungen eines „neuen Menschen“ und einer „neuen Gesellschaft“ weit an den Rand der Wissenschaftlichkeit begibt. Weiters kann man auch kritisch fragen, ob die von Fromm angepeilte Eigenschaft „radikal-humanistisch“ nicht ein Widerspruch in sich ist – zeichnet sich Humanismus doch durch Vernunft und eben gerade nicht durch Radikalität aus.

Humanistische Religion als Voraussetzung für Demokratie:

Fromm vertritt – ähnlich wie Freud – die Ansicht, dass von Seite der Mächtigen in der Gesellschaft bewusst religiöse Verehrung anstatt selbstständiges Denken gefördert werde. Nämlich deshalb, weil Religion wie eine Art Opium des Volks wirkt und die Menschen vom tatsächlichen Verändern der Machtverhältnisse abhält.

Fromm macht sich für eine direktere Demokratie stark, die er Mitbestimmungsdemokratie nennt. Fromms Verständnis von direkter Demokratie entspricht jedoch nicht der oberflächlichen Umfragenpraxis, wie sie in der gegenwärtigen Demokratie stattfinden würde. Denn bei der aktuellen Art von Demokratie seien der Oberflächlichkeit und dem Populismus Tür und Tor geöffnet. Außerdem entstehe bei den Menschen schnell das Gefühl von Wirkungslosigkeit und Anonymität.

Die Lösung heißt für Fromm Dezentralisierung. Fromm plädiert dafür, das Potential der menschliche Urteilskraft auf der politischen Ebene auch wirklich genutzt wird, indem man den Menschen mehr Möglichkeiten gibt, überzeugte Entscheidungen zu treffen, anstatt dass man sie mit reinen Meinungswahlen für dumm verkauft, die nur die Qualität einer oberflächlichen Meinungsfrage haben. Als Vorbild für dieses Modell nennt Fromm Laienrichtergremien (Schöffensenat). Eine Überzeugung, an die man glaubt, unterscheide sich von einer Meinung durch folgende zwei Voraussetzungen: „Adäquate Informationen und das Bewusstsein, dass die eigene Entscheidung wirkmächtig ist.“ (Fromm 1979 [1976], 175)

Pflege und Förderung des Humanismus:

Die von Fromm definierten Maßnahmen, die dafür notwendig wären, um einen menschlich humaneren Gesellschaftscharakter zu prägen (vgl. Fromm 1979 [1976], 166 f.), müssen von jemandem initiiert, getragen, gepflegt und weitergegeben werden. Um wirklich ein gesamtgesellschaftliches Umdenken zu erreichen, können dies nicht nur Einzelpersonen sein, sondern Gruppen oder Institutionen.

Sofern man den Humanismus in der Sichtweise, wie sie Fromm nahelegt, als eine Form von Religion ansieht, geht es dabei nicht nur um die Pflege und Weitergabe von humanistischem Wissen, sondern insbesondere auch um die Pflege und Weitergabe einer humanistischen Lebenshaltung und humanistischer Rituale. Denn nur eine Berücksichtigung aller dieser religiösen Aspekte ermöglichen eine nachhaltige Verankerung der humanistischen Werte in der menschlichen Lebenspraxis. Alleine nur eine Fokussierung auf die Wissens-ebene und somit auf den Verstand, so wie dies seit der Aufklärung insbesondere in den Geisteswissenschaften einseitig betrieben wurde, reicht für eine nachhaltige Verankerung nicht aus.

Geschichtlich gesehen übernahmen diese Aufgabe der moralischen Instanz innerhalb der Gesellschaft in der Regel die Religionsgemeinschaften, in gewisser Weise auch der staatliche Bildungssektor. Auch im zukünftigen humanistischen Gesellschaftsprojekt würden sich die Religionsgemeinschaften für die Rolle der moralischen Instanz anbieten – allerdings nur dann, wenn sie es schaffen, die autoritären Glaubenselemente hinter sich zu lassen und sich umso mehr den humanistischen Elementen ihres Glaubens zuzuwenden.

Dies erscheint aber mit Blick auf die heutigen Kirchenvertreter (an dieser Stelle wird ein Gendern bewusst ausgelassen, weil immer noch die Mehrzahl der Kirchenvertreter männlichen Geschlechts sind, insbesondere in der katholischen und orthodoxen Kirche sowie im Islam) leider ziemlich illusorisch: „Die entscheidende Frage ist in der Tat, ob eine Konversion zu einer humanistischen Religiosität ohne ‚Religion‘, ohne Dogmen und Institutionen zustande kommt [...]. Diese Forderung nach einer neuen nicht-theistischen, nicht-institutionalisierten Religiosität [...] ist kein Angriff auf die bestehenden Religionen. Es ist jedoch ein Appell an die römisch-katholische Kirche, angefangen von der römischen Bürokratie, sich selbst zum Geist des Evangeliums zu bekehren.“ (Fromm 1979 [1976], 192)

Fromm schlägt für die Rolle einer humanistischen moralischen Instanz in der neuen Gesellschaft deshalb als Alternative zu den Religionsgemeinschaften die Bildung eines Kulturrats vor, der aus Vertretern der geistigen und künstlerischen Elite des Landes bestehen solle. Er geht dabei davon aus, dass „ein weitgehender Konsens darüber [bestehe], wer die hervorragendsten Repräsentanten des Geistes- und Kulturlebens sind [...]“. (Fromm 1979 [1976], 185)

Eine solche Übereinstimmung darüber, wer gleichsam die Besten des Landes seien, dürfte aber in der Praxis nicht so einfach zu erreichen sein. Zudem sollten die Mitglieder laut Fromm weder durch freie Wahlen noch durch die Regierung, sondern durch den Rat selbst

bestimmt werden, und das Amt auf Lebenszeit erhalten. Ein solches Vergabemodell würde jedoch wohl stark Günstlingswirtschaft und Elitenbildung fördern.

Fromm hält es demokratiepolitisch zudem für wichtig, diesem neuen Kulturrat auch die Kompetenz zu verleihen, „Informationen zu sammeln und zu verbreiten, die den Bedürfnissen der ganzen Bevölkerung dienen [...]“. (Fromm 1979 [1976], 186) Denn die einzelnen privaten Medienunternehmen würden dies nicht objektiv genug tun. Diese Forderung entspricht im Prinzip dem, was mittlerweile in mehreren Demokratien bereits in Form eines öffentlich rechtlichen Rundfunks realisiert ist.

Rationalität und Wissenschaftlichkeit als Paradigma

Das Verhältnis der Psychoanalyse zur Wissenschaft ist ein gespaltenes. Denn auf der einen Seite wird die fundamentale Bedeutung des Unbewussten betont und somit das Unbewusste als allgegenwärtig und unabwendbar angesehen. In dieser Hinsicht ist der Psychoanalyse eine Aufwertung des Irrationalen zu verdanken. Auf der anderen Seite strebt die Psychoanalyse aber auch eine Befreiung von diesen irrationalen Verdrängungsmechanismen mit dem Ziel von rationaler Autonomie an. Und sie erhebt den Anspruch, in ihrer Methode prinzipiell wissenschaftlich vorzugehen.

Als die Wissenschaft von den unbewussten psychischen Vorgängen ist die Psychoanalyse durch ihr Verständnis des Menschen bestimmt und untersucht daher nicht nur einzelne unbewusste Phänomene, sondern versucht allgemeine ‚Gesetzmäßigkeiten‘ des Psychischen zu formulieren und Zusammenhänge zum Körperlich-Sinnlichen, zum Sozialen und zur Kultur zu bestimmen. (List 2014, 62)

Eine große Bedeutung der Psychoanalyse besteht laut Devereux außerdem darin, dass sie auf der Ebene der Wissenschaftstheorie wichtige metawissenschaftliche Erkenntnisse ans Licht brachte. Nämlich etwa das Problem der unbewussten Gegenübertragung seitens der Person des Wissenschaftlers auf den gesamten Forschungsprozess, also etwa auf das Forschungsinteresse, auf die Methode und auf das Ergebnis. Solche unbewussten Störfaktoren müssten im Wissenschaftsprozess bewusst gemacht und transparent dargestellt werden, fordert Devereux (vgl. Devereux 1984, 29).

Die Psychoanalyse als hermeneutische Wissenschaft:

Beim Vergleichen der Psychoanalyse mit den Naturwissenschaften muss aber dennoch ein bedeutender Unterschied eingeräumt werden. List formuliert diesen Unterschied folgendermaßen:

Der Wahrheitsbegriff der Psychoanalyse widersetzt sich herkömmlichen Vorstellungen von Objektivierbarkeit und universeller Gültigkeit weitgehend, ohne deshalb an Validität zu verlieren. Er erschließt sich diskursiv und muss der Vielfalt und Veränderlichkeit von Perspektiven im psychosozialen Feld Rechnung tragen. (List 2014, 57)

Löffler ordnet die Psychoanalyse aus diesem Grund den hermeneutischen Wissenschaften zu, die er von den empirischen Wissenschaften abtrennt (vgl. Löffler 2006, 20). Auch List bezeichnet die Psychoanalyse als eine Hermeneutik und Deutungskunst. Ginzburg spricht von einer Tradition des Spurenlesens und sieht gerade darin das spezifisch wissenschaftliche. Er

nennt die Psychoanalyse daher auch eine Indizienwissenschaft, die in den Bereich der Semiotik gehöre und die sich vom galileischen Paradigma der Naturwissenschaften insofern unterscheide, als sie nicht so sehr das Allgemeine, sondern vielmehr das Individuelle und somit das nicht Wiederholbare im Fokus habe. Scheinbar nebensächlich Erscheinendes könne dabei tiefgründige Phänomene von großer Bedeutung enthüllen. (vgl. Ginzburg 1988 [1979], 115)

List merkt an, dass es in einer hermeneutischen Wissenschaft nicht um objektiv vergleichbare und objektiv messbare Befunde gehen könne, sondern immer nur um subjektive und einmalige Befunde, die stets eine Interpretation darstellen und die sich somit dem Prädikat von objektiver Richtigkeit und Wahrheit entziehen (vgl. List 2014, 61).

Freud selbst sah dies allerdings zur Zeit von Positivismus und Moderne noch etwas anders:

Die psychoanalytische Wahrheit ist nicht anders denn als eine narrative Wahrheit zu denken und zu artikulieren. Alles Konstruierte wird selbst wieder zum Material und Gerüst für einen neuen Bau. Dennoch hat Freud es nie aufgegeben, nach einem ‚Wahrheitskern‘ jenseits der narrativen Wahrheit zu suchen. (Heinrichs 2005, 80)

Heine konstatiert, dass die Religionspsychologie heutzutage hauptsächlich auf empirische Art und Weise arbeite. Der Vorteil dieses Zugangs sei, dass man das Phänomen Religion mehr- oderweniger unbefangen beobachten könne, ohne vorher eindeutig definieren zu müssen, was genau Religion sei (vgl. Heine 2005, 17). Gleichzeitig stellt Heine den empirischen Standpunkt aber auch in Frage:

Das dominante szientistische Wissenschaftsverständnis führt dazu, auch psychologische, theologische und geisteswissenschaftliche Fragestellungen mit den Mitteln der empirischen Forschung beantworten zu wollen. Dabei wird oft übersehen, dass auf dem Weg zu empirisch überprüfbaren Ergebnissen an mehreren Bruchstellen die Hermeneutik eine zentrale Rolle spielt: zuerst in der Theoriebildung, dann bei der ‚Übersetzung‘ ins Konstrukt; auch die Operationalisierung des Konstrukts bedeutet eine nächste Schwelle interpretierender Eingriffe, denn die konkreten Fragestellungen ergeben sich nicht zwingend aus dem Konstrukt; schließlich ist die Auswertung als vierter Schritt eine Frage der Interpretation. (Heine 2005, 395)

Freud: Religion als Gegenteil von Wissenschaft

Positivistischer Anspruch:

Freud selbst hat einen fundamental wissenschaftlichen Anspruch in Bezug auf seine Vorgehensweise. Als ausgebildeter Arzt und Hirnphysiologe ist er tief geprägt von einem streng naturwissenschaftlichen Weltbild. 1873 schreibt sich Freud an der Wiener Universität für das Medizinstudium ein. Neben den medizinischen Fächern interessiert er sich auch für Philosophie und besucht Vorlesungen bei Franz Brentano (1838-1917). Brentano ist ein überzeugter Empirist, er lehnt alle rationalistisch orientierte Philosophie – insbesondere den deutschen Idealismus von Kant bis Hegel – als metaphysische Spekulationen ab. Somit wird Freud schon in jungen Jahren in Richtung eines empirisch orientierten Wissenschaftsverständnisses geprägt. Auch seine Doktorarbeit schreibt er nicht etwa über ein geisteswissenschaftliches, sondern über ein zoologisch-naturwissenschaftliches Thema – den Bau der Hoden des Aals. Brentano ist es auch, der den jungen Freud auf die „Philosophie des Unbewussten“ (Hartmann, 1869) aufmerksam macht. Neben Brentano übt auch der Physiologe Ernst von Brücke (1819-1892) in dieser Hinsicht großen Einfluss auf den jungen Freud aus, an dessen Institut Freud sechs Jahre lang Mitarbeiter ist. Freud übernimmt Brückes streng naturwissenschaftlichen Ansatz, um ihn später von der Physiologie auf die Psychologie zu übertragen. (vgl. Nitzschke 2011, 14 f.)

Freuds Zugang zur Psyche ist daher insbesondere in seinen Anfangsjahren ein weitgehend positivistischer. Unter Positivismus versteht man eine radikale Form des Materialismus, der nur Tatsachen der inneren und äußeren Wahrnehmung gelten lässt, verbunden mit der Behauptung, nur dies allein könne als Wissenschaft gelten (vgl. Heine 2005, 27). Heine attestiert Freud, dass er aufgrund seines naturwissenschaftlichen Zugangs stets mehr am Mechanismus als an der Deutung einer Krankheit interessiert gewesen sei (vgl. Heine 2005, 148).

Als Naturwissenschaftler, der an das Prinzip der kausalen Geschlossenheit und des universellen Wirkzusammenhangs glaubt, ist für Freud eine dualistische Aufspaltung des Menschen in Leib und Seele, so wie es Descartes vornimmt, nicht denkbar. So schreibt Freud 1916 zum Beispiel als Antwort auf den Kommentar eines Kollegen, der das Phänomen der sogenannten Freudschen Fehlleistungen als reine Zufälligkeiten abgetan hatte: „Wenn jemand so den natürlichen Determinismus an einer einzigen Stelle durchbricht, hat er die ganze wissenschaftliche Weltanschauung über den Haufen geworfen.“ (Freud 1916-17, 21)

Ganz im Zeichen eines solchen physikalischen Monismus sieht der junge Freud auch alle psychischen Phänomene als materielle Phänomene und formuliert 1895 in seinem Manuskript „Entwurf einer Psychologie“:

Es ist die Absicht dieses Entwurfes, eine naturwissenschaftliche Psychologie zu liefern, d.h. psychische Vorgänge darzustellen als quantitativ bestimmte Zustände aufzeigbarer materieller Teile.
(Freud 1950 [1895], 387)

Es wäre aber trotzdem nicht korrekt, wenn man Freud nur mit einer monistischen Weltanschauung in Verbindung bringen würde. Denn im Gegensatz zu vielen seiner Zeitgenossen bleibt Freud nicht bei einem rein monistischen Ansatz, sondern entwickelt ihn in den weiteren Jahren zu einem dualistischen Ansatz weiter. Oberlehner spricht beim späteren Freud daher von einer Dreiweltentheorie (vgl. Oberlehner 2015, 2). Diese Theorie sieht Oberlehner in folgender Aussage Freuds bestätigt: „Das Unbewusste ist das eigentlich reale Psychische, uns nach seiner inneren Natur so unbekannt wie das Reale der Außenwelt [...]“ (Freud 1900, 617 f.). Denn in diesem Satz beschreibt Freud nicht eine, sondern genaugenommen drei von sich abgegrenzte Welten – die Außenwelt, das Unbewusste und das Bewusstsein.

Für die These, dass Freud den erkenntnistheoretischen Monismus später ablegt, spricht auch eine weitere Aussage Freuds aus dem Jahr 1912: „Den Gegensatz zwischen den Vorstellungen und ihren Gegenständen gleicht kein Monismus aus.“ (Nunberg / Federn 1981, 129) Freud ist sich also des sogenannten Qualia-Problems bewusst, welches jede physikalisch monistische Erklärung des Psychischen aufwirft. Nämlich die Problematik, dass sich die komplexe Qualität von Empfindungen und Vorstellungen nicht einfach auf die im Vergleich dazu sehr simplen neuronalen Vorgänge im Gehirn zurückführen lässt.

Ein weiterer Beleg dafür, dass der spätere Freud die Psychologie nicht mehr als eine Naturwissenschaft ansieht, ist die Tatsache, dass er die psychologische Wissenschaft dezidiert von den Naturwissenschaften abgrenzt: „Streng genommen gibt es ja nur zwei Wissenschaften, Psychologie, reine und angewandte, und Naturkunde.“ (Freud 1933, 250) Zur Psychologie zählt Freud in diesem Sinne auch die Soziologie und alle anderen Sozialwissenschaften.

Dass für Freud aber eine Ablehnung des Monismus nicht notwendig auch mit einer gleichzeitigen Ablehnung des Positivismus einhergehen muss, zeigt eine andere Aufzeichnung. In London schreibt Freud am 22.8.1938 kurz vor seinem Tod: „Psyche ist ausgedehnt, weiß nichts davon.“ (Freud 1941 [1938], 152) Mit „ausgedehnt“ meint Freud hier materiell ausgedehnt, und zwar im Sinne von Descartes dualistischer Einteilung der

Wirklichkeit in *res extensa* und *res cogitans*. Die Psyche bleibt für Freud also auch als eine eigene Welt dennoch materiell beschaffen.

Freuds Vorzug des Materialismus gegenüber des Rationalismus wird auch in dem Zusatz „weiß nichts davon“ deutlich. Diese Aussage Freuds demonstriert eine Gegenposition zur rationalistischen Theorie von Descartes, demnach ja gerade das Denken und somit der Geist und die Psyche im Sinne des „*cogito ergo sum*“ dasjenige sei, was mit Sicherheit von sich wisse. Hier wird nochmals deutlich, dass Freud sich klar dem Empirismus verpflichtet fühlte, und nicht dem Rationalismus (vgl. Oberlehner 2015, 18).

Heine ortet bei Freud hingegen keinen eindeutigen Vorzug des Materialismus, sondern vielmehr ein ständiges Schwanken zwischen einem biologischen und einem beziehungs-theoretischen Erklärungsansatz. Denn während zum Beispiel die Triebtheorie einem biologischen Ansatz zuzuordnen sei, handle es sich bei anderen Theorieelementen wie dem Ödipuskomplex und der frühkindlichen Prägung um klar beziehungstheoretische Erklärungsmodelle. (vgl. Heine 2005, 156 f.) Die beiden Ansätze haben nicht zuletzt auch in ethischer Hinsicht einen gravierenden Unterschied. Denn während ein biologistischer Zugang zu einer determinierten Sicht von Psyche und Handeln führen muss, nämlich im Sinne eines trieb-gesteuerten Wesens, lässt ein beziehungstheoretischer Zugang sehr wohl Möglichkeiten für eine aktive und passive Einflussnahme auf das Denken und Handeln zu. Auch Freuds Methode der psychoanalytischen Therapie verfolgt ja einen solchen dynamischen Ansatz.

Freud selbst führt nie eigene empirische Forschungsarbeit durch, um seine Theorien zu beweisen. Er überlässt die empirische Beweisarbeit lieber zukünftigen Forschergenerationen, wobei er sich überzeugt zeigt, dass alle seine Theorien zur gegebenen Zeit einmal empirisch belegt werden können. Allerdings ist zu beachten, dass empirisch für Freud in erster Linie medizinisch neurologisch bedeutet – und nicht etwa nur sozialpsychologisch statistisch wie in der heutigen empirischen Psychologie. (vgl. Heine 2005, 182)

Und es gibt in Freuds Nachfolge auch wirklich zahlreiche Testverfahren zu Freuds Theorie – auch zu seiner Religionstheorie. So kann etwa eine Untersuchung protestantischer Kirchenlieder die Hypothese bestätigen, dass Religion etwas mit der infantilen Suche nach einem mächtigen Beschützer zu tun habe (vgl. Young 1926, 391 f.). Auch Freuds These, dass Gott eine fantasierte überhöhte Vatergestalt sei, wurde empirisch untersucht, indem man Gotteskonzepte mit Elternkonzepten von Probanden verglich. Hier stellte sich jedoch heraus, dass das Gotteskonzept häufiger mit dem Mutterkonzept korreliert als mit dem Vaterkonzept (vgl. Nelson 1971, 46 f.). Freuds Theorie, dass Religion ein neurotisches Phänomen sei, konnte zumindest insofern empirisch bestätigt werden, dass eine positive Korrelation

zwischen psychischem Leiden und der Neigung zu religiösen Vorstellungen und Praktiken nachgewiesen werden konnte (vgl. Higgins et al 1992, 79 f.).

Der wissenschaftliche Anspruch Freuds wird auch darin deutlich, dass für ihn die Bedeutung der Psychoanalyse wesentlich weiter reicht als nur bis zum bloßen Therapieren von Einzelpersonen. Vielmehr sieht Freud in der Psychoanalyse eine wissenschaftliche, gesellschaftliche und politische Dimension:

„Außerdem habe ich oft gesagt, dass ich die wissenschaftliche Bedeutung der Analyse für wichtiger halte als ihre medizinische und in der Therapie ihre Massenwirkung durch Aufklärung und Bloßstellung von Irrtümern für wirksamer als die Herstellung einzelner Personen.“ (Freud / Pfister 1980, 129)

Rational und autonom zu handeln heißt somit für Freud, stets auch „die Wendung der Beobachtung auf unser eigenes Wesen und die Verwendung des Denkens zu seiner eigenen Kritik gutzubeißen“ (Freud 1967 [1927], 114), also immer auch selbstkritisch und reflektiert zu sein. Konsequenterweise wendet er diesen selbstkritischen Anspruch auch auf die von ihm eingeforderte rational begründete Wissenschaftskultur an, indem er die Frage aufwirft, ob eine wissenschaftliche Weltanschauung nicht ebenfalls nur eine Illusion sei:

Wenn wir die religiösen Lehren als Illusionen erkannt haben, erhebt sich sofort die weitere Frage, ob nicht auch anderer Kulturbesitz, den wir hochhalten und von dem wir unser Leben beherrschen lassen, ähnlicher Natur ist. [...] Ist unser Misstrauen einmal rege geworden, so werden wir auch vor der Frage nicht zurückschrecken, ob unsere Überzeugung, durch die Anwendung des Beobachtens und Denkens in wissenschaftlicher Arbeit etwas von der äußeren Realität erfahren zu können, eine bessere Begründung hat. (Freud 1967 [1927], 114)

Wissenschaft keine Illusion

Den Verdacht, dass auch die Wissenschaft eine Illusion sein könnte, hebt Freud aber am Ende des Textes wieder auf: „Nein, unsere Wissenschaft ist keine Illusion.“ (Freud 1967 [1927], 135)

Denn eine wissenschaftlich nachgewiesene These ist für Freud eben keine Illusion, sondern eine Tatsache in dem Sinne, dass sie empirisch nachgewiesen und geprüft werden könne. Während Wahrheit im Sinne der religiösen Weltanschauung nur auf Glauben und Offenbarung beruhe, bedeute Wahrheit im Sinne der wissenschaftlichen Weltanschauung, dass es eine Übereinstimmung mit der realen Außenwelt gebe und es sich somit um Wissen handle (vgl. Freud 1933, 237).

Als überzeugter Vertreter der wissenschaftlichen Weltanschauung tritt Freud aber auch vehement gegen den philosophischen Relativismus auf. Denn die relativistische Lehre, dass es überhaupt keine Wahrheit gebe, keine gesicherte Erkenntnis der Außenwelt, und dass auch die wissenschaftliche Wahrheit wie jede Form von Wahrheit doch immer nur das Produkt der eigenen Bedürfnisse sei, also eine Illusion, wird von Freud vehement abgelehnt. Dieser „Anarchismus“ und „Nihilismus“ klinge nur großartig und überlegen, solange man sich nur auf Meinungen über abstrakte Dinge beziehe. Beim ersten Schritt ins praktische Leben würde der Relativismus aber versagen. Denn welcher Mensch würde denn schon der Ansicht zustimmen, dass es völlig gleichgültig sei, ob nun Brücken aus Pappe oder aus Stein gebaut werden, oder ob man nun im Krankenbett ein Dezigramm oder ein Zentigramm an Morphium eingespritzt bekommt? (vgl. Freud 1933, 245 f.)

Freud verteidigt die Wissenschaft gegen den Vorwurf, dass sie im Gegensatz zur religiösen Weltanschauung nur langsam tastend voranschreite und ihr Wahrheitswert unvollkommen sei. Denn zumindest sei die Wissenschaft zu einer fortschreitenden Vervollkommenung fähig, während die religiöse Weltanschauung aber in allen wesentlichen Stücken fertig sei, und wenn sie ein Irrtum war, dies für immer bleiben müsse. (vgl. Freud 1933, 243)

Und Freud ergänzt: „Eine Illusion aber wäre es zu glauben, dass wir anderswoher bekommen könnten, was sie [die Wissenschaft] uns nicht geben kann.“ (Freud 1967 [1927], 135)

In der Religion sieht Freud im Gegensatz zur Wissenschaft eine Illusion, ein irrationales Konstrukt. Als Psychologe zeigt er zwar Verständnis für eine solche irrationale Erklärungsform der Welt, da sie dem Menschen im Laufe seiner Entwicklungsgeschichte durchaus von Nutzen gewesen sei. Gleichzeitig sieht Freud die Menschheit aber nun an einem Punkt angelangt, an dem es höchste Zeit wäre, die religiöse Weltsicht in Richtung einer rationalen Weltsicht abzulösen. Ziel des historischen Fortschritts ist für ihn, die Erfolge der religiösen Verdrängungsarbeit mit der Praktik von rationaler Geistesarbeit und wissenschaftlicher Erkenntnis zu ersetzen und dadurch ein für allemal die Menschen mit der Kultur zu versöhnen (vgl. Freud 1967 [1927], 124).

Freud bemängelt an der Religion, dass sie zur Realitätsflucht verleite. Der reife und vernünftige Mensch solle jedoch lernen sich zu bescheiden mit dem, was die Realität zu bieten hat, und solle alle Wünsche darüber hinaus ablegen.

Fromm: Eine Wissenschaft des Menschen

Auch Fromm vertritt wie Freud einen wissenschaftlichen Anspruch, was man unter anderem daran sieht, dass er bemüht ist, seine Thesen durch wissenschaftliche Studien aus dem Feld der Sozialpsychologie zu belegen. Im Gegensatz zu Freud kann Fromm hier rund 50 Jahre später bereits auf wesentlich mehr Studien zurückgreifen. Und für jene Bereiche, in denen es noch keine aussagekräftigen Studien gibt, sind sowohl Freud als auch Fromm bemüht, entsprechende Studien anzuregen.

Dass Fromm die Psychoanalyse durchaus als eine Wissenschaft ansieht, sieht man unter anderem daran, dass er den Patienten als das Laboratorium des Analytikers bezeichnet. Der Analytiker sei im wissenschaftlichen Sinne ein teilnehmender Beobachter des Denkens und Fühlens von sich selbst und anderen Menschen. (vgl. Fromm 1980 [1950], 244)

Der Empirie-Begriff der Psychoanalyse

Bei allem wissenschaftlichen Anspruch, den die Psychoanalyse an sich selbst stellt, muss man dennoch sagen, dass sowohl Freud als auch Fromm nur wenig Engagement an den Tag legen, selbst empirische Studienarbeit zu leisten. Ob dies schlicht daran liegt, dass das Sammeln von empirischen Daten sehr arbeits- und zeitaufwändig ist, das schlichte Aufstellen von Thesen dagegen wesentlich einfacher, oder ob es andere Gründe dafür gibt, das bleibt offen.

Verteidigend muss aber in diesem Zusammenhang auch festgehalten werden, dass Freud und Fromm einen deutlich anderen Empirie-Begriff haben, als ihn etwa der Empirismus vertritt. Beiden Standpunkten geht es zwar um ein Belegen von Hypothesen durch Erfahrungsdaten. Während aber für Empirismus und Naturwissenschaft nur objektiv bestimmbare Erfahrung als Erfahrung zählt – also nur jene Erfahrung, die äußerlich mit den Sinnen wahrnehmbar ist – zählen Freud und Fromm zur Erfahrung auch die sogenannte innere Erfahrung – also die Gedanken- und Gefühlswelt, die nur subjektiv zugänglich ist.

Fromms Bescheidenheit in Bezug auf das Aufstellen von statistischen Studien scheint aber einfach auch dem Umstand geschuldet zu sein, dass er prinzipiell mehr an qualitativen Erkenntnissen als an quantitativen Statistiken interessiert ist. Dies zeigt sich unter anderem auch an seiner Ablehnung der – wie er es nennt – „Geisteshaltung des Bürokratismus“. Merkmale für eine solche bürokratische Einstellung sind für ihn neben Rechtspositivismus und Kontrollfetischismus nicht zuletzt auch Statistikverliebtheit – was ja durchaus auch so mancher übertrieben empirisch betriebenen Forschung vorgeworfen werden kann. Fromm kritisiert am Bürokratismus einen Mangel an selbstständigem Denk- und Entscheidungs-

vermögen, weil deren Anhänger die bürokratischen Regeln zur Religion erhoben hätten und diesen gegenüber autoritär gläubig seien. (vgl. Fromm 1979 [1976], 177)

Eine strukturalistische Perspektive

Fromm hat im Vergleich zu Freud eine andere Sicht dessen, was man unter der Kategorie Religion verstehen müsse und was somit alles dazugehört. Während Freud sich aus einer positivistischen Perspektive heraus auf die religiösen Inhalte und deren Funktion für die Psyche konzentriert, untersucht Fromm aus einer strukturalistischen Perspektive heraus das Phänomen Religion als eine Teilstruktur innerhalb der Gesamtstruktur der menschlichen Psyche. Fromms Begriff von Religion kann als ein strukturalistischer Begriff bezeichnet werden, weil er die allgemeine Struktur von Religion im Auge hat, und nicht die konkreten Inhalte von Religion, so wie das bei Freud der Fall ist.

In der Nachfolge Freuds vollzieht sich innerhalb des psychoanalytischen Feldes eine Schwerpunktverschiebung weg vom Triebtheorie-Fokus Freuds hin zum Objektbeziehungs-Fokus. Dieser beziehungsorientierte psychologische Zugang war zwar bei Freud ebenfalls bereits angedeutet – etwa im Ödipuskomplex oder in der Theorie der frühkindlichen Prägung – jedoch lag Freuds Schwerpunkt noch in der Untersuchung des Triebgeschehens. Die Verschiebung hin zum Objekt-Fokus hängt mit einer verstärkten Betonung der Instanz des Ichs zusammen. Freuds Nachfolger bewerten nun aber die Rolle des Ichs und des Bewusstseins deutlich höher als jene von Es und Über-Ich. (vgl. Heine 2005, 193)

Auch Fromm räumt dem Bewusstsein eine eigene und bedeutende Stellung ein, denn das „Bewusstsein seiner selbst, Vernunftbegabung und Vorstellungsvermögen haben jene ‚Harmonie‘ zerrissen, die für das tierische Dasein charakteristisch ist“ (Fromm 1980 [1950], 241).

In den Vordergrund rückt nun die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt. Während das Subjekt sich vom lateinischen *subjectum* ableitet und im Zusammenhang mit dem Bewusstsein das dem Bewusstsein Unterworfenen und Kontrollierbare meint, weil Teil des Selbst, ist mit dem Objekt genau das Gegenteil gemeint. Objekt leitet sich vom lateinischen *objectum* ab und bedeutet das Entgegengeworfene, das Andere, das dem Bewusstsein Nicht-Unterwerfbare. Die psychoanalytische Objektbeziehungstheorie baut auf den Beziehungsbildern auf, die das Subjekt – insbesondere in der frühen Kindheit – zu den Objekten seiner Umwelt aufbaut und verinnerlicht. Diese Perspektive auf die Psyche weist deutliche Ansatzpunkte aus der Linguistik auf und ist der Beginn der strukturalistischen Perspektive innerhalb der Psychologie, wobei hier besonders der französische Philosoph und

Strukturalist Jacques Lacan (1901-1981) eine tragende Rolle spielt. (vgl. Heine 2005, 193)
Auch Fromms Theorie steht unter dem Einfluss dieses strukturalistischen Wandels innerhalb der Psychoanalyse.

Doch was heißt das überhaupt – strukturalistisch? Der Strukturalismus ist eine analytische Sichtweise, die relativ genau zu Lebzeiten von Fromm ihre Hochblüte feiert. Und die sich nicht darauf beschränkt, die Wirklichkeit einfach als ontologisch gegeben anzusehen und möglichst objektiv zu beschreiben, so wie das die Naturwissenschaft tut. Sondern die davon ausgeht, dass der Mensch als Beobachter die Wirklichkeit ohnedies nicht neutral wahrnehmen und beschreiben könne.

Strukturalisten gehen vielmehr davon aus, dass der Mensch die Wirklichkeit immer nur kognitiv und somit sprachlich verstehen und beschreiben kann. Sprache wiederum aber wird als ein Phänomen betrachtet, bei dem Sinn und Bedeutung nicht in den sprachlichen Elementen selbst liege, sondern vielmehr im Kontext und in den Relationen, in die diese Elemente eingebettet sind. Sinn und Bedeutung von Phänomenen seien also nicht in deren Inhalt, sondern in deren Strukturen zu suchen.

Aufgabe der strukturalistischen Analyse sei es demnach, die einem Phänomen zugrundeliegende unbewusste Struktur ausfindig zu machen und deren Regeln aufzudecken. Saussure verweist in diesem Zusammenhang auf das Beispiel Schachspiel: „Der Wert der einzelnen Figuren hängt von ihrer jeweiligen Stellung auf dem Schachbrett ab, ebenso wie in der Sprache [Sprachsystem] jedes Glied seinen Wert durch sein Stellungsverhältnis zu anderen Gliedern hat.“ (Saussure 1967 [1916], 105)

Während bei Saussure die strukturalistische Methode noch auf das Feld der Sprache beschränkt ist, erweitern nachfolgende Wissenschaftler wie Barthes die strukturalistische Methode auch auf andere mit dem Menschen und seiner Kultur und Sprache zusammenhängenden Wissenschaftsbereiche, insbesondere auf die Sozial- und Geisteswissenschaften.

Wobei aus strukturalistischer Sicht genaugenommen jede Form von Wissenschaft mit dem Menschen und dem menschlichen Denken und Sprechen zusammenhängt – also auch die Naturwissenschaft. Nämlich ganz einfach über die forschende Person selbst.

Der Vorteil der strukturalistischen Betrachtungsweise gegenüber der materialistisch positivistisch orientierten Betrachtungsweise wird von Kröber darin gesehen, dass die strukturalistische Perspektive es ermögliche, „über den Rahmen einer reinen, auf die bloße Beschreibung äußerlicher Phänomene gerichteten Verhaltensforschung hinauszugehen und in den tiefer liegenden strukturellen Zusammenhängen die invarianten Gesetzmäßigkeiten, das

Wesentliche der äußeren Verhaltensweisen der zu untersuchenden Systeme aufzudecken.“ (Kröber 1968, 1315)

Kritiker der strukturalistischen Methode kritisieren allerdings genau das. Nämlich, dass die strukturalistische Analyse die eigentliche Wirklichkeit – das Natürliche, Materielle – vernachlässige und stattdessen eine neue Wirklichkeit – die Struktur, das Simulacrum – erschaffe. Etwas Neues zu schaffen könne aber nicht Aufgabe der Wissenschaft sein, sondern höchstens Aufgabe der Kunst. Es wird weiters kritisiert, dass die Wirklichkeit von Strukturalisten abgewertet und relativiert werde als ein Narrativ, als ein Konzept, als ein Zeichen und somit als etwas beliebiges, anstatt dass sie die Wirklichkeit als etwas ontologisch Gegebenes anerkennen und beschreiben, so wie dies beim Positivismus und Materialismus richtigerweise gemacht werde. (vgl. Seidler 1982, 313 ff.)

Genau diese Kritik könnte man auch an Fromm üben. Nämlich, dass er das Phänomen Religion nicht – so wie Freud es tut – einfach beschreibt. Sondern dass Fromm einen völlig neuen Religionsbegriff kreiert, der sich nicht mit dem konventionellen Religionsbegriff deckt. Ist das denn noch Wissenschaft? Oder ist das nicht eher bereits künstlerische Tätigkeit?

Von Seiten des Strukturalismus kann man dieser Kritik jedoch entgegenhalten, dass doch jede Form wissenschaftlicher Kategorien – also auch die naturwissenschaftlichen – letzten Endes von Menschen geschaffene kulturelle Begriffe sind. So wie überhaupt die ganze menschliche Sprache. Und dass dieser Vorwurf dann genauso für die klassisch positivistische Wissenschaft selbst gelten müsste. (vgl. Cordt 1976, 1249)

Und der Kritik, dass vom Menschen geschaffenes Wissen wissenschaftlich gesehen weniger wert wäre als die sogenannten materialistischen Fakten hält Barthes entgegen:

Und doch ist dieses Wenige, von einem anderen Standpunkt aus gesehen, entscheidend; denn zwischen den beiden Objekten, oder zwischen den beiden Momenten strukturalistischer Tätigkeit, bildet sich etwas Neues, und dieses Neue ist nichts Geringeres als das allgemein Intelligible: das Simulacrum, das ist der dem Objekt hinzugefügte Intellekt, und dieser Zusatz hat insofern einen anthropologischen Wert, als er der Mensch selbst ist, seine Geschichte, seine Situation, seine Freiheit und der Widerstand, den die Natur seinem Geist entgegensetzt. (Barthes 1996 [1966], 217)

Einer anderen Kritik, nämlich jener, dass der Strukturalismus aufgrund seiner Suche nach invarianten Strukturen geschichtslos und geschichtsfeindlich wäre, antwortet Barthes:

Der Strukturalismus entzieht der Welt nicht die Geschichte: er versucht, die Geschichte nicht nur an Inhalte zu binden (das ist tausendfach getan worden), sondern auch an Formen; nicht nur an das Materielle, sondern auch an das Intelligible. (Barthes 1996 [1966], 223)

Auch die mit der vermeintlichen Geschichtslosigkeit zusammenhängende Kritik, dass der Strukturalismus das Subjekt und somit den Menschen selbst ignorieren würde, wird von zahlreichen Strukturalisten als falsch zurückgewiesen. Deleuze etwa meint dazu:

Das klassische Subjekt wird dabei [im Strukturalismus] aber nicht getötet oder beseitigt. Doch es erscheint nicht mehr als Ganzheit, nicht mehr als klar situiert und platziert. Es steht in unterschiedlichen Abhängigkeiten und zeigt seine Wandelbarkeit. (Deleuze 1975)

Auch Barthes betont bewusst den Fokus des Strukturalismus auf den Menschen:

[Am Strukturalismus] neu ist ein Gedanke [...], der weniger versucht, den Objekten, die er entdeckt, Bedeutungen zuzuweisen, als vielmehr zu erkennen, wodurch die Bedeutung möglich ist, zu welchem Preis und auf welchem Weg. Man könnte sogar sagen, dass das Objekt des Strukturalismus nicht der mit bestimmten Bedeutungen bedachte, sondern der Bedeutungen erzeugende Mensch ist. (Barthes 1996 [1966], 221)

Fromms Ansatz verharret aber ohnehin nicht in einem reinen Strukturalismus. Sondern Fromm versucht in seiner Theorie, beides – Handlung und Struktur, Objektivismus und Subjektivismus – zu einer Synthese zu verbinden. Er bewegt sich mit diesem gemäßigt strukturalistischen Ansatz nicht allein, sondern durchaus in der Tradition von anderen einflussreichen Sozialwissenschaftlern, wie etwa Marx oder Bourdieu.

Auch wenn der Strukturalismus als spezifische Methode zur Zeit von Marx noch kein Thema war, kann man laut Körber sagen, dass Marx mit seiner Arbeit die Struktur- und Systemanalyse der Gesellschaft ermöglicht und begründet habe. Marx' Herangehensweise gehe jedoch insofern über einen reinen Strukturalismus hinaus, als er das Gesellschaftssystem nicht als ein in sich geschlossenes, invariantes System begreift – so wie das der reine Strukturalismus tut – sondern als ein dynamisches System, als einen historischen Prozess, dessen Weiterentwicklung die Aufgabe der jeweils progressiven gesellschaftlichen Klasse sei. (vgl. Kröber 1968, 1319) Auch Fromm versteht das von ihm untersuchte Phänomen, die Religion, als eine historisch dynamische Struktur. Und mit Marx teilt Fromm die Ansicht, dass diese Struktur historisch verändert werden könne und müsse in eine Struktur, bei der der Mensch mehr im Mittelpunkt stehe als dies gegenwärtig der Fall sei.

Bourdieu wiederum ist insofern als Beispiel für einen gemäßigten Strukturalismus im Sinne Fromms zu nennen, als Bourdieu in seiner Gesellschaftstheorie bewusst eine Integration von objektiv orientiertem Strukturalismus und subjektiv orientierter Handlungstheorie anstrebt. Und zwar durch die Annahme der strukturellen Gleichartigkeit der beiden Konzepte soziales Feld und subjektiver Habitus (vgl. Bourdieu 1988 [1979], 277 ff.). Bei

Fromm wiederum ist es die Annahme der strukturellen Gleichartigkeit der Konzepte Religion und Religiosität, die ähnlich wie bei Bourdieu Objektives und Subjektives verbinden soll.

Während Bourdieu aber diese konzeptionelle Gleichsetzung ganz explizit und transparent herausarbeitet, erfolgt die konzeptionelle Gleichsetzung bei Fromm eher implizit, nämlich indem er schlicht die beiden Konzepte Religion und Religiosität deckungsgleich verwendet. Die Gleichsetzung der beiden Konzepte ist dabei eine Folge seiner Definition von Religion.

Der Begriff „Konzept“ deutet auf einen weiteren bedeutenden Einflussfaktor in Bezug auf die Frommsche Theorie hin – nämlich auf die kognitive Wende innerhalb der Psychologie, die ihrerseits eng mit dem Strukturalismus zusammenhängt. Die kognitive Wende bezeichnet die Entwicklung vom Behaviorismus hin zum Kognitivismus, welche sich um die Mitte des 20. Jahrhunderts herum im Feld der Psychologie vollzog. Dabei wurde der empirisch orientierte Ansatz der Verhaltensforschung mehr und mehr durch einen strukturalistisch orientierten Ansatz ersetzt. Während die Verhaltenspsychologie das menschliche Verhalten noch auf mechanisch simpel funktionierende Reiz-Reaktions-Abläufe reduzierte, fasste der Kognitivismus menschliches Denken hingegen als ein komplex strukturiertes Phänomen auf. Typische Kategorien der Kognitiven Psychologie sind daher Begriffe wie Konzept, Muster, Schema, System etc. (vgl. Wentura et al 2013, 15 ff.) Fromms Religionstheorie basiert ebenfalls auf solchen kognitivistisch orientierten Kategorien.

Wissenschaft als Religion

Ein bedeutender Unterschied zwischen Fromm und Freud besteht aber darin, dass Fromm auch die wissenschaftliche Haltung als eine religiöse Haltung ansieht – und zwar aus psychologischer Sicht. Es ergibt sich daher für Fromm – zumindest auf dieser strukturellen und formalen Ebene – kein Gegensatz zwischen Religion und Wissenschaft, so wie das bei Freud der Fall ist. Denn beides sind für Fromm psychologisch gesehen Orientierungssysteme, und als solche Religionen.

Sehr wohl einen Unterschied sieht Fromm allerdings auf der inhaltlichen Ebene. Also in der Frage, um was für eine Art von Religion es sich handelt, welche Art von Orientierung, Moral, Glaube, Werten, Haltung etc. kultiviert wird. Allerdings trifft diese Differenzierung für Fromm weniger auf die Unterscheidung zwischen Religion und Wissenschaft zu, sondern vielmehr auf die Unterscheidung von unterschiedlichen Haltungen innerhalb von diesen. Nämlich zwischen einer autoritären Haltung und einer humanistischen Haltung (siehe Kapitel: Fromm – Krankhafte und gesunde Formen von Religion).

Für Fromm sind die Wissenschaft im Allgemeinen und die Psychoanalyse im Besonderen insofern religiös, als es sich dabei um auf das Erkennen der Wahrheit ausgerichtete Denkweisen handelt. Wahrheit stellt dabei aus struktureller Sicht sowohl den Rahmen der Orientierung als auch das Objekt der Hingabe dar.

Dass aber die wissenschaftliche Haltung nicht erst seit der Aufklärung eine Rolle spielt, sondern durchaus auch bereits in jahrtausendealten Texten der klassischen Religion verankert sei, zeigt für Fromm folgender Satz aus der Bibel: „Die Wahrheit wird euch frei machen.“ (Jo 8,32) Für Fromm handelt es sich bei diesem Satz nicht nur um eine religiöse Haltung, sondern dezidiert um eine humanistisch religiöse Haltung. Und zwar deswegen, weil das Erkennen der Wahrheit den Menschen nicht etwa abhängig, sondern frei mache.

Diese humanistisch religiöse Haltung trifft für Fromm im Besonderen auch auf die Psychoanalyse zu, weil gerade diese den Menschen durch das Erkennen der Wahrheit frei machen wolle. Der Psychoanalytiker glaube an eine unbewusste Wahrheit, die hinter der oberflächlich bewusst angenommenen Wahrheit verborgen liege. (vgl. Fromm 1980 [1950], 270)

Nach Fromms Kriterium ist also auch die Wissenschaft eine Religion, zumindest dann, wenn man sie mit voller Hingabe betreibt und auch wirklich an sie glaubt. Im Fall von Wissenschaft wären die von Fromm aufgestellten Religionskriterien folgendermaßen erfüllt (vgl. Kapitel: Fromm – Vier Hauptfunktionen von Religion)

- Das Religionskriterium der religiösen Erfahrung durch das Gefühl von Hingabe gegenüber der wissenschaftlichen Tätigkeit und durch das Gefühl von Wahrheitsüberzeugung gegenüber den wissenschaftlichen Erkenntnissen.
- Das wissenschaftlich-magische Religionskriterium durch die Erklärungsfunktion in Bezug auf Wirklichkeit.
- Das ritualistische Religionskriterium durch die gesellschaftlich kollektive Festlegung wissenschaftlicher Rituale, wie etwa eine wissenschaftlich methodische Vorgehensweise, kanonisierte wissenschaftliche Publikations- und Kommunikationskanäle, wissenschaftliche Institutionen wie etwa Universitäten, Titel, Ämter, etc.
- Das semantische Religionskriterium durch die sprachliche und somit symbolische Darstellung, Abbildung und Erklärung der Wirklichkeit.

Eine humanistische Religion ist Wissenschaft dann, wenn man den Orientierungsrahmen am Menschen ausrichtet. Genauso kann Wissenschaft aber auch eine autoritäre Religion sein, nämlich dann, wenn man den Orientierungsrahmen nur an Fortschritt und Erfolg ausrichtet.

Humane versus inhumane Wissenschaft

Ähnlich wie Freud misst auch Fromm der Wissenschaft eine bedeutende Rolle für die Entwicklung einer humanistischen Gesellschaft in der Zukunft bei: „Neue Gesellschaftsstrukturen, die die Grundlage des Seins bilden sollen, bedürfen vieler Entwürfe, Modelle, Studien und Experimente [...]“. (Fromm 1979 [1976], 168) Eine fehlende wissenschaftliche Fundierung sieht Fromm als einen Hauptgrund an, dass Utopien – wie etwa der Marxismus oder auch die soziale Marktwirtschaft – bisher nicht erfolgreich umgesetzt werden konnten.

Fromm fordert in diesem Zusammenhang eine neue Wissenschaft vom Menschen, zu der auch eine Grundlagenforschung über die Natur menschlicher Bedürfnisse zählen müsse. Diese Wissenschaft solle dann – auf Basis von umfangreichen Untersuchungen – definieren, was gut für die Menschheit sei und was schlecht. (vgl. Fromm 1979 [1976], 170)

Bei allem Respekt vor Fromms großem ethischen Engagement und vor Fromms Sorge um das Gute für den Menschen: Widerspricht eine solche Vorgangsweise, die für alle Menschen gleichermaßen meint bestimmen zu können, was gut und was schlecht sei, nicht eklatant dem Menschenrecht auf persönliche Freiheit – also genau jenem Recht, das Fromm doch eigentlich durch den Humanismus stärken will? Und steht ein solcher Wahrheitsanspruch der Wissenschaft und die damit verbundene Macht zur Wahrheitsdurchsetzung nicht im Widerspruch zu der von Fromm geforderten antifaschistischen und antiautoritären Gesellschaft?

Ethische Bedeutung der beiden Religionstheorien

Humanismus als ethisches Leitprinzip

Was beide im Rahmen dieser Arbeit diskutierten Religionstheorien miteinander verbindet ist die ethische Stoßrichtung. Denn sowohl Freud als auch Fromm plädieren dafür, sich an Vernunft und Menschlichkeit zu orientieren und vertreten somit eine humanistische Haltung.

Was heißt humanistisch

Humanistische Ethik leitet sich vom lateinischen Wort *humanitas*, Menschlichkeit, ab und bedeutet, dass dabei der Mensch und das, was den Menschen auszeichnet, in den Mittelpunkt gestellt werden. Und zwar insbesondere die menschliche Fähigkeit zur Vernunft.

Aufgrund von dieser Betonung der Vernunft wird von manchen Seiten kritisiert, dass sich die humanistische Ethik zu sehr nur auf den Verstand konzentrieren würde, dabei aber die Gefühlsseite des Menschen vernachlässige. Dies ist jedoch – wie Fromm aufzeigt – ein Missverständnis. Denn er betont, dass mit Vernunft nicht einfach nur reines Denken gemeint sei, also im Sinne von Logik, Intellekt und Verstand, sondern eine ganz bestimmte Art und Weise des Denkens – verbunden mit einer ganz bestimmten Art von Haltung. Nämlich ein kritisches Denken verbunden mit einer Haltung von Wertschätzung dem Menschen gegenüber. Es gehe bei Vernunft also immer auch um ein Gefühl von Liebe dem Menschen gegenüber. (vgl. Fromm 1980 [1950], 275)

In diesem Zusammenhang kritisiert Fromm, dass die Menschen in der heutigen Gesellschaft anstatt ihrer Vernunft oft nur den technischen Verstand benutzen würden. Es gehe oft nur noch darum, die Menschen und Dinge für allerlei Zwecke zu manipulieren, anstatt sich für die Menschen und Dinge selbst zu interessieren. (vgl. Fromm 1980 [1950], 232)

Humanismus verhilft dadurch dem Menschen auf der einen Seite zu Rechten, auf der anderen Seite führt er aber auch zu Pflichten. Die humanistischen Pflichten werden von Immanuel Kant (1724-1804) in Form des kategorischen Imperativs zusammengefasst. Es ist zum einen die Pflicht, die eigene Vernunft als höchstes Maß und Maxime des Handelns anzuwenden. Verbunden damit die Pflicht zu einer kritischen Haltung, die zugleich Ausdruck und Voraussetzung für Freiheit ist. Eine humanistische Haltung ist somit der Grundstein für eine demokratisch organisierte Gesellschaft. Zum anderen ist es die Pflicht, den Menschen

nicht als Mittel, sondern als Zweck zu sehen und zu behandeln. Der Mensch ist Selbstzweck und darf nicht für andere Zwecke instrumentalisiert werden. (vgl. Kant 1977 [1785], 51 f.)

Die Zentrierung auf die Kategorie Mensch kann aber auch als ein problematischer Aspekt am Humanismus gesehen werden. Denn diese Grenzziehung führt dazu, dass es stets auch Bereiche gibt, die nicht in den ethischen Handlungsraum fallen. Was genau als Mensch und was nicht als Mensch gesehen wird, das unterlag im Laufe der Geschichte des Humanismus einem ständigen Wandel. Im antiken Griechenland genoss zum Beispiel nur der sogenannte freie Mann im vollen Umfang die Rechte eines Menschen. Frauen, Kinder, Sklaven und Mitglieder anderer Völker hingegen galten nicht als Menschen und hatten auch keine Rechte. In der Renaissance wiederum galten nur christlich Gläubige der eigenen Konfession als Menschen. Andersgläubige und überhaupt Menschen aus anderen Kulturen, wie etwa die Ureinwohner und die Sklaven in den Kolonien, galten nicht als Menschen und wurden daher auch nicht human behandelt. Noch bis Mitte des 20. Jahrhunderts waren Menschen mit schwarzer Hautfarbe in den Vereinigten Staaten Menschen zweiter Klasse.

Heute bekennen sich alle Staaten der Welt offiziell zur Einhaltung der internationalen Konvention der Menschenrechte. Einer Konvention, die auf dem Konzept und den Werten des Humanismus beruht und die alle Menschen, egal welchen Geschlechts oder welcher Herkunft, als Menschen mit gleicher Würde und mit gleichen Rechten anerkennt.

Doch auch heute noch ist die Definition Mensch weiterhin historisch bedingt. Denn auch heute noch sind gewisse Gruppen von Menschen von diesen Menschenrechten ausgenommen – zum Beispiel ungeborene Menschen bis zu einem gewissen Entwicklungsstadium – Thema Abtreibung – oder auch Menschen, die des politischen Terrors verdächtigt werden – Thema Krieg gegen den Terror.

Zudem ist es eine offene Frage, ob die Menschenrechte nicht in Hinblick auf Tier- und Umweltschutz dringend ausgeweitet werden sollten zu allgemeinen Rechten von Lebewesen.

Freud: Humanismus statt Religion

Das humanistische an Freuds Theorie ist in erster Linie die Betonung der Vernunft als dem geeigneten Mittel, um zu einem guten Leben zu gelangen. Freud nennt es das Realitätsprinzip.

Es ist unsere beste Zukunftshoffnung, dass der Intellekt – der wissenschaftliche Geist, die Vernunft – mit der Zeit die Diktatur im menschlichen Seelenleben erringen wird.“ Denn die Vernunft gehöre zu jenen Mächten, „von denen man am ehesten einen einigenden Einfluss auf die Menschen erwarten darf. (Freud 1933, 238 f.)

In Hinblick auf die Persönlichkeitsentwicklung bringt Freud seinen ethischen Standpunkt folgendermaßen auf den Punkt: „Wo Es war soll Ich werden.“ (Freud 1933, 111) Und im Sinne von Freuds Religionskritik kann man weiters noch ergänzen: Wo starres, nur dem Gehorsam verpflichtetes Über-Ich war, soll verantwortungsbewusstes, reflektiertes Ich werden. (vgl. Preuss 1971, 124)

Zwar gesteht Freud auch der Irrationalität und der Illusion eine Reihe von Vorteilen zu, die diese für die menschliche Psyche bieten können. Diese Vorteile seien auch der Grund, warum die Religion als eine genuin irrationale Praktik so großen Erfolg gegenüber dem vernünftigen Denken gehabt habe, wenn man die Geschichte der Menschheit betrachte. (vgl. Kapitel: Freud – Funktionen von Religion für die Psyche)

Dennoch sieht Freud religiöse Lehren als Teil der Kultur kritisch und plädiert dafür, sie mittel- und langfristig durch rationales Denken zu ersetzen. Wogegen er sich aber klar ausspricht, ist das Anwenden von Zwang und Gewalt, um dieses Ziel zu erreichen. Ein solches Vorgehen wäre in seinen Augen kontraproduktiv und würde den Großteil der Menschen psychisch überfordern (vgl. Freud 1967 [1927], 128).

Grundsätzlich gilt für Freud aber in jedem Fall: „Der Mensch kann nicht ewig Kind bleiben, er muss endlich hinaus ins ‚feindliche Leben‘. Man darf das ‚die Erziehung zur Realität‘ heißen, brauche ich Ihnen noch zu verraten, dass es die einzige Absicht meiner Schrift ist, auf die Notwendigkeit dieses Fortschritts aufmerksam zu machen?“ (Freud 1967 [1927], 128)

Kritisch könnte man anmerken, dass der Mensch in Freuds psychoanalytischer Methode des Realitätsprinzips gewissermaßen alleingelassen wird mit dem Gefühl der Ohnmacht, nicht alles im Leben verstehen und kontrollieren zu können. Im Gegensatz zur Religion, die hierfür Trost und Erlösung bereitstellt, kann das Realitätsprinzip dem Menschen keine direkte Lösung dieser Ohnmacht anbieten.

Was Freuds Methode aber anbieten kann ist eine indirekte Lösung. Nämlich das Aufbauen einer inneren psychischen Haltung, die es einem ermöglicht, der Realität bewusst ins Auge zu schauen. Ein Bewusstwerden dessen, dass man vielen Dingen im Leben gegenüber durchaus eine Wirkmacht hat und man diese auch nutzen soll. Und ein Bewusstwerden dessen, dass man anderen Phänomenen im Leben gegenüber eben keine Wirkmacht hat.

Vernünftig ist es aus dieser Perspektive jene Phänomene in den Blick zu nehmen, die im eigenen Einflussbereich liegen. Und gegenüber jenen Phänomenen, die außerhalb des eigenen Einflussbereiches liegen eine tolerante Haltung einzunehmen.

Tolerieren kommt von tolerare, auf Lateinisch: Erleiden, Aushalten. Es geht also nicht darum, all das, was man beim Anderen nicht versteht und nicht gut findet, plötzlich gut zu finden. Nicht darum, die eigenen Überzeugungen über Bord zu werfen. Vielmehr geht es darum bewusst auszuhalten, dass man nicht alles im Leben beeinflussen kann. (vgl. Tiedemann 2019)

In Freuds Worten klingt eine solche Haltung der Überzeugung verbunden mit der Haltung einer toleranten Distanzierung so:

Eine auf die Wissenschaft aufgebaute Weltanschauung hat außer der Betonung der realen Außenwelt wesentlich negative Züge wie die Bescheidung zur Wahrheit, die Ablehnung der Illusion. Wer von unseren Mitmenschen mit diesem Zustand der Dinge unzufrieden ist, wer zu seiner augenblicklichen Beschwichtigung mehr verlangt, der mag es sich beschaffen, wo er es findet. Wir werden es ihm nicht verübeln, können ihm nicht helfen, aber auch seinetwegen nicht anders denken. (Freud 1933, 254)

Fromm sieht in Freuds Denken eine ähnliche ethische Haltung wie jene von Epikur, nämlich einen nachhaltigen Hedonismus. Im Vordergrund stehe dabei die Vermeidung von Unlust – allerdings nicht nur kurzfristig, sondern langfristig. Dieses Ziel erfordere also nicht etwa eine kurzfristige Lustorientierung, sondern eine langfristige und somit ein hohes Maß an Vernünftigkeit. (vgl. Fromm 1979 [1976], 15)

Preuss betont, dass im Sinne von Freuds ethischem Konzept das Individuum alles ist, während Freud aber in der Religion das Individuum verlorengehen sehe (vgl. Preuss 1971, 127).

Heine betont Freuds Verbindung zum Geist der Aufklärung. Freuds Theorie vom Primat der Intelligenz beruhe nicht etwa auf empirischen Belegen, sondern stelle eine anthropologische Prämisse dar. Es handle sich somit um ein Freudsches Ideal und zeuge von einer eindeutig humanistisch orientierten Haltung bei Freud. (vgl. Heine 2005, 165)

Auch Freud verstand sich als Aufklärer, der den Menschen etwas Neues, keinen neuen Glauben, aber eine neue Wissenschaft und mit dieser einen Fortschritt in der Geistigkeit bringt. Er sah sich nicht als Jude im Sinne des Glaubens, sondern als gottlos, und doch als Jude im Sinne der Volkszugehörigkeit und zugleich als ein Fremder, wozu der Antisemitismus ihn machte. (Heine 2005, 175)

Der Religionssoziologe Jacob Taubes (1923-1987) sieht bei Freud keinen optimistischen Humanismus in der Tradition der Aufklärung, sondern eher einen tragischen Humanismus in der Tradition Friedrich Nietzsches. Es gehe dabei darum, alle Hoffnung auf Erlösung und Versöhnung abzulegen. Es gehe um eine Loslösung weg von der tröstenden Religion hin zur

tragischen Realität. Schuld könne in diesem tragisch humanistischen Sinne nicht überwunden, sondern nur anerkannt werden. (vgl. Taubes 1977 [1957], 174f.)

Der Psychoanalytiker Horst Eberhard Richter (1923-2011) plädiert wie Freud für den Gedanken der Aufklärung und der Vernunft. Jedoch für eine selbstkritische Aufklärung, in der der Mensch nicht nur die Möglichkeiten, sondern auch die Grenzen seiner Fähigkeiten und die Gefahren eines übertriebenen Allmachtswahns in den Blick bekommt: „Die Aufgabe wäre, ein völlig neues Grundverhältnis von Macht und Leiden zu erarbeiten und die [...] gültige Norm der Verdrängung von Ohnmacht und Endlichkeit fallenzulassen.“ (Richter 1979, 215)

Die Autorin Juli Zeh (*1974) betont die Schwierigkeiten und Herausforderungen, die sich durch den Wegfall der Religion – so wie ihn Freud fordert – für die Menschen ergeben. Diese psychischen Herausforderungen für den Menschen seien in der heutigen Gesellschaft aufgrund der fortgeschrittenen Säkularisierung bereits deutlich spürbar.

So sei es zum Beispiel so, dass das Wegfallen des religiösen Jenseits-Glaubens zu einer Art zwanghaftem Carpe-Diem-Syndrom führe, verbunden mit dem Stress, dass jede Minute des eigenen Lebens genutzt werden müsse, als wenn es die letzte wäre. Wenn man nämlich fordere, dass der erwachsene Mensch die alleinige Verantwortung für sein Leben übernehmen müsse, und gleichzeitig aber jede außerhalb des Menschen liegende Verantwortlichkeit – wie Gott oder das Schicksal – ausschließe, dann führe das beim Menschen zwangsweigerlich zu einem Kontrollwahn und einem permanenten Gefühl der Überforderung, der Gereiztheit, der Desillusionierung, der Resignation und der Depression. Und zwar insbesondere dann, wenn etwas fremdbestimmtes nicht in den eigenen Plan hineinpasste.

Zudem fänden durch ein Wegfallen der Religion die Bewertung und Identitätsbildung nicht mehr kollektiv statt sondern subjektiv. Die subjektive Identitätsbildung führe dann aber zu einem zunehmenden Abgrenzungswunsch verbunden mit einem Erstarken des Individualismus. Gleichzeitig bliebe aber das soziale Grundbedürfnis des Menschen nach Bestätigung und nach Zugehörigkeit erhalten, könne aber durch die soziale Vereinzelung nicht mehr angemessen befriedigt werden.

Eine weitere Herausforderung des Wegfallens von Religion sei, dass der Einzelne nun nicht mehr einer kollektiven äußeren Pflicht gegenüber in der Verantwortung stehe – eben Gott gegenüber –, sondern nur noch der eigenen Pflicht gegenüber. Dadurch fehle dem Menschen aber nach vollbrachter Leistung die Entlastung von der Pflicht und das entsprechende Belohnungsgefühl. (vgl. Zeh 2019)

Fromm: Humanismus als Religion

Aber sind Wissen und Vernunft überhaupt möglich ganz ohne Illusion und Glaube, so wie Freud das fordert? Ist nicht Vernunftorientierung auch eine Art von moralischer Orientierung und somit eine Art von Glaube und Überzeugung? Und ist der Glaube an die Vernunft nicht ebenfalls eine Form von Religion?

Fromm setzt in seiner Religionstheorie genau an diesem Punkt an, indem er festhält, dass jedes menschliche Handeln immer auf einem Orientierungsrahmen basiere, auf einer Vision, einem Leitbild, einem Objekt der Hingabe. Weil ansonsten Entscheiden für eine bestimmte Art von Handlung dem Menschen unmöglich wäre.

Fromm übt Kritik daran, dass die Menschen in unserer Gesellschaft sich zu wenig darüber bewusst wären, was ihre Orientierung im Leben, ihre tiefste Überzeugung sei:

[Unsere Kinder] sehnen sich nach Glücksgefühl, nach Wahrheit, nach Gerechtigkeit, nach Liebe, nach einem Objekt der Hingabe – vermögen wir ihr Verlangen zu befriedigen? Wir sind ebenso hilflos wie sie. Wir kennen die Antwort nicht, weil wir sogar vergessen haben, die Frage zu stellen. (Fromm 1980 [1950], 231)

Die Menschen sollen sich also wieder darüber bewusst werden, was sie antreibt und was ihre Religion sei. Denn nur wer sich über die eigene Religiosität bewusst ist, kann seine religiösen Ziele reflektieren und gegebenenfalls verändern.

Der Humanismus ist für Fromm ebenfalls eine Form von Religion. Die humanistische Religion zieht sich dabei als eine humanistische Einstellung quer durch die menschliche Geschichte, Kultur und Gesellschaft. Was den Humanismus als eine Religion auszeichnet, sei der Umstand, dass es sich dabei um ein auf bestimmten Überzeugungen aufgebautes Orientierungssystem handle.

Humanismus – Religion oder nicht Religion?

Der Begriff Religion ist ein Begriff oder eine Kategorie, die von humanistischen Denkern zur Zeit der Aufklärung geschaffen wurde, um auf einer überkonfessionellen Ebene über Orientierungssysteme sprechen zu können. (vgl. Weinrich 2011, 9) Ab der Aufklärung wurden daher alle Orientierungssysteme als Religionen bezeichnet – interessanterweise aber der Humanismus selbst nicht.

Bis heute beansprucht der Humanismus für sich, eben keine Religion zu sein, sondern eine Art Meta-Religion. Dieser Standpunkt klingt etwa auch in aktuellen gesellschaftlichen

Diskussionen zum Thema Ethik- und Religionsunterricht durch, indem dabei der Unterschied zwischen humanistischer Ethik und religiöser Ethik betont wird.

Gerechtfertigt wird der Standpunkt, keine Religion, sondern eine Art Meta-Religion zu sein, in der Regel mit Kants Argument, dass die humanistische Ethik über ein formales Kriterium definiert sei – nämlich über das Anwenden von selbstständigem, vernünftigem Denken –, nicht aber inhaltlich über bestimmte Regeln oder Dogmen wie die Religion. (vgl. Kant 1977 [1785], 51 f.)

Zieht man jedoch die von Fromm definierten Religionskriterien heran, so kommt man zu dem Ergebnis, dass der Humanismus alle Kriterien erfüllt, die für eine Zuordnung zur Kategorie Religion notwendig sind:

- Der Humanismus bietet dem Menschen ein Orientierungsangebot für sein Handeln im Sinne dessen an, was gut und was schlecht, was wahr und was falsch ist.
- Der Humanismus ist als Orientierungssystem kulturell verankert und institutionalisiert, etwa durch den Rechtsstaat, durch die Demokratie, durch das Bildungssystem, durch wissenschaftliche Institutionen etc.
- Der Humanismus beruft sich als Orientierungssystem auf zumindest ein, wenn nicht sogar auf mehrere Dogmen. Das zentrale Dogma des Humanismus könnte man mit dem Satz beschreiben: Du sollst an die menschliche Vernunft glauben! Im Laufe der Zeit wurden dann aber noch zahlreiche weitere Dogmen fixiert, wie etwa die allgemeinen Menschenrechte. Dabei handelt es sich nicht um abstrakt formal definierte Regeln, sondern um durchaus konkret inhaltlich definierte.

Alle diese formalen Kriterien teilt der Humanismus mit den Religionen. Formal gesehen funktioniert der Humanismus also wie jedes andere Orientierungssystem auch – nämlich religiös. Über ein Objekt der Hingabe, über die Festlegung von nicht weiter begründbaren prinzipiellen Glaubenssätzen (Dogmen) und über gesellschaftliche Institutionalisierung.

Und auf der anderen Seite zeigen Fromms Analysen der Religion auch, dass die klassischen monotheistischen Religionen bei weitem nicht so vernunftfeindlich sind, wie die humanistische Religionskritik dies behauptet. So betont Fromm, dass es unter den einflussreichen Propheten und Religionsvertretern immer schon auch solche gegeben habe, die die Gläubigen zu selbstständigem Denken und zum Anwenden von Vernunft aufgerufen hätten, wie etwa Jesus, die jüdischen Propheten, Buddha, Erasmus von Rotterdam, etc. Die Religionen würden daher neben autoritären Glaubensinhalten seit jeher auch viel humanistisches Gedankengut beinhalten. (vgl. Fromm 1980 [1950], 270) Mit anderen Worten,

man kann in den klassischen Religionen alles mögliche finden, es kommt eben drauf an, was man für sich selbst als wichtig erachtet und übernimmt.

In gewissem Sinne möchte Fromm den Schritt rückgängig machen, den Kant im Rahmen der Aufklärung getan hat. Als Kant nämlich behauptete, dass die humanistische Ethik im Gegensatz zur religiösen Ethik eine formal definierte Ethik sei und keine inhaltlich definierte – und daher anders und besser. (vgl. Kant 1977 [1785], 51 f.)

Fromm sagt nun aber, dass die humanistische Ethik formal gesehen ein Orientierungssystem ist wie jedes andere. Der Unterschied liegt aber gerade auf der inhaltlichen Ebene, indem die humanistische Ethik den Glauben an das eigene Denken in den Mittelpunkt stellt, während die autoritären theistischen Religionen den Glauben an Gott propagieren.

Wenn Fromm den Humanismus in Konsequenz darauf ebenfalls als eine Religion kategorisiert, so bedeutet diese Kategorisierung keine Abwertung. Denn Fromm betont ja gleichzeitig auch, dass der Humanismus die beste Religion sei.

In Anbetracht dessen kann man sich fragen, ob es im gesellschaftlichen Wettstreit mit anderen Orientierungssystemen für den Humanismus nicht zielführender wäre, sich auf die Vermittlung von möglichst stichhaltigen inhaltlichen Argumente zu konzentrieren, als sich ständig auf einen nicht haltbaren formalen Unterschied zu berufen. Unterm Strich betrachtet geht es Fromm also um einen unpräntiösen Umgang mit dem Humanismus im Sinne des Humanismus.

Freud für Fromm religiös

Fromm widerspricht der Ansicht Freuds, dass Religion per se neurotisch sei und deshalb vom Menschen überwunden werden müsse. Vielmehr plädiert Fromm dafür, anstatt einer autoritären Form von Religion besser eine humanistische Form von Religion zu praktizieren. Ausgehend von seinem Verständnis von Religion hält Fromm sogar Freud selbst für durchaus religiös – nämlich in dem Sinne, dass Freud für sich ein moralisch und ethisch klares Orientierungssystem habe: „Freud wersetzt sich der Religion im Namen der Ethik – eine Haltung, die zweifellos ‚religiös‘ genannt werden kann.“ (Fromm 1980 [1950], 240)

Die Tatsache, dass sich Freud im Namen seiner humanistisch religiösen Haltung der autoritär religiösen Haltung des Theismus wersetzt, ist also für Fromm eindeutig religiös:

Freud ist der Auffassung, das Ziel der menschlichen Entwicklung sei die Erreichung folgender Ideale: Erkenntnis (Vernunft, Wahrheit, Logos), Menschenliebe, Verminderung des Leidens, Unabhängigkeit und Verantwortung. Diese Ideale bilden den ethischen Kern aller großen Religionen [...]. Freud spricht im Namen des ethischen Kerns der Religion und kritisiert ihre theistisch-übernatürlichen Seiten, sofern

sie die volle Verwirklichung dieser ethischen Zielsetzungen hindern. Er erklärt die theistisch-übernatürlichen Auffassungen als Stadien der menschlichen Entwicklung, die einstmals notwendig und förderlich waren, jetzt aber nicht länger nötig und tatsächlich ein Hindernis für weiteres Wachstum seien. Darum ist die Behauptung, Freud sei ‚gegen‘ Religion, irreführend, außer wenn wir scharf auseinanderhalten, welche Religion oder welchen Aspekt von Religion er kritisiert und für welchen er sich einsetzt. (Fromm 1980 [1950], 239 f.)

Auch Heine ist überzeugt, in Freuds psychoanalytischer Theorie einen religiösen Einfluss zu erkennen – und zwar insbesondere aus der jüdischen Religion:

Freuds Werk lässt sich [...] nicht unabhängig von seinem Judentum verstehen, was die Leistung nicht schmälert, sondern umgekehrt Perspektiven in die Wissenschaft einbringt, die sonst nicht entdeckt worden wären. So lassen sich bei Freud auch eine Reihe von religiösen Prämissen erkennen, ‚gewisse abstrakte Ideen‘, die er nicht aus der Erfahrung allein gewinnen konnte: die jüdische Lehre, dass der Mensch einen guten und einen bösen Trieb besitzt und den bösen beherrschen muss; die jüdische Selbstkritik aus der biblisch-prophetischen Tradition, wonach jedes Unheil, das dem Volk Israel widerfährt, auf eigene Verschuldung zurückgeführt wird; der Ursprungsmythos vom Sündenfall, der im Erwachen des erkennenden Bewusstseins und der Sexualität besteht; das Aufrechterhalten der Hoffnung in auswegloser Lage; schließlich die für das Judentum konstitutive Kategorie des Erinnerns, die eng mit der Hoffnung verknüpft ist, biblisch auf die Rettungstat Gottes bezogen, der sein Volk aus dem Sklavenhaus Ägypten führte. Insofern ist Freuds Werk insgesamt in einem tieferen Sinne ein religions-psychologisches. (Heine 2005, 175 f.)

Während Fromm Freuds Haltung als durchaus religiös bezeichnet – nämlich die Haltung, sich im Namen der humanistischen Ethik der autoritären Religion zu widersetzen (vgl. Fromm 1980 [1950], 240), sieht Fromm jedoch bei Freud keine Religiosität, wenn es um den Aspekt des religiösen Erlebens und das religiöse Gefühl gehe. Denn dafür erscheint ihm Freuds Zugang einfach zu einseitig kopflastig:

Freud war ein Mann der Skepsis und Resignation [...], der letzte große Aufklärer; aber im Gegensatz zu Marx war er in keiner Weise ein religiöser Mensch. [...] Für ihn [Freud] war das Erlebnis der mystischen Einheit, dem Romain Rolland einmal den Namen ‚ozeanisches Gefühl‘ gegeben hatte, nichts als die ‚Regression‘ zum primären Narzissmus des Säuglings. (Fromm 1980 [1972], 294)

Fromm sieht in Freuds psychoanalytischer Theorie auf jeden Fall aber folgende religiösen Aspekte:

– *Fokus auf Erleben statt nur Denken:*

Freud hat laut Fromm einen wichtigen Beitrag zum Religionsdiskurs geleistet, indem Freud den Begriff des ehrlichen Glaubens neu definiert habe: „Bis zu Freud war ehrlich, wer glaubte, was er sagte. Freud zeigt nun, dass nur der ehrlich ist, bei dem das, was er denkt, seinen unbewussten Affekten und Sehnsüchten entspricht.“ (Fromm 1980 [1972], 294) Das heißt für Fromm, dass in Bezug auf den Glauben nicht nur das Denken von Bedeutung sei, sondern vielmehr das gesamte psychische Erleben – und zwar sowohl das bewusste als auch das unbewusste. Somit sieht Fromm in Freuds Arbeit einen wichtigen Beitrag dafür, dass das religiöse Erleben gegenüber einem rein am Denken orientierten theologischen Zugang wieder mehr an Bedeutung gewinnen konnte. Denn laut Fromm sei die Dimension des religiösen Erlebens seit der mittelalterlichen Mystik und Meister Eckharts negativer Theologie vollkommen in Vergessenheit geraten gewesen. (vgl. Fromm 1980 [1972], 295)

– *Selbsterkenntnis als Lebensziel:*

Ein weiterer religiöser Aspekt von Freuds Psychoanalyse ist für Fromm, dass sowohl für die Religion als auch für die Psychoanalyse das oberste Lebensziel die Selbsterkenntnis sei: „Sich selbst ganz zu sehen, heißt nicht nur, seine Laster und Schwächen sehen, sondern sich selbst, den ganzen Menschen, der er war, als er geboren wurde, der er heute ist, und der er sein wird oder sein könnte.“ (Fromm 1980 [1972], 296)

– *Orientierung an der Wahrheit*

Fromm sieht in Freuds psychoanalytischer Methode eine Suche und ein Streben nach der Wahrheit, wie es für alle Religionen typisch ist. Freud vertrete also keinen relativistischen Standpunkt, wie etwa Jung, sondern Freud sei durchwegs überzeugt davon, dass es eine Wahrheit gebe, die es aufzudecken gebe bzw. der man so nahe wie möglich kommen solle.

– *Narzissmuskritik als Wiederbelebung von Demut:*

Fromm sieht in Freuds Analyse des Narzissmus als einer psychisch krankhaften Geisteshaltung eine Parallele zum Standpunkt der Religionen, der besagt, dass Hochmut sich äußerst negativ auf das Seelenleben und das Sozialleben auswirke und daher abzulehnen sei. Durch die psychoanalytische Theorie des Narzissmus habe Freud somit einen bedeutenden Beitrag dazu geleistet, dass der schon etwas veraltete Begriff der Demut wieder besser verstanden werden könne. (vgl. Fromm 1980 [1972], 295)

– *Kritik an Fetischismus und Götzenverehrung:*

Eine weitere Parallele zwischen dem humanistisch religiösen Standpunkt und Freuds Psychoanalyse sieht Fromm in der gemeinsamen Kritik an der Verehrung von Idolen. (vgl. Fromm 1980 [1972], 299) Für Freud bedeutet Fetischismus eine bestimmte Form von neurotischem Verhalten, bei dem auf der einen Seite ein Triebbedürfnis verdrängt, auf der anderen Seite aber das Objekt der Lust vom Trieb losgelöst zum Fetisch erhoben wird (vgl. Freud 2017 [1909], 260).

Tatsächlich verwendet Freud selbst den Fetischismusbegriff aber nur sehr selten im Kontext von Kulturtheorie, sondern meist nur im individuellen konkret sexuellen Kontext. Eines der wenigen Beispiele, in denen Freud das Konzept des Fetischismus auch auf die Kulturtheorie ausweitete, ist seine Analyse der christlichen Marienverehrung, bei der er die Idealisierung der Mutter als Jungfrau Maria als einen Fetisch im Gegensatz zur gleichzeitigen Verdrängung der Sinnlichkeit und Herabsetzung der Frau entlarvt (vgl. Freud 2017 [1909], 259). Warum Freud den Aspekt des Fetischismus in seinen späteren Texten zum Thema Religion nicht mehr erwähnt, bleibt offen.

Bei Fromm hingegen spielt der Begriff Fetischismus eine bedeutende Rolle, und zwar insbesondere im Zusammenhang mit der autoritären Form von Religiosität. Fromm versteht darunter ein Objekt der Verehrung außerhalb des Menschen, die Verehrung eines Dings, dem sich der Mensch unterwirft. So schreibt Fromm etwa, man solle die Wirtschaftlichkeit nicht zum Fetisch erheben. (vgl. Fromm 1979 [1976], 179)

Humanistische Psychologie

Fromm plädiert dafür, dass die Psychologie wieder mehr zum Geist der Aufklärung zurückkehren müsse. Im Gegensatz zu Freud ist er kein Verfechter eines Positivismus, vielmehr kritisiert er an der Verwissenschaftlichung der Psychologie, dass dadurch der eigentlich wesentliche Forschungsgegenstand, nämlich die Seele, als eine metaphysische Vorstellung ausgeklammert worden sei. (vgl. Fromm 1980 [1950], 233) In diesem Sinne legt Fromm Wert darauf, auch als Psychologe den Begriff „Seele“ zu verwenden anstatt „Psyche“ oder „Geist“, weil mit dem Begriff „Seele“ eher die humanistischen Eigenschaften des Menschen wie Liebe, Vernunft, Gewissen und Werte assoziiert würden. (vgl. Fromm 1980 [1950], 233)

Fromm tritt für eine humanistisch orientierte Psychologie ein, die den Menschen nicht als Mittel, sondern als Selbstzweck sieht. Fromm sieht die Psychologie in jener Tradition, die die theoretische Grundlage für die Kunst des Lebens und für das Erlangen von Glück war – nämlich in der Tradition der Philosophie. Fromm sieht durchaus auch Freuds Zugang zur

Psychologie in dieser philosophischen Tradition. Wo er die humanistische Tradition aber verloren gegangen sieht, ist in der Verhaltensforschung. (vgl. Fromm 1980 [1950], 233)

Für Fromm steht die Psychoanalyse durchaus in der Traditionslinie der Seelsorge: „In seinem ‚Laboratorium‘ [...] macht [der Psychoanalytiker] die Entdeckung, dass geistig-seelische Erkrankungen nur im Zusammenhang mit ethischen Problemen verstanden werden können: dass sein Patient krank ist, weil er die Forderungen seiner Seele vernachlässigt hat. Der Analytiker ist weder Theologe noch Philosoph und will in diesen Bereichen auch nicht kompetent sein. Aber als Seelenarzt hat er es mit genau den gleichen Problemen wie Philosophie und Theologie zu tun: mit der Seele des Menschen und ihrem Heil.“ (Fromm 1980 [1950], 233)

Allerdings betont Fromm, dass die Psychoanalyse im Gegensatz zur Seelsorge gegenüber den konfessionell religiösen Symbolsystemen neutral auftrete. Ob nun konfessionell religiös oder nicht – wichtig sei die Stärkung von humanistischen Werten. „[Der Psychoanalytiker] kommt zu dem Schluss, dass es nicht darum geht, ob der Mensch zur Religion zurückkehrt und an Gott glaubt, sondern ob er die Liebe lebt und die Wahrheit denkt. Tut er das, dann ist es von zweitrangiger Bedeutung, welchem Symbolsystem er anhängt.“ (Fromm 1980 [1950], 234)

Psychoanalyse hat laut Fromm immer auch mit Ethik zu tun: „Der Patient lernt verstehen, dass die neurotischen Symptome keine isolierten Erscheinungen sind, die unabhängig von ethischen Problemen behandelt werden können. Er wird sich seines eigenen Gewissens bewusst werden und auf seine Stimme hören lernen.“ (Fromm 1980 [1950], 278)

Der Unterschied zwischen Religion und Ethik liegt für Fromm in der spezifischen Form der religiösen Erfahrung. Diese Erfahrung beinhalte über den ethischen Inhalt hinaus ein besonderes Gefühl der Betroffenheit – und zwar demgegenüber, was uns unbedingt angeht, wie es Paul Tillich genannt habe. Eine Haltung des Staunens, wie es Sokrates bezeichnet habe. Ein Gefühl des Einsseins nicht nur mit sich selbst, sondern auch mit allem Leben und dem Universum, wie es die Mystiker beschrieben hätten. (vgl. Fromm 1980 [1950], 280)

Mit anderen Worten, es geht für Fromm beim Religiösen um eine besondere Art der aktiven persönlichen Hingabe gegenüber ethischen Fragen.

Humanismus und Humanismuskritik

Fromms Plädoyer für den Humanismus findet zu einer Zeit statt, in der in den Sozialwissenschaften eigentlich gerade das Gegenteil, nämlich eine scharfe Kritik am Humanismus

vorherrscht. Und zwar im Zusammenhang mit einer scharfen Kritik am europäischen Kolonialismus und an der Unmenschlichkeit der beiden Weltkriege. Denn hatte die westlich aufgeklärte Gesellschaft hierbei nicht bewiesen, dass sie die Welt eben nicht zum Heil, sondern im Gegenteil zur Katastrophe führe? Insbesondere Fromms Wissenschafterkollegen aus der Frankfurter Schule, Horkheimer und Adorno, vertreten in dieser Hinsicht gegenüber dem Humanismus einen sehr kritischen Standpunkt. (vgl. Weinrich 2011, 208)

Fromm versucht aber genau an diesem Punkt klar zu differenzieren, welche Einstellung nun wirklich das Prädikat humanistisch tragen dürfe, und welche Einstellung wohl eher das Prädikat autoritär machtorientiert verdiene.

Denn Fromm geht in seiner Definition der humanistischen Religion bereits weit über eine rein auf den Menschen zentrierte Einstellung hinaus. Vielmehr plädiert Fromm dafür, als Mensch über sich selbst hinauszudenken und nicht nur das Wohl aller Menschen, sondern überhaupt das Wohl aller Lebewesen – Natur und Ökosystem eingeschlossen – im Blickfeld zu haben. (vgl. Fromm 1979 [1976], 147)

In diesem Sinne kann man sich fragen, ob das, was Fromm vertritt, überhaupt noch Humanismus genannt werden kann. Denn eigentlich bräuchte es eine konzeptuelle Ausweitung des Begriffs von der Würde des Menschen zur Würde alles Lebendigen.

Begriffe wie Vitalismus oder Lebensphilosophie bezeichnen jedoch bereits Konzepte, die den Aspekt der Vernunft sogar eher kritisch sehen und daher nicht als Ersatzbegriff für Humanismus in Frage kommen. Und jener Begriff, der explizit die Vernunft betont – nämlich Rationalismus – ist ebenfalls schon andersweitig besetzt, und zwar als erkenntnistheoretischer Gegenbegriff zum Empirismus.

Wenn man den Begriff Humanismus aber nicht als eine Definition des ethischen Handlungsraums, also des Menschen, sondern als eine Definition des ethischen Subjekts, des vernünftig denkenden Menschen, sieht, so kann man auch bei einer Ausweitung des Handlungsraums vom Menschen zu allem Lebendigen nach wie vor von einer humanistischen Ethik sprechen. Denn nur weil man den ethischen Handlungsraum vom Menschen im Speziellen hin zum Lebendigen im Allgemeinen erweitert, bleibt das ethische Subjekt ja nach wie vor der human handelnde Mensch.

Fromm plädiert dafür, dass die Spezies Mensch nicht nur biologisch, sondern auch psychologisch definiert werden müsse. Denn während der Mensch biologisch über sein überdurchschnittlich großes Gehirn definiert sei, sei er auch psychologisch durch seine Denkfähigkeit und seine eher geringe Instinktgesteuertheit definiert.

In dieser Hinsicht kann man bei Fromm eindeutig auch einen existenzphilosophischen Einfluss erkennen, etwa wenn er schreibt: „Das Leben des Menschen kann nicht gelebt werden, indem die Verhaltensmuster der Gattung einfach nur wiederholt werden; jeder einzelne muss es selbst leben. [...] Die eigene Existenz ist ihm zu einem Problem geworden, das er lösen muss und dem er nicht entfliehen kann.“ (Fromm 1980 [1950], 242)

Fromm betont, dass der Geist des Humanismus untrennbar mit einem besonderen Hochschätzen des einzelnen Menschen zusammenhänge. Und auch schon die Einstellung Freuds basiere auf diesem humanistischen Geist. Denn in der Psychoanalyse werden große analytische Anstrengungen unternommen, nur für das Ergebnis, einen einzigen Menschen frei und glücksfähig zu machen. Dieser humanistische Geist der Psychoanalyse stehe aber im unmittelbaren Gegensatz zum heutigen Zeitgeist, bei dem es viel eher um Wirtschaftlichkeit und Rationalisierung gehe als um den Menschen. (vgl. Fromm 1980 [1950], 281)

Der politische Aspekt spielt in Fromms Religionstheorie eine große Rolle. Der politische Kampf stellt für Fromm ein eindeutig religiöses Verhalten dar. So bezeichnet er etwa die Streikbewegung der Arbeiter vor dem Ersten Weltkrieg nicht nur als ein ökonomisches, sondern auch als ein religiöses Phänomen. (vgl. Fromm 1979 [1976], 102) Religiös deshalb, weil die Menschen nicht nur höhere Löhne forderten, sondern gleichzeitig auch einen moralischen Anspruch verfolgten, indem sie insgesamt für mehr Würde und Solidarität kämpften.

Der Mensch als Objekt der Hingabe

Es wirkt auf den ersten Blick etwas irritierend, dass Fromm im Zusammenhang mit der humanistischen Einstellung von Hingabe spricht. Denn Sich-Hingeben ist ja eher passiv konnotiert, und nicht aktiv. Wie passt Hingabe dann aber mit Selbstständigkeit und Unabhängigkeit im Sinne des Humanismus zusammen?

Wenn man den Sachverhalt genauer betrachtet, so löst sich dieser Widerspruch aber auf. Denn Hingeben muss man sich im Rahmen einer Orientierung in jedem Fall, auch dann, wenn man sich aus freiem Willen dazu entscheidet. Die Frage ist also nicht, ob man sich einem Objekt der Hingabe hingibt, sondern was für einem Objekt der Hingabe man sich hingibt. Und ob das gewählte Objekt der Hingabe die eigenen menschlichen Fähigkeiten fördert oder sie eher unterdrückt. Mit anderen Worten, sich den Werten der Menschlichkeit hinzugeben bewirkt keine Passivität, sondern vielmehr Aktivität.

Fromm verwendet in diesem Zusammenhang auch den Begriff des „Strebens nach“. Diese Begrifflichkeit erinnert etwas an das in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung

beschriebene menschliche Grundrecht des Strebens nach Glück (vgl. In Congress, July 4, 1776. *The Unanimous Declaration Of The Thirteen United States Of America*, 1). Und man kann hier auch wirklich eine gewisse inhaltliche Parallele entdecken. Denn offenbar standen deren Autoren vor einem ähnlichen Problem wie Fromm, nämlich vor der Frage, wie man das menschliche Grundbedürfnis nach Religiosität am besten beschreibt, gleichzeitig aber von der Formulierung her möglichst religionsneutral bleibt.

Der Gedanke des Strebens nach Glück als einem Grundrecht des Menschen geht allerdings geschichtlich noch weiter zurück, nämlich auf John Locke, der diese Idee gut hundert Jahre vor der Unabhängigkeitserklärung bereits formulierte. In seinem Text „Zweite Abhandlung über die Regierung“ (1690) betont Locke, dass jeder Mensch das Recht auf Eigentum an seiner eigenen Person habe, woraus automatisch folgen würde, dass der Mensch sich seine Lebensweise und Lebensziele selbst wählen dürfe: „Unter Eigentum verstehe ich hier wie auch an anderen Stellen jenes Eigentum, das die Menschen sowohl an ihrer Person als auch an ihren Gütern haben“. (Locke 2007 [1690], II § 173)

Vernunft ist mehr als nur Verstand

Wichtig ist Fromm in diesem Zusammenhang, dass Vernunft nicht fälschlicherweise gleichgesetzt werde mit Intelligenz oder Verstand. Denn dies seien unterschiedliche Dinge. Während etwa über Intelligenz durchaus auch Tiere verfügen würden, sei die Fähigkeit zur Vernunft nur den Menschen vorbehalten – was aber nicht heiße, dass diejenigen diese auch immer anwenden. Vielmehr kritisiert Fromm, dass bei den meisten Menschen unserer Gesellschaft die sogenannte manipulative Intelligenz vorherrsche – manipulativ im Sinne von Macht ausübend. (vgl. Fromm 1979 [1976], 144)

Im Gegensatz zum Verstand sei die Vernunft ein Zusammenspiel von Intellekt und Gefühl. Fromm kritisiert, dass in der heutigen Gesellschaft jedoch der Typus des Verstandesmenschen dominiere, während der Typus des Vernunftsmenschen, wie ihn der Humanismus fordere, leider in der Minderzahl bleibe. (vgl. Fromm 1979 [1976], 145)

Auch Charles Darwin habe diese gesellschaftliche Entwicklung bereits kommen gesehen, als er vor der Entwicklung eines übertrieben einseitigen Verstandescharakters und vor der Vernachlässigung der Gefühlsseite warnte: „Mein Geist scheint eine Art Maschine geworden zu sein, die aus großen Massen von Tatsachen allgemeine Gesetze fabriziert [...]. Der Verlust dieser Neigungen [Musik, Dichtung, bildende Kunst] ist ein Verlust an Glück und möglicherweise eine Schädigung des Intellekts und wahrscheinlich auch des moralischen

Charakters, indem er die Gefühlsseite unserer Natur schwächt.“ (Zit. nach Schumacher 1974, 170)

Liebe ist für Fromm die „Fähigkeit [...], die Fürsorge und die Verantwortung für, die Achtung vor und das wissende Verstehen um eine andere Person zu erfahren und den ausdrücklichen Wunsch, dass der andere wachsen möge.“ (Fromm 1980 [1950], 275)

Diese Art von Liebe findet Fromm bei allen Weltreligionen als zentrale Tugend, aber auch bei der Psychoanalyse, indem auch diese das zentrale Ziel habe, „dem Patienten zum Erwerb oder zum Wiedergewinn seiner Liebesfähigkeit [im oben beschriebenen Sinn, MF] zu verhelfen“ (Fromm 1980 [1950], 275).

Dies macht deutlich, dass in der Definition von Fromm – anders als bei Freud – auch die Psychoanalyse eine religiöse Praxis darstellt. Fromm ist es wichtig aufzuzeigen, dass die psychoanalytische Praxis „bestrebt ist, dem Patienten zu einer Einstellung zu verhelfen, die im humanistischen [...] Sinn religiös genannt werden kann.“ (Fromm 1980 [1950], 278)

Fromm diagnostiziert aufgrund seiner therapeutischen Erfahrungen eine bei den Menschen weit verbreitete Unfähigkeit zu lieben: „[S]exuelle Gier und das Unvermögen, Einsamkeit zu ertragen, werden als Beweise für hohe Liebesfähigkeit angesehen. [...] Sie wissen nicht, dass das wahre Problem nicht in der Schwierigkeit besteht, geliebt zu werden, sondern in jener, zu lieben; dass man nur geliebt wird, wenn man selbst lieben kann und damit Liebe in anderen hervorruft, und dass die Fähigkeit zu echtem Lieben, nicht dessen Verfälschung, höchst schwierig zu erwerben ist.“ (Fromm 1980 [1950], 275)

Kritik an der kybernetischen Religion

Die Religion des manipulativen Intellekts bezeichnet Fromm als kybernetische Religion (vgl. Fromm 1979 [1976], 146). Und zwar deshalb, weil in dieser Weltanschauung die Welt – und auch die soziale Welt – gleichsam als ein maschinenähnliches System aufgefasst werde, und weil dort jede Manipulation auf eine bestimmte Wirkung abziele. „Wir haben die Maschine zur Gottheit erhoben und werden selbst Gott gleich, indem wir sie bedienen.“ (Fromm 1979 [1976], 147)

Die kybernetische Religion ist laut Fromm dadurch gekennzeichnet, dass deren Vertreterinnen und Vertreter sich ihrer Religiosität nicht mehr bewusst seien, obwohl all ihr Denken und Verhalten auf dieser Religion basiere. Die Menschen würden sich für säkularisiert und areligiös halten, obwohl Areligiosität aus psychologischer Sicht nicht möglich sei.

Fromms Kritik an der kybernetischen Religion aus dem Jahr 1976 könnte heute – gut 40 Jahre später – nicht aktueller sein:

„Je mehr wir in unserer Isolierung gefangen sind, je unfähiger wir werden, emotional auf die Welt zu reagieren, [...] desto bösartiger wird die neue Religion. Wir sind nicht länger Herren der Technik, sondern werden zu ihren Sklaven – und die Technik, einst ein wichtiges schöpferisches Element, zeigt uns ihr anderes Gesicht als Göttin der Zerstörung [...].

Während sie bewusst noch an der Hoffnung auf eine bessere Zukunft festhält, verdrängt die kybernetische Menschheit die Tatsache, dass sie begonnen hat, die Göttin der Zerstörung zu ihrem Idol zu erheben. Für diese These gibt es viele Beweise [...]: 1. dass die großen (und auch einige kleinere) Mächte fortfahren, Atomwaffen von immer größerem Vernichtungspotential herzustellen, und dass sie sich nicht zu der einzigen vernünftigen Lösung durchringen können: zur Vernichtung aller Nuklearwaffen und der Atomkraftwerke [...]; und 2. dass praktisch nichts unternommen wird, um die Gefahr einer ökologischen Katastrophe zu bannen. Kurz, es wird nichts getan, um das Überleben der Menschheit zu sichern.“ (Fromm 1979 [1976], 147)

Fromm plädiert an die Gesellschaft, die Entstehung eines „neuen Menschen“ zu fördern, dem es aufgrund seines Vernunftscharakters möglich sein solle, die derzeitige Irrationalität der Menschheit und die damit verbundenen Probleme zu überwinden. Fromms Ideal vom neuen Menschen ist eng angelegt am Menschentypus, den schon Freud in „Die Zukunft einer Illusion“ beschrieb. Nur mit dem Unterschied, dass Freud in der optimistischen Haltung der Moderne davon ausging, dass sich der Mensch ganz automatisch in Richtung Vernunftsmensch entwickeln würde, während Fromm aber als postmoderner Realist eher die gegenteilige Entwicklung erkennt, und daher umso vehementer zur Umkehr aufruft.

Ähnlich wie Freud fordert auch Fromm, dass der neue Mensch imstande sein müsse, „ein Leben [...] ohne Illusionen zu führen, weil eine Entwicklungsstufe erreicht ist, auf der der Mensch keiner Illusionen mehr bedarf.“ (Fromm 1979 [1976], 163)

Fromm unterscheidet in diesem Zusammenhang zwischen der Illusion als einer Art von Vorstellungsvermögen, mit der man einfach nur aus der Realität flieht, und dem realen Vorstellungsvermögen, mit dem man reale Möglichkeiten vorwegnimmt und auf Basis derer Rückschlüsse auf das reale Handeln zieht. Zu dieser zweiten Form von Vorstellungsvermögen wären etwa Utopien, Distopien, Zukunftsvisionen, Zielvorstellungen, Science-Fiction (nicht aber Fantasy) etc. zu zählen. Während Fromm – gleich wie auch Freud – Illusionen als nicht zweckdienlich in Hinblick auf einen vernünftigen Umgang mit der Welt einstuft, sieht er die

Fähigkeit zu realem Vorstellungsvermögen als ein notwendiges Mittel an. (vgl. Fromm 1979 [1976], 164)

Denkt man diese radikale Forderung von Fromm allerdings konsequent weiter, so erteilt er dabei dem kompletten Bereich der unterhaltenden Fiktion und Kunst eine radikale Absage. Kunst und Fantasie wären nur insofern noch als sinnvoll zu erachten, sofern sie einen Realitätsbezug nachweisen können. Wenn ein Kunstwerk oder ein Unterhaltungsmittel aber nur der Realitätsflucht dient, so wäre dieses aus Sicht einer vernunftorientierten Ethik abzulehnen.

Jedoch ist das wirklich eine menschliche und menschenfreundliche Ethik, die die Freiheit von Fantasie und Fiktion einengen möchte? Läuft Fromm hier nicht Gefahr, seinen humanistischen Anspruch zu verlassen und selbst autoritär zu werden?

Verteidigend könnte man sagen, dass jede normative Ethik per definitionem einen einengenden Gestus hat. Zum anderen ist es so, dass Fromm seine ethischen Forderungen bewusst nicht in Form von Pflichten oder Verboten aufstellt, sondern lediglich in Form von Vorschlägen und Informationen. Die Entscheidung dazu oder dagegen soll aber prinzipiell immer jedem Menschen frei stehen.

In Hinblick auf eine Ethik des rechten Maßes, wie etwa von Aristoteles in Form der Mesotes-Lehre vertreten (vgl. Aristoteles 1986, Nikomachische Ethik, 2. Buch, Abschnitt 6, 1106b), kann man vielleicht ausgleichend ergänzen: Die Dosis macht das Gift. Das bedeutet: Sowohl zuviel als auch zuwenig Vernunft ist schlecht. Ideal wäre demnach die Fähigkeit, das Mittelmaß zu halten und beides – sowohl Rationalität als auch Irrationalität – für ein glückliches Leben zu nutzen. Im Sinne Fromms – und auch Freuds – wäre jedoch der Schwerpunkt jedenfalls auf die die Rationalität zu legen.

Auch Heine schlägt eine Art aristotelisch gemäßigte Auslegung der Freudschen Religionskritik vor:

Für Freud hängt es vom Ausmaß ab, ob der Triebverzicht zu Verdrängung und seelischer Erkrankung oder zu Geistigkeit und Kulturleistung führt. Dasselbe könnte auch für die Illusion gelten, indem das Ausmaß darüber entscheidet, ob sie eine Neurose oder eine entlastende Fantasie bewirkt [...] als psychische Hilfe gegenüber den Leiden, die das Leben immer mit sich bringt. (Heine 2005, 181)

In diesem Sinne ist Freiheit für Fromm nicht misszuverstehen als Willkür, sondern als „die Chance, man selbst zu sein – nicht als ein Bündel zügelloser Begierden, sondern als fein ausbalancierte Struktur, die in jedem Augenblick mit der Alternative Wachstum oder Verfall, Leben oder Tod konfrontiert ist“. (Fromm 1979 [1976], 164)

Fromm unterscheidet dabei zwischen Wachstum im humanistischen bzw. lebendigen Sinn, und Wachstum im autoritären bzw. leblosen Sinn. Während Wachstum im humanistischen Sinn – von Fromm auch inneres Wachstum genannt – das Ziel des Menschen sei, sieht Fromm hingegen im Wachstum im leblosen Sinne – also zum Beispiel im Wirtschaftswachstum – Unvernunft und Tod, und zwar in der Hinsicht, dass dieses zwangsläufig auf die Zerstörung von Leben hinauslaufe. (vgl. Fromm 1979 [1976], 164)

Nimmt man Fromms These ernst, dass sich hinter der vermeintlichen Areligiosität der säkularisierten Welt eine bestimmte Form von Religion verstecke, dann heißt das, dass man ein sehr verbreitetes und bekanntes Narrativ der westlichen Welt nicht länger aufrecht erhalten kann. Nämlich die Erzählung, dass die westliche Kultur auf der Ebene des Staatswesens befreit sei von religiösen Konzepten, und somit aufgeklärt, und dass aber andere Staaten – wie zum Beispiel die islamischen – nach wie vor durchdrungen seien von Religion und daher kulturell rückständig. Denn aus der Perspektive von Fromms Religionstheorie basiert auch das demokratisch-liberale Staatswesen auf einer Religion – nämlich auf dem Humanismus.

Die Ansicht, dass auch der Atheismus eine Form von Religion darstellt, vertritt auch die Atheistische Religionsgesellschaft in Österreich (ARG), die aus diesem Grund auch schon seit mehreren Jahren die staatliche Anerkennung als religiöse Bekenntnisgemeinschaft anstrebt. Der ARG gehe es dabei unter anderem darum, einen gesellschaftlichen Wandlungsprozess dessen sichtbar zu machen, was als Religion wahrgenommen und angenommen werde und wie Religion gelebt werde. (vgl. Goldmann 2019) Auf ihrer offiziellen Website deklariert die ARG ihren Standpunkt folgendermaßen:

Wir sind Atheistinnen und Atheisten, weil wir glauben, dass Götter als physische Entitäten nicht existieren. Es gibt sie aber dennoch: Götter existieren als kulturelle Entitäten. Sie sind sozusagen Weltanschauungskomplexe, denen viele Menschen Macht in unserem Leben einräumen. Wir beschäftigen uns interessiert mit ihnen als Phänomenen der Gesellschaft und der menschlichen Kultur. Um es auf den Punkt zu bringen: Wir glauben nicht, dass Götter Menschen erschaffen haben, sondern dass Menschen Götter erschaffen haben und erschaffen. (ARG Atheistische Religionsgesellschaft in Österreich 2019)

Conclusio:

Die am Anfang dieser Arbeit definierten Forschungsfragen lauteten:

- Ist Religion aus psychologischer Perspektive eine Krankheit oder ein Bedürfnis?
- Was können die Religionstheorien der beiden Psychoanalytiker Sigmund Freud und Erich Fromm zur Beantwortung dieser Frage beitragen?
- Und welche Bedeutung hat das Ergebnis in ethischer Hinsicht?

Der oberflächliche erste Eindruck, dass Freud eher gegen und Fromm eher für Religion argumentieren würde und die beiden Psychoanalytiker in der Religionsfrage somit gegensätzlicher Meinung wären, kann nach genauerer Untersuchung nicht aufrecht erhalten werden.

In Wirklichkeit stellt sich das Verhältnis der beiden Religionstheorien zueinander deutlich komplexer dar. Denn Fromm folgt zunächst Freuds Kritik am Phänomen Religion über weite Strecken, insbesondere im Kontext von – wie Fromm es nennt – autoritären Formen von Religion. Hier gibt er Freud recht, dass diese Religionsformen neurotisch und somit psychologisch pathogen seien, weil sie den Menschen abhängig machten und von seiner freien Entfaltung abhielten.

Fromm ergänzt aber in Hinblick auf Freuds Religionskritik, dass es neben den autoritären Religionen auch noch jene Form von Religion gebe, die eine psychisch gesunde Handlungsorientierung verkörpere – nämlich die humanistische Form von Religion.

An diesem Punkt gehen die Ansichten der beiden Analytiker auseinander. Denn während Freud die humanistische Einstellung eben nicht als eine Form von Religion ansieht, sondern als deren Gegenteil, behauptet Fromm hingegen, dass aus struktureller Sicht alles dafür sprechen würde, auch den Humanismus als eine Form von Religion zu bezeichnen. Und überhaupt sei Religion aus psychologischer Sicht ein Grundbedürfnis des Menschen – und keine Religion zu haben daher keine Option.

Die im Titel der Arbeit in etwas pointierter Form formulierte Frage „Religion: Krankheit oder Bedürfnis?“ könnte man daher nach dem Vergleichen der Theorien von Freud und Fromm beantworten mit dem Satz: „Religion: Manchmal Krankheit, immer Bedürfnis.“

Unterschiedlicher Untersuchungsgegenstand

Einen bedeutenden Unterschied zwischen den Theorien macht die Tatsache aus, dass Freud und Fromm jeweils sehr unterschiedliche Ansichten darüber haben, was mit dem zu untersuchenden Gegenstand Religion eigentlich gemeint sei.

Denn für Freud sind damit im Speziellen jene Formen von Kult und Verehrung gemeint, die als kulturell überlieferte und institutionalisierte Religionen die europäische Kultur geprägt haben. Also zum einen alte archaische Ahnenkulte, und zum anderen die jüdische und die christliche Religion.

Fromm hingegen hat im Vergleich zu Freud einen sehr weit gefassten Begriff davon, was alles zum Forschungsgegenstand Religion gehört. Denn für Fromm beinhaltet Religion prinzipiell alle Formen von Lebensorientierung. Fromms Zugang wendet somit die psychoanalytische Perspektive noch radikaler an als Freud dies tut, weil Fromm den psychoanalytischen Religionsbegriff auch auf jene Orientierungssysteme ausdehnt, die davor noch nie als Religionen bezeichnet worden sind.

Während Freud in Hinblick auf Religion fordert, dass die Menschen Religion als eine unrealistische Illusion und Selbsttäuschung erkennen und hinter sich lassen sollen, fordert Fromm, dass sich die Menschen generell einmal bewusst machen sollten, was sie antreibt. Denn genau diesen kognitiv definierten psychischen Antrieb nennt Fromm Religion. Und nur wer sich über die eigene Religion bewusst sei, könne seine Ziele und seine Lebensweise hinterfragen und gegebenenfalls verändern.

Und vielleicht hat Fromm ja auch durchaus recht damit, dass wir Menschen der sogenannten westlichen säkularisierten Kultur uns dringend wieder unseres Orientierungsrahmens und somit unserer Religion bewusst werden sollten. Nämlich deshalb, weil wir nur durch solch einen ersten Schritt des Bewusstmachens unseres Orientierungssystems dann in einem zweiten Schritt dieses auch kritisch hinterfragen können. Und wir dann sehen würden, ob wir wirklich so humanistisch und aufgeklärt sind, wie wir es offiziell gerne proklamieren – oder ob wir uns in Wahrheit nicht vielleicht doch eher dem einen oder anderen autoritären Objekt der Hingabe hingeben – wie etwa der Kybernetik oder dem Kapitalismus – so wie Fromm das kritisiert.

Als Weiterführung von Fromms Gedanken könnte man sich fragen: Was bringt uns das überhaupt, wenn wir uns bewusst werden, dass auch unser säkularisiertes Leben religiös orientiert ist? Und wenn wir einsehen, dass auch der Humanismus eine Religion ist?

Der Vorteil davon wäre vielleicht, dass sich diese Einsicht und die dadurch geänderte innere Haltung produktiv auf den Dialog mit Vertretern anderer Weltanschauungen auswirken

könnte. Denn aus einer arroganten Überlegenheitshaltung heraus, wie sie unsere aufgeklärte westliche Welt gegenüber den sogenannten religiösen nicht aufgeklärten Kulturen seit der Aufklärung praktiziert, provoziert man beim Gegenüber eher Gefühle der Abwehr als Gefühle der Offenheit – und verunmöglicht dadurch einen sachlichen Dialog.

Was es zwischen den Kulturen dieser Welt eher brauchen würde, ist ein fairer Dialog auf Augenhöhe, ohne aufklärerisches Überlegenheits-Getue. Ein solcher Diskurs würde allen Beteiligten die Chance eröffnen, in den verschiedenen Religionen und Weltanschauungen jeweils die menschlichen Anteile herauszuarbeiten und die autoritären Anteile abzubauen und uns auf diesem Weg gemeinsam in Richtung einer gerechteren und friedvolleren Welt weiterzuentwickeln.

Frei nach Fromm: Es geht nicht darum, ob Religion oder nicht, sondern welche Art von Religion. (vgl. Fromm 1979 [1976], 131)

In Hinblick auf die starke Erweiterung des Religionsbegriffs bei Fromm könnte man allerdings auch kritisch fragen: Wäre es nicht sinnvoller, anstatt das Bedeutungsfeld des Begriffs Religion so stark auszudehnen, einfach gleich einen anderen Begriff für das Bezeichnete zu verwenden. Etwa den Begriff Weltanschauung oder den Begriff Orientierungssystem?

Wenn man sich aber Fromms Intention vor Augen führt, so erscheint die begriffliche Erweiterung durchaus konsistent. Denn es ist ja eben genau die negative Konnotation des Begriffs Religion, der Fromm entgegenwirken will. Fromm stört es, dass die Kritiker von Religion – unter ihnen auch Freud – Religion als etwas darstellen möchten, auf was man als vernünftiger Mensch besser verzichten sollte. Dieses Urteil erscheint Fromm aber einfach zu pauschal und undifferenziert.

Fromm möchte ein differenzierteres Bild von dem komplexen Gegenstand Religion zeichnen. Er möchte aufzeigen, dass Religion zunächst einmal ein Grundbedürfnis ist und somit existenziell wichtig. Und er möchte weiters zwischen guter und schlechter Religiosität unterscheiden, und zwar im Sinne der Förderung der menschlichen Fähigkeiten, also im Sinne des Humanismus.

Weiters könnte man am Religionsbegriff von Fromm kritisieren, dass dieser das Grundkriterium hinter sich lässt, dass es sich bei einer Religion zumindest immer um irgend-eine Art von Gottesglaube handeln muss. Schaut man sich den Begriff Religion und seine etymologische Herkunft jedoch genauer an, so stellt sich heraus, dass es keinen nachweisbaren Zusammenhang zwischen Religion und Gottesgläubigkeit gibt. Denn das Wort Religion stammt mit großer Wahrscheinlichkeit entweder vom lateinischen „religare“ (rückbinden,

wieder binden) oder vom lateinischen „relegere“ (sorgsam beachten) ab. (vgl. Löffler 2006, 11) Beide Herkunftsquellen implizieren aber nicht zwingend, dass es sich bei einem religiösen Glauben auch immer um einen Gottesglauben handeln muss. Wenn Fromm also den Humanismus als Religion bezeichnet, so überdehnt er damit nicht den etymologischen Rahmen des Begriffs Religion.

Fromm sagt in diesem Zusammenhang, dass er es problematisch finde, dass Glaubensvorstellungen, die ohne einen Gott auskommen, wie etwa Buddhismus und Taoismus, als Religionen bezeichnet werden, weltliche Formen von Gottesglauben, wie Kapitalismuskult, Sportkult, Gesundheitskult, etc., jedoch nicht als Religionen bezeichnet werden, obwohl diese die Bezeichnung Religion aus psychologischer Sicht genauso verdienen. (vgl. Fromm 1980 [1950], 241)

Ein Kritikpunkt, der beide – Freud und Fromm – betrifft, ist jener, dass sie den Religionsbegriff gleichzeitig auf verschiedene Ebenen anwenden und dadurch begriffliche Unschärfen produzieren. Freuds psychoanalytische These ist es ja, dass die menschliche Psyche sowohl auf der subjektiven als auch auf der kollektiven Ebene ähnlich funktioniert. Was also für das einzelne Individuum gelte, das gelte auch für die Menschheit an sich. Diese These übernimmt auch Fromm.

Diese methodische Gleichschaltung ermöglicht zwar interessante Analyseansätze, sie birgt aber auch das Risiko, dass man Dinge, die eigentlich differenziert betrachtet werden sollten, vermischt. Denn die Phänomene auf den zwei Ebenen sind zwar ähnlich, aber doch nicht dieselben.

So ist weder bei Freud noch bei Fromm klar: Sprechen wir bei Religion davon, an was das einzelne Individuum subjektiv glaubt, oder davon, was das Kollektiv – also die Glaubensgemeinschaft – über viele Generationen hinweg als Glaubensinhalt festgehalten hat? Denn diese beiden Dinge weisen zwar Ähnlichkeiten auf, sind aber nicht identisch. Jeder Gläubige legt seinen Glaubensschwerpunkt individuell anders und betont somit andere Facetten.

Während Freud mit Religion eher den kollektiv definierten und tradierten Glaubensinhalt einer Religionsgemeinschaft meint, meint Fromm mit Religion eher den subjektiv individuellen Glauben, den sich der Einzelne aus der eigenen Erfahrung und aus verschiedenen kollektiven Angeboten zusammenbaut. Fromm fällt jedoch nicht auf, dass er im Wesentlichen etwas anderes im Blick hat als Freud.

Bei Fromm verschwimmen zudem weitgehend die Bedeutungen von Religion, Religiosität, Illusion, Objekt der Hingabe, Objekt der Verehrung, Selbst-Transzendierung, Heiliges, Fetisch, Weltbild, Weltanschauung, Lebensorientierung, Existenzweise,

Bezugsrahmen, Gesellschaftscharakter, etc. Und auf den ersten Blick scheint es, als ob Fromm diese Begriffe allesamt praktisch synonym verwendet. Bei genauerem Hinsehen allerdings erkennt man, dass diese Begriffe zwar alle in eine ähnliche Richtung verweisen, jedoch im Detail nach wie vor gewisse Bedeutungsunterschiede beinhalten. So verwendet Fromm etwa den Begriff Religiosität tendenziell eher im individuellen Kontext, der sich auf das Verhalten und Erleben des Individuums bezieht, während er den Begriff Religion tendenziell eher im kollektiven Kontext verwendet, wenn sich das Verhalten und Erleben auf eine Gruppe bezieht. Fromm macht auch eine Unterscheidung zwischen Weltbild und Lebensorientierung. Während Weltbild für ihn mehr ein Begriff der Erkenntnistheorie ist, meint er Lebensorientierung eher praxisphilosophisch. Weiters unterscheidet Fromm auch zwischen Religion und Ideologie. Während eine Ideologie für Fromm ein rein theoretisches Phänomen ist ohne Verbindlichkeit zur praktischen Umsetzung, ist Religion für ihn das authentisch praktische Phänomen, welches Theorie und Praxis zusammen umfasst. Während ein Mensch also mehrere Ideologien kennen kann, könne er dennoch nur eine davon wirklich als Religion internalisiert haben und daran glauben und danach handeln.

Was Fromm hier anspricht, ist ein interessanter Punkt. Es kann also individuell gesehen für einen selbst immer nur eine Wahrheit geben, von der man selbst überzeugt ist und nach der man handelt. Umgelegt auf die kollektive Ebene, auf die Gesellschaft, heißt dies aber gleichzeitig, dass es aus psychologischer Perspektive immer genauso viele Wahrheiten gibt wie Individuen.

Verbindet man diese psychologische Erkenntnis mit dem ethischen Konzept des Humanismus, ergibt sich daraus allerdings ein ethisches Dilemma. Nämlich jenes, dass der einzelne Mensch psychologisch immer nur von einer Wahrheit überzeugt sein kann, er aber gleichzeitig diesen Anspruch der Absolutheit vor den anderen Menschen nicht geltend machen darf, weil er dadurch ja gegen das humanistische Prinzip der Meinungsfreiheit verstoßen würde. Dieser Widerspruch bleibt wohl auch weiterhin ein Schwachpunkt innerhalb des humanistischen Konzepts.

Ähnliches Erkenntnisinteresse

Was Freud und Fromm verbindet ist, dass sie – trotz ihrer unterschiedlichen Definition des Untersuchungsgegenstandes – zumindest dasselbe Erkenntnisinteresse verfolgen – nämlich Erkenntnisse über die Funktion des Religiösen für die Psyche zu gewinnen.

Freud betont, dass es ihm bei seiner Analyse der Kultformen nicht – wie etwa der Theologie – darum gehe, die spezifischen Glaubensinhalte zu untersuchen. Sondern dass sich

seine Untersuchungen auf die formale statt auf die inhaltliche Ebene beziehen, auf die Funktion von Religion für die menschliche Psyche: „Man muss fragen, worin besteht die innere Kraft dieser Lehren, welchem Umstand verdanken sie ihre von der vernünftigen Anerkennung unabhängige Wirksamkeit?“ (Freud 1967 [1927], 109)

Freud führt also dieses von den Denkern der Aufklärung begonnene transkonfessionelle Begriffsverständnis von Religion fort, geht aber nicht so weit wie Fromm, welcher nicht nur ein konfessionenübergreifendes, sondern überhaupt ein orientierungssystemübergreifendes Verständnis von Religion fordert.

Die Bedeutung des Wortes Religion als einem Überbegriff für die Gesamtheit der unterschiedlichen konfessionellen Glaubensformen stammt aus dem 17. Jahrhundert und wurde damals von den Philosophen der Aufklärung eingeführt, um es möglich zu machen, aus einer Metaperspektive über den Glauben zu sprechen, ohne dabei in den spezifischen Denkmustern der Konfessionen gefangen zu bleiben. Dabei ging es nicht zuletzt darum, einen Ausweg zu finden aus den blutigen Kämpfen um die Deutungshoheit über die Wahrheit, die während des Dreißigjährigen Krieges zwischen den christlichen Konfessionen tobten (vgl. Weinrich 2011, 11). Durch diese Begriffsverschiebung rückten formal strukturelle Aspekte von Religion bzw. Religiosität in den Fokus, wie etwa deren Funktion für den Menschen (vgl. Weinrich 2011, 96). Vor der Renaissance hatte es zwar bereits den lateinischen Begriff *religio* gegeben, mit diesem war aber immer nur eine bestimmte Art von Glaubensverständnis gemeint gewesen, nämlich der christliche Glaube. Es war bis dahin lediglich zwischen der wahren Religion (*religio vera*) – dem Christentum – und der falschen Religion (*religio falsa*) – dem sogenannten Heidentum, also allen anderen Arten von Glauben – unterschieden worden. Daneben war *religio* auch eine institutionelle Bezeichnung für den Stand der kirchlichen Orden gewesen (vgl. Weinrich 2011, 12).

Auch wenn Freud und Fromms beide die Funktion von Religion für die menschliche Psyche im Auge haben, so tun sie dies dennoch aus unterschiedlichen Perspektiven. Freud beurteilt das Phänomen Religion eher aus der Sicht eines Arztes, Fromm eher aus der Sicht eines Soziologen. Während Freud von Krankheit und Gesundheit spricht und dabei das psychische Wohlergehen des Individuums im Auge hat, geht es Fromm eher um die gesellschaftlichen und politischen Konsequenzen von Religionen und Orientierungssystemen.

Ähnliche ethische Stoßrichtung

Neben dem ähnlichen Erkenntnisinteresse – nämlich Religiosität als ein psychisches Phänomen zu untersuchen – eint die beiden Analytiker Freud und Fromm auch ein ähnlicher

Ansatz in Bezug auf die ethische Stoßrichtung ihres Schaffens. Bei beiden kann diesbezüglich ein humanistischer Ansatz ausgemacht werden.

Die psychoanalytische Methode ist somit ethisch gesehen nicht einfach nur deskriptiv orientiert, sondern durchaus normativ. Während Freud die ethische Haltung der Psychoanalyse nicht explizit definiert, sondern nur indirekt erkennbar macht, beschreibt Fromm die Psychoanalyse explizit als eine humanistische Praxis. Beide fordern sie, dass die Menschen sich von autoritären psychologischen Mechanismen in der Religion befreien und sich stattdessen an humanistischen Werten der Selbstbestimmung und Vernunft orientieren sollen.

Während Freud einen Gegensatz aufbaut zwischen Religion und Vernunft, weist Fromm diesen Gegensatz jedoch zurück. Für Fromm lautet der Gegensatz vielmehr unterwürfig oder selbstbestimmt.

Fromms Motivation ist es nicht, mit Hilfe der Psychoanalyse die Religion abzuschaffen, so wie Freud das will. Fromms Anliegen liegt vielmehr darin, mit Hilfe der Psychoanalyse zu einer guten Form von Religion beitragen zu können.

Diese seine Motivation hat ihren Ursprung nicht zuletzt auch in Fromms Biografie. Während Freuds Familie keinen großen Wert auf Religion und religiöse Erziehung legt, wird dem jungen Fromm schon von Kindheit an ein positiver Zugang zur Religion vermittelt. Fromms Großvater ist Rabbi, sein Onkel Talmudforscher. Aber auch seinem Vater, einem Kaufmann, liegt viel an einer religiösen Gestaltung des Familienlebens. Fromm setzt sich intensiv mit rabbinischen Texten auseinander. Diesen religionsaffinen Einfluss merkt man auch Fromms psychoanalytischer Theorie an, die stark von den prophetisch biblischen Visionen einer gerechten Welt geprägt sind – und somit von religiösen Motiven. (vgl. Heine 2005, 192)

Kritisch kann man anmerken, dass Fromms Texte an vielen Stellen die Form eines prophetischen Gebots an die Leserschaft haben und daher nicht unbedingt wissenschaftlich deskriptiv, sondern eher auffordernd präskriptiv klingen. Weiters könnte man anmerken, dass Fromm wohl weniger ein Religionskritiker als mehr ein Religionsstifter sei. Immerhin klingt seine Religionstheorie in weiten Teilen wie eine Aufforderung zur Umkehr von der falschen zur richtigen Religion. Und was hat das denn bitte noch mit Wissenschaft zu tun?

Verteidigend könnte man dem entgegen, dass diese Art von Kritik offenbar innerhalb des von Fromm kritisierten Paradigmas steckengeblieben ist und den Gedankengang Fromms gar nicht erst mitvollzogen hat. Denn nach Fromms Religionstheorie, die ja gleichzeitig auch eine Wissenschaftstheorie ist, ist Wissenschaft als eine Religion anzusehen. Und dann ist es

auch kein Widerspruch mehr, als Wissenschaftler eine religiöse Sprache und einen religiösen Habitus zu haben.

Bibliographie:

- Aristoteles (1986): *Nikomachische Ethik*. Hg. u. Übers. v. Gernot Krapinger. Stuttgart: Reclam.
- ARG Atheistische Religionsgesellschaft in Österreich (2019): „Konzept“. <http://atheistisch.at/konzept> (25.9.2019)
- Barthes, Roland (1996 [1966]): „Die strukturalistische Tätigkeit“. In: Kimmich, Dorothee, Rolf Günther Renner u. Bernd Stiegler (Hg.): *Texte zur Literaturtheorie der Gegenwart*. Stuttgart: Reclam. 215-223.
- Bourdieu, Pierre (1988 [1979]): *Die feinen Unterschiede*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 277-286.
- Camus, Albert (1959 [1942]): *Der Mythos von Sisypheos. Ein Versuch über das Absurde*. Hamburg: Rowohlt.
- Camus, Albert (1969 [1953]): *Der Mensch in der Revolte. Essays*. Hamburg: Rowohlt.
- Cordt, D. et al. (1976): „Struktur – Strukturalismus“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Oktober 1976. Vol. 24 (10). 1248-1254.
- Deleuze, Gilles (1975): „Woran erkennt man den Strukturalismus“. In: Châtelet, F.: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 8. Frankfurt am Main: Ullstein.
- Devereux, Georges (1984): *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Duden: <https://www.duden.de> (16.12.2019)
- Eckelmann, Susanne (2014): Biografie zu Sigmund Freud. Berlin: Deutsches Historisches Museum. (<https://www.dhm.de/lemo/biografie/sigmund-freud>)
- Einstein, Albert (1971): „Bemerkungen zu B. Russels Erkenntnistheorie“. In: Schilpp, Paul Arthur (Hg.): *The Philosophy of Bertrand Russell*. La Salle: Open Court. 278-290.
- Endres, Martin (2018): *Strukturalismus heute: Brüche, Spuren, Kontinuitäten*. Stuttgart: Metzler.
- Engels, Friedrich (1968 [1878]): „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring)“. In: *MEW 20*. Berlin: Karl Dietz.
- Feuerbach, Ludwig (1976 [1841]): „Das Wesen des Christentums“. In: Thies, E. (Hg.): *Werke in sechs Bänden*. Bd. 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Freud, Sigmund (1893): *Charcot*. GW I. 21-35.
- Freud, Sigmund (1924): „Das ökonomische Problem des Masochismus.“ In: Studienausgabe. Bd. III. Frankfurt am Main: Fischer.
- Freud, Sigmund (1939): „Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen.“ In: Studienausgabe. Bd. IX. Frankfurt am Main: Fischer.
- Freud, Sigmund (1950 [1895]): *Entwurf einer Psychologie*. GW, Nachtr., 387-477
- Freud, Sigmund (1941 [1938]): *Ergebnisse, Ideen, Probleme*. GW, 17.
- Freud, Sigmund (1982 [1913]): „Totem und Tabu (Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker)“. In: Freud, Sigmund: *Freud-Studienausgabe Band IX*. Frankfurt am Main: Fischer. 287-444.
- Freud, Sigmund (1900): *Die Traumdeutung*. GW, 2/3.
- Freud, Sigmund (1916 - 17): *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. GW, 11.

- Freud, Sigmund (1930): *Das Unbehagen in der Kultur*. Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.
- Freud, Sigmund (1982 [1921]): „Massenpsychologie und Ich-Analyse“. In: Freud, Sigmund: *Freud-Studienausgabe Band IX*. Frankfurt am Main: Fischer. 61-134.
- Freud, Sigmund (1993 [1925]): „Selbstdarstellung [mit Ergänzungen der Fassung von 1935]“. In: Grubrich-Simitis, Ilse: *Zurück zu Freuds Texten. Stumme Dokumente sprechen machen*. Frankfurt am Main: S. Fischer. 39-96.
- Freud, Sigmund (1967 [1927]): „Die Zukunft einer Illusion“. In: Freud, Sigmund: *Massenpsychologie und Ich-Analyse: die Zukunft einer Illusion*. Frankfurt am Main: Fischer. 83-135.
- Freud, Sigmund (1933): *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.
- Freud, Sigmund / Pfister, Oskar (1980): *Briefe. 1909-1939*. Hg. v. Freud, Ernst et al. Frankfurt am Main: Fischer.
- Freud, Sigmund (2017 [1909]): „Zur Genese des Fetischismus“. In: Endres, Johannes (Hg.): *Fetischismus. Grundlagentexte vom 18. Jahrhundert bis in die Gegenwart*. Berlin: Suhrkamp. 255-261.
- Freud, Sigmund (2017 [1927]): „Fetischismus“. In: Endres, Johannes (Hg.): *Fetischismus. Grundlagentexte vom 18. Jahrhundert bis in die Gegenwart*. Berlin: Suhrkamp. 262-267.
- Fromm, Erich (1979 [1976]): *Haben oder Sein*. München: DTV.
- Fromm, Erich (1980 [1930]): „Die Entwicklung des Christusdogmas. Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion.“ In: Fromm, Erich: *Gesamtausgabe. Bd. VI. Religion*. Hg. v. Rainer Funk. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt. 11-68.
- Fromm, Erich (1980 [1950]): „Psychoanalyse und Religion“. In: Fromm, Erich: *Gesamtausgabe. Bd. VI. Religion*. Hg. v. Rainer Funk. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt. 227-292.
- Fromm, Erich (1980 [1972]): „Einige post-marxsche und post-freudsche Gedanken über Religion und Religiosität“. In: Fromm, Erich: *Gesamtausgabe. Bd. VI. Religion*. Hg. v. Rainer Funk. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt. 293-299.
- „Fromm: Glaube und Führung“. In: Der Spiegel. Bd.11/1966. Hamburg: Spiegel Verlag. 131.
- Funk, Rainer (2011): *Tabellarische Biographie Erich Fromm*. <http://fromm-online.org/wp-content/uploads/11d.pdf> (4.1.2020)
- Gasser, Reinhard (2013): *Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung: Nietzsche und Freud*. Tübingen: De Gruyter.
- Ginzburg, Carlo (1988 [1979]): „Spurensicherung. Der Jäger entziffert die Fährte, Sherlock Holmes nimmt die Lupe, Freud liest Morelli – die Wissenschaft auf der Suche nach sich selbst.“ In: Ginzburg, Carlo: *Spurensicherungen. Über verborgene Geschichte, Kunst und soziales Gedächtnis*. München: dtv. 78-125.
- Goldmann, Nina (2019): „Atheisten bereiten Antrag zur Anerkennung vor“. In: <http://www.religion.orf.at> (23.9.2019)
- Günzel, Stephan (2004): „Zick-Zack. Edmund Husserls phänomenologische Archäologie.“ In: *Unspecified*. Frankfurt a. M.: Fischer. 98-117.
- Handke, Peter (2018 [1981]): *Über die Dörfer*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hecht, Heiko et al. (2012): *Psychologie als empirische Wissenschaft: Essentielle wissenschaftstheoretische und historische Grundlagen*. Heidelberg: Spektrum.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1975 [1837]): *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Stuttgart: Reclam.
- Heine, Susanne (2005): *Grundlagen der Religionspsychologie. Modelle und Methoden*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (UTB).
- Heinrichs, Hans-Jürgen (2005): *Expeditionen ins innere Ausland*. Gießen: Psychosozial.
- Henning, Christian (2000): „Gescheiterte Beziehung? Ein Einblick in das Verhältnis von Theologie und Psychologie in der Zeit zwischen 1920 und 1960.“ In: *Praktische Theologie. Bd. 35 (2)*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. 86-108.
- Heß, Moses (1962 [1843]): „Die eine und ganze Freiheit“. In: *Ausgewählte Schriften*. Köln: Melzer, 148-152.
- Higgins, Nancy C. et al (1992): „Relationship between Relation-Related Factors and Obsessive Compulsive Disorder.“ In: *Current Psychology Research and Reviews*. 11. 79-85.
- Holm, Nils, G. (1990): *Einführung in die Religionspsychologie*. München/Basel: Reinhardt (= UTB).
- Hume, David (1889 [1757]): *The Natural History of Religion*. London: Bradlaugh Bonner.
- Husserl, Edmund (2012 [1929]): *Cartesianische Meditationen*. Hamburg: Meiner Verlag.
- In Congress, July 4, 1776. *The Unanimous Declaration Of The Thirteen United States Of America*.
- Jung, C.G. (1991 [1940]): „Psychologie und Religion“. In: Jung, C.G.: *Psychologie und Religion*. München: DTV. 7-112.
- Junge, Matthias (2009): „Strukturalismus/Poststrukturalismus“. In: Brock, Ditmar et al.: *Soziologische Paradigmen nach Talcott Parsons. Eine Einführung*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften. 291-336.
- Kant, Immanuel (1998 [1781]): *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner.
- Kant, Immanuel (1977 [1785]): „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.“ In: W. Weischedel (Hg.): *Werkausgabe*. Bd. VII. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- Keil, G. (2007): *Willensfreiheit*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Klünens, Martin (2014): *Geschichtsphilosophie und Psychoanalyse*. Göttingen: V&R Unipress.
- Kröber, G. (1968): „Die Kategorie ‚Struktur‘ und der kategorische Strukturalismus“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. November 1968. Vol. 16 (11). 1310-1324.
- Kronemyer, David E. (2011): Freud's Illusion: „New Approaches to Intractable Issues.“ In: *The International Journal for the Psychology of Religion. Vol. 21(4)*. London: Taylor & Francis Group. 249-275.
- List, Eveline (2014): *Psychoanalyse. Geschichte – Theorien – Anwendungen*. Wien: Facultas (= UTB).
- Locke, John 2007 [1690]: *Zweite Abhandlung über die Regierung*, übers. v. Hans Jörn Hoffmann, überarb. u. komment. v. Ludwig Siep, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Löffler, Winfried (2006): *Einführung in die Religionsphilosophie*. Darmstadt: WBG.
- Marx, Karl (1971 [1867]): *Das Kapital*. Berlin: Dietz.
- Marx, Karl (1972 [1844]): „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung.“ In: *MEW I*. Berlin: Karl Dietz.

- Maslow, Abraham (1971): *The Farther Reaches of Human Nature*. New York: The Viking Press.
- Nelson, M. O. (1971): „The Concept of God and Feeling Towards Parents“. In: *Journal of Individual Psychology*. 27. 46-49.
- Nietzsche, Friedrich (1973 [1882]): „Die fröhliche Wissenschaft.“. In: Nietzsche, Friedrich: *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe. V. Abt. Bd. 2*. Hg. v. Colli, Giorgio et al. Berlin: De Gruyter. 13-335.
- Nitzschke, Bernd (2011): *Die Psychoanalyse Sigmund Freuds. Konzepte und Begriffe*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Noth, Isabelle (2010): *Freuds bleibende Aktualität. Psychoanalysezereption in der Pastoral- und Religionspsychologie im deutschen Sprachraum und in den USA*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Nunberg, H. / Federn, E. (1981): *Protokolle der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung*. Bd. IV 1912-1918. Frankfurt am Main: Fischer.
- Oberlehner, Franz (2015): „Psyche ist ausgedehnt, weiß nichts davon. Das Leib-Seele-Problem bei Sigmund Freud.“ In: *SAP-Zeitung Nr. 28*. Salzburg: Salzburger Arbeitskreis für Psychoanalyse.
- Platon (1940): Des Sokrates Verteidigung. In: *Sämtliche Werke*. Bd. 1. Berlin: Lambert Schneider. Übers.v. F.D.E. Schleiermacher (1805)
- Plessner, Helmuth (1965 [1928]): *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Berlin: De Gruyter.
- Pollack, Detlef (1995): „Was ist Religion? Probleme der Definition.“ In: *ZfR* 3. 163-190.
- Popp-Baier, Ulrike (2000): „Theologie und Psychologie – eine Mesalliance? Das Verhältnis beider Disziplinen aus der Sicht einer Psychologin.“ In: *Praktische Theologie. Zeitschrift für Praxis in Kirche, Gesellschaft und Kultur*. Bd. 35 (2). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. 78-85.
- Preuss, Hans G. (1971): *Illusion und Wirklichkeit. An den Grenzen von Religion und Psychoanalyse*. Stuttgart: Klett.
- Richter, Horst Eberhard (1979): *Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen*. Reinbek: Rowohlt.
- Roth, Michael (2000): „Oskar Pfister – der Beginn einer problematischen Freud-Rezeption innerhalb der Theologie: Eine Problemanzeige.“ In: *Praktische Theologie. Vol. 35(1)*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. 40-57.
- Rousseau, Jean-Jacques (1977): „Emile oder über die Erziehung“ [1762]. In: Schmidts, Ludwig (Hg.): *Politische Schriften*. Bd. 1. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Sartre, Jean-Paul (1947): *Ist der Existentialismus ein Humanismus?* Zürich: Europa Verlag.
- Sartre, Jean-Paul (1982): *Das Sein und das Nichts [1943]*. Hamburg: Rowohlt.
- Saussure, Ferdinand de (1967 [1916]): *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*. Berlin/New York: de Gruyter.
- Schuhmacher, E.F. (1974): *Es geht auch anders. Technik und Wirtschaft nach Menschenmaß. Jenseits des Wachstums*. München: Desch.
- Schweitzer, Albert (1966): *Albert Schweitzer*. Hg. v. Hans Walter Bähr. Freiburg im Breisgau: Herder.

- Seidler, Wolfram (1982): „Über Strukturalismus“. *Neohelicon. Vol. 9 (1)*. Basel: Springer. 313-317.
- Taubes, Jacob (1977): „Die Religion und die Zukunft der Psychoanalyse“ [1957]. In: Nase, E. et al. (Hg.): *Psychoanalyse*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 167-175.
- Tiedemann, Markus (2019): Interview mit Lisa Nimmervoll zum Thema „Philosoph zu Ethikunterricht: Menschenrechte wurden gegen Religionen erkämpft“. Wien: Der Standard Online: <https://www.derstandard.at/story/2000109862955/philosoph-zum-ethikunterricht-menschenrechte-wurden-gegen-religionen-erkaempft> (18.12.2019)
- Tillich, Paul (1978): *Religion als eine Funktion menschlichen Geistes?* Stuttgart: GWV.
- Utsch, Michael und Frick, Eckhard (2015): „Religiosität und Spiritualität in der Psychotherapie.“ In: *Psychotherapeut, Vol. 60(5)*. Berlin, Heidelberg: Springer Verlag. 451-466.
- Weinrich, Michael (2011): *Religion und Religionskritik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (= UTB).
- Weizsäcker, Viktor von (1964): *Natur und Geist*. München: Kindler.
- Wentura, Dirk et al (2013): *Kognitive Psychologie*. Wiesbaden: Springer.
- Wichmann, Manfred (2014): *Erich Fromm 1900-1980*.
<https://www.dhm.de/lemo/biografie/erich-fromm> (4.1.2020)
- Young, Kimball (1926): „The Psychology of Hymns.“ In: *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 20, 391-406.
- Zahavi, Dan (2003): *Husserls Phänomenologie*. Übers. v. Bernhard Obsieger. Tübingen: Mohr Siebeck (= UTB).
- Zeh, Juli (2019): Gespräch mit Richard David Precht in der ZDF Sendung „Precht“ vom 28.4.2019 zum Thema „Mehr Fortschritt, mehr Wohlstand, mehr Glück?“. <https://www.zdf.de/gesellschaft/precht/precht-198.html> (28.4.2019)

Abstract (Deutsch)

Schlagwörter: Religionspsychologie, Religionsphilosophie, Psychoanalyse, Humanismus, Sigmund Freud, Erich Fromm

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit der Frage, wie das Phänomen Religion aus psychoanalytischer Sicht gesehen und erklärt werden kann. Und zwar insbesondere aus der Sicht der beiden Vertreter Sigmund Freud und Erich Fromm. In der Arbeit sollen deren unterschiedliche Theorien aufgegriffen und verglichen, die Standpunkte zusammengeführt, die Unterschiede herausgearbeitet, eventuelle Widersprüche aufgezeigt, und schließlich die Ergebnisse in Bezug auf ihre ethische Bedeutung hin interpretiert werden.

Der Begründer der Psychoanalyse, Sigmund Freud, übt in seinem Text „Die Zukunft einer Illusion“ (1927) scharfe Kritik am Phänomen Religion. Sein Zugang ist sowohl aus psychologischer als auch aus philosophischer Perspektive interessant. Freud überträgt die von ihm entwickelte Theorie der menschlichen Psyche auf die menschliche Gesellschaft als Ganzes und ordnet dort dieselben defizitären Strukturen wie beim Individuum. Die Menschheit befindet sich laut ihm in einem andauernden Entwicklungsprozess – von kindlicher Naivität hin zu erwachsener Vernunft. Wobei das Stadium der Naivität für Freud jenem der religiösen Weltanschauung entspricht. Denn anstatt sich der Wirklichkeit wie sie ist zu stellen und sich ihr gegenüber adäquat zu verhalten, tendiere der religiöse Mensch dazu, in einer idealisierten Traumwelt zu verharren. Für Freud ist dies eindeutig neurotisch und unfrei. Freud kommt also zum Schluss: Religiöses Verhalten entspricht einer kollektiven Zwangsneurose.

Interessant ist nun, dass Erich Fromm, ebenfalls Psychoanalytiker, einige Jahrzehnte später zu einem diametral entgegengesetzten Ergebnis gelangt als Freud. In seinen Texten „Psychoanalyse und Religion“ (1950) und „Haben oder Sein“ (1979) beschreibt Fromm Religiosität als ein Grundbedürfnis des Menschen, welches zu stillen für die psychische Gesundheit absolut notwendig, und nicht – wie von Freud behauptet – krankhaft sei. Denn Vernunft und Erkenntnis alleine würden laut Fromm nicht ausreichen, um glücklich zu sein. Der Mensch brauche auch ein Ziel und ein Objekt der Verehrung als Orientierung im Leben.

Das Ergebnis des Vergleichs der beiden Religionstheorien stellt sich aber etwas differenzierter dar. Die beiden Religionstheorien sind sich in Wirklichkeit ähnlicher als es zunächst den Anschein hat. Denn sowohl Freud als auch Fromm vertreten in ethischer Hinsicht eine humanistische Einstellung. Der Unterschied liegt lediglich darin, dass Freud den Humanismus nicht als eine Form von Religion ansieht, Fromm aber schon. Denn während Freud nur die klassisch konfessionellen Glaubensformen als Religion bezeichnet, sieht Fromm in allen kognitiven Orientierungssystemen eine Form von Religion.

Abstract (English)

Keywords: Psychology of Religion, Philosophy of Religion, Psychoanalysis, humanism, Sigmund Freud, Erich Fromm

This master thesis examines how the phenomenon of religion can be seen from the perspective of psychoanalysis. In particular from the point of view of the two representatives Sigmund Freud and Erich Fromm. This thesis wants to take up and compare their different theories, bring together their viewpoints, work out the differences, show possible contradictions, and finally interpret the results in terms of their ethical meaning.

The founder of psychoanalysis, Sigmund Freud, sharply criticizes the phenomenon of religion in his text "The Future of an Illusion" (1927). His approach is interesting from both a psychological and a philosophical perspective. Freud transfers his theory of the human psyche to human society as a whole and he locates on that level the same deficient structures as on the individual level. According to him, humanity is in an ongoing process of development from childish naivety to adult reason. The stage of naivety for Freud corresponds to the stage of the religious worldview. Because instead of facing reality as it is and behaving adequately towards it, religious people tend to remain in an idealized dream world. For Freud, such behavior is clearly neurotic and unfree. So Freud comes to the conclusion: Religious behavior must be seen as a collective obsessional neurosis.

It is interesting that Erich Fromm, also a psychoanalyst, a few decades later comes to an exactly opposite result like Freud. In his texts "Psychoanalysis and Religion" (1950) and „To Have or to Be?“ (1979) Fromm describes religiousness as a basic human need, which is absolutely necessary for mental health – and not a pathological behavior as Freud claims. According to Fromm, reason and knowledge alone are not enough to be happy. People also need a goal and an object of devotion as an orientation in life.

But comparing that two theories of religion in fact the result is more differentiated. Because the two theories of religion are more similar than they seem to be. Because both Freud and Fromm are ethically humanistic. But the difference is that Freud does not see humanism as a form of religion while Fromm does. For while Freud only refers to the traditionally confessional forms of belief as religion, Fromm sees a form of religion in all cognitive orientation systems.