

Hermann Kügler SJ

Religiöse Erfahrung – humanistisch und christlich

Die humanistische Religion Erich Fromms und die christliche Glaubenserfahrung

Religiöse Erfahrung – das Thema ist nach wie vor aktuell und das Interesse daran in Praxis und Theorie ungebrochen, wie eine Fülle von Kursangeboten und eine schier unübersehbare Menge von Veröffentlichungen genügend deutlich macht¹. In der Regel bestimmen katholische Theologen dabei das unterscheidend Christliche in Abgrenzung zur Meditation, vor allem indischer und japanischer Herkunft, und finden ihre Gesprächspartner auch in dieser Richtung.

Die Ansätze und Anfragen der humanistischen Psychologie sind dagegen – von Ausnahmen abgesehen² – noch keineswegs in genügendem Maß zur Kenntnis genommen und gewürdigt worden wie die von seiten der östlichen Meditationsweisen. Es dürfte daher nützlich und hilfreich sein, diese Aspekte in die Diskussion um das Spezifische der christlichen Glaubenserfahrung einzubeziehen.

Erich Fromm ist ein Vertreter derjenigen Psychologen und Therapeuten, die in Religion und Glauben nicht krankmachende Kindheitsneurosen sehen. Das Bedürfnis des Menschen nach einem Rahmen der Orientierung und nach einem Objekt der Hingabe ist für ihn statt dessen eines der stärksten Bedürfnisse im Menschen überhaupt, die Vermittlung der humanistischen religiösen Erfahrung – der „X-Erfahrung“ – ein entscheidendes Anliegen seiner Schriften zur humanistischen Religion.

Ein Aufsatz in dieser Zeitschrift³ würdigte Fromms humanistisches Religionsverständnis. Im folgenden Beitrag soll zunächst Fromms Sichtweise der religiösen Erfahrung und ihrer psychologischen Aspekte zusammengefaßt werden. Im Vergleich mit der christlichen Glaubenserfahrung werden anschließend die Gemeinsamkeiten und Unterschiede dargestellt.

Religiöse Erfahrung bei Erich Fromm

Wenn Fromm sich mit den bestehenden Religionen auseinandersetzt, so richtet sich seine Aufmerksamkeit nicht so sehr auf deren Lehren und Dogmen als vielmehr auf ihren Erfahrungsgehalt und ihre Bedeutung für das menschliche Handeln. „Auf welche Realität menschlicher Erfahrung bezieht sich der Gottesbegriff?“⁴ Diese Frage drückt das erkenntnisleitende Interesse aus, mit dem Fromm



zum Beispiel die alttestamentlichen Gottesvorstellungen untersucht. Seine Beschäftigung mit verschiedenen westlichen und östlichen Religionen führt ihn zu der Sicht, daß in den vorherrschenden westlichen Religionssystemen das Denken, die Suche nach Wahrheit und die rechte Erkenntnis den Vorrang vor der Erfahrung einnimmt. Dagegen liege für die östlichen Religionen die einzige Möglichkeit, die Welt letztlich zu erfassen, nicht im Denken, sondern im Erlebnis des Einsseins mit Gott, das nicht davon zu trennen ist, in jeder Handlung im Leben zum Ausdruck zu kommen.

Für Fromm ist religiöse Erfahrung nicht notwendigerweise an eine theistische Auffassung gebunden. Er möchte vielmehr religiöse Erfahrung als eine menschliche Erfahrung verstanden wissen, die gewissen typisch theistischen wie auch nicht-theistischen, atheistischen und selbst antitheistischen Vorstellungen gemeinsam zugrunde liegt. Der Unterschied liegt für ihn in der Art, wie diese Erfahrung begrifflich erfaßt wird und nicht in dem Erfahrungssubstrat, das den unterschiedlichen begrifflichen Formulierungen zugrunde liegt. Diese Art der Erfahrung kommt für Fromm am klarsten in der christlichen und jüdischen Mystik sowie im Zen-Buddhismus zum Ausdruck.

Auch wenn Fromm sowohl von einer theistischen wie nichttheistischen religiösen Erfahrung spricht, bleibt für ihn doch eine erkenntnistheoretische Schwierigkeit. In den abendländischen Sprachen gibt es kein Wort für das Substrat dieser Art religiöser Erfahrung außer im Zusammenhang mit dem Theismus. Auf der Suche nach einer klaren und angemessenen eigenen Terminologie verwendete Fromm eine Zeitlang den Begriff „X-Erfahrung“, um jene humanistische Erfahrung des Einsseins des Menschen mit sich, der Natur und der Welt zu bezeichnen. Diese Terminologie hat Fromm erstmals 1966 in der englischen Ausgabe von „Ihr werdet sein wie Gott“ benutzt, um das für ihn mißverständliche Wort „religiöse Erfahrung“ zu umgehen. Einige Jahre später hob er sie zugunsten des Begriffs „religiöse Erfahrung“ wieder auf. Diese Suche nach einer eigenen angemessenen Begrifflichkeit zeigt noch einmal, wie wichtig der in Frage stehende Sachverhalt für Fromm ist und wie ernst er ihn nimmt.

Fromm ist der Auffassung, daß alle theistischen Systeme einen spirituellen, den Menschen transzendierenden, jenseitigen Bereich postulieren⁵, der den spirituellen Kräften des Menschen und seinem Verlangen nach Erlösung und nach einem inneren Neugeborenen Bedeutung und Geltung verleiht. Für ihn gibt es einen solchen spirituellen, jenseits des Menschen existierenden oder ihn transzendierenden Bereich nicht. Ein solcher Bereich existiert für ihn als Realität nur deshalb und insofern, als der Mensch es vermag, ihn in sich selbst zu entdecken und zu entwickeln.

Seine eigene Position bezeichnet Fromm als „nicht-theistische Mystik“. Eine solche Mystik als Gefühl des Einsseins mit sich und der Welt ist für Fromm begrifflich nicht an den Glauben an Gott gebunden. Sie findet für ihn ihren

vollkommensten Ausdruck im Zen-Buddhismus und im Werk Meister Eckharts. Ebenso wie den Zen-Buddhismus hat Fromm Meister Eckhart hauptsächlich in der Rezeption von D. T. Suzuki kennengelernt und schließt sich dessen Meinung an, daß beide Auffassungen im wesentlichen die gleichen Gedanken ausdrücken.

Der Zen-Buddhismus ist für Fromm vor allem deshalb von so großem Interesse, weil er eine Religion ist, die keinen Gott kennt, sondern auf die Entfaltung der eigenen Kräfte des Menschen zielt. Das Wesentliche am Zen ist der Gewinn von Erleuchtung (Satori). Satori ist keine abnorme Geistesverfassung und kein Trancezustand, in dem die Wirklichkeit verschwindet, sondern die „wahre Erfüllung des Zustandes des Wohl-Seins“⁶. Es ist ein Zustand, in dem der Mensch mit der Wirklichkeit in sich und außer sich vollkommen übereinstimmt, in dem er sich ihrer vollkommen bewußt ist und sie vollkommen erfaßt.

Erleuchtung bedeutet das volle Erwachen des ganzen Menschen zur Wirklichkeit; und wer erwacht ist, kann offen und aufnahmefähig sein, weil er aufgehört hat, an sich und an der Welt als an Dingen festzuhalten, und weil er dadurch leer und aufnahmebereit geworden ist. Das Ziel des Zen ist die Kenntnis des eigenen Wesens. Aber dieses Wissen ist nicht das wissenschaftliche Wissen des Verstandes, sondern das unmittelbare Erfassen der Wirklichkeit sozusagen „von innen“.

Eine praktisch identische Sicht des Wesens der religiösen Erfahrung glaubt Fromm bei Meister Eckhart zu sehen, mit dem Unterschied, daß dieser – noch – am christlichen Gottesbild festhalte, wenn er es auch de facto transzendiere. Fromm zitiert mit Vorliebe jene Aussagen Meister Eckharts, in denen er die Identität von Gott und Mensch und die letzte Autonomie des Menschen zu behaupten scheint⁷.

Meister Eckhart ist für Fromm ein Mystiker, der darauf besteht, daß etwas von „gottgleicher Natur“ in jedem Menschen festzustellen ist. Andernfalls wäre die „Geburt von Gottes Sohn in der Seele“ unmöglich und seine Geschöpfe wären für immer deutlich von ihm geschieden. Solange Gott als Schöpfer Liebe ist, kann er niemals außerhalb seiner Geschöpfe sein. Die höchste Stufe in der Entwicklung des Menschen bestünde darin, daß der Mensch die Anhänglichkeit an das Vergängliche und Zeitliche vollkommen hinter sich gelassen habe und hinüberverwandelt sei in „ein göttliches Bild“. Das bedeutet nicht, daß der Mensch nichts mehr besitzen darf, sondern daß er an das, was er besitzt, nicht mehr gebunden und gekettet ist – nicht einmal an Gott⁸.

Psychologische Aspekte

Eine ausführliche psychologische Analyse der religiösen Erfahrung bzw. der „X-Erfahrung“ hat Fromm in seinem gesamten Werk nirgendwo vorgelegt. Nur diejenigen, die selbst eine solche Erfahrung gemacht haben, verstehen letztlich die

Formulierungen; und gerade sie bedürfen ihrer nicht. Die Schwierigkeit scheint ihm noch größer als die, über Gefühlserfahrungen in Wortsymbolen zu sprechen. Dennoch weist er auf folgende Hauptgesichtspunkte hin⁹:

1. Der erste besteht darin, daß man das Leben als ein Problem erfährt, als eine Frage, die einer Antwort bedarf. Wer keine religiöse Erfahrung gemacht hat, empfindet keine tiefe oder wenigstens keine bewußte Unruhe über die existentiellen Fragen des Lebens. Für einen solchen Menschen ist das Leben kein Problem, und das Bedürfnis nach einer Lösung quält ihn nicht. Wenigstens bewußt genügt es ihm, den Sinn des Lebens in Arbeit, Vergnügen, Macht, Ruhm oder ähnlichem zu finden. Er leidet nicht unter seiner Absonderung von den anderen Menschen und von der Welt und hat nicht den Wunsch, diese Absonderung zu überwinden.

Wer dagegen die „X-Erfahrung“ zu machen beginnt, für den ist die eigene Existenz und die der Mitmenschen zum Problem geworden. Er nimmt sie nicht mehr einfach als gegeben hin; er beginnt, sich zu wundern und zu staunen. Die Feststellung, daß das Staunen der Anfang der Weisheit ist, trifft auch auf die religiöse Erfahrung zu. Wer nie stutzig geworden ist und nie in der Tatsache des Lebens und seiner eigenen Existenz Erscheinungen gesehen hat, die Antworten erfordern und auf die doch paradoxerweise die einzigen Antworten neue Fragen sind – der wird kaum verstehen, was eine religiöse Erfahrung ist.

2. Ein zweiter Aspekt besteht darin, daß es für die religiöse Erfahrung eine klar umrissene Hierarchie der Werte gibt. Der höchste ist die optimale Entwicklung der eigenen Kräfte des Menschen: Vernunft, Liebe, Mitgefühl, Mut. Alle weltlichen Leistungen sind diesen höchsten humanen religiösen Werten untergeordnet. Eine solche Hierarchie bedeutet nicht, weltliche Vergnügen und Freuden auszuschließen. Aber sie macht den weltlichen Teil des Lebens zu einem Bestandteil des religiösen, oder besser: das weltliche Leben ist von den religiösen Zielsetzungen durchdrungen.

Der höchste Wert rückt alle Wünsche und Ziele, sofern sie nicht dem Wohl des Menschen und seiner Selbstverwirklichung dienen, an zweite Stelle, ja sie werden im Vergleich zu ihm bedeutungslos. Unbedingt betroffen ist der Mensch von der Frage nach dem Sinn seines Lebens und von der Erfüllung der Aufgabe, die das Leben ihm stellt.

3. Damit hängt ein weiterer Aspekt der religiösen Erfahrung zusammen. Für den Durchschnittsmenschen ist das Leben oft ein Mittel zu Zwecken, die außerhalb der Person selbst liegen. Solche Zwecke sind zum Beispiel Lust, Macht, Geld oder die Erzeugung und Verteilung von Gebrauchsgütern. Wenn der Mensch nicht von anderen für deren Zwecke benutzt wird, benutzt er sich selbst für seine eigenen Zwecke. Aber in beiden Fällen wird er ein Mittel zum Zweck.

Für einen Menschen, der religiöse Erfahrung gemacht hat, ist dagegen der andere Mensch ausschließlich Zweck und nie Mittel zum Zweck. Außerdem ist seine Gesamteinstellung zum Leben dadurch bestimmt, daß er auf alles, was geschieht,

von dem Standpunkt aus reagiert, ob es dazu beiträgt oder nicht, ihn humaner werden zu lassen. Diesem Prozeß ständiger innerer Umwandlung, bei dem man im Akt des Lebens ein Teil der Welt wird, sind alle anderen Ziele untergeordnet. Der Mensch steht der Welt nicht gegenüber, um diese zu verwandeln; er steht vielmehr in der Welt und nimmt sein In-der-Welt-Sein zum Anlaß, sich ständig selbst zu wandeln.

4. Die Einstellung, die aus der religiösen Erfahrung folgt, läßt sich so beschreiben: Sie ist ein Loslassen des eigenen Ich, der eigenen Gier, ein Aufgeben des Wunsches, sich an sich selbst zu klammern, als ob das eigene Ich ein unzerstörbares, separates Gebilde wäre. Sie ist ein Leerwerden, um sich mit „Welt“ füllen zu können, um auf sie zu reagieren, mit ihr eins zu werden, sie zu lieben. Leerwerden bedeutet nicht Passivität, sondern Offenheit, also ein aktives Leerwerden im Sinn: Nur wer nicht mehr von der eigenen Gier angetrieben ist, kann unverstellt auf die Welt reagieren.

5. Schließlich bezeichnet Fromm die religiöse Erfahrung bzw. die „X-Erfahrung“ auch als eine Erfahrung der Transzendenz. Aber hier stellt sich für ihn in der Bezeichnung das gleiche Problem wie beim Wort „religiös“. Herkömmlicherweise benutzt man das Wort „Transzendenz“ im Sinn von der Transzendenz Gottes. Als menschliche Erfahrung aber bedeutet es, daß man sein Ich transzendiert, daß man das Gefängnis der Selbstsucht und Isolierung verläßt. Die Erfahrung ist für Fromm im wesentlichen dieselbe, ob sie sich nun auf Gott bezieht oder nicht.

Die religiöse Erfahrung – ob theistisch interpretiert oder nicht – ist durch die Verminderung, und in ihrer vollkommensten Form durch das Verschwinden des Narzißmus gekennzeichnet. Um offen für die Welt zu werden und um das eigene Ich zu transzendieren, muß ein Mensch fähig sein, seinen Narzißmus zu reduzieren oder gar ganz aufzugeben. Er muß seine Destruktivität überwinden und fähig werden, das Leben zu lieben. Er muß unterscheiden können zwischen rationaler und irrationaler Autorität, zwischen Idee und Ideologie, zwischen der Bereitschaft, für seine Überzeugungen zu leiden, und Masochismus.

Aus all diesen Erwägungen ergibt sich für Fromm, daß die Analyse der X-Erfahrung sich von der Ebene der Theologie auf die der Psychologie und speziell der Psychoanalyse verschiebt, weil die psychoanalytische Theorie die Möglichkeit gibt, die unbewußten Erfahrungen, die der X-Erfahrung zugrunde liegen oder ihr andererseits zuwiderlaufen und sie blockieren, zu verstehen.

Daraus folgt weiter, daß der Vermittler solcher Erfahrungen nicht mehr der Priester oder Seelsorger, sondern der Psychoanalytiker ist. Allerdings unterscheidet Fromm zwischen einer Psychoanalyse, deren Ziel an erster Stelle die gesellschaftliche Anpassung ist, und einer anderen, der es in erster Linie um „psychoanalytische Seelsorge“ geht¹⁰. Mit Anpassung meint Fromm die Fähigkeit eines Menschen, so zu handeln wie die Mehrheit der Angehörigen seines Kulturkreises. Für diese Einstellung bilden die Verhaltensmuster, die die Gesellschaft und die



Kultur billigen, den Maßstab für die seelische Gesundheit. Aber dieser Maßstab wird nicht unter dem Gesichtspunkt universaler menschlicher Normen kritisch geprüft. Der angepaßte Mensch hat sich zu einem Gebrauchsartikel gemacht, an dem nichts klar bestimmt und bleibend ist außer dem Bedürfnis, zu gefallen, und seiner Bereitschaft, die Rolle zu wechseln, wenn ihm das nützt. Solange er Erfolg hat, lebt er in einer gewissen Sicherheit. Aber seine innere Leere und Unsicherheit tritt zutage, sobald in seinem Kampf um Erfolg etwas schiefliegt.

Bei der zweiten Auffassung ist das Ziel der Psychoanalyse nicht in erster Linie Anpassung, sondern die optimale Entwicklung der Möglichkeiten eines Menschen und der Verwirklichung seiner Individualität. Hier ist der Psychoanalytiker nicht Ratgeber für Anpassung, sondern Seelenarzt, der dem Ziel dienen will, daß der Patient Integrität und die Fähigkeit zur Liebe erreicht. Ein Mensch, der innere Stärke und Integrität erreicht hat, mag zwar oft weniger erfolgreich sein als sein skrupelloser Nachbar. Aber er verfügt über eine innere Sicherheit und ein Urteilsvermögen und eine Objektivität, die ihn weniger empfindlich machen gegen schicksalhafte Veränderungen und die Meinung der „Leute“.

Für Fromm ist es klar, daß eine Anpassungstherapie keine religiöse Aufgabe im Sinn der humanistischen Religion haben kann. Dagegen hat die psychoanalytische Seelsorge ein ausgesprochen religiöses Anliegen, obwohl sie zumeist zu einer eher kritischen Einstellung gegenüber theistischen Dogmen führen wird. Dieses religiöse Anliegen ist für Fromm: dem Menschen dazu verhelfen, die Wahrheit zu erkennen, denn er kann nur in dem Maß ganz menschlich sein, als ihm diese Aufgabe gelingt; ihm zu helfen, frei und unabhängig zu werden, Zweck und Ziel in sich selbst zu haben, niemals zum Mittel für die Zwecke anderer zu werden; und schließlich ihm zu helfen, daß er sich liebend mit seinen Mitmenschen in Beziehung setzen kann, den Unterschied zwischen gut und böse kennt, die Stimme seines Gewissens hört und ihr folgt.

Ein Therapeut, dessen Anliegen nicht die gesellschaftliche Anpassung, sondern psychoanalytische Seelsorge ist, geht für Fromm über die konventionelle Rolle des Arztes oder Therapeuten hinaus. Er wird für seinen Patienten ein Lehrer, ein Vorbild, vielleicht ein Meister, vorausgesetzt, daß er sich selber niemals als analysiert betrachtet, bis er das volle Bewußtsein seiner selbst und die volle Freiheit erreicht und seine eigene Entfremdung und Getrenntheit überwunden hat. Er wird nicht nur – wie H. S. Sullivan es forderte – die Rolle des „teilnehmenden Beobachters“ einnehmen und damit immer noch „draußen“ stehenbleiben. Fromm ist statt dessen der Ansicht, er solle „beobachtender Teilnehmer“ werden, das heißt in seinem Inneren all das zu empfinden versuchen, was der Patient empfindet – und doch er selbst bleiben.

Die christliche Glaubenserfahrung

Für das Selbstverständnis der humanistischen Religion Erich Fromms ist die Frage der Gültigkeit und Wahrheit des Gottesbegriffs letztlich irrelevant. Dagegen ist die Frage nach der religiösen Erfahrung bzw. nach der X-Erfahrung geradezu die Nahtstelle im Gespräch zwischen Humanisten und Theisten. Denn es geht „um eine Erfahrung, die jeder Mensch macht, weil jeder Mensch versucht, auf die ungelösten Fragen seiner Existenz eine Antwort zu finden; es ist aber zugleich auch eine Erfahrung, die jeder Mensch entsprechend seiner Situation anders macht und anders zur Sprache bringt. Der Theist nennt diese Erfahrung ‚Gotteserfahrung‘. Erich Fromm spricht von einer religiösen Gestimmtheit oder Haltung der X-Erfahrung.“ Soweit die Einschätzung des Fromm-Schülers Rainer Funk¹¹.

Aber ist die christliche Glaubenserfahrung zureichend beschrieben, wenn man sie als eine mögliche Art und Weise ansieht, die religiöse Erfahrung, die jeder Mensch macht, zur Sprache zu bringen? Besteht sie in nichts anderem als der humanistischen X-Erfahrung, nur mit dem Unterschied, daß sie in den Deutungsmustern des christlichen Glaubens interpretiert wird?

Die christliche, offenbarungsgebundene Glaubenserfahrung soll von zwei anderen Arten oder Ebenen der Erfahrung unterschieden werden: von der personalen Selbsterfahrung und der religiösen Daseinserfahrung¹². Dabei ist zu beachten, daß jede der genannten Erfahrungen immer, im weitesten Sinn des Wortes, zugleich Selbsterfahrung ist. Denn in jeder Erfahrung ist der Erfahrende selbst mitenthalten. Methodisch ist die Unterscheidung der Erfahrungsebenen sinnvoll; in der konkreten Erfahrung bilden sie jedoch meist eine Einheit.

Das Wort „er-fahren“ hat etymologisch ursprünglich die Bedeutung: ein Land durchfahren oder erwandern. Um ein Erfahrener zu werden, reicht es nicht aus, nur Bücher über dieses Land zu lesen. Man muß sich gründlich auf dieses Land einlassen, damit es sich erschließt. Erfahren ist ein Kennenlernen durch Erprobung. Auf der Ebene der personalen Selbsterfahrung ist der Mensch selber das unbekannte Land, das es zu erforschen gilt, er muß die Reise zu sich selbst antreten.

Das Wort „Selbsterfahrung“ klingt aber nicht nur verheißungsvoll und faszinierend, es ängstigt auch. Einerseits wird von der Selbsterfahrung erwartet, daß sie die Selbstfindung vorbereitet und der Klärung und Kräftigung der eigenen Identität zugute kommt. Andererseits löst Selbsterfahrung immer auch ein gewisses Maß an Angst und Abwehr aus.

Es ist kein harmloses Spiel, von dem menschlichen Privileg Gebrauch zu machen, sich selbst gegenüberzutreten und sich selbst wahrnehmen zu können; sich zu sehen mit all den heimlichen und unheimlichen Kräften, die da am Werk sind. Selbsterfahrung beginnt mit dem Mut zur Selbstwahrnehmung. Das Wahrgenommene soll dann in den persönlichen Lebenszusammenhang eingeordnet werden. So



entsteht verarbeitete, angeeignete Wirklichkeit. Ein peripheres Erlebnis ist unverbindlich, während eine durchlebte Selbsterfahrung immer den Charakter der Verbindlichkeit hat. Sie enthält einen Auftrag zum Voranschreiten, zum Reifen und Selbstwerden und damit zur Gestaltung der mitmenschlichen Beziehungen.

Eine zweite Ebene der Erfahrung ist die religiöse Daseinserfahrung. Hierbei geht es um die Erfahrung des „ganz anderen“, um die Erfahrung der Transzendenz, um das Betroffensein von dem, „was uns unbedingt angeht“ (Paul Tillich). Diese Art von Erfahrung ist unabhängig von einer systematisch geübten Meditation und keineswegs das Privileg weniger Auserwählter. Die Begegnung mit der Natur in den Bergen oder am Meer ist für viele Menschen ein Erlebnis, das zu einer religiösen Daseinserfahrung führt. Auch die erotisch stimmige Begegnung von Mann und Frau wie glückende Beziehungen zwischen Menschen überhaupt können mit dieser Art von Erfahrung beschenkt werden, ebenso die günstigen Umstände, die im Beruf zu befriedigenden Erfolgen führen. Es gibt eine unüberschaubare Vielfalt von Erlebnissen im genannten Sinn, die zu einer religiösen Daseinserfahrung führen können, und zwar keineswegs nur Erlebnisse positiver Art, sondern zum Beispiel auch Schicksalsgemeinschaft im Leid oder das Bewußtwerden von Schuld und Vergebung.

Die religiöse Daseinserfahrung ist ebensowenig eine idyllische Angelegenheit wie die personale Selbsterfahrung. Sobald sie ein höheres Maß an Intensität erreicht, ruft sie existentielle Erschütterungen hervor. Diese müssen, auch wenn der Erfahrungsertrag beglückend ist, schmerzlich durchlitten, sie müssen durchgemacht werden. Der Mensch mit seinem Hang zur Alltäglichkeit wehrt sich gegen eine solche Inanspruchnahme und versucht auszuweichen. Wo ihr aber nicht ausgewichen wird, folgt der Erfahrung die Verwandlung, die eine Dimension des Reifens zum Ziel hat, die durch die personale Selbsterfahrung allein nicht erreicht werden kann.

Religiöse Daseinserfahrungen sind letztlich ein Geschenk und können nicht durch irgendwelche Techniken, etwa Meditations- und Psychotechniken, herbeigeführt werden. Das schließt aber die Möglichkeit nicht aus, eine Sensibilität für solche Erfahrungen zu entwickeln. Natürlich kann diese Sensibilität auch mißbraucht oder fehlgeleitet werden, etwa indem Religiosität als zu konsumierende Droge mißverstanden wird.

Worin besteht nun aber das Spezifische der christlichen Glaubenserfahrung? Gibt es eine Besonderheit der christlichen Glaubenserfahrung, die anderen religiösen Erfahrungen nicht zukommt, so daß die christliche Glaubenserfahrung auf andere religiöse Erfahrungen auch nicht zurückgeführt werden kann? Oder ist sie doch nichts anderes als eine mögliche Facette allgemeiner religiöser Daseinserfahrung?

Kennzeichnend für die christliche Glaubenserfahrung scheint zu sein, daß sie von den Grundgeheimnissen des Glaubens bestimmt ist, die an der Welt verborgen

bleiben und nur durch das Wort der christlichen Botschaft offenbar werden. Christliche Glaubenserfahrung hängt am Wort der geschichtlich begegnenden christlichen Botschaft. Sie ist letztlich nichts anderes als das existentielle Verstehen dessen, was im Wort Gottes geschieht. Sie ist selber mit dem christlichen Glauben im Sinn der auf das Wort Gottes antwortenden, vom Heiligen Geist erfüllten Hingabe an Gott („credere in Deum“) identisch. Die eigentliche christliche Glaubenserfahrung ist das existentielle Verstehen des christlichen Glaubens selbst¹³.

Der entscheidende Inhalt der christlichen Botschaft besteht darin, daß der Glaubende im Glauben Anteil hat am Verhältnis Jesu zu Gott. Er weiß sich aufgrund des in der Kirche weitergegebenen Wortes Jesu von Gott mit der Liebe geliebt, in der Gott von Ewigkeit her Gott, nämlich der Vater dem Sohn zugewandt ist. Er steht also vor Gott zusammen mit Christus und hat durch ihn Zugang zum Vater. So hat der Mensch eine Gemeinschaft mit Gott, die verlässlich und unbedingt ist. Sie entmachtet die Angst des Menschen um sich selber, die sonst die Wurzel aller Unmenschlichkeit ist. Es geht also im Glauben um nichts anderes als um die durch Jesus Christus begründete Gemeinschaft mit Gott, die ihn zu einem Handeln befreit, das der Wirklichkeit gerecht wird.

Es gibt verschiedene Weisen, sich mit dem Inhalt der christlichen Botschaft zu befassen. Die eine Weise ist gleichsam rein objektiv. Man hält den Inhalt der christlichen Botschaft für wahr, jedoch noch ohne ihn in seinem Bezug zur eigenen Person zu erfassen. Die zweite Weise besteht darin, sich selbst in seinem Verhältnis zu Gott neu zu verstehen. Dies ist ein Verständnis, das nicht mehr von der Person des Glaubenden absieht. Es bedeutet, sich selbst von Gott geliebt zu wissen mit einer Liebe, die nicht an einem selbst und an überhaupt nichts Geschaffenem ihr Maß hat, sondern nach dem Maß des Sohnes, der das Gegenüber Gottes von Ewigkeit her ist. In einem solchen Glauben sieht der Glaubende sich selbst und die ganze Welt neu. Dies hat auch Auswirkungen zur Welt hin. Es bedeutet, daß man sich an nichts mehr in der Welt um jeden Preis anklammert. Es ist also der Gegensatz zu jeder Art von Weltvergötterung und Verzweiflung an der Welt.

Im Licht des Glaubens, der das In-Gott-Verankertsein ist, werden einem alle guten Dinge und überhaupt alle guten Erfahrungen zum Gleichnis der Gemeinschaft mit Gott, gegen die Vergänglichkeit und Tod keine Macht mehr haben. Wie Gott selbst, so übersteigt auch die Gemeinschaft mit ihm alles Begreifen. Sie besteht darin, daß der Heilige Geist in uns ist. Es ist das Wort Gottes selbst, in dem der Heilige Geist mitgeteilt wird.

Liebe, Freundschaft, Güte, gegenseitiges Verstehen und Ermutigen, von diesen personalen Beziehungen aus läßt sich Gottes Gemeinschaft zum Menschen wohl am ehesten aussagen und vergleichend beschreiben. Und umgekehrt lassen solche personalen Beziehungen unter Menschen ihre tiefste Bedeutung erst im Licht des Glaubens erkennen, weil sie dann als Gleichnisse für Gottes Liebe verstanden werden.

Im Gebundensein an Offenbarung besteht das Unterscheidende der christlichen Glaubenserfahrung. Nun wird aber immer wieder die Bezeichnung „unmittelbare“ oder „persönliche Gotteserfahrung“ verwendet. Als „unmittelbare Gotteserfahrung“ kann sinnvollerweise nichts anderes verstanden werden als das Betroffensein vom Wort der Glaubensverkündigung, in dem Selbstmitteilung Gottes geschieht. Solche „unmittelbare Gotteserfahrung“ – oder besser und präziser ausgedrückt: solche Glaubenserfahrung – spielt sich keineswegs einzig im Kopf des glaubenden Menschen und in den Gedanken, die in ihm aufsteigen, ab; sondern sie geschieht dadurch, daß einem das Zeugnis des Glaubens begegnet und die Saat dieses Wortes im Herzen aufgeht.

Es müssen einem die Geheimnisse des Lebens Christi weitergesagt werden. Darin geschieht nach christlichem Glauben die Gegenwart Gottes für uns. Es gibt im Grund keine andere legitimerweise so zu bezeichnende christliche Glaubenserfahrung. Glaube als Erfülltsein vom Heiligen Geist kommt weder durch Vernunftakte zustande noch durch Willensaufschwünge oder durch Versenkung ins eigene Innere, sondern er wird durch das Wort Gottes bewirkt und läßt sich nur als Gnade verstehen. Er läßt sich auf keine geschöpfliche Ursache zurückführen und hat gerade darin sein Kriterium.

Gemeinsamkeiten und Unterschiede

Sowohl die humanistische religiöse Erfahrung wie die offenbarungsgebundene christliche Glaubenserfahrung stimmen in der Ablehnung eines jenseitigen, spirituellen Bereichs überein. Was bei der Würdigung von Fromms Gottesvorstellung gesagt wurde¹⁴, gilt analog auch hier. Es geht ja in der christlichen Glaubenserfahrung gerade darum, sich selbst in dieser realen Welt neu zu verstehen. Wenn also Fromm sagt, der weltliche Teil des Lebens müsse zu einem Bestandteil des religiösen werden, oder besser: das weltliche Leben müsse von religiösen Zielsetzungen durchdrungen werden, so ist ihm soweit nur zuzustimmen. Weiterhin teilen beide Sichtweisen die Überzeugung, daß der Mensch nie zum Mittel gemacht werden darf, und daß es eine Hierarchie der Werte gibt, in der Vernunft, Liebe und Mitgefühl obenan stehen.

Doch hier beginnen sich die Geister zu scheiden. Für Fromm ist der höchste Wert die optimale Entwicklung der eigenen Kräfte des Menschen. In christlicher Sicht dagegen ist die Liebe wichtiger als die Mystik, steht obenan nicht Erfahrung und Fühlen, sondern die Liebe zu Gott und dem Nächsten. Im christlichen Verständnis gibt es keine noch so tiefe religiöse Erfahrung, die nicht dem schlichten Gebot der Gottes- und Nächstenliebe (vgl. Mk 12, 29–31) untergeordnet würde. Die erhabenste Vision zählt nicht soviel wie der geringste Dienst. Zweierlei steht sich gegenüber: Selbstfindung, Mit-sich-Identischwerden auf der einen Seite, und

auf der anderen Seite ein Ideal, das den Blick vornehmlich auf den anderen Menschen gerichtet hat und in dem die personale Liebe den ersten Platz einnimmt.

Für Erich Fromm besteht die X-Erfahrung in der Erfahrung eines Lebens ganz und gar im Modus des Seins, die sich konkret nur im Verzicht auf alle möglichen Erfahrungen von „Haben“ realisiert. Unterschiede bestehen für ihn nur in der Art, wie diese Erfahrung begrifflich erfaßt wird, nicht aber im Erfahrungssubstrat selbst. Auf dem Hintergrund der Unterscheidung von personaler Selbsterfahrung, religiöser Daseinserfahrung und offenbarungsgebundener Glaubenserfahrung ließe sich sagen: Fromm bleibt mit seiner Sichtweise „im Religiösen“, auf der Ebene der religiösen Daseinserfahrung stehen. Aber von seinen Voraussetzungen wäre die Unterscheidung zwischen religiöser Daseinserfahrung und offenbarungsgebundener Glaubenserfahrung ohnehin sinnlos.

Von christlicher Sichtweise aus ist dazu präzisierend zu bemerken: Die zweite und dritte der genannten Erfahrungsebenen können im subjektiven Erleben bisweilen oszillierend ineinander übergehen, oder sie können sich deutlich konturiert – wenigstens vorübergehend – voneinander abheben, um dann wieder miteinander zu verschmelzen. Weiterhin ist es auch in der offenbarungsgebundenen Glaubenserfahrung niemals Gott als Gott, der erfahren wird. Eine solche Auffassung würde verkennen, daß Gott kein Teil der Welt ist. Noch weniger geht es um Verschmelzung und Einheit mit ihm, sondern um Dialog und Beziehung¹⁵. Der Glaubende erfährt nicht Gott, sondern sich selbst als Ebenbild Gottes. So wenig der Mensch in seinem Denken über Gott verfügen kann, sowenig kann er es in seiner Erfahrung. Und genausowenig – bzw. genausoviel –, wie Gott in der Außenwelt anzutreffen ist, genausowenig und genausoviel ist er in der menschlichen Innenwelt auffindbar.

Für Fromm sind die religiösen Ziele von Psychoanalyse und Meditation im Stil des Zen-Buddhismus letztlich identisch. Zwar wird von verschiedenen, auch christlichen, Autoren die Meditation immer wieder als Weg der „Gotteserfahrung“ angesehen, doch käme es wohl niemand in den Sinn, die psychoanalytische Methode als Weg der Gottfindung anzupreisen¹⁶. Das wäre aber, folgt man Fromms Einschätzung der grundsätzlich gleichen Ziele von Psychoanalyse und Meditation, die logische Konsequenz. Dazu ist zu sagen: Wer meditiert oder sich einer „psychoanalytischen Seelsorge“ unterzieht, der erfährt immer nur sein eigenes Selbst. Als Glaubender erfährt er dieses sein Selbst als bereits im Glauben verwandeltes Selbst. Die in der Selbsterfahrung beim glaubenden Menschen mitgegebene offenbarungsgebundene Glaubenserfahrung („Gotteserfahrung“) kann daher nur so verstanden werden, daß der Meditierende oder analysiert werdende sein eigenes Selbst als durch die Annahme des Wortes Gottes im Glauben bereits verwandelt erfährt.

Darf zum Abschluß ein Ausblick nach vorn gewagt werden? Wenn das Christentum eine Zukunft hat, dann nicht zuletzt im Wiederentdecken christlicher



Glaubenserfahrung und Frömmigkeit bei den Menschen, die über das „allgemein Religiöse“ hinaus mehr suchen, weil dies allein ihre letzten Fragen unbeantwortet läßt.

ANMERKUNGEN

- ¹ S. z. B. die Literaturberichte von J. Sudbrack in: *GuL* 55 (1982) 70–75, 310–319.
- ² Z. B. ders., *Zwischen Psychologie und Religion. Neue Bücher zum Thema „Spirituelle Erfahrung“*, ebd. 56 (1983) 386–395.
- ³ 202 (1984) 546–556.
- ⁴ *Ihr werdet sein wie Gott. Eine radikale Interpretation des Alten Testaments und seiner Tradition* (1970), in: *Gesamtausgabe (GA)*, hrsg. v. R. Funk (Stuttgart 1980/81), Bd. 6, 94.
- ⁵ Z. B. in: *Die Kunst des Liebens* (1971): *GA* 9, 482.
- ⁶ *Psychoanalyse und Zen-Buddhismus* (1972): *GA* 6, 335.
- ⁷ Z. B. ebd. 313.
- ⁸ Es fragt sich aber, ob Fromm im Gefolge Suzukis mit dieser Einschätzung Meister Eckhart gerecht wird. Für Meister Eckhart wurde eher gelten: Freies Ja zu Gott – und deshalb Vergessen von allem anderen, für Suzuki und Fromm: Aufgeben der eigenen Gier – und deshalb gelassenes Einschwingen in die Unabänderlichkeit des Schicksals.
- ⁹ *Psychoanalyse und Religion* (1966): *GA* 6, 279f.; *Ihr werdet sein wie Gott* (1970): *GA* 6, 117–121.
- ¹⁰ *Psychoanalyse und Religion* (1966): *GA* 6, 264–279.
- ¹¹ R. Funk, *Mut zum Menschen* (Stuttgart 1978) 149.
- ¹² Im wesentlichen halte ich mich hier an die Einteilung von H. Stenger, *Umgang mit Erfahrungen im seelsorgerlichen Gespräch*, in: *Freiheit und Methode*, Hrsg. v. J. Scharfenberg (Göttingen 1979) 136–149.
- ¹³ P. Knauer, *Gott finden in allen Dingen*, in: *Zeugen christlicher Gotteserfahrung*, hrsg. v. J. Sudbrack (Mainz 1981) 113–131.
- ¹⁴ In dieser *Zschr.* 202 (1984) 555 f.
- ¹⁵ Von daher ist nochmals Fromms Meister-Eckhart-Rezeption kritisch in Frage zu stellen; vgl. Anm. 8.
- ¹⁶ Diese Überlegung verdanke ich B. Groth, *Selbsterfahrung in Versunkenheit* (als Manuskript gedruckt, Frankfurt 1982) 16–20.



STIMMEN DER ZEIT

Heft 2
Februar 1985

W. Seibel

Kircheneigener Hörfunk?

J. Fuchs

Fragen heutiger Bioethik

O. v. Nell-Breuning

Marxismus – zu leicht genommen

G. Muschalek

Jenseits der Grenzen des Machbaren

R. Bleistein

Erziehung und Identität

O. Fuchs

Kirchliche Medienpolitik

H. Kügler

Die humanistische Religion Erich Fromms

Sonderabdruck aus den

STIMMEN DER ZEIT

Heft 2 – Februar 1985
Band 203



Verlag Herder Freiburg