

PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM
HITTUDOMÁNYI KAR

**Kísérlet Erich Fromm vallásfilozófiájának rekonstrukciójára és
értelmezésére**

Dissertatio ad Doctoratum

Készítette:

Tóth Tamás

Témavezető:

Dr.Vincze Krisztián

BUDAPEST, 2026

TARTALOMJEGYZÉK

Irodalomjegyzék	4
Előszó	25
Célkitűzés	27
A disszertáció gondolatmenetének fontosabb állomásai	29
I. Erich Fromm életrajza és munkásságának áttekintése	31
1. Korai évei.....	31
2. Fromm származása és találkozása a zsidó miszticizmussal.....	33
3. Az egyetemi évek.....	34
4. Emigrációban töltött évek.....	37
5. Politikai aktivitása és visszavonulása.....	38
6. Fromm tudományos munkásságának vázlatos ismertetése.....	39
7. Fromm életművének recepciója.....	47
II. Fromm valláskritikájának előzményei: 20. századi útkeresések a marxizmusból a pszichoanalízis felé vezető út	51
1. Előzmények.....	51
2. A 20. századi ateizmus.....	53
3. Marx és Fromm.....	55
3.1. Marx nézetei.....	55
3.2. Fromm Marx reflexiója.....	58
4. Freud– a vallás, mint illúzió.....	62
4.1. Freud valláskonceptiójának frommi kritikája.....	65
5. A Frankfurter Iskola hatása.....	69
III. Fromm vallásfilozófiája	73
1. Megfontolások.....	73
1.1. Életrajzi sajátosságok és tudományos módszere.....	73
2. Maslow-Fromm: csúcstapasztalat, mint az x-tapasztalat pszichológiai leírása.....	78
3. Fromm humanizmusa.....	83
3.1. Radikális.....	85
3.2. Utópisztikus.....	87
4. A vallás fogalom interpretációja.....	90
4.1. Normatív és funkcionalista valláskonceptió.....	90
4.2. Korai valláskritika.....	92
4.3. Das jüdische Gesetz.....	93
5. Der Sabbat.....	94
6. Die Entwicklung des Christudogmas.....	98
6.1. A vallás szociális funkciója.....	98
6.2. Az adopcionista dogma.....	99
6.3. Az egylényegűség dogmája.....	101
7. Fromm valláskonceptiójának kopernikuszi fordulata.....	104
7.1. A vallás szükséglete.....	104
8. Progresszív és regresszív vallások.....	110
9. Teista és nem-teista vallások.....	112
10. Matriarchális és patriarchális vallás és a társadalom párhuzama.....	114
10.1. Matriarchális szakasz.....	116
10.2. Patriarchális szakasz.....	117
11. Fromm egyházkritikája.....	118
11.1. A predestináció.....	119
11.2. Kálvin antropológiájának kritikája.....	120

11.3.	A jócselekedetek és az érdemszerzés értelmezése	122
12.	Az anya és az apa jelenléte az egyén fejlődésében.....	125
12.1.	Az anyai szeretet	125
12.2.	Az apai szeretet	129
12.3.	Matriarchális és patriarchális fázisok a vallástörténetben.....	131
IV.	Autoriter és humanisztikus vallások	133
1.	Autoriter vallás	135
1.1.	A tekintély fogalma.....	135
1.2.	Külső és belső tekintély	136
1.3.	Anonim tekintély	136
1.4.	Racionális és irracionális tekintély	137
1.5.	A hit fogalma	141
1.6.	Racionális és irracionális hit	142
1.6.1.	Racionális hit	142
1.6.2.	Irracionális hit.....	142
2.	Humanista vallás	146
3.	Kaufmann cáfolata a humanista és a tekintély elvű vallás kapcsán.....	151
3.1.	Autoriter vallás.....	154
3.2.	Humanista vallás	154
4.	Fromm valláskoncepciójának és a vallás fenomenológiájának reduktivitása	155
V.	Az Ószövetség radikális szemlélete	159
1.	Előzetes megfontolások.....	159
2.	Fromm prófétai messianizmusa	161
3.	Fromm bibliai isten- és emberképe	165
4.	Teremtéstörténeti kozmogónia az Ószövetségben	166
5.	Fromm Istenképe	174
5.1.	Az isteneszme; istenfogalom és istenkép koncepciója az Ószövetségben.....	174
5.1.1.	Az istenkép	174
5.1.2.	Az ószövetségi fejlődési szakaszok	176
6.	Isten neve a görög és zsidó istenfogalmak perspektívája alapján	180
VI.	Erich Fromm és a bálványimádás	185
1.	Az incesztuózus kötődés, mint a bálványimádó magatartást megelőző súlypont.....	187
2.	A bálványimádás etimológia	188
3.	A klasszikus teológia bibliai alapjai.....	190
4.	Fromm bálványimádás fogalma	191
4.1.	Fromm ószövetségi háttere	191
4.2.	Fromm „idológiája”	193
4.3.	Ószövetségi bálványimádás és a pszichológia.....	194
4.4.	Az elidegenedés koncepciója.....	196
4.5.	Nekrofilia és biofilia	199
VII.	Fromm és a Zen-Buddhizmus	204
1.	Fromm vallási X-tapasztalata az arisztotelészi kétértékű logika és a keleti miszticizmus mentén	204
2.	Találkozás a buddhizmussal.....	205
3.	Előzetes megfontolások.....	207
4.	A szatori	210
5.	A hármas társadalmi szűrő	212
6.	A paradox logika	214
7.	Az X-tapasztalat	216
8.	Összegzés	223

VIII. Találkozás Thomas Mertonnal.....	225
1. Egy barátság előzményei.....	225
2. Fromm és Merton levelezése.....	226
3. A levelezés témaköreinek rövid bemutatása	228
3.1. Vallás és Pszichoanalízis	228
3.2. Humanizmus és tekintély	230
3.3. Az emberi szabadság, a lelkiismeret és a hatalom szerepe	232
3.4. A háború és a béke kérdése.....	233
3.5. A misztika és a humanizmus összeegyeztethetősége.....	234
3.6. Marx filozófiájának és a keresztény gondolkodás kapcsolatának elemzése.....	234
3.7. Politikai és társadalmi felelősségvállalás.....	237
4. Összegzés	238
IX. Fromm keresztény szempontú teológiai kritikája.....	239
5. A vallás fogalmának válsága és a nem-transzcendens, személytelen isten.....	239
6. A vallásban lévő tekintélyelvű és a humanista elv.....	241
7. Fromm krisztológiája	242
8. Az emberkép és önmegvalósítás kérdése	243
9. A vallás történeti formái és a biblikus hagyomány értelmezése	246
10. Az X-tapasztalat	247
X. Kutatási tézisek.....	249
XI. Befejezés és következtetések.....	251
Summary	256
Köszönetnyilvánítás	261
Nyilatkozat	262

IRODALOMJEGYZÉK

Teológiai források és tanítóhivatali megnyilatkozások

A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai. (Szent István Kézikönyvek 2.) (szerk. Diós István), Szent István Társulat, Budapest 2007.

A Katolikus Egyház Katekizmusa (Szent István Kézikönyvek 6) (ford. Diós, I.) Szent István Társulat, Budapest 2013.

FERENC PÁPA, *Amoris Laetitia. A családban megélt szeretetről kezdetű apostoli buzdítása,* Szent István Társulat, Budapest 2016.

FERENC PÁPA, *Evangelii Gaudium. Az Evangélium öröme kezdetű apostoli buzdítása.* Szent István Társulat, Budapest 2014.

II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Fides et ratio. A hit és ész kapcsolatának természetéről.* Szent István Társulat. Budapest 1999.

II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Ex corde Ecclesiae apostoli rendelkezése a katolikus egyetemekről,* Szent István Társulat, Budapest 1991.

Ó- ÉS ÚJSZÖVETSÉGI SZENTÍRÁS. A NEOVULGÁTA ALAPJÁN, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest 2007.

XI. PIUS PÁPA, *Az ifjúság keresztény neveléséről,* Szent István Társulat, Budapest 1931.

XVI. BENEDEK PÁPA, *Az Isten szeretet,* Szent István Társulat, Budapest 2006,

Lexikonok, szótárak, enciklopédiák, kézikönyvek

ACHTEMEIER, J. P., *Harpers Bibel dictionary,* Harper and Row, US 1985.

DIETERICH, M., *Pszichológiai és lelkipásztorkodási Kézikönyv,* Szent István Társulat, Budapest 2000.

ELLWOOD, R. S., *The Encyclopedia of World Religions.* Infobase Publishing, New York 2006.

ÉLESZTŐS, L.–ROSTÁS, S.–BÁRÁNY, L.–BARABÁS, É.–BAGI, V.–GÖNCZ, Á., *Magyar nagylexikon.* VIII. Kötet. Budapest 1993.

HAAG, H., *Bibliai lexikon,* Szent István Társulat, Budapest 1989.

LOHFINK, N., *Stuttgarter biblische Aufsatzbände, Altes Testament., Studien zur biblischen Theologie.* SBAB 16 Das Alte Testament und sein Monotheismus. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1993.

SCHNEIDER, T., (szerk.) *A Dogmatika kézikönyve I.* Vigília Kiadó. Budapest 1998.

SCHÜTZ, CH., (szerk.) *A keresztény szellemiség lexikona.* Szent István Társulat, Budapest 1993.

SCHAEFFLER, R., *A vallásfilozófia kézikönyve,* Osiris Kiadó, Budapest 2003,

SZERDAHELYI, I.–JUHÁSZ, I. (szerk.) *Világirodalmi lexikon 19. Kiegészítő kötet A-Z,* Budapest 1996.

VARGA, ZS. J., *Újszövetségi görög-magyar szótár.* Kálvin Kiadó, Budapest 1996.

WEBSTER, N., *An American Dictionary of the English Language*. BL Hamlen, New Haven, Connecticut, USA, 1840.

Tanulmánykötetben megjelent tanulmányok

A Global Philosophy of Man, in *The Humanist*, Ohio (American Humanist Association), 26 (1966),

BADER, A., *Die Bedeutung der X-Erfahrung in der humanistischen Psychoanalyse. Für ein ganzheitlich erweitertes Selbstverständnis von Wissenschaft. Erstveröffentlichung.* in *Wissenschaft vom Menschen - Science of Man. Jahrbuch der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft*, Münster (LIT Verlag), Band 1 (1990),

BIANCOLI, R., *Die Psychologie von Karl Marx nach Erich Fromm*. Referat beim deutsch italienischen Seminar vom 17. bis 19. Februar 1989 in Bologna zum Thema Die Marx-Rezeption Erich Fromms. First published as typoscript „Die Psychologie von Karl Marx nach Erich Fromm,” in *Internationale Erich-Fromm-Gesellschaft (Ed.)*, Fromm e Marx, Tübingen (Typoscript) 1989,

BOGUSŁAW, Ś., *The idea of the exclusion of necrophilic attitudes in critical psychology of Erich Fromm*. *Interdisciplinary Contexts of Special Pedagogy*, no. 28, Adam Mickiewicz University Press, Poznań 2020.

CARVETH, D., *Fromm Resurrected*. Review: Durkin, K. (2014). *The Radical Humanism of Erich Fromm*. New York: Palgrave Macmillan. 250 pages, hardcover. *The Journal of Psychohistory* 43 (Fall 2015/2), 147-155; and *the Canadian Journal of Psychoanalysis* 23 (Fall 2015/2).

Das Gottesbild Erich Fromms wurde als Referat bei der Tagung der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft vom 20. bis 22. November 2009 im Europa-Gästehaus in Hamburg zum Thema „*Wege aus der Entfremdung im Umgang mit Religion*” vorgetragen. Erstveröffentlichung in *Fromm Forum* (deutsche Ausgabe), Tübingen Nr. 15 / 2011,

DRAŽEN ŠUMIGA: *Fromm's understanding of the Buddhist philosophical theory and psychoanalysis: From the phenomenal ego to the authentic being.* in *International Forum of Psychoanalysis*, 29 (2020/1),

ERŐS, F.–REICH, W., *Erich Fromm and the Analytical Social Psychology of the Frankfurt School*. M. Kessler and R. Funk (Eds.), *Erich Fromm und die Frankfurter Schule. Akten des internationalen, interdisziplinären Symposions Stuttgart-Hohenheim vom 31. 5. bis 2. 6. 1991*, Francke Verlag, Tübingen 1992.

ERŐS, F., *Fromm's Theory and the Problems of „Real Existing” Socialism*, Presented on the seminar of the International Erich Fromm Society on Character structure and Society, Janus Pannonius University, Pécs, Hungary, August 24- 26, 1990. First published in *Wissenschaft vom Menschen/Science of Man, Jahrbuch der Internationalen Erich Fromm-Gesellschaft*. Vol. 2: *Erich Fromm und die Kritische Theorie*, Münster (Lit Verlag) 1991,

PUSKÁS, A.–PERENDY, L.–LÉVAI, Á., *Isten dicsősége - A teremtés szépsége.* in *Teológiai tanulmányok - Varia theologica* Budapest (11/2020)

PUSKÁS, A.–PERENDY, L., (SZERK.) *Az ember krízise. Vágyódás és megkísértés között*, *Varia theologica* 4. Szent István Társulat, Budapest 2013.

Folyóiratban megjelent cikkek

- AUER, A.–FROMM, E., „Gibt es eine Ethik ohne Religiosität?” First published in *Fromm Forum* (deutsche Ausgabe), Tübingen (Selbstverlag), (1999/3),
- BAGYINSZKI, Á., *Assisi Szent Ferenc és Thomas Merton „megkeresztelt” pacifizmusa.* VIGILIA 87 (2022), 844-848.
- BIRHER., N.–JANKA, F., *Jog, erkölcs, vallás.* in *Deliberationis* 10 (2017/2), 188-200.
- BÍRÓ, ZS., *Erich Fromm „szabadság” - értelmezése és a jelen kor felelőssége.* in *Iskolakultúra* (14) 5. (2004), 126-129.
- BOROS, P.G., *Different Religion, Same Meditation? Meditation as the Heart of Christianity and Buddhism and the Basis for Dialogue in the Writings of Thomas Merton and Thích Nhất Hạnh.* in *Journal of East Asian Cultures* (2024/2), 141-164.
- BOSCALJON, D., *Beyond literal idolatry: Imagining Faith through Creatively Changing Identities.* Religions 2022,13, 810-821.
- BRAUNE, J., „Concerned Knowledge”: *Erich Fromm on Theory and Practice.* 1-21.
- BRAUNE, J., *Erich Fromm and Thomas Merton: Biophilia, Necrophilia, and Messianism Death and the Love for Life in Psychoanalysis.* In Memoriam Romano Biancoli” on June 5-6, 2010 in Ravenna. First published in *Fromm Forum* (15 / 2011, Tübingen (Selbstverlag) 2011, 45-54.
- BRAUNE, N.–BRAUNE, J., *Erich Fromm’s Socialist Program and Prophetic Messianism,* In Two Part. in *Radical Philosophy Review* 12 (2009/1-2), 105-125.
- BRAUNE. N.–BRAUNE, J., *Erich Fromm’s Socialist Program and Prophetic Messianism,* In Two Parts- Part I: *Fromm’s Program and Messianism, In the Context of his Organizing, Reclaiming the Sane Society.* Boston USA, Brill 2014. 59-81.
- BURI, F., *Religion-Haben und Religiös-Sein,* In: *Theologia Practica,* Vol. 13 (1978), 83-88.
- CSEPREGLI, A., *Erich Fromm valláskritikája* in FABINY, T. (szerk.) *Tanítványok: Tanítványai köszöntik a 85 éves Pröhle Károly professzort, aki – velünk együtt – maga is Tanítvány,* Evangélikus Teológiai Akadémia, Budapest 1996, 189-203.
- DIETRICH, J., *The Religious Understanding of Erich Fromm,* First published in *Fromm-Forum,* (Engl. version) Tübingen, (1999/3),
- DEÁK, A., *Az elidegenedés és bűn kérdése Paul Tillich teológiájában,* in *Református Szemle* 103.4 (2010), 383-399.
- DEY, K. M., *Marxian Humanism and its Re-evaluation by Erich Fromm.* in *International Journal of Research on Social and Natural Sciences* IV (2019/1) (Online) 2455-5916. 141-147.
- EDWARDS, C., *A Zen Master for the West: An Interview with Kobori Sohaku,* in *Dialog,* Minneapolis, 17 (1978/3), 226-230.
- ERŐS, F., *A budapesti iskola hozzájárulása az analitikus szociálpszichológiához.* Thalassa: 1990, (1), 3-18.
- ERŐS, F., *Egy opponensi vélemény nyomában,* Thalassa: 1993,(2), 113-116.
- ERŐS, F., *Erich Fromm a harmincas években. Analitikus szociálpszichológia és empirikus társadalomkutatás* [Erich Fromm in den dreissiger Jahren. Analytische

- Sozialpsychologie und empir. Tatsachenforschung, Világosság, Budapest Vol. XXVI, 1985. December, 775-782.
- ERŐS, F., *Identitás és asszimiláció, Erich Fromm, Bruno Bettelheim és Erik H. Erikson amerikai pályája*, 4-5. in TAKÁCS, J.,-P. TÓTH, T., *Kisebbség, többség, többszörösség: Kisebbségi-többségi viszonyok a magyar társadalomban: Neményi Mária tiszteletére 70. születésnapja alkalmával*. MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont Szociológiai Intézet.410-419.
- ERŐS, F., *Pszichoanalízis és politika: Kihívások és válaszok*, in *LÉLEKELEMZÉS* 8.1, (2013), 7-19.
- FERENC, J., *A hely szelleme, a településimage és településmarketing*. in *Tér és Társadalom*, 16(4), 101-119.
- FLÜCKIGER, F., *Funktion und Wesen der Religion nach Erich Fromm*, In: *Theologische Beiträge*. Zweimonatszeitschrift der Pfarrer-Gebets-Bruderschaft, Wuppertal 16 (1985/5), 208-210. (Theologischer Verlag Rolf Brockhaus).
- FROMM, E., *Buddhism and the mode of having vs. being*. in *Fromm Forum*, 13. International Erich Fromm Society, Selbstverlag, Tübingen 2009, 17-23.
- FROMM, E., *A Global Philosophy of Man*, in *The Humanist*, Ohio (American Humanist Association), 26 (1966), 117-120.
- FROMM, E.-REICHMANN, F., *Notes on the Mother Role in the Family Group*. Bulletin of the Menninger Clinic, 4, 1940, 132-148.
- FUNK, R., „*Die jüdischen Wurzeln des humanistischen Denkens von Erich Fromm*”, in: Erich Fromm. *Zu Leben und Werk*. Referate des Symposium der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft 1988 in Locarno, Tübingen (Typoscript) 1988. 14-28.
- FUNK, R., „Erich Fromms humanistische Religiosität” wurde als Referat bei der Tagung der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft vom 20. bis 22. November 2009 im Europa-Gästehaus in Hamburg zum Thema „Wege aus der Entfremdung im Umgang mit Religion” vorgetragen. Erstveröffentlichung in *Fromm Forum* (deutsche Ausgabe), Tübingen (Selbstverlag – ISSN 1437-0956) Nr. 15 / 2011, 116-125.
- FUNK, R., „*Ihr werdet sein wie Gott. Religion in der Tiefenpsychologie Erich Fromm*,” in: Unitarische Blätter für ganzheitliche Religion und Kultur, München 40 (1989/6), 113-117.
- FUNK, R., *Biophilia and Fromm's Criticism of Religion*. First published in ELETTI, P. L. (Ed.), *Incontro con Erich Fromm. Atti del Simposio Internazionale su Erich Fromm: „Dalla necrofilia alla biofilia: linee per una psicoanalisi umanistica”* Firenze 1986, Firenze (Edizioni Medicea) 1988, 141-151.
- FUNK, R., *Das sozial-psychoanalytische Denken Erich Fromms und seine Bedeutung für die psychotherapeutische Praxis*, Vortrag am 9. Dezember 2021 bei einer Abendveranstaltung des Erich Fromm Study Centers an der International Psychoanalytic University (IPU) in Berlin zum Thema »Die Bedeutung des Denkens von Erich Fromm für die psychotherapeutische Praxis« 1-11.
- FUNK, R., *Die religiöse Frage bei Erich Fromm*, in Protokolldienst der Evangelischen Akademie Bad Boll, Bad Boll (1981/10), 7-21.

- FUNK, R., *Gott ist X. Erich Fromms Theorie vom Gesellschafts-Charakter und der Rolle der Religion*, Ich. Die Psychozeitung, Berlin (Unabhängige Verlagsbuchhandlung Ackerstraße), 3 (1992/6), 14-17.
- HAY, D. M., *Review Fromm, E.: You Shall Be as Gods. A Radical Interpretation of the Old Testament and Its Tradition* (1966a, English), In *Theology Today*, Princeton Vol. 24, July 1967. 10-13.
- HILTNER, S., *Erich Fromm and Pastoral Psychology*, In *Pastoral Psychology*, Great Neck, 6 1955, 21-27.
- GALLEY, S. T., *Der Schabbat: Wandel und Kontinuität seiner Bedeutung in der jüdischen Religionsgeschichte*. in *Spes Christiana* 18–19, 2007–2008, 11-22.
- GÁSPÁR, Z. E., *Korunk, „a vallás és a filozófia utáni kor” szellemi valósága*. LXIII (2020/12), 75-84.
- GREISMANN, H. C., *Matriarchate as Utopia, Myth, and Social Theory*, in *Sociology*, 15 (1981/3), 417-430.
- JANKA, F., *„Nyitva van az Aranykapu”- Hitről a hit évében. Studia Wespremiensia. A Veszprémi Érseki Hittudományi Főiskola folyóirata. XIV. évfolyam, 2012. I-II. szám. 11-20.*
- JANKA, F., *Teodicea a humanista ateizmuson túl. Szempontok Erich Fromm nem teista humanizmusának kritikájához* Athanasiana 4/1997. 95-107.
- JOHACH, H., *„Erich Fromms Religionsverständnis. Herausforderung für den christlichen Glauben. Ausgewählte Schriften über Erich Fromm zum 80. Geburtstag von Helmut Johach”*, in: *Fromm Forum* (Deutsche Ausgabe – ISSN 1437-0956), 26 / 2022, Tübingen (Selbstverlag), 119-142.
- JOHACH, H., *Fromm Religionsverständnis - Herausforderung für den christlichen Glauben*, in *Fromm Forum* (deutsche Ausgabe), Tübingen (Selbstverlag), (2002/6), 45-50.
- JONACH, H., *Das Erbe der jüdischen Emigranten in der Humanistischen Psychologie. Ausgewählte Schriften über Erich Fromm zum 80. Geburtstag*, in *Fromm Forum* (Deutsche Ausgabe 26 / 2022, Tübingen Selbstverlag, 87-103.
- JUNGHEIM, E. S., *Erich Fromm und sein Judentum*, in *Fromm Forum* 24 (2020), Selbst Verlag, 2020 Tübingen, 163-172.
- JUTTA, G., *Autoritäre oder humanistische Religion. Klärungsversuch zum Religionsbegriff*, In *graswurzel revolution*, Heidelberg, No. 151, Dezember 1990. 122-133.
- KAUSHIK, A., *The neo-Marxist framework of Erich Fromm*, in *Indian Journal of Political Science*, Lucknow 39 (1978/2), 252-267.
- KLEIN-LANDSKRON, E., *Erich Fromm's Understanding of Karl Marx*. Presentation at a German-Italian Seminar about Die Marx-Rezeption Erich Fromms, Bologna 1989, February 17-19, 124-137.
- KOBAYASHI, F., *An analysis of Erich Fromm and Karen Horney through Cultural Psychology*. Comparative culture, the journal of Miyazaki International College. 17 (2012), 101-111.
- KOCH, J., *Learning to Be Creative Impressions from the Erich Fromm Seminary in Pécs: Lecture presented at the International Conference about „Productive Orientation and Mental Health” on the Occasion of the 20th Anniversary of the International Erich*

- Fromm Society, that took place October 29th to November 1 st, 2005, in the Centro Evangelico in Magliaso near Lugano / Switzerland. First published in the English version of Fromm Forum Tübingen, Selbstverlag 2006, 117-131.
- KOROSTICHENKO, E. I. *Critical Theory of Religion by Erich Fromm: from Messianic Judaism to Radical Humanism*, *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 5(4), 62-78. (In Russian). 47-49.
- KUMINETZ, G., *A tekintély és a hatalom mivolta és rendeltetése katolikus szemmel*. Magyar Sion. Új folyam II. / XLIV. (2008/2) 183-206
- KÜGLER, H. *Religiöse Erfahrung – humanistisch und christlich*. Die humanistische Religion Erich Fromms und die christliche Glaubenserfahrung, in *Stimmen der Zeit Herder Verlag, Freiburg* 203 (1985/2), 125-128.
- KÜGLER, H., *Humanistische Religion und christlicher Glaube. Anfragen der humanistischen Psychologie Erich Fromms an christliche Theologie*. In *Stimmen der Zeit, Herder Verlag, Freiburg* Vol. 202 (No. 8, 1984), 549-560.
- KÜGLER, H., *Religiöse Erfahrung – humanistisch und christlich*. Die humanistische Religion Erich Fromms und die christliche Glaubenserfahrung, In *Stimmen der Zeit, Freiburg*, 203 (1985/2), (Herder Verlag), 113-124.
- KURZ, H., *Der Religionsbegriff Erich Fromms*, in *Religion heute*, (Juni 2000/42),10-15.
- LANDENTHIN, V., *Religion - ihre Zukunft ohne Illusion. Bildungstheoretische Überlegungen zu Erich Fromms Begründung der Religion*, in J. Classen (Hg.), *Erich Fromm - Erziehung zwischen Haben und Sein*, Eitorf (Gata-Verlag) 2002, 405-420.
- LINDINGER, H., *Freud, Fromm, Jung und die Religion*, In *Wege zum Menschen*, 40 (1988), Eitorf Gata-Verlag,10-14.
- LOCK, I., *Radlcal Humanism and the Bible. Tradition*. A Journal of Orthodox Thought, New York 1968, 13-18.
- Lord (Alan) Rodger, „*David Daube (1909–1999)*” in *Jurists Uprooted Oxford*, 2004. 10-19.
- LÜDEMANN, O., *X-Erfahrung’ vs. ‚Ganz-Sein-Wunsch-wurde* als Referat bei der Tagung der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft vom 20. bis 22. November 2009 im Europa-Gästehaus in Hamburg zum Thema „*Wege aus der Entfremdung im Umgang mit Religion*” vorgetragen. Erstveröffentlichung in *Fromm Forum* (deutsche Ausgabe), Tübingen -Selbstverlag Nr. 15 / 2011, 1-9.
- MACHOVEC, M., *Das Phänomen X bei Erich Fromm*, in *Fromm Forum* (deutsche Ausgabe), Tübingen (Selbstverlag), 3 (1999), 41-49.
- MAIWALD, F., *The Emancipative Potential of the Social Unconscious: Erich Fromm’s Renewal of Freud’s Approach as a Link between Ethico-Political and Psychoanalytical Forms of Social Critique*. *Revista De Humanidades De Valparaíso*, (23), 53-68.
- MCLAUGHLIN, N., *The coming triumph of the psychosocial perspective: lessons from the rise, fall and revival of Erich Fromm*, *Journal of Psychosocial Studies*, New York 2019, 9-22.
- MEYER, B., *Idolatry beyond the Second Commandment: Conflicting Figurations and Sensations of the Unseen.Figurations and Sensations of the Unseen in Judaism, Christianity and Islam: Contested Desires*. Ed. Birgit Meyer and Terje Stordalen. London: Bloomsbury Methuen Drama, 2016, 77-96. *Bloomsbury Collections*. Web. 2022, 77-96.

- MILLS, D., *Progressive Psychoanalysis In The Works Of Erich Fromm and Slavoj Žižek*. Progressive Psychoanalysis as a Social Justice Movement, edited by Scott Graybow, Cambridge Scholars Publisher, 2016, 96-112.
- MINCHEV, P., *The reception of Erich Fromm's ideas in Bulgaria – part 1*. in *Psychological Research* 23 (2020/2), 167-179.
- OSTERFELD, G., „Das Gottesbild Erich Fromms“ wurde als Referat bei der Tagung der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft vom 20. bis 22. November 2009 im Europa-Gästehaus in Hamburg zum Thema „Wege aus der Entfremdung im Umgang mit Religion“ vorgetragen. Erstveröffentlichung, in *Fromm Forum* (deutsche Ausgabe), Tübingen, Selbstverlag, Nr. 15 / 2011, 23-33.
- PATSCH, F., *Görbe tükör a vallásnak*. in *VIGILIA*, 76(2). 2011, 93-102.
- PAVESI, E., *Pastoral Psychology as a Field of Tension between Theology and Psychology*. Oxford University Press, on behalf of The Journal of Christian Bioethics, Inc. Christian Bioethics, 16 (2010/1), 9-29.
- RHEINZ, H., *Zen und die Kunst der Erinnerung. Sigmund Freud und Erich Fromm oder der westliche Weg den Ozean zu überqueren*. Als Vortrag im Februar 2000 auf der Tagung der Evangelischen Akademie Baden in Bad Herrenalb zum Thema „Erich Fromm – Psychoanalyse, Ethik und Religion“ gehalten. Veröffentlicht unter „Zen und die Kunst der Erinnerung. Sigmund Freud und Erich Fromm oder der westliche Weg, den Ozean zu überqueren,“ in *Fromm Forum* (German edition), Tübingen (Selbstverlag), (2002/6), 48-57.
- SCHMIDT-SALOMON, M., *Der Glaube an den Menschen. Erich Fromms Beitrag zu einer humanistischen Reformation*, in *Fromm Forum*, 22 / 2018, Selbstverlag, Tübingen 2018, 114-121.
- SOMOGYVÁRI, L., *A szovjet pszichológia amerikai interpretációja az emigránsok visszaemlékezései alapján*, in *Educatio* 29 (2020/4), 567-581.
- SZATMÁRI, GY., *Vázlatok az Ószövetségi exegézis I*. Válogatott fejezetek a Tórából és a bölcsességi írásokból tanegységhez, 2020–2021. tanév, I. szemeszter, Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Bibliatudományi Tanszék, 1-50.
- SZÉCSI, J., *Bálványimádás és képmádat az ókori Izraelben-Szentírás – és vallástudomány*, in *Magyar Zsidó Szemle, Új folyam*, 6-7. szám, 2009-2010. Szerkeszti Lichtmann Tamás, Budapest 2010, 175-216.
- TILLICH, P., *Review Fromm, E.: The Sane Society*, in *Pastoral Psychology*, Great Neck 6 (1955), 3-4.
- ZIEGE, E-M., *Die politische Theologie des jungen Erich Fromm*. Zeitschrift für Religions- und Geistgeschichte, 58(3), Brill Verlag, Leiden 2006, 263-264.
- VILLAR, L., *Erich Fromm y el Budismo Zen*. In: ENEP – Zaragoza (Ed.), *Erich Fromm al Siglo XXI*. Cuadernos de la Escuela Nacional de Estudios Profesionales Zaragoza, México (ENEP – Zaragoza) 1990. 220-234.
- VÍT M., *Humanistická psychologie jako sekularizovaná teologie?* *Studia theologica* 22, č. 4, zima 2020: studie. Univerzita Palackého v Olomuci 2020. 113-134.
- VOLKER, F., *Fromms humanistisch fundierte Psychoanalyse, Anthropologie und Religionsphilosophie*. Biographische Wurzeln und konzeptionelle Akzente, in Carlsburg, G.-B. R. von, und Wehr, H., *Erich Fromm. Wegbereiter einer*

Humanistischen Psychoanalyse und Humanen Schule, Weinheim, Basel, Berlin (Beltz Verlag – Deutscher Studien Verlag)2004, 208-236.

WIDERSTRÖM, K., *Einführung in das Leben Erich Fromms*, in *Fromm Forum* (Deutsche Ausgabe Tübingen, Selbstverlag 2013, 8-13.

WŁODARCZYK, R., *Utopia szkoły, nieposłuszeństwo i przekład. Dwa biblijne mity w odczytaniach Ericha Fromma i George'a Steinera*. *Chowanna* 2020, 2(55), 1-14.

Elsődleges források

FROMM, E., *Beyond the Chains of Illusion: My Encounter with Marx and Freud*. Simon and Schuster, New York 2001.

FROMM, E. *Marx's Concept of Man*, Continuum, London, New York 2005.

FROMM, E.–DAISETZ, T. S., *Zen-buddhizmus és pszichoanalízis*, Helikon Kiadó, Budapest 1989.

FROMM, E., *A rombolás anatómiája*, Háttér Kiadó, Budapest 2003.

FROMM, E., *A szeretet művészete*, Gabó Kiadó, Budapest 2020.

FROMM, E., *Az emberi szív*. Háttér Kiadó, Budapest 1996.

FROMM, E., *Az önmagáért való ember*. Napvilág Kiadó, Budapest 1998.

FROMM, E., *Beyond the chains of illusion: My encounter with Marx and Freud* (Vol. 780). A&C Black 2001.

FROMM, E., *Birtokolni vagy létezni?* Akadémiai Kiadó, Budapest 1994.

FROMM, E., *Das jüdische Gesetz*, Beltz Verlag, Weinheim 1989.

FROMM, E., *Der Sabbath*, in *Imago*. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Natur- und Geisteswissenschaften, Wien, Internationaler Psychoanalytischer Verlag 13 1927.

FROMM, E., *Die Entwicklung des Christudogmas. Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion*, in *Imago*. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Natur- und Geisteswissenschaften, Wien, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Band 16 (1930), 305-373.

FROMM, E., *Die philosophische Basis der Freudschen Psychoanalyse*. In GA VIII,

FROMM, E., du Talmud a Freud. Interview mit Gerard Khoury, in *Le Monde Dimanche*, Paris (21. 10. 1979),

FROMM, E., *Férfi és Nő, Szexuálpszichológiai tanulmányok, Nem és karakter* (1943). Akadémia kiadó, Budapest 1996.

FROMM, E., *For the Love of Life*, ed. by Hans Jürgen Schultz, New York: The Free Press 1986, 88-116.

FROMM, E., *Gesamtausgabe/Erich Fromm.-* Hrsg. von Rainer Funk. Stuttgart, Deutsche Verlag-Anstalt. Bd.6. Religion.1980.

FROMM, E., *Humanism and Psychoanalysis*, in *Contemporary Psychoanalysis*, New York he Academic Press, Inc., Vol. 1 (1964).

- FROMM, E., *Jenseits der Illusion*, DTV Verlag, Berlin 2020.
- FROMM, E., *Man for Himself*. Rinehart and Co., New York 1947.
- FROMM, E., *Marx's Concept of Man*. With a Translation of Marx's Economic and Philosophical Manuscripts by T.B. Bottomore, F. Ungar Publisher Co. New York 1961.
- FROMM, E., *Menekülés a szabadság elől*. Napvilág kiadó, Budapest 2002.
- FROMM, E., *Olyanok lesztek, mint az Isten. Az Ótestamentum és hagyományának radikális értelmezése*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1996.
- FROMM, E., *Prophets and Priests*, in: SCHOENMAN, R. (Ed.): *Bertrand Russell. Philosopher of the Century: Essays in His Honor*, London (George Allen and Unwin) 1967.
- FROMM, E., *Pszichoanalízis és vallás*, Akadémia kiadó, Budapest 1995.
- FROMM, E., *The Condition of the American Spirit. Are We Fully Alive?*, in *Newsday*, Garden City, 13. 1. 1968.
- FROMM, E., *The Forgotten Language*, Reinhardt and Co. New York 1951.
- FROMM, E., *The Moral Responsibility of Modern Man*, in MerrillPalmer. *Quarterly of Behavior and Development*, Detroit 5 (1958),
- FROMM, E., *The Revision of Psychoanalysis*, Boulder (Westview Press) 1992.
- FROMM, E., *The Sane Society*, Rinehart and Winston, Inc. New York 1955.
- FROMM, E., *Utak egy egészséges társadalom felé*, Napvilág Kiadó, Budapest 2010.
- FROMM, E., *War Within Man. A Psychological Inquiry into the Roots of Destructiveness. A Study and Commentaries*. in *Fromm Forum 29 / 2025*, Selbstverlag, Tübingen 2025.

Másodlagos források

- ÁDÁM, A., *Alkotmányi értékek és alkotmánybíráskodás*. Osiris Kiadó, Budapest 1998.
- ALSZEGHY, Z.–NAGY, F.–SZABÓ, F.–WEISSMAHR, B., *Teológiai vázlatok 2. Valláslélektan*, Budapest 1983.
- ANDERSON, K.B., *The Relevance of Erich Fromm for Today*, edited by Rainer Funk and Neil McLaughlin Gessen: Psychosozial-Verlag, 2015.
- ANDORKA, R., *Bevezetés a szociológiába*. Osiris Kiadó, Budapest 2003.
- ANGYALOSI, G., *Roland Barthes, a semleges próféta (Horror metaphysicae)* Osiris Kiadó, Budapest 1996.
- ANTAL A.–FÖLDES GY.–KISS V., (szerk.) *Marx... Interpretációk, irányzatok, iskolák*, Napvilág Kiadó, Budapest 2018.
- ARAULO, A., *Erich Fromm's psycho-spiritual discourse*. in *Fromm Forum 14* (2010), Tübingen Selbstverlag 2010.
- ARENDT, H., *Mi a tekintély? Múlt és jövő között. Nyolc gyakorlat a politikai gondolkodás terén*. Osiris Kiadó, Budapest 1995.
- ATKINSON, L. R., *Pszichológia*, Osiris tankönyvek, Budapest 1999.

- BACHOFEN, J.J., *A mítosz és az ősi társadalom. Válogatott írások*, Budapest 1978.
- BAHTYIN, M. M., *A beszéd és a valóság*. Filozófiai és beszédelméleti írások, Társadalomtudományi Könyvtár, Budapest 1986.
- BAKK-MIKLÓSI, K. –HÉZSER, G., *Pasztorálpszichológia*, A Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest 2023.
- BARTH, K., *Das Wort Gottes und die Theologia*. Band I. Christian Kaiser Verlag München 1924.
- BEBESI, GY., *Marx és marxizmus*. Eszmetörténet. Szerk. DÉVÉNYI, A.–GÖZSY, Z., Árkádia kiskönyvtár, történelem 1., Kronosz Kiadó, Pécs 2019.
- BENKŐ, A., *Bevezetés a valláslélektanba*, Teológiai Kiskönyvtár, Róma 1979.
- BERAN, F.–LENHARDT, V., *Az egyház társadalmi tanítása*, Szent István Társulat, Budapest 2003.
- BERGYAJEV, NY., *Az orosz eszme*. Osiris Kiadó, Budapest 2020.
- BIKÁCSY, G., *Bunuel-napló*. Osiris Kiadó. Budapest 1997.
- BLOCH, E., *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp Verlag. Frankfurt 1973,
- BODA L., *Erkölcsteológia 3. A keresztény vallásosság*. Szent István Társulat, Budapest 1998,
- BODA, L., *Erkölcsteológia IV. Emberré lenni vagy birtokolni? A tulajdonnal, a személyi kibontakozással és a nemiséggel kapcsolatos keresztény felelősség*, Szent István Társulat, Budapest 2001.
- BOLBERITZ, P., *Ateizmus és keresztény hit*. Jel Kiadó, Budapest 2007.
- BOLBERITZ, P., *A keresztény bölcsélet alapjai*. Szent István Társulat, Budapest 2011.
- BOLBERITZ, P., *Isten, ember, vallás*. Ecclesia Könyvkiadó, Budapest 1981.
- BUBER, M., *Én és Te*. Európa Könyvkiadó, Budapest 1984.
- BUBER, M., *Istenfogyatkozás*. Typotex Kiadó, Budapest 2017.
- BUDA B., (szerk.): *A pszichoanalízis és modern irányzatai*, TIT Gondolat Kiadó, Budapest 1971.
- BULTMANN, R., *Történelem és eszkatológia*, Atlantisz kiadó, Budapest 1994,
- CARVER, CH. S.–SCHEIER, M. E., *Személyiségpszichológia*, Osiris tankönyvtár, Budapest 2006,
- CRONIN, J. G. R., *A reluctant pacifist: Thomas Merton and the Cold War Letters*, University College Cork 1962.
- DANIELOU, J., *A történelem misztériuma*, Kairosz Kiadó, Budapest 2006,
- DAVIE, G., *A vallás szociológiája*, Bencés Kiadó, Pannonhalma 2010,
- DEMETER, T., *A szociologizáló hagyomány*, Századvég Kiadó, Budapest 2011.
- DOMAGOJ, A., *Erich Fromm - ein jüdischer Denker: jüdisches Erbe, Tradition, Religion / Wien [u.a.] : Lit-Verlag 2011.*
- ECKHART MESTER., *A Teremtés könyvének magyarázata*. Helikon Kiadó, Budapest 2023.
- EGEDY, G., *Konzervatív gondolkodás és politia az Egyesült Államokban*. John Adamstól Russel Kirkig. Századvég Kiadó, Budapest 2014.

- EGRI, P., *Elidegenedés és drámaforma. Az amerikai álm társadalomtörténete és lélekrajza O'Neill drámaciklusában* - Modern filológiai füzetek 45., Budapest 1988.
- ELIADE, M., *Az örök visszatérés mítosza*, Helikon Kiadó, Budapest 2023.
- ELIADE, M., *Szent és a profán*, Helikon Kiadó, Budapest 2019.
- ELIADE, M., *Vallási hiedelmek és eszmék története I.* Osiris Kiadó, Budapest 1998.
- ELIADE, M., *Vallási hiedelmek és eszmék története III.* Osiris Kiadó, Budapest 1998.
- ELŐD, I., *Vallás és Egyház*, Szent István Társulat, Budapest 1981.
- FEHÉR, Á., *Az ember társas világának értékei* - Az Apor Vilmos Katolikus Főiskola Kiadványai, Szent István Társulat, Budapest 2015.
- FELKAI, G., *A német szociológia története a századfordulótól 1933-ig* 1. Századvég Kiadó, Budapest 2007.
- Filozófiai szöveggyűjtemény I.* Második kiadás, Tankönyvkiadó, Budapest 1962.
- FLORENSZKIJ, P., *A kultusz filozófiája*. Typotex Kiadó, Budapest 2015.
- FORTIS, B., *Idolatry and Freedom: Erich Fromm's View*. Philosophy and Jewish Thought. Theoretical Intersections. Transcript Verlag,
- FRANK, E. V., *A tudattalan isten*, Ursus Libris, Budapest 2018.
- FRANK, V.–LAPIDE, P., *Istenkeresés és értelemkeresés*, Ursus Libris, Budapest 2023.
- FRENYÓ, Z., *Filozófiai kultúra. Válogatott írások*. Tinta Könyvkiadó, Budapest 2008.
- FREUD, S., *A halálösztön és az életösztönök, Egy Illúzió jövője*, Helikon Kiadó 2020.
- FREUD, S., *A szorongás és az ösztönélet. Újabb előadások a lélekelemzésről*, Filum Kiadó, Budapest 1999.
- FREUD, S., *Egy illúzió jövője*, Helikon Kiadó, Budapest 2020.
- FREUD, S., *Mózes*, Európa könyvkiadó, Budapest 1987.
- FREUD, S., *On Narcissim*, Standart Edition, Hogarth Press, London 1957.
- FRIEDMAN, L. J., *The lives of Erich Fromm: love's prophet*, Columbia University Press Publishers, New York Chichester 2013.
- FRIELINGSDORF, K., *Istenképek, Ahogy beteggé tesznek- és ahogy gyógyítanak*, Szent István Társulat, Budapest 2019.
- P. HAILLER, A.–DR. MEGGLÉ, D., *A szerzetes és a pszichiáter, Beszélgetések a boldogságról-című párbeszédre*. Sarutlan Kármelita Nővérek, Pécs 2016.
- FUKUYAMA, F., *A történelem vége és az utolsó ember*. Európa Könyvkiadó, Budapest 2024.
- FUNK, R.–JOACH, H.–MEYER, G., (Hg.), *Erich Fromm heute. Zur Aktualität seines Denkens*, München (Deutscher Taschenbuch Verlag – 36166), 2000.
- FUNK, R., *Erich Fromm – Liebe zum Leben. Eine Bild-Biographie*, Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt 1999.
- FUNK, R., *Erich Fromm: His Life and Ideas An Illustrated Biography*, Continuum Verlag, Berlin, 2000.
- FUNK, R., *Erich Fromm: The Courage to Be Human*, Continuum Int. Pub. Grup. New York 1982.

- FUNK, R., *Erich Fromm. Liebe zum Leben. Eine Bild-Biografie*, Deutsche Verlags-Anstalt, Berlin 2011.
- FUNK, R., *Mut zum Menschen. Erich Fromms Denken und Werk seine humanistische Religion und Ethik*. Mit einem Nachwort von Erich Fromm, Stuttgart (Deutsche Verlags-Anstalt) 1978. Published in English with Continuum - New York 1982.
- FURGER, F., *Theologische Berichte*, Herausgegeben im Auftrag der Theologischen Hochschule Chur von Josef Pfammatter und der Theologischen Fakultät Luzern. Zürich 1972.
- GÁL, F., *Az örök élet reménye*, Szent István Társulat, Budapest 1974.
- GECSE, G.–HORVÁTH, P., *A marxista valláskritika és egyházpolitika tankönyv*, Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1984.
- GILSON, É., *Isten és a filozófia*, Kairosz Kiadó, Budapest 2004.
- GLEN, J. S., *Erich Fromm. A Protestant Critique*, Dissertation Philadelphia 1966.
- GRAY, J., *Az ateizmus hét formája*. Osiris társadalomtudományi könyvtár, Budapest 2019.
- GROSS, F.L. Jr., *Erich Fromm and the Vatican Council II: Humanistic and Authoritarian attitudes*, doctoral thesis presented to the Department of Religious Studies, Faculty of Arts, University of Ottawa, Ontario, September 1972.
- GRÜN, A.–HALIK, T.–NONHOFF, W., *Távol az Isten. Hit és hitetlenség párbeszéde*. Pannonhalmi Főapátság Bencés Kiadó 2018.
- HABERMAS, J., *A kommunikativ cselekvés elmélete*. Gondolat Kiadó, Budapest 2011.
- HAJDU, P., *Fejezetek a filozófiai gondolkodás történetéből*. Argumentum Kiadó, Budapest 2010.
- HALÁSZ, L., (szerk.) *A freudizmus-Pro és kontra*. TIT Gondolat Kiadó. Budapest 1988.
- HALBERTAL, M.–MARGALIT, A., *Idolatry*, Harvard University Press 1992.
- HAMILTON, B. M., *Vallás, ember, társadalom. Elméleti és összehasonlító vallásszociológia*, AduPrint Budapest 1998.
- HANKOSZVKY, T., *A kultúra, mint a hit kifejeződése*, in *Sapientia* (2013/2), 43-55;
- HARDECK, J., „*Mystik und gesellschaftliche Verantwortung. Der spirituelle Kern der Weltreligionen*” in Lilienthal bei Bremen vom 27. bis 20. Oktober 2006. – Erstveröffentlichung, in *Fromm Forum* (Deutsche Ausgabe) 11 / 2007, Tübingen, (Selbstverlag) 2007,
- HARDECK, J., *Mystik und Prophetie. Erich Fromm im Spannungsfeld zwischen Judentum und Buddhismus* Vortrag bei der Herbsttagung der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft und des Niels-Stensen-Hauses über „Mystik und gesellschaftliche Verantwortung. Der spirituelle Kern der Weltreligionen” in Lilienthal bei Bremen vom 27. bis 20. Oktober 2006. - Erstveröffentlichung in *Fromm Forum* (Deutsche Ausgabe - ISBN 1437-0956) 11 / 2007, Tübingen (Selbstverlag) 2007, 19-24.
- Hardeck, J., „Die Wahrheit wird Euch freimachen”. Erich Fromm in der Tradition der Religionskritik von Feuerbach bis Freud”, in *Fromm Forum* 22 / 2018, Tübingen (Selbstverlag)
- HARDECK, J., *Religion im Werk von Erich Fromm. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung*, Humanismus und Gesellschaft,

- HARDECK, J., *Vernunft und Liebe: Religion im Werk von Erich Fromm*,
HÄRING, B., *Krisztus törvénye 2. Részletes erkölcsteológia 1.*, Szent István Társulat, Budapest 1998.
- HÁRSFAI, K., *Bevezetés a politikai és társadalometikába*, Szent István Társulat, Budapest 2009.
- HELLER, Á., *Az ösztönök. Az érzelmek elmélete*. Gondolat Kiadó, Budapest 1978,
- HELMUT, J., *Fromms Religionsverständnis - Herausforderung für den christlichen Glauben*, in *Fromm Forum* (deutsche Ausgabe), Tübingen (Selbstverlag), (2002/6),
- HERMANN, I., *Sigmund Freud, avagy a pszichológia kalandja*, Gondolat Kiadó, Budapest 1964.
- HORVÁTH-SZABÓ. K., (szerk.) *Valláspszichológiai tanulmányok - Pszichológiai Szemle Könyvtár 6*. Budapest 2003.
- HORVÁTH, I.–TVERDOTA GY., *Miért fáj ma is? Az ismeretlen József Attila*, Balassi Kiadó, Budapest 1992.
- HORVÁTH, P.–GECSE, G., Magyar Szocialista Munkáspárt Marxizmus-Leninizmus Esti Egyetem Szakosított Tagozat, Filozófia III. évfolyam-Továbbképző Tanfolyam, *A marxista valláskritika és egyházpolitika*, Tankönyv, Kossuth Könyvkiadó 1981.
- IMODA, F., *Maturità umana e vocazione*, in *La Civiltà Cattolica* 131 (1980) 467-473.
- ITZKOWITZ, S., *Erich Fromm: A Psychoanalyst for All Seasons*, Psychoanalytic Perspectives, 14:1, 89-92.
- JÁLICS, F., *Lelkivezetés az evangéliumban*, Jezsuita Kiadó, Budapest 2018.
- JASPERS, K., *A transzcendencia rejtjelei*, Kairosz Kiadó, Budapest 2001.
- JASPERS, K., *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Piper Verlag, München 1949.
- JUNG, C.G., *A nyugati és keleti vallások lélektanáról*. Scholar Kiadó Budapest. 2024.
- KANT, I., *Prekritikus írások. Sapientia humana*. Osiris Kiadó. Budapest 2003.
- KÁKOSY, L., *Az ókori Egyiptom története és kultúrája*, Osiris tankönyvek, Budapest 1998.
- KARL-HEINZE M., *Krisztus a létezés értelme, Krisztológia a relativizmus korában*, Paulus-Hungarus-Kairosz, Budapest 2002.
- KEIR, J., *From Global Ethic to World Ethos? Building on Hans Küng's Legacy of Basic Trust in Life*. Aichtal Larl Schlecht Stiftung 2018.
- KELLER, T., *Bálványaink, Ismert és rejtőzködő istenek*. Harmat Kiadó, Budapest 2015.
- KENDE, B. H., *A kisémmizett férfinem*, Osiris Kiadó, Budapest 2009.
- KERESZTY, R., O.Cist. *A kereszténység más világvallások között. Mai apologetika*. Szent István Társulat, Budapest 2011.
- KIERKEGAARD, S., *Vagy-Vagy*. Gondolat Kiadó, Budapest 1978.
- KISS, V., *Az ideológia problémája Marx gondolatvilágában*. Ph.D. értekezés. Budapesti Corvinus Egyetem Politika Tudományi Iskola, Budapest 2011.
- KOCH, J., *A személyiség válsága és a kiút keresés tévútjai E. Fromm filozófiájában [Die Krise der Persönlichkeit und die Irrwege bei der Suche nach einem Ausweg bei Erich Fromm]*, Tájékoztató, Budapest 1983.

- KOCH, J., *Ember az emberért. Az ember léte és jövője Erich Fromm elméleti tevékenységében*, Habilitationsschrift an der Universität Pécs, Pécs 1989.
- KOCH, J., *Erich Fromm's Humanistic View of Man and Our Divided World*, Presented on the seminar of the International Erich Fromm Society on Character structure and Society, Janus Pannonius University, Pécs 1990.
- KOCH, J., *Kritik an der autoritären und Glaube an die humanistische Religion*. I. Kants Religionsauffassung, Master thesis, Pécs 1993.
- KOCSI, GY., „*Ha tűzben jársz is, a lángok nem perzselnek*” Kairosz Kiadó, Budapest 2009.
- KOLBE, CH., *Heilung oder Hindernis. Religion bei Freud, Adler, Fromm, Jung und Frankl*. Kreuz Verlag, Stuttgart 1984.
- KÖNIG, F., *Sziclára épült ház. Életelvek és útmutatás*. Szent István Társulat, Budapest 1995.
- KRÁNITZ, M., *Alapvető Hittan*, Szent István Társulat, Budapest 2015.
- KUEGLER, H., *Humanistische Religion und christlicher Glaube. Anfragen der humanistischen Psychologie Erich Fromms an christliche Theologie*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1988.
- KULCSÁR, ZS., *Korai személyiségfejlődés és énfunkció. Pszichoanalitikus elméletek biopszichológiai elemzésben*, Argumentum kiadó, Budapest 2006.
- KULCSÁR, ZS., *Traumafeldolgozás és vallás*. Argument Kiadó, Budapest 2009.
- KÜHÁR, F., *A vallásbölcselet főkérdései*, Szent István könyvek 81.) Szent István Társulat, Budapest 1930.
- LAMBERT, W., *A valóság szeretete*, Corvinus kiadó, Budapest 1999.
- LÁNYI, G., (szerk.) *Politikai pszichológia*, Balassi Kiadó, Budapest 1996.
- Lao-ce: *Az Út és Erény könyve (Tao Te king)*. Magyar Helikon, Budapest 1980.
- LASSÚ, ZS., *Barátok és barátnők – Együtt és egymás ellen* - Philosophiae Doctores 23. Budapest 2004.
- LEEUW, VAN DER G., *A vallás fenomenológiája*. Osiris Kiadó, Budapest 2001.
- LEPP, I., *A modern ateizmus pszichoanalízise*. Kairosz Kiadó, Budapest 2005.
- LEŠKO, M., *MEČIAR ÉS A MEČIARIZMUS*. Balassi Kiadó, Budapest 1998.
- LÉVY, A., *Traditionen und Perspektiven im Werk von Erich Fromm*, doctoral thesis, Humboldt-Universität zu Berlin, Berlin 2000.
- LIVINGSTON, C.J., *Bevezetés a vallástudományba*, Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest 2021.
- LOBATO, A., *Az ember méltósága*. Mozaik Digitális Nyomda, Budapest 2008,
- LOSSKY, V., *A keleti egyház misztikus teológiája*. Zöld-S Studio, Budapest 2017.
- LOTHAR, L., *A kereszténység viszonya más vallásokhoz*, Kalligram Kiadó, Pozsony 2003.
- LUDGREN, S., *Fight against idols. Erich Fromm on Religion, Judaism, and the Bible*, Lang Co. Frankfurt am Main; Berlin; Bern; New York; Paris; Wien 1998.
- Luther, M., *Luthers Gesammelte Werke*, Weimarer Ausgabe, XXXVIII. kötet, Weimar 1912.

- MARÓTI, A., *Sok szemszögből a kultúráról. Irányzatok a kultúra elméletében és filozófiájában*. Argumentum Kiadó, Budapest 2005.
- MARTINETTI, SJ. G., *A mai hit észérvei*. Kairosz/ Paulus Hungarus, Budapest 2001.
- MARX-ENGELS Művei III. kötet. Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1976.
- MARX, K., „*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitu*”, 1970, in Marx-Engels-Werke (MEW). Hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus. Bd. 1, Berlin: Dietz Verlag. 378.
- MARX, K., *A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés*. Marx és Engels művei, I. kötet. Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1844.
- MASLOW, A., *A lét pszichológiája felé*, Gabo Kiadó, Budapest 2021.
- MASLOW, H.A., *Religions, Values, and Peak Experiences*, Ohio State UP, Columbus 1964.
- MCADAMS, J., *A modernitás válsága*. Századvég Kiadó, Budapest 2014.
- MÉREI, GY., *Munkásmozgalomtörténet*, Akadémia Kiadó, Budapest 1978.
- MERTON, T., *Élet és szentség*, Ursus Libris, Budapest 2010.
- MERTON, T., *Figures for an Apocalypse*. New York: New Directions 1947.
- MERTON, T., *Hétlépcsős hegy*. Szent István Társulat, Budapest 1991.
- MERTON, T., *Párbeszéd a Csönddel*, szerk: Jonathan Montaldo, Vigília kiadó, Budapest 2009.
- MÉSZÁROS, J., „*Az Önök Bizottsága*”. *Ferenczi Sándor, a budapesti iskola és a pszichoanalitikus emigráció*, Budapest 2008. Elérkezett az idő (1938-1941),
- MOLNÁR, T., *A jobb és a bal*, Kairosz Kiadó, Budapest 2004.
- MOLNÁR, T., *Az autoritás és ellenségei*, Kairosz kiadó, Budapest 2002.
- MOLNÁR, T., *Európa zárójelben*. Közél- és Kelet-európai Történelem és Társadalom kutatásért Alapítvány, Budapest 2022.
- MOLNÁR, T., *Keresztény humanizmus*. Kairosz Kiadó, Budapest 2007.
- MOLNÁR, T., *Utópia-örök eretnekség*, Szent István Társulat, Budapest 1993.
- NARSZKIJ, I. SZ., *A nyugat-európai filozófia a XVII. században*. Gondolat Kiadó. Budapest 1980.
- NÉMEDI, D., *Klasszikus szociológia 1890-1945*. Második, változatlan kiadás. Napvilág Kiadó, Budapest 2010.
- NEMES, F.–SZELÉNYI, I., *A lakóhely mint közösség - Szociológiai tanulmányok 4*. Budapest 1967. A társadalmi integráció kérdései a nagyvárosban / A modern nagyváros és a társadalmi dezorganizáció,
- NEMESHEGYI, P., *Vissza a gyökerekhez*. Teológiai tanulmányok. Szent István Társulat, Budapest 2002.
- NIETZSCHE, F., *Az antikrisztus*. Helikon Kiadó, Budapest 2016.
- NYÍRI, T., *Alapvető etika*, Szent István Társulat. Budapest 1994.
- NYÍRI, T., *Antropológiai vázlatok*, Corvinus Kiadó, Budapest 2015.
- NYÍRI, T., *Mélylélektan és ateizmus*, Herder kiadó, Budapest 1993.

- O'BRIEN, WM. A., *Novalis, Signs of Revolution*. Duke University Press 1995.
- OSTERFELD, G., *Pädagogische Aspekte im Werk von Erich Fromm*, Inaugural Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn, Bonn 2009.
- PALASIK, M., (szerk.) *A nő és a politikum. A nők politikai szerepvállalása Magyarországon*, Napvilág Kiadó, Budapest 2007.
- PÁLYI A., *Suszterek és szalmabáb. Lengyel színházak, lengyel írók, lengyel sorok*. Kalligram Kiadó, Pozsony 1998.
- PANGILIAN, D. R., *Against Alienation: The Emancipative Potential of Critical Pedagogy in Fromm*. Kritike Volume Three Number Two (December 2009)
- PANNENBERG, W., *Mi az ember?* Egyházfórum, Budapest-Luzern 1991.
- PANNENBERG, W., *Rendszeres teológia. 2.* Osiris Kiadó, Budapest 2006.
- PAPP, T., *Valláslélektan* (valláspsychológia I. semester) Pázmány Péter Római Katolikus Hittudományi Egyetem Levelező Tagozat, Budapest 1993.
- PAPP, M., *A vallásosság erkölcsi erénye*. L'Harmattan Kiadó. Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola. Budapest 2015.
- PAVLOVITS, T., *Mi egy ember a végtelenben? – Észlelet*, Gondolat Kiadó, Budapest 2014.
- PEKKOLA, M., *Prophet of Radicalism. Erich Fromm and the figurative constitution of the crisis of modernity*
<https://jyx.jyu.fi/bitstream/handle/123456789/25635/9789513940850.pdf> (utoljára ellenőrizve: 2023.03.15.15.00.)
- PIEPER, J., *Szabad idő és kultusz*. MMA Kiadó, Budapest 2022.
- PINKAS, R., *Der Sabbat as a Point of Reference for Evaluating Erich Fromm's Approach to Jewish Law: A Prelude to Fromm's Contribution to Modern Jewish Thought*. in *Fromm Forum* 25/2021, Tübingen (Selbstverlag) (Vol. 25),
- PINKAS, R., *Der Sabbat« as a Point of Reference for Evaluating Erich Fromm's Approach to Jewish Law: A Prelude to Fromm's Contribution to Modern Jewish Thought*,
- PINKAS, R., *Erich Fromm und Das Freie Jüdische Lehrhaus*, Frankfurt Judaica: Neue Digitale Folge, 4, (2023/1),
- PINKAS, R., *Idolatry*. *Encyclopedia of Jewish-Christian Relations Online*, Boston, De Gruyter 2021,
- PINKAS, R., *Reflections on Erich Fromm's Position on Religion in Light of Hermann Cohen*, in *Fromm Forum* (22 / 2018, Tübingen (Selbstverlag),
- PINKAS, R., *The Forgotten Language of Nontheistic Mysticism: Religious Factors in Erich Fromm's Humanism*. *Religions*.2024. 15:531.
- PINTER, K., *Erich Fromm über die Humanisierung der Religion*, Janus Pannonius Egyetem, Pécs 1999.
- POROSZ, T., *Szubjektív tudomány-objektív tudás. Tanulmányok a buddhizmusról*. Gondolat Kiadó, Budapest 2018.
- PROKOFYEVA, D., *Common ideals shared by Eastern Orthodoxy and Erich Fromm's humanism*. in *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 19 (Spring 2020/55),

- Prophets and Priests*, in SCHOENMAN, R. (Ed.), *Bertrand Russell*, London (George Allen and Unwin) 1967.
- PUSKÁS, A., *A kegyelem teológiája*, Szent István Társulat, Budapest 2007.
- RAHNER, K., *A hit alapjai*. Szent István Társulat, Budapest 1983.
- RAINER, F.–FERST, M.–BIERHOFF B., *Erich Fromm als Vordenker: „Haben oder Sein”* Zeitalter der ökologischen Krise, Edition Zeitsprung, Berlin 2002.
- RATZINGER, J.–XVI. Benedek pápa, *A közép újralfedezése*, Szent István Társulat, Budapest 2008.
- RATZINGER, J., *A liturgia szelleme*, Szent István Társulat, Budapest 2020.
- RATZINGER, J., *Bevezetés a keresztény hit világába*, Vigilia Kiadó, Budapest 2007.
- RATZINGER, J., *Isten és a világ. Hit és élet korunkban*, Szent István Társulat, Budapest 2004.
- RATZINGER, J., *Jézus Krisztus Istene. Elmélkedések a Szentháromság titkáról*. Szent Gellért Kiadó, Budapest 2006.
- RATZINGER, J., *XVI. Benedek pápa önéletleírása (1927-1977)*. Szent István Társulat, Budapest 2005.
- RATZINGER, J., *XVI. Benedek pápa, Hit, Igazság, Tolerancia*. Ős-Kép Kiadó, Budapest 2019.
- RATZINGER, J., *XVI. Benedek pápa, Isten projektje*, Jel Kiadó, Budapest 2019.
- SEEWALD, P., *XVI. Benedek I. Egy élet*. Szent István Társulat, Budapest 2021.
- RATZINGER, J., *XVI. Benedek pápa, Isten projektje*, Jel Kiadó, Budapest 2019.
- RAVITZKY, A., *A kinyilatkoztatott vég és a zsidó állam*. Kalligramm Kiadó, Pozsony 2011.
- ROHR, R., *A férfi útja*, Ursus Libris, Budapest 2001.
- ROKAY, Z., *Filozófiatörténet III*. Szent István Társulat, Budapest 2018.
- RUDLOFF, L., *Rövid dogmatika világiak számára*, Őskép kiadó, Budapest 2021.
- RUDOLF, O., *A Szent*, Osiris Kiadó, Budapest 1997.
- SALAMON, P., *Globális bordély. Szerelemről és világunk állapotáról*. Kaligramm Kiadó, Budapest 2014.
- SÁRKÁNY, P., *A filozófia mint praxis*. Tanulmányok a filozófia, a pszichoterápia és a szociálpedagógia határterületeiről. L'Harmattan Kiadó. Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest 2014.
- SCHAAR, J.H., *Escape from Authority: The Perspectives of Erich Fromm*, Harper Torchbooks; 1st Paperback Edition 1964.
- SCHELER, M., *A formalizmus az etikában és a materiális étiketika-Etikai Gondolkodók*. TIT Gondolat Kiadó, Budapest 1979,
- SCHELER, M., *Vom Ewigen im Menschen*, Der Neue Geist-Verlag, Lipcse 1921.
- SCHLEIERMACHER, F., *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verehrern*, Philosophische Bibliothek, 225. kötet, Hamburg 1958,
- SCHOENMAN, R., (Ed.), RUSSEL, B., *Prophets and Priests*. London (George Allen and Unwin) 1967.
- SCHREINER, J., *Az ószövetség teológiája*, Szent István Társulat, Budapest 2004.

- SCHWENDTNER T., *Eljövendő múlt – Genealógia Nietzschénél, Husserlnél és Heideggernél.* L'Harmattan Kiadó. Budapest 2011.
- SCRUTON, R., *Mi a konzervativizmus? Válogatott esszék.* Osiris Kiadó. Budapest 1995.
- SIEBERT, R. J., *Fromm's Critical Theory of Religion: From Marxism and Psychoanalysis to Negative Theology.* Thesis 1977.
- SMITH, A., *A nemzetek eredete.* Szerk. KÁNTOR, Z., *Nacionalizmuselméletek,* Rejtjel Kiadó, Budapest 2004.
- SMITH, K., *Erich Fromm's 'The Art of Loving: An existential, psychodynamic, and theological critique,* PhD thesis.
- SMITH, K., *The art of integration? Psychology and religion in the work of Thomas Merton.* MRes thesis. 2016.
- SOÓS, A., *A szeretet himnusza, A szeretet művészete a Biblia tükrében.* Bibliaiskolák Közössége Könyvkiadó, Budapest 2001.
- STAIGER, M., *Die Kunst des Glaubens. Erich Fromm und die Religion,* Publik Forum, Frankfurt No. 12, 2001.
- STEAD, CH., *Filozófia a keresztény ókorban.* Osiris Kiadó, Budapest 2002.
- STEWART, J., *Kierkegaard Research: Sources, Receptions and Resources, Vol. 13 - Kierkegaard's Influence on the Social Sciences,* Ashgate, London 2012.
- SUZUKI, D. T., *An Introduction to Zen Buddhism,* Rider, London 1949.
- SUZUKI, D. T., *Zen Buddhism,* Doubleday, Garden City (N.Y.) 1956.
- SÜLE, F., *Téboly, terápia, spiritualitás. Keresztény mélylélektan a gyógyászatban.* Kairosz Kiadó, Budapest 2015.
- SZAKÁCS, F.–KULCSÁR, ZS., *Személyiségelméletek,* Elte Eötvös Kiadó, Budapest 2001.
- SZALAI, E., *Vadkeleti metszetek.* Osiris Kiadó. Budapest 1998.
- SZENT BONAVENTURA, *A hit rövid foglalatja,* Kairosz Kiadó, Budapest 2008.
- SZENTMÁRTONI, M.–BENKŐ, A., *A lelkiélet lélektanához,* Prugg Verlag, Eisenstadt 1984.
- SZENTMÁRTONI, M., *Lelkipásztori pszichológia,* Szent István Társulat, Budapest 1999.
- SZOKOLOV, V. V., *Spinoza filozófiája és a jelenkor.* Gondolat Kiadó. Budapest 1981.
- SZOLLÁTH, D., *A kommunista aszketizmus esztétikája,* Opus 13. Balassi Kiadó. Budapest 2011,
- SZOLOVJOV, V., *Előadások az istenemberségről.* Attraktor Kft. Márisabesnyő 2014.
- TAR, Z., *A frankfurti Iskola,* Gondolat Kiadó, Budapest 1986.
- THEISSEN, G., *Az őskereszténység élményvilága és magatartásformái, Az őskereszténység pszichológiája.* Kálvin Kiadó, Budapest 2008.
- TILlich, P., *Rendszeres teológia.* Osiris Kiadó, Budapest 2002.
- TOMKA, F., *Szentségi lelkipásztorkodás és az „új evangelizáció.”* Szent István Társulat, Budapest 2006.
- TÖRÖK Cs., *Kultúra és új evangelizáció,* Új Ember, Budapest 2013.
- TURAY, A.–NYÍRI, T.–BOLBERITZ, P., *A filozófia.* Szent István Társulat, Budapest, 1993.

- TURGONYI, Z., *A filozófia alapjai*, Egyházfórum Alapítvány, Budapest 1993.
- VAJDA, ZS., (szerk.), *Az iskolai szereplők elvárásai és nehézségei*, Pszichológia és nevelés - Pszichológiai Szemle Könyvtár 3., Budapest 2002.
- VASS, H.–SIPOS, L. (szerk.) *Munkásmozgalomtörténet, társadalomtudományok. Elméleti és módszertani tanulmányok*, Budapest 1978.;
- VERGOTE, A., *Valláslélektan, Párbeszéd (Dialógus) Alapítvány*, Budapest 2001.
- VERLINDE, J-M., *A tiltott tapasztalat. Az asramtól a monostorig*. Szent István Társulat, Budapest 2017.
- VETŐ, L., *Tapasztalati valláslélektan*, Evangélikus Egyetemes Sajtóosztály, Budapest 1966.
- VETŐ, M., *A teremtő Isten*. Kairosz Kiadó, Budapest 2001.
- VIKÁR, G., *Válság, túlélés, kreativitás*. Balassi Kiadó Budapest 1996.
- VINCZE, K., *Antropológiai és vallásfilozófiai megfontolások. Bernhard Welte keresztény filozófiája*. Szent István Társulat, Budapest 2020.
- VINCZE, K. (szerk.) *Ars longa vita brevis. A hetvenéves Rokay Zoltán köszöntése*, Szent István Társulat, Budapest 2017.
- VIOLA, Z., *Nagy ateista könyv*, Magánkiadás, Budapest 2011.
- WALTER, K., *Jézus Krisztus Istene*. Osiris Kiadó. Budapest 2003.
- WEBER, M., *A protestáns etika és a kapitalizmus*. Gondolat Kiadó, Budapest 1982.
- WEIL, S., *Begyökerezettség-Előfelvetések az emberrel szemben kötelességekről szóló nyilatkozatához*. Gondolat Kiadó, Budapest 2012.
- WEILS, S., *Attente de Dieu; a fordítás: Vető M., Simone Weil vallásos metafizikája*, (La métaphysiquereligieuse de Simone Weil, Paris, Vrin 1971, ford. Bende J.), L'Harmattan 2005.
- WEISS, J., *Az esztétikum konstrukciója Adornónál*, Akadémiai Kiadó. Budapest 1995.
- WŁODARCZYK, R., *Utopia szkoły, nieposłuszeństwo i przekład. Dwa biblijne mity w odczytaniach Ericha Fromma i George'a Steinera*. Chowanna, 2(55),
- WULFF, D. M., *Psychology of Religion. Classic and Contemporary Views*, New York et al. (John Wiley and Sons) 1991.
- XIRAU, R. D., *Erich Fromm: What Is Man's Struggle?. B. Landis and ES Tauber (Eds.), In the Name of Life. Essays in Honor of Erich Fromm*, Holt, Rinehart and Winston, New York 1971.
- YINGER, J. M., *Religion, Society and the Individual*. The Macmillan Company, New York 1968.

Internetes források

<https://birot.web.elte.hu/courses/2015-valltud/valltud08.pdf> (Utolsó megtekintés ideje: 2024. december 12.)

<http://blog.integralakademia.hu/hogy-fer-meg-egyutt-a-vallas-es-a-pszichologia-2/>(Utolsó ellenőrizve: 2022. december 3.)

<https://www.britannica.com/biography/Erich-Fromm> (Utolsó megtekintés ideje: 2022. november 18.)

<https://daily-philosophy.com/erich-fromm-1900-1980/> (Utolsó megtekintés ideje: 2022.10.11.)

https://www.dechavez_december2015.pdf (kritike.org) (Utolsó megtekintés ideje: 2022. december 28.)

<https://edoc.unibas.ch/39602/1/Zwischen%20Selbstverwirklichung%20und%20Selbsttranszendenz.pdf> (Utolsó megtekintés ideje: 2022.04.11.)

https://encyclopediaofbuddhism.org/wiki/Nyanaponika_Thera (Utolsó megtekintés ideje: 2023. március 30.)

http://www.esely.org/kiadvanyok/2012_1/barat.pdf (Utolsó megtekintés ideje: 2023. május 22.)

http://fiatlux-day.org/psych/semester_2/unit_10/personality/fromms_theories.pdf (Utolsó megtekintés ideje: 2023. 02. 20)

[https://fromm-online.org/en/das-leben-erich-fromms/autobiografische-streiflichter/\(1979d\)](https://fromm-online.org/en/das-leben-erich-fromms/autobiografische-streiflichter/(1979d)) (Utolsó megtekintés ideje: 2022. november 15.)

<http://www.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/kellner.html> (Utolsó megtekintés ideje: 2022. október 20.)

https://karl-schlecht.de/fileadmin/daten/Download/Menschen_von_den_man_lernen/Auer_Fromm_Ethik_ohne_Religiositaet.pdf (Utolsó megtekintés ideje: 2023. május 23.)

https://mmi.elte.hu/szabadbolcseszlet/mmi.elte.hu/szabadbolcseszlet/indexe3db-2.html?option=com_tanelem&task=all&id_tananyag=21 (Utolsó megtekintés ideje: 2024. október 13.)

https://nkerepo.uni-nke.hu/xmlui/bitstream/handle/123456789/12670/web_PDF_EKM_Bevezetes_a_szociologia_ba.pdf?sequence=1 (Utolsó megtekintés ideje: 2023. május 20.)

<https://www.nyest.hu/hirek/a-vallas-biralata-a-19-szazadban> (Utolsó megtekintés ideje: 2023. 02. 15)

https://opus4.kobv.de/opus4-Fromm/files/28653/Siebert_R_J_1977a-1.pdf (Utolsó megtekintés ideje: 2023. 01. 25.)

<https://www.philomag.de/lexikon/frankfurter-schule> (Utolsó megtekintés ideje: 2023. 01. 25.)

<https://psychology.jrank.org/pages/261/Erich-Fromm.html> (Utolsó megtekintés ideje: 2022. december 28.)

<https://www.rudolfjsiebert.org> (Utolsó megtekintés ideje: 2023. 02. 11.)

https://www.sfb1015.uni-freiburg.de/de/dateien/neuerscheinung_musse_gesellschaft (Utolsó megtekintés ideje: 2023. május 15.)

<https://www.snaccooperative.org> (Utolsó megtekintés ideje: 2025.06.19.)

<https://www.spektrum.de/lexikon/psychologie/kritische-theorie/8347> (Utolsó megtekintés ideje: 2023. 01. 25)

<https://terebess.hu/zen/mesterek/merton.html> (Utolsó megtekintés ideje:2022. december 03.)

<https://web.archive.org/web/20160304202522/http://ekultura.hu/minden/eletrajz/cikk/2004-09-15+00:00:00/erich-fromm-eletrajz-> (Utolsó megtekintés ideje: 2022. dec. 13.)

ELŐSZÓ

Erich Fromm elméleti munkásságával először felsőfokú teológiai tanulmányaim során találkoztam leginkább kitekintésként a fundamentális teológia és a dogmatika előadások hallgatásakor Dr. Janka Ferenc atya tolmácsolásában, aki jó szívvel ajánlotta olvasásra Erich Fromm: *A szeretet művészete* című könyvet kurzusaink további kiegészítő tanulmányozásra. Meg kell vallanom, hogy tanulmányaim ezen időszakában vajmi kevés kapcsolódási pontot véltem felfedezni a teológiai traktátusok és Fromm pszichológián alapuló gondolatainak sajátossága kapcsán. Egy alkalommal Ferenc atya egy anekdotával emlékezett meg a korábbi Hittudományi Akadémia egyik híres teológiai tanáráról, Vanyó László professzor úrról, aki szellemeesen jegyezte meg a következőt a Központi Papnevelő Intézetben:

„...néhányak Erich Fromm: *A szeretet művészete* című könyve lett a bibliája...”

Frommhoz visszakanyarodva később nagy érdeklődéssel bukkantam következő írására: *Olyanok leszte, mint Isten*¹, amely rávilágított arra, hogy nem csak az analitikus-lélektani műveitől lehet híres az általunk vizsgált pszichoterapeuta, hanem igen is kapcsolódhat a teológiához ez a 20. századi nyugat-európai gondolkodó, aki a feljebb említett művével elindított az általunk nagyrabecsült Ószövetség radikális értelmezésének megismerése felé és külön betekintést nyújtott a hebraista alapokon nyugvó messiásvárás koncepciójába.

Műveinek olvasása közben rádöbentem, hogy Fromm kiváló vitapartnernek tekinthető a keresztény alapú filozófiát és teológiát, illetve valláspszichológiát érintő kérdésekben (különös tekintettel a vallásosság jelenségének pszichoanalitikai magyarázatára), ami eddig még nem került kellően tárgyalásra a magyar katolikus teológusok körében, ezért ez indított el azon az úton, hogy Fromm pszichoanalízisen alapuló valláseméletével kezdjek el foglalkozni.

Kutatásaim során sikerült több művét elolvasnom magyar nyelven, később pedig felvettem a kapcsolatot Fromm egykori tanítványával és asszisztensével Dr. Rainer Funk úrral,² aki személyes emailváltásaink után bátorsággal megosztotta Erich Fromm és Thomas Merton eddig számunkra ismeretlen levelezését, aminek ismertetése akár a trappista szerzetes személyével és lelkeségi irodalmával foglalkozók számára komoly novumnak számít.

¹ FROMM, E., *Olyanok leszte, mint az Isten. Az Ótestamentum és hagyományának radikális értelmezése*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1996.

² Rainer Funk az Erich Fromm Institute tübingeni igazgatója, a berlini Nemzetközi Pszichoanalitikai Egyetem (IPU) Erich Fromm Tanulmányi Központjának társigazgatója, és gyakorló pszichoanalitikus a németországi Tübingenben. Ő Erich Fromm egyetlen irodalmi végrehajtója. Funk úr publikációi között szerepel az Erich Fromm Collected Works 10 kötetes német kiadása 1980 és 1981-ben; ami később 1999-ben 12 kötetre bővült.

Azt gondolom, hogy Fromm munkásságának feldolgozása nem tekinthető könnyű feladatnak, mivel magyar nyelvű irodalma és recepciója nagyon nehezen elérhető és bizonyosan hiányos, emellett a filozófiai és teológia oldaláról az ismertetés előtt álló személy az ateista-marxista attitűdű írók-gondolkodók sorába tartozik,³ ámbar gondolatvilágát egyre inkább idézik az európai és magyar teológusok. Leginkább az inspiráció és a provokatív kijelentései tudnak újdonságként hatni jelen kor útkeresői számára. Fromm érdeklődése megannyi tudományos kört érintett, mint például a mi esetünkben is érdekes teológiát, filozófiát és a valláspszichológiát, de hozzá kell tenni a politika és a gazdaságtudomány témaköreit is.

Fromm nemcsak korai műveiben, hanem aktivitásának későbbi éveiben is foglalkozik a vallás tágabb értelmével s annak egzisztenciális függést létesítő voltaival és kritikájával, ugyanakkor lineáris módon kiolvasható egyfajta organikus egységre törekvő gondolkodásmód.⁴ Itt pár témát érdemes megemlíteni kérdésfelvetéseiből a vallásbölcselet kapcsán: foglalkozott a vallás és életének legkedveltebb diszciplínájával, a pszichoanalízis kapcsolatával; a vallásból fakadó tekintéllyel; a vallásban és a különböző keresztény felekezetekben jelenlévő matriarchális és patriarchális vonásokkal, (érdekes módon még a korai egyház krisztológiai dogmáival is); a keleti miszticizmussal illetve a nem-teista rendszerek filozófiájával; az emberi szeretet különböző válfajaival megelőzve akár Gary Chapman szeretetnyelveit; az istenfogalom, isteneszme kérdéskörével, az ószövetségi prófétaság karizmatikus hivatásával, illetve az ószövetségi teológián alapuló bálványimádással és még sorolhatnánk.

Ám témakörünkhöz kapcsolódó vallásbölcseleti és valláspszichológiai vizsgálatainak konklúziói általában negatív kicsengésűek, mivel az intézményesített vallásokban élő emberek életében a szeretet kultúrájának hanyatlását állapítja meg egy kapitalista berendezkedésű világ szemüvegén keresztül.

³ VIOLA, Z., *Nagy ateista könyv*, Magánkiadás, Budapest 2011, 45.

⁴ Ld. ELŐD, I., *Vallás és Egyház*, SZIT, Budapest 1981, 92.

CÉLKITŰZÉS

Dolgozatom megírásával az volt a célom a magyar olvasóközönség felé, hogy Erich Fromm nem-teista vallásfilozófiáját és valláskritikáját szisztematikusan feltérképezsem s majd megvilágítsam a katolikus teológus szemszögéből, mivel interdiszciplináris munkája és meglátásai olykor tisztázandó gondolatokat tartalmaznak a nyugati társadalom keresztény antropológiája és teológiája számára.

Fromm humanisztikus munkásságát azért kell komolyan venni, mivel kiváló dolgokat mond a modernkori humanizmusról, emellett páratlan a diagnózisa a szeretet elsatnyulásáról korának fogyasztói társadalmában, ami sajnos a mai társadalmi viszonyunkban is oly fájóan releváns. Vannak jó meglátásai a helyzet orvoslása során, ám amit vallásbölcseletében és valláskritikájában megfogalmaz a vallások tekintélyelvű és intézionális jellegéről, konkrétan az autoriter és humanisztikus vallások jellemzőiről vagy a radikális ószövetség szemléletéről és a negatív teológiáról és a nem-teista humanizmusról, az pontatlan és téves, így kritikai kiegészítésekre szorul. Mindezek okán ez a dolgozat átfogó elemzést nyújt Erich Fromm humanizmuson alapuló valláskonceptiójáról, betekintést nyújtva a vallás vizsgálatával kapcsolatos komoly pszichológiai ismereteken nyugvó egyedülálló perspektíváiba, valamint annak aktualitása korunk teológia gondolkodásának és gyakorlati megvalósításának szempontjából. Fromm gondolatainak kritikus értékelésével az is a dolgozat célja, hogy hozzájáruljon a vallás emberi életben betöltött szerepének mélyebb megértéséhez a modern kritériumokon keresztül.

Munkám további szempontját az adja, hogy Erich Frommnak összetett kapcsolata volt az egyházakkal is, hiszen írásaiban mindvégig bírálta a hagyományos intézményeket és a társadalomban betöltött szerepüket, gyakran kiemelve a bennük rejlő veszélyeket az elidegenedés, a tekintélyelvűség és a konformitás állandósítására. Az is figyelmének középpontjába került, hogy a szervezett vallás milyen módon használható fel az egyének irányítására és manipulálására, ennek orvoslására hangsúlyozta a személyes autonómia és a kritikai gondolkodás fontosságát a hit és a spiritualitás kérdéseiben. Ugyanakkor Fromm elismerte, hogy a vallás képes az egyének számára az ember céljának meghatározását és a közösséghez tartozás érzését biztosítani. Felismerte azokat a pszichológiai és társadalmi funkciókat, amelyeket a vallási hiedelmek és gyakorlatok szolgálhatnak. Végül feltárta, hogy a spiritualitás és a vallási tapasztalatok milyen módon járulhatnak hozzá az emberi jóléthez és kiteljesedéshez a humanista eszme szellemében.

Fromm vallászeleléletét mélyen befolyásolta humanista és egzisztencialista perspektíva, amely az egyéni szabadság, az öntudat és a személyes felelősség fontosságát hangsúlyozta. Igyekezett összehangolni a vallásos hit és a közösségi élet pozitívumait a szervezett vallás intézményesült dogmaival és tekintélyelvűségével kapcsolatos aggodalmaival.

Összességében Frommnak az egyházakhoz és a szervezett valláshoz fűződő kapcsolatát kritikus, de árnyalt szemléletmód jellemezte. Felismerte a vallási intézmények és hiedelmek összetettségét és kétértelműségét, ezért arra törekedett, hogy az egyéneket arra ösztönözze, hogy tudatosan átgondolt és reflektív módon foglalkozzanak a vallással, s legyenek mentesek a tekintélyhez kapcsolható vak engedelmesség és a dogmatizmus kritikátlan elfogadásának korlátjától.

Ezért a következőkben megrajzoljuk Erich Fromm humanisztikus vallásbölcseletét engedve az egykori egyházfő II. János Pál pápa buzdításának, hiszen a *Redemptor hominis* körlevelében a Szentatya maga is felhívja figyelmünket az antropológia, a szociológia és a pszichológia fontosságára, amely egyaránt foglalkozik azzal a létezővel, akit Isten felé kell vezetni: az emberrel.⁵

⁵ Vö. SZENTMÁRTONI, M.–BENKŐ, A., *A lelkiélet lélektanához*, Prugg Verlag, Eisenstadt 1984, 3.

A DISSZERTÁCIÓ GONDOLATMENETÉNEK FONTOSABB ÁLLOMÁSAI

1. Az első fejezetben Fromm diszciplináris beágyazottságát és recepcióját kívánjuk bemutatni azáltal, hogy szisztematikusan ismertetjük Erich Fromm magyar nyelvű recepciójának eddigi állapotát, biográfiájának és főbb műveinek szintézisén keresztül kijelölve azt a diszciplináris keretrendszert, amelybe vallásbölcselete és radikális valláskritikája organikus módon illeszkedik.
2. A második fejezetben szellemtörténeti premisszákat kritikai analízisére kerül sor. Itt igyekszünk Sigmund Freud és Karl Marx valláskritikájának frommi recepcióját feltárni és elemezni, mint Fromm vallásbölcseletének meghatározó szellemtörténeti előzményét. Ezért különös hangsúlyt fektetünk a pszichologizmus (Freud) és az elidegenedés elméletének (Marx) Fromm általi adaptációjára a társadalmi és spirituális helyzet elemzésében, utalva a Frankfurti Iskola valláskritikájával való párhuzamokra.
3. A harmadik fejezetben Fromm valláskonceptiójának szociológiai és dogmatikai vizsgálata kerül bemutatásra, amikor is részletesen elemezzük Fromm eredeti vallásfogalmát, bemutatva annak szociológiai dimenzióit, különös tekintettel a korai egyházra és a krisztusdogmák Fromm szemszögéből történő vizsgálatára, valamint a vallásnak, mint társadalmi jelenség természetének a frommi értelmezésben bekövetkezett változására.
4. A negyedik fejezet a vallástipológia differenciálásával a patriarchális-matriarchális mintázatok feltárásával folytatódik. Itt kísérletet teszünk az autoriter és a humanisztikus vallások differenciálódásának pontos elemzésére Fromm tipológiája mentén. Ezt követően körbejárjuk a vallási rendszerek patriarchális és matriarchális elemeit Bachofen elméletének frommi felhasználásával.
5. Az ötödik fejezetben rátérünk a bibliai Istenkép radikális újraértelmezésére. Itt mutatjuk be Fromm ószövetségi szemléletét, amelyben kritikai összevetés alá kerül az autoriter és humanisztikus istenkép. A továbbiakban figyelmet szentelünk a teremtéstörténeti kozmogóniai narratívájától egészen az ószövetségi névfilozófiáig, eljutva Fromm bálványimádás-elméletéig.
6. A hatodik fejezet során az elidegenedés, mint a bálványimádás csúcspontja jelenik meg a dolgozatban. Ekkor kívánunk rávilágítani a frommi bálványimádás tárgykörének bibliai és pszichológiai aspektusaira, amely Fromm valláskritikájának és az elidegenedés jelenségének metszéspontján teljesedik ki.

7. A hetedik fejezetben az ortopraxis és a keleti misztika értékelése egy teljesen új tárgykörbe vezet, mivel a klasszikus monoteista keretek lezárását követően megvizsgáljuk a keleti miszticizmust, azon belül is a zen-buddhizmus frommi recepcióját és annak jelentőségét.
8. A nyolcadik fejezet különleges betekintést nyújt Fromm kortársának humanista teológiájával, mivel egy eddig kevésbé tárgyalt forrás, Erich Fromm és Thomas Merton levelezésének rövid tartalmi ismertetése következik. A levelezés analízisével rávilágítunk a disszertáció kulcskérdései és a humanista teológia közötti érdemi párhuzamokra.
9. Az utolsó előtti fejezetben egy rövid keresztény szempontú teológiai reflexiót adunk Fromm vallásfilozófiai szempontjaira, ezt a katolikus teológiai szemszögéből értékeljük és Fromm valláskritikájának relevanciáját és korlátait fogjuk ismertetni.
10. Az utolsó fejezetben a dolgozat lezárása következik, amelyben a dolgozatban bemutatott eredmények végső szintézisére kerül sor. Itt foglaljuk össze Fromm vallásbölcseletének tartós tudományos és spirituális hozzájárulását a kortárs filozófiai és teológiai diskurzushoz.

I. ERICH FROMM ÉLETRAJZA ÉS MUNKÁSSÁGÁNAK ÁTTEKINTÉSE

1. Korai évei

A disszertáció első szakaszában bemutatásra kerül Erich Fromm életrajza és főbb munkássága, minekután életének főbb állomásai és tudományos alkotásai szervesen kapcsolódnak egymáshoz. Éppen annak analógiájára, mint amikor a bölcsélettörténetben traktálják a „korai Marx és az érett Marx” gondolkodását, a mi esetünkben a korai Fromm valláskritikájától a késői Fromm orthopraxisáig hosszan ívelő pálya fog végig futni az elkövetkezőkben. Az életrajz prezentálása folyamán beágyazóan kerül bemutatásra főbb művei és értekezései, amelyek magyar nyelvű fordításban is megjelentek leginkább a 90'-es évektől kezdve egészen napjaink revideált változatában is. Ezen művek alapjai lesznek Fromm valláselméletének felvázolására, amely természetesen a további fejezetekben fog merően kibontakozni.

Fromm életrajzának megírásával leginkább egykori tanítványa és munkatársa Dr. Rainer Funk foglalkozott, aki *Erich Fromm: His Life and Ideas*⁶ címmel írt biográfiát, mindemellett a magyar tudományos világból Erős Ferenc szociálpszichológus megemlíti két kulcsfontosságú életrajzírot a kortárs Fromm-kutatók közül.:

Az első komolyabb kutató Laurence Friedman: *Love's Prophet: The Lives of Erich Fromm* munkája, illetve Kieran Durkin könyve a „*The Radical Humanism of Erich Fromm.*”⁷ Érdekeség, hogy Durkin munkájával egyidőben jelent még meg Lawrence Wilde-tól az „*Erich Fromm and the Quest for Solidarity*” című írása.

Erich Pinchas Fromm (szül: Erich Seligman Fromm) német származású⁸ szociálpszichológus, pszichoanalitikus, társadalomfilozófus,⁹ a humanista marxizmus követője, a humanista egzisztencializmus hirdetője,¹⁰ politikai aktivista, a 20. század ismert humanistája, aki a személyiség kulturális meghatározó elemeit vizsgálta polihisztóri sokféleséggel.¹¹

⁶ FUNK, R., *Erich Fromm: His Life and Ideas An Illustrated Biography*, Continuum Verlag, Berlin 2000.

⁷ FRIEDMAN, L. J., *The lives of Erich Fromm: love's prophet*, Columbia University Press Publishers, New York Chichester 2013.

⁸ SZERDAHELYI, I.–JUHÁSZ, I. (szerk.) *Világirodalmi lexikon 19. Kiegészítő kötet A-Z*, Budapest 1996.

⁹ <https://www.britannica.com/biography/Erich-Fromm> (Utolsó megtekintés ideje: 2022.november 18.)

¹⁰ VASS, H.–SIPOS, L. (szerk.) *Munkásmozgalomtörténet, társadalomtudományok. Elméleti és módszertani tanulmányok*, Budapest 1978.; MÉREI, GY: *Eszmetörténet – munkásmozgalomtörténet*, 56.

¹¹ ÉLESZTŐS, L.–ROSTÁS, S.–BÁRÁNY, L.–BARABÁS, É.–BAGI, V.–GÖNCZ, Á., *Magyar nagylexikon*. VIII. kötet, Budapest 1993, 330.

1900. március 23-án született a Majna melletti Frankfurtban Naphtali Fromm és Rosa Krause gyermekeként. Erich izraelita borkereskedői család egyetlen sarjaként ortodox zsidó vallási nevelésben részesült, hiszen apai ágú családja rabbi felmenőkkel rendelkezett.¹² Az a világ, amelyben Fromm nevelkedett, a hagyományos tanulásra, az ember tökéletesedésére, a spirituális értékekre mutatott követendő imperatív tendenciát, kiváltképp olyan célokra, amelyek éppen szemben álltak egy akkori sikeres zsidó kliséjével.¹³

Édesapja jellemét és karakterológiát vizsgálva egészen szorongó alkatnak bizonyult jó pár kérdésben, míg édesanyja olykor depresszív-hajlamú, kapzsi és domináns természetűként írható le. Nem csoda, hogy Fromm szüleit „erősen neoretikusnak”, önmagát pedig valószínűleg meglehetősen elviselhetetlen gyermeknek tüntette fel.

Erich családi életéről a következőképpen vall:

„Az, hogy két túlzottan aggódó szülő egyetlen gyermeke voltam, természetesen nem volt pozitív hatással a fejlődésemre, de az évek során mindent megtettem, hogy helyrehozzam ezt a kárt. – Felületesen nézve, mondhatom, a szüleim német középosztálybeli zsidók voltak. Egyetlen gyerek voltam; apám gyakorló ortodox zsidó volt, aki eléggé művelt minden zsidóügyben. De ez tényleg a felszínen van. Valójában azt mondanám, hogy a középkorban nőtem fel, ami alatt nem valami negatívát értek, hanem valami nagyon pozitívát.”¹⁴

¹² A biográfiai jellegű szövegrészek fordítását minden esetben a szerző végezte angol nyelvből. A fordítások alapjául szolgáló forrás az Fromm-Online honlapján elérhető „Autobiographical Highlights” című gyűjtemény volt (fromm-online.org). „Az egész család története úgyszólván a rabbinikus őské volt, akik egész nap ültek és tanulmányozták a Talmudot, és cseppet sem érdekelte őket a pénzkeresés, a kereskedelem, vagy bármi ilyesmi. Dédapám például történetesen korának egyik híres zsidó rabbija volt; Bajorország egyik kisvárosában élt, és abból élt, hogy volt egy kis boltja, néha pedig utazott egy kicsit, és eladta áruit. A történet szerint, amikor egy vásárló megzavarta a Talmud tanulmányozását, némi bosszúságot mutatott, és megkérdezte: Van itt más üzlet? Miért kellett idejönnie, hogy megzavarjon?” in [https://fromm-online.org/en/das-leben-erich-fromms/autobiografische-streiflichter/\(1979d\)](https://fromm-online.org/en/das-leben-erich-fromms/autobiografische-streiflichter/(1979d)) (Utolsó ellenőrizve: 2022. november 10. 18.00).

¹³ „Ugyanazoknak a hatásoknak voltam kitéve, mint minden német fiatal ez idő alatt. De meg kellett küzdenem velük a magam módján. Nemcsak azért, mert Németországban zsidóként mindig kivételes – nem feltétlenül kellemetlen helyzet volt, hanem azért is, mert sem abban a világban, amelyben élek, sem a hagyományok régi világában nem éreztem magam egészen otthon. A világérzésem egy premodern emberé volt. Ezt a hozzáállást megerősítette a Talmud tanulmányozása, a Biblia sok olvasása és sok történet hallgatása az őseimről, akik mind egy olyan világban éltek, amely megelőzte a burzsoá világot. Idegen maradtam az üzleti vagy polgári kultúrában, és ez megmagyarázza, hogy miért alakult ki olyan kemény kritikus attitűd a burzsoá társadalommal és a kapitalizmussal szemben. Szocialista lettem.” in *Das Zusichkommen des Menschen*. TV-Interview with Micaela Lämmle and Jürgen Lodemann, in *Basler Magazin*, Basel, No. 47 (24. 12. 1977), 3.

¹⁴ [https://fromm-online.org/en/das-leben-erich-fromms/autobiografische-streiflichter/\(1979d\)](https://fromm-online.org/en/das-leben-erich-fromms/autobiografische-streiflichter/(1979d)), (Utolsó megtekintés ideje: 2022. november 15).

2. Fromm származása és találkozása a zsidó miszticizmussal

Fromm 1918-ban érettségizett Frankfurtban a Wöhler iskolában, amikor már egész fiatalon a frankfurti zsidóság szellemi életének részese lehetett. Már a közoktatás éve alatt is meghatározó szempontként szolgált számára a Biblia humanista értelmezésének pontos ismerete, mivel fontos részét képezték gondolatvilágának.¹⁵ Erről az időszakról ekképpen vall: „*már gyermekkorom óta foglalkozom a Bibliával és a Tamuddal.*”¹⁶

Erich 13 évesen hallgatója volt a frankfurti Szabad Zsidó Tanulmányi Háznak, ahol találkozott korának kiemelkedő semita gondolkodóival, mint Nehemian Nobel, Herman Cohen, Martin Buber, Saul Rosenzweig, Gershom Scholem és Salman Rabinkow judaista filozófiájával. Ezen mesterei voltak azok a jeles gondolkodók, akik a miszticizmus világába bevezették, noha olykor-olykor kritikus és gyakorta negatív megvilágításban közelítették meg az említett irányzatot. Életrajzából és önvallomásaiból kiderül, hogy Cohen személye volt az, aki inspirálta őt a prófétákkal és utópizmus megismerésére, illetve tőle vette át azt a módszert, hogy az Ószövetséget kontinuitásban szemlélje a későbbi zsidó hagyománnyal.¹⁷ Nobel megismertette a haszid misztikát és a cionizmust, így nem csoda, hogy lenyűgözte az Ószövetség széleskörű irodalma, különösképpen a prófétaság hivatása és attitűdje Izajás, Ámosz és Ozeás alakjában, minekután az ismert próféták küldetéstudata különösképpen az egyetemes békét ígérték. Szintén hozzá köthető, hogy felhívta Fromm figyelmét a „vallási élmény” felszabadító érzésére, ami vallásfilozófiájának egyik központi kérdésévé vált. Ezen ígéretek valóban inspirálók voltak Fromm korának vészterhes politikai zűrzavarában.

Tanulmányait összegezve elmondható, hogy a vallásos–nem vallásos tanítások és tanítók egyaránt nagy hatással voltak Frommra, bár az Ószövetségből megismert próféták iránti rokonszenvét és a nemzetek harmonikus együttéléséről s az egyetemes békéről alkotott messiási vízióikat Ludwig Krause nagybátyjától tanulta. Később ezeket alaposan megrendítette az ószövetségi patriarchális típusú uralkodói istenkép s végül az első világháború egzisztenciálisan romboló élménye.

„Amikor a háború 1918-ban véget ért, mélyen zaklatott fiatalember voltam, akit megszállottan foglalkoztatott a háború lehetőségességének kérdése, az emberi tömegviselkedés irracionálisának megértése, a béke és a nemzetközi megértés

¹⁵ DOMAGOJ, A., *Erich Fromm - ein jüdischer Denker: jüdisches Erbe, Tradition, Religion* / Wien [u.a.] : Lit-Verlag 2011, 265.

¹⁶ FROMM, E., *Olyanok lesztek, mint az Isten, 13.*

¹⁷ Uo.

*szenvedélyes vágya. Sőt, mélységesen gyanakvóvá váltam minden hivatalos ideológiával és nyilatkozattal szemben, és eltöltött a meggyőződést, hogy mindenben kételkedni kell.*¹⁸

A nagy háborút maga mögött hagyva fiatalemberként tanulmányozta Ernst Bloch írásait és mély érdeklődéssel végzett kutatásokat az autoritatív talmudi irodalomról J. Horowitz rabbi vezetésével s az egyetemi évek alatt¹⁹ Heidelbergben Dr. Nehemia Anton Nobel, Ludwig Krausen Frankfurtban kísérté szellemi kiteljesedésében. A Talmud iránti fogékonysága egészen 1925-ig kötötte Rabinkow rabbi szellemi útmutatása mellé, ám az ezt követő években komoly törés következett be nemcsak szellemtörténeti, hanem vallási életében is. Fromm az ortodox rabbival, Nehemiah Nobel-lel tanult, aki mélyen beleásta magát a zsidó miszticizmusba és a nyugati humanizmus eszméjébe, hiszen a Freies Jüdisches Lehrhausban is adott elő a Kabbala irodalomról. Fromm gondolkodását ezért mindig is meghatározta a Talmud és a Halacha ismerete.

3. Az egyetemi évek

Felsőfokú tanulmányait 1918-ban kezdte s kettő szemeszteren át a frankfurti Johann Wolfgang Goethe Egyetemen jogot hallgatott, amit felettébb unalmasnak talált, ezért módosítva elképzelését nemzetgazdaságtant tanult, de figyelmét a szociálfilozófiai gondolkodás elsajátítására is fordította. Ekkoriban a szociológiával, pszichológiával és filozófiával kezdett megismerkedni, amikor is kiemelendő Herman Cohen hatása, mint a marburgi újkantiánus iskola jeles képviselője, aki rávilágított a kanti felfogás által értelmezett vallás és a tudományos humanizmus kapcsolódási pontjaira.

Később, 1922-ben szociológiából doktorált a Heidelbergi Egyetemen a híres szociológus Alfred Weber²⁰ kezei alatt, melynek címe és témája: *Das jüdische Gesetz.*²¹ *Ein*

¹⁸ Ld. FROMM, E., *Beyond the Chains of Illusion: My Encounter with Marx and Freud*. Simon and Schuster, New York 2001, 6-7.

¹⁹ „Körülbelül öt-hat évig voltam Rabinkow tanítványa, és ha jól emlékszem, akkoriban szinte naponta meglátogattam. Az idő nagy részét a Talmud tanulmányozása foglalta le, a többi Maimonides bizonyos filozófiai írásainak tanulmányozása, a Rav Tanya, Weiss zsidó történelme és a szociológiai problémák tárgyalása. Nagy érdeklődést mutatott, és nagy segítségemre volt a doktori disszertációmiban... Rabinkow talán minden más embernél jobban befolyásolta az életemet, és bár különböző formákban és felfogásokban, gondolatai életben maradtak bennem” in [https://fromm-online.org/en/das-leben-erich-fromms/autobiografische-streiflichter/\(1979d\)](https://fromm-online.org/en/das-leben-erich-fromms/autobiografische-streiflichter/(1979d))

²⁰ „Egyetlen nem zsidó tanárom volt, akit igazán csodáltam, és aki nagy hatással volt rám, ez Alfred Weber, Max testvére, aki szintén szociológus, de Maxszel ellentétben humanista, nem nacionalista és kiemelkedő bátor és tisztességes ember” in [https://fromm-online.org/en/das-leben-erich-fromms/autobiografische-streiflichter/\(1979d\)](https://fromm-online.org/en/das-leben-erich-fromms/autobiografische-streiflichter/(1979d))

Beitrag zur Soziologie des Diasporajudentums. A zsidó jog tanulmányozása mellett továbbá pszichoanalitikus tréningeken vett részt Münchenben és Berlinben, végül praktizált is ezen intézetekben, illetve 1925-ben pszichoterápiás magánpraxist hozott létre. Emellett pszichoanalitikus-filozófiai tanulmányokat hallgatott Karl Jaspers és Heinrich Rickert tolmácsolásában. Analitikusi munkásságára kezdetben Sigmund Freud (Freuddal sosem találkozott személyesen) irányelvei voltak a meghatározók, ám a későbbiekben pszichológusi elveit a marxista társadalomszemlélettel ötvözte.

Ahogy már fentebb említésre került, nem elfelejthető a híres Ferenczi Sándor pszichoanalitikus személye, akinek humanizmusát ütköztette Freud autoriter attitűdjével.²²

24 éves korában önmagát továbbra is vallásosnak tartotta, de már bevallása szerint Isten nélkül. Saját vallási hovatartozása ekkor a „nemteista Misztika” kategóriájába sorolta, ami teológiai szempontból egy személytelen istenképű, keleti buddhista vallásfelfogást feltételez.²³ Fromm visszaemlékezéseiben többször utalt rá, hogy nagy traumaként élte meg a család egyik tagjának drámai önkézű halálát, ami gondolkodását az önpusztító döntésről mindig meghatározta. Ezért fokozott figyelmet szentelt a szülő-gyermek kapcsolatok tanulmányozásának, nem megfélelve a vallás-és Tóratanulmányairól sem.

Ezen traumák után 26 évesen maga mögött hagyta családjától örökölt zsidó vallását, amelyet oly megosztónak tartott.²⁴ Ekkor szólította meg Maimonidész negatív teológiája, különösen a képtilalom témaköre, ami elvezetett Eckhart mester klasszikus misztikájához. Fromm élete folyamán kész forradalmárként keresett megoldást a világ történéseinek megértéséhez, kiváltképpen saját korának megpróbáltatásainak megértéséhez s ehhez kész megoldókulcsként fedezte fel a huszadik században ismét felvirágzó tünő humanizmus eszméjét:

„ez a kulcs, a történelem megértéséhez és a radikális humanizmus világi értelemben vett megnyilvánulásához, amely a messiási látomásban nyilvánult meg az ószövetségi prófétáknál.”²⁵

Ekkor a humanizmus Európában nem önálló ideológia volt csupán, hiszen Fromm Marx történelemelméletébe és humanizmusába kapaszkodott, noha nem tudott végleg szakítani a

²¹ FROMM, E., *Das jüdische Gesetz*, Beltz Verlag, Weinheim 1989.

²² ERŐS, F., *Pszichoanalízis és politika: Kihívások és válaszok*, in *LÉLEKELEMZÉS* 8.1, (2013), 38.

²³ Uo. 94.

²⁴ JUNGHEIM, E. S., *Erich Fromm und sein Judentum*, in *Fromm Forum* 24, Selbst Verlag, Tübingen 2020, 7-23.

²⁵ XIRAU, R. D., *Erich Fromm: What Is Man's Struggle? B. Landis and ES Tauber (Eds.), In the Name of Life. Essays in Honor of Erich Fromm*, Holt, Rinehart and Winston, New York 1971, 150-160.

messianisztikus várás és a kabbala misztikájával,²⁶ továbbá Bachofen anyajogú társadalmának elméletét kutatta a pszichoanalízis módszerével. Így született meg nála az ember kettős természete: a társadalomtól való függés (Marx) és a tudattalan befolyás (Freud).

Visszakanyarodva életrajzához 1926. június 16-án feleségül vette egykori páciensét, Frieda Reichmannt, akivel egy privátszanatóriumban találkoztak először, amit „Terapeutikum²⁷”-nak hívtak, de házasságuk nem volt tartós. Ettől az évtől egészen 1929-ig vett tanulmányokat Karl Landauernél, egészen 1929-ig pszichológiából és pszichiátriából, amikor már tudatosan megfogalmazta a freudi ortodoxia melletti elköteleződését.

1929-ben nagy lelkesedéssel munkálkodott a *Süddeutsche Institut für Psychoanalyse* létrehozásában felesége Friedával és Heinrich Menggel közösen,²⁸ továbbá tagja lett a Frankfurter Institut für Sozialforschung-nak. Ebből az intézetből nőtte ki magát az áltunk ismert „Frankfurti Iskola,” amely meghatározta kutatói munkáját a tekintély jelenségének vizsgálata folyamán.²⁹ Ekkor a Frankfurti Iskola patthelyzetbe került, ugyanis a két világháború közötti időszakban (1918-1939) a felemelkedő fasizmus szívében akadémikusok és tudósok módfelett újító csoportja talált egymásra Németországban egy közös cél ügyében, mégpedig a társadalomtudomány előmozdításáért a kritikai társadalomelmélet irányzatának megalapozásával. Akkortájt a Frankfurti Iskola az a társadalomkutatói műhely volt, ahol Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas és Fromm az „autoritárius személyiség” vizsgálatán dolgozott és elköteleződtek a „régii társadalom” elnyomó hozzáállása ellen és az „új társadalom” felszabadító eszméje mellett.³⁰

Dióhéjban ezek voltak az iskola filozófia céljai, melynek tagjai sorába Fromm is beletartozott. Erich valóban olyan értelmiségi volt, aki a gyűlölettel szembesülve és politikai disszidensnek bélyegezve az ellenkezőjét választotta annak, amit mindenki előtt álló fő problémaként látott: gyűlölet, szegregáció és megosztottság. Megoldásként a szeretet tanulmányozását választotta.³¹ 1931 nyarán tuberkulózis betegséget kapott és külön költözött

²⁶ ERŐS, F., *Identitás és asszimiláció, Erich Fromm, Bruno Bettelheim és Erik H. Erikson amerikai pályája*, 4-5. in TAKÁCS, J.,-P. TÓTH, T., *Kisebbség, többség, többszörösség: Kisebbségi-többségi viszonyok a magyar társadalomban: Neményi Mária tiszteletére 70. születésnapja alkalmával*. MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont Szociológiai Intézet.

²⁷ JONACH, H., *Das Erbe der jüdischen Emigranten in der Humanistischen Psychologie. Ausgewählte Schriften über Erich Fromm zum 80. Geburtstag*, in *Fromm Forum* (Deutsche Ausgabe 26 / 2022, Tübingen Selbstverlag, 87.

²⁸ Ld. ERŐS, F., *Pszichoanalízis és politika*, 44.

²⁹ Ld. FUNK, R., *Erich Fromm: The Courage to Be Human*, 2.

³⁰ Ld. MOLNÁR, T., *Az autoritás és ellenségei*, Kairosz kiadó, Budapest 2002, 148-149.

³¹ Ld. KELLNER, D., *Erich Fromm, Judaism, and the Frankfurt School*, in <http://www.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/kellner.html> (Utolsó megtekintés ideje: 2022. október 20.)

feleségétől. Betegsége miatt kisebb-nagyobb megszakításokkal töltött időt Svájcban, Davosban.

Hitler hatalomra jutásakor 1933-ban édesapja meghalt, de Karen Horney meghívására Chicagóban tartott vendéglőadásokat és komoly barátságot kötött Karennel, amely egészen 1943-ig tartott. A német politikai fronton olyan nyomás nehezedett Frommra, hogy menekülnie kellett hazájából, így 1934. május 25-én kénytelen volt elhagyni Németországot, miután Svájcon keresztül Amerikába emigrált, és New Yorkba érkezett 1934. május 31-én.

4. Emigrációban töltött évek

A II. világháború utáni évek egy bipoláris világrendet hoztak létre a világtörténelemben, ekkor Fromm elkötelezte magát az amerikai közvélemény felvilágosítása mellett a nemzetiszocializmus valódi szándékáról. A New Yorkban eltöltött évek alatt pszichoanalitikus műhelyt nyitott, ahol kiértékelte az 1930-ban végzett szociálpszichológiai kutatásait a német munkásokkal kapcsolatban, emellett Chicagóban tartott előadásokat a Pszichoanalitikai Intézetben, végül Alexander Franz és Karen Horney vezetésével megalakult az Amerikai Pszichoanalitikus Intézet, noha a Németországból való emigrációja után a „hontalan” pszichoanalitikusok közé sorolták.³² 1934 és 1939 között tanított a Columbia Egyetemen, és együtt dolgozott Harry Stack Sulivannal és Clara Thompsonnal.

Magánélete ismét fordulatot vett, hiszen Frieda Reichmanntól 1942-ben elvált, de Fromm 1944-ben másodszor is házasságot kötött Henny Gurland német fotóssal, aki tanúja volt Walter Benjamin - a Frankfurti Iskola tagja öngyilkosságának, amely később Frommot nagyon foglalkoztatta. Ezután 1940-ben a nemzetiszocialisták által megszállt Franciaországból Spanyolországba menekült. 1940. május 25-én Fromm amerikai állampolgár lett. 1941 és 1950 között előadásokat tartott a Yale Egyetemen és a Bennington College-on.³³ Ezt követően 1949-ben Benningtonból Mexikóba költözött, ahová elsősorban egy reumatikus betegség gyógyulást kívánó lehetősége vezette, majd Fromm a mexikóvárosi Nemzeti Autonóm Egyetem orvosi fakultásának professzora lett, ahol megalapította az orvosi egyetem pszichoanalitikus részlegét.³⁴ Ott tanított egészen 1965-ig, amikor is professor

³² MÉSZÁROS, J., „Az Önök Bizottsága”. *Ferenczi Sándor, a budapesti iskola és a pszichoanalitikus emigráció*, Budapest 2008, 154.

³³FUNK, R., *Erich Fromm – Liebe zum Leben. Eine Bild-Biographie*, Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt 1999, 176.

³⁴ Ld. WIDERSTRÖM, K., *Einführung in das Leben Erich Fromms*, in *Fromm Forum* (Deutsche Ausgabe Tübingen, Selbstverlag 2013, 8-13.

emeritus lett, ám nem volt gondtalan időszak az életében, mivel nézeteltérések sorozata érte az ortodox-freudista pszichoanalitikus kollégák körében.

Második felesége, Henny 1952-ben halt meg, Fromm pedig 1953-ban ismét megnősült s elvette Annis Freemant, akivel a Mexikóváros melletti Cuernavacába költözött.³⁵ Mexikói tanári feladatai mellett Fromm a New York-i William Alanson White Institute-ban töltötte be feladatait, 1957 és 1961 között pszichológia professzorként dolgozott a Michigan Állami Egyetemen, aminek pszichológia adjunktusa volt. Kiterjedt oktatói tevékenysége ellenére több mint negyvenöt évig folytatta pszichoanalitikus gyakorlatát, továbbra is aktív volt a pszichoanalízis témavezetőjeként és tanaraként, és szociálpszichológiai terepmunkában vett részt Mexikóban.

5. Politikai aktivitása és visszavonulása

Fromm gyermekkorától szenvedélyesen érdeklődött a politika iránt, ám az 1960-as években volt e területen a legaktívabb, hiszen még támogatókat is szerzett a szocializmus terjesztésére a Nyugat irányába.³⁶ Az ötvenes évek közepén csatlakozott az Amerikai Szocialista Párthoz, és megpróbált (mint kiderült eredménytelenül) új programot nyújtani, bár felismerte, hogy temperamentumában alkalmatlan a gyakorlati politikára. Jelentős munkát végzett annak érdekében, hogy felvilágosítsa az amerikai népet a Szovjetunió által propagált szocializmus szándékairól, persze elítélő módon. Fromm olyan szocialista humanizmust tanított, amely elutasította a nyugati kapitalizmust és a szovjet kommunista szocializmust is, és szimpatizált a jugoszláv „Praxis” csoport szocializmusértelmezésével.

1962-ben humanistaként harcolt a hidegháború lehetséges negatív következményei ellen a moszkvai béke-világkongresszuson. Nyugdíjazására 1965-ben került sor, ám ekkor is talált értelmet idejének, mivel az írásaira koncentrált és erősen békepárti propagandába kezdett a Vietnámi háború ellen. Utolsó fontos politikai tevékenysége a háborúellenes jelölt, Eugene McCarthy nevében végzett munkája volt a demokrata elnökjelöltségért folytatott 1968-as kampány során. 1957-ben társalapítója volt a „National Committee for Sane Nuclear Policy” - nek. Társadalmi-politikai befolyása az 1960-as és az 1970-es évek elejére datálható amerikai politikai tevékenységével zárult.³⁷ Legerősebb politikai hitvallása a nemzetközi

³⁵ <https://edoc.hu-berlin.de/handle/18452/15214> (Utolsó megtekintés ideje: 2023.május 15.)

³⁶ MINCHEV, P., *The reception of Erich Fromm's ideas in Bulgaria – part 1.* in *Psychological Research* 23 (2020/2), 168.

³⁷ <https://web.archive.org/web/20160304202522/http://ekultura.hu/minden/eletrajz/cikk/2004-09-15+00:00:00/erich-fromm-eletrajz-> (Utolsó megtekintés ideje: 2022. dec. 13.)

békemozgalom volt. Ebben az a belátás motiválta, hogy a jelen történelmi helyzet dönti el, hogy az emberiség racionálisan kézbe veszi-e sorsát, vagy az atomháború pusztításának esik áldozatul. 1968-tól kezdődően a nyári hónapokat a svájci Tessin kivételesen kedvező éghajlatán töltötte, miután 1974-ben végleg elköltözött Európába. Amikor már tudományos tevékenységét abbahagyta, mégis a *Birtokolni vagy létezni* című könyvével osztatlan sikert aratott. Élete végén letelepedett Svájcban³⁸ és nem sokkal 80. születésnapja előtt, 1980. március 18-án Locarnóban hunyt el negyedik szívrohamában. A temetési szertartás alkalmával barátja, Ivan Illich katolikus pap felolvasta Fromm Ábrahám és Isten vitájáról szóló interpretációját. Ebben az ószövetségi történetben Ábrahám közbenjár Szodomáért és Gomoráért azzal a feltétellel, hogy:

„Ne haragudj rám, Uram, ha még egyszer szólok: lehet, hogy csak tízen vannak.”

*Ezt válaszolta: „Tíz miatt sem pusztítom el.”*³⁹

Ez a példázat pedig nagyon helyénvaló volt megítélésem szerint búcsúztatásán, mivel Fromm egész életében nem vesztette el azt az elgondolását, hogy végül lesz elég ember, aki humanista hozzáállásból eredményesen fordítja a világ folyását olyan irányba, amely egy egészséges társadalom felé vezethet.⁴⁰

6. Fromm tudományos munkásságának vázlatos ismertetése

Fromm első szakmai írásai elsősorban karrierjének kezdeti időszakában német nyelven keletkeztek, majd fokozatosan áttért az angol nyelvre. Doktori disszertációja után 1918 és 1923 között leginkább a Talmud és zsidóság filozófiai és jogi témáit érintve kerültek kiadásra. Ezen kisebb monografikus írásai még nem sorolandók a klasszikus analitikusi írásai közé, mivel alapvetően szociológiai disszertációt készített. Írói működése igazán 1926-tól indult meg, amikor is rövidebb tanulmányokat közölt az ortodox freudizmus elvei alapján, mint például az autoriter jelleggel rendelkező vallásokhoz köthető műveit, noha ekkor már szakított ortodox zsidóságának megélésével.

Fő alkotótevékenységének ciklusát 1937 és 1970 közé tehetjük. Tanulmányainak címválasztása reflektíven utal az akkor éppen aktuális társadalmi folyamatok jelenségeire és/vagy a saját életeseményeihez kapcsolódik szervesen. Noha Fromm szakmai pályafutását

³⁸ FUNK, R., *Erich Fromm: The Courage to Be Human*, 5.

³⁹ A disszertáció során a következő bibliafordítást használok forrásként: *Ó- és Újszövetségi Szentírás. A Neovulgáta alapján*, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest, 2007. Vö.Ter18,32

⁴⁰ Ld. WIDERSTRÖM, K., *Einführung in das Leben Erich Fromms*, 10.

Sigmund Freud látens tanítványaként kezdte, hamarosan elhatárolódott a tudattalan készletekkel kapcsolatos freudi nézetektől, és figyelmen kívül hagyta a társadalmi és gazdasági erők személyiségre mért hatását. Az általa kidolgozott elméletek integrálják a pszichológiát a kulturális elemzéssel és a marxista történelmi materializmussal.

Például a társadalmi karakter kapcsán leszögezte, hogy az egyént olyan feladatok felé kell irányítani, amelyek biztosítják a társadalmi-gazdasági rendszer fennmaradását. Gondolkodónk munkája során következetesen a személyes kapcsolatok és a közjó iránti odaadás elsőbbségét hirdette a mechanikus szuperállam alárendeltségével ellentétben.⁴¹ Úgy vélte, hogy az emberiség kettős kapcsolatban áll a természettel, amelyhez tartozik, ám túl is mutat rajta.

Teológiai szempontból jelentős munkái az 1927-ben megírt *Der Sabbat*⁴² című munkája, amiben a zsidó szombat intézményesítő jellege került bemutatásra, illetve az 1930-ban megjelent: *Die Entwicklung des Christudogmas. Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion.*⁴³ Ezen tanulmányaiban Erich a vallás irányultságát kívánja megvizsgálni, hiszen a vallásosság társadalmi jelenségének megnyilvánulásait és a vallás relevanciáját szociálpszichológiai eszközök alkalmazásával kutatja.

Életrajzához hasonlóan elméleti megközelítéseinek és tudományos megállapításainak magvait Freud és Marx tanításának meglehetősen egyedi keveréke adja. Amíg Freud pszichológiai munkásságában a tudattalant, illetve a biológiai készleteket emeli ki, addig Marxtól a vallás társadalomban élőkre szóló narkotikus hatását ismeri fel. Freud abból a reduktív feltételezésből indult ki, hogy a karaktereinket a biológia határozza meg. Ezzel ellentétben Marx úgy látta, hogy az embereket a társadalmuk, és legfőképpen a gazdasági rendszereik határozzák meg. Ehhez a két determinisztikus premisszához adta hozzá a szabadság fogalmát, ami képesíti az embereket, hogy túllépjenek azon determinizmusokon, amelyeket Freud és Marx tulajdonít nekik. Valójában Fromm a szabadságot az emberi természet központi képességévé teszi!⁴⁴

Egy hosszabb ideig tartó tudományos hallgatás után született meg egyik legismertebb munkái közé tartozó 1941-ben publikált tanulmánya *Menekülés a szabadság elől*,⁴⁵ amit már

⁴¹ Vö. SZAKÁCS, F.–KULCSÁR, ZS., *Személyiségelméletek*, Elte Eötvös Kiadó, Budapest 2001, 72-73.

⁴² FROMM, E., *Der Sabbat*, in *Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Natur- und Geisteswissenschaften*, Wien, Internationaler Psychoanalytischer Verlag 13 (1927), 223–234.

⁴³ FROMM, E., *Die Entwicklung des Christudogmas. Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion*, in *Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Natur- und Geisteswissenschaften*, Wien, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Band 16 (1930), 305-373.

⁴⁴ <https://webpace.ship.edu/cgboer/fromm.html> (Utoljára ellenőrizve: 2022. december. 03. 12.45.)

⁴⁵ FROMM, E., *Menekülés a szabadság elől*. Napvilág kiadó, Budapest 2002.

az Egyesült Államokban publikált. Munkájának címe párhuzamba állítandó nemzetiszocializmustól való menekülésével is. Ez volt Fromm első ismertebb tanulmánya az európai olvasók számára is, amiben többek között kifejtette a Frankfurti Iskolában elért eredményeit és kutatásait. Írásában egy történelmi áttekintéssel kezdte értekezését, mely szerint a feudalizmusból a kapitalizmusba való átmenet során a természettől s a közösségtől való elidegenedés növelte a bizonytalanságot és a félelmet a társadalomban.⁴⁶ A kiutat ebből az elidegenedésből a szükségletek kielégítésében és a birtoklási vágytól mentes szeretet gyakorlásában látja, mivel az ember elidegenedett a természettől és a társaitól, ahogyan némiképp ezt már Freud is boncolgatta. A belső felszabadulást a hatékony egzisztenciális szükséglet kielégítésben és az őszinte, birtokló jellegtől mentes szeretetben látja.⁴⁷

Az individualizmusról Fromm megpróbálta elmagyarázni, hogy az elidegenedett egyének hogyan keresnek kielégülést⁴⁸ és biztonságot olyan társadalmi rendektől, mint a fasizmus vagy a protestantizmus. Így bizonyosodik be, hogy a modern ember képtelen a szabadságát szabadságként megélni. Mindeközben pedig úgy menekül szabadsága elől, hogy a tekintélyelvűség mögé bújzik és függőségi viszonyt hoz létre terhelő alárendelődéssel.⁴⁹ A szabadság vizsgálata során Fromm egyrészt úgy vélte, hogy a teológiai síkon alkalmazott „üdvösség” és „kárhozat” fogalom az egyénben félelem érzetet okoz. Másrészt pedig a rendszerben uralkodó kapitalizmus szintén hozzájárult a bizonytalanság érzéséhez. Az falvakból a városokba és gyárakba való elvándorlás, amely központi szerepet játszott az ipari modernitásban, új városi civilizációt hozott létre, ezáltal fokozta az egyén gyökértelenségének érzését.⁵⁰

Művében középpontba állította az individuális szabadság egzisztenciális fontosságát, mivel a modern ember diagnózisa a mérhetetlen szorongás az elnyomó diktatórikus rendszerek szabadságfosztó mechanizmusai miatt. Kulcsponként emeli ki, hogy a szabadság nem velünk született készség vagy tulajdonság és állapot, nem biológiailag adott, mint ahogy Freud gondolná, hanem társadalmilag determinált.⁵¹ Tanulmányában továbbhaladva kiemelte, hogy a nemzetiszocializmus felemelkedését nem lehet megérteni a freudi és a szociológiai

⁴⁶ <https://snaccooperative.org> (Utolsó megtekintés ideje:2022. december 03.13.30)

⁴⁷ VAJDA, ZS., (szerk.), Pszichológia és nevelés - Pszichológiai Szemle Könyvtár 3. Budapest 2002. *Az iskolai szereplők elvárásai és nehézségei*, 168.

⁴⁸ LD. PUSKÁS, A.–PERENDY, L.–LÉVAI, Á., Isten dicsősége - A teremtés szépsége. in *Teológiai tanulmányok - Varia theologica* Budapest (11/2020) JANKA, F.: *Isten dicsősége és az emberi transzcendentalitás horizontja*, 147-148.

⁴⁹ FUNK, R., *Erich Fromm: His Life and Idea*. New York: Continuum 2020, 169-173.

⁵⁰ <http://www.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/kellner.html> (Utolsó megtekintés ideje 2022. demcember 03.16.00)

⁵¹ BÍRÓ, ZS., *Erich Fromm „szabadság” - értelmezése és a jelen kor felelőssége*. in: *Iskolakultúra* 5 (2004), 126-129.

gondolkodás belátása nélkül, mivel nemzetiszocializmus tisztán pszichológiai perspektívája túl kevés figyelmet szentelt a modern individualizmus Durkheim által kiemelt patológiáinak és a protestáns kultúra weberi hagyománya által hangsúlyozott szerepének.

A második világháború válsága és a fasizmus elleni harc adta a *Menekülés a szabadság elől* népszerű fogadtatását, de Freud elméleti szintézise és a szociológia által Fromm nagy hatást gyakorolt a pszichoanalitikus intézményekben és a társadalomtudósok körökben.⁵² Pár évet ugorva az időben 1947-ben kiadásra került *Az Önmagáért való ember. Az etika pszichológiai alapjainak vizsgálata*.⁵³ Egy olyan etikai rendszert vázol fel, amely egyszerre objektív és humanista. Fromm úgy véli, hogy az erkölcsnek az emberiség valódi természetéből és objektív szükségleteiből kell fakadnia, de azt inkább magunktól kell megszerezni, és nem valami autoriter feljebbvalótól.⁵⁴ Fromm ezen munkájában említi az emberi lét egyedi jellegéből fakadó öt alapvető szükségletet, amely nem keverendő össze a mai pszichológia által traktált négy alapszükséglettel.⁵⁵

Egzegetikai szempontból tekint az ember kezdeti történetére, mivel az embereknek, miután elvesztették eredeti egységüket a természettel, rokonságra van szükségük ahhoz, hogy legyőzzék alapvető elszigeteltségüket.⁵⁶ Emellett túl kell lépniük saját természetükön, valamint a létezés passzivitásán és véletlenszerűségén, amit pozitívan – szeretettel, teremtéssel – vagy negatívan gyűlölettel és pusztítással érhetnek el.

Az egyénnek tehát szüksége van a gyökerezettségre, az összetartozás érzésére is, hogy biztonságérzetet szerezzen, továbbá identitástudatra is. A fennmaradó szükséglet a tájékozódás, vagy az egzisztenciális helyzettel való szembenézés eszköze a létezés értelmének és értékének megtalálásával. A tájékozódás történhet asszimilációval (a dolgokkal kapcsolatban), vagy szocializációval (az emberekhez kapcsolódóan).⁵⁷

1950-ben jelent meg a kiemelkedően fontos monográfiája a *Pszichoanalízis és vallás*, amely tartalmazza Freud és Jung vallási jelenségről szóló bírálatát és a frommi humanisztikus

⁵² MCLAUGHLIN, N., *The coming triumph of the psychosocial perspective: lessons from the rise, fall and revival of Erich Fromm*, *Journal of Psychosocial Studies*, New York 2019, 13.

⁵³ FROMM, E., *Man for Himself*, New York, Rinehart and Co., 1947.

⁵⁴ <https://www.commentary.org/articles/commentary-bk/man-for-himself-by-erich-fromm/> (Utolsó megtekintés ideje: 2022. december 20.)

⁵⁵ A következő klasszikus felosztás Maslow-piramisán alapul: 1.) Fiziológiai szükséglet: alapvető testi igények, amelyek a túléléshez kellenek. 2.) Biztonság iránti szükséglet: Ezek legfőképp a fizikai és az érzelmi biztonság. 3.) Szociális szükségletek/közösséghez tartozás: a társas létünkéből fakadnak. 4.) Elismerés/önértékelés szükséglete: Önmagunk mások által való elismerése. További ismert felosztások Deci–Ryan-féle önmeghatározás-elmélet 3 alapvető pszichológiai szükséglettel; Max-Neef-féle emberi szükségletek rendszere vagy a WHO egészséggel kapcsolatos definíciója.

⁵⁶ Vö. FUKUYAMA, F., *A történelem vége és az utolsó ember*. Európa Könyvkiadó. Budapest 2024, 521.

⁵⁷ <https://psychology.jrank.org/pages/261/Erich-Fromm.html> (Utolsó megtekintés ideje: 2022. december 28.)

vallás pszichoanalitikus és buddhista jellegzetességeit. 1949-ben előadások megtartására hívták a szerzőt a Yale egyetemre, hogy a „vallásról a tudomány és a filozófia fényében” tartson előadást. Számunkra fontosnak ez a műve, mert itt osztotta meg nézeteit a pszichoanalitikus szemével látott vallás fogalmáról és az intézményesült autoriter jellegű vallásosság neurotikus hatásairól.⁵⁸ Ezt a művét *Az önmagáért való ember* folytatásaként írta, hiszen Fromm nem titkolt célja az erkölcs és a vallás kapcsolatának boncolgatása volt. Míg az előbbiben a vallás problematikáját dolgozta fel, az utóbbiban az erkölcs témája került górcső alá.⁵⁹

A vallásosság és az erkölcs kapcsolatának rögzítése után Fromm a bipoláris világ rendjének társadalmikritikájával rukkol elő, amikor is 1955-ben jelent meg *The Sane Society* műve,⁶⁰ amelynek címe azonnal utal a National Committee for Sane Nuclear Policy megalakulására, s tartalmilag a humanisztikus etika nézőpontjából keresi azokat a társadalmi-gazdasági okokat, amelyek Fromm korában akadályozzák a humanista projektek megvalósulását. Fromm ebben az esetben a részben marxista alapokon nyugvó, nem egyetemesen érvényes elidegenedés fogalmát dolgozza fel, amelyet véleménye alapján csak akkor lehet leküzdeni, ha a gazdasági, politikai és kulturális feltételek megváltoznak a demokratikus és humanista szocializmus irányába.⁶¹

A világsikert az 1956-ban megjelent *A Szeretet művészete* hozta meg számára, amelyet több mint 25 millió példányban adtak ki világszerte. Fromm szeretetkoncepciójában tárgyalásra kerül a szereteteszmék és szeretetfelfogások gyakorlása⁶² és feldolgozása a determinált korhelyzet és korstílus fényében, s művében három szeretet elképzelést summáz:

(1.) szeretni annyit jelent, hogy engem szeressenek, (2.) a szeretet tárgya, nem pedig képesség kérdése, (3.) szeretni, ahogyan tudunk.⁶³

A filozófus és szociálpszichológus szerzőként kiemeli, hogy miként lehetséges a fogyasztói társadalomban élő ember számára a szeretet és a boldogság megtalálása.

További írásai Marx személyével és nézeteivel foglalkoznak: *Marx's Concept of Man*;⁶⁴ *to Marx's early writings*.

⁵⁸ Ld. FROMM, E., *Pszichoanalízis és vallás*, Akadémia kiadó, Budapest 1995, 94.

⁵⁹ Uo. 7.

⁶⁰ FROMM, E., *The Sane Society*, Rinehart and Winston, Inc. New York 1955.

⁶¹ www.dechavez_december2015.pdf (kritike.org) (Utolsó megtekintés ideje: 2022. december 28.)

⁶² LAMBERT, W., *A valóság szeretete*, Corvius kiadó, Budapest 1999, 37.

⁶³ SOÓS, A., *A szeretet himnusza. A szeretet művészete a Biblia tükrébe*, 9.

⁶⁴ FROMM, E., *Marx's Concept of Man*. With a Translation of Marx's Economic and Philosophical Manuscripts by T.B. Bottomore, F. Ungar Publisher Co. New York 1961.

Témám szempontjánól jelentős két tanulmánya a *Zen-buddhizmus és pszichoanalízis*⁶⁵ és az *Olyanok lesztek, mint Isten*.⁶⁶ A *Zen-buddhizmus és pszichoanalízisben* Fromm az előszóban említi, hogy kötete témája egy konferencián hangzott el a Mexikói Autonóm Nemzeti Egyetemem 1957. augusztusának első hetében. Fromm azt javasolta, hogy az emberek végső célja legyen az önmegvalósítás: az igazi szeretet és a produktív munka képességének elérése. Fromm „önmegvalósítás” fogalmát nagymértékben befolyásolta a zen-buddhizmus, mivel régi barátja és mestere, Daisetz T. Suzuki, „a zen közvetítője Nyugaton” igen sikeresen osztotta meg tudását a nagy érdeklődésű hallgatóságával, így Fromm-al is szoros kapcsolat alakult.⁶⁷ Míg utóbbi írásában a nemteista vallás vonásait fejti ki nagy hangsúlyt fektetve az Ószövetség hagyományaira, a prófétákra, a zsoltárookra, illetve a bálványimádás fogalmára.

Az ipari fejlődés és a nukleáris fegyverkezés túlzottan felgyorsult folyamatainak konklúzióját és ennek folytatását írta meg a *The Sane Society-nek: Revolution of Hope: Toward a Humanized Technology*. 1966-ban jelent meg *Olyanok lesztek, mint az Isten* címmel a három nagy nyugati vallás forrását feldolgozó tanulmánya. Tárgyalásra került az Ószövetség isten -és emberképe, az ószövetségi történelemszemlélet a Talmud írásaival magyarázva. A könyvben Fromm állandó témáival találkozhatunk: a szabadsággal, a birtoklási vágyból fakadó holt bálványok analizálásával és a szeretet parancsával.⁶⁸

Az emberi szív -ben⁶⁹ a *Szeretet művészetével* ellentétben a gyűlölet és a destruktivitás témáját fejti ki a háborúk és a koncentrációs táborok drámája által okozott lelki sérülések tükrében. Továbbá tárgyalja a II. világháború klasszikus politikai vezetőinek Hitler és Sztálin személyiségén keresztül a pusztulás szindrómáját, a biofilia és a nekrofilia fogalmát.

Fromm a jó és a rossz magatartásformulák tanulmányozása során számos, a nyugati társadalomban megtalálható karakterorientációt azonosított. A befogadó karakter csak venni tud és nem adni; a felhalmozó karakter, akit a külvilág fenyeget, nem tud osztani; a kizsákmányoló karakter erővel és ravaszsággal elégíti ki a vágyakat. Végül a marketingkarakter pedig – amelyet a modern társadalom személytelen természete hozott létre – a gép fogaskerekének, vagy megvásárolandó vagy eladandó árunak tekinti magát. Ezekkel a

⁶⁵ FROMM, E.–DAISETZ, T. S., *Zen-buddhizmus és pszichoanalízis*; Fromm-tan. ford. VÁRADY, SZ., SUZUKI-TAN. ford. Gy. HORVÁTH, L., utószó MIKLÓS, P., Helikon Kiadó, Budapest 1989.

⁶⁶ FROMM E., *Olyanok lesztek, mint az Isten*, 22-44.

⁶⁷ KOBAYASHI, F., *An Analysis of Erich Fromm and Karen Horney through Cultural Psychology*, Miyazaki International College-MIc Journal 2012, 7.

⁶⁸ Ld. FROMM, E., *Olyanok lesztek, mint Isten*, 191-192.

⁶⁹ Ld. FROMM, E., *Az emberi szív*. Háttér Kiadó, Budapest 1996.

negatív irányultságokkal ellentétben áll a produktív jellem, amely képes szeretni és teljes potenciálját megvalósítani, és elkötelezett az emberiség közjójáért. Később két további karaktertípust írt le: a halálhoz vonzódó nekrofil karaktert és az élethez vonzódó biofil karaktert. Ebben az időszakban végzett munkájának eredményeit közli még *A rombolás anatómiája*⁷⁰ című könyvében. Ebben a tanulmányában pszichoanalitikus elméletről végzett kutatás eredményeit tárja az olvasó elé középpontban az agresszió tanulmányozásával.

Említésre méltó, hogy Fromm Simone Weil munkásságát is örömmel idézte. Két évtizeddel korábban utal rá röviden *A rombolás anatómiájában* és *A Szeretet művészetében* is.⁷¹ Ezen munkái mellett készített egy rövid válogatást Weil *Jegyzetfüzetéből* egy filozófiai „olvasóban”, amelyet 1968-ban Ramon Xirau mexikói filozófussal közösen szerkesztett, és Weil válogatását közvetlenül Jean Paul Sartre alkotása és Edith Stein (Erich Fromm és Ramon Xirau, *Az ember természete*) közé helyezi. Fromm Simone Weilt Tolsztojhoz és a keresztény szerzetesekhez kötve (és nem lekicsinylően) azokról beszél, akik „feladják minden világi gondjukat, és megosztják a legszegényebbek életét.”⁷² Weil mélyen motivált döntése, hogy a francia gyári munkás életét élje, minden bizonnyal egyfajta szolidaritás. Ezzel kapcsolatban az „együttérző szolidaritás” kifejezés helyénvalónak tűnik. A marxista-keresztény párbeszéd iránt akkoriban érdeklődők azonban felismerhették, hogy a próféta szolidaritás hogyan alakíthatja át az együttérző szolidaritást, ami lélektani szempontból előnyösebb lehet a munkások számára.⁷³

Utolsó nagyobb lélegzetű kiemelkedő írásában már holisztikusan látó és gondolkodó polihisztor Fromm Shakespeare-t eszünkbe juttatva írta meg a *Birtokolni vagy létezni?* klasszikusát. Művében cáfolja a sokak számára megígért korlátlan fejlődés utópista-marxista eszményét és értékrendjét felváltja a birtokló életformát a létezés egzisztenciális módjával, feldolgozva a Biblia, Eckhart mester, a keleti buddhizmust, vagy Albert Schweitzer és Marx filozófiáját. G. Marcel *Birtoklás és létezés* műve nem csupán első látásra mutat tematikus hasonlóságát, hanem egy tudatos párbeszéd eredménye. Fromm *Birtokolni vagy létezni?* kötetének bevezetőjében kifejezetten utal Gabriel Marcel munkásságára. Fromm elismeri, hogy könyvének címe és központi dichotómiája szinte azonos a francia egzisztencialista filozófus értekezésének mondanivalójával.

⁷⁰ Vö. FROMM, E., *A rombolás anatómiája*, Háttér Kiadó, Budapest 2001, 33-35.

⁷¹ Ld. FROMM, E., *A szeretet művésze*, 67.

⁷² Ld. Uo. 110.

⁷³ Ld. BRAUNE. N.–BRAUNE, J., *Erich Fromm's Socialist Program and Prophetic Messianism*, In Two Parts-Part I: Fromm's Program and Messianism, In the Context of his Organizing, *Reclaiming the Sane Society*. Brill 2014, 59-91.

Alapműnek vehetjük a "humanista vallásosság" körvonalozásának szempontjából is, amely Fromm véleménye szerint egy új emberközeli társadalomhoz vezethet el. Szerzőnk két fogalompárt fordít egymással szemben, a Birtoklást és a Létezést, de később úgy magyarázza, hogy a Birtoklás is a létezésnek egy formája. Könyvében azt állítja Fromm, hogy a társadalmi struktúra határozza meg, hogy önkényuralmi rendszer jön-e létre vagy ennek pandanja.⁷⁴

A fejezet összegzéseként elmondhatjuk, hogy Fromm élete a 20. századi történelmet teljes mértékben átíveli, kezdve az I. világháború borzalmaitól Hitler hatalomra jutásáig, menekül a zsidóság megpróbáltatásaiból, belesöpren az Amerikában forrongó hidegháború krízisébe és megemlítve a II. Vatikáni Zsinat eseményét, amelyet lejjebb fejt ki. Fromm életpályája során sokféle formában leírja analitikus kutatásainak eredményeit és tapasztalásait leginkább a Frankfurti Iskola megalakulása után, mivel ott kezdődött analitikus pályája. Fromm a 20'-as években inkább vallási témákban osztotta meg rövid tanulmányait vagy esszéit, amelyek a zsidó gyökerei és a rabbinikus tanulmányai révén születtek, ám az emigráció adott nagyobb teret és lehetőséget a pszichoanalízis oktatására és különböző analitikus tanulmányai publikációjára, hisz ekkor, az akkori marxizmuson alapuló szovjet pszichológia felé nagyfokú érdeklődést mutatott az amerikai tudományos élet, Fromm életrajzában pedig megismerkedhettünk Marx iránti érdeklődésével.⁷⁵

Az első fejezetben felsorolt művei vélhetően traumatikus élményeinek feldolgozási kísérletei. További gondolatmeneteinek főbb témái szintén visszautalnak az üldöztetés és a háborúk okozta viselkedésmintákban lévő változások analizálására. Ezért vizsgálja a szabadság kérdéskörét, a szociális viselkedés motívumait,⁷⁶ az analitikus szociálpszichológia és empirikus társadalomkutatáson át, illetve az elnyomó tekintélyi rendszerek keresztül a vallási magatartások megnyilvánulásait.⁷⁷

⁷⁴ Ld. FROMM, E., *Birtokolni vagy létezni?* Akadémiai Kiadó, Budapest 1994, 3-10.

⁷⁵ Ld. REUCHLIN, M., *A pszichológia története – Kérdőjel.* Budapest 1987. IV. A kórlélektan és a klinikai módszer, 89.; SOMOGYVÁRI, L., *A szovjet pszichológia amerikai interpretációja az emigránsok visszaemlékezései alapján,* in *Educatio* 29 (2020/4), 567-581.

⁷⁶ „Megpróbálok bemutatni, hogy a szociális viselkedést ösztönző készletek nem a szexuális ösztönök szublimációi, ahogy Freud feltételezi. Inkább társadalmi folyamatok termékei, pontosabban bizonyos konstellációkra adott reakciók, amelyek alatt az egyénnek ki kell elégítenie ösztöneit. Ezek a készletek... alapvetően különböznek a természetes tényezőktől, nevezetesen az éhség, a szomjúság, a szexualitás ösztöneitől. mivel ezek minden emberre és állatra jellemzőek, az előbbieket kifejezetten emberi termékek, és nem biológiai eredetűek; a társadalmi életforma összefüggésében értendők.” (Levél Karl August Wittfogelhez, 1936) <https://fromm-online.org/en/das-leben-erich-fromms/autobiografische-streiflichter/> (utoljára letöltve: 2022. december 30.14.00)

⁷⁷ ERŐS, F., *Erich Fromm a harmincas években. Analitikus szociálpszichológia és empirikus társadalomkutatás* [Erich Fromm in den dreissiger Jahren. Analytische Sozialpsychologie und empir. Tatsachenforschung, Világosság, Budapest Vol. XXVI, 1985. December, 752-760.

7. Fromm életművének recepciója

Erich Fromm reflexiója a mai napig nem áll a szisztematikus katolikus teológia rendszeresen vizsgált témái között, mivel a 20. században marxista ideológusként, humanistaként és neo-freudista⁷⁸ pszichoanalitikusként volt számon tartva. Ezért nemcsak a valláslélektanban kevésbé járatosak figyelmét kerülte el, hanem a század egyházellenes ideológiájának képviselőjeként sem aratott osztatlan sikert. Éppen ezért kutatóik figyelmét leginkább a marxizmus által uralt országokban, -például Kínában⁷⁹ és Bulgáriában⁸⁰-, illetve analitikus kollégáinak írásai által érdemelte ki. Fromm munkásságának eredményei között nem csak a társadalomtudományi tevékenységeit lehet felsorolni, mivel akár bölcséleti, akár vallástudományi szempontból is elgondolkodtató megállapításokra tett szert, amelyek átfogóbb kritikai észrevételeket, bírálatot és cáfolatot kívánnak.

Fromm egy életet átívelő filantróp pszichoanalitikusi életpályája alatt a vallás és-vallásosság jelenségét a marxista filozófia, a humanisztikus és transzperszonális pszichológia keretein belül kritizálta freudomarxizmusávé⁸¹ a 20. századi modern társadalom meglehetősen diverz jelenségeit.⁸² Erős Ferenc magyar kultúrtörténeti sajátosságként megemlíti, hogy Fromm humanista freudomarxizmusának kidolgozását József Attila költőnkkel egy időben kezdte meg.⁸³

Magyarországon sem került célkeresztbe Fromm adaptációja talán előző korszak negatív lenyomata miatt, ennek ellenére egyre több helyen fordul elő hivatkozási alapként tudományos dolgozatokban és előadásokban, akár még sajátosan katolikus körökben is.

Jelen dolgozat irányelvei alapján Fromm vallásbölcséletének, valláskritikáját és valláslélektanát érintő recepciókat tartom említésre méltóan relevánsnak, ezért elsősorban a következőket emelem ki a korábban keletkezett feldolgozások sorából.: Az 1950-es és 1960-as években egyházi berkekben elsősorban protestáns kritika született Fromm írásaival

⁷⁸ A neofreudizmus, mint a pszichoanalízis egyik revíziós irányzata Amerikában bontakozott ki. Alaptételeik főbb jellemzői köré sorolhatók, hogy a klasszikus pszichoanalízis valamennyi fontos tételét megőrizték, de az ösztöntant, a biológiai szemlélet, illetve a pszichoanalízisre épített filozófiai eszméket mellőzték. in BUDA B., (szerk.): *A pszichoanalízis és modern irányzatai*, TIT Gondolat Kiadó, Budapest 1971, 49.

⁷⁹ www.fromm-online.org/wp-content/uploads/Zimmer_M_2015a-eng.pdf (Utolsó megtekintés ideje: 2022.12.16.)

⁸⁰ Ld. MINCHEV, P., *The reception of Erich Fromm's ideas in Bulgaria – part 1. Psychological Research*, 23, (2020/2), 167-179.

⁸¹ ERŐS, F.–REICH, W., *Erich Fromm and the Analytical Social Psychology of the Frankfurt School. M. Kessler and R. Funk (Eds.), Erich Fromm und die Frankfurter Schule. Akten des internationalen, interdisziplinären Symposiums Stuttgart-Hohenheim vom 31. 5. bis 2. 6. 1991*, Francke Verlag, Tübingen 1992, 69-73.

⁸² <https://daily-philosophy.com/erich-fromm-1900-1980/> (Utolsó megtekintés ideje: 2022.10.11.)

⁸³ HORVÁTH, I.–TVERDOTA GY., *Miért fáj ma is? Az ismeretlen József Attila*, Balassi Kiadó, Budapest 1992. 291.

kapcsolatban, számunkra ismertebb protestáns teológiai kritikusa Paul Tillich volt.⁸⁴ Emellett a sort folytatva tekinthetünk J. S. Glen munkájára,⁸⁵ illetve legnagyobb kritikusa J. H. Schaar művét említhetjük,⁸⁶ nem elfeledkezve Seward Hiltner presbiteriánus miniszter felhívásáról, aki egy cikkében kifejezetten lelkipásztoroknak ajánlja Fromm olvasását kellő kritikai szemlélettel.⁸⁷

Katolikus körökben Francis L. Gross Jr. 1972-ben írt egy tudományos disszertációt a kanadai Ottawai Egyetemen.⁸⁸ A továbbiakban Rudolf J. Siebert professzor értekezése következik,⁸⁹ amelyben Fromm valláselméletének kritikáját ismerteti: A marxizmustól és a pszichoanalízistől a negatív teológiáig.⁹⁰

Legismertebb s átfogóbb disszertációt Frommmal kapcsolatban egykori tanítványa, majd munkatársa Rainer Funk írt a Tübingeni Egyetem Katolikus Fakultásán: *Erich Fromm: The courage to Be human* címmel, amelyben Fromm egész életműve, különösképpen az összes analitikus eredménye, a mi szempontunk alapján pedig majdnem a teljes valláskritikája feldolgozásra került.⁹¹

Elérkezve a 21. század fordulójáig értékes műként született Dr. med. Alfred Lévy doktori disszertációja irányadó, mivel feldolgozta Fromm valláspszichológiáját a zsidóságtól a kereszténységen át az Isten nélküli vallásig egészen a humanizmus elveinek víziójáig.⁹² Az őt követő személy Georg Osterfeld több tanulmányban is foglalkozott Fromm vallást érintő írásaival, így írt tanulmányt *Erich Fromm istenképéről*⁹³ és *Erich Fromm nézetei az ifjúságról*

⁸⁴ TILlich, P., *Review Fromm, E.: The Sane Society. Pastoral Psychology*, Great Neck 6 (1955),1-2.

⁸⁵ GLEN, J. S., *Erich Fromm. A Protestant Critique*, Dissertation Philadelphia 1966, 224.

⁸⁶ SCHAAR, J.H., *Escape from Authority: The Perspectives of Erich Fromm*, Harper Torchbooks; 1st Paperback Edition 1964.

⁸⁷ LD. HILTNER, S., *Erich Fromm and Pastoral Psychology*, In *Pastoral Psychology*, Great Neck, 6 (1955), 11f.

⁸⁸ GROSS, F.L. Jr., *Erich Fromm and the Vatican Council II: Humanistic and Authoritarian attitudes*, doctoral thesis presented to the Department of Religious Studies, Faculty of Arts, University of Ottawa, Ontario, September 1972, xiii-287.

⁸⁹ *Critical Theory of Society and Religion: Beyond the Religious and the Secular: The Longing for the Totally Other and the Rescue of the Hopeless*, <https://www.rudolfsiebert.org> (Utoljára ellenőrizve: 2023. 02. 11. 15.00)

⁹⁰ SIEBERT, R. J., *Fromm's Critical Theory of Religion: From Marxism and Psychoanalysis to Negative Theology*. Thesis 1977, 80.

⁹¹ FUNK, R., *Mut zum Menschen. Erich Fromms Denken und Werk seine humanistische Religion und Ethik*. Mit einem Nachwort von Erich Fromm, Stuttgart (Deutsche Verlags-Anstalt) 1978. Published in English with Continuum - New York 1982.

⁹² LÉVY, A., *Traditionen und Perspektiven im Werk von Erich Fromm*, doctoral thesis, Humboldt-Universität zu Berlin, Berlin 2000.

⁹³ *Das Gottesbild Erich Fromms* wurde als Referat bei der Tagung der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft vom 20. bis 22. November 2009 im Europa-Gästehaus in Hamburg zum Thema „*Wege aus der Entfremdung im Umgang mit Religion*“ vorgetragen. Erstveröffentlichung in *Fromm Forum* (deutsche Ausgabe), Tübingen Nr. 15 / 2011, 84-86.

cimmel.⁹⁴ Számunkra figyelemfelkeltő és külön öröm volt találkozni Joseph Ratzinger-XVI. Benedek pápa bíborosként többször citálta Fromm *Birtokolni vagy létezni* című munkáját a fogyasztói társadalom egy nagyszerű kritikájaként,⁹⁵ majd később utóda Ferenc pápa *Amoris Laetitia* apostoli buzdítása, amelyben a pápa citálja a *Szeretet művészete* könyvét egy alkalommal.⁹⁶ Ezt követően a közelmúltban megjelent Kevin Schmidt munkája,⁹⁷ amely Fromm és Merton kapcsolódási pontjait ismerteti a pszichológia és vallás összefüggésében.

Magyar nyelven leginkább Erős Ferenc szociálpszichológus foglalkozott Erich Fromm eredményeivel, bár Frommot az ő szakmai szempontjaiból, az analitikus szemével vizsgálta. Erős kutatásában kimutatott egy magyar vonatkozású érdekességet, mégpedig azt, hogy Fromm szerepet játszott többek között a híres Ferenczi Sándor tudományos rehabilitációjában.⁹⁸ A további érdekességek sorába kapcsolható az is, hogy több magyar származású pszichoanalitikussal volt Erich Fromm kapcsolatban, mint például Franz Alexanderrel.

Erős Ferenc mellett Fromm kutatónak számít Dr. Koch József személye, aki a Pécsi Egyetemen habilitált Fromm munkásságából,⁹⁹ és az 1990-as években s tanulmányai is jelentek meg, amelyekben az elidegenült ember személyiségrajzát¹⁰⁰ és Fromm humanisztikus nézeteit vizsgálta.¹⁰¹

A magyar tudományos életnek nagy ajándék volt, hogy Pécsen megrendezésre került egy Erich Fromm szeminárium is.¹⁰² A pécsi analitikus szeminárium vélhető eredményeként kiemelkedő kutatás született 1996-ban Katharina Pinter munkája: Erich Fromm: *Über die*

⁹⁴ „Ld. Quo vadis iuvenis? Erich Fromm and Beyond: Life styles, values and ‘character’ of the European youth” at Bologna on October 3-5, 2003. First published in *Fromm Forum* (English version) 8 / 2004, Tübingen (Selbstverlag) 2004, 39-42.

⁹⁵ RATZINGER, J., *XVI. Benedek pápa, Isten projektje*, Jel Kiadó, Budapest 2019, 113.; SEEWALD, P., *XVI. Benedek I. Egy élet*. Szent István Társulat, Budapest 2021, 151-152; RATZINGER, J., *Isten és a világ. Hit és élet korunkban*, Szent István Társulat, Budapest 2004, 252.

⁹⁶ Vö. Ferenc pápa, *Amoris Laetitia, A családban megélt szeretetről kezdetű apostoli buzdítása*, Szent István Társulat, Budapest 2013, 213.

⁹⁷ SMITH, K., *The art of integration? Psychology and religion in the work of Thomas Merton*. MRes thesis. 2016.

⁹⁸ Vö. ERŐS, F., *Pszichoanalízis és politika: Kihívások és válaszok. Az MPE 19. őszi konferenciáján*, 2012. október 6-án a Ferenczi Sándor emlékérem átadása alkalmából tartott előadás szerkesztett változata, 5.

⁹⁹ KOCH, J., *Ember az emberért. Az ember léte és jövője Erich Fromm elméleti tevékenységében*, Habilitationsschrift an der Universität Pécs, Pécs 1989, 334.

¹⁰⁰ KOCH, J., *A személyiség válsága és a kiút keresés tévútjai E. Fromm filozófiájában [Die Krise der Persönlichkeit und die Irrwege bei der Suche nach einem Ausweg bei Erich Fromm]*, Tájékoztató, Budapest 1983, 166-183.

¹⁰¹ KOCH, J., *Erich Fromm's Humanistic View of Man and Our Divided World*, Presented on the seminar of the International Erich Fromm Society on Character structure and Society, Janus Pannonius University, Pécs, 1990.

¹⁰² KOCH, J., *Learning to Be Creative Impressions from the Erich Fromm Seminary in Pécs*: Lecture presented at the International Conference about „Productive Orientation and Mental Health” on the Occasion of the 20th Anniversary of the International Erich Fromm Society, that took place October 29th to November 1 st, 2005, in the Centro Evangelico in Magliaso near Lugano / Switzerland. First published in the English version of Fromm Forum Tübingen, Selbstverlag 2006, 47-49.

Humanisierung der Religion címmel, ami átfogón mutatja be Fromm valláskritikájának kifejlődését kellő filozófiai tájékozottsággal, bár akkortájt még nem volt lehetőség Fromm recepciójának felhasználására a magyar kutatók számára.¹⁰³

A magyar teológusok közül eddigi vizsgálataim szerint a bevezetésben említett Janka Ferenc munkája jelent meg „*Teodicea a humanista ateizmuson túl. Szempontok Erich Fromm nem teista humanizmusának kritikájához*” címmel a 90’-es években.¹⁰⁴ Továbbiakban említjük meg Soós Attila munkáját: *A Szeretet himnusza, a szeretet művészete a Biblia tükrében* címmel, aki egzisztenciális megközelítéssel foglalkozik Szent Pál apostol Szeretethimnuszának igehelyeivel és szeretetkoncepciójának ismertetésével a világirodalmi klasszikusok szeretetfogalmainak érintése mellett.¹⁰⁵ S végül, de nem utolsó sorban említésre méltó Csepregi András evangélikus teológus tanulmányát Fromm valláskritikájáról.¹⁰⁶

Összegzésül elmondható, hogy a magyar nyelvű tanulmányok leginkább Fromm klasszikus írásaival foglalkoznak, - azoknak kisebb recenzióiként jelentek meg -, de észrevételem alapján a tanulmányok értéke nagyra becsülendő, leginkább Fromm átfogó magyar feldolgozásának hiánya miatt is. Valószínűleg az imént említett tanulmányok születésekor nem volt lehetőség a szerzők számára Fromm egyéb munkáinak és tanulmányainak beszerzésére vagy külföldi kritikák és ismertető irodalom felhasználására.

¹⁰³ Ld. PINTER, K., *Erich Fromm über die Humanisierung der Religion*, Janus Pannonius Egyetem, Pécs 1999, 82.

¹⁰⁴ JANKA, F., *Teodicea a humanista ateizmuson túl. Szempontok Erich Fromm nem teista humanizmusának kritikájához* Athanasiana 4/1997, 95-106.

¹⁰⁵ SOÓS, A., *A szeretet himnusza, A szeretet művészete a Biblia tükrében*. Bibliaiskolák Közössége Könyvkiadó, Budapest 2001.

¹⁰⁶ CSEPREGI, A., *Erich Fromm valláskritikája* in FABINY, T. (szerk.) *Tanítványok: Tanítványai köszöntik a 85 éves Pröhle Károly professzort, aki – velünk együtt – maga is Tanítvány*, Evangélikus Teológiai Akadémia, Budapest 1996, 201-214.

II. FROMM VALLÁSKRITIKÁJÁNAK ELŐZMÉNYEI: 20. SZÁZADI ÚTKERESÉSEK A MARXIZMUSBÓL A PSZICHOANALÍZIS FELÉ VEZETŐ ÚT

1. Előzmények

Erich Fromm humanista eszméken nyugvó vallásfilozófiája és valláslélektana interdiszciplináris hálózatokat mutat a pszichológia, szociológia és a filozófia irányába. Mivel vallásfilozófiája oly szerteágazó, a következő fejezetben pszichológiai és filozófiai mestereinek főbb gondolatait kívánom bemutatni, mivel noha Fromm személyét alapvetően neo-freudista és neomarxista jelzőkkel illetik, mégis ezen kategóriák konkrét kombinációjaként értelmezhető tudományos tevékenysége. Egyrészt pszichoterapeutaként tekinthetjük őt neofreudistaként, mivel Freud elméleteivel komolyabban foglalkozott, ám a későbbiekben kiderül, hogy mégsem ért egyet Freud több nézetével, mint például az igen specifikus libidóelmélettel. Ez az elmélet egyébként azt állítja, hogy az emberi természetet és viselkedést a történelmileg kondicionált objektív körülmények határozzák meg. Másrészt a szociológiai megközelítésből nevezhetjük őt neomarxistának, mivel mint a Frankfurter Iskola alapító tagja szívesen gondolta tovább és bővítette Marx tanait (erre példa a pszichoanalízis és kultúrelmélet alkalmazása, és ennek tükrében elemzi a 20. század társadalmi-gazdasági helyzetét.¹⁰⁷ A pszichológia és a szociológia ötvözete Frommnál úgy jelenik meg, hogy megpróbál beépíteni néhány szociológiai szempontot a pszichológiájába és néhány pszichológiai meglátást a marxi közgazdaságtanába. Leginkább Max Weber szempontjai jelennek meg a *Menekülés a szabadság elől* című írásában, ahol vizsgálataiban a protestáns etika és a kapitalizmus vörösfonala mentén halad. Weber maga is vallásszociológiai műveiben a világvallások gazdasági és társadalmi hatásait kívánta elemezni. Véleménye alapján némely vallások segítették a modern kapitalista gazdaság fejlődését, mások pedig hátráltatták azt. Külön vizsgálta a protestantizmus etikájának hatását a kapitalizmusra és arra a megállapításra jutott, hogy egyes nyugat-európai társadalmakban és a tengeren túli társadalomban a vallás profitorientált tevékenység okoz társadalmi változást.¹⁰⁸

¹⁰⁷ KAUSHIK, A., *The neo-Marxist framework of Erich Fromm*, in *Indian Journal of Political Science*, Lucknow 39 (1978/2), 202-209.

¹⁰⁸ ANDORKA, R., *Bevezetés a szociológiába*. Osiris Kiadó, Budapest 2003, 551-552.

Fromm kritikus nézeteit vizsgálva szellemi elődjei közé sorolhatjuk a társadalomtudomány szempontjából Feuerbach személyét,¹⁰⁹ mivel Fromm Phillip Rieff mellett a feuerbach-i humanizmust és az antropológiát kívánta megújítani a polgári humanisztikus szemlélettel. Mindezt úgy valósították meg, hogy Freud tanításainak bizonyos tételeit beemelték s bizonyos elemeit lementsztek a diszciplináris gondolkodásukban.¹¹⁰ Érdekességként merül fel, hogy a freudizmussal kezdetben dolgozatunk főszereplője Németországban találkozott, így nem a későbbi amerikai freudizmus lett számára kiindulópont. Kezdeti jelentős művei, *mint a Menekülés a szabadság elől; Az önmagáért való ember és a Kiutak egy beteg társadalomból* egyik oldalról Freud nézeteinek korrigálását tartalmazzák azáltal, hogy Freud tanítása mentén eliminálja társadalmiasságot aztán pedig mégis csak visszatér hozzá, konklúzióként pedig egy Feuerbach-alapú utópisztikus szeretetvallás bontakozik ki műveiben.¹¹¹

Fromm a vallást nem pusztán a klasszikus értelemben vett hitrendszerek szempontjából osztályozta, hanem a benne megjelenő pszichológiai és társadalmi erők felszabadító jellegét kívánta a hallgatósággal megismertetni, ezért mielőtt a vallásról rögzített konkrét nézeteit megvizsgálánk, fontosnak tartom Freud és Marx Frommra való hatását bemutatni. Az ő elméleti rendszerük jelentik a dolgozatban vizsgálandó pontok kiindulásait. Mindezek okán nem meglepő, hogy elsősorban meg kell említenünk az ateizmust, azon belül különös tekintettel a 20. század gondolkodóit, de nem megfeledkezve az említett században történt háborúk okozta egzisztenciális válságról, amely vizsgálati alanyunkat élete folyamán teljesen mértékben végigkísérte. Továbbá sorra vesszük azon filozófiákat, pszichológiai elméleteket és kutatásokat, amelyek tudományos alapot nyújtanak kritikai szempontjaihoz, mint például a marxi ideológiák és leginkább Freud analitikus nézetei, illetve a Frankfurti Iskolában végzett kutatói eredményeit.¹¹²

A vizsgálódás kapcsán végülis megjegyzendő, hogy egzisztenciális szempontból Marx és Freud nem élte meg azokat a világtörténelmi eseményeket, amelyeknek Fromm szem - és fültanúja volt, ezért evidencián alapszik, hogy Fromm vallást érintő értekezéseinek keletkezéséhez modernebb instrumentárium állt rendelkezésre szellemi mestereihez képest.

¹⁰⁹ Leszek Kolakowski legyen filozófus egyébként „korunk Feuerbachjaként” nevezte Erich Frommot, mivel Fromm örökölte Feuerbach szinte már vallásosnak való lelkesedését az ember iránt, továbbá felvilágosult temperamentuma is mutat rokonságot a két gondolkodó közt. Ld. Hardeck, J., „Die Wahrheit wird Euch freimachen”. Erich Fromm in der Tradition der Religionskritik von Feuerbach bis Freud”, in *Fromm Forum* 22 / 2018, Tübingen (Selbstverlag), 130.

¹¹⁰ Ld. HERMANN, I., *Sigmund Freud, avagy a pszichológia kalandja*, Gondolat Kiadó, Budapest 1964, 15.

¹¹¹ Uo 292.

¹¹² Vö. BENKŐ, A., *Bevezetés a valláslélektanba*, Teológiai Kiskönyvtár, Róma 1979, 80.

Jelen fejezet célja nem az, hogy a már sokak számára evidenciává vált Freud és Marx elméleteit újra bemutassuk, hanem Fromm recepciójának horizontját igyekszünk körbejárni, mivel alkotó korszakának korai fázisában W. Reich tanításait továbbfejlesztve) a marxizmust Freud tanításaival kívánta összekötni.¹¹³

Érdekes kapcsolódásként jelenik tehát meg a mélylélektan és a marxizmus kapcsolata, mivel a marxisták olyan polgári elméletnek tartották a mélylélelektant, amely önmagában véve a pszichikai jelenségeket gazdasági feltételeik nélkül kívánta vizsgálni, továbbá az egyén mérhető fejlődését a társadalmi keretbe való illeszkedés nélkül vizsgálta. Ennek ellenére a két tábor programja konvergálni látszik, hiszen a vallás jelenségét Marx és Freud egyaránt a félelemelmélet modern változatában véli felfedezni. Ebben az elméletben a vallást nem metafizikai igazságok oldaláról közelítik meg, hanem az emberi tudat fejletlen állapotának tekintik, amelyben a filozófiai igazságok teljes mértékben elveszítették létjogosultságukat. Marx és Freud az illúzió vagy a tévedés minősítésével tovább lépnek és olyan pszichológiai és szociális dimenziókra világítanak rá, amely által az ember „valóságos nyomorúságát” fejezik ki, mégis reményt kívánnak találni annak leküzdésére.

Így érkezünk el a két út során arra a megállapításra, hogy a vallás Freud mentén a pszichológia eszköztárán keresztül a frusztráció és hiány feldolgozásának, továbbá a vágyak projekciójának eszközévé válik. Marx pedig a maga társadalmi szerkezetének elgondolásában maradván a vallást az elidegenedés és a szenvedés kollektív kifejeződésének tekinti. A vallás illúziójának feloldása ezért vezet egyfajta kompenzációba, amely jelzi a belőle fakadó problémát, de nem képes megoldani azt.¹¹⁴

2. A 20. századi ateizmus

Kant filozófiája óta amikor is az ész és az erkölcs átvette a vallás monopóliumát¹¹⁵ a kereszténység etikai síkon is a támadások pergőtüzében áll, hiszen a felvilágosodás kora után kibontakozó elméleti ateizmus a 20. századra már kinőtte a deizmus kereteit, mikor még jelen volt a természetes teológia által igazolt, mégis félreismert Isten létezése és Isten proprietásairól folytatott dialógus.¹¹⁶ Ezt követően azonban az ateizmus végérvényesen hű lett

¹¹³ Ld. HAJDU, P., *Fejezetek a filozófiai gondolkodás történetéből*, Argumentum Kiadó, Budapest 2010, 284.

¹¹⁴ Ld. SCHAEFFLER, R., *A vallásfilozófia kézikönyve*. Osiris Kiadó, Budapest 2003, 24.

¹¹⁵ Ld. BIRHER, N.–JANKA, F., *Jog, erkölcs, vallás*. in *Deliberationis* 10 (2017/2), 190.

¹¹⁶ Vö. PATSCH, F., *Görbe tükör a vallásnak*. *VIGILIA*, 2011, 76.2: 98-99

önmaga fogalmához, Isten tagadása lett, annak ellenére, hogy a filozófusok és istentagadók által korábban prognosztizált vallásosság és vallásos magatartás eltűnése nem történt meg.

Az elméleti ateizmus szárnyra kapott egy olyan zivataros században, ahol a háborúk s ideológiák okozta vákuum teljes mértékben hozzájárult a társadalomban élő egyének esetlegességtapasztalatához, tanácstalanság és elesettség érzetéhez az önkényuralmi rendszerek okozta kataklizmák s anomáliák okán.¹¹⁷ Az eredmény az lett, hogy a modernitás sokak számára a természetfelettől való elszakadáshoz vezetett, így pótvallások¹¹⁸ és pótmissziók születtek, melyek paravallásként és pszeudovallásként nem adtak valódi megoldást a továbbiakban is megmaradt szükségletekre, mint például az érzelmi és racionális egészélményre, a biztonság és az én kiteljesítésére vagy egy autoriter magatartású tekintélyi rendszer problematikájára.

Így születtek meg a kvázi-vallások és megváltásmozgalmak, melyek hamis ígéreteikkel halmozták el a földi paradicsom után vágyókat kezdve az olasz fasizmus, a német nemzetiszocializmus, a kommunizmus ideológiáin át a humanizmusig. Jürgen Habermas gondolatával élve létrejött egy posztsekuláris társadalom, ahol igenis jelen van az igény a vallásra és a vallási tartalmakra, persze másképpen, mint ahogy azt az eddigiekben megszokhattuk.¹¹⁹

Az új irány megalapozta az „új ateizmus” létrejöttét, amely már nem Istenről szólt, hanem az emberről s annak életvezetéséről egy determinált korban s társadalomban. Az emberközpontúvá váló társadalmakban olyan utópiák születtek, melyek gazdasági és társadalmi igazságosságot ígértek, (például a marxi elvek alapján) és végül istentelen rendszereken keresztül embertelen rendszereket hoztak létre.¹²⁰

Ezek a rendszerek olyan metafizikai lázadásokat intéztek Isten ellen, amelyek utat nyitottak a 20. századi újjáéledő humanizmus felé, mely végleg meg akarta szüntetni Isten létezését és az embert akarja a helyére állítani.¹²¹ A humanizmust korábban megalapozó és elindító 19. századi mesterek voltak azok a mozgatórugók, akik ideológiai alapot adtak a

¹¹⁷ Vö. GRAY, J., *Az ateizmus hét formája*. Osiris társadalomtudományi könyvtár, Budapest 2019, 9-16.

¹¹⁸ Vö. SMITH, A., *A nemzetek eredete*. Szerk. KÁNTOR, Z., *Nacionálizmuselméletek*, Rejtjel Kiadó, Budapest 2004, 228.

¹¹⁹ VINCZE, K., *Antropológiai és vallásfilozófiai megfontolások. Bernhard Welte keresztény filozófiája*. Szent István Társulat, Budapest 2020, 18. A szerző idézi: GÖRFÖL, T., *Posztsekuláris társadalom? A kereszténység nyilvános jelenlétének megítélése Jürgen Habernasnál*, Sapiientiana, Budapest 7 (2014/1), 34-52.

¹²⁰ Vö. JANKA, F., *Nyitva van az Aranykapu”- Hitről a hit évében*. Studia Wespremiensia. A Veszprémi Érseki Hittudományi Főiskola folyóirata. XIV. évfolyam, 2012. I-II. szám, 25.

¹²¹ Ld. BOLBERITZ, P., *Ateizmus és keresztény válasz*. 46 (1981/7), 434.

„újhumanizmus” reneszánsz fogalmának újraértelmezésének. Ám ahhoz, hogy idáig eljussunk, számtalan kritika és vád érte a vallás fenomenológiáját.

Közülük a „kétely nagymestereiként” elhíresült három személy vallásértelmezését szeretném bemutatni: Marx, Nietzsche és Freud személyét. A gigászi triász közül Marx a vallást „elidegenedésnek”, Freud „illúzióknak”, Nietzsche pedig „az élet ellenségének” tartotta.¹²²

Dolgozatunk szempontjából nagyobb relevanciával bír Marx és Freud tevékenysége, mivel Erich Fromm személyes nyilatkozatai alapján ők voltak munkásságára s gondolkodására a legnagyobb hatással ebben az időszakban. A közös pont köztük többek között az, hogy mindketten egyazon vallási közösségből származnak, mégpedig a zsidó kultúrából, bár a vallás társadalmi és pszichológiai szerepét mégis a kereszténység ellen fordították.¹²³ Természetesen nem tudjuk a teljesség igényével bemutatni a két mester teljes valláskritikáját, csupán esszenciájuk által világítunk rá a későbbiekben Fromm szellemi arculatának alakításában betöltött szerepükre.

3. Marx és Fromm

3.1. Marx nézetei

A gyakorlati ateizmust képviselő baloldali hegelianus Marx, mint a dialektikus és történelmi materializmus szellemi atyja tételes valláskritikáját a strukturális funkcionalizmus jegyében alkotta.¹²⁴ Ehhez hozzá kell tenni, hogy Marx kimondottan valláselméleti problémával nem foglalkozott -, ezért csak rekonstruálni lehet vallásértelmezését, amelyben két megközelítés alapján közelíti a témát: egyrészt leíró, másrészt értékelő szempontból.¹²⁵ Gondolkodásának alapja több filozófustárs nézeteire is visszavezethető, mégis alaptételként megállapítható, hogy Marxtól fiatal korában a hegelianus baloldal tagjai közé sorolták, bár később túllépte a Hegel-tanítványok által exponált valláskritika határait.¹²⁶ Marx ateistává válását kezdetben Bauer és Fichte hatása segítette, majd később Feuerbach és Novalis valláskritikájának csírái

¹²² Ld. MARTINETTI, SJ. G., *A mai hit észérvei*. Kairosz/ Paulus Hungarus, Budapest 2001, 100.

¹²³ Ld. LEPP, I., *A modern ateizmus pszichoanalízise*. Kairosz Kiadó, Budapest 2005, 12.

¹²⁴ ELLWOOD, R. S., *The Encyclopedia of World Religions*. Infobase Publishing, 160-161.

¹²⁵ DAVIE, G., *A vallás szociológiája*, Bencés Kiadó, Pannonhalma 2010, 46.

¹²⁶ HORVÁTH, P.–GECSE, G., Magyar Szocialista Munkáspárt Marxizmus-Leninizmus Esti Egyetem Szakosított Tagozat, Filozófia III. évfolyam-Továbbképző Tanfolyam, *A marxista valláskritika és egyházpolitika*, Tankönyv, Kossuth Könyvkiadó 1981, 47-48.

jelentek meg írásaiban. Novalis kritikája lineáris párhuzamba vonható Marx mindenki által ismert tételmondatával, melyet Novalis a *Pollen* című művében említ meg:

„Az úgynevezett vallásuk úgy működik, mint az egyszerű ópium – stimulál; zsidbaszt; csillapítja a gyengeség fájdalmát.”¹²⁷

Emellett felfedezhető Ludwig Feuerbach antropológiai materializmusa is, mivel Feuerbach többek között azt a radikális humanista álláspontot képviselte, amely szerint a vallás emberi kivetítés, azaz projekció, amelyben Isten csupán emberi lényegként, tulajdonságként és az emberi vágyak kivetüléseként nyilvánul meg.

„a vallás az ember tárgyiasított, -saját magán kívül helyezett lényege-, fel nem vállalt önszeretetének terméke.”¹²⁸

Feuerbach csak elméleti keretek között ismertette tanait emellett „új evangéliumként” hirdette azt az új humanizmust, amely később az ateizmus és a kommunizmus szellemi hátterét szolgáltatta. Marx álláspontja már túlmutat a franciák és Feuerbach ateizmusán, így konkrétan realizálódott a feuerbachi álláspontból, mivel Marx a mindenkori társadalmi problémák kontextusában azt állapította, hogy a vallás kritikája minden kritika előfeltétele.¹²⁹ Hogy mennyire volt ellensége a vallásnak, az kérdéses, de az egyháznak és a francia felvilágosodás viszonya alapján biztosan.¹³⁰ Állítása szerint a vallás valamilyen emberi hiátus kapcsán kapott teret.

Feuerbachkal ellentétben Marx nem individuális terméknek tekinti a vallást, hanem a társadalomhoz, egy adott kor gazdasági és társadalmi viszonyaihoz köti. Azzal érvel, hogy a vallás az igazságtalan társadalmi berendezkedésnek nagy felépítménye és a társadalmi tudat terméke, ami az embert elidegenedéshez vezet. Szerinte a vallás a társadalomban gyakorlati haszonnal is rendelkezett, mivel válaszként szolgált az emberiség szenvedéseire és az igazságtalanságból fakadó fájdalomra. Ezért hasonlította az ópiumhoz, mivel kábító hatással kínál valótlan vigaszt. Végül egyfajta társadalmi funkciója is van, hiszen az aktuális társadalmi rendszert valótlan vallási elemeken nyugvó reménnyel képes fenntartani. Marx úgy gondolta, hogy a vallás természetes módon fog eltűnni az általa propagált kommunizmus¹³¹

¹²⁷ Ld. O'BRIEN, WM. A., *Novalis, Signs of Revolution*. Duke University Press 1995, 154.

¹²⁸ <https://www.nyest.hu/hirek/a-vallas-biralata-a-19-szazadban> (Utolsó megtekintés ideje: 2023.02.15)

¹²⁹ Ld. TURAY, A., -NYÍRI, T., -BOLBERITZ, P., *A filozófia Szent István Társulat*, Budapest. 1993, 171.

¹³⁰ Ld. BEBESI, GY., *Marx és marxizmus*. Eszmetörténet. Szerk. DÉVÉNYI, A.-GÓZSY, Z., Árkádia kiskönyvtár, történelem 1., Kronosz Kiadó, Pécs 2019, 43–68.

¹³¹ Fromm azt az álláspontot képviselte az emberi természet analizálása során, hogy „Marx számára a kommunizmus erkölcsi-antropológiai követelmény, amely az ember „igazi természetéből” fakad - azaz abból az

elterjedésével,¹³² mivel meglátása alapján maga a kereszténység a múltban már lezárult, s most kezdődik igazán az emberiség új korszaka.¹³³

„A vallási nyomorúság a valóságos nyomorúság kifejezése, s egyszersmind tiltakozás a valóságos nyomorúság ellen. A vallás a szorongatott teremtmény sóhaja, egy szívtelen világ lelke, mint ahogyan a szellemtelen állapotok szelleme. A vallás a nép ópiuma. A vallást, mint a nép illuzórikus boldogságát megszüntetni annyi, mint a nép valóságos boldogságát követelni. Az állapotáról táplált illúziók feladását követelni annyi, mint amaz állapot feloldását követelni, amely rászorul az illúziókra. A vallás kritikája tehát csírájában ama siralomvölgy kritikája, amelynek szentfénye a vallás. (...) A vallás csak az illuzórikus nap, amely az ember körül kering, amíg ez nem önmaga körül kering. (...). A mennyország kritikája ezzel a föld kritikájává, a vallás kritikája a jog kritikájává, a teológia kritikája a politika kritikájává változik.”¹³⁴

Ma már tudjuk, hogy Marx gondolatai nyomán született rendszerek az emberi szabadság és méltóság lényegét a legszélesebb körben elnyomták,¹³⁵ ezért feltehetjük a kérdést, hogy mi tehát az úgynevezett marxista etika summája. Az ember tehetetlen azzal kapcsolatban, hogy rövid szomorú élettel rendelkezik, s a halálára nincs orvosság. Valláshoz való attitűdje az ember önrealizációjának lehetetlenségéből indul ki, melynek csalódottság érzete miatt inkább megteremt egy misztikus jövőt, ahová az egyén bátran s szabadon menekülhet. Marx filozófiája azt sugallja hallgatói számára, hogy nincs vallási értelemben vett szabadító az alvilágból és az életünk is csupán a véletlen műve. Ebben a filozófiai felfogásban lehetőség sincs az általunk transzcendensnek tartott megtapasztalására vagy a személyes-antropomorf Isten képének megismerésére, hiszen a marxi keretrendszerben minden csupán fantazmagória lenne.¹³⁶

emberi természetből, amelyet a társadalmi-történelmi viszonyok nem torzítottak el. Eszerint az emberi természet olyan alapanyag, amelynek potenciálja és módosulásai tárulnak fel a történelemben és a társadalomban.” in DEMETER, T., *A szociológizáló hagyomány*, Századvég Kiadó, Budapest 2011, 158.

¹³² Uo. 173.

¹³³ Ld. DANIELOU, J., *A történelem misztériuma*, Kairosz Kiadó, Budapest 2006, 99.

¹³⁴ MARX, K., *A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés*. Marx és Engels művei, I. kötet. Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1844, 378-379.

¹³⁵ Ld. MARTINETTI, SJ. G., *A mai hit észérvei*. 101.

¹³⁶ Vö. GECSE, G.–HORVÁTH, P., *A marxista valláskritika és egyházpolitika tankönyv*, Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1984, 50.

3.2. Fromm Marx reflexiója

Fromm alapvetően nem nevezte magát vagy gondolkodását ortodox marxistának, mégis alaposan ismerte Marx radikális humanizmusát és a társadalomtudományokban széleskörben elismerte és propagálta. Olyannyira, hogy a Frankfurter Iskolában a tekintélyelvű személyiségek elméletén a freudista marxizmus egy változatával dolgozott. Ezért nem csoda, hogy magát a nyugati marxizmuson belül az ortodox hagyományhoz sorolta.

Ennek ellenére sokak meglepetésére a szovjet marxizmus kritikusaként is képes volt fellépni, mivel maga sem értett egyet a marxista humanizmus szovjet torzulásaival, gondoljunk csak vissza a klasszikus *A szeretet művészete* vagy az *Utak egy egészséges társadalom felé* című munkáira, amelyekben Marx humanizmusát egyfajta nyugati társadalomkritikaként kezdte el kidolgozni. Marx olvasata és recepciója csak az 1950-es évektől kezdődött meg, amikor Fromm komolyabban el vele foglalkozni. Ezután születtek meg vélhetőleg a Marx-ihletettséű művek. Klein-Landskron a marxi recepció vizsgálata során azt állítja, hogy „Marx tényleges befolyása a Fomm-féle tanok koncepciójára ennek megfelelően elképzelhetően csekély volt.”¹³⁷

Fromm értelmezése jelentősen eltér kortársaitól, mint például Marcuse kritikájától, aki Marx és Freud munkáját kívánta szintetizálni egy nem elnyomó társadalom létrehozásáért. Az a nézet, amely szerint maga Fromm is Marx korai írásait részesítette előnyben, ma már mítosznak számít, jobban mondva pontosításra szorul, mivel többek között Jean-Paul Sarte volt az, aki Frommel ellentétben az 1844-ben megjelent Gazdasági-filozófiai kéziratok rajongója volt.

Fromm kortásaival szemben nem a közgazdász vagy a politikus gondolkodót látta Marxban, hanem a filozófiai antropológust, mivel Marx antropológiáját illusztratív jelleggel saját antropológiájának mércéje szerint értelmezi, - írja Klein-Landskron fenti tanulmánya.

Kritikájának első pontja ezért Marx korai antropológiája, amire az előbbieket alapján természetesen nyílt antropocentrizmus jellemző, hiszen Marx filozófiai univerzumának központjában az ember áll és kiemelten az ember produktivitása. Marx abból a meglátásból indul ki, hogy az ember az elidegenedéstől szenved, mivel a korának kapitalista világában elidegenedett önmagától, az embertársaktól, a munkától és Freudhoz csatlakozva a természettől is. Fromm ezen gondolatot kiegészítette az általa nagyrabecsült pszichoanalízis perspektívájával, hiszen továbbgondolva az elidegenedést nem csupán egy gazdasági

¹³⁷ Ld. KLEIN-LANDSKRON, E., *Erich Fromm's Understanding of Karl Marx*. Presentation at a German-Italian Seminar about Die Marx-Rezeption Erich Fromms, Bologna 1989, February 17-19, 11.

folyamatot látott, hanem egy lelki és egzisztenciális válságot is. Marx gyengeségének tekinthető, hogy materialista szempontból túlzottan leszűkíti az ember szükségleteit fizikai és gazdasági-anyagi elemekre, ezáltal maga az ember teljesen elveszti individuális jellegét, és végül az ember funkcionalista módon a kapitalizmus tárgyává alacsonyodik. A tárgyiasodás folyamatát végül Fromm továbbgörgette, mivel meggyőződésévé vált az a nézet, mely szerint az ember nemcsak a körülötte levő világgal szemben idegen, hanem a kapcsolataiban, továbbá önmagához való viszonyában is.¹³⁸

Fromm a következőkben arra a megállapításra jut, hogy a marxi bölcseletben fogalmi hamisítás történt, amelynek során négy félreértelmezés született, amelyek tisztázásra szorulnak. Szerzőnk nem ért egyet a reduktív determinizmussal, mely szerint Marx ad absurdum nyers materialista filozófus, aki az emberi életet csupán gazdaságcentrikusan szemléli és mindent gazdasági viszonyokra vezet vissza. Inkább azt a nézőpontot próbálta előnyben részesíteni, amely szerint Marx szocializmusról alkotott nézete a mai kapitalista társadalomhoz kapcsolódik. Marxot inkább „messiási forradalmárnak” vagy „radikális forradalmárnak” titulálja, aki az etikai és a szellemi szabadság eszményének segítségével az embert egyéniséggé kívánja felszabadítani az elidegenedés legyőzése által, aki mélyebben képes kapcsolódni önmagához és a természethez.

„Marx célja éppen az, hogy felszabadítsa az embert a gazdasági szükségletek nyomása alól, hogy teljesen emberré válhasson.”¹³⁹

Fromm többször érvelt amellett, hogy a történelmi materializmus nem sorolható a pszichológiai elméletek közé, mivel az ember gondolatai és vágyai saját anyagi létfeltételeinek megteremtéséből fakadnak, nem pedig a gazdasági felhalmozásra való törekvéseiből.¹⁴⁰

Továbbá Fromm olvasata alapján, noha Marx rendszere alapvetően a tömegek jólétének megvalósítását célozta, mégis az egyes kutatók az individuum kiemelt helyét teljesen negligálják. Ezt az állítást két oldalról közelíthetjük meg. Egyrészt Marx „forradalmárnaként” és a humanizmus oldaláról az emberek felszabadítását kívánta kieszközölni az elidegenedésből, másrészt a kollektív felszabadítás során mégiscsak elhanyagolta az individuum szerepét,

¹³⁸ Ld. ANDERSON, K.B., *The Relevance of Erich Fromm for Today*, edited by Rainer Funk and Neil McLaughlin Gessen: Psychosozial-Verlag, 2015, 209-19.

¹³⁹ FROMM, E., *Marx's Concept of Man*, 5-6.

¹⁴⁰ Ld. MILLS, D., *Progressive Psychoanalysis In The Works Of Erich Fromm and Slavoj Žižek*. Progressive Psychoanalysis as a Social Justice Movement, edited by Scott Graybow, Cambridge Scholars Publisher 2016, 99.

mivel az egyén Marx számára csupán a tömeg tárgyiasult része, így a személyességből fakadó értékesség, önállóság vajmi kevés jelentést mutat meg önmagából. Ez a nézet Fromm értelmezésének szöges ellentéte, hiszen a Fromm által képviselt humanista eszme alapján a társadalmi fejlődés elképzelhetetlen az egyén belső szabadsága és fejlődése nélkül. Fromm fájdalmasan hiányolta a későbbi marxista elméletekből az emberi dimenziót, véleménye szerint az egyén végül a „forradalom szolgájává” degradálódott.¹⁴¹

„Marx elmélete nem feltételezi, hogy az ember fő motivuma az anyagi haszon; (...) ráadásul Marxnak éppen az a célja, hogy az embert felszabadítsa a gazdasági szükségletek nyomása alól, hogy teljesen ember lehessen.”¹⁴²

Harmadik pontban Fromm azt állítja, hogy az imént említettek alapján Marxt helytelenül értelmezték, mivel a materialista szükségletek kiemelése során teljesen háttérbe szorították az individuuum spirituális szükségletének aspektusát. Ez nem csoda, hiszen a marxi antropológia sokak számára teljes mértékben anyag, azaz matériaközpontú, amelyben a lélek princípiumának nincs helye. Nos, néhány Marx értelmező ennek ellenére azt az álláspontot vallotta, hogy Marx tagadta a spiritualitását, pedig inkább a vallás társadalomban való jelenségét bírálta, s kiváltképpen az istenhitet. A továbbiakban a „marxi szocializmus-koncepció” című fejezetben a következő módon vall Marxról:

„Marx pontosan azért harcolt a vallás ellen, mert az elidegenedett, és nem elégíti ki az ember valódi szükségleteit. Marx harca Isten ellen a valóságban az Istennek nevezett bálvány elleni küzdelem... Marx ateizmusa a racionális miszticizmus legfejlettebb formája, közelebb áll Eckhart mesterhez vagy a zen buddhizmushoz(...).”¹⁴³

Ez az idézet analóg Hegel és Marx nem-teista nézeteivel, amely Fromm rendszerét is keretben tartja. Nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy a nem-teista rendszer alapvetően nem redukálja az embert csupán egy fizikai-pszichológiai organizmussá, mivel a spirituális szükséglet kielégítése is további fontos szempont marad továbbra is. Fromm állítása alapján Marx sem tagadta a spirituális szükségletet, ám falszifikált interpretációt adtak utópisztikus jellegű szocializmus felfogásának és humanizmusának, mely szerint paradicsomi társadalmi állapotot ígértek az államnak autoriter módon alárendelt szocialisták részére.

¹⁴¹ DEY, K. M., *Marxian Humanism and its Re-evaluation by Erich Fromm*. in *International Journal of Research on Social and Natural Sciences* IV (2019/1) (Online) 2455-5916. 22-23.

¹⁴² Ld. FROMM, E. *Marx's Concept of Man*, 3-4.

¹⁴³ Ld. FROMM, E. *Marx's Concept of Man*, 52.

Negyedik szempontként Marxhoz hasonlóan Fromm is arra az álláspontra jutott, hogy az emberi történelem alapvetően túlmutat az Isten létezésébe vetett teista hiten, illetve meghaladja a kapitalizmust uraló fogyasztói etikát is. Fromm ezért tisztázza a helyes marxizmus eszményét:

„Elég annyit mondani az elején, hogy Marx „materializmusának” ez a népszerű képe – spiritualitás ellenes tendenciája, egységesség és alárendeltség iránti vágya – teljesen hamis. Marx célja az ember spirituális emancipációja, a gazdasági determináltság láncából való felszabadulása, emberi teljességének helyreállítása volt, lehetővé téve számára, hogy egységet és harmóniát találjon embertársaival és a természettel. Marx filozófiája világi és nem-teista nyelven új és radikális előrelépés volt a prófétai messianizmus hagyományában; az individualizmus teljes megvalósítását tűzte ki célul, éppen azt a célt, amely a nyugati gondolkodást a reneszánsztól és a reformációtól egészen a XIX. századig.”¹⁴⁴

Összegzésként elmondhatjuk, hogy Marx nem ragadt meg kizárólag a közgazdaságtannál a filozófia kárára, inkább arra a megállapításra jutott, hogy a filozófia eszméinek materializálódni kell a változás kieszközlésére. *„Az elmélet is anyagi hatalommá válik, mihelyt a tömegeket megragadja.”¹⁴⁵*

Marx humanizmusa teljes mértékben visszavezethető az ember társadalmi létmódjának egészen radikális újragondolására, hiszen értelmezése alapján az emberi lényeg nem redukálható pusztán a materiális szükségletek ösztönszerű kielégítésére, sokkal inkább Fromm nyomán haladva az önmegvalósítás, a tevékenység és a freudi értelemben vett természethez fűződő szabad viszony kiteljesítésében nyeri értelmét. Marx humanizmusában központi fogalomként jelenik meg az emancipáció, amely a kapitalista termelési mód meghaladását tűzi ki célul, amely az utópizmuson túlmutató célt eredményez, mégpedig az ember gazdasági szükségletei alóli felszabadulást. Ezért a humanizmus nem pusztán egy morális ideálra redukálható fogalom, hanem egy olyan társadalomkritikai és történetfilozófiai koncepció, amely az „emberi lényeg” kiteljesítését a társadalmi gyakorlat forradalmi átalakításához köti. Ez teljes mértékben megjelenik Fromm gondolatvilágában. Az ember így „gazdagságát” nem a felhalmozott javak mennyiségében, hanem abban a képességében nyeri

¹⁴⁴ Uo.

¹⁴⁵ KISS, V., *Az ideológia problémája Marx gondolatvilágában*. Ph.D. értekezés. Budapesti Corvinus Egyetem Politika Tudományi Iskola. Budapest 2011, 12.

el, hogy teljes mértékben képes legyen önmagát, társas kapcsolatait és a természethez fűződő viszonyát szabadon megélni.

4. Freud– a vallás, mint illúzió

A mélylélektan és a pszichoanalízis leghíresebb mestereként ismert pozitivista Sigmund Freud, Fromm második szellemi tanítója -, valláspszichoanalízisével a Marx szándéka szerinti valláskritika „lényegében véget ért.”¹⁴⁶ Marx kijelentése talán nem is oly váratlan, mivel Freud „műveinek 1/6 részét a vallási és kulturális jelenségek mélylélektani elemzésének és a valláskritikának szentelte”¹⁴⁷, ámbár Pavlov és Skinner antropológiáját mellett a bibliai gondolkodás ellen forradalmasította.¹⁴⁸

Freud a vallás kutatása kapcsán a vallásosság eredetét és kifejezésének formáit a pszichoanalízisen keresztül akarta megmagyarázni. Érdekesség számunkra, hogy számos közös vonás található Feuerbach projekcióelméletével.

A tudományos világ számára legfontosabb értekezése az 1927-ben megjelent *Egy illúzió jövője* című munkája során, amelyben a vallás eredetét, fejlődését és jövőjének vízióját kívánta vázolni az olvasóközönség számára. Ezt az írását egészítette ki később 1930-ban a *Rossz közérzet a kultúrában* címmel megjelent monográfiájában. Valláskritikája az előbbi művében három pontban foglalja össze: A vallást egyrészt illúziónak,¹⁴⁹ másrészt egyfajta kollektív rögeszmés neurózisnak¹⁵⁰ tekintette¹⁵¹, illetve a kultúra jelenségének elemzésének következtetéseként többek között megkérdőjelezte a vallásokhoz tartozó erkölcsök stabilitását.¹⁵²

Figyelemre méltó gondolatmenetének kibontakozása, amelyben az emberi tehetetlenség antropológiai megközelítését tárja elénk. Írásaiban arra a megállapításra jut, hogy az ember alapvetően ösztönlény, akit a fentebb említett szempontok az ösztönök megtagadására kényszerítik. Ennek köszönhetően különböző disszonanciákra és konfliktushelyzetekre kerül sor. A neurózis melegágya a konfliktusok feloldásának sikertelenségében található, ami

¹⁴⁶ Ld. MARX, K., „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung”, in: Marx-Engels-Werke (MEW). Hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus. Bd. 1, Berlin: Dietz Verlag 1970, 378.

¹⁴⁷ Ld. NYÍRI, T., *Mélylélektan és ateizmus*, Herder kiadó Budapest 1993, 50.

¹⁴⁸ Ld. MOLNÁR, T., *A jobb és a bal*, Kairosz Kiadó, Budapest 2004, 41.

¹⁴⁹ Ld. FREUD, S., *A halálösztön és az életösztönök*, Egy Illúzió jövője, Helikon Kiadó 2020, 154-155.

¹⁵⁰ Uo. 148.

¹⁵¹ Ld. FREUD, S., *Mózes*, Európa könyvkiadó, Budapest 1987, 89.

¹⁵² <http://blog.integralakademia.hu/hogy-fer-meg-egyutt-a-vallas-es-a-pszichologia-2/> (Utolsó megtekintés ideje: 2022. december 3.)

pótmegoldásokhoz vezet. Ezen logikai rendszer alapján figyelt fel arra, hogy a vallásos magatartás és a neurózisok között összefüggés található.

Az emberiség ugyanis a gyermeki naivitástól a nagykorúságig állandó fejlődésen megy keresztül, így a naivitás szakasza megfelel a vallásos világnézetnek. Ebben a szakaszban a vallás illúzióként kerül felszínre, mivel az emberek által idealizált álomvilággal egyenlő, amelyről a tudomány rántja le a leplet.¹⁵³ Gondolatmenetében továbblépve azt állítja, hogy a vallás egyfajta kollektív rögeszmés neurózis, mivel a szigorú erkölcsi normák betartására és a lemondásokra kényszerít, gondolhatunk itt az önmegtartóztatásra az emberölés tilalmára, a szabatos szexualitás és a tulajdon szabad elbirtoklásának tiltására,¹⁵⁴ bűnössége pedig önbüntetéseként jelenik meg, ami az ősember meggyilkolásának mitológiai képében rejlik. Így a vallás feladata az, hogy megvigasztalja az embereket tehetetlenségük és gyarlóságuk miatt, valamint biztosítsa az együttélés lehetőségét a kultúrában.:

„a vallás...az ember tehetetlenségében gyökerezik, mivel az ember szembekerül a természet erőivel és saját belső ösztöntörekvéseivel.”¹⁵⁵

Freud meg volt győződve arról, hogy a vallás a gyermekkori élmények megismétlődése, amikor is a gyermek ki van szolgáltatva a külső és belső erőknek, s ezek ellen elfojtással vagy más erők általi kordában tartással védekeznek, mivel értelme híján nem tudja megszelídíteni ezen erőket.¹⁵⁶

„Az emberi tehetetlenség elviselhetővé tételének igényéből olyan eszmék kincsesbányája jön létre, melyek által a jóindulatú gondviselés végül mindent a jóra fordít.”¹⁵⁷

Harmadsorban kritikájában megjelenik az etika síkja is, mivel felfedez egyfajta erkölcsi bizonytalanságot, amely szerint az erkölcsi normák Isten parancsolatain alapulnak, ezért az etika fennmaradását az Istenbe vetett hithez köti. Ám hozzá kell tennünk azt a kiegészítő megjegyzést, hogy Freud sajátságos századában a vallási rendszerek hanyatlását vélte felfedezni, ezért prognosztizálta egyúttal az erkölcsi értékek elvesztését.¹⁵⁸

¹⁵³ Ld. WALTER, K., *Jézus Krisztus Istene*. Osiris Kiadó. Budapest 2003, 42-43.

¹⁵⁴ Ld. FREUD, S., *A halálösztön és az életösztönök, Egy Illúzió jövője*, Helikon Kiadó, Budapest. 2020, 106.

¹⁵⁵ Uo. 16.

¹⁵⁶ Uo.

¹⁵⁷ FREUD, S., *Die Zukunft einer Illusion*, Ges. Werke, Bd. XIV. S. Fischer Verlag, Frankfurt a. M. 1963, 14.

¹⁵⁸ Ld. FROMM, E., *Pszichoanalízis és vallás*. 18.

Freud pszichoanalízise, annak bizonyításával, hogy a vallás ilyen torz képe az ember pszichológiai szükségleteiből fakad, voltaképpen azt mutatja meg, hogy az ember lelkének tagadhatatlanul szüksége van a vallásra és képes egyfajta illuzórikus álvallás kialakítására is, amennyiben bármilyen okból az igaz valláshoz való hozzáférés lehetősége bezárul.¹⁵⁹

A freudi pszichoanalista valláskritika során gyakori az a tendencia, hogy az elméleti diskurzus szinte kizárólag egyfajta reduktív perspektívára fókuszál. Ehelyett szükségesnek tartjuk a freudi életmű tágabb kontextusának figyelembevételét, amelyben a vallás értelmezése nem csupán a kultúra és a tudattalan kölcsönhatásának egy aspektusát képezi. Tudvalevő, hogy Freud a kritikai attitűd mellett behatóan foglalkozott az emberi psziché más fundamentális mozgatórugóival is, mint például az Erosz (életösztön) és a Thanatosz (halálösztön) dialektikájával.

Különösen megfontolandó, hogy Freud a vallással való szembesülés keretein túlmenően is kiemelt figyelmet szentelt a szeretet (libidó/Erosz), mint az emberi élet egyik alapvető szervezőelvét és motivációs erejét képező fogalom pszichológiai és kulturális jelentőségének elemzésére. Ez a dimenzió esszenciális jellegű a személyiség fejlődésének, a civilizáció keletkezésének és az egyéni boldogságkeresés dinamikájának pszichoanalitikus megértéséhez.

Freud, akárcsak Fromm, a szeretetet a másik fél iránti aktív, szerető odaadásként értelmezte, nem pedig pusztá vágyként.¹⁶⁰

Végezetül részletesen foglalkozott az istenképekkel, s megállapította, hogy az istenkép az „apával szerzett tapasztalat projekciója.”¹⁶¹ Az Ödipusz-komplexussal¹⁶² kapcsolatos atyai istenkép kapcsán Freud az egyén számára felajánlja a lehetőséget az „atyáskodó Isten”¹⁶³ illúziójának elhagyására azáltal, hogy az ember szembesüljön magányával és kicsinységével a világban, így lesz olyan, mint az apja házáat elhagyó gyermek.¹⁶⁴

¹⁵⁹ Ld. LINDINGER, H., *Freud, Fromm, Jung und die Religion*, In *Wege zum Menschen*, 40 (1988), 344.

¹⁶⁰ Ld. BOLBERITZ, P., *Isten, ember, vallás*. Ecclesia Könyvkiadó, Budapest 1981, 334-335.

¹⁶¹ Ld. GRÜN, A.–HALIK, T.–NONHOFF, W., *Távol az Isten. Hit és hitetlenség párbeszéde*. Pannonhalmi Főapátság Bencés Kiadó 2018, 67.

¹⁶² Ld. EGRI, P., *Elidegenedés és drámaforma. Az amerikai álmok társadalomtörténete és lélekrajza O'Neill drámaciklusában* - Modern filológiai füzetek 45., Budapest 1988, 32. illetve Ld. FROMM, E., *Pszichoanalízis és vallás*, 64.

¹⁶³ „(...) az atya elnevezést minden vallásban mindig a legfőbb istenre vonatkoztatták, - az egyikben, nevezetesen a perzsa vallásban a legfőbb Istenre, de nemcsak mint atyára, hanem mint az egyetemes jó, szerető atyára vonatkozó elképzelést is megtaláljuk.” in SZOLOVJOV, V., *Előadások az istenembségről*. Attraktor Kiadó. Máriabesnyő 2014, 94.

¹⁶⁴ Ld. FROMM, E., *Pszichoanalízis és a vallás*. 18. Ezt a részt érdemes összevetni a tékozló fiú történetével.

„Az apa utáni vágyódás pótképződményeként a felettes-én magában rejtí csíráját annak, amiből minden vallás alakult. Az énnel és felettes-énnel összehasonlításából származó gyarlóság-érzet eredményezi azt az alázatos vallási érzületet, amelyre a sóvárgó hívő hivatkozni szokott. A fejlődés további folyamán a tanítóknak és tekintélyekben az apa szerepe folytatódik; azoknak parancsai és tilalmai a felettes énből hatalmak maradnak és most, mint lelkiismeret gyakorolják az erkölcsi cenzúrát. A lelkiismeret követelménye és az énteljesítménye közötti feszültség a büntudat érzetét kelti. A társas érzések azokkal az embertársakkal való azonosításon alapulnak, akiknek egyazonos az éntideáljuk.”¹⁶⁵

Horatiushoz és Immanuel Kanthoz hasonlóan¹⁶⁶ az ember nevelésének egyetlen alapelveként az önálló gondolkodásra nevelés előmozdítását kívánta szorgalmazni, amely képessé tesz az uralkodó tekintélyek elnyomásától való megszabadulásra. Nem szabad elfelejteni, hogy a tekintély nem feltétlen fenyegető funkcióban jelenhet meg, hanem olykor védelmi hatással bír, amikor leveszi az egyén válláról a felelősség súlyát.

Freud vallás felé irányuló magatartását úgy foglalhatjuk össze, hogy az emberből indul ki, akiben van egyfajta fejlődési törekvés a tudásra, a felebaráti szeretetre, a függetlenség elnyerésére és a felelősség megvalósítására. Így azt a következtetést vonjuk le, hogy nem a vallási erkölcsök megvalósításának kérdéseivel vitázik, hanem azzal a teisztikus-természetfeletti képpel, ami megakadályozza az erkölcsi célok megvalósulását.¹⁶⁷ Konklúzióként elmondható, hogy Freud valláskritikája Fromm nézete alapján a tekintélyelvű vallásokra vonatkozik, mivel pszichológiai regresszióként értelmezte a vallásban megjelent gyermeki vágyak és szükségletek pszichológiai mechanizmusait.¹⁶⁸

4.1. Freud valláskoncepciójának frommi kritikája

Fromm és társa Karen Horney azon pszichoanalitikusok közé tartoztak, akik szembeszálltak az ortodox freudí tanokkal és Freud tanításával kapcsolatban homlokegyenest ellenkező következtetéseket vontak le. A szembeszegülés okai közé sorolhatjuk azt a tudományos

¹⁶⁵ Ld. FREUD, S., *A szorongás és az ösztönélet*. Újabb előadások a lélekelemzésről, Filum Kiadó, Budapest 1999, 45-46.

¹⁶⁶ „Vale et sapere aude!” in *Prekritikus írások. Sapientia humana*. Osiris Kiadó. Budapest 2003, 586.

¹⁶⁷ Ld. FROMM, E., *Pszichoanalízis és vallás*, 22.

¹⁶⁸ MARÓTI, A., *Sok szemszögből a kultúráról. Irányzatok a kultúra elméletében és filozófiájában*, Budapest 2005, 96.

vizsgálati tételt, hogy az emberi személyiség megértéséhez szükséges a társadalmi, kulturális és historikus kontextusok vizsgálata.¹⁶⁹ Ezen tételeket Fromm a *Pszichoanalízis és vallás*, illetve a *Birtokolni vagy létezni* című munkáiban fejtette ki. Freud számára a vallás epifenomén, ami az emberi fejlődés korai szakaszaiban keletkezik, amikor is az ember még nem rendelkezik kellő intellektussal, amely a belső és külső erőkkkel való megküzdéséhez szükséges, ezért úgynevezett „ellen-affektusokat” fejleszt ki.¹⁷⁰ Freud számára ezen affektív erők ésszel le nem győzhetőek, így helyettük a gyermekkori élményekből olyan illúziók épülnek fel, amelyek az apa mellett megtapasztalt biztonságérzetre támaszkodnak, hiszen Freud alapján a masculin tekintély megkérdőjelezhetetlen. A gyermekkori benyomások és tapasztalatok pedig a vallással szemben tanúsított viselkedésre is rávetíthetők, ami persze kellően antropomorf magyarázat.

Freuddal szemben Fromm a vallásosságot természetes emberi jelenségnek és alapvető lelki szükségletnek írja le, amely feltétlenül szükséges a mentális egészséghez, nem csupán egy pszichológiai illúzió, ami patológiás hatással van az emberségre. Fromm ezen gondolati körben csupán a vallás institucionális formáját tekintheti illúzióknak. A következő pontokban rávilágítunk arra, hogy Fromm pszichoanalitikus megközelítései miben haladta meg Freud nézeteit.

1.) A vallás jelensége

A vallás jelenségét vizsgálva Freud epifenoménnak nyilvánította a vallást és azt a megállapítást tette, hogy:

„A vallás – mondja Freud – elbutítja az embereket, mert ráveszi őket, hogy mítoszokban higgyenek a megalapozott tudományos tények helyett. Infantilizálja, mert állandó függőségbe helyezi az apai tekintélytől, amelyet Isten alakja jelképez.”¹⁷¹

Freud egyrészt nem értette és figyelmen kívül hagyta a vallás lényegét, mivel a vallásban csupán egy gyermeklélektani fázist ismert fel, ami egy olyan belső állapot, amit az érznek kell kontrollálni.¹⁷² Képtelen volt észrevenni, hogy a vallás tartalma nem csupán

¹⁶⁹ Ld. MASLOW, A., *A lét pszichológiája felé*, Gabo Kiadó, Budapest 2021, 118.

¹⁷⁰ Ld. FROMM, E., *Pszichoanalízis és vallás*, 235.

¹⁷¹ Ld. FROMM, E., *Einige post-marxsche und post-freudsche Gedanken über Religion und Religiositaet*, Internationale Zeitschrift für Theologie, Band 8, Heft 6/7, 1972, 294.

¹⁷² U.o.: „Istenbe vetett hitében Freud a mindentől oltalmazó apafigura utáni vágyakozás rögzülését látta, a segítségért és megváltásért való sóvárgás kifejeződését. Valójában azonban az ember – még ha nem is képes önmagát megváltani – legalábbis önmagán segíthet, ha felébred gyermeki illúzióiból, és erőit, értelmét, képességeit használni kezdi.”

gondolat, hanem élmény, ami tapasztaláshoz kötött. Ez sok esetben esztétikai tapasztalatként nyilvánul meg.

Másrészt Freud nem ismerte a vallás lényegét sem, amit Fromm „vallás igazi magjának” nevezett.¹⁷³ A vallás helytelen használatának kritikája nem a vallás egész fenomenológiájára értendő, hanem azon hamis/helytelen vallásokra, amik embertelen módon kontrollálják a társadalmat, s benne annak tagjait.

Fromm felhívja a figyelmet az *Utak egy egészséges társadalom felé* című monográfiájában, hogy Freud felettes-én fogalma hibás, mivel az teljesen tekintélyen alapul és relatív. Freud úgy gondolta, hogy a felettes én vagy a lelkiismeret mindenekelőtt a szülők kívánságainak, követelményeinek és eszményinek a belsővé vált képe (internalizációja).¹⁷⁴

Nos, részben Fromm is egyetért ezzel a megközelítéssel, amennyiben a vallásnak egy infantilizált változata a segítő apába vetett hit, amely a vallástörténet állomásaiban az „atya-vallás” Isten egészen sajátos és történelmileg-kulturálisan teljesen lehatárolt elképzelése volt.

A vallás egyrészével szemben azonban Fromm azon az állásponton volt, hogy a vallás autentikus emberi jelenség, amely az alapszükségletek esetén a „tájékozódási keret és az odaadás tárgyára” egyfajta lehetséges válaszként szolgál.

Fromm tehát elismeri Freud leírásának jelentőségét, ugyanakkor úgy véli, hogy az Ödipusz-komplexusban a hangsúly nem a szexuális versengésen alapul az azonos nemű szülővel, hanem a küzdelem fókusza a szülő tiltó hatalma és a társadalmat képviselő tekintélye ellen irányul.¹⁷⁵

2.) A szenvedélyes pszichikus törekvések eredete

A törekvések eredete Freud szerint olyan fizikai hajtóerőkhöz köthetők, mint a Libido vagy a Destrudo. Ezzel szemben Fromm független pszichikus hajtóerőket, úgynevezett szükségleteket vélt felfedezni, amelyeket a fiziológiai szükségletekkel azonos módon kell kielégíteni.

¹⁷³ LANDENTHIN, V., *Religion - ihre Zukunft ohne Illusion. Bildungstheoretische Überlegungen zu Erich Fromms Begründung der Religion*, in J. Classen (Hg.), *Erich Fromm - Erziehung zwischen Haben und Sein*, Eitorf (Gata-Verlag) 2002, 227-230.

¹⁷⁴ MASLOW, A., *A lét pszichológiája felé*, 89.

¹⁷⁵ HALÁSZ, L., (szerk.) *A freudizmus-Pro és kontra*. TIT Gondolat Kiadó. Budapest 1988, 133.

3.) A gyógyulás és a pszichikus növekedés folyamata

Freud elméletében a terápiás folyamatokban feltárt elfojtott törekvések a szexuális ösztönök következményei. Fromm ezt a véleményt meghaladja, mivel állítása alapján az emberben rejlő pszichikus erők egyaránt az ember saját erői, amelyek kapcsolódási lehetőséget rejtenek önmagunkhoz és a környezethez egyaránt.

4.) Önszeretet és testvéri szeretet

Freud azt az álláspontot képviselte, hogy a testvéri szeretet gyakorlása csupán az önszeretet feladásán keresztül lehetséges. Fromm nem választja el a kettőt egymástól, szerinte mindkét szeretetet egyidejű gyakorlása lehetséges.

5.) A szenvedélyes törekvések természete

Freud azon a véleményen volt, hogy a szenvedélyes törekvések mindig egy hiányosság kifejeződései. Fromm szerint ezeket az emberek ezeket saját erőként élhetik meg, így az élet teljességének kifejeződéseivé válhatnak.

6.) Az emberi kapcsolatok megítélése

Freud megmaradt T. Hobbes elvénél, miszerint: „homo homini lupus”, mivel az emberi természetről igen pesszimista nézeteket vallott. Fromm ezzel szemben a felebarátot nem veszélynek vagy gátló tényezőnek titulálta, hanem a kapcsolódás horizontjának, amely a szabadságtól átitatott kiteljesedett lét elősegítője lehet.¹⁷⁶

Fromm – Freud felfogását némileg leegyszerűsítve – elutasítja azt a következtetést, miszerint a történelem pusztán a társadalomtól független pszichológiai erők eredménye. Ez túlzottan materialista és determinista megközelítés, amelyben semmi jele nincs az ember szabadságának és szellemi fejlődés lehetőségének.

Egyúttal vitatkozik azokkal az elméletekkel is, amelyek figyelmen kívül hagyják a társadalom egyik legdinamikusabb erejét, az emberi tényezőt, különösen az emberi érzelmek óriási szerepét. Ebből az alapvetésből kiindulva közelíti meg az emberi természet kérdését. Bírálja azt a nézetet, miszerint az emberi természet alapjaiban változatlan maradt, mióta csak létezik. Ugyanakkor elveti, és antropológiai relativizmusnak nevezi azt az álláspontot, amely szerint az ember csupán azoknak a kulturális mintáknak a terméke, amelyekhez

¹⁷⁶ FUNK, R., *Biophilia and Fromm's Criticism of Religion*. First published in ELETTI, P. L. (Ed.), *Incontro con Erich Fromm. Atti del Simposio Internazionale su Erich Fromm: „Dalla necrofilia alla biofilia: linee per una psicoanalisi umanistica”* Firenze 1986, Firenze (Edizioni Medicea) 1988, 215-222.

alkalmazkodik. Az ember folyamatosan küzd ezzel a kettős természettel, és ennek eredményeként valamilyen módon ki kell lépnie az elszigeteltségéből, mivel ez a legmélyebb szükséglete. „Az emberi elkülönültség tudata a szeretet újraegyesítő ereje nélkül: a szégyen forrása. És ez egyúttal a büntudat és a szorongás forrása is.” És éppen ez a „mód”, ahogyan az ember ezt a konfliktust feloldja, történelmileg változhat, lehet progresszív vagy regresszív.¹⁷⁷

„Freud emberi életcéljai lényegében a racionalista gondolkodó céljai voltak: a saját természet uralma és a tehetetlenség érzésének leküzdése a külső természettel szemben”¹⁷⁸

Az eddigieket összegezve míg Freud a vallási jelenséget egy negatív pszichológiai projekció szintjére redukálja, addig Fromm kissé utilitarista szemlélettel a vallás személyes és társadalmi hasznosságára fókuszál, amelyben kiemelt helyet kap az emberi szabadság és az erkölcs pozíciója, hiszen ezen alapokon nyugszik az egyén autonómiája is. Ami pedig a neurózistól való megszabadulást illeti, ami Freud számára csak egy lehetőség maradt Fromm szerint: a tudattalan tudatosítása. Freud induktív következtetéssel az egyént szemléli a patológiás jelenségek során, aki saját ösztöneit fojtja el a társadalmi normákhoz való alkalmazkodás érdekében. Ezzel szemben Fromm egy deduktív megközelítést alkalmaz, amelynek során a társadalmi ellentmondások elfojtását vizsgálja. Szerinte az egyén társadalmilag beágyazott szubjektum, akinek nem lehetséges az elfojtás felszámolása a társadalmi körülményeket figyelmen kívül hagyása nélkül. Freuddal ellentétben a humanista analitikus rendelkezik egy társadalmi tudattalan koncepcióval, amely szerint sok esetben nem is az egyén szenved patológikus tünetekből, hanem maga a társadalom. Ennek a veszélye pedig az, hogy a normalitásnak vélt többség is lehet patológiás.¹⁷⁹

5. A Frankfurter Iskola hatása

Fromm kortársaihoz kimagasló módon érdeklődött a vallás iránt, Ernst Bloch-hoz és Lukács Györgyhez hasonlóan. Életrajzában is utaltam a a haszidizmussal kapcsolatos fiatalkori tanulmányaira vagy doktori disszertációjára, amit 1922-ben védett meg.

¹⁷⁷ SZALAI, E., *Vadkeleti metszetek*. Osiris Kiadó. Budapest 1998, 19-20.

¹⁷⁸ Ld. FROMM, E., *Einige post-marxsche und post-freudsche Gedanken über Religion und Religiositaet*. 294-295.

¹⁷⁹ MAIWALD, F., *The Emancipative Potential of the Social Unconscious: Erich Fromm's Renewal of Freud's Approach as a Link between Ethico-Political and Psychoanalytical Forms of Social Critique*. Revista De Humanidades De Valparaíso, (23), 53-68.

Ám teológiai jellegű tanulmányai ellenére érdeklődése a vallás iránt inkább a pszichológia irányába fordult, mivel azt kutatta, hogy miként hat a hit az emberre és lelki egészségére, hozzájárul-e az ember személyisége fejlődéséhez, vagy esetleg inkább regressziót okoz. Fromm kapcsán szükséges rámutatni arra, hogy műveit olvasva valláskritikája és szemlélete fiatalkori éveire képest idősebb korára mérséklődött.

A Frankfurti Iskola kezdetei egészen 1923-ig nyúlnak vissza, amikor létrejött Frankfurtban a „Társadalomkutató Intézet”, amelynek alapítótagjai Max Horkheimer; Friedrich Pollock; Henryk Gorssmann; Richard Sorge; Karl Wittfogel majd a 30-as évektől kezdve Leo Löwenthal; Herbert Marcuse; Erich Fromm; Franz Neumann; Otto Kirchheimer; és Theodor W. Adorno voltak.¹⁸⁰ A Frankfurti Iskola legfőbb célkitűzése az volt, hogy az 1918-as német forradalom kudarcának és a rákövetkező nemzetiszocializmus felemelkedésének jelenségét magyarázza.

Az Intézetben Fromm volt az első, aki Freud és Marx munkáját szintetizálni tudta, kidolgozva egy marxista szociálpszichológiát, ezért a későbbiekben a filozófiától egészen a szociológiáig megvizsgálta a fogyasztói társadalomban jelenlevő ellentmondásokat és társadalmi előítéleteket (mint pl. az antiszemitizmus vagy rasszizmus).¹⁸¹ Az intézmény céljai közé tartozott továbbá, hogy kritikai elméleteket dolgozzanak ki az ellentmondások és egyéb fajta diszkriminációk feloldására.¹⁸² A Frankfurti Iskola tagjai valóban azt a „történelmi anomáliát” kívánták megfejtetni, hogy a fejlett ipari Németországban miért a szélsőjobb oldali autoritarianizmus győzött a várt proletárforradalom, azaz a marxizmus helyett.

A dolgozat szempontjából kiemelésre méltó, hogy a Frankfurti Társadalomkutató Intézet empirikus kutatásokra alapozva bizonyosan nagyfokú érdeklődést mutatott az autoritarianizmus jelenségére. Ilyen témák iránt, mint az apa tekintélyének gyengülése és funkcióvesztése, a polgári magcsaládokban lejátszódó szerkezetváltozások és összefüggések.¹⁸³ Különböző kutatások születtek az autoritárius és a prefasiszta személyiség kapcsán,¹⁸⁴ amelyek eredményeit a *Studien über Autorität und Familie* című tanulmánykötetben jelentettek meg. A vizsgálati eredmények után módosította a freudista típusokon nyugvó karakterológiáját a következő vörösfonal mentén.

¹⁸⁰ Vö. ROKAY, Z., *Filozófiatörténet III.* Szent István Társulat, Budapest 2018, 132.

¹⁸¹ Vö. BERAN, F.–LENHARDT, V., *Az egyház társadalmi tanítása*, Szent István Társulat, Budapest 2003, 105.

¹⁸² TAR, Z., *A frankfurti Iskola*, Gondolat Kiadó, Budapest 1986, 26.

¹⁸³ Ld. HABERMAS, J., *A kommunikativ cselekvés elmélete*. Gondolat Kiadó, Budapest 2011, 540.

¹⁸⁴ Ld. LÁNYI, G., (szerk.) *Politikai pszichológia*, Balassi Kiadó, Budapest 1996, 50.

A fentebb nevezett tanulmány fókuszában a tekintély és a család fogalma lett a vizsgálat tárgyává,¹⁸⁵ ahol az autoritás és elfojtás következményei mellett az autoriter-mazochista karakter elméletéről is szó esett. Fromm a tekintélyelvű személyiség és a tekintélyelvű rendszerek problematikáját valószínűleg ezen kutatásai fényében gondolta tovább. Példa erre a *Menekülés a szabadság elől* című könyve, amelyben az autoriter jellem karakterológiáját oly szívesen vizsgálta.¹⁸⁶ Az autoriter személyiségtípust úgy jellemezte, mint aki a szeretet objektumának, a tárgynak megőrzésében csak akkor biztos, amennyiben azt kétség nélkül teljesen hatalmában tartja. Illetve, ha azonosulni tud egy mindent hatalmában tartó figurával, akinek aláveti magát.¹⁸⁷

Már korábban utaltunk a nemzetiszocialisták hatalomrajtására, 1933-ban Fromm száműzetésbe vonult a tengerentúlra, ahol bőséges lehetőség adódott az amerikai tömegfogyasztói társadalom szociológiai vizsgálatára. Miután a politikai helyzet lehetővé tette, hogy az iskola tagjai 1950-ben Frankfurtba hazatérjenek, munkájuk megkezdődött, amely során a haladó társadalom további kritikai vizsgálata folytatták. Az intézmény tagjai a marxizmus hívei, de emellett gyakran hivatkozási alapjuk Freud munkássága is.¹⁸⁸ Fromm az 1930-as években dolgozta ki az analitikus szociálpszichológiáját, a marxizmus és a pszichoanalízis kombinációjának alapján, amely a társadalmi hatások és kényszerek okozta változások vizsgálatát helyezte középpontba az ember ösztönstruktúrája és karaktervonásai kapcsán.¹⁸⁹ Emellett fogalmazta meg társadalomkritikai elméletinek keretében kritikai valláselméletét megfogalmazni a. Max Horkheimer társadalomfilozófus a németországi Majna-parti Frankfurter Társadalomkutatási Intézetében fejlesztette ki a baloldali hegelianus frankfurter filozófiai és szociológiai iskolát. Frommot emigrációja után kollégái Horkheimer, Adorno és Herbert Marcuse azzal vádolták, hogy az 1930-as évek végén a Társadalomkutató Intézetből való távozása után a társai által is képviselt társadalomkritikáját megváltoztatta, így a kor aktuális status quo-jához szöcsövévé vált.¹⁹⁰ Fromm elméletei, amelyeket Horkheimer, Adorno és Marcuse kritizáltak, filozófiailag idealisták, és a jelennek való megfelelést

¹⁸⁵<https://www.spektrum.de/lexikon/psychologie/kritische-theorie/8347>(Utolsó megtekintés ideje: 2023.01.25)

¹⁸⁶ TAR, Z., *A frankfurter Iskola*, Gondolat Kiadó Budapest 1986, 113.

¹⁸⁷ Ld. VIKÁR, G., *Válság, túlélés, kreativitás*. Balassi Kiadó Budapest 1996, 75.

¹⁸⁸ <https://www.philomag.de/lexikon/frankfurter-schule> (Utolsó megtekintés ideje:2023.01.25.)

¹⁸⁹ ANTAL A.–FÖLDES GY.–KISS V., (szerk.) *Marx... Interpretációk, irányzatok, iskolák*, Napvilág Kiadó, Budapest 2018, 184.

¹⁹⁰ https://opus4.kobv.de/opus4-Fromm/files/28653/Siebert_R_J_1977a-1.pdf (Utolsó megtekintés ideje: 2023.01.25.)

tanácsolják.¹⁹¹ Bizonyos, hogy Fromm jobban alkalmazkodott az amerikai civilizációhoz, mint Horkheimer, Adorno vagy Marcuse.¹⁹²

Helyesnek vélhető az a megállapítás is, hogy Fromm messze nem bírálja olyan radikálisan és totálisan a kapitalista társadalmat és civilizációt, mint kortársai: Horkheimer, Adorno illetve Marcuse.

Jelen fejezet azt kívánta bemutatni, hogy Fromm már korán érdeklődött a szociológia tudománya és Marx írásai iránt. Miután csatlakozott a Frankfurter Iskola tagjai közé megfontolt szándékai közé tartozott, hogy összeegyeztesse valamilyen módon Freud és Marx eszméit. A két személy nézeteinek összehangolása során csökkentette és decentralizálta Freud biológiai alapú ösztönvilágának jelentőségét, mivel többek közt elutasította az Ödipális dinamikát és megpróbálta azt összeegyeztetni Marx külső társadalmi erőiről (osztály, kultúra, kormány stb.) szóló elképzeléseivel. Ennek háttérében az állt, hogy az emberi faj alapvetően társadalmi berendezkedésű, így az emberek viszonyulásai (a világhoz, egymáshoz, önmagukhoz és társadalmi környezetükhöz) az elégedetlenségnek és a neurózisoknak okozati tényezői.¹⁹³

Marxnál nem csak az explicit pszichológiai gondolatokat, hanem a pszichodinamikai aspektusokat is vizsgálta, mivel az illúzióktól való megszabadulásban Marx és Freud között közös célt látott. E cél eléréséhez Fromm a tudatossá válás feladatát hangsúlyozza, pszichoanalízisének kulcslépése a „concientizacion” (tudatosítás), azaz az illúziók lerombolása és az ennek megfelelő gyakorlati cselekvés. Pontosan ez a gondolat fog kirajzolódni a jelen disszertációban, a humanisztikus pszichológia és a Zen-buddhizmusról szóló fejezetekben.

Fromm végül arra is rámutat, hogy a marxi tanítás alapvetően biofil természetű, mivel a munka és tőke fogalmaiban az élő és a halott közötti konfliktus tükröződik. Ez a biofil megközelítés teszi Fromm számára lehetővé Marx közgazdasági elméletének humanista célokra való újraértelmezését, felismerve a jóindulatú és ellenséges elméleti struktúrákat.¹⁹⁴

¹⁹¹ Mindemellett meg kell jegyezni, hogy a II. Világháború utáni érában kettő nagyobb értekezés született a tekintély értelmezése kapcsán. Egyrészt Karl Popper A *nyitott társadalom és ellenségei* című mű, illetve a Frankfurter Iskola tagjai Horkheimer és Adorno műve *The Authoritarian Personality*. Ezen művek biztosan hatással voltak Fromm autoriter és humanisztikus vallási jegyeinek elemzése során. In MOLNÁR, T., *Az autoritás és ellenségei*. Kairosz Kiadó, Budapest 2002, 5.

¹⁹²[https://www.staatslexikononline.de.translate.goog/Lexikon/Kritische Theorie?_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=hu&_x_tr_pto=wapp](https://www.staatslexikononline.de.translate.goog/Lexikon/Kritische+Theorie?_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=hu&_x_tr_pto=wapp) (Utolsó megtekintés ideje: 2023.01.25. 13.15)

¹⁹³ Ld. ITZKOWITZ, S., *Erich Fromm: A Psychoanalyst for All Seasons*, *Psychoanalytic Perspectives*, 14:1, 89-92.

¹⁹⁴ BIANCOLI, R., *Die Psychologie von Karl Marx nach Erich Fromm*. Referat beim deutsch-italiensichen Seminar vom 17. bis 19. Februar 1989 in Bologna zum Thema Die Marx-Rezeption Erich Fromms. First

III. FROMM VALLÁSFILOZÓFIÁJA

1. Megfontolások

1.1. Életrajzi sajátosságok és tudományos módszere

Amikor Fromm tudományos munkáját kategorizáljuk, arra a megállapításra kell jutnunk, hogy nézetei a vallással kapcsolatban nem mutatnak objektív-agnosztikus álláspontot. Továbbá kijelentései olykor tudományosan elfogultak, ezért a számunkra kiemelten fontos teológiai elemeken túli értekezései inkább a vallásfilozófia, valláspszichológia és vallásszociológia tárgyköreibe tartoznak.¹⁹⁵ Bár nem szabad megfeledkeznünk a zsidó vallászetikáról és a keleti filozófiák és az egzisztencializmus forrásairól sem. Érdekességként merül fel a preracionális tudat kritikája – Marx és Freud nézetei, – valláskritikájának korai szakasza során. Korai kritikái után a továbbiakban pedig alkalmazza a teológiát, hiszen gyakran utal az Ószövetség prófétikus irodalmára, illetve olykor-olykor az Újszövetség bizonyos evangéliumi logionjaira Jézus beszédei kapcsán. Továbbhaladva majd a vallásfenomenológia is szóba kerül, Rudolf Otto és a vallási élmény humanisztikus és a zen-buddhizmus interpretálása folyamán, ezért rögzítjük Fromm gondolkörét a vallásfilozófia témakörében.

Az bizonyos, hogy Fromm több irányadó szempontot és előfeltevést vesz figyelembe olykor szekulárisnak nevezhető analízise során, példának okáért a vallás empirikus tartalmát, sajátos kulturális tevékenységének figyelembevételét, illetve a vallást mint szimbólumrendszert, a társadalmi intézmény és az egyén relációját, végül Isten lététörténető igenlő vagy tagadó diszpozícióját.¹⁹⁶

Fromm munkásságának valláselméleti pillérei három nagyobb témakör alkotja:

- 1) Vallásfilozófiája, valláspszichológiája, amely szisztematikus módon figyeli meg az ember és a vallás relációját, a vallásosságban jelenlevő pszichológiai mintákat; tudatos és tudattalan megnyilvánulásokat; a félelem, vágy és szorongás manifesztációjának okait; a kulturális környezet dimenzióját; próbálja megérteni a vallásnak a

published as typoscript „Die Psychologie von Karl Marx nach Erich Fromm,” in Internationale Erich-Fromm-Gesellschaft (Ed.), Fromm e Marx, Tübingen (Typoscript) 1989, 16-32.

¹⁹⁵ BOLBERITZ, P., *A keresztény bölcsélet alapjai*. Szent István Társulat, Budapest 2011, 245.

¹⁹⁶ Ld. PAPP, T., *Valláslélektan* (valláspszichológia I. semester) Pázmány Péter Római Katolikus Hittudományi Egyetem Levelező Tagozat, Budapest 1993, 4.

társadalomban betöltött szerepét és a történelmünkre gyakorolt hatását; az értékek és a hatalom legitimációját.¹⁹⁷

- 2) Az Ószövetség radikális értelmezése során haszid teológia értelmezési horizontján tárgyalja az ószövetségi antropológiát; az istenkép fenomenológiáját; a prófétikus radikális történelemszemléletet; a halachát... stb.
- 3) A zen-buddhizmus, amellyel Erich Fromm az 1950-es években kiemelten foglalkozott, nem tekinthető életműve lezárásának vagy végső konklúziójának, sokkal inkább annak lényeges kiegészítő dimenzióját képezi. A zen tapasztalati és filozófiai horizontján keresztül Fromm a vallás különböző formáit – beleértve a monoteista és a nem-teista hagyományokat – a humanista vallásosság keretében értelmezi, anélkül hogy közöttük lineáris fejlődési viszonyt vagy normatív hierarchiát állítana fel.

A három fejezetet a *Pszichoanalízis és Vallás*, illetve az *Olyanok lesztek, mint az Isten* című értekezések alapján tematikusan és rendszerezve kívánom bemutatni. Ezen művek képezik a fejezet törzsszövegének legfőbb forrásanyagát. A Rainer Funk úr által kiadott *Erich Fromm, Gesamtausgabe*, - kötetgyűjteményben is fent említett két értekezés foglalja el a *Religion*-kötet fő szövegtörzsét. Fromm programadó gondolataihoz természetesen a korábbi fejezetben kiemelt művekből is lesznek idézetek.¹⁹⁸

Fromm otthonról kapott zsidó-ortodox identitása elkerülhetetlenül mindvégig elkísérte a vallás témakörrel kapcsolatos megnyilvánulásait, hiszen egész életében megfigyelhető volt lojalitása a felvilágosult-liberális judaizmus irányzata mellett.¹⁹⁹ Ez a megállapítás bizonyára annak is köszönhető, hogy ő maga is vallásos ortodox izraelita családban nőtt fel, így fiatalkori tanulmányai során eszmetörténeti szempontból erős pozitív példát mutattak az Ószövetséget és a Talmudot magyarázó rabbিনista tanárai.²⁰⁰

Fromm 1930-as évekbeli kalandos életútja ellenére, amely a tudományos sikerek mellett egzisztenciális megpróbáltatásokkal volt megtűzdelve (gondolva a nemzetiszocialista rezsim által okozott holokausztra és az üldöztetés elől való emigrációjára Amerikába) önmaga vallásos attitűdjeinek megkérdőjelezése komoly szellemi lázadás ideje volt.

¹⁹⁷ Vö. KRÁNITZ, M., *Alapvető hittan*, Szent István Társulat, Budapest 2015, 85.

¹⁹⁸ Vö. FROMM, E., *Gesamtausgabe/Erich Fromm*.- Hrsg. von Rainer Funk. Stuttgart, Deutsche Verlag-Anstalt. Bd.6. Religion.1980.

¹⁹⁹ Ld. ERŐS, F., *Erich Fromm a harmincas években. Analitikus szocialpszichológia és empirikus társadalomkutatás*, Világosság, Budapest Vol. XXVI (Dec. 1985), 752.

²⁰⁰ Vö. PINKAS, R., *Erich Fromm und Das Freie Jüdische Lehrhaus*, Frankfurt Judaica: Neue Digitale Folge, 4, (2023/1), 1-4.

Később, életének már tapasztaltabb korára ismét markánsan kibontakozott fiatalkori énjének gondolatvilága, így munkásságának kezdeti kérdésfelvetései ismételten teret nyertek későbbi monográfiáinak olvasása során. Fromm igen sok időt szentelt a klasszikus monoteista vallásokon belül a zsidóság és a kereszténység tanulmányozására, illetve a keleti vallások misztikába nyúló irányzatainak elmélyítésére, noha a két szellemtörténeti pólus kölcsönös kiegészítést és olykor ellentmondást eredményezett vallásfilozófiai vagy éppen valláslélektani írásaiban.

Módszertanáról elmondható, hogy pszichoanalitikusi tevékenysége nyomán multidiszciplináris szemlélettel foglalkozott a 20. századi jól ismert antropológiai kérdéskörök humanista dimenziójával. Ennek megfelelően kvázi komplex rendszerként vizsgálta a vallást mint társadalmi, pszichológiai, spirituális, szociológiai, etikai-és politikai jelenséget.²⁰¹ Rekonstruálni kívánta annak fogalmi szerkezetét és arra próbált kísérletet tenni, hogy Freudhoz hasonlóan átsegítse az emberiséget a vallás „illúzióján”, amelyet a társadalom az ember természetes önértékelésén keresztül oltott belénk.²⁰² Fromm korábbi írásait, amelyekben a vallásosság anatómiáját tanulmányozta egyfajta funkcionalista²⁰³ megközelítés jellemezte, ám későbbi írásaiban a vallást egzisztenciális szükségletként határozta meg. Mindezt azért teszi, hogy a valláspszichológia eszköztárával világítson rá a vallás fenomenológiájára s a humánusra való hatására, illetve nem titkolt célja egy teológiai zsargon nélkül megfogalmazott humanizmuson alapuló eszkatológikus cél: a társadalmi káoszból kilépő ember számára egy a humanizmus kiteljesedése felé való totális irányultság, amely által képes az emberiség megszabadulni azoktól a tényezőktől, amelyek a humánus egzisztenciáját fenyegetik és korlátozzák.

Vizsgálatának háttérében több problémakör állt, amit a *Pszichoanalízis és vallás*²⁰⁴ című monográfiájában következőképp fogalmazott meg. A korforduló és a tudományos előrehaladás következtében nem sikerült az ember tökéletesedését megvalósítani olyan szinten, hogy méltó legyen önmagát Isten képmásának mondani.

²⁰¹ Ld. JOHACH, H., „Erich Fromms Religionsverständnis. Herausforderung für den christlichen Glauben. Ausgewählte Schriften über Erich Fromm zum 80. Geburtstag von Helmut Johach”, in: *Fromm Forum* (Deutsche Ausgabe – ISSN 1437-0956), 26 / 2022, Tübingen (Selbstverlag), 140-142.

²⁰² Vö. GÁL, F., *Az örök élet reménye*, Szent István Társulat, Budapest 1974, 29.

²⁰³ Antoine Vergote foglalkozott azzal a gondolattal, hogy a vallás és a vallásosság bizonyos pszichológiai funkciók és szükségletek betöltésére alkalmas: a vallás enyhítheti a frusztrációt; a vallás az emberi nyomorúság helyzeteire adhat választ; a vallás a szociális elidegenedés enyhítője; a vallás lehetővé teszi, hogy az ember megküzdjen az erkölcsi szükségletekkel, a bűn, a bűntudat és akár a halál problémakörével, de a vallás választ is adhat az ember intellektuális kíváncsiságára. Végezetül a vallás lehetőséget biztosít az ember számára, hogy szembenézzen a félelem és a szorongás lehetséges formáival. in VERGOTE, A., *Valláslélektan*, Budapest 2001, 23-24, illetve 116.

²⁰⁴ Vö. FROMM E., *Pszichoanalízis és vallás*, 9-15.

A.) Az emberek még foggal körömmel ragaszkodnak a saját boldogságukba vetett hitükbe, míg a templomba járás és a vallásosság mellett nem tudtak elszabadulni a kapitalista életstílus zsákutcájából és a fogyasztói társadalom gazdasági dömpingjétől.

B.) Az alapvető biztonságkeresés igényéből sokan visszatértek a valláshoz, mint menedékhez, mégis előállt egy döntési kötelezettség a vallás vagy az ösztöneink kielégítése és a jóléti társadalom polivalenciája között.

C.) A lélektan elveszítette az emberi lelket, ezért az analitikusnak, a filozófusnak és a teológusnak az lesz a feladata, hogy visszaszerezze az emberi lelket és azt gyógyítsa meg.

A vallásnak, mint komplex rendszerek vizsgálata során Fromm nem veszi figyelembe – sem a transzcendens metodológia kizárásának elvét,²⁰⁵ – sem a vallást kutatói objektivitás útját.²⁰⁶ Fromm a vallást nem objektíven vizsgálta, hanem vallási állásfoglalásai során hitvallását nyíltan vállalta. Módszertanában több sajátságos szempont került diakrón módon vizsgáltra, itt leginkább a vallás külső valóságára gondolunk. Ezek legfőbb elemei:

1. a valláshoz, mint vizsgálandó tárgykörhöz tartozó fogalmak (pl. a valláskonceptió, autoriter és humanisztikus vallások, matriarchális-patriarchális vallások s attitűdök stb.); emellett Fromm több ízben fordult a vallástörténet különböző narratíváihoz (pl. mítoszokhoz, monoteizmus előtti vallások történetiségéhez), biblikus alapú törvények és előírások citálásához (pl. ószövetségi törvények), freudomarxista gondolkodó lévén foglalkoztatta a pszichoanalízisnek a tudattalan lelki életre vonatkozó felismerései.²⁰⁷
2. a vallás különböző intézményesített formái: egyházi szervezetek, felekezeti specifikumok említése és kritizálása (papság, dogmák, egyházi intézményrendszerek hatása az emberekre).²⁰⁸

²⁰⁵ A módszer megkívánja a pszichológustól az abszolútumtól való kellő függetlenséget, Isten létének figyelmen kívül hagyását, ezért Isten létét nem szabad tudományos tényként számba venni, mivel a valláspszichológia aspektusa alapján empirikus módon nem kimutatható és nem állítható léte. Továbbá nincs lehetőség a vallásos lét és a lelki élet összemosására. in VERGOTE, A., *Valláslélektan*, Párbeszéd (Dialógus) Alapítvány, Budapest 2001, 17.

²⁰⁶ Ld: <https://birot.web.elte.hu/courses/2015-valltud/valltud08.pdf> (Utolsó megtekintés ideje 2024. december 12.)

²⁰⁷ HORVÁTH, I.–TVERDOTA GY., *Miért fáj ma is? Az ismeretlen József Attila*, Balassi Kiadó, Budapest 1992, 276.

²⁰⁸ SCHELER, M., *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika-Etikai Gondolkodók*. TIT Gondolat Kiadó, Budapest 1979, 447.

3. a külső környezet és kultúra spektrumait sem felejtette el, ezért az adott társadalom által indikált orientációs keretet, a világban zajló események lefolyását.²⁰⁹ A marxi vagy freudi ideológiakritikát is alkalmazta. Fromm visszanyúlt húszas éveinek teológiai tanulmányaihoz, így gyakorta idézte különösképpen a prófétákat, más esetekben az Újszövetséget és a Jézusról szóló logionokat, illetve a kereszténység etikáját meghatározó szentírási részeket. Végül a már korábban említett keleti misztika tanításait, amely olykor már agnoszticizmus hagyományához közelít.²¹⁰

A vallással és a vallási jelenségekkel kapcsolatos analíziseit vizsgálva arra a megállapításra juthatunk, hogy megrajzolható egy Fromm által körvonalazott összetett és egészen integratív vallásfilozófia, bár ez a filozófia főként Viktor Frankl vallásbölcseletéhez hasonló módon pszichológiai/lélektani elképzelésekből és érvekből bontakozik ki.²¹¹ Vallásfilozófiája kapcsán szükséges megjegyezni, hogy sosem alkotott tudományos értelemben vett szisztematikus munkát, noha vallásos témákról alkotott monográfiái vaskos kötetetek alkotnak a későbbiekben összegyűjtött írásaiban. Vallásfogalma és a monoteista vallásokhoz, különösképpen a zsidósághoz és azon belül a haszidizmushoz fűződő viszonya kimutathatóan több szellemi-fejlődési szakaszon ment keresztül.

Fromm fiatalkori alkotói szakaszában még érezhető az időbeli közelség a talmudi hagyományokhoz kapcsolódó tanulmányi élményeihez. Ez az alapélménye fonódott össze társadalomtudományi tanulmányaiban megismert Sigmund Freud, Carl Gustav Jung és Karl Marx valláskritikai nézeteivel.

Fromm írásaiban meghatározó hangsúlyt kap az intézményesült vallásformákkal és azok tradicionális istenfogalmával szemben megfogalmazott kritika; ezzel párhuzamosan azonban következetesen amellet érvel, hogy az emberben eredendően jelen van egy a vallási dimenzió megélésére irányuló spirituális igény. Ezt az igényt egzisztenciális meghatározottságúnak tekinti, amelynek autentikus kibontakozása a humanista etika és vallásfelfogás normatív horizontján belül valósulhat meg.

Szerzőnk azok közé a humanisták közé tartozik, akik a terápiás mozgalom mögé álltak be egy burkolt vallási irányultsággal, hiszen terápiás eszközkészlete keleti gyakorlatokat is

²⁰⁹ Vö. HANKOSZVKY, T., *A kultúra, mint a hit kifejeződése*, in *Sapientia* (2013/2), 43-55; TÖRÖK Cs., *Kultúra és új evangelizáció*, Új Ember, Budapest 2013. 33.

²¹⁰ GRÜN, A.–HALIK, T.–NONHOFF, W., *Távol az Isten. Hit és hitetlenség párbeszéde*. Pannonhalmi Főapátság Bencés Kiadó, 2018, 64.

²¹¹ Ld. SÁRKÁNY, P., *A filozófia mint praxis*. Tanulmányok a filozófia, a pszichoterápia és a szociálpedagógia határterületeiről. L'Harmattan Kiadó. Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest 2014, 106.

tartalmaz: ²¹² transzcendentális meditáció, tranzakcióanalízis, integritásterápia, és a transzperszonális terápia. Ezen módszerek ma a New Age fogalma alatt váltak igazán ismerté. A keleti vallások (zen-buddhizmus, jóga, taoizmus) mind összekapcsolhatók ezekkel a spiritualitáson alapuló technikákkal és pont Kelet filozófiájában találják meg céljukat: a földi élvezetek és testi örömforrások megélése, pozitív világnézet kialakítása, illetve totális diszciplináris bizalmatlanság az institucionalizált egyházakkal és vallásossággal szemben.

A humanizmus és a pszichoanalízis kombinációját űzők olyan spirituális és utópisztikus jövőképpel rendelkeznek, mint tbk. Philip Rieff (1922-2006), aki Fromm szellemi kortársa volt, sőt Rieff is azt a humanista programot fogalmazta meg, hogy a „lélek gyógyításának” át kell kerülni a templomból az „öngyógyító csoportba”, illetve a „paptól a pszichoterapeutához”. Az egyháztól való ezen elfordulás megadja azt a kényelmességet, hogy nem kell sort kerítenünk a sokak számára kényelmetlen gyónásra vagy bűnbevallásra, különböző dogmatikai rendszerek s egyházi tekintélyek elfogadására, vagy a halál utáni élet következményeire, csupán elég az egomegerősítés vagy az éenség problematikájának megoldására fordítani figyelmünket,²¹³ aminek eredménye W. Pannenberg szerint is az istenfeledés lesz.²¹⁴

Rieff nyomába szegődtek Alan Watts, Fretz Persl (Gestalt-terápia), Carl Rogers (érzékenységfejlesztő tréningjével) illetve Abraham Maslow humanisztikus spiritualitásával és transzperszonális pszichológiájával, amely a pszichológia elméleti irányzatai közül a humanista pszichológia talaján nőtte ki magát és elvezet a „Harmadik Erő Pszichológiájához.”²¹⁵

2. Maslow-Fromm: csúcsmélység, mint az x-tapasztalat pszichológiai leírása

Noha Fromm nem idézi műveiben kifejezetten Maslow-t, mégis párhuzamba állítható a két személy munkája az öntranszcendencia²¹⁶ fogalma kapcsán. Abraham Maslow sokunk számára két tudományos szempont miatt ismeretes egyik oldalról a humanista pszichológia

²¹² Ld. KULCSÁR, Zs., *Korai személyiségfejlődés és énfunkció. Pszichoanalitikus elméletek biopszichológiai elemzésben*, 111.

²¹³ Vö. LIVINGSTON, C.J., *Bevezetés a vallástudományba*, 425-426.

²¹⁴ Vö. PANNENBERG, W., *Mi az ember? Egyházfórum*, Budapest-Luzern 1991, 43.

²¹⁵ A „Harmadik Erő” szakkifejezés Maslow nevéhez fűződik, mivel az 50-’60-as évek pszichológusokból és filozófusokból álló csoportot jelölte, akik Freud és viselkedésterápiák egyoldalúságait kritizálták. in MASLOW, A., *A lét pszichológiája felé*, 96.

²¹⁶ Az öntranszcendencia fogalma Maslow esetében a legmagasabb motiváció kategóriájába sorolható, amely az egyén feletti értékekhez való fordulást célozza meg: szeretetszolgálat, spiritualitás, mély kapcsolat az emberiséggel és a természettel.

alapítóatyjaként emlegetik, másik oldalról pedig a híres Maslow-piramis köthető nevéhez. Az X-tapasztalat fogalmának történeti magyarázata megkívánja azt, hogy még egy aspektust ide soroljunk, mégpedig a „peak experience” fogalmát, ami már Maslow előtt jóval korábban létezett Keleten a hinduizmusban. Nyugaton pedig kissé hasonlít Platón azon élményéhez, amit a boldogság; a szerelem; a szépség és az ideák szemlélése során fogalmazott meg, vagy Hegel az öntudat aktualizálásának fogalmában; illetve Lukács György katharizisa és Angyal homonómia²¹⁷ fogalma után mi magyarul csúcselménynek nevezünk.²¹⁸ Ahhoz, hogy megértsük, mi köze van Fromm vallási tapasztalatának A. Maslow csúcselményhez, nem feledkezhetünk meg Kurt Goldsteinről, aki a 30'-as években vezette be az önmegvalósítás fogalmát, és azt olyan végső vagy primer természetes törekvésként értelmezte, amelyből minden értékünk fakad. Nem sokkal halála előtt Maslow kibővítette a szükségletek hierarchiájának modelljét a transzcendencia fogalmával. Számára ez a fogalom kissé Viktor Frankl fogalmi világához hasonlít, mivel Maslow az autoaktualizáció alatt nem saját szükségleteink kielégítését értette, sokkal inkább a mások iránti elkötelezettséget.

Ezen fogalmak nagy hangsúlyt helyeznek tehát a személy egzisztenciális önmegvalósítására, illetve önazonosságának beteljesítésére annak a reményében, hogy az egyén azzá váljon, amivé lehetősége van válni azáltal, hogy a belső értékekre összpontosítva kialakít egy mély önismeretet azért, hogy az ideális én-kép a legtisztábban kialakulhasson. Ezt a gondolati elvet már jóval korábban a filozófus Pascal fogalmazta meg igen eklatáns módon: „Az ember nem az, aki, hanem az, amivé válhat!”²¹⁹

A továbbiakban Maslow az autoaktualizáció terminológiájának értelmezése során Viktor Franklhoz csatlakozik, aki szerint az önmegvalósítás csak is *per effectum* (hatás által) érhető el, sohasem *per intentionem* (szándék szerint) történik, mivel a cselekmény folyamán a személynek el kell veszítenie, felejtenie és figyelmen kívül kell hagynia önmagát, hogy átadhassa magát egy ügynek vagy egy személynek.

„Az én tapasztalatom megegyezik Frankléval: azok az emberek, akik direkt módon, az életfeladattól elszakadva keresik az önmegvalósítást, valójában nem érik el azt.”

²¹⁷ Ld. KULCSÁR, ZS., *Korai személyiségfejlődés és énfunkció. Pszichoanalitikus elméletek biopszichológiai elemzésben*, Argumentum kiadó, Budapest 2006, 99.

²¹⁸ Ld. HELLER, Á., *Az ösztönök. Az érzelmek elmélete*. Gondolat Kiadó, Budapest 1978, 150.

²¹⁹ Vö. SZENTMÁRTONI, M., *Lelkipásztori pszichológia*, Szent István Társulat, Budapest 1999, 21-22.

Amennyiben már nem a másik, önmagán túli tárgy vagy személy marad a horizonton, hanem a személy önmaga, akkor már nincs elegendő alap a megvalósulásra.²²⁰

Maslow hasonló megállapításra jutott, amikor az szükséglethierarchia csúcsára rendezte a transzcendenciára való igényt, amelyet később kiegészített a spiritualításra való igénnyel,²²¹ noha hozzátette, hogy ezen igényeket csak a szeretet eszközével lehet megvalósítani.²²² Ez az önmegvalósítási és misztikus tapasztalat utáni igények megfogalmazása egészen húszéves koráig visszavezethető, mivel Maslow-t kiemelten érdekelte a tradicionálisan „misztikus élménynek”²²³ nevezett jelenség leginkább személyes élményeinek befolyása miatt:

„Jómagamnak is volt már misztikus élményem... (amelyben tapasztaltam valami) olyan intenzívet, hogy szinte könnyekre fakasztott.”²²⁴

Maslow a tradicionális vallások metafizikai tételeit és szupernaturalizmusát vonja kérdőre tekintettel arra, hogy az önmegvalósítás és a fejlődés során a csúcselmény elérésére fekteti a hangsúlyt. A csúcselmények által generált öntranszcendens tapasztalatokat a klasszikus vallási misztikusok extatikus élményeire hasonlítja, mint amikről a próféták, vagy a szentek hagiografikus és személyes beszámolóiban szólnak „*valójában természetes, emberi csúcselmények a természetfeletti reveláció szavaival bemutatva.*”²²⁵ Ezek a tapasztalatok nem csupán emocionális élmények mint a boldogság és kielégülés,²²⁶ hanem olyan események, amelynek során attitűdváltások és világnézet szempontjából újabb perspektívák nyílhatnak az egyén számára. Maslow kutatásai során a csúcselményt a vallási alapélményekkel hozza összefüggésben, mivel az imént említettek esetében „*a személy énhatárainak feloldását tapasztalja*” egy kollektív panteista egybeolvadási élménnyel, amely széles amplitúdójú emocionális mozgástománnyal írható le és „naponta többször is

²²⁰ Vö. FRANKL, E. V.–LAPIDE, P., *Istenkeresés és értelemkérdés*. Ursus Libris. 2023, 22-23.

²²¹ Vö. FERENC, J., *A hely szelleme, a településimago és településmarketing*. in *Tér és Társadalom*, 16(4), 39-62.

²²² BODA, L., *Erkölcsteológia IV. Emberré lenni vagy birtokolni? A tulajdonnal, a személyi kibontakozással és a nemiséggel kapcsolatos keresztény felelősség*, Szent István Társulat, Budapest 2001, 82.

²²³ Maslow misztikus élmény vizsgálata visszanyúlik William James (1842-1910) filozófus-pszichológus kutatásaihoz, aki az 1902-ben megjelent „Vallásos élmény változatai” című írásában foglalkozott valláslelektannal és vizsgálta a misztikus élmény jelenségét. William kiindulópontja nem nyúlik vissza a primitív vallások jelenségeihez, hanem misztikusaink s a lelki írók munkásságát veti górcső alá, hogy a vallásos élményt kutassa. Mivel nem tapasztalta meg önként a „misztikus tudatállapotot”, ezért nitrogén-oxid vagy egyéb gázalmazállapotú anyag segítségével került kapcsolatba az „éztelenített megvilágosodás”-sal. Ez a tapasztalás került rokonságba a 60 évvel később rögzített Maslow-csúcselmény tapasztalatával. in MASLOW, A., *A lét pszichológiája felé*, 34-35.

²²⁴ Ld. MASLOW, A., *A lét pszichológiája felé*, 31.

²²⁵ LIVINGSTON, C.J., *Bevezetés a vallástudományba*, 426-427. Idézi MASLOW, H.A., *Religions, Values, and Peak Experiences*, Ohio State UP, Columbus 1964, 20.

²²⁶ Ld. ATKINSON, L. R., *Pszichológia*, Osiris tankönyvek, Budapest 1999, 396.

előfordulhat.” A vallási tapasztalatokhoz hasonló hatása van az életszemlélet és egzisztenciális végesség megtapasztalása során.²²⁷ A vizsgált tapasztalatok rögzítése után állapította meg a csúcsmélység és a vallási tapasztalaton alapuló szentek által megélt extatikus élményeinek hasonlóságát: idő-térérzékelés megváltozása, hálatelt érzelmek, teremtményiség érzet manifesztáció, rajongó állapotok.²²⁸ Fromm gondolataival megegyezve Maslow meg volt győződve arról, hogy lehetséges egy pszichológiailag egészséges utópisztikus társadalom, amit Eupsychia néven illetett, amely a pszichoterápia alkalmazása során érhető el.²²⁹

Ezzel a radikálisan antropocentrikus és önerőre építő narratívával szemben Szentmártoni Mihály katolikus nézőpontú kritikája egy alapvető ontológiai és teológiai törésvonalra világít rá. Míg Maslow az emberi kibontakozás korlátlan lehetőségét posztulálja, Szentmártoni felhívja a figyelmet a humanista pszichológia vakfoltjaira: a determinált emberi végességre és a szenvedés – például a fogyatékos vagy az egzisztenciális lemondás – realitására.

Katolikus nézőpontból Szentmártoni M. kritikája tűnik helyénvalónak:

„a humanista pszichológia(...) annyira hangsúlyozza az emberi kibontakozás lehetőségeit, hogy elfelejti az élet által adott korlátok valóságát, pl. mit jelent az önmegvalósítás fogyatékosok esetében, mi a lemondás értelme? Teológiailag mintha nem venné számításba azt a tényt, hogy az áteredő bűn, az ősbűn következtében az ember már nem él ideális állapotában. Ezért nem képes megvalósítani önmagát önnön erejéből, hanem szüksége van a kívülről jövő megváltásra.”²³⁰

Szentmártoni érvelése ez esetben arra mutat rá, hogy Maslow rendszere antropológiai redukcionizmust hajt végre, amennyiben negligálja a *lapsus* (az eredendő bűn) dogmatikai következményeit. A teológiai reflexió értelmében a humanista pszichológia figyelmen kívül hagyja azt az alaptézist, miszerint az emberi kondíció – annak sérült, poszt-lapszariánus mivolta miatt – inkompatibilis a tisztán önerőből történő, abszolút önmegvalósítással. E kritika mentén a maslow-i önmeghaladás illuzórikus kísérlet marad, hiszen az ember önmagát nem képes megváltani; a teljes és valódi kibontakozás nem az immanens psziché végterméke, hanem egy külső, transzcendens aktusra – az isteni kegyelemre és a „kívülről jövő megváltásra” – szorul.

²²⁷ Ld. CARVER, CH. S.–SCHEIER, M. E., *Személyiségpszichológia*, Osiris tankönyvtár, Budapest 2006, 396.

²²⁸ LIVINGSTON, C.J., *Bevezetés a vallástudományba*, 427-428.

²²⁹ Uo. 428-429.

²³⁰ Ld. SZENTMÁRTONI, M., *Lelekipásztori pszichológia*. 23. Idézi: Vö. IMODA, F., *Maturità umana e vocazione*, in *La Civiltà Cattolica* 131 (1980) 467-473.

Maslow mellett J. Nuttin értekezik az emberi szükségletek hármasszintjéről: 1.) a pszichofizikai szint, amely a létfenntartásnak a szintje, 2.) a közösségi szint, ahol a személyes kapcsolataink és a munkához való viszony áll, 3.) a szellemi szint, az ember felett álló instanciákhoz való kapcsolat.²³¹

Tovább folytatva a felsorolást Gordon Willard Allport mutatta ki tanulmányaiban, hogy az emberek egészen különböző motivációkból vesznek részt vallási istentiszteleteken. Van, aki felszínes vallásossággal jellemezhető (extrinsic).²³² Az ilyen típus számára a vallás vigasztalást nyújt, közösségi élményt ad és társadalmi helyzetet biztosít. A másik típus jellemzője a bensőséges, átélt (intrinsic)²³³ vallásosság bíz karakterisztikus erővel. Erre a típusra a szenttel és a transzcendenssel való találkozás vágya jellemző.²³⁴

Fromm, Maslow, Allport és a további terapeuták egészen humanisztikus megváltást kínálnak az evilági élet Kant által megfogalmazott antropológiai kérdéseire: Mit tudhatok? (episztemológia) Mit kell tennem? (etika) Mit remélhetek? (vallás) Mi az ember? (filozófiai antropológia).²³⁵ A humanisztikus megváltást ezért természetéből adódóan nevezzük önmegvalósításnak. Ez a filozófiai világnézet nem követeli meg a természetfeletti erőkhöz vagy egyéb vallási-etikai elvekhez való élet szükségességét, hanem az egyén mentális és belső erőforrásait hívja elő a terápiák során, amely által az emberben lévő pozitív humanista kompetenciák és az önismeret kerül kifejtésre.²³⁶

Noha a spirituális igény elsősorban csak az ember kiteljesedésének egy aspektusa lehet, ezért megjegyzendő, hogy ez a spirituális szükséglet²³⁷ kielégíthető oly módon is, hogy a vallási igény inkább blokkolhatja vagy akadályozhatja az emberi fejlődést és jólétet.

²³¹ Ld. BENKŐ, A., *Bevezetés a valláslélektanba*, 106-107.

²³² „Az extrinzik vallási orientációjú személyek ... a vallást egyéni céljaik kielégítésére használják fel. ... Az extrinzik értékek mindig eszközi jellegűek, haszonelvűek... A teológia terminusaiban: az extrinzik módon vallásos ember Istenhez fordul, anélkül azonban, hogy ezzel együtt elfordulna az éntől.” In KULCSÁR, Zs., *Traumafeldolgozás és vallás*. Argument Kiadó, Budapest 2009, 60.

²³³ U.o.: „Az intrinzik vallási orientációjú személyek vezérmotívuma a vallás. Más, akár erőteljes szükségletek alárendelt szerepet játszanak az életükben, csak a hittel összehangolva érvényesülhetnek. Ebben az értelemben a vallásos ember a hitnek él. Egy papi személy ugyanezt a különbséget fogalmazta meg (extrinzik és intrinzik vallásosság között): 'Vannak, akik azért jönnek a templomba, hogy hálát adjanak Istennek, hogy... kérjék irányítását... Mások azért, amit (az egyháztól) kaphatnak, ...és nem azért, hogy szolgálatot tegyenek.’”

²³⁴ Ld. LIVINGSTON, C.J., *Bevezetés a vallástudományba*, 42.

²³⁵ Vö.

<https://edoc.unibas.ch/39602/1/Zwischen%20Selbstverwirklichung%20und%20Selbsttranszendenz.pdf> (Utolsó megtekintés ideje: 2026.04.11.11)

²³⁶ LIVINGSTON, C.J., *Bevezetés a vallástudományba*, 429-430.

²³⁷ Egyes pszichológiai nézetek szerint „a vallásokat a spirituális szükséglet helyileg és történelmileg kialakult kultúráinak tekintjük, melyeknek célja a tagok felfogásuk szerinti szellemi fejlesztése.” In SÜLE, F., *Téboly, terápia, spiritualitás. Keresztény mélylélektan a gyógyászatban*. Kairosz Kiadó, Budapest 2015, 13.

Minekután Fromm nem különösképp említette írásaiban A. Maslow személyét, mégis egyértelműen kivehető a párhuzam Fromm világa és Maslow szükségletelmélete között.

3. Fromm humanizmusa

Az imént említett vizsgálati területek összekapcsolásának indokoltsága nemcsak az emberközpontú elméletek, hanem a Fromm általi radikális és egyben utópisztikus humanizmus felfogás és fogalom tisztázása során érthető meg, hiszen Fromm maga is számtalanszor jelezte az eszme iránti elkötelezettségét. Le kell szögeznünk, hogy Fromm továbblépett a klasszikus 14-16. századi koncepción, amelyet egykor bölcsesek, filozófusok és történészek alkottak, így a felvilágosult Feuerbachhoz kapcsolódott humanizmusában. Az empirikus társadalomkutatás során az embert helyezte filozófiájának középpontjába a maga sajátos társadalmi körülményeivel, így társadalmi-politikai s egyben naturalista szemléletű etikai humanizmust próbált létrehozni a világban tapasztalható igazságtalanság feloldására és az ember üdvözítésére. Schmidt Salamon véleménye szerint sokan tekintették gondolkodását marxistaként, mégis helyesebb lenne feuerbachianusként gondolni rá, mivel Marx bizonyos eszméi között Feuerbach humanizmusa is meghúzódik, Fromm tollából pedig olykor-olykor inkább Feuerbach szólal meg.²³⁸

A humanizmus alapkonceptiójára rávilágíthat a következő idézet:

„A humanizmus a következőképpen jellemezhető: először is az emberi faj egységébe vetett hit, hogy nincs semmi olyan emberi, ami ne megtalálható mindegyikünkben; másodszor az ember méltóságának hangsúlyozása; harmadszor, az ember azon képességének hangsúlyozása, hogy fejlessze és tökéletesítse magát; negyedszer pedig az értelem, objektivitás és béke hangsúlyozása.”²³⁹

Az idézetből egyértelműen kitűnik, hogy Fromm virágcsokorként fogja össze a modern tudományos gondolkodás három képviselőjének kijelentését az ember meghatározása során: Elfogadja Darwin nézetét, mely szerint az embereket biológiailag állati őseik határozzák meg és ehhez kapcsolja a későbbiekben Marxot, aki az embert függővé teszi a társadalomtól s a

²³⁸ Ld. SCHMIDT-SALOMON, M., *Der Glaube an den Menschen. Erich Fromms Beitrag zu einer humanistischen Reformation*, in *Fromm Forum*, 22 / 2018, Tübingen (Selbstverlag), 185.

²³⁹ Ld. *A Global Philosophy of Man*, in *The Humanist*, Ohio (American Humanist Association), 26 (1966), 117.

gazdasági tényezők determinizmusától, s végül figyelembe veszi Freud tudatos- tudattalan motivációs erőinek elméletét.²⁴⁰

A fentiekből tehát kitűnik, hogy a humanizmus nem egy merev ideológia vagy dogmatikus doktrína, hanem egy gondolatrendszert s egyben cselekvésmódot próbál megvalósítani, amely az átlag közember számára elérhető értelmező szótárak fogalomtisztázása révén hozzáférhető. Ez az ókori római humanista elv alapján ekképpen hangzott: „*az ember legmagasabb szellemi és erkölcsi képességeinek kiművelése.*”²⁴¹ Fromm meglátásával azonos tartalmú Pannenberg gondolata is: „*...az ember rendeltetése (...) arra irányul, hogy saját létezésének teljességét kibontakoztassa (...).*”²⁴²

Ennek alapján leszögezhetjük, hogy az a humanista, aki számára az alapelv és a horizontális cél egyaránt maga az ember. Az ember alá rendelhetjük aztán az objektivitást vagy a tárgyak, az autoriter hatalmak s szabályok, eszmék és szertartások jelenségét és fogalmát.²⁴³

A Fromm humanizmusának a fenti tételmondat szerint olykor judeo-messianisztikus és kifejezetten utópisztikus jellegge is van, aminek segítségével a zsidóság törzsi világtól kezdve a fogságok utáni szabadulás és- szabadságélmények átéléséhez nyúl vissza „*a primitív tekintélyelvű és törzsi alapú tudati világtól az ember radikális szabadságát és minden ember testvériségét hirdető eszméig.*”²⁴⁴ Számára ez a fogalmi és ideológiai origó, ami humanisztikus vallásának és etikájának rendszerét és összefüggéseit kellően megalapozza.

„*A humanizmus mind keresztény vallási, mint világi, nem-teista megnyilvánulásaiban az emberbe vetett hit. Hit az egyre magasabb szintre való fejlődés lehetőségében, az emberi faj egységében, a toleranciában és a békében, valamint az értelemben és szeretetben, mint olyan erőben, amely képessé teszi az embert arra, hogy megvalósítsa önmagát.*”²⁴⁵

Fromm tételmondatában tehát a modern humanizmus globális és pozitív elvei olvashatók ki: az emberiség nem egy elvont fogalom, hanem valóság, ezért minden emberben egyformán jelen van az emberi méltóság és egység, a potenciális jóságába és a szabadságra való képességének eszméje, amely a belső harmóniát és a békés együttélés célját helyezi a

²⁴⁰ Ld. FUNK, R., *Die religiöse Frage bei Erich Fromm*, in Protokolldienst der Evangelischen Akademie Bad Boll, Bad Boll (1981/10), 9-10.

²⁴¹ Ld. NYÍRI, T., *Antropológiai vázlatok*, Corvinus Kiadó, Budapest 2015, 20.

²⁴² Ld. PANNENBERG, W., *Mi az ember?* 79.

²⁴³ Ld. NEMESHEGYI, P., *Vissza a gyökerekhez*, Szent István Társulat, Budapest 2002, 176.

²⁴⁴ FROMM, E. *Olyanok lesztek, mint az Isten*, 9.

²⁴⁵ FROMM, E., *Humanismus and Psychoanalyse*, 69.

horizontunkra.²⁴⁶ Ez a gondolat persze nem ismeretlen az zsidó és keresztény történelmi, teológiai és filozófiai hagyományban és antropológiában. Kínában pedig a konfúciuszi hagyomány által már sokkal korábban megteremtődött, hiszen: „*egy rendezett és igen fejlett civilizáció istenhit nélkül is létezhet.*”²⁴⁷

3.1. Radikális

Fromm gyakran hivatkozott rá, s bátran felvállalta radikális humanizmusát, mivel a társadalmi viszonyok gyökeres átalakítását célozza meg. Fromm humanizmusa talmudi alapokon nyugszik, ezért is elválaszthatatlan ettől a radikális kifejezés. Ezt az eredeti latin etimológiája szerint értelmezi, mivel szükség van egy olyasfajta affektív többleterőre, ami áttöri a társadalmi fikciók és illúziók táborát és a valóság teljes tudatába vezet.²⁴⁸

*„Radikális humanizmus alatt pedig azt az átfogó filozófiát értem, amely az emberi faj egyedülvalóságát s az ember azon képességét állítja előtérbe, hogy a maga erejét a belső harmónia és a békés világ megteremtése szolgálatába állítsa.”*²⁴⁹

Radikális humanista attitűdje a legvilágosabban abban nyilvánul meg, hogy megfordítja Nietzsche azon állítását, mely szerint Isten halott. Fromm azt a kérdést teszi fel, hogy jelen korunkban most éppen nem az ember halt-e meg? Érdekesség, hogy ezeket a mondatokat a II. Vatikáni Zsinat idején írta, amikor a korabeli vezető teológusok közül néhányan az oldalán álltak:²⁵⁰

„A tizenkilencedik században Nietzsche kijelentette, hogy Isten halott. Ma néhány protestáns teológus ugyanezt mondja. Ennek az állításnak a legtöbb emberre is vonatkoznia kell. A mai problémánk nem annyira az, hogy meghalt-e Isten, hanem inkább az, hogy az ember halott-e, és kevésbé fizikai értelemben - bár ez a veszély is fenyeget -, hanem lelki értelemben. Arról a kérdésről van szó, hogy vajon az emberek egyre inkább olyanok lesznek-e, mint az automaták, hogy végül teljesen kiüresedjenek és életerő nélkül maradjanak. Az új humanizmus minden változatában egyetért abban, hogy az embernek nem szabad meghalnia. A

²⁴⁶ Ld. AUER, A.–FROMM, E., „*Gibt es eine Ethik ohne Religiosität?*” First published in *Fromm Forum* (deutsche Ausgabe), Tübingen (Selbstverlag), (1999/3), 33-37.

²⁴⁷ MOLNÁR, T., *A jobb és a bal*, 38.

²⁴⁸ Ld. FUNK, R., *Die religiöse Frage bei Erich Fromm*, 8.

²⁴⁹ FROMM, E. *Olyanok lesztek, mint az Isten*, 14.

²⁵⁰ Ld. FUNK, R.–JOACH, H.–MEYER, G., (Hg.), *Erich Fromm heute. Zur Aktualität seines Denkens*, München (Deutscher Taschenbuch Verlag – 36166), 2000, 171-186.

*katolikusok és protestánsok aggódnak, hogy Isten ne haljon meg, de minden humanistával együtt küzdenek azért, hogy mindenekelőtt az emberi halált megakadályozzák.*²⁵¹

Ez a radikalitás leginkább a függetlenség elérésének eszményét tűzte ki célul egészen a valóság teljes felfogásáig, amelyhez az erőszakmentesség útja szükséges. Fromm a filozófiatörténetet átívelve idézi a radikális humanisták legkiválóbb tagjait: Ámosz prófétát, Szókratészt, Kantot, Herdert, Lessinget, Goethet, Marxot és Albert Schweitzert.²⁵²

Humanisztikus etikája és vallása végül elvezet az ateizmus legradikálisabb formájáig, addig a humanizmusig, ahol az ember kerül az oltárra Isten helyett. Pontosán ezen kijelentéstől óvva fejtette ki aggályait Molnár Tamás filozófus is *Keresztény humanizmus* című értekezésében, amelyben rávilágít arra a kriptoteista és humanista köntösbe bújt törekvésre, miszerint a modernkori humanizmusban megvalósul a következő elv: „*az ember, mint potenciálisan abszolút lény dicsőítése, akinek nincs szüksége Istenre.*”²⁵³

Fromm számára azok a vallási formák, amelyek elkerülik ezeket az elidegenítő hatásokat, leginkább a nyugati és a keleti vallások misztikusainál található meg. Szerzőnk maga is sokat tanult a keleti vallásokból, különösen a zen-buddhizmusból és a buddhizmus egyéb formáiból, mivel ezekben a vallásokban a nem-teista istenfogalmat részesítik előnyben. Nem-teista vallásokhoz fűződő érdeklődése természetesen összefügg Fromm zsidó származásával és neveltetésével, mivel a haszidizmus jegyében a halachát az elméleti dogmatizmust elhelyezi. A monoteista vallási kultúrák tanulmányozása mellett később érdeklődési köre a keleti vallások irányába fordult (itt gondoljunk bátran az 50-es, 60-as évek amerikai kordivatára), így ismerkedett meg Nyanaponika Mahatherával²⁵⁴ és Daisetz T. Suzukival.²⁵⁵ Utóbbival az amerikai évek alatt folytatott párbeszédben egy részletes esszé formájában kidolgozta a Zen-buddhizmus és pszichoanalízis kapcsolódási pontjait. Ebben a vallási attitűdökről sokkal pozitívabb megállapításokat tett, mint ahogy azt a monoteista

²⁵¹ FROMM, E., *Olyanok leszek, mint az Isten*, 26.

²⁵² Uo.

²⁵³ Ld. MOLNÁR, T., *Keresztény humanizmus*. Kairosz Kiadó, Budapest 2007, 160.

²⁵⁴ Nyanaponika Thera (Sigmund Feniger) 1936-ban hagyta el szülőföldjét, Németországot Srí Lankára, ahol Zen buddhista szerzetessé szentelte. Nyanatiloka Thera (1878-1957). 1958-ban segített megalapítani a Buddhista Publikációs Társaságot, amelynek 1984-ig főszerkesztője, 1988-as nyugdíjazásáig pedig elnöke volt. Számos, széles körben elismert könyve közé tartozik a Buddhista meditáció szíve, a Dhamma látomása, az Abhidhamma-tanulmányok és (Bhikkhu Bodhival) a Buddha numerikus beszédei. in https://encyclopediaofbuddhism.org/wiki/Nyanaponika_Thera (Utolsó megtekintés ideje: 2023. március 30.)

²⁵⁵ Miklós Pál szerint Daisetz Teitaro Suzuki (1869-1960) a 20. század egyik leghíresebb japán gondolkodója, a buddhista vallásbölcseleten belül a zen-szekta filozófiájának kiváló képviselője, aki elkötelezett módon kívánta megismertetni a távol-keleti tan történetét és filozófiáját s a japán kultúrában betöltött szerepét. In FROMM, E.–D.T. SUZUKI., *Zen-buddhizmus és pszichoanalízis*. Utószó.

vallásokról alkotott kezdeti írásaiban megszokhattuk. Közös munkájukban a zsidó, a keresztény és a buddhista vallás humanista magjának kidolgozásával ismerkedhetünk meg.

3.2. Utópisztikus

Az utópisztikus jelző jelentéstöbbletére R. Pangilian cikke mutatott rá, aki az *Önmagáért való ember* egyik lábjegyzetében lelte meg Fromm azon gondolatát, amely szerint a 20. század társadalmá valamiért nélkülözi a jövőbe mutató humanisztikus víziók pozitív jellemzőit. Ezen koncepciók implicit módon olyan történelemfilozófiát rejtenének magukban, amely az emberiség teljes beteljesülésének vágyát hordozza magában, gondoljunk csak a szabadság elérésének eszményére vagy az emberi szükségletek és valódi értékek realizálására.²⁵⁶ Fromm vágyaiban az a messianisztikus utópikus álom szerepel, amely kissé a teológia diszciplínájában ismert „új Ádám” analógiájára az „új Ember” születését kívánja megvalósítani, aki az autoriter-patriarchális társadalom felszámolását és a radikális normatív humanizmus projektjét akár a humanizmus reneszánszának és belső átalakulásként képes megélni. A humanista projekt kudarcaként azt állapíthatjuk meg, hogy a radikális humanizmus nélkül csupán az emberiség elidegenedése és destruktivitása valósulhat meg, ami a világ végét is jelenthetné egyben, ezzel szemben Fromm, olykor marxista humanizmusa²⁵⁷ szerint az emberben lévő potencialitás realizálása hozzájárulhat a kapitalista elidegenedés felszámolásához, illetve a demokratikus szocializmus létrejöttéhez.²⁵⁸ Fromm nem a történelemben hitt, hanem az ember belső átalakulásában, ami a társadalmi berendezkedés radikális megváltozásához járulhat hozzá.

Miután Fromm bemutatta a humanizmus pozitív oldalát, rávilágít a humanizmus lehetséges negatív hatásaira, mint az elidegenedésre és az irracionális autoritásformákra. Ezek a dehumanizáció fenyegetései, amelyek továbbá vallási alapú fanatizmusként, fundamentalizmusként vagy szélsőséges nacionalizmusként nyilvánulnak meg. Ezért a humanizmus negatív módja alapvetően vallásos elemet is tartalmaz: a humanizmust a bálványok elleni reakcióként is értelmezhetjük.

²⁵⁶ „Az utópiák a célok látomásai, bár a hozzávezető eszközök még nem állnak rendelkezésre. Ennek ellenére nem jelentéktelenek: ellenkezőleg, egymelyikük jelentősen hozzájárult a gondolkodás előrehaladásához, nem beszélve arról, hogy mekkora a jelentőségük az emberiség jövőjébe vetett hit erősítésében.” In FROMM, E., *Az önmagáért való ember*. 35.

²⁵⁷ SCRUTON, R., *Mi a konzervativizmus? Válogatott esszék*. Osiris Kiadó. Budapest 1995, 90.

²⁵⁸ Ld. PANGILIAN, D. R., *Against Alienation: The Emancipative Potential of Critical Pedagogy in Fromm*. Kritike Volume Three Number Two (December 2009) 4-7.

Fromm humanizmusa tehát az ember belső természetére irányítja a figyelmet, amely potenciálisan a szeretet és az együttérzés lehetőségét rejt magában, ám az elidegenedés mégis csorbát ejtett rajta. Ennek következménye az önmagától való idegenség érzete, amely kellő önismerettel és érett szeretettel feloldható. Ez egy proaktív hozzáállást feltételez magában a felelősség vállalásával karöltve. Ezért egy emberibb társadalom megvalósításáért alkalmas alternatívát kínál az idealizált álmodozás helyett forradalmi köntösben.

Úgy tűnik, hogy Fromm radikális normatív humanizmusa az emberközpontú pszichoanalízist és a humanista színezetű marxizmust kívánta összehangolni, persze nem a dialektikus materializmus vagy a kapitalizmus hangsúlyozásával.

Végezetül az eddigiek lezárásaként hadd említsük Rainer Funk véleményét,²⁵⁹ aki szerint Fromm különös érdeklődést mutat a katolikus teológia iránt, különösen a katolikus egyház matriarchális vonatkozásai iránt (ellentétben Frommnak a protestáns teológiát, különösen a kálvinizmust érintő éles kritikájával), mivel az általa képviselt humanizmus csíráit vélte felfedezni korának változó világrendjében, de mégis a katolikus vallási hagyományban. Számára igen komoly jelentőséggel bírt Eckhart mester, hiszen többszöri utalásokat találunk a német mester gondolataira Fromm műveiben. Említésre méltó Ivan Illichhez, vagy Ernesto Cardenalhoz, vagy Franz König²⁶⁰ bécsi bíborshoz fűződő kapcsolata. Kortörténeti különlegesség, hogy XXIII. János pápa volt az, aki felkeltette Fromm érdeklődését a katolikus egyház iránt az 1970-es években, mivel XXIII. János pápa Fromm szerint humanista volt, hiszen nemcsak filozófiájában mutatkozott meg emberközpontú törekvése, hanem a hidegháborús idők politikájában is.²⁶¹

²⁵⁹ Rainer Funk úrral való személyes levelezés alapján.

²⁶⁰ Vö. KÖNIG, F., *Sziklára épült ház. Életrajzok és útmutatás*. Szent István Társulat. Budapest 1995, 101.

²⁶¹ FROMM, E.: „Foreword II” was first published in E. Fromm, *Psychoanalysis and Religion*, New Haven (Yale University Press) 1967, pp. VI-VIII. „A jelenség, amire utalok, az a humanista reneszánsz, amely a római katolikus és a protestáns egyházakban zajlik. Ezt a mozgalmat, amelyet II. János Pál pápa nagymértékben ösztönzött, egy új párbeszéd indította el, nemcsak a katolikusok és protestánsok, hanem a teista és nem-teista humanisták között is. Ez a párbeszéd nem azon a feltételezésen alapul, hogy a résztvevőknek fel kell adniuk teista vagy nem-teista gondolkodási fogalmaikat. De azt implikálja, hogy azoknak, akik részt vesznek a párbeszédben, fel kell ismerniük, hogy azon túl, amit az ember tudatosan gondol, létezik egy másik dimenzió is, az, amit érez. Ez a belső élmény alig kifejezhető szavakkal, mégis azok, akik megélik ezt az élményt, tudják, hogy ami közös bennük, az több annál, ami elválasztja őket a gondolkodási fogalmakban való különbségek miatt. Teilhard de Chardin, Hans Küng és Karl Rahner nevei csak néhány példa azok közül, akik ennek a fejlődő humanizmusnak a képviselői. Ugyanez a fejlődés a protestantizmuson belül egy még radikálisabb formában is megvalósult. Az a pozíció, amire utalok, az utóbbi években „Isten nélküli kereszténység” néven vált ismertté. Dietrich Bonhoeffer, Karl Bultmann és kevésbé radikális formában, Paul Tillich képviselői ennek a protestáns radikális humanizmusnak. Talán semmi sem fejezheti ki jobban ennek a humanizmusnak a szellemét, mint Abbé Pire egyik mondata: „A lényeg nem a különbség a hívők és hitetlenek között, hanem azok között, akik törődnek, és azok között, akik nem törődnek.”

„A humanizmus mindig is az emberiséget fenyegető veszélyre adott reakcióként jelent meg: a reneszánszban a vallási fanatizmus fenyegetésére adott válaszként; a felvilágosodásban a szélsőséges nacionalizmusra és az ember gépi és gazdasági érdekek általi rabszolgasorba vonására adott feleletként. A humanizmus mai újjáéledése erre az utóbbi fenyegetésre adott új reakció, még fokozódó formában, amelyet az a félelem mozgat, hogy az ember a dolgok rabjává, az általa teremtett körülmények foglyává válhat – ehhez járul még hozzá az emberiség fizikai létét fenyegető teljesen új fenyegetés, amit a nukleáris fegyverek jelentenek.”²⁶²

Fromm humanizmusa erősen központba helyezi az emberi méltóságot, a szabadságot és a szeretetre való képességet. Ezek a hangsúlyok sok pontban találkoznak a katolikus antropológia alapelveivel, gondolva az Isten képmása gondolatára (*imago Dei*). Humanizmusát és antropológiáját összefoglalva az embert nem helyezi gazdasági és libidináris keretek közé, hanem olyan méltóságra helyezi, amely során képes önmagát meghaladni. Meg kell vallani Fromm gondolata közel áll Buberhez és a perszonalizmushoz, ez az életrajzi adatokból biztosan kitűnik.

Katolikus nézőpontból humanizmusa az antropocentriskusságon csúszik el, amely végső horizontként Isten és a vele való közösség helyett az emberi lét és kapcsolatok kitejlesedését célozza meg. Ezért azt állítjuk, hogy Fromm helyesen értelmezi az emberi szeretet és szabadság fontosságát, de a transzcendens végcél hiányos rendszerében. Megoldási javaslatnak a katolikus hagyomány és Fromm közé Jacques Maritain integrális humanizmusa lenne mérva, hiszen a filozófus szerint az igazi humanizmus az ember teljes valóságát védi, Istenre nyitott módon.

Maritain elemzése szerint a modern kor válságának gyökere az az elhibázott antropocentrikus humanizmus, amely az embert elszigetelte transzcendens eredetétől, és ezzel paradox módon éppen az emberi méltóság és szabadság elvesztéséhez vezetett. A szerző szerint a kiút egyedül a „teljes humanizmus” megvalósítása, amely az ember teljes valóságát védi, de csak Istenre nyitott módon. Ez a megközelítés elismeri az emberi természet minden földi értékét, társadalmi törekvését és alkotóerejét, ugyanakkor vallja, hogy az emberi lény önmagában nem zárt egész, hanem lényege szerint a végtelenre irányul. Maritain hangsúlyozza, hogy amint a humanizmus elutasítja a természetfeletti dimenziót, az ember

²⁶² Introduction, in *Socialist Humanism. An International Symposium*, ed. by Erich Fromm, Garden City (Anchor Books, Doubleday) 1966, p. viii.)

menthetetlenül a technika, a gazdaság vagy az állam eszközüvé válik; ezzel szemben a teocentrikus szemlélet képes csak garantálni a személy sérthetlenségét, mivel az emberi integritást a kegyelem és az isteni rend összefüggésében értelmezi. A teljes humanizmus tehát úgy karolja fel a világ és az ember minden valós értékét, hogy közben tudatosítja: az emberi kiteljesedés csak a vertikális irányultság, azaz az Istennel való kapcsolat megtartása mellett maradhat valóban emberi.²⁶³

4. A vallás fogalom interpretációja

4.1. Normatív és funkcionalista valláskonceptió

Erich Fromm vallásfogalma korai (30-as évekig), későbbi munkássága s tapasztalatai során többször is átalakult. Kezdetben két nagyobb műve jelent meg, az első *Der Sabbat* címmel 1927-ben, majd ezt követte a 3 évvel később publikált *Die Entwicklung des Christudogmas*. Ezen műveiben a vallást nem tartotta egzisztenciális szükségletnek tekintettel arra, hogy ezt a jelenséget nem sorolta az emberi szükségletek struktúrájába.²⁶⁴ A későbbiekben viszont a vallást érintő értekezéseiben vallásfogalma sokkal innovatívabb, tágabb és elrugaszkodóbb a kereszténység által kreált „*religio*” definíciójánál,²⁶⁵ mivel fogalomalkotása nem a klasszikus monoteista vallások rendszeréből indul ki, ellentétben az általunk ismert filozófiai- és teológiai hagyomány evidenciáival.

Fel is teszi a kérdést az egyistenhit általános érvényű vonatkoztatási alapja kapcsán, hogy – az Isten nélküli vallások, mint a buddhizmus, taoizmus, konfucianizmus vagy azok a világi rendszerek, amik a tekintélyelvűség eszméjén nyugszanak – valóban vallásnak nevezhetők-e vagy sem.²⁶⁶ A kérdés nem véletlen, mivel már Karl Barth is szétválasztotta a vallás és a hit fogalmát, a vallást a hit ellentétének vélte.²⁶⁷ Fromm kérdésfelvetése azon alapszik, hogy a vallás fogalma eddig mindig feltételezte az ember és az abszolútum vagy isteni valóság polarizációját, vagy a kettő pólus összeolvadásának tendenciáját. Tapasztalata alapján a vallás fogalmát korábban mindig az adott teológia tudományából kiindulva rögzítették és határolták le, így azt az „emberhez” vagy a „Szenthez” való irányultságában

²⁶³ Ld. MCADAMS, J., *A modernitás válsága*. Századvég Kiadó, Budapest 2014. 53-72.

²⁶⁴ FROMM, E., *Die Entwicklung des Christudogmas*, 27.

²⁶⁵ A latin *religio* kifejezést veszi alapul a legtöbb európai nyelv, melynek etimológiai magyarázata klasszikus módon Ciceró nevéhez fűződik, aki ezt a kifejezést a *relegere* (újra olvasni) igéből vezeti le. Úgy fordíthatnánk ezt az igét, mint újraolvasni, a (kultikus) előírások gondos tanulmányozása. De natura Deorum II, 28.72. in KRÁNITZ, M., *Alapvető Hittan*, Szent István Társulat, Budapest 2015, 84.

²⁶⁶ FROMM, E., *Pszichoanalízis és vallás*, 24.

²⁶⁷ Ld. RATZINGER, J., *XVI. Benedek pápa, Hit, Igazság, Tolerancia*. Ős-Kép Kiadó, Budapest 2019, 42.

definiálták. Fromm fogalomalkotásának referenciatartománya pszichológiai és szociológiai irányába mutat, mivel freudi és jungi, majd durkheimi alapok mentén egy új perspektívában gondolkodik. Nála a vallás normarendszert alkotó, integráló és szorongáscsökkentő eszköz. A vallás úgynevezett szubsztantív-tartalmi leírása helyett (a vallás definíciója, a természetfeletti lények és létezők kérdésköre) a funkcionalista-inkluzív²⁶⁸ leírást választja, amely arra keresi a választ, hogy a vallás ad-e az életnek értelmet, biztonságot s egyben identitást, vagy sem.

A kutatás fókuszja tehát az a kérdés, hogy mire szolgál a vallás.²⁶⁹ Durkheim meg volt arról győződve, hogy a társadalmi integráció fenntartásához elengedhetetlenek a rituálék, amelyek folyamatosan megerősítik a közösség működésének alapjául szolgáló értékrendszert. Ennek megfelelően a szekularizálódó modern társadalmakban a hagyományos vallások funkcióját olyan világi eszmerendszerek veszik át, amelyek – a szabadság és az egyenlőség eszméinek fókuszba állításával – új, szimbolikus ceremóniákon keresztül hivatottak biztosítani a társadalmi együttműködést.²⁷⁰

A vallások követőiket nagy erkölcsi közösségekbe, egyházakba integrálják, ezért a funkcionalista megközelítés alapján bármi, ami a társadalmi kohéziót és a társadalmi integrációt növeli, vallásnak tekintendő. „*Simili modo*” vallásként kezeli azokat a politikai érték és nézetrendszereket, mint a kommunizmus, a nacionalizmus vagy a fasizmus, annak ellenére, hogy a kommunizmus kifejezetten vallásellenes.²⁷¹

Ez a megközelítésmód a társadalmi intézményeket és tevékenységeket egyes közösségek életére való hatás aspektusából vizsgálja. Az antropológiai megközelítés a figyelem középpontjába a társadalomban jelenlévő vallások intézményeinek és meggyőződéseinek az emberi viselkedésformákra való hatását helyezi, illetve a társadalom integritásához és kohéziójához való hozzájárulására figyel.²⁷² Végezetül Fromm átveszi a freudi funkcionalista s egyben „leíró” valláselemzést, noha a vallás egyes funkcióit másként nevezi és strukturálja. A vallás négy fő funkcióját különbözteti meg, amiket végül a vallás négy aspektusának is nevez a *Pszichoanalízis és vallás*²⁷³ című könyve alapján.:

²⁶⁸ A vallás lényegi vagy funkcionalista definiálása mind a mai napig vallástudomány izgalmas kérdéseként szerepel. Különösen E. Durkheim, B. Malinowski, M. Weber, P. Berger és T. Luckmann is funkcionalista elméletet képviselnek Frommhoz hasonlóan.

²⁶⁹ Ld. DAVIE, G., *A vallás szociológiája*, 39.

²⁷⁰ ANDORKA, R., *Bevezetés a szociológiába*. Osiris Kiadó, Budapest 2003, 550.

²⁷¹ Ld. HAMILTON, B. M., *Vallás, ember, társadalom. Elméleti és összehasonlító vallásszociológia*, AduPrint Bp. 1998. 31.

²⁷² Ld. LIVINGSTON, C. J., *Bevezetés a vallástudományba*, 38.

²⁷³ Ld. FROMM, E., *Pszichoanalízis és vallás*, 78-87.

- Tapasztalati aspektus: a vallás tapasztalati oldalán vallásos érzést és az odaadást érti. Véleménye szerint a vallások között nagy a hasonlóság ezen szempont alapján.
- Tudományos-mágikus aspektus: A természeti erők működésének magyarázata, ezek befolyásolására egyfajta praxist ajánl.
- Rituális aspektus: A vallásos rituálék kapcsán elkülöníthető racionális és irracionális rituálék csoportja. A rituálé fogalma Fromm szerint: „*a kölcsönösen vallott értékekben gyökerező, közös célokat kifejező együttes cselekedet.*”
- Szemantikai aspektus: A vallás nyelve egyfajta szimbolikus nyelv, amely a modern ember számára nehezebben interpretálható.²⁷⁴

4.2. Korai valláskritika

A következőkben Fromm valláspszichológiai értekezéseinek kiemelt fókuszpontjait mutatjuk be kronologikus sorrendben azzal a megfogalmazott céllal, hogy a vallás, mint pszichikai alapszükséglet definíciójától kezdve eljuthassunk a vallás funkcionalista leírásához. Mindezt tesszük Fromm korai írásainak összegzését figyelembe véve, amelyek még Freud és Marx hatása alatt születtek, ezért korai valláskritikája a preracionális tudat kritikájának vallásfilozófiai korszakához köthető, amely szerint:

„a vallás olyan rendszerként írható le, amely a természet és a társadalom jelenségeinek tudomány előtti értelmezésére és magyarázatára szolgál.”²⁷⁵

Fromm a preracionális tudat kritikájának alkalmazása során azon a szilárd meggyőződésen volt, – mint korának további lélektan akkori mesterei, – miszerint a vallás abban az esetben megszüntethető, amennyiben az egyén racionalitása ellen dúló indulatok és érzetek megszűnnek akár forradalmi vagy pszichoterápiás segítség mellett. Mindemellett nem tekint el a vallás és a politika reflexív vizsgálatától, amely a politikafilozófia kontextusait érinti. Ez a megközelítés válik láthatóvá nemcsak a teokrata judaizmusban, hanem a krisztusdogmák fejlődésének vizsgálata folyamán, amikor is a Logosz inkarnációját, majd a kereszthalál és feltámadás után a keresztény életforma és születendő berendezkedés találkozik a pogánysággal, illetve a világi és állampolgári alávetettséggel.

²⁷⁴ U.o.

²⁷⁵ Ld. SCHAEFFLER, R., *A vallásfilozófia kézikönyve*, Osiris Kiadó, Budapest 2003, 21.

4.3. Das jüdische Gesetz

Miként a fentiekben már említettük, Fromm 1922-ben született disszertációja alapvetően egy materialista szemléleten megalkotott szociológiai munka, amely a heidelbergi egyetemen látott napvilágot. A korai Fromm első komoly tudományos írásának tekinthető, amelyben megpróbálta megvizsgálni egyrészt a zsidó törvény újabb értelmezéseit a gazdasági státusz változásaival, továbbá a halacha²⁷⁶ természetét kívánta vizsgálni vallási, filozófiai és szociológiai megközelítés alapján. Számunkra azért tekinthető relevánsnak ezen munka, mert ebben Fromm Weber nyomán a vallás társadalmi funkcióját kívánta megvizsgálni a diaszpórában élt zsidóság történelmi kereteit egyfajta kultúrszociológiai szempontból elemezte. Kutatását a 8. századi Babilonban kialakult karaita szektán kezdve a német reformzsidókon át egészen a Lengyelországban élt haszid mozgalmon keresztül vezette. Izrael elhagyása után a diaszpórában élt zsidóság szuverén nemzetállam nélkül maradt, mégis a Tórában található törvény egység és identitásteremtő erővel bírt azáltal, hogy egy teokratikus és specifikus gyakorlatot hozott létre, amely képes volt megőrizni a közösség életerejét. Ebben az értelmezésben a törvény nemcsak társadalmi szabályokat és elveket jelent, hanem a spirituális és erkölcsi rend alapját is. A törvény tehát nem az ortodoxiát, a helyes hitkérdést, hanem az ortopraxist, azaz a helyes gyakorlati életmódot érinti, amelynek középpontjában tehát a törvény betartása áll. Nem feledkezhetünk meg a vallás és az autoritás viszonyáról, ami vallásfilozófiájának további súlypontja, mivel a törvény és az isteni tekintély kapcsolata, kiváltképp a törvények betartása Fromm szerint hatással van az egyén féltve őrzött autonómiájára.

Weber nyomán a törvényt tekinti normatív rendszernek, amely a közösség minden tagjára kötelező és identitásképző erővel bír. A dolgozat arra kíván rávilágítani, hogy a vallás jelensége és a belőle származó eszmeiség igenis történelemformáló folyamatokat eredményez. Buberhez, továbbá egykori mestereihez, Nobelhez és Rabinkowhoz csatlakozva az ortodox kelet-európai zsidóságot a német reformzsidósággal szemben valódi zsidóságként értelmezi.

A disszertáció fő kérdése az, hogy mi teszi lehetővé az egyén számára a kollektív gondolkodást, együttérzést és cselekvést, továbbá hogyan lehet megtalálni az egyénben a

²⁷⁶ *halacha*, azaz a zsidó vallásjogi rendszer, mint a zsidó vallás központi elmélete, amely egy olyan törvényi hagyomány, ami normatív és gyakorlati szabályozó jelleggel bír a hívők hétköznapi életére.

társadalomformáló tényezőt? A kérdésre felelő választ a disszertációját követő 10 évben találja meg a Frankfurter Társadalomkutató Intézetben.²⁷⁷

5. Der Sabbat

Freud eszméinek hatására, a zsidó törvényhez kapcsolódva 1927-ben jelent meg az első hivatalos tudományos pszichoanalitikus publikációja a Freud által szerkesztett *Imago* folyóiratban. Ez a munka freudistaként s a marxi ideológiaelmélet keretében az ószövetségi sabbat témáját dolgozza fel a zsidó messianizmus társadalmi analitikus és a rabbinikus judaizmus utópisztikus vallási dimenziójának fényében. Fromm szerint ahhoz, hogy a szombati törvények vallási funkcióját és a munka zsidó teológiai tilalmát megértsük, emlékeznünk kell arra, hogy a „munka” eredeti bibliai fogalma alapvetően az ember és a természet kapcsolatára vonatkozik, mint ahogy a babiloni *Enuma elis* mítoszban olvasható.

A munka eszményének kortörténeti előzménye is polivalens 20. század, amely a német zsidóság életére egyszerre viharos és kreatív módon hatott. Ekkoriban szorgalmazták a tudósok és a közösségi rabbik a judaizmus megújítását, ezért alapították meg a frankfurti *Freies Jüdisches Lehrhaus*-t azzal a céllal, hogy a tudósok, rabbik és a közösség tagjai között minőségi diskurzusokra és találkozási lehetőségekre adjon alkalmat.

Fromm a *Der Sabbat* értekezésében a mindennapi élet kérdéseivel foglalkozik. Analizálja a judaizmus hetedik napját, azaz a pihenőnapot, amelyet az ortodox zsidó közösség tagjai hetente egyszer, szombaton tartanak meg. Fromm a szombatnak azt a humánus aspektusát emelte ki, amikor az ember úgy él, mintha semmije sem lenne, mintha nem törekedett volna másra a saját létezésen kívül, csak alapvető képességeinek gyakorlására: imádkozni, tanulni, enni, inni, énekelni és szeretni.²⁷⁸ Fromm a szombatot "*a Biblia legfontosabb gondolatának*" és "*az emberi evolúció egyik nagy vívmányának*" nevezte.²⁷⁹

Fromm górcső alá helyezi a kérdéskört s azt a kritikai észrevételt teszi, hogy a szombati tilalmak ellentmondásba kerülnek az embert szolgáló pihenés és megszentelődés eszméjével. A szerző ezen művében felmerül a kérdés, hogy mi lehet a szombat eredete és jelentése egy

²⁷⁷ ZIEGE, E.-M., *Die politische Theologie des jungen Erich Fromm*. Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, 58(3), Brill Verlag, Leiden 2006, 263-266.

²⁷⁸ Vö. GALLEY, S. T., *Der Schabbat: Wandel und Kontinuität seiner Bedeutung in der jüdischen Religionsgeschichte*. in *Spes Christiana* 18-19, 2007-2008, 7-22.

²⁷⁹ https://www.sfb1015.uni-freiburg.de/de/dateien/neuerscheinung_musse_gesellschaft (Utolsó megtekintés ideje: 2023. május 15.)

zsidó ember számára, pontosabban hogyan lehet értékelni a munka kényelmetlen tilalmait a szombati pihenés fényében?

Amikor is a *Der Sabbat* leírásra került, Fromm már a pszichoanalitikus tanulmányainak közepén járt, ekkor Freud elméleteit felhasználva vizsgálta az egyénen belüli vérfertőző ödipális harcot, és ezt vetítette rá a szombati pihenés vallási és kulturális jelenségére.²⁸⁰ Mindezt oly módon tette, hogy állítása szerint a szombat eredeti célja az apa meggyilkolása és az anya meghódítása volt.²⁸¹ Hogy miért? A munka legősibb értelmezése szerint az ember uralmat nyer az anyatermészet felett, ezért a föld művelése egyes analógiákban a vérfertőzést szimbolizálta. A munkatiltalom az eredendő bűn és annak pregenitális szakaszba való visszatérése általi megismétlése gyakorlatilag bűnbánatként szolgált.

Fromm olvasatában a zsidó szombati szertartás mély lélektani jelentősége a következő: a szombat alatti minden fáradságos tevékenység szigorú tilalma révén a zsidó vallás a paradicsomi állapot munka nélküli „újraateremtését” célozza meg, az ember és a természet közötti harmónia helyreállítását (Wiederherstellung), valamint az anyaméhbe való visszatérés lehetőségét és a vérfertőző viszonyról való lemondást.²⁸² A keresztény teológia felől zsidó szombatot az ösztönkielégítési hajlamtól áthatott örömteli ünnep (Triebbefriedigende Tendenz) jellemezte. Ezt szembeállította a kereszténység puritánnak vélt vasárnapjával, amelynek komor és aszketikus jelleget tulajdonított.

Analitikusunk értelmezése, amely meglehetősen talmudista módon még mindig számos bibliai és rabbinikus idézetre épül, a munka tilalmával kezdődik. Akkoriban a munka a

²⁸⁰ Rainer Funk előszava, in First published under the title *Der Sabbath in Imago*. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Natur- und Geisteswissenschaften, Wien (Internationaler Psychoanalytischer Verlag), Vol. 13 (1927), pp. 223–234. Reprint 1980 in the German Erich Fromm Gesamtausgabe in zehn Bänden, Stuttgart (Deutsche Verlags-Anstalt), Vol. I, 1–9.

²⁸¹ VÖ. PINKAS, R., *Der Sabbat as a Point of Reference for Evaluating Erich Fromm's Approach to Jewish Law: A Prelude to Fromm's Contribution to Modern Jewish Thought*. in *Fromm Forum* 25/2021, Tübingen (Selbstverlag) (Vol. 25), 19-20.

²⁸² Fromm valószínűleg Freud 1912-ban publikált *Totem és Tabu* című munkájában található elméleteket dolgozta tovább, melyekben a törzsi társadalomban jelenlévő hiedelemvilágok és a neurotikus tünetek közötti kapcsolódást került analízálásra. Freud könyvében felhasználta Darwin, Atkinson és Robertson Smith elméleteit. Freud Darwintól vette át azt a gondolatsort, hogy kezdetben az emberek kisebb csoportokban, hordákban éltek, amelyek egy korosabb hím autoriter és erőszakos uralma alatt állt s aki kisajátította magának a csoport nőstényeit, illetve a csoportban található fiatalabb fiakat-férfiakat megszarolta vagy megölte. Atkinson leírását folytatva Freud azt mondja, hogy a patriarchális uralomnak azzal lett vége, hogy egykor a fiak összefogtak és elvették apjuktól a nők feletti uralmat, így Robertson Smith állítását megőrizve Freud azt feltételezte, hogy az apai horda helyébe a testvérlán került. Freud arra az ősi jogi kázusra tekint vissza, hogy az ősatyának joga volt minden nő szexuális birtoklására. A fiaknak azonban – az emberiség ödipális magkomplexumának megfelelően – vérfertőző vágyaik is voltak az anya és a nővérek iránt, és így halálos versenybe kerültek az apával. Egy napon ez vezetett az apagyilkossághoz. Az immár társadalmi egységként egyesült testvérek engesztelésül az apát imádták a totemállatban, és meghatározták az incesztus tabut.

természet változásával volt összefüggésben. A természetet viszont régóta az anya szimbólumának tekintik:²⁸³

„Dinamikus szemszögből nézve, eredetileg elsősorban a Földanya és általában a természet ²⁸⁴ ember általi vérfertőző meghódítását akarták szombaton elkerülni.”²⁸⁵

Fromm értelmezésében a próféták olyan helyzetet látnak a messiási időben, amikor az ember és a természet harca véget ér, s végül a paradicsomi állapot ismét helyreáll.²⁸⁶ Ha az embert azért üzték ki a paradicsomból, mert olyan akart lenni, mint Isten – az apával egyenrangú, vagyis aki képes legyőzni az anyát –, és ha ennek az eredeti vétségnek a büntetése a munka, akkor a messiási időszakban az emberi lény ismét teljes harmóniában él majd a természettel, vagyis nem kell dolgoznia, s a paradicsomi állapot az anyaméh megfelelője lesz.²⁸⁷

„Ennek megfelelően a munkavégzés tilalma nemcsak az incesztus megelőzése szempontjából lehet jelentős, hanem fordítva is, mert a munkanélküliség paradicsomi állapotának, az ember és a természet harmóniájának, az anyaméhbe való visszatérésnek a helyreállítását szolgálja.”²⁸⁸

A szájhagyomány ezzel a tilalmi rendszerrel végül elérte, hogy a Sabbatot ünneplő hívő zsidó teljesen elszakadjon a munkanap világtól. A vágyott pihenés el akarja venni az embertől annak lehetőségét, hogy valamilyen módon teremtő hatással legyen a világra.

A Sabbath napja eredetileg egy negatív, tiltáson alapuló struktúrát hordozott önmagában, amely freudi elvek alapján azt jelentette, hogy a munkavégzés tilalma a vérfertőzésről való lemondást szimbolizálta, s a Földanya leigázásában megnyilvánuló ösztönös kapcsolat megszakítása volt. A marxi értelmezési keretben a Sabbath magába foglalt egy gazdasági lemondást, hiszen egy egész napot ki kellett hagyni a munkából. Ily módon a nyugalom napja büntető, aszketikus jellegű, amelyben jelen van a lemondás és az engesztelés. Fromm arra hívja fel a figyelmet, hogy jelentésváltozás történt, mivel a Sabbath így pozitív tartalmat kapott. Izajás próféta szorgalmazta az ószövetségi iratokban a hetedik nap örömteli

²⁸³ Vö. LÉVY, A., *Traditionen und Perspektiven im Werk von Erich Fromm*, Humboldt-Universität zu Berlin 2000. 17.

²⁸⁴ Jung által tanulmányozott archetipusok közé sorolhatjuk az Isteni Gyermekek és a Hús után a Földanyát is.

²⁸⁵ FROMM, E., *Der Sabbat*. 3.

²⁸⁶ Vö. FUNK, R., *Gesamtausgabe von Erich Fromm*. Band VI. 76-81.

²⁸⁷ Vö. LÖWY, M., Messianisme et utopie dans la pensée juive européenne entre les deux guerres. *B@ belonline*, 2008, 4.

²⁸⁸ Ld. FROMM, E., *Der Sabbat*, 5.

megélését. Továbbá gazdasági és történelmi oldalról is változás történt, mivel a termelékenység növekedésével és az egzisztenciális feltételek javulásával lehetővé vált a pihenés valódi megélése. Végül a Talmudban a Sabbath a messianisztikus remények beteljesedése, illetve előrevetíti a Paradicsomba való harmonikus visszatérést.

R. Pinkas tanulmányában kifejti, hogy több Fromm-kutató nem tartotta relevánsnak analitikusunk ezen munkáját, illetve Fromm valláskritikájának vizsgálatát illetően nem tekinthető alapnak. Mi mégis megemlítettük érdekességként, hiszen a szombati nyugalom morálteológiai kérdéskörhöz kapcsolódik.²⁸⁹

A vallás koncepciójának vizsgálatához közeledve, a korábban már említett első hivatalosan publikált tanulmányához kell visszanyúlnunk. A *Die Entwicklung des Christudogmas* értekezésében²⁹⁰ a vallást funkcionalista felfogásban vizsgálja, mivel értekezésének közlésekor Fromm a Frankfurti Iskola által folytatott kutatási eredmények hatása alatt állt, s ebben az időszakban Fromm a vallást érintő kérdésekben is ortodox-freudista nézeteket vallott,²⁹¹ ezért klasszikus mesteréhez híven a vallást egyszerre tartotta kábítószernek és illúzióknak, mivel a vallás kínálja a szükségletek és a fantázia kielégítését sikertelenül.

Fromm első írásaiban a vallás elsődleges feladataként azt jelölte meg, hogy létrehozza az embernek „*pszichés függőségét, intellektuálisan megfélemlítse őket, rávesse őket az intézményekkel szemben a társadalmilag szükséges infantilis engedelmességre.*”²⁹² Ezen definíciójában a kanti kiskorúságból ki nem nőtt ember szabadságának hiánya, a szülőtől vagy más tekintélytől függő gyermek Ödipusz-komplexusa jut az eszünkbe.²⁹³

Ahogy Josef Pieper, ugyanúgy Fromm is felismerte a zsidó hagyomány tükrében, hogy az embernek szüksége van időre, amely nem a termelésről és a fogyasztásról szól, hanem egy mélyebb egzisztenciális dimenzióról. Szerzőnk a zsidó szombatról alkotott nézetei természetesen rokonságot mutatnak a vasárnap *Dies Domini* tanításával, hiszen mindkét hagyomány a pihenést, az ünneplést és a közösségi lét fontosságát hangsúlyozza. Nagyra értékelhetjük a szombat analitikus elemzését, amely újabb perspektívákat mutat a pihenés napjának értelmezésében, mégis szerzőnk teológiai szempontból kiüresíti a „hetedik napot,”

²⁸⁹ Vö. PINKAS, R., *Der Sabbath« as a Point of Reference for Evaluating Erich Fromm's Approach to Jewish Law: A Prelude to Fromm's Contribution to Modern Jewish Thought*, 21-22.

²⁹⁰ Ld. PINKAS, R., *Reflections on Erich Fromm's Position on Religion in Light of Hermann Cohen*, in *Fromm Forum* (22 / 2018, Tübingen (Selbstverlag), 126-142.

²⁹¹ https://nkerepo.uninke.hu/xmlui/bitstream/handle/123456789/12670/web_PDF_EKM_Bevezetes_a_szociologia.pdf?sequence=1 (Utolsó megtekintés ideje: 2023.május 20.)

²⁹² FROMM, E., *Die Entwicklung des Christudogmas*, 22.

²⁹³ LASSÚ, ZS., *Barátok és barátnők – Együtt és egymás ellen* - Philosophiae Doctores 23. Budapest 2004, 41.

mivel megfelekedzik az isteni parancs dimenziójáról és a szövetségi jel eleméről. Helyette az emberi élet egyfajta-pszichológiai-etikai ideáljává redukálja az ünnepet, amely megfosztja transzcendenciájától és a „szent idő” immanensé válik. Ezzel szemben a katolikus teológia beteljesíti a szombatot és krisztológiai eseményhez köti, vagyis az Úr feltámadásának napjához, ami az immanens ünnepet szotériológiai eseménnyé emeli, ahol a humanista közösség csúcspontja az Eucharisztia ünneplése lesz.²⁹⁴

6. Die Entwicklung des Christudogmas

A *Die Entwicklung des Christudogmas* 1930-ban jelent meg az Imago folyóiratban, amely egy terjedelmesebb pszichoanalitikai értekezésnek született Fromm kezdeti munkásságából egyrészt a polgári felvilágosodás, másrészt a Marx és Freud hatása alatti korszakából, amelyet az analitikus szociálpszichológiai módszer használatával dolgozott ki.²⁹⁵

A mű különlegessége, hogy megkérdőjelezte Theodor Reiknek a kereszténység eredetéről szóló koncepcióját, amely alapvetően egy klasszikus freudista magyarázat alapján a megfeszített Krisztusról szóló dogma gyökerét az apával szembeni ödipuszi gyűlölethez kötötte. Fromm ezzel szemben azt állította, hogy az Ödipusz-komplexus a gazdasági helyzethez kapcsolódott, mivel az alacsonyabb osztályok Krisztusra az igazságosságot ígérő forradalmárként tekintettek.

Ezen korai értekezésének főbb irányvonala leginkább a korai keresztény társadalom születéséről; az egyénről; és a vallás illuzórikus és kényszerítő jellegéről szól, amelyet a szokásos pszichoanalitikusi módszertan alkalmazásával jegyzett le.

6.1. A vallás szociális funkciója

Kiindulási pontként szem előtt tartandó Fromm azon elhatározása, hogy a feltüntetett társadalmi csoportok lélektani attitűdjét csakis saját egzisztenciális helyzetük ismertetésével tárja fel, ezért azt az álláspontot képviseli, amely szerint a társadalom, amelyben a kereszténység kezdetben megjelent, egyfajta osztálytársadalom volt, ahol az elnyomottaknak le kellett mondaniuk emberi szükségleteik kielégüléséről, így a boldogságuk eléréséért a vallásba menekülve találták meg a Jézus által megígért Isten országát. Ennek oka az volt,

²⁹⁴ PIEPER, J., *Szabad idő és kultusz*. MMA Kiadó, Budapest 2022. 73-81.

²⁹⁵ Ld. FUNK, R., *Erich Fromm. Liebe zum Leben. Eine Bild-Biografie*, Deutsche Verlags-Anstalt, in Die Presse-Spectrum. 18. März 2000, 3-8.

hogy az első keresztények társadalmi életkörülményei változást eszközöltek ki pszichés beállítódásaikban. Mindebből kissé freudiánus köntösben az a megállapítás következik, hogy a vallás ekkor egyfajta társadalmi kontroll szerepét töltötte be az infantilizált s pszichológiai függésben álló lakosság körében, mindemellett persze az emberi szükségletek helyettesítésére is kiválóan alkalmas volt. Lássuk csak a példázat megvalósulását: Fromm állítása szerint a korai kereszténység a következő társadalmi osztályból származott: az iskolázatlan szegények tömegéből; a jeruzsálemi proletariátusból és az ország parasztjaiból, akik egy boldogabb életre vágytak.

Ám, ahogy a gyermek aláveti magát az apa uralmának a családban, úgy a társadalmi és politikai szféra is aláveti magát az uralkodóknak. A behódolással járó félelmek– mint a tehetetlenség érzése vagy a védelem iránti igény– valamint a frusztrációk nárcisztikus formában áttevődnek az uralkodó osztály képviselőire. Így az állam kompenzálja és kielégíti ezeket az igényeket, vagyis megadja az „apa szeretetét”, illetve a hatalmasnak vélt nemzethez való tartozás érzését. Ezek a kielégülések, amelyeket az uralkodók kínálnak alattvalóiknak, úgynevezett libidin jellegűek, és főleg az ember képzeletében játszódnak le.²⁹⁶

Az uralkodó osztály többek között „szuggesztív apafigurát” kényszerít a tömegekre, hogy megmaradjon a tömeg csecsemőkori pszichés függése. Erre a célra uralkodókat vagy isteneket használnak fel, így a populáció szemében Isten alakja a tekintély elvén mindig a hatalmon levők szövetségeseiként nyilvánul meg biztosítva társadalmi elsőbbségüket. Ezen feltevések kapcsán vontta le Freud azt a következtetést, hogy a felnőtt Istenhez való vallásos attitűdjében a gyermeknek az apához való infantilis attitűdjének megisméklődését tapasztaljuk meg. Ez a vallás lehetséges voltának freudi pszichológiai magyarázata.²⁹⁷

6.2. Az adopcionista dogma

Fromm analízise során pszichoanalitikai szempontból azt vizsgálta, hogy a különböző általunk is ismert teológiai koncepciók mögött igazából tudattalan indítékok rejtőznek, ezért kezdi a kereszténység eredetének kérdéskörét feltárni először gazdasági, társadalmi, kulturális mutatók feltárásával.²⁹⁸ A korai kereszténység akkor keletkezett, amikor a Palesztinában élő emberek teljes nyomorúságban vegetáltak a regnáló Római Birodalom elnyomó uralma és a velük szövetkezett burzsoázia alatt egy súlyosan erős feszültségekkel teli gazdasági és

²⁹⁶ Vö. KOLBE, CH., *Heilung oder Hindernis. Religion bei Freud, Adler, Fromm, Jung und Frankl.* Kreuz Verlag, Stuttgart 1984, 98-100.

²⁹⁷ Ld. FROMM, E., *Die Entwicklung des Christudogmas*, 25-27.

²⁹⁸ Ld. LUNDGREN, S., *Fight against idols*, 41-42.

kereskedelmi helyzetben. A társadalmi csoportokat kategorizálva első csoportként említi szerzőnk a városokban lakó, leginkább a proletariátust alkotó emberek kasztját, míg a szegények, elnyomottak és szenvedők a vidéki lakosságot kiteve hatalmas adóterhek alatt alkották a második csoportot. Fromm szerint ez a két osztály alkotta a társadalmi egész legalacsonyabb szintjét, akik szemben álltak a rabszolgatartó társadalom elitjét képző papi és gazdasági arisztokráciával. Érdekes megjegyzésként elmondhatjuk, hogy a kiemelt arisztokrácia köréhez tartozott a szadducesuok csoportja, míg a velük konkurens farizeusok a középosztály tagjai voltak. A szimpátia a különböző társadalmi osztályok között természetes módon divergált, mivel a középburzsóázia s a farizeusok a rómaiakkal való megbékéltebb viszonyt részesítették előnyben, addig a vidéki proletariátus egy újzelóta pártot alkotott, ami a későbbiekben a Kr.u. 66-os népfelkeléshez vezetett. (Ez volt az első zsidó háború másnéven a nagy zsidó felkelés.) Mindezen erőviszonyok s feszültségek a múltban az egyiptomi fogság időkre, emlékeztettek a jövőbe tekintve pedig a felszabadítás teológiájának keletkezési körülményeire hasonlítottak. Közös sajátosságuk, hogy a tömegek reményfoszlányokba próbáltak kapaszkodni, gondoljunk itt elsősorban az ószövetségi apokaliptikus irodalomra s annak képi világára, végül Keresztelő János személyére.²⁹⁹ Keresztelő János kérügmáját követve Fromm figyelme Jézus és az Atya kapcsolatára fókuszált, mivel meggyőződése szerint Jézust az Atya választotta ki adopcio útján, hogy messiássá és Isten fiává legyen. Fromm állítása alapján a Jézus korához közelálló keresztény közösség egyszerűen az Atyára projektálta a társadalmi-és gazdasági egyenlőtlenségekből fakadó gyűlöletet, mivel a társadalmi konnotáció alapján az Atya engedi meg a tömegek elnyomását és szenvedését. Az Atya képével szemben viszont Jézus maga is azon elnyomottak közé tartozott, akit majd halála után az Atya jobbjára ültettek ezzel is kimutatva a regnáló rendszer elleni ellenszenvüket, hogy boldoggá tegyék a szenvedőket és megbüntessék az uralkodókat. A Jézus kereszthalála utáni idő később felébresztette a nyomorultakban a felemelkedés, a bosszú és a helyzet javulásának libidinális reményét, noha teológiai szempontból Jézust hívei csak emberként tisztelték, aki Isten által kiválasztott ember volt.³⁰⁰

Az ókeresztény egyháztörténelmet vizsgálva a keresztényeknek a korabeli császárok, rómaiak, gazdagok, a zsidó írástudói és vezetői réteg elleni felkelése és lázadásának a célja a vezetői pozíciók átvétele volt. Fromm megjegyzi, hogy Jézus maga kevésbé vett részt a

²⁹⁹ Vö. KOLBE, CH., *Heilung oder Hindernis. Religion bei Freud, Adler, Fromm, Jung und Frankl.* Kreuz Verlag, Stuttgart 1984, 100-105.

³⁰⁰ Ld. ALSZEGHY, Z.–NAGY, F.–SZABÓ, F.–WEISSMAHR, B., *Teológiai vázlatok 2. Valláslélektan*, Budapest 1983, 58.

politikai és a vallási-messiási felszabadító akciókban, és ily módon vallásos Ödipuszként viselkedett, mivel Fromm azt feltételezte, hogy a régi zsidó Istent egy újjal helyettesíti, önmagával.

Az adopcionista dogma mellett részletesen bemutatja, hogy miképpen változtak a kereszténység szemléletében a Jézusról alkotott hitvallási formulák és fenségcímek, mint az Emberfia, Krisztus, Megváltó, Isten Fia, illetve a továbbiakban feltárja azt a kvázi „dogmatörténeti” kérdéskört, hogy hogyan lett „*Bruder Christus*”-ból idol, azaz a keresztények bálványa.³⁰¹ Monográfiája azt a bizarr gondolatot tartalmazza, hogy az általunk megnevezett krisztológiai fenségcímek alakulása valamilyen formában hozzáköthetőek a magukat kereszténynek valló emberek politikai és társadalmi változásához.³⁰²

Fromm részletesen leírja a történelmi eseményeket és a vallási változásokat, amelyek az „*atyai tekintély elleni harc és gyűlölet középpontjában formálódtak.*”³⁰³ Az ókeresztények egy része kevésbé vett részt a parasztok és proletárok konkrét felkeléseiben, de azt képzelték, hogy Jézus felmegy az Atyához azért, hogy megadja nekik a megígért messiási országot.³⁰⁴

6.3. Az egylényegűség dogmája

Jézus halála utáni első évszázadokban gazdasági-társadalmi változások hatására Jézus adopiójának kérdésköre megváltozott és egy új Krisztus-szemlélet bontakozott ki. Itt egy újabb dogmatörténeti mérföldkőhöz értek, amely két dogmában öltött testet s a későbbiekben főként két egymással szemben álló teológus képviselt: Szent Atanáz, aki az Atya és a Fiú egylényegűségét (homousziosz) hangsúlyozta, míg ellenfele Áriusz pedig alárendelte a „fiút” az „apának”. Fromm ezen Fiú-Apa teóriája és valláskritikája erősen freudiánus kicsengésű.³⁰⁵ A niceai zsinat által kijelentett dogma Fromm értelmezése szerint azt az Atya és a Fiú közti feszültséget oldotta fel, amely szerint a Fiú s az Atya közt tudattalan ellenségeskedés állt volna fenn,³⁰⁶ ahelyett, hogy hitt volna az ember istenné válásának lehetőségében. Mindezt azzal a társadalmi változással indokolja, hogy a keresztények rövid időn belül rendkívül

³⁰¹ OSTERFELD, G., *Pädagogische Aspekte im Werk von Erich Fromm*, 88.

³⁰² FUNK, R., *Das sozial-psychoanalytische Denken Erich Fromms und seine Bedeutung für die psychotherapeutische Praxis*, Vortrag am 9. Dezember 2021 bei einer Abendveranstaltung des Erich Fromm Study Centers an der International Psychoanalytic University (IPU) in Berlin zum Thema »Die Bedeutung des Denkens von Erich Fromm für die psychotherapeutische Praxis« 1-3.

³⁰³ Ld. FROMM, E., *Die Entwicklung des Christudogmas*, 34.

³⁰⁴ Uo. 54-58.

³⁰⁵ Ld. FURGER, F., *Theologische Berichte*, Herausgegeben im Auftrag der Theologischen Hochschule Chur von Josef Pfammatter und der Theologischen Fakultät Luzern, 87.

³⁰⁶ Ld. FROMM, E., *Die Entwicklung des Christudogmas*, 102.

sikeresek, mind gazdaságilag, mind társadalmilag a keresztény társadalmi rendszeren belül pedig a műveltek és a gazdagok átvették a proletárok helyét. Kr.u. 300 körül már minden nemzetben éltek keresztények, és a tehetősebb rétegek sokkal nagyobb arányban voltak képviselve, mint kezdetben. Az eleinkbe a hatalommal és az állammal szemben ellenséges kereszténység olyan vallást szült, amely a gazdagok, a királyok, a császárok és az egyház uralmát kívánta megszilárdítani. Ily módon Krisztus eszméje s a „dogmája” is megváltozott: Jézus, a megtestesült Isten vette át az Istenhez emelt ember helyét. Az uralkodóknak és a tekintélyi személyeknek sikerült a világi hatalmat Krisztus nevében „Isten kegyelmének” nyilvánítaniuk.³⁰⁷ Fromm ekkor még szigorú freudistaként érvelt, amit persze később megbánt, ám a marxi eszmék bevonásával már túlhaladta Freund monokauzalitását és a jelenséget az analitikus szociálpszichológiája értelmében sikerült megragadnia. Hardeck bírálja azt a tényt, hogy Fromm a korai kereszténység leegyszerűsített krisztológiáját feltételezte, noha jelentős előrelépés volt annak felismerése, hogy a korai kereszténység emancipációs lehetőségei elvesztek, az evangélium helyett pedig új vallásként a függőség és a cselekvőképtelenség győzött.³⁰⁸

Fromm ezen munkájának újdonsága alapvetően a pszichoanalitikus szemléleten nyugszik, amely az analízis során arra a megállapításra jut, hogy a korai egyház dogmatörténeti változásai erősen a társadalmi-gazdasági változások által generált „tudattalan” indítékokon nyugszanak. Sajátos, hogy Marx és Adolf Harnack liberális teológiájának nézetei alapján vezette le,³⁰⁹ noha Marx azt állítja, hogy a vallás irreális világtudatot képvisel, mivel az állam, a társadalom és a család hamis viszonyait tükrözi. Mivel az emberi lényegből hiányoznak a valódi tárgyiasítások, a vallásban a fantázián keresztül keresi a megvalósítást. Fromm számára a marxista nézet az ószövetségi próféták látomásában kifejezett radikális humanizmus világi megnyilvánulása és a történelem kulcsa. Fromm tehát csatlakozik Marx valláselméletéhez és az a szándéka, hogy kiábrándítsa az embereket a maguk képzelgéseiből, hogy önállóságukból fakadó képességeik során észhez térjenek, gondolkodjanak, cselekedjenek és megváltoztassák valóságukat.³¹⁰

³⁰⁷ Vö. LEVY, A., *Traditionen und Perspektiven im Werk von Erich Fromm*, 20-22.

³⁰⁸ Vö. OSTERFELD, G., *Pädagogische Aspekte im Werk von Erich Fromm*, Inaugural Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn 2009, 51.

³⁰⁹ Ld. VÍT M., *Humanistická psychologie jako sekularizovaná teologie?* *Studia theologica* 22, č. 4, zima 2020: studie, 123.

³¹⁰ Ld. SIEBERT, R. J., *Fromm's Critical Theory of Religion: From Marxism and Psychoanalysis to Negative Theology*. Thesis 1977, 112-113.

S. Lundgren azt állítja, s vele egyet kell értenünk, hogy a dogmatörténet fejlődésének ezen szakaszát túl leegyszerűsített lenne csupán a fent említett pontokra redukálni, s teológiai szempontból Fromm analízise túl spekulatívnak tűnik, ezért annak ténszerűségét és állításait nem fogadja el.³¹¹

Douglas Kellner vetette fel azt a gondolatot, hogy Fromm Theodor Reiktől lényegesen eltérően értelmezte az egylényegűség dogmáját. Reik ezt a dogmát hagyományos pszichoanalitikus módszert alkalmazva ödipális győzelemként – az Atya kiszorítására irányuló tudattalan ösztön diadalaként – magyarázta a. Fromm ezzel ellentétben ezt a koncepciót egy hosszú társadalmi folyamat eredményeként értelmezte, amelynek során a korai keresztény radikálisok eljutottak a Fiú és az Atya egyenlőségének elfogadásához.

Fromm ezzel a lépéssel elutasította Reik azon álláspontját, amely kizárólag neurotikus tünetekre redukálta a vallási jelenségeket, és a szociológiai elemzés elsődlegessége mellett érvelt a történelmi és társadalmi jelenségek magyarázatában túllépve a pusztán pszichológiai megközelítésen.

Összegzésként pedig érdekesség, hogy a vallás kritikai elméletét először *Die Entwicklung des Christudogmas* című munkájában fogalmazta meg, amely későbbi, átfogó humanista kritikai társadalomelméletének előfutára volt.³¹²

A katolikus teológia oldaláról reflektálva Fromm krisztológiai nézeteire Bernard Lonergan alapvetését tekintjük érvényesnek, mely kimondja Krisztus ontológiai és pszichológiai struktúrájának teljes megfelelését. Ezen értelmezés keretében Krisztus egyetlen metafizikai személyként az isteni Ige szubjektuma, akiben az isteni és a konkrét emberi természet egységet alkot; ennek tükörképeként pszichológiai értelemben is az emberré lett Ige tudatalanyaként határozható meg, aki egyszerre bír isteni és emberi tudattal. Lonergan álláspontja azonban kiegészítésre szorul az öntudat dialogikus és történelmi jellegét illetően, hiszen az emberi „Én” csak a „Te” felfedezésében, a másoktól kapott értékelő szeretet által tudatosulhat. Martin Buber meglátásaival összhangban ez Jézus esetében is érvényes: emberi öntudata az Atya végtelen szeretetének közvetlen megtapasztalásán keresztül alakult ki, amelyben önmagát, mint az Atyától függő, mégis abszolút méltóságú Fiút ismerte fel. Ez a fejlődési folyamat történelmi jellegű, így éles különbséget kell tennünk a földi és a feltámadt Jézus öntudati fázisai között.

³¹¹ Vö. LUDGREN, S., *Fight against idols*. 43-44.

³¹² KOROSTICHENKO, E. I. *Critical Theory of Religion by Erich Fromm: from Messianic Judaism to Radical Humanism*, *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 5(4), 62-78.

Ezzel a dogmatikai megalapozottsággal szemben Erich Fromm megközelítése éles ellentétet mutat, amennyiben a krisztológiai fejleményeket pusztán immanens szempontokra, pszichológiai szükségletekre és szociológiai dinamikákra redukálja. Fromm elemzése szerint Krisztus alakja csupán egy későbbi történeti konstrukció terméke, amely során a próféta alakja Isten fiává emelkedett, figyelmen kívül hagyva a kinyilatkoztatás transzcendens dimenzióját. Teológiai szempontból ez a fajta redukcionizmus problémásnak minősül, mivel az istenfiúságot egyszerű „fejlődési terméké” degradálja, szemben a Niceai Zsinat fogalmi tisztázásaival, amelyek a hit dogmatörténeti fejlődését a kinyilatkoztatás fényében értelmezik.³¹³

7. Fromm valláskonceptiójának kopernikuszi fordulata

7.1. A vallás szükséglete

Miután összefoglaltuk Fromm valláskonceptiójának kezdeti fázisát a *Der Sabbath* és a *Die Entwicklung des Christudogmas* értekezése alapján azt a következtetést vonhatjuk le, hogy a születendő egyház korában élő elnyomott és kizsákmányolt tömegek szabadságtörekvése találkozott a korai keresztény közösség által interpretált jézusi ideáljával, aki Fromm értelmezése alapján inkább a vallásosság humanisztikus megnyilvánulását képviselte.

A vallás definíciójának változása igazából a 30-as évek végétől ment végbe Fromm számára, amikor is elhatárolódott Sigmund Freud felfogásaitól és egy sajátos modellt dolgozott ki, – bár önmagát mindig Freud tanítványnak tartotta,³¹⁴ Fromm eddig a vallási jelenségeket és a pszichés struktúrát a marxi út alapján a gazdasági és társadalmi helyzetek tükröződésének tartotta, ám amikor felhagyott a freudi alapú libidóelméletével és a pszichoanalitikus dogmatizmus kritikátlan ismétlésével, a vallást többé már nem a társadalmi és gazdasági jelenségek leképeződéseként vizsgálta. Ettől kezdve számára a vallás olyan autonómiát kapott, amelyet egzisztenciális szükségletként jellemezhetünk, ami az ész és értelem, illetve az egyénben lévő diszharmoniók és dichotómiák (élet és halál; önmagunk és a világ) nélkülözhetetlen feloldásához szükséges.³¹⁵

Mindemellett Freud után tudomásul kellett venni azt a tény is, hogy a vallás tudományos-mágikus aspektusa többé már nem tartható fenn, ehelyett elismerte C.G. Jung

³¹³ PUSKÁS, A., *Jézus Krisztus*. Szent István Társulat, Budapest 2015. 408.

³¹⁴ Ld. HARDECK, J., *Das Doppelgesicht von Religion nach Erich Fromm*, 21.

³¹⁵ FROMM, E., *Pszichoanalízis és vallás*, 25.

gondolatát a vallás szimbolikus nyelvezetével kapcsolatban, amellyel a lélektani valóságokat írja le. Maga Fromm nyilatkozta Junggal kapcsolatban, hogy „sokkal többet ért a szimbólumokhoz és mítoszokhoz, mint Freud.”³¹⁶

Így térünk át az új vallásfogalmi szemlélet síkjába, melyet egyik ismertebb kutatója, Helmut Jonach filozófus foglalt össze, aki szerint Fromm vallásdefiníciója három lényeges alappillérre támaszkodik: 1.) A tájékozódási keret 2.) A szükséglet érzés és cselekvés, amely az embert a maga egészében összefoglalja; 3.) A tartalmak változékonysága mind történelmileg, mind társadalmilag- a tradicionális vallástól egészen a szekuláris vallásokig.³¹⁷

„A vallás az emberi lények lényeges része, amely szükségletei szerkezetében horgonyzott le. Fromm számára a vallás alapvető antropológiai adat, és ezért számára nincs ellentmondás a szociológiai, pszichoanalitikus vagy más humán-tudományos tudás és az igaz, azaz megélt vallás között.”³¹⁸

Fromm a marxi-feuerbachi és freudi valláskritika jelzőit fogalomalkotása során már nem használja többé, a későbbiekben a vallást tehát a korábbi nézetekkel ellentétben nem tartja sem kábítószernek, sem olyan illúzióknak, amely betegséget vagy neurózist okozna. Valláselméleti álláspontja egy új irányt vesz, amely szerint a vallást az ember valódi egzisztenciális szükségletei kifejezésének tekinti, amely nem teszi eldöntendő kérdéssé, hogy legyen-e az embernek vallása vagy sem. Fromm sajátos meglátása A. Maslow nyomán az, hogy öt (egzisztenciális és pszichológiai) alapvető szükséglet kell ahhoz, – hogy a szabadságból fakadó szorongásra választ találjunk, – amelyek minden emberben közösek és mélyen az emberi lét feltételeiben gyökereznek: *„Ezek a rokonság, a transzcendencia, a meggyökerezettség, az identitástudat, valamint a tájékozódási és odaadási keretek iránti igény.”³¹⁹*

Ezen szükségletek tehát egzisztenciális alapúak, amelyek bármely tetszőleges társadalom és a vallás választásában meghatározó erővel bírnak. Fromm gondolati keretében a lelki alapszükségletek kizárólag az emberre jellemzőek, és az emberi természethez tartoznak. Tételelesen nem sorol fel külön „vallásos szükségletet”, ám a tájékozódási és odaadási keret

³¹⁶ Ld. FROMM, E., *Die philosophische Basis der Freudschen Psychoanalyse*. 223-230.

³¹⁷ Vö. RAINER, F.–FERST, M.–BIERHOFF B., *Erich Fromm als Vordenker: „Haben oder Sein”* in *Zeitalter der ökologischen Krise*, Edition Zeitsprung, Berlin 2002, 101.

³¹⁸ JONACH, H., *Fromms Religionsverständnis - Herausforderung für den christlichen Glauben*, in *Fromm Forum*, deutsche Ausgabe, Tübingen, Selbstverlag, No. 6 (2002), 39.

³¹⁹ http://fiatlux-day.org/psych/semester_2/unit_10/personality/fromms_theories.pdf (Utolsó megtekintés ideje: 2023.02.20)

alapvetően a vallásban elégülhet ki, bár más eszmerendszerek, ideológiák vagy világnézetek is képesek ezt a funkciót ellátni.

Jelen esetben ezért a vallás feladata tehát az, hogy a fent említett pszichés szükségleteket vagy igényeket kielégítse, különös tekintettel a tájékozódási keretre és az odaadás tárgyára, mivel az ember létének és a világban elfoglalt helyzetének racionalizálására van szükség. Korábban a különböző közösségeket a vallás és a közös hit fogta össze, így a hit tekintélye megkérdőjelezhetetlen volt. Amíg hagyományos katolikus, illetve protestáns teológia, amely a vallás kapcsán a funkcionalitás helyett sajtáságos módon a kinyilatkoztatás és a szotériológia fontosságát emeli ki, addig a frommi értelmezés teljes mértékben megszünteti Isten kinyilatkoztató, közbenjáró voltának eszményét, így a teológiai tartam elveszik, ezért a vallás csupán emberi viselkedéssé redukálódott,³²⁰ annak ellenére, hogy a hit volt az a kötőanyag, ami az embereket a családjukhoz és a társadalomhoz, mint egészhez kapcsolta.³²¹ A vallás ezek szerint egy ősi jelenség és alapvető emberi szükséglet kifejezése, és így minden emberi kultúrának volt, van és lesz vallása, ezért nincs társadalom vallás nélkül sem a múltban, sem a jelenben vagy a jövőben.³²²

„A vallás a formalizált és kidolgozott válasz az ember létezésére...”³²³

Am tovább haladva a gondolatmenetben Fromm arra is rávilágít, hogy a vallás előmozdíthatja és megbéníthatja az emberben lévő erőket. Erre példa a neurózis, ami egyéni vallási formula is lehet.³²⁴ Elérkezve a fogalmiság határához a vallás legtisztább definícióját ő maga rögzítette a következő módon, amelyet a modern humanisztikus tudományok, mint az antropológia, a szociológia vagy a pszichológia gyakran átvesz Frommtól a vallás egészen tágabb meghatározására,³²⁵ amely egyben az értelmezését is magában hordja.:

„a vallás bármely közösség által elismert eszme- és cselekvési rendszer, mely az individuum számára tájékozódási keretet és odaadásának tárgyat biztosít.”³²⁶

Ezért Fromm úgy gondolja, hogy nincs ember vallásos szükséglet, tájékozódási keretet nyújtó rendszer és az odaadás tárgya iránti igény nélkül, mivel ezek az emberi létezés

³²⁰ Ld. JOHACH, H., *Fromm Religionsverständnis - Herausforderung für den christlichen Glauben*, in *Fromm Forum* (deutsche Ausgabe), Tübingen (Selbstverlag), (2002/6), 39-47.

³²¹ Vö. FUKUYAMA, F., *A történelem vége és az utolsó ember*, 528.

³²² Ld. FROMM, E., *Birtokolni vagy létezni*, 135; illetve FROMM, E., *Pszichoanalízis és vallás*, 21.

³²³ Ld. FROMM, E., *Pszichoanalízis és Zen-budhizmus*, 91.

³²⁴ Ld. FROMM, E., *Pszichoanalízis és vallás*, 28.

³²⁵ Ld. MARÓTI, A., *Sok szemszögből a kultúráról. Irányzatok a kultúra elméletében és filozófiájában*. Argumentum Kiadó. Budapest 2005, 93.

³²⁶ Vö. FROMM, E., *Pszichoanalízis és vallás* 24., illetve ugyanez jelenik meg FROMM, E., *Birtokolni vagy létezni*, 71.

immanens részei, melyek energiaforrások önmaga számára, noha az embert lehetséges kigyógyítani a vallásból és lelkes vallásnélküli progresszivistává is alakítható.³²⁷ A definíció kapcsán azt az észrevételt tesszük, hogy most már nem az a fontos, hogy mi a vallás tárgya, hanem mi igazán az emberre gyakorolt hatása, továbbá a „tájékozódási keret” alatt nemcsak az erkölcs szabályait, hanem az értelemadás szempontjait is érti. Fromm a „tájékozódási keret” fogalmán immáron nemcsak az egyénben, hanem csoportban gondolkodik:

„Neki (az emberi lénynek) számot kell adnia önmagáról és saját létezésének értelméről. Ennek a belső konfliktusnak a leküzdése érdekében – az „abszolút” akarattól – arra készíti, hogy egy másfajta harmóniát találjon, amely eltávolítja az átkot, amely elválasztotta őt a természettől, embertársaitól és önmagától.”³²⁸

Az idézetben említett diszharmónia fejezi ki az emberiség számára megfogant egyetemes vágyát, azaz az önmeghaladás igényét, hogy a humanitás eljusson arra a magas egzisztenciális minőségre, amikor is képes lesz helyreállítani az elveszett egységet és az egyensúlyt önmaga és a természet között. Erre a rekapitulációra persze már többször is kísérletet tett. Fromm emberképében az affektív-érzelmi érzékenység is kellő figyelmet kap, ezért a tájékozódási keret és az odaadás tárgyát tekinti a legenergikusabb erőforrásnak,³²⁹ ezért a vallás segít abban, hogy az ember önmagát és önmaga helyét a világban megtalálja, majd útlehetőségeket mutat, hogy merre fordítsa a benne levő energiáit. A jelen nézet gyengéje talán az, hogy eltekint a túlvilágtól, továbbá, hogy nem a teizmus és az ateizmus különbözteti meg a „vallást” a „nem- vallásoktól”, hanem az a premissza, hogy tekintélyre vagy humanizmusra épülnek-e. Jelen gondolati rendszer alapján az embernek nincs választása afelett, hogy legyenek ideái vagy sem, de az a lehetősége már adott, hogy válasszon ezen ideák közül: vagy destruktívakat vagy ellenkezőleg konstruktívakat. Óvakodni kell azonban attól a relativisztikus felfogástól, hogy „*az ideák vagy bizonyos vallásos érzések megléte már önmagában értéket képvisel,*” mivel az idealizmus az emberi értelem legjobb, de legördögibb terméke.³³⁰

Az előbbi vallásdefiníció tehát az emberi szükségletekből indul ki: az ember antropológiai története szerint önmagát a természet részének tekintette, ám magát tőle

³²⁷ Ld. MOLNÁR, T., *A jobb és a bal*, 39.

³²⁸ Ld. FROMM, E., *Psychoanalizis und Ethik*, in GA 2. 31.

³²⁹ Vö. KÜGLER, H., *Humanistische Religion und christlicher Glaube. Anfragen der humanistischen Psychologie Erich Fromms an christliche Theologie*. In *Stimmen der Zeit*, Herder Verlag, Freiburg Vol. 202 (No. 8, 1984), 546-548.

³³⁰ Vö. FROMM, E., *Pszichoanalizis és vallás*, 26-28.

függetlenként határozta meg. Később önmagát a történelem folyamán individuummá emelte, aki mai fogalmaink alapján öntudattal és olyan pszichés igénnyel rendelkezik, hogy egyaránt akar kötődni egy közösséghez, de emellett egy bizonyos közegetől független is akar lenni. Ezért azzal a pszichés igénnyel rendelkezik, hogy legyen kerete a világában való tájékozódáshoz, míg belső irányultságainak az odaadás tárgyára van szüksége.

Az odaadás tárgyának nem feltétlenül kell valamilyen dolognak lennie, hanem az ember a kapcsolati keretein belül bárhova irányíthatja pszichés törekvéseit, amely sajnos negatív inklinációkat is eredményezhetnek. A vallás tehát az imént említett szükségletekből növekszik úgy, hogy az ember válaszol rá, mivel természetes hajlamához tartozik olyannyira, hogy egyes nyugati teológusok, pszichológusok és antropológusok szerint a nyugati vallások értelmében „*az Istenbe vetett hit veleszületett emberi tulajdonság*,”³³¹ ezt támasztja alá Max Scheler gondolata is, aki a vallási aktust tekinti a legősibbnak és legközvetlenebbnek az emberi személyiségben, mivel elsőként nyilvánul meg az emberi szellem tevékenysége során s alapozza meg a személyiséget.³³²

Fromm vallásfogalma kapcsán az alábbi hangsúlyos kritikai pontokra érdemes figyelni:

- 1) Az ember bálványozhatja a következő jelenségeket: „*állatokat, fákat, arany-és kőbálványokat, láthatatlan Istent, szent embert vagy ördögi vezetőt; imádkozhat akár őseit vagy nemzetét, osztályát vagy pártját, a pénzt vagy sikert is.*”³³³ Mégis számunkra nyilvánvalóan a 20. századi emberre vonatkozó érdekességek figyelemre méltók. Erre példaként kiemelem, hogy Fromm a vallásosság kapcsán képes olyan jelenségeket is vallásként értékelni, amelyeket a köznyelvben aligha neveznénk vallásnak – mint például korának politikai fenoménjait, mint a fasiszmus vagy a sztálinizmus – pontosan azért, mert ezek a politikai rendszerek is ugyanarra az emberi szükségletekre vonatkoznak, amelyeket más társadalmakban a hagyományos vallások elégítenek ki.³³⁴ Az állam, a politikai párt iránti emberi elhivatottságban Fromm a totemizmus és a klánkultusz elemeit véli felfedezni épp úgy, miként maga Freud tette.³³⁵
- 2) A hagyományos vallási elemek mellett a modernitás embere több individualizált vallási formát is létrehozott, amelyek akár neurózisok is lehetnek, mégis bizonyos vallásokkal

³³¹ Ld. DIETRICH, J., *The Religious Understanding of Erich Fromm*, First published in *Fromm-Forum*, (Engl. version) Tübingen, (1999/3), 28-29. illetve FROMM, E., *Pszichoanalízis és vallás*, 28

³³² Ld. SCHELER, M., *Vom Ewigen im Menschen*, Lipcse, 1921, 550 és 360.

³³³ FROMM, E., *Pszichoanalízis és vallás*, 27.

³³⁴ http://www.esely.org/kiadvanyok/2012_1/barat.pdf (Utolsó megtekintés ideje: 2023.május 22.)

³³⁵ Vö. FREUD, S., *Mózes*, 130-131.

azonosíthatók. A hatalom, a siker és a piaci dominancia előtti hódolásban Fromm a modernkori idolatria formáira tereli figyelmünket, míg megemlítendő az ősök kultusza, a totemizmus, a fetisizmus, a ritualizmus vagy akár a tisztaságimádat, amelyek a kényszerneurotikusok magánrituáléiként fordulnak elő, amelyek a büntudatból és a bűnhődés iránti igényből születtek, habár csak nézőpont kérdése, hogy ezek a neurotikus tünetcsoportoknak, rituáléknak vagy bármilyen magánvallási rítusnak nevezhetők-e.

- 3) A vallások kapcsán számára nem az a kérdés, hogy legyen-e vallás vagy sem, hanem hogy milyen legyen az a vallás; olyan amilyen előmozdítsa az emberiség fejlődését vagy inkább olyan, ami destruktívan gátolja. Továbbá korunk vallásai lehetőleg ne regressziót hozzanak az ember számára, amely által az Istenbe vetett hit visszavezet az őst, a totem és az aranyborjú imádásához.³³⁶
- 4) A történelmi vallások időről időre kollaboráltak a világi hatalommal, vagy saját dogmatikus tantételeikkel foglalkoztak ahelyett, hogy a szeretetet, az alázatosságot segítették volna elő a társadalomban, így felmerül a kérdés, hogy *„a vallás képviselni fogja-e vallási szükségleteinket, vagy le kell-e választanunk-erkölcsi rendszerünk összeomlásának elkerülése érdekében ezeket az igényeket a szervezett, hagyományos vallásokról.*³³⁷

Ha tehát össze akarjuk foglalni mindezek alapján a vallási igény forrásait, akkor Fromm gondolatívei nyomán három csomópontot különböztethetünk meg:

- A.) Az emberekben elkerülhetetlenül kialakul a tájékozódási igény, hogy jobban meg tudjanak birkózni önmagukkal, a világgal és a lét dichotómiáival, mint például élet és a halál; ugyanakkor az odaadás tárgyát is keresik, amelyek vigasztalást nyújtanak az emberiség nélkülözései miatt.
- B.) A kielégítő tájékozódási rendszer nemcsak a lehető legátfogóbb világkép formájában illeszkedő intellektuális elemeket tartalmaz, hanem érzékieket és érzéseket is, amelyek az emberek életére hatással vannak, ezért holisztikus jellegűek.
- C.) Az irányultság keretét és az odaadás tárgyát egyaránt képező tartalmak történetileg és társadalmilag változóak, amelyek megmaradhatnak a hagyományos vallási eszmék

³³⁶ Ld. FROMM, E., *Pszichoanalízis és vallás*, 33.

³³⁷ Uo.

keretein belül egy az univerzum tetején elhelyezkedő Istennel, vagy teljesen szekularizált formában jelenhetnek meg.³³⁸

Fromm a vallás fejlődését kronológikus sorrendben több lépésben mutatja be. Elsőként a primitív társadalmak természetvallásait említi, ahol a vallás a közösség elementáris elemként van jelen, amelyben a klán tagjának életét az adott vallásformák alakítják és támogatják. Innét az út a totemvallásoktól a bálványimádáson át elvezet a matriarchális és patriarchális vallások felé egészen a humanisztikus és autoriter jellegű vallások teisztikus vagy nem-teista voltaig.³³⁹ A vallásosság genealógiája az Ószövetség eseményeivel folytatódik, ahol az az istenszeretet kérdésköre antropomorf istenségtől a monoteizmusig vezető úton halad.

Fromm gondolataiból látható, hogy minden embernek szüksége van egy vallásra, ilyen vagy olyan formában, ezért nem az a kérdés, hogy melyik vallás az igaz vallás s melyik nem, hanem hogy melyik vallás irányul leginkább az ember személyes javára, fejlődésére és önmegvalósítására, mivel a vallás az egész embert érinti és minden aktuális tevékenységére kiterjed, noha Fromm emellett azt is állítja, hogy a vallás egyszersmind elrettentő szerepet is játszhat a valóság aktív megváltoztatásában.³⁴⁰

8. Progresszív és regresszív vallások

Fromm szerint a vallás feladata, hogy betöltse az ember tájékozódási keretét és kielégítse az áhítat iránti igényét. Két nagyobb kategóriára összpontosította megfigyeléseit: a vallásokra és a vallási tapasztalatok aspektusaira. Fromm nem-teista humanistaként a vallást és ennek fogalmát a dogmatikai konstellációk és teocentrikusság helyett antropocentrikus oldalról közelíti meg az utilitarista céllal, mivel a vallás feladatának tekinti a hasznosság elve alapján az egyén személyiségfejlődésének maximalizálását, a társadalmi jólét elérését, s végül megfogalmazza, hogy a vallás feladata a szabadság és a társadalmi igazságosság megvalósítása, nem pedig a specifikus dogmatikai igazságok igazolása. Mindezekből következik, hogy a vallás vagy elősegíti az ember fejlődését és növekedését, vagy sem. Ezen kategóriák elérésének tükrében tesz különbséget progresszív és regresszív vallás között.

³³⁸ Ld. HELMUT, J., *Fromms Religionsverständnis - Herausforderung für den christlichen Glauben*, in *Fromm Forum* (deutsche Ausgabe), Tübingen (Selbstverlag), (2002/6), S. 39-42.

³³⁹ Ld. JANKA, F., *Teodíce a humanista ateizmuson túl*, 97.

³⁴⁰ Ld. FROMM, E., *Die Entwicklung des Christusdogmas*, 11-14.

„Ha a vallási tanítások hozzájárulnak híveik növekedéséhez, erejéhez, szabadságához és boldogságához, akkor látjuk a szeretet gyümölcsét. Ha az emberi lehetőségek beszűküléséhez, a boldogtalansághoz és a termelékenység hiányához vezetnek, akkor nem szülehetnek szeretetből, függetlenül attól, hogy a dogma mit akar közölni.”³⁴¹

A progresszivitás és regresszivitás bizonyos szempontból antagonizmusba vezet, mivel az emberi lét alapfeltételeiből fakad az imént említett egzisztenciális dichotómia, amely szerint az ember egyszerre testi-lény (időben, történelemben élő) és tudatos-lény (transzcendálni képes):

„Csak két választási lehetőség van: visszamenni vagy előrelépni. Vagy visszafejlődik egy archaikus, patológiás megoldás felé, vagy előrehalad és tovább fejleszti emberségét.”³⁴²

Fromm a vallást a humanizmus megvalósulásának eszközének tartotta az elkülönültség és az elidegengedés elleni harcban, mivel az emberek nem tudják elviselni az elszigeteltséget.³⁴³ Menedékkeresésük iránya a függőségek és a leigázások felé torkollik a történelem folyamán, hiszen a 20. század különösen is nagyfokú odafordulást mutatott a fasizmus és a totalitarizmus eszméi felé, melyek regresszív és autoriter jellegűek. E harcban különösképpen csodálattal fordult az olyan fellépő individuális karakterek felé, akik a szabadság, a társadalmi igazságosság és az emberiség jövőjének zászlója alatt igazán radikális humanisták voltak: mint például Thoreau, Emerson, az antiklerikális Karl Marx vagy a keresztény misztikus Eckhardt mester, a híres orvos-teológus Albert Schweitzer, Bertrand Russell filozófus, Ernst Bloch és Ivan Illich.³⁴⁴

A vallásfilozófiai vizsgálódásaiban Fromm különböző vallástörténeti korszakokat ragad ki, hogy rávilágítson az ember egzisztenciális dilemmájának megoldására, hogy ismét harmóniára leljen az ember az őt körülölelő természettel, s hogy az emberiség képes legyen fejleszteni az ész és a szeretet képességét, és megküzdhessen az elkülönültség aggasztó jelenségével. Ezen megfontolásokból adódóan a vallások nagy mértékben nem is különböznek egymástól, inkább nyelvezetük lehet más.

³⁴¹ FROMM, E., *Pszichoanalízis és vallás*, 64.

³⁴² Ld. Volker Frederking *Fromms humanistisch fundierte Psychoanalyse, Anthropologie und Religionsphilosophie. Biographische Wurzeln und konzeptionelle Akzente*, in Carlsburg, G.-B. R. von, und Wehr, H., Erich Fromm. *Wegbereiter einer Humanistischen Psychoanalyse und Humanen Schule*, Weinheim, Basel, Berlin (Beltz Verlag – Deutscher Studien Verlag) 2004, 224-226.

³⁴³ FROMM, E., *Birtokolni vagy létezni*, 24.

³⁴⁴ Uo. 145.

A vallástörténeti korszakokra visszautalva a Krisztus előtti 1500-500-as éveket az emberiség történelmének figyelemre méltó időszakának tartja, amely számos nagy szellemi tanítóval rendelkezett, akik megadták a megfelelő választ az emberiség problémáira, az elkülönültség megszüntetésére és az egység elérésére: Ők a következők voltak: Ekhnaton, Mózes, Lao-ce, Buddha, Zarathusztra, a görög filozófusok és a próféták Izraelben.³⁴⁵ Karl Jaspers ezt az időszakot tengelykornak (Achsenzeit, Axial Age) nevezi, mivel az ókor kiemelkedő civilizációs központjaiban, Nyugaton és Keleten hatalmas intellektuális és technológiai fejlődések következtek be, amelyek a modernkori fogalmiság szellemi alapjait fektették le.³⁴⁶

A progresszív (érett és felszabadító) vallások és a regresszív (éretlen, függőséget fenntartó) vallási formák a különböző vallási attitűdök tipológiájaként jelent meg. Katolikus szempontból ez az elképzelés egyszerre lehet termékeny és vitatható, mivel Fromm „progresszív vallása” a szeretet, a szabadság, a felelősség és az emberi érettség dinamikáját rejti magában. Ebben az értelemben szerzőnk meglátása – hogy létezik „érettebb” hit és vallásosság – nem idegen. Maga a katolikus teológia is különbséget tesz érett és éretlen hit között; belső és külsődleges vallásosság s végül szeretetből fakadó és félelemből fakadó istenkapcsolat között, ami a fenti kategóriák alapján a regresszióhoz köthető. Jelen kategóriák során Fromm fontos szempontokat emel ki, de továbbra is a végső mércét az emberbe helyezi a kinyilatkoztatás helyett.

9. Teista és nem-teista vallások

Fromm a világvallások tanítóit és a vallások alapvonásait megvizsgálva éles különbséget tesz a teista és nem-teista vallások között, így elválasztja egymástól a tekintélyelvű és a humanista vallásokat,³⁴⁷ de különbséget is tett a „teista” és a „nem teista vallások” között is. Műveiben olyan vallásokra gondol, amelyek személyes Istent imádnak (mint a három ábrahámi monoteista vallásban, a judaizmusban, a kereszténységben, az iszlámban) vagy a személytelen isteneket, mint a politeista vallások, másrészt pedig olyan vallásokat, amelyek nem rendelkeznek a klasszikus személyes istenfelfogásokkal, vagy ahol az istenek nem rendelkeznek lényeggel (pl. a korai buddhizmusban vagy a filozófiai-misztikus kínai

³⁴⁵ LUDGREN, S., *Fight against idols. Erich Fromm on Religion, Judaism, and the Bible*, Lang Co. Frankfurt am Main; Berlin; Bern; New York; Paris; Wien 1998, 18-20.

³⁴⁶ Ld. JASPERS, K., *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Piper, München, 1949, 33.

³⁴⁷ Vö. FROMM, E., *Pszichoanalízis és vallás*, 33.

taoizmusban). A zen-buddhizmus éppen azért érdekes a későbbiekben Fromm számára, mert ez a vallási rendszer nem ismer istent, így a vallás célja az ember saját erejének s maximájának fejlesztése nem megfelelkezve az igazság kérdésköréről, amely csírájában megtalálható minden egyénben.

Emellett megemlíti a totemizmust, melyen azt érti, hogy egyesek az állam vagy politikai párt iránt éreznek kizárólagos hűséget, ezáltal a közösséget jelképező tárgy válhat Isten helyett az imádás tárgyává.³⁴⁸ A teista és nem-teista terminológiákra térve Fromm érdeklődést mutatott különösképpen a keleti vallások irányába, mivel meg akarta különböztetni az alapvetően metafizikai rendszereket a nem metafizikai rendszerektől, noha a klasszikus teista vallásfilozófiai definíció és Fromm „teista” fogalma nem mutat túl sok közös vonást egymással.³⁴⁹ Fromm számára a teizmus:

„egy olyan doktrina, amely megerősíti Isten létezését abban az értelemben, ahogy a gondviselés is megerősítette és ez utóbbi magában foglalja Istent, mint szabad személyt.”³⁵⁰

Újabb kategóriaként gondolkodónk megkülönböztette a teista és a nem-teista vallást, amihez a későbbiekben hozzá rendelte az autoriter vagy humanisztikus struktúrákat. A II. Vatikáni Zsinat *Nostra Aetate* nyilatkozata kifejezetten kimondja, hogy más vallásokban is jelen lehet igazság és érték, továbbá léteznek mély spirituális tapasztalatok nem-teista keretek között is. Teológiai nézőpontból a Fromm ellen felmerülő kritika alapja az a torz leegyszerűsítés, amit a teista vallások ellen megfogalmazott. Úgy vélte, hogy az ember alárendeltséggel rendelkezik a transzcendenssel szemben; továbbá Isten képét autoriter „apafigurként” értelmezte. A keresztény teológia ennek ellenére Istent nem pusztán uralkodóként, hanem atyaként ábrázolja, aki kapcsolatra hív és istenfiúságra emel. A nem-teista vallások értékelése során túlzóan érettebbnek látja azokat az előbbivel szemben, pedig nem épülnek személyes istenkapcsolatra és csupán belső átalakulásra koncentrálnak a személyes kapcsolat helyett. Ezek persze valóban tartalmazhatnak mély igazságokat, de mélységesen hiányzik belőlük a személyes Isten és a szeretetkapcsolat teljessége, amely a valóság mélyebb felismerésére vezet.

³⁴⁸ Uo. 31.

³⁴⁹ Ld. HARDECK, J., *Das Doppeltgesicht von Religion nach Erich Fromm*, 26.

³⁵⁰ Ld. FUNK, R., *The Courage to Be Human*, 96.

10. Matriarchális és patriarchális vallás és a társadalom párhuzama

„Minden civilizációnak csakis egyetlen hatalmas emelője van: a vallás.”³⁵¹

A vallások vizsgálata folyamán kutatók számos generációja próbálta a vallásokat több kategórián keresztül csoportosítani, bár az osztályozások folyamán a pozitívumok mellett a partikulák néha a rendszerezés hiátusait vonták maguk után. Különböző modellek alapján történtek ezek az osztályozások, többek között a pszichológia, a szociológia, vagy dolgozatunk témaköre, a teológia és a filozófia alapján is. Jung például a vallások introvertált és extrovertált mivolta alapján klasszifikált; Bachofen pedig a patriarchális és matriarchális jegyek keretrendszerét fektette le tanulmányai folyamán, ami elnyerte tetszését és tovább gondolásra készítette Erich Frommot is.³⁵²

Társadalomvizsgálata során Fromm arra a megállapításra jutott, hogy az emberiség története folyamán volt egy fejlődési stádium a patriarchális korszak előtt, mikor az ember legfontosabb kötődései mind egyénileg, mind az egész társadalmat szemlélve az anyához, a földhöz és a vérhez fűződtek, ezért a vallás matriarchális és patriarchális koncepciójában Fromm a társadalom működését a család hierarchikus szerkezetével hozza összefüggésbe oly módon, hogy párhuzamba vonja az államban és a családban működő tekintély és a hatalom jelenségét azért, mert a mindenkori társadalom a család tükré, és ez vice-versa igaz.

A család és társadalom elemzése során Fromm arra a meglátásra jutott, hogy amíg a korai matriarchális vallásokban az anyai feltétel nélküli szeretet került előtérbe, addig a patriarchális vallásokban az atyai szeretethez hasonló feltételhez kötött szeretet dominált. A dolgozatban azért térek ki a címben megnevezett témakör tárgyalására, mivel világnézet, és isten és-egyházkép formáló hatással van az egyénre. Fromm gondolkodásában a szülő-gyermek kapcsolat során felmerülő tekintély meghatározó jelentőségű.

Fromm Bachofen,³⁵³ Briffault és Morgan véleménye alapján azt állítja, hogy az őskor jónéhány szakaszában fennálltak olyan kultúrák, amelyekben a társadalomszerkezet

³⁵¹ BACHOFEN, J.J., *A mítosz és az ősi társadalom. Válogatott írások*, Budapest 1978, 111.

³⁵² Ld. LOTHAR, L., *A kereszténység viszonya más vallásokhoz*, Kalligram Kiadó, Pozsony 2003, 183.

³⁵³ A svájci származású Johann Jakob Bachofen az 1861-ben megjelent prehisztorikus matriarchátus elméletével vált ismertté (Mother Right). Bachofen művében tárgyalásra került az anyaság társadalmat, erkölcsöt, vallást átalakító hatása. Bachofen a 20. századi matriarchátusi elméletek és a feminizmus fontos előfutára volt. Fromm a következőképp vall Bachofenről: „Bachofen felfedezése kulcsot adott nekem nemcsak a történelem megértéséhez, nemcsak ahhoz, hogy megértek oly sok mindent a patriarchális társadalmunkban, amelyben a szeretet a teljesítménytől függ, hanem ahhoz is, hogy megértem, mit láttam még és sokkal inkább az egyéni emberi fejlődés központi problémájaként: Mit jelent – a nőkben és a férfiakban is – az anya utáni vágyunk? Mi alkotja a kötődést az anyához?” in FROMM, E., *For the Love of Life*, ed. by Hans Jürgen Schultz, New York: The Free Press 1986, 88-116.

középpontjában az apa helyett az anya személye állt, illetve a vallási rituálék irányultsága az anyaiszten felé tendáltak.³⁵⁴

Fromm számos példát sorol fel a fenti állítás alátámasztására, többek között:

„A willendorfi Vénusz, a Mohendzso Dáró-i anyaiszennő, Ízisz, Istár, Rheia, Kübelé, Hathor, a nippuri kígyóiszennő, Ai, az akkád víziszennő, Démétér és az indiai Kali istennő, az élet adója és elpusztítója(...).”³⁵⁵

Később a fenti felsoroláshoz kapcsolja a Kr.e. 2. évezred közepére datálható akkád Enuma elis („Amikor fönt”) kozmogóniai elbeszélést. Dolgozatunk szempontjából releváns példa ez a theogóniát és kozmogóniát magában rejtő mítosz,³⁵⁶ mivel a Teremtés könyvében található kozmogóniai leírás mellett ebben az eposzban szintén a világrend kialakítása kerül a középpontba, hiszen különleges módon meséli el a világ teremtését. Itt is igaz, hogy *„a mitológia nem más, mint első lépés az igaz vallások felé.”³⁵⁷*

Az akkád eposz felhívja a figyelmünket arra, hogy a világ ellentétben álló erők harcából született, noha a Genézis könyvével párhuzamosan az őskáossal veszi kezdetét, ami három elemet említ meg: Apszut, aki az édesvizet jeleníti meg; Tiámatot, aki a nőnemű sósvíz; végül pedig gyermekük Mummut, aki a pára. Mummuton kívül Apszut és Tiámat egyesülése további isteneket hoz létre, akiket a víz hordaléka szimbolizál. A későbbiekben megszületik Anu, az égisten, aki Enkit vagy más néven Éát, a bölcsesség és a föld édesvizeinek istenét nemzi.

Az eposz folytatása az őselemek megteremtésének bemutatásával folytatódik, amely egy konfliktussal, majd háborúskodással végződik, mivel megzavarják Apszut és Tiámat nyugalmát. Éa elvarázsolja, majd megöli Apszutot, ezért Tiámat elégtételt követel Apszut haláláért.³⁵⁸

A mítosz középpontja Tiámat anyaiszenség, mivel vele veszi kezdetét a létezés, s egyben ő a világegyetem ura. Tiámat uralmát fiai veszélyeztetik, akiknek szándékukban áll anyjuk detronizálása Marduk, a fény istenségének segítségével, akit próbára tesznek a megmérettetés előtt azáltal, hogy „szája erejével” el kell tüntetni egy ruhát, majd azt elő kell

³⁵⁴ Vö. FROMM, E.–REICHMANN, F., *Notes on the Mother Role in the Family Group*. Bulletin of the Menninger Clinic, 4, 1940, 132-148.

³⁵⁵ Ld. FROMM, E., *Utak egy egészséges társadalom felé*, Napvilág Kiadó, Budapest 2010, 48.

³⁵⁶ Ld. ELIADE, M., *Vallási hiedelmek és eszmék története I*. Osiris Kiadó, Budapest 1998, 65-70.

³⁵⁷ GILSON, É., *Isten és a filozófia*, Kairosz kiadó, Budapest 2004, 36.

³⁵⁸ Ld. LIVINGSTON, C.J., *Bevezetés a valláslélektanba*, 250-251.

teremteni egyetlen szóval. A próbatétel által a vezérségre alkalmassága, illetve a nőisten feletti hatalma és képességei verifikálódnak.³⁵⁹

A mítosz szerint Marduk harcba száll Tiámattal, a sárkánnyal, akit egy nyíllal állkapcsos lövő, ami átszúrja szívét s halálát okozza. Tiámat testének kettévágása után alakul ki a menny és a föld, amelyek közösen alkotják a megölt sárkány felhasított testét.³⁶⁰ A mítosz úgy végződik, hogy a győztes Marduk lesz az, aki a feladatok kiosztását és az istenek helyének megszabását elvégzi, létrehozza a naptárat, és megszabja az égitestek helyét és rendjét s végezetül felmenti az isteneket a fáradtságos munkavégzés alól s, megteremti az embereket.³⁶¹

Az akkád mítosztól visszakanyarodva Fromm gondolatára a bibliai teremtéstörténeteket vizsgálva láthatjuk, hogy a női istenség alakja eltűnik, s helyette Isten titokzatos erejével és az Igéjével kezdődik a creatio, amely a férfi által ismétlődik meg azáltal, hogy a nő a férfiből vétetik, ahogyan Zeusz fejéből született Athéné a görög mitológia szerint.³⁶² Fromm egyébként Bachofentől vette át az anyai és az apai szeretet fogalmát.³⁶³

10.1. Matriarchális szakasz

Fromm matriarchális koncepciójában vélhetőleg az engelsi elképzelés is szerepet játszott, amely szerint a matriarchális rendszerben nem volt osztálykülönbség, emellett Erős Ferenc állítása szerint Fromm gondolatai szeretetről, szabadságról, tekintélyről és a társadalom matriarchális jellegéről mind Ferenczi Sándor hatását jelzi.³⁶⁴ A matriarchális társadalom lényege az anyai szeretetben van, amely feltétlen, oltalmazó és betakaró.

Ez a szeretet előmozdítja az egyenlőséget, a szabadságot és az együttműködés attitűdjét olyannyira,³⁶⁵ hogy a monoteista vallások között is megjelenik Isten anyai arculata. A zsidóságban főképp a zsidó misztikában, azaz a kabbalában, majd a kereszténység katolikus és ortodox ágában az anya képét az Anyaszentegyház és a Theotokosz, Szűz Mária

³⁵⁹ Vö. JUNG., C.G., *A nyugati és keleti vallások lélektanáról*. Scolar Kiadó Budapest. 2024, 129.

³⁶⁰ RATZINGER, J., XVI. Benedek pápa, *Isten projektje*, Jel Kiadó, Budapest 2019, 31-32.

³⁶¹ Ld. LIVINGSTON, C.J., *Bevezetés a valláslelektanba*, 252-253.

³⁶² FROMM, E., *Férfi és nő*, 33-34.

³⁶³ Ld. LUDGREN, S., *Fight against Idols*, 51.

³⁶⁴ Ld. ERŐS, F., *A budapesti iskola hozzájárulása az analitikus szociálpszichológiához*. Thalassa: 1990, (1), 1,18. 15-21.

³⁶⁵ FROMM, E., *A szeretet művészete*. 89.

képezi.³⁶⁶Fromm szerint még a protestantizmusból sem tűnt el végleg az anya alakja, csak rejtve maradt.³⁶⁷

10.2. Patriarchális szakasz

A sokak számára oly mágikus világban,³⁶⁸ amilyen az egykori patriarchális-matriarchális kortörténet volt elérkezett az a pont, amikor patriarchális szakaszban detronizálták az anyát a felsőbb helyzetéből és az apa lett a Legfőbb Lény³⁶⁹, mind a családban, mind a társadalomban.³⁷⁰ A társadalmi berendezkedés példája, hogy patriarchátus vallás ezen szempontja alapján a férfi karakteréhez tartozik a verejtékes munka, a termelés végzőjeként nyerte el a társadalmi hierarchia magasabb fokát.³⁷¹

Ezt a gondolatmenetet a teremtéstörténet alapján fogalmazta meg Fromm. Elgondolása a matriarchális társadalomban élő ember nőtisztelete, mivel a nő szüli a gyermeket, tehát a nő az életadó és a létrehozó, akinek szülése által gyarapszik a közösség. Ebben rejlik a termelői kifejezőmódok szerint a produktivitás. Később ennek a természetes szemléletmódnak a megváltozását fejezi ki a Biblia az ember teremtését és bűnbeesését elbeszélő része, mivel a férfi feladata lett a munka, a termelés, a produktivitás, mivel a bűnbeesés után Isten átok mondásával megerősíti a férfi felsőbbségét a nővel szemben. A nő szerepének megjelölése a gyermek szülésében áll, ahol kitétel az, hogy fájdalommal kell azt világra hoznia. A férfinak dolgoznia kell, lefordítva tehát termelnie, így történik meg a szerepcseré és ezentúl a férfi foglalja el a nő eredeti helyét a produktivitásban.³⁷²

Képzelnék el az Ószövetségben a Pátriárkák korát, amikor is a pátriárka szinte az Atya jelképe volt, aki egyaránt gyakorolta a szigorú felsőség, az igazságosság, a szigor, a jutalmazás és a büntetés jogát. A pátriárka képes kiválasztani a szeretett fiút is, mint ahogy Ábrahámot és utódait választotta ki örökösének az Úr. A patriarchális társadalom ezért képes rangsorolni, megkülönböztetni, jutalmazni és hierarchiát felállítani.³⁷³ Fromm azt állítja, hogy az apajogú társadalom az oka a magánvagyon kialakulásának.³⁷⁴ Ebben a társadalomban a

³⁶⁶ LEEUW, VAN DER G., *A vallás fenomenológiája*. Osiris Kiadó, Budapest 2001, 85 és 418.

³⁶⁷ Uo. 90.

³⁶⁸ HÄRING, B., *Krisztus törvénye 2. Részletes erkölcszociológia 1.*, Budapest 1998, 198.

³⁶⁹ Vö. FREUD, S., *Mózes*, 176.

³⁷⁰ Ld. FROMM, E., *A szeretet művészete*, 89.

³⁷¹ Ld. PALASIK, M., (szerk.) *A nő és a politikum. A nők politikai szerepvállalása Magyarországon*, Napvilág Kiadó Budapest 2007, 25.

³⁷² Uo. 18.

³⁷³ Ld. GREISMANN, H. C., *Matriarchate as Utopia, Myth, and Social Theory*, in *Sociology*, 15 (1981/3), 321.

³⁷⁴ Ld. FROMM, E., *A szeretet művészete*, 90.

tekintélyelvűség legmagasabb foka nem az államhoz köthető, hanem az istenszeretben nyilvánul meg.

A matriarchális és patriarchális vallási szakaszok differenciálása során a történeti korszakolás helyett inkább pszichológiai szimbolikus modellt alkalmaz, ezáltal redukciós problémákba ütközhetünk. A katolikus teológiai oldalról nem idegen a vallási tapasztalat vizsgálata során, hogy a vallást egysíkúként kezeljük, hiszen Isten különböző képekben beszél és jelenik meg apai képekben (törvényadó, vezető, igazságos) és anyai képekben (vígasztaló, irgalom). Fromm hibája abban látható, hogy gyakran úgy kezeli ezt a különbséget, mintha csak matriarchális korszak létezett volna kizárólag, amelyet egy patriarchális váltott fel később. Ez túl leegyszerűsítő történeti séma, mivel a vallások fejlődése nem írható le egy tengely mentén, továbbá a szentírási hagyomány is kezdettől fogva komplex, hiszen anyai és apai jegyek gyakran együtt vannak jelen. Ezáltal egy gazdag vallástörténeti valóság csupán egyetlen pszichológiai narratívára redukálódott.

A fenti jegyel vizsgálata során Fromm modellje implicit módon azt is sugallhatja, hogy az apai és anyai jelleg Isten lényegére vonatkozik, noha a keresztény teológia nem biológiai oldalról beszél Istenről, hanem az „Atya” megnevezése analóg és kinyilatkoztatott, az apai és anyai jegyek pedig részleges analógiák. Krisztológiai szempontból pedig Jézus Krisztus személyében történik az apai tekintély szolgáló szeretetté válása; a törvény beteljesedése a szeretetben és az isteni irgalom sem válik határtalanná az igazságosság nélkül.

Fromm fontos különbségeket ragad meg az emberi vallásosságban, ám túl gyorsan alakítja ezeket átfogó sémává – miközben a katolikus hit szerint Isten valósága nem vezethető vissza szülői pszichológiai mintákra, mivel azokat meghaladva tárul fel.

11. Fromm egyházkritikája

Fromm több ízben kritikát fogalmaz meg mind a katolikus egyház intézmény és- hitrendszere irányában, mind a lutheri protestantizmus által képviselt tanok irányában, bár ezek a kritikai megfogalmazások sem alkotnak szerves egységet vagy szisztematizált gondolkifejtést. A következőkben ezen kritikákat fogjuk bemutatni, amelyek leginkább Fromm a *Menekülés a szabadság elől* című értekezésében olvashatunk. A *Szabadság a reformáció korában* című fejezetben szerzőnk kitér a középkortól a modern kor irányába végbement gazdasági változások hatására, amelyek során az individuum, noha szabadság-és függetlenség vágyát megtapasztalhatta, mivel gazdaságilag és politikailag felszabadult, ám a zárt rendszer által garantált biztonságot elvesztette. Korabeli válaszreakcióként Fromm a lutheranizmus és a

kálvinizmus jelenségét látta, hogy a fent említett bizonytalanság elviselhetőbb legyen olyannyira, hogy „a protestantizmust messianizmus nélküli zsidó vallásként is lehetne jellemezni.”³⁷⁵

11.1. A predestináció

Mielőtt rátérnénk a kritikai megjegyzésekre fontos kiemelnünk Fromm azon meglátását, hogy a protestantizmus során Luther és Kálvin egyfajta szellemi revízióként függetlenséget és több szabadságot kívánt biztosítani a reneszánsz humanizmus szellemi irányultsága és az egyre erősödő individualizációs folyamatok befolyása során a híveknek a katolikus egyház determináló vonásai és intézményesült formái alól. Ezt azzal a lázadással sikerült kivívniuk, hogy kellő kritikát gyakoroltak a katolikus szotériológia ellen, ígéretet tettek a közvetítőmentes személyes hitre,³⁷⁶ ezáltal megszabadulást nyújtottak a pápaság intézményétől, az egyházon belüli korrupcióktól, a klérus inkongruens moralitásától s egyben a hierarchiától, az egyházi törvénykezés kánonjaitól és az üdvösség komoly kérdésétől:

„...Luther hitről és üdvösségről alkotott felfogása szubjektív egyéni tapasztalat, amelyben minden felelősség az egyént terheli, és senki sem olyan tekintélyt, amely megadhatná neki azt, amit ő maga nem szerezhet meg.”

Az első kritika tehát a protestáns körökben hangsúlyozott predestináció tana, amely magába foglalja azt a szotériológiai kérdést, hogy Istennel a megbékélés lehetősége sem jócselekedetekkel, sem más emberi tettel nem szerezhető meg, egyedül és kizárólag a hit által hagyatkozhatunk Isten irgalmára.³⁷⁷ Abból a gondolatból indul ki, hogy Isten létezése önmagában feltételezi azt a premisszát, hogy egyetlen ember sem lehet Isten, aki mindenható és mindentudó, Fromm ezen kijelentés alapján úgy véli, hogy ennek nyomán egy komoly korlátja alakult ki az ember nárcisztikus önimádatának, noha a későbbiekben azt állítja, hogy az egyház természetében mégis csak jelen van a humanizmus néhány csírája, amit a középkori kereszténység hordott magában:

„Nicolaus Cusanus a minden emberre kiterjesztendő vallási toleranciát hirdette (De Pace idej), Ficino azt tanította, hogy a szeretet az az erő, amelyben az egész teremtés alapszik (De amore), Erasmus kölcsönös türelmet követelt és az egyház

³⁷⁵ Vö. FROMM, E., *Menekülés a szabadság elől*, 53. és 111.

³⁷⁶ Vö. SZOLOVJOV, V., *Előadások az istenembségről*, 146.

³⁷⁷ Ld. VETŐ, L., *Tapasztalati valláslélektan*, Evangélikus Egyetemes Sajtóosztály, Budapest 1966, 142-143.

demokratizálását; a nonkonformista Morus Tamás az univerzalizmus és az emberi szolidaritás érdekében beszélt, és még a halált is vállalta értük; Postel Nicolaus és Erasmus tanai alapján az egész földre kiterjedő békét és a világ egységét hirdette (De Norbis terrae Concordia); Siculo, Pico delta Mirandola követője, lelkes szavakat szólt az ember méltóságáról, eszéről és erényéről, és arról a képességről, hogy tökéletesebbé tegye önmagát. Ezek az emberek, akik valamennyien, sok társukkal együtt, a keresztény humanizmus talajából nőttek ki, az egyetemesség, testvériség, méltóság és értelem nevében beszéltek, a toleranciáért és a békéért küzdöttek.”³⁷⁸

Habár az imént említett érték mellett negatívumként a fanatikus vallási nárcizmust látja, mivel olvasata alapján az egyház az „üdvözülés egyetlen útja, hogy a pápa Krisztus földi helytartója (...)”

Az egyházi törvénykezés kánonjaitól és az oly merevnek vélt „konvencióktól” távolodó individualizálódni vágyó embernek mégis csak be kellett ismernie a protestáns etika által konstruált jelentéktelenségét Isten előtt, mivel a reformáció ezen tana alapján az ember csak akkor emelkedik fel, ha először lebecsüli önmagát, így hát nem lehet saját sorsának kovácsának tekinteni, mert a kálvinista doktrína szerint a világ minden eseménye előre determinált. Még ha valaki meg is találta az üdvösséget (azaz protestáns), az illető csak akkor üdvözül, ha Isten akarja. Erről az üdvösségről és Istenről alkotott protestáns felfogásról Fromm azt írta, hogy a kálvinizmus egyszerre két érzés – a szabadság érzése, de az egyén jelentéktelensége és tehetetlensége is. Ez a felfogás azt jelentette, hogy a szabadság és a magabiztosság új érzéseit teljes alávetettséggel és megalázkodással lehet megtanulni.³⁷⁹

11.2. Kálvin antropológiájának kritikája

Fromm vallásfilozófiája az autoriter vallástípusok közül a protestantizmus irányzatain belül a kálvinizmusban látja az autoriter vallások példáját, mindezt három érveléssel indokolja. Ezek a szabadság, a bűn és a vallási élmény fogalmai. Luther mellett a nyugati gondolkodás talaján Kálvin alapozta meg azt a felfogást, hogy a keresztény morálteológia által „Főparancs” második részeként azonosított az önszeretet jelenségével nem lehet mit kezdeni. Ezt a

³⁷⁸ FROMM, E., *Az emberi szív*, 90-91.

³⁷⁹ Ld. FROMM, E., *Menekülés a szabadság elől*, 105-110.

későbbiekben Kálvin „dögvésznek” nevez (Szeresd felebarátodat, mint önmagadat.).³⁸⁰ Az indoklás szerint a kálvini teológia antropológiája az alázatosság címán megkívánja az ember belső attitűdjeinek teljes elvetését; továbbá a maga nyomorúsága és az értelem megalázkodása során az embert alapvetően morálisan rossz és tehetetlen lényként határozza meg, aki önmaga erejéből és érdeméből nem képes a jó elérésére, ezért tisztában kell lenni önmaga jelentéktelenségével és mindent el kell követnie önmaga megalázásáért,³⁸¹ mivel a boldogság nem jár az embernek. A fentiek alapján ekképpen vélekedik Kálvin:

„Nem vagyunk a magunkéi, tehát ne a mi eszünk és akaratumk uralkodjék szándékunkban és cselekedeteinkben. Nem vagyunk a magunkéi; tehát ne azt tűzzük magunk elé célul, hogy azt keressük, ami nekünk test szerint jól esik. Nem vagyunk a magunkéi; tehát, amennyire lehet, feledkezzünk meg önmagunkról és mindarról, ami a mienk. Viszont az Istenéi vagyunk, tehát neki éljünk és neki haljunk meg. (...) Amint ugyanis az embernek elvesztésére az a leghathatósabb dögvész, ha azok a maguk saját eszét követik, úgy az üdvösségnek egyetlen kikötője az, ha önmagunktól nem okoskodunk és nem akarunk semmit, hanem csak követjük az Urat, aki előttünk jár.”³⁸²

Illetve:

„(...) nem kíván tőlünk mást, csak azt, hogy szokjunk hozzá ahhoz, miszerint önmagunkat teljesen megalázva, Isten erejére tekintsünk – mondja Kálvin. – Valóban arra, hogy lelki bizodalunkat Istenbe vessük, semmi sem serkent annyira, mint az önmagunkban való bizalmatlankodás és a saját nyomorúságunk tudatából eredő aggodás.”³⁸³

A felvilágosodás korszakának legkiemelkedőbb etikai filozófusa, Immanuel Kant Kálvinhoz és Lutherhez hasonlóan az önszeretet elvetését hangoztatta azzal az argumentáló érveléssel, miszerint az ember önmaga célja, ezért nem válhat önmaga eszközévé. E kijelentésből adódik Kant szerint, hogy balgaságnak tekintendő a boldogság kívánása önmagunk számára,

³⁸⁰ A biblikus összevetések idézései során a Szent István Társulat által kiadott Ó- és Újszövetségi Szentírást használjuk. Vö. Lev19,18

³⁸¹ „Nem nevezem ugyanis alázatosságnak, ha abban a hitben vagyunk, hogy nekünk van érdemünk. (...) érezni pedig nem érezhetünk úgy, amint kellene, ha mindaz, ami bennünk dicsőségesnek látszik, meg nem semmisül.” in FROMM, E., *Az önmagáért való ember*,107. Idézi: Calvin: *Insitutio*, III. Könyv, tizenkettedik fejezet, 6. II.38.

³⁸² Ld. FROMM, E., *Az önmagáért való ember*. 106. Itt Fromm idézi Kálvin J.: *A keresztyén vallás rendszere*, I-II. Ford. BÉKÉSI A., CEGLÉDI S., RÁBOLD G. Pápa, 1909-1910. I, 661.

³⁸³ Ld. FROMM, E., *Pszichoanalízis és vallás* 34. Itt Fromm idézi Kálvin J.: *A keresztyén vallás rendszere*, III. 2. 23. Ford.: Ceglédi S.–Rábold G.. Pápa, 1909-1910, 543.

amely egyébként is a természeténél fogva nem rendelkezik pozitív etikai értékkel,³⁸⁴ illetve önmagunk szeretete s a boldogságunkra való törekvés erényes voltának megteremtése lehetetlen vállalkozás.³⁸⁵

A kálvini antropológiához szervesen kapcsolódik az eleve elrendelés elve, amelyet Fromm további kritikával illetett, mivel ez a tantétele teljesen ellentmond az isteni szeretet gondolatának.³⁸⁶ Lundgren monográfiájában felhívja figyelmünket, hogy a kálvinizmus a későbbiekben kiemelt szerepet játszott a kapitalizmus fejlődésében, amiről maga Max Weber is megemlékezett a társadalmi prosperitás elmélete kapcsán, melyet a protestáns etikáról írt munkájában találhatunk.³⁸⁷

11.3. A jócselekedetek és az érdemszerzés értelmezése

A jócselekedet és érdemszerzés kérdésköre során Fromm meglátja Lutherben a tehetetlen, megalázott ember képét látja, hiszen Fromm állítása szerint Luther saját karakterstruktúrája határozta meg teológiájának főbb pontjait, amelynek bensőjében „az ember veleszületett gonoszságába vetett hit” áll, miszerint az ember természetéből kifolyólag gonosz, ezért alkalmatlan az érdemszerzésre.

Fromm úgy véli, hogy a katolikus jócselekedetek doktrínája a vallás patriarchális formájához tartozik: az engedelmesség és az apa kívánságának teljesítése által nyerhetem el az apa szeretetét.³⁸⁸ Majd a nominalista, devotio moderna útját járó Luther Márton alaptételében azt a kritikát véli felfedezni, miszerint semmi, amit az ember csinál, nem nyerheti el Isten szeretetét. Maga a fiatal Luther³⁸⁹ teszi fel a kérdést, akit az üdvösséghez kapcsolódó aggodalma vezet el a kolostorba: „*Hogyan talállok egy irgalmas Istent?*”

³⁸⁴ Ld. FROMM.E., *Az önmagáért való ember*. 108. Idézi: I. Kant. A gyakorlati ész kritikája. I. Rész, Első könyv. Első főrész, 8. tantétel, Megjegyzés, 145-146.

³⁸⁵ „A legelvetendőbb mégis saját boldogságunk elve. Nem csupán azért elvetendő, mert az erkölcsiséget olyan mozgatórugóknak rendeli alá, amelyek, az erény és a bűn indítóokait együvé sorolva s csak a haszonlesőbb számításra oktathatna, a kettő közötti sajátos különbséget teljesen elmosná, s így még jobban aláássák és egész fennköltségétől megfosztják az erkölcsiséget.” Ld. FROMM.E., *Az önmagáért való ember*, 108. Idézi: I KANT: az erkölcsök metafizikájának alapvetése, Második szakasz, 77.

³⁸⁶ Ld. FROMM, E., *Pszichoanalízis és vallás*, 52.

³⁸⁷ Ld. LUDGREN, S., *Fight against idols*, 49-50.

³⁸⁸ Ld. VETŐ, L., *Tapasztalati valláslélektan*, 91.

³⁸⁹ „Való igaz, jámbor szerzetes voltam-mondja-, és olyan szigorúan éltem a rendi életet, hogy elmondhatom: Ha szerzetes valaha a mennybe jutott szerzetessége révén, akkor én is oda jutottam volna. Ezt mindenki bizonyíthatja a kolostorban, aki ismert. Hiszen, ha tovább folytatom, halálra kínoztam volna magam a virrasztással, az imával, az olvasással és más munkákkal.” in Luther, M., *Luthers Gesammelte Werke*, Weimarer Ausgabe, XXXVIII. kötet, 143.

Fromm Luther hittételében megállapít egy rejtett matriarchális elemet, mégpedig azt, hogy a protestantizmus ezen ágában az anyai szeretetet nem lehet elnyerni,³⁹⁰ azzal a párhuzammal, hogy magát az üdvösséget is csak Isten kegyelmétől kapjuk meg, minden egyéni erőfeszítéstől függetlenül. Ám ennek ellenére a protestantizmus is patriarchális színezetet öltött, hiszen Luther eltüntette az anya alakját, és helyére az apát állította azáltal, hogy az anyai szeretet biztonsága helyett az apai szeretet feltétlenségében való reménytelen reménységet állította középpontba.³⁹¹

„Nehéz megmondani, hogy a matriarchális vagy a patriarchális rendszer a jobb. Valójában úgy gondolom, hogy a kérdés ebben a formában helytelen, mert azt mondhatjuk, hogy a matriarchális rendszer a természetes kötelek, a természetes egyenlőség, a szeretet elemeit hangsúlyozza; a patriarchális rendszer pedig a civilizáció, a gondolkodás, az állam, a találmány és az ipar és sok tekintetben a haladás elemeit hangsúlyozza a régi matriarchális kultúrához képest. Az emberiség célja az kell legyen, hogy ne legyen semmiféle hierarchiája, sem matriarchális, sem patriarchális. Olyan helyzethez kell jutnunk, amelyben a nemek dominanciára irányuló kísérlet nélkül kapcsolódnak egymáshoz. Csak így alakíthatják ki valódi különbségeiket, valódi polaritásukat. Fontos felismerni, hogy kulturális rendszerünk, bár annak tűnik, nem ennek a célnak a beteljesülése. Ez a patriarchális uralom vége, de még nem olyan rendszer, amelyben a két nem egyenlőként találkozik egymással.”³⁹²

Konklúzióként Fromm azt a következtetést vonja le, hogy a matriarchális rendszer a természetes kötődéseket, az egyenrangúságot és a szeretetet emeli ki, addig a patriarchális kiemeltebb szerepet szán a civilizációnak, a gondolkodásnak, az államnak, a találmányok és az ipar előrehaladásának. Fromm szerint az emberiség célja az, hogy ne legyen hierarchia, főként az említettekhez hasonló ne.³⁹³

Idővel az individualizmus és a protestantizmus a kapitalizmus kialakulásának és fejlődésének termékeny talajává vált. Fromm Kálvin és Luther tanait valójában már nem egy humanista vallás részének tekinti, hanem tekintélyelvű vallásnak.³⁹⁴ Ez a helyzet a

³⁹⁰ Vö. Zsolt22,10: „Te hoztál elő az anyaméhéből, jóvoltodból gond nélkül pihenhettem, anyám ölén.”

³⁹¹ Vö. FROMM, E., *A szeretet művészete*, 91.

³⁹² Ld. FROMM, E., Man – Woman, M.M. Hughes (Ed.): *The People in Your Life: Psychiatry and Personal Relations*, New York 1951, 20.

³⁹³ Ld. FROMM, E., *Férfi és Nő, Szexualpszichológiai tanulmányok, Nem és karakter* (1943). Akadémia kiadó, Budapest 1996, 43-44.

³⁹⁴ Ld. FROMM, E., *Menekülés a szabadság elől*, 86, 93-94, 100-101.

protestantizmusban, mert bár az ember nagy szabadságot nyer a hit, a vallás és az üdvösség kérdésében, egyúttal nagyon elidegenedik Istentől. Luther és Kálvin számára ez az istenalak abszolút hatalommal rendelkező legfőbb tekintély, akinek nincs szüksége a tetteikre (amennyire az emberek látják), sőt néha ellentmond az evangélium tanításainak. Az egyház közvetítő szerepe Isten és személy között a protestáns etikában gyakorlatilag megszűnt. Ez egyrészt azt jelenti, hogy az ember közelebb van Istenhez, és közvetlenül Istenhez fordulhat, mert az embereknek már nincs szükségük közvetítőre, harmadik személyre.³⁹⁵ De ez a másik oldalon azt is jelenti, hogy a protestáns Isten a tiltó Atya alakjaként jelenik meg, aki már csak ezzel a képpel kelt félelmet: „Az Istennel való individualista kapcsolat az ember világi tevékenységei individualista jellegének pszichológiai előkészítése volt.”³⁹⁶ Fromm végül azt a konklúziót vonja le, hogy a klasszikus értelemben vett nyugati világ nem tekintendő kereszténynek, mivel a kereszténység felvétele csupán felszínességen történt meg, mivel a kereszténység a középkor hivatalos ideológiája volt. A nyugat a szíve mélyén pogány maradt, mivel a hatalmat és a sikert imádja,³⁹⁷ így vált a modern társadalom normájává az önmagunk érdekéről való lemondás, és így lett egy magasabb cél eszközévé elősegítve ezzel az ipari haladás eszményét.

A predestináció és a kálvini antropológia kritikájában alapvetően pszichológiai és humanista szempontból közelít, különösen Kálvin János tanítását illetően. Bár ez a kritika több ponton rámutat a kálvinizmus egyes feszültségeire, a katolikus teológia nézőpontjából maga Fromm értelmezése is reduktívnak tekinthető. A Katolikus Egyház Katekizmusa alapján ugyanis a predestináció és az emberi természet kérdése nem meríthető ki pszichológiai dinamikákban vagy társadalomkritikai szempontokban.³⁹⁸

Fromm kritikájának középpontjában az áll, hogy a kálvini predestináció tanítása szorongást, kiszolgáltatottságot és önértékelési problémákat generál, mivel az ember üdvössége látszólag független saját cselekedeteitől. Ezt ő úgy értelmezi, mint az ember autonómiájának és spontaneitásának elfojtását. A katolikus teológia azonban más síkon mozog: miközben elismeri az isteni kegyelem elsődlegességét, hangsúlyozza az ember szabad akaratának valóságát és együttműködését a kegyelemmel. Fromm olvasata ezért beszűkíti a

³⁹⁵ Vö. PROKOFYEVA, D., *Common ideals shared by Eastern Orthodoxy and Erich Fromm's humanism*. in *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 19 (Spring 2020/55), 158-164.

³⁹⁶ Ld. FROMM, E., *Menekülés a szabadság elől*, 128-130.

³⁹⁷ Ld. FROMM, E., *Pszichoanalízis és vallás*, 29.

³⁹⁸ Vö. A Katolikus Egyház Katekizmusa, Szent István Kézikönyvek 6) (ford. Diós, I.) Szent István Társulat, Budapest 2013, Az alábbi pontok alapján: 257, 600, 1007, 2012, 2782, 2823.

kérdést, mert a predestinációt főként pszichológiai hatásai alapján értékeli, nem pedig annak metafizikai és üdvtörténeti dimenziójában.

Hasonló redukció figyelhető meg a kálvini antropológia kritikájában is. Fromm szerint a reformátori hagyomány – különösen Kálvin – túlzottan pesszimista képet ad az emberről, amely az emberi természet romlottságát hangsúlyozza. Ezzel szemben ő egy humanista, az emberben rejlő potenciált és szeretetre való képességet kiemelő képet állít. A katolikus tanítás valóban nem fogadja el a teljes romlottság radikális értelmezését, ugyanakkor nem is azonosul Fromm optimizmusával. A Katekizmus szerint az ember egyszerre sebzett a bűn által és meghívott a kegyelemre; ez a feszültség nem írható le pusztán pszichológiai kategóriákban. Fromm kritikája így leegyszerűsíti mind a reformátori, mind a katolikus álláspont komplexitását.

További probléma, hogy Fromm értelmezésében az istenkép gyakran az emberi tapasztalatok és társadalmi struktúrák kivételéseként jelenik meg. Így Kálvin istene is inkább egy autoriter, kontrolláló hatalom pszichológiai szimbólumává válik. A katolikus teológia ezzel szemben ragaszkodik ahhoz, hogy Isten valóságos, személyes és szerető lény, akinek igazságossága és irgalma nem redukálható emberi hatalmi mintákra. Fromm kritikája tehát nemcsak Kálvint értelmezi egyoldalúan, hanem magát az istenfogalmat is antropológiai szintre szűkíti.

Végül az üdvösség kérdésében is jelentős eltérés mutatkozik, mivel Fromm számára a probléma az ember pszichés szabadsága és önmegvalósítása, míg a katolikus tanítás szerint az ember végső célja az Istennel való közösség, amely kegyelem és szabad együttműködés révén valósul meg. Ezért Fromm kritikája, bár fontos egzisztenciális szempontokat hoz be, katolikus nézőpontból mégis reduktív marad: a predestináció és az emberi természet kérdését elsősorban pszichológiai és humanista keretben értelmezi, és nem ad kellő teret azok teológiai, metafizikai és üdvtörténeti mélységének.

12. Az anya és az apa jelenléte az egyén fejlődésében

12.1. Az anyai szeretet

Fromm további megkülönböztetést tesz a vallási magatartásokon belül a vallás matriarchális és patriarchális jellege között. Gondolatainak rögzítése leginkább *A szeretet művészete* című könyvében figyelhető meg, melyben a szeretet különböző válfajait, tárgyát vizsgálja. Már a fentiekben utaltunk rá, hogy Fromm kapcsolatban állt a magyar származású Ferenczi Sándor

analitikussal, s a szeretet-fogalmát s felfogását valószínűleg tőle vette át.³⁹⁹ Mint már megszokhattuk munkásságában, origóként először a – lélektani oldalról – mindig a családi kötelékeket és a szülők jelenlétének fontosságát hangsúlyozza az egyén fejlődési szakaszaiban. Megközelítése nem véletlen, tekintettel arra, hogy a pszichoanalitikusok több szimptomát diagnosztizáltak a patológiás pszichikus hasadások és leszakadások során, amelyek az anya-gyermek kapcsolat következményein alapultak.

Az archaikus szülői kötődések során vallásos formákat vélhetünk felfedezni, ugyanis az archaikus matriarchális formák nem tűnnek el nyomtalanul az egyénből, bár veszélyként jelentkezik az anyai értékek kizárólagos fennállása, mely fejlődést gátló affektív-vallásos helyzetet alakíthat ki az által, hogy az affektív eggyé válás során korábbi pszichikus élmények felidézésére kerülhet sor. Ezen élmények felidézése tele vannak affektív értékekkel s elemekkel, amelyek az egyén számára valaha érzelmi valóságok voltak. Mivel pedig az anyai értékek affektív alapvonalak egyikeként belesimulnak a létbe, az istenképek során újra találkozhatunk velük.⁴⁰⁰

Amikor az anyai-apai archetípusokból indul ki Fromm, akkor a Max Weber-i és C.G. Jung általi szülői archetípusokat veszi alapul.⁴⁰¹ Tulajdonképpen Fromm az édesanya karakteréhez köti a feltétel nélküli szeretetet, míg az édesapa oldalához a követelményeket támaztó szeretetet rendeli. A szülői szeretet megtapasztalása konstruktívan segíti elő az emberi érettséghez való eljutást, míg hiánya a személyiség destruktivitásához és az érett szeretetre való alkalmatlansághoz vezethet.⁴⁰²

Az anyai szeretetből kiindulva az újszülött számára még nincs lehetőség arra, hogy magától tájékozódjék a világban,⁴⁰³ teljesen az édesanyjához kötődik, hiszen a gyermek születéséig az anya teste munkálkodik gyermekéért és a legbensőségesebb biológiai és affektív kapocs mellett teljesen ki van szolgáltatva neki. Hasonló módon vélekedik M. Buber is Én és Te dialógus-filozófiai írásaiban:

„A gyermek születése előtti élete tiszta, természetes összekapcsolódás, egymás felé áradás, testi kölcsönhatás; s a kialakuló lény élethorizontja sajátos módon bele van írva az őt hordozó lény horizontjába, s ugyanakkor még sincsen beleírva; ugyanis a gyermek nem csak az emberanya ölében nyugszik. Ez az

³⁹⁹ Vö. ERŐS, F., *Egy opponensi vélemény nyomában*, 103-105.

⁴⁰⁰ Ld. VERGOTE, A., *Valláslélektan*, 134.

⁴⁰¹ Vö. FROMM, E., *A szeretet művészete*, 60.

⁴⁰² VINCZE, K. (szerk.) *Ars longa vita brevis. A hetvenéves Rokay Zoltán köszöntése*, Budapest 2017. JANKA, F., *Kapcsolatok, szeretet, személyesség*, 76.

⁴⁰³ Ld. PANNENBERG, W., *Mi az ember?* Egyházfórum, Budapest-Luzern 1991, 17.

összekapcsolódás olyannyira kozmikus, hogy valamely őskori felirat nem tökéletes olvasatként hat, amikor a zsidó mitoszól azt tanuljuk, hogy az anya méhében az ember tudja a mindenséget, a születéssel pedig felejt.”⁴⁰⁴

Friss a Freud által megemlített „születés traumájának” élménye a csecsemő számára, mivel a szülőcsatornán keresztül való távozás; az anyától való szakadás a köldökzsinór elvágásával s a méhen kívüli létezés szorongóan hat a gyermekre,⁴⁰⁵ ám mindezek után megtörténik ezáltal a különválás az anyja testétől, noha funkcionális értelemben az újszülött továbbra is az anya része marad. A leválás folyamata után a gyermek észreveszi, hogy ő már nem alkot egy egységet édesanyjával, már különbözik tőle, s kialakul a tárgyak megragadásának képessége, így lesz képes megtapasztalni tevékenysége folyamán a világot, amely már az individualizációs folyamat részét képezi.⁴⁰⁶

A gondoskodás⁴⁰⁷ során a gyermek megtapasztalja, hogy az édesanya az, akitől kaphat enni, melegéget és biztonságot, ezért a gyermek számára az anya, a szülő quasi isteni előkép.⁴⁰⁸ Ez a kisgyermekkor szoros kötődés az anyával minden ember számára meghatározó, elemi alapélményt jelent. Ő alkot a gyermekben pozitív érzelmi attitűdöt, így a fejlődés során a gyermek az étellel szembeni ösbizalmat alakítja ki:

*„Az anya a meleg, az anya az élelem, az anya a kielégülés és a biztonság jóleső állapota.”*⁴⁰⁹

Amennyiben az édesanya feltétel nélküli szeretete⁴¹⁰ és törődése hiányzik a kora gyermekkor szakaszban, akkor az egyén számára az egész létezése leértékelődik. Kora gyermekkorban a gyermekek még nem tudják konkrétan befolyásolni anyjuk viselkedését,

⁴⁰⁴ Ld. BUBER, M., *Én és Te*, Európa Könyvkiadó, Budapest 1984, 31-32.

⁴⁰⁵ Ld. DIETERICH, M., *Pszichológiai és lelkipásztorokodási Kézikönyv*, Szent István Társulat, Budapest 2000, 140-141.

⁴⁰⁶ Vö. FROMM, E., *Menekülés a szabadság elől*, 29.

⁴⁰⁷ A gondoskodás bibliai párhuzamára hozza Fromm Jónás könyvét, ahol Isten elmagyarázza Jónásnak, hogy a szeretet lényege az, hogy valamiért „munkálkodunk”, valamit „fölnövesztünk”, mert szeretet és munka elválaszthatatlanok egymástól. Szeretjük azt, amiért megdolgoztunk, és azért dolgozunk, amit szeretünk. Fromm rávilágít a továbbiakban arra, hogy a szeretet elválaszthatatlan a felelősségérzettől, ami nem kényszeríthető ki, hanem válasz, egy olyan kérdésre, amellyel -úgy érzem- törődnöm kell. Vö. FROMM, E., *Az önmagáért való ember*, 89-90 és FROMM, E., *A szeretet művészete*, 41-43.

⁴⁰⁸ Vö. SÜLE, F., *Téboly, terápia, spiritualitás*, 114-115.

⁴⁰⁹ U o. 56.

⁴¹⁰ Lásd ehhez példának Arisztotelész fejtegetését (Nikomakhoszi etika, 1159a, id. kiad. 2. 136.): ...a barátság lényege inkább abban van, hogy mi szeretünk, semmint abban, hogy minket szeretnek. Bizonyosságul szolgálhatnak erre azok az anyák, akiknek csak abban van az örömük, hogy szeretnek: akárhányan kiadják a gyermekeiket táplálásra, és mégis, amíg csak tudnak róluk, szeretik őket, pedig viszonzszeretetet - ha a kölcsönösség nem lehetséges - nem várhatnak tőlük, hanem megelégszenek avval, ha látják, hogy jól megy a soruk; szeretik őket, még ha azok nem is juttatnak nekik semmit abból, ami az anyának kijár, mert hiszen nem is ismerik az anyjukat.”

mivel nem képesek kieszközölni vagy kiérdemelni az anyai szeretetet, ezért ezt a szeretetet feltétel nélküli szeretetként, ingyenes ajándékként, kegyelemként éli meg a gyermek.⁴¹¹

Sullivan meglátása szerint 8 év körül veszi észre a gyermek, hogy maga is aktívvá tud válni, vagyis fel tudja ébreszteni magát a szeretetet.⁴¹² A saját függetlensége felé haladva a gyermeki szeretet logikája a következő elv szerint alakul: „Szeretek, mert szeretnek.” Ezt követi az érett szeretet logikája: „Szeretnek, mert szeretek.” Az éretlen szeretet így szól: „Szeretlek, mert szükségem van rád!” S végül az érett szeretetet a következőben tapasztaljuk meg: „Szükségem van rád, mert szeretlek!”⁴¹³ A vágy azonban a passzív, feltétlen szeretet után, amelyet anyai szeretetként ismert meg, minden emberben megmarad.

Az anyai szeretet összességében a gyermek életének igenlését jelenti, ami leginkább Fromm szerint két aspektusban jelenik meg: egyrészt feltétlenül szükséges a gyermek fejlődéséhez az anya törődése és felelősségtudata, másrészt az életszeret továbbadása a gyermek számára: „*jó itt lenni ezen a földön!*”⁴¹⁴ Ezen aspektusokat a bibliai teremtéstörténet fejezi ki azáltal, hogy Isten megteremtette a világot és az embert. A kreáció itt az egyszerű törődést és a létezés igenlését jelenti. Isten ezután továbbmegy, s azt mondja: „Ez jó.”⁴¹⁵ Emellett megállapítható, hogy az anyai szeretet mind a művészetben vagy az irodalomban, s mind a vallásban a szeretet legtisztább formájának jelképévé vált. Ezt jelöli meg a héber szó, amellyel az Isten emberek iránti és az embernek felebarátai iránti szeretetét jelöli: ráchámim. E szó gyöke a réchem, azaz anyaöl.⁴¹⁶

Másik bibliai szimbólumként az ígéret földjét hozza példának Fromm, ami mindig anyai princípiumot jelöl, mely tejjel-mézzel folyó.⁴¹⁷ A tej jelképezi a szeretet első aspektusát, azaz a törődést és az igenlést, míg a méz az élet édességét, az élet szeretetét és az életben levés boldogságát jelöli.⁴¹⁸

Fromm kritikaként megjegyzi, hogy nem minden anya képes tejet és mézet is egyszerre adni, ezért vigyázni kell az anya életszeretével, mivel a gyermekre ragályos, mint a szorongás. Továbbá rendelkezhet nárcisztikus elemmel az anyai szeretet, miszerint a kiszolgáltatott gyermeket olyannyira a magáénak érzi, hogy természetes tárgya lehet az anya

⁴¹¹ FROMM, E., *A szeretet művészete*, 57.

⁴¹² HARDECK, J., *Religion im Werk von Erich Fromm*, 83.

⁴¹³ FROMM E., *A szeretet művészete*, 59.

⁴¹⁴ Uo. 69.

⁴¹⁵ Vö. Ter1,1-31.

⁴¹⁶ FROMM, E., *Az önmagáért való ember*, 67. illetve FROMM.E., *Az önmagáért való ember*, 91.

⁴¹⁷ Vö. Kiv3,8.

⁴¹⁸ FROMM, E., *A szeretet művészete*, 69-70.

hatalmi és birtoklási vágyának kiélésére, mivel a gyermek az első éveiben a tekintély forrását nem érzi különálló entitásnak.⁴¹⁹

12.2. Az apai szeretet

A gyermek számára a szeretet másik pólusát az édesapa személye jelenti, aki az anya által megjelenített otthon, származás, talaj és óceán képe után a világba vezeti a gyermeket s utat mutat az önállósághoz.⁴²⁰ Érdekesség, hogy a primitív gyűjtögető, halászó-vadászó népeknél nagyon egyszerű és indirekt kép alakul ki az Atyával kapcsolatban. Erre példa a pigmeusok népe, akik teremtőjüket személyes lényként ismerik s tisztelik.⁴²¹

Az apa jelenléte a gyermeke tudatos életében elég későn jelenik meg, ugyanis a gyermeknek hatéves kor után van szüksége az apai tekintélyre és iránymutatásra, ami nem véletlen, hiszen ezen a jelenléten nyugszik a 13 éves kortól megjelenő „tekintélyen nyugvó erkölcs” is.⁴²²

„Az apa nem képviseli a természeti világot, képviseli azonban az emberi lét másik pólusát: a gondolkodás, az ember készíttette dolgok, a törvény és a rend, a fegyelem, az utazás és a kaland világát.”⁴²³

Fromm szerint az apa szeretetét az anyáéval ellentétben ki kell érdemelni azáltal, hogy megfelelünk az apai elvárásoknak s várankozásoknak, ám ennek megvannak a pozitív és negatív együtthatói: a negatív hatója az, hogy el lehet veszíteni, ha nem teljesítjük az apai elvárást, illetve az apai elégedetlenség után számolni kell az elfordulás és az összeszidás reakciójával.⁴²⁴ Emellett autoriter módon megjelenik az engedelmesség és az engedetlenség⁴²⁵, az erény és a bűn párja, miszerint a legfőbb erény az engedelmesség, és a

⁴¹⁹ FROMM, E., *A szeretet művészete*, 71. illetve *Menekülés a szabadság elől*, 29-30.

⁴²⁰ Uo. 61.

⁴²¹ Ld. VERGOTE, A., *Valláslélektan*, 142

⁴²² DIETERICH, M., *Pszichológiai és lelkipásztorkodási kézikönyv*, 170.

⁴²³ Uo.

⁴²⁴ Ld. FROMM, E., *A szeretet művészete*, 127.

⁴²⁵ „Az engedetlenség abban az értelemben, ahogy itt használjuk, az értelem és az akarat megerősítésének aktusa. Ez elsősorban nem valami ellen irányuló attitűd, hanem valamiért: az ember képességéért, hogy lásson, kimondja, amit lát, és megtagadja annak kimondását, amit nem lát. Ehhez nem kell agresszívnek vagy lázadónak lennie; nyitva kell lennie a szemének, teljesen ébernek kell lennie, és készen kell állnia arra, hogy felnyissa azoknak a szemét, akiket az elpusztulás veszélye fenyeget, mert félálomban vannak.” in *Prophets and Priests*, in SCHOENMAN, R. (Ed.), *Bertrand Russell*, London (George Allen and Unwin) 1967, 72.

legnagyobb bűn az engedetlenség.⁴²⁶ Az apai szeretet pozitív oldala, hogy a szeretet valamilyen fokon kontrollálható, nem irányíthatatlan az anyáival ellentétben.⁴²⁷

Fromm véleménye alapján neurózist okozhat, „*ha egy fiúnak szerető, de túlságosan elnéző vagy zsarnoki az anyja, és gyenge közönyös apja van.*”⁴²⁸ Ez abban okozhat nehézséget, hogy más emberekben keresheti az egyén az anyát, olyanokban, akik tekintéllyel és hatalommal rendelkeznek. Amennyiben az anya meleg szeretete átcsap zsarnokiba és rideg színezetűbe, a fiú átteszi az anyai oltalmat az apa személyéhez, s teljesen apaorientált lesz a gyermek, ami magával hordozza a tekintély, a rend s a törvény unos-untalan betartását.

A férfi és női elemek minden ember pszichéjében megtalálhatók. Az érett emberben, aki átesett az anyához való kötődés első fejlődési szakaszán és a második, az apához való kötődésen, mindkét aspektus egyformán élne, mert a férfi és nő polaritása mindennek az alapja. Kreativitás. Ha ez az ismét ideáltipikus megkülönböztetés kezdetben a tradicionális polgári társadalom szerepmagatartásának példájaként jelenik meg, a végén kiderül, hogy a biológiai szükségleteken túl (pl. a férfiaknak még nincs gyerekekük) az apa is anyai módon viselkedik, illetve az anya is úgy viselkedik, ahogy egy apa tud.⁴²⁹ Fromm szerint az ember legmélyebb vágya a pólusok szintézise, a női és a férfias szintézise, a kegyelem és az igazságosság szintézise, ugyanis az érett ember eljut odáig, hogy önmaga legyen a tulajdon anyja és apja.⁴³⁰

A szülői szeretet kialakulásának vizsgálata azért volt szükséges, mert aki nem tudja átélni a felszabadult életörömet, nem rendelkezik helyes önismerettel és önértékleléssel, az önmagát csakis teljesítményei összefüggésében fogja értékelni, míg aki csak az anyai kényeztető szeretetet tapasztalta meg, az nehezen fog megoldásokat találni az élet különböző kríziseire és kihívásaira. A Fromm által érettnek nevezett személyiség kifejlődéséhez tehát szükség van a helyes szeretetarányosságra, hogy kifejlődhessen a szeretet kétfajta képessége. Amennyiben ez megtörténik, akkor az ember képes lehet saját apjává és anyjává lenni, s ugyanezen elven saját istenévé is válhat.⁴³¹

⁴²⁶ Vö. FROMM, E., *Az önmagáért való ember*, 20.

⁴²⁷ Vö. JANKA, F., *Teodícea a humanista ateizmuson túl*, 98.

⁴²⁸ Uo. 64.

⁴²⁹ Ld. HARDECK, J., *Religion im Werk von Erich Fromm*. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung, 84.

⁴³⁰ Ld. FROMM, E., *A szeretet művészete*, 63.

⁴³¹ Ld. JANKA, F., *Nyitva van az Aranykapu*, 30.

12.3. Matriarchális és patriarchális fázisok a vallástörténetben

Fromm számára világossá vált a matriarchális és patriarchális vallási elemek vizsgálata közben, hogy a tömegek infantilitását megőrző Szűz Mária alakja regresszív-szimbolikus funkciójának leküzdése a szigorúan patriarchális protestantizmusban kudarcot vallott. A női elem elnyomása és Isten férfias tulajdonságainak túlhangsúlyozása egy problematikus „társadalmi jellemhez” vezetett,⁴³² ezért a dominanciával kapcsolatos patriarchális gondolkodás fontosságát semmiképpen sem szabad alábecsülni vagy lebecsülni:

„A nők megszabadítása a patriarchális uralom alól a társadalom humanizációjának alapvető feltétele.”⁴³³

Fromm kijelentése talán egy kicsit túl leegyszerűsített, mivel nem vizsgálja részletesebben a férfiak és nők eltérő fejlődési lehetőségeit. Az istenszeretet természete azonban – ahogyan Fromm is világossá teszi, és ahogyan Freud is – elválaszthatatlan minden embernek a szüleihez való viszonyától, hiszen akár ezek neuretikus és patológikus kötődéseken is alapulhatnak.⁴³⁴

Ahhoz, hogy helyesen értsük a vallások matriarchális és patriarchális vonásait fontos a kultúrák apa- és anyaképeit megismernünk és megtisztítanunk, mivel kezdetben a kisgyermeknél „a konkrét istenkép azonos a szülőképpel.” Ez nem véletlen, hiszen a gyermek az életét a szüleitől kapta, s ez Isten creatio-jával egyenlő. Ahogyan Isten ad biztonságot a világnak, a gyermek a szüleiben éli ugyanezt meg. Jálics fontos kijelentésre hívja fel a figyelmet: „Ha a gyermek apaképe rossz, akkor nem az Atyaistenhez fog imádkozni, hanem inkább Jézushoz vagy a Szűzanyához.”⁴³⁵

Amíg a mai társadalmi felfogásunk alapján az apa képe úgy él az emberben, mint aki igazságos, szigorú és szilárd tekintélyhordozó,⁴³⁶ és alkalom adtán megjutalmaz vagy büntet, akkor az istenképben egyfajta Frielingsdorf szerint a büntető, könyörtelen Isten képe, ennek párhuzamaként Fromm autoriter-patriarchális vetülete jelenik meg Istennek vagy az ő szimbólumának nyomán.⁴³⁷ Ám ha az anya képét vesszük alapul,- aki biztonságot ad, irgalmas, kedves és szerető feltételek nélkül,- akkor a megbocsátó és feltétel nélküli

⁴³² HARDECK, J., *Religion im Werk von Erich Fromm. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung*, Humanismus und Gesellschaft, 85.

⁴³³ Ld. FROMM, E., *Birtokolni vagy létezni*, 101.

⁴³⁴ Ld. FROMM, E., *Pszichoanalízis és vallás*, 30.

⁴³⁵ Ld. JÁLICS, F., *Lelkivezetés az evangéliumban*, Jezsuita Kiadó, Budapest 2018, 38.

⁴³⁶ Vö. SZENTMÁRTONI, M.–BENKŐ, A., *A lelkiélet lélektanához*, 46.

⁴³⁷ Vö. SZENTMÁRTONI, M., *Lelkipásztori pszichológia*, 110.

matriarchális vonás lesz a domináns.⁴³⁸ Maga Fromm mondja: "*Amennyire ez igaz, Freudnak teljesen igaza volt Isten eszméjének kritikájában.*"⁴³⁹

A legtöbb ember még nem jutott túl ezen a szakaszon. A jelenben is megtaláljuk az Isteneszmé fejlődésének szakaszait egészen az „abszolút semmisségig.”

A vallás kapcsán fontosnak tartottam ismertetni Fromm nézeteit a matriarchális és patriarchális szempontok kapcsán, hiszen az istenkép- és valláskép kialakulásában az alapmotívumok a szülőkhöz vezethetők vissza.⁴⁴⁰ Még a nem kívánt gyermekek viselkedésében, álmaiban is megjelenhetnek azok a torz istenképek, vallási vagy egyéb neurotikus képek, amelyek komoly lelki- és mentális pecsétet hagyhatnak az isten- és valláshoz fűződő kapcsolat folyamán.⁴⁴¹ Isten iránti vágy végsősoron levezethető a pszichológiai modellek alapján a szeretet Érósz fajtájából, noha szükséges az affektív élet totális megélése mindazért, hogy az ember immanenciáját elhagyva vágyakozással tekintsen a láthatatlanba, s kitérjen a kapuit az isteni előtt.⁴⁴²

⁴³⁸ Ld. RATZINGER, J., *Isten és a világ. Hit és élet korunkban*, Szent István Társulat, Budapest 2004, 252.

⁴³⁹ Ld. FROMM, E., *A szeretet művészete*, 87.

⁴⁴⁰ „A gyermekkori vallásos nevelés pedig nem lehet elégséges magyarázat azokra a kérdésekre, amelyek az ember tudatában fölmerülnek Isten létezésével kapcsolatban; nem is beszélve arról, hogy sokan kifejezetten vallásellenes nevelésben részesülnek, mások pedig soha nem is hallanak semmiféle vallásról. Sőt, nem kevesen vannak azok is, akik vallásos nevelést kapnak ugyan, később azonban teljesen elfelejtik a tanultakat, és nem is gondolnak többé komolyan Istenre. Az a természetes késztetés, hogy az ember ezzel a problémával foglalkozzék, egészen más forrásokból táplálkozik; ugyanazokból, amelyek nem csak a görög, de az összes nép mitológiájának táptalaját adják. Isten tudniillik spontán módon felajánlja magát a legtöbb embernek, de nem bármely kérdésre adott válasz formájában, hanem úgy, hogy sejtjük, halványan megérezzük jelenlétét; érezzük, amikor szemünk a horizontot vizslatja a végtelen óceán fölött; érezzük, amikor a hegyóriások égigérő csúcsai közt túrázunk, s érezzük, ha fölnezzünk a csillaggal teli júniusi égboltra.” in GILSON, É., *Isten és a filozófia*, Kairosz Kiadó, Budapest 2004, 106.

⁴⁴¹ FRIELINGSDORF, K., *Istenképek, Ahogy beteggé tesznek- és ahogy gyógyítanak*, 53.

⁴⁴² Vö. VERGOTE, A., *Valláslélektan*, 137.

IV. AUTORITER ÉS HUMANISZTIKUS VALLÁSOK

Fromm a vallás analízise során megszünteti a klasszikus valláskritika monopol helyzetét,⁴⁴³ amiben Feuerbach, Marx és Freud ellen kellene harcolni egy apologetikus szemléletű filozófiával és teológiával. Korábban a tudományos fejlődés és a realizmus megközelítései alapján a vallás illúziójának a kérdése volt izgalmas, Fromm ezért a továbbiakban megkísérli feloldani a freudi és jungi ellentétet a vallással kapcsolatban. Jung mellett maga is elfogadja a vallás pszichológiai valóságát, hiszen az emberiség számára szükséges az Abszolútum keresése. Egykori szellemi mestere, Freud az Abszolútumot csupán a humánus korlátain belül keresi, és nem veszi észre azt a tény, hogy az „illúziókat” igazából a társadalom oltja az emberbe.⁴⁴⁴ Ezért a kérdésünk az, hogy mennyire válik emberszabásúvá a Fromm dinamikus pszichológiai keretei közé szorult Abszolútuma. Fromm filozófiai kérdéscsoportok sora után innovatív módon a vallás helyes felhasználásának lehetőségét próbálja kiaknázni azzal a paradox helyzettel, hogy a vallás fontossága ellenére elvonatkoztat Istent személyétől, és a nem-teista rendszerében kaphat helyet, bár nem központi valóságként.⁴⁴⁵ Természetesen Fromm már nem osztja teljesen mértékben Freud nézetét, hogy a vallás az ember számára csupán egy infantilis fixáció,⁴⁴⁶ bár rávilágít annak ambivalens voltára és az autoriter vallás azon diszfunkcionalitására, ami az embert elidegeníti önmagától.⁴⁴⁷ Ezen kontextusban egy igen erősen progresszív kijelentést fogalmazott meg legfőbb elvárásaként a vallással kapcsolatban, mégpedig azt, hogy a vallástól az emberi szükségletek kielégülésének elérését kívánja megkapni az ember természetes önértékelésének fényében.

Mindezekért a klasszikus világvallások vizsgálata során az ateizmuson és a teisztikus kategóriákon túl kétfajta vallási rendszert jelöl meg a Kelet hagyományainak elismeréséből és a Nyugat tradíciójának kritikájaként. A két pólus összehasonlítása során fogalmazza meg az autoriter,⁴⁴⁸ azaz tekintélyelvű és a humanisztikus vallási rendszereket, melyek leginkább jellemzőek az imént említett két filozófiai-vallási kultúrkörre, noha Fromm véleménye szerint egy-egy vallás mindkét aspektussal rendelkezhet.

⁴⁴³ Ld. KURZ, H., *Der Religionsbegriff Erich Fromms*, in *Religion heute*, (Juni 2000/42), 114-116.

⁴⁴⁴ Ld. GÁL, F., *Az örök élet reménye*, Szent István Társulat, Budapest 1974, 29.

⁴⁴⁵ Ld. BENKŐ, A., *Bevezetés a valláslelektanba*, Teológiai Kiskönyvtár, Róma 1979, 79.

⁴⁴⁶ Ld. KURZ, H., *Der Religionsbegriff Erich Fromms*, 114-116.

⁴⁴⁷ Ld. YINGER, J. M., *Religion, Society and the Individual*. The Macmillan Company, New York 1968, 116-117.

⁴⁴⁸ Az autoriter, azaz tekintélyelvű vallás fogalmával először a *Die Entwicklung des Christendogmas* és a *Theoretische Entwürfe über die Autorität und Familie* című tanulmányaiban találkozhatunk, bár végső definíciót nem tudunk találni, mivel lehetetlen egy végső determinált fogalom megalkotása a tekintély megnyilvánulásainak sokfélesége miatt.

Fromm most említett nézőpontja első hallásra tehát kellően innovatív jellegű, bár meg kell említenünk számos filozófust, mint I. Kant személyét, aki valláskritikájában szintén a tekintélyelvű/irracionális és humanista/racionális vallásra mutat rá, feltevéen ugyanazt a kérdést, mint Fromm: Elősegítik-e a vallások az emberi erők fejlődését, illetve a kötelességek teljesítését vagy csupán az emberi tökéletesség és a társadalmi fejlődését megbénításához járulnak hozzá?⁴⁴⁹ Kant bírálatát szorosán követi Nietzsche heves kritikája a keresztény vallás jelensége kapcsán, amelyet elnyomónak és Frommhoz hasonlóan tekintélyelvűnek tart. Mindemellett a „rabszolgamorált” és a büntudatalapú erkölcsöt szintén autoriter jellegűnek tekintette.⁴⁵⁰

A tipikusan nyugati világra jellemző tekintélyelvű, azaz autoriter magatartásra valló vallási rendszereket úgy jellemzi Fromm, mint amelyek felsőbb tekintélyük révén megfellebbezhetetlen módon elnyomják az ember kiteljesedését és önmegvalósításának abszolút lehetőségét.⁴⁵¹ Ide sorolta a monoteizmuson alapuló ószövetségi zsidóságot és a kereszténység későbbi formáit. Ezen vallásokat azzal fémjelzi, hogy létezik az emberen kívül egy önmaguknál nagyobb hatalommal rendelkező tekintély,⁴⁵² aki vagy ami felé az ember legfőbb erénye az engedelmesség.

A másik oldalra másik oldalra a humanisztikus vallást tette, mely a remény és a szolidaritás formáját jelenítheti meg. Fromm a Tübingenbe száműzött Ernst Bloch utópisztikus gondolkodásához hasonlóan (amely a természet humanizálásán és az ember naturalizálásán alapult)⁴⁵³ szintén a vallásban látta meg az emberiség intellektuális és szellem történetének végleges kiteljesedését, noha élete vége felé mellőzte Istent és a vallás minden intézményesült formáját, mivel a hozzájuk fűzött humanisztikus reményei nem teljesültek be.

⁴⁴⁹ Ld. KOCH, J., *Kritik an der autoritären und Glaube an die humanistische Religion*. I. Kants Religionsauffassung, Pécs 1993, 1-3.

⁴⁵⁰ GÁSPÁR, Z. E., *Korunk, „a vallás és a filozófia utáni kor” szellemi valósága*. LXIII (2020/12), 76.

⁴⁵¹ PAVESI, E., *Pastoral Psychology as a Field of Tension between Theology and Psychology*. Oxford University Press, on behalf of The Journal of Christian Bioethics, Inc. *Christian Bioethics*, 16 (2010/1), 16.

⁴⁵² „A tekintély fizikai vagy morális személyek (tágabb értelemben véve pedig adottságok, mint például erkölcs, szokás) olyan tulajdonságainak, illetve jellegzetességeinek összességét jelenti, amelyek a tekintéllyel rendelkező fölszólítására mondott személyes igent motiválják. Ezért a tekintély hatásmódja eltér a fizikai vagy morális kényszerétől, és az általa kiváltott helyeslés szintűgy különbözik attól az igentől, amely az adott helyzet belátása alapján, vagy akár a pusztán tényleges hatalom nyomására születik meg.” Bővebben lásd W. BRUGGER, art. *Tekintély*, in *Filozófiai Lexikon*, W. BRUGGER, Szent István Társulat, Budapest 2005, 419–420. Illetve érdemes Max Weber gondolatát, amely szerint „míg a hatalom lényegileg az egyének személyiségéhez kötődik, az autoritás mindig társadalmi pozíciókkal és szerepekkel kapcsolódik össze.: ezért az autoritás törvényes hatalom. Azt mondhatjuk tehát, hogy az effajta hatalom létező törvényekből fakad, s e törvények közé tartozik az is, amelyik az az autoritás birtokosai kiválasztásának a módját meghatározza.” A weberi terminológia az autoritás kapcsán a német *Herrschaft* szót jelöli, amit magyarul „uralom” címen szokás fordítani. in MOLNÁR, T., *Az autoritás és ellenségei*. 84.

⁴⁵³ Vö. ROKAY, Z., *Filozófiatörténet III.*, 192.

Bloch kezdeti érdeklődése a „kereszténység ateizmusa” felé fordult,⁴⁵⁴ ám megemlítendő, hogy sohasem ítélkezett a hívő emberek felett.

1. Autoriter vallás

1.1. A tekintély fogalma

Jelen fejezetben Fromm autoriter és humanista vallásának leírását mutatjuk be négy szempont alapján: az Istenhez, az emberhez, majd az élethez való viszonyulást s végül az adott vallás alapvető dinamikáját.

Mivel a viszonyítás kulcsfogalma a tekintély, így kiindulópont ennek a fogalomnak a definiálása Fromm nézetrendszerében. Fromm úgy véli, hogy a tekintély nem fizikai tulajdonságnak számít, hanem az emberek feletti uralmat jelenti, ami Hannah Arendt tekintélyfogalmára⁴⁵⁵ is utal:

„A tekintély olyan interperszonális kapcsolatra vonatkozik, amelyben az egyik ember a másikat magánál feljebb helyezi.”⁴⁵⁶

Fromm – miután kellően függetlenítette magát Freudtól –, saját kutatásainak és gondolatainak teret adva dolgozza ki vallásfogalmát, ezért a tekintélyelvű vallás fogalomalkotása kapcsán az Oxford Dictionary-t veszi alapul, mely szerint:

„[A vallás] az az ember által felismert, sorsát meghatározó felsőbb, láthatatlan hatalom, melyet engedelmesség, hódolat és imádat illet.”⁴⁵⁷

Az imént említett definícióból kiindulva kiemeli az ember felett álló hatalom és az uralom fogalmát, mivel a behódolás aktusa után az ember elveszti függetlenségét a nála magasabban pozícionált tekintélytől, így azt az „engedelmesség, hódolat és imádat” illeti, ám nem az istenség erkölcsi értékeinek, szeretetének vagy igazságosságának alapján, hanem azon az elven, hogy Isten hatalommal bír az emberen, ezért ez a felső hatalom az, ami jogosult az ember imádatára, míg a hódolat és az engedelmesség hiánya a bűn kategóriájához vezet.⁴⁵⁸

⁴⁵⁴ LD. LOBATO, A., *Az ember méltósága*. Mozaik Digitális Nyomda. Budapest 2008, 44.

⁴⁵⁵ Vö. ARENDT, H., *Mi a tekintély? Múlt és jövő között. Nyolc gyakorlat a politikai gondolkodás terén*. Osiris Kiadó Budapest 1995, 130.

⁴⁵⁶ LD. FROMM, E., *Menekülés a szabadság elől*, 119.

⁴⁵⁷ LD. FROMM, E., *Pszichoanalízis és vallás*, 23.

⁴⁵⁸ LD. FROMM, E., *Pszichoanalízis és vallás*, 33.

„Tehát a tekintélyelvű, azaz autoriter vallásnak lényeges eleme ...az emberen túli hatalomnak való alávetettség.”⁴⁵⁹

1.2. Külső és belső tekintély

Fromm a tekintély fogalmából kiindulva, illetve a tekintélyelvű vallás kapcsán kétféle tekintélytípust különböztet meg: a „külső tekintélyt” és a „belső tekintélyt.” A „külső tekintélyen” érti általában egy a beosztott fellett álló személyes tekintélyt ért vagy az állami törvényhozási rendszer analógiáján egy intézményrendszert,⁴⁶⁰ míg a „belső tekintély” alatt az ember személyes kötelességét, lelkiismeretét vagy felettes énjét érti, amelynek uralma még a külső tekintélyénél is szigorúbb lehet, mert parancsait az egyén sajátjaként érzékeli.⁴⁶¹ Fromm, a modern bölcselet fejlődését a protestantizmustól egészen Kantig úgy látja, hogy a külső tekintély helyébe a belső lépett.⁴⁶²

1.3. Anonim tekintély

E két distinkció mellett a huszadik században megjelent a tekintélynek egy az ember számára láthatatlanabb formája, melyet „névtelen-anonim tekintélynek” nevezhetünk, amelyet józan észnek, tudománynak, pszichés egészségnek, normalitásnak, közvéleménynek is hívhatunk.⁴⁶³ Az úgynevezett „anonim tekintély”⁴⁶⁴ megkülönböztető hatékonysága abban mutatható ki, hogy az fentebb említettekkel ellentétben nem mutatkozik autoriter jellegűnek azáltal, hogy a tekintélyt parancsoló, sőt maga a parancs is láthatatlan marad.⁴⁶⁵

Fromm szerint a modernkori embert névtelen tekintélyek uralják, akiknek célja az alkalmazkodó ember teljes konformizmusának megvalósítása. Pszichológiailag ennek ugyanaz a hatása, mint a külső vagy nyílt tekintélytől való teljes függésnek: az ember többé nem a saját ura; elidegenedett lényétől és az értelem és a szeretet termelőerőitől. Az egyén, akit anonim hatalom irányít, csak annyiban önmaga, amennyiben része egy névtelen „egynek”, amely meghatározza, hogy mit csinál.⁴⁶⁶

⁴⁵⁹ Uo.

⁴⁶⁰ Vö. NYÍRI, T., *Alapvető etika*, Szent István Társulat. Budapest 1994, 119-120.

⁴⁶¹ Vö. FUNK, R., *Erich Fromm - The Courage to Be Human*. 80.

⁴⁶² Vö. FROMM, E., *Menekülés a szabadság elől*, 120.

⁴⁶³ Vö. JUTTA, G., *Autoritäre oder humanistische Religion. Klärungsversuch zum Religionsbegriff*, In *graswurzel revolution*, Heidelberg, No. 151, Dezember 1990, 13.

⁴⁶⁴ Vö. FROMM, E., *Menekülés a szabadság elől*, 121.

⁴⁶⁵ FUNK, R., *Erich Fromm-The Courage to be human*, 81

⁴⁶⁶ Ld. HARDECK, J., *Religion im Werk von Erich Fromm*, 54-55.

1.4. Racionális és irracionális tekintély

Fromm tovább bontja a tekintély fogalmát azzal, hogy megkülönbözteti a jogosultnak vélt racionális és a gátlónak tartott irracionális tekintélyt.⁴⁶⁷ Ezt a gondolatot szintén a társadalomkutató Max Weber szintén tárgyalja, aki a vallást társadalmi viselkedési mintaként elemezve annak racionális és irracionális voltát vizsgálta:

„(...) mi itt egyáltalán nem a vallás »lényegével«, hanem egy meghatározott fajtájú közösségi cselekvés feltételeivel és hatásaival foglalkozunk (...) A vallásos vagy mágikus cselekvés eredetét tekintve evilági rendeltetésű. A vallás vagy a mágia parancsolta cselekedeteket azért kell végrehajtani, »hogy jól élj, és hosszú életed legyen a földön«. Még az olyan – főleg városi népeknél előforduló – rendkívüli eseményekhez sem kapcsolódott semmiféle túlvilági várakozás, mint amilyen a föníciai tengerparti városokban szokásos emberáldozat volt. A vallásos vagy mágikus indítatású cselekvés (...) racionális – legalábbis viszonylag racionális – cselekvés: ha nem is szükségképpen célokhoz és eszközökhöz, de mindenképpen tapasztalati szabályokhoz igazodó cselekvés.”⁴⁶⁸

Weber meg volt arról győződve, hogy a társadalmi jelenségek alapján a vallás, mint fenomén több okra vezethető vissza, mivel a társadalmat és a vallást elkülönítette az emberhez fűződő relációk során. Így cáfolta meg első kézből a „materialista visszatükröződés-elméletét”, amely azt hirdette, hogy a „*társadalmi lét vallási dimenzióiban annak anyagi dimenziója tükröződik.*” Weber szerint a vallás és a világ közti reláció kontingens és változó; másrészt ezt a relációt sui generis történeti és kulturális sajátosságban kell értelmezni; illetve a vallás és a társadalom közti reláció egyre inkább lazul a modern társadalmakban.⁴⁶⁹

Visszakanyarodva Frommhoz a tekintély nem egy személy tulajdonságaként írható le, hanem a személyek közti relációként. Pontosabban egy felsőbbrendűséggel és egy alsóbbrendűséggel meghatározott interperszonális viszony kifejezésében minden attól függ,

⁴⁶⁷ Fromm megmagyarázza a racionális és az irracionális minőségi jelzőket. „Racionálisnak nevezünk minden olyan gondolatot, érzést vagy cselekedetet, amely elősegíti annak az egésznek a megfelelő működését és növekedését, amelynek része, és irracionálisnak azt, amely az egészet gyengíti vagy tönkreteszi.” In FROMM, E., *A rombolás anatómiája*, 270.

⁴⁶⁸ WEBER, M., *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme: Vallásszociológiai írások*. Közli: Simon Róbert, *A vallástörténet klasszikusai: Szöveggyűjtemény*, Osiris Kiadó, Budapest 2003, 458.

⁴⁶⁹ Ld. DAVIE G., *A vallás szociológiája*, 49-50.

hogy az érintett tekintély racionális vagy irracionális aspektussal rendelkezik.⁴⁷⁰ A racionális tekintélyen a tekintély és a szubjektum egyenlőségét értjük, ami az ember fejlődésének segítségét érti, mely a rátermettségen és a jogosultságon alapszik, és mindig korlátozott, míg az irracionális tekintély alapvetően az emberek feletti hatalomra támaszkodik, ami lehet fizikai vagy pszichológiai, lehet reális vagy relatív az ennek a tekintélynek való kiszolgáltatottság szempontjából, és a számára alávetett kizsákmányolására szolgál.⁴⁷¹

„A racionális tekintély forrása a kompetenciában van. Az a személy, akinek a tekintélyét tiszteletben tartják, hozzáértően látja el azt a feladatot, amellyel a megbízók megbízták.” (...).

„Az irracionális tekintély forrása viszont mindig az emberek feletti hatalom. Ez az erő lehet fizikai vagy mentális, lehet reális, vagy csak relatív az e tekintélynek alávetett személy szorongása és tehetetlensége szempontjából.”⁴⁷² „Ez a vak engedelmesség tekintélye, az a tekintély, amely a legvilágosabban kifejeződik minden totalitárius országban.”⁴⁷³

A racionális tekintély által jellemzett kapcsolat példaként Fromm példát mutat egy tanár és egy diák közti szituációra, ahol a tanár rendelkezik a maga autoritásával, amelyből az állandó vizsgáztatás és bírálat jogköre is eredet, addig a diák tehetetlen ezzel a tekintéllyel szemben, noha Fromm megjegyzi, hogy a racionális autoritás a tekintéllyel rendelkező és a számára alárendelt között fennálló egyenlőségen nyugszik. Az irracionális tekintély példaként a rabszolgatulajdonos és a rabszolga közötti viszonyt említi, amikor is az irracionális autoritás az egyenlőtlenségre támaszkodva értékdifferenciát támaszt.⁴⁷⁴

Mindkét tekintélyi viszony az alábbi lényeges szempontokban különbözik:

1. Ha a felsőbbrendűség racionális, akkor segíteni kíván, ahol irracionális, ott a kizsákmányolás a szándéka.
2. A racionális tekintélyi viszony célja saját feloldása; az irracionális tekintélynél a kapcsolat célja a szakadék mélyítése és ezáltal a függőség szélesítése.

⁴⁷⁰ Ld. FUNK, R., *Erich Fromm- The Courage to be human*, 81

⁴⁷¹ Ld. FROMM, E., *Birtokolni vagy létezni*, 22.

⁴⁷² Ld. FROMM, E., *Man for Himself*, 201- 204, illetve a Szeretet művészete, 102.

⁴⁷³ Ld. FROMM, E., *The Moral Responsibility of Modern Man*, in MerrillPalmer. *Quarterly of Behavior and Development*, Detroit 5 (1958), 6.

⁴⁷⁴ Ld. FROMM, E., *Az önmagáért való ember*. Napvilág Kiadó, Budapest 1998, 17-18.

3. A pszichológiai állapot végül a két esetben konvergál: a racionális tekintélyviszonyban a tekintélyminta, és a szeretet, a csodálat és a hála elemei dominálnak. Az irracionális tekintélyi viszonyban viszont a neheztelés és az ellenségeskedés – vagy az ellentétük, a vak csodálat és a tekintélyimádás – a domináns. A tekintély racionális vagy irracionális tekintélyként és a függőség viszonyaként való meghatározása megköveteli a „racionális” és „irracionális” fogalmak jobb megértését. Jelzői értelemben általában az „ésszerű” és „ésszerűtlen” közönséges jelentéssel bírnak.⁴⁷⁵

A tekintély fogalmának vizsgálata során számolnunk kell a tekintély lehetséges megszűnésével abban az eshetőségben, ha megszűnnek vagy gyengülnek a tekintély tulajdonságai. Fromm idézi J.M.R. Delgado-t, aki 1967-ben igazolta majmokkal végzett kísérletében, hogy a domináns állat tekintélye azonnal megszűnt, mihelyt elveszíti azon tulajdonságait, melyek kompetenciáját biztosítják.⁴⁷⁶

Emellett a tekintélyelvű valláshoz párosulhat egy negatív pszichés attitűd, egy neurózis is, „*az általános mazochista élettapasztalat*”, amely értékét és saját erejét a külső hatalomnak való alávetettségéből és a tőle való függőségi viszonyból nyeri. A kiindulási pont tehát a függőség elvében áll: a mazochizmus egy olyan irracionális tekintélyt szolgáló hajlam, amely azt akarja, hogy az emberek kicsik, bűnösök és függőek legyenek, noha ez együtt jár az érem másik oldalával, a mások irányításával, a mások feletti uralkodás hajlamával,⁴⁷⁷ így nem csoda, ha a tekintélyelvű vallásokban Isten a hatalom és az erő szimbóluma.⁴⁷⁸

Fromm a függőség másik perspektíváját világítja meg, mégpedig a vonzódás és a kötődés kapcsán, hiszen ezen folyamatok az ember normalitását határozzák meg, ezért az ember teremtette meg azt a rajta kívül álló alakot, akihez kötődik és ragaszkodik, és szeretetével halmozza el, akin nem ejt csorbát az emberi ingatagság és következetlenség. „*Nem nehéz megérteni, hogy ez az isten az emberszeretet iránti szükségletének jelképe.*”⁴⁷⁹

Az általunk képviselt nézőpont alapján Fromm legfőbb tévedése a tekintély (*auctoritas*) és a hatalom (*potestas*) fogalmainak összemosásában gyökerezik. Míg Fromm a tekintélyt – a racionális, kompetencián alapuló kivétellel – hajlamos az elnyomással és a pusztá uralommal azonosítani, a katolikus értelmezés éles határvonalat húz a két fogalom közé. A

⁴⁷⁵ Ld. FROMM, E., *A rombolás anatómiája*, 230.

⁴⁷⁶ Ld. FROMM, E., *Birtokolni vagy létezni*, 22.

⁴⁷⁷ Ld. HARDECK, J., *Das Doppelgesicht von Religion nach Erich Fromm*, 24-26.

⁴⁷⁸ Ld. FROMM, E., *Pszichoanalízis és vallás*, 34.

⁴⁷⁹ Ld. FROMM, E., *Pszichoanalízis és vallás*, 47.

hatalom fizikai vagy jogi kényszerítő erőt jelent, a valódi tekintély azonban belső erkölcsi súlyt és bölcsességet takar, melynek célja nem a leuralás, hanem az emberi személyiség és a közjó felemelése. Fromm valójában a hatalommal való visszaélést, azaz a tekintély nélküli nyers erőt kritizálja teljes joggal, ám ezt a torzulást tévesen magával a vallási tekintéllyel veszi egy kalap alá.

Ez a tévedés abból is fakad, hogy Fromm a tekintélyt nagyrészt evilági, pszichológiai és szociológiai kategóriákon keresztül, pusztán az interperszonális kapcsolatok szintjén vizsgálja. A katolikus megközelítés ezzel szemben ontológiai, azaz lételméleti alapokra helyezi a kérdést. A keresztény tanítás szerint minden legitim földi tekintély végső soron Isten tekintélyéből részesedik, így a transzcendens dimenzió tagadása vagy figyelmen kívül hagyása hiányossá és egyoldalúvá teszi Fromm elméletét. Ebből a redukcionista szemléletből következik Fromm azon állítása is, miszerint az autoriter vallásban az ember elveszíti függetlenségét, mivel egy önkényes, pusztán a hatalmánál fogva tisztelt entitásnak veti alá magát. Kuminetz rámutat, hogy a katolikus Istenképben az Istennek való engedelmisség nem egy zsarnoknak való rettegő behódolás, és Isten nem az emberi szabadság versenytársa. Mivel Isten maga az objektív Lét, az Igazság és a Jóság, az Ő tekintélyének való alávetettség valójában a valósághoz és a saját teremtményi mivoltunkhoz való igazodást jelenti. Ez a lépés nem rabszolgaságba taszítja az embert, hanem a személyiség legmélyebb kiteljesedéséhez vezet.

Mindez élesen rávilágít Fromm szabadságfogalmának teológiai korlátaira is, amely az autonómiát gyakran a külső tekintélyektől való teljes mentességként értelmezi. A pszichológiai teológia szerint a szabadság nem a korlátok pusztá hiánya, hanem az akadálytalan képesség a jó megcselekvésére. Az emberi természet sebezhetősége – az eredendő bűn – miatt az egyénnek kifejezetten szüksége van a legitim tekintély iránymutatására és nevelő hatására ahhoz, hogy ne váljon saját ösztönei vagy téveszméi rabjává. Összegezve tehát elmondható, hogy bár Fromm diagnózisa a vallás zsarnoki, patológikus eltorzulásairól rendkívül éleslátó, teológiai szempontból súlyosan téved, amikor a hatalmi visszaélésekből kiindulva az isteni tekintélyre épülő katolikus hitet is személyiségrombolónak és autoriternek bélyegzi.⁴⁸⁰

⁴⁸⁰ Vö. KUMINETZ, G., *A tekintély és a hatalom mivolta és rendeltetése katolikus szemmel*. Magyar Sion. Új folyam II. / XLIV. (2008/2) 183-206.

1.5. A hit fogalma

Fromm írásaiban gyakorta alkalmazta a „hit” fogalmat, noha nem feltétlenül vallási értelemben, mivel meg volt győződve arról, hogy a pszichológia szempontja alapján mindenkinek szüksége van hitre, amellyel a világban lévő dolgokról, emberekről elgondolkodva némi jelentéstartalmat tudunk felvázolni, ezáltal nyernek értelmet a célirányos cselekvéseink. Humanizmusa azt diktálta, hogy megkülönböztesse a hitformák közül a racionális és irracionális megnyilvánulásokat, ám ehhez elsősorban a tekintély fogalmához nyúlik vissza.

A racionális és irracionális tekintély fogalomhasználatából levezethető a hit racionális és irracionális válfaja is, amit karaktervonásként vélelmez Fromm a vallási definíciók és tudományos-racionális gondolkodással szemben, a következő módon próbálja a hit fogalmát rögzíteni már csak azért is, mert nem ért egyet azzal a nézettel, hogy a hit olyan állapot lenne, amelyben az ember passzív módon várja reményeinek biztos beteljesülését, noha az irracionális hitet elővételezve ez a premissza olykor igaz tartalommal rendelkezhet.:⁴⁸¹ *„amennyiben a hitet az ember alapvető attitűdjének tekintjük, olyan karaktervonásnak, amely áthatja valamennyi tapasztalatát és alkalmassá teszi arra, hogy illúziók nélkül nézzen szembe a valósággal, és ennek ellenére hitében éljen.”*⁴⁸²

Ez a definíció a vallást nem a „valamiben” való hitként fogalmazza meg, sokkal inkább visszanyúl az ószövetségi gondolkodáshoz, amikor is a hitet egy tapasztalatként határozza meg minőségként s egyben karaktervonásként élték meg, amelyet a héber *emunah* szó is *visszaad*: állhatatosság.⁴⁸³

A következőkben Fromm fontosnak látta megkülönböztetni a racionális és irracionális hitet.

⁴⁸¹ FROMM, E., *Az önmagáért való ember*, 178.

⁴⁸² Ld. Uo., 170-171.

⁴⁸³ Uo. 175.

1.6. Racionális és irracionális hit

1.6.1. Racionális hit

A hitnek ezen formája az ember önnön tapasztalatán és saját gondolkodásában való bizalmon alapul, amelyhez társul a saját produktív megfigyelő- és ítélőképesség, ami a belső aktivitás kifejeződése is egyben.⁴⁸⁴ A racionális hit kapcsán egy régi zsidó tanmese mutatja be legszemléletesebben a racionális hitet, amely szerint Mózes bevetette botját a Sás-tengerbe, hogy átkelhessenek rajta, ám a várt csodával ellentétben nem vált ketté a tenger. Amikor az első ember beugrott a vízbe, csak akkor történt meg az ígért csoda, és húzódtak vissza a hullámok.

„...a racionális hit gyökere viszont a független meggyőződés, amely az ember saját termékeny megfigyelésén és gondolkodásán alapul, dacolva a többség véleményével. A racionális hit nemcsak a gondolkodás és ítéletalkotás tartományában nyilvánul meg. Az emberi kapcsolatok körében a hit nélkülözhetetlen tulajdonsága minden számottevő barátságnak vagy szerelemnek.”⁴⁸⁵

1.6.2. Irracionális hit

A tekintély, akár többségalapú, akár egy felsőbb hatalomnak való alávetettséget nézünk, amely nyomasztó és mindenható érzetet képes kelteni, így önmagunk hatalmától és erőitől deprivál.⁴⁸⁶ Fromm az irracionális hit klasszikus megnyilvánulását az egyiptomi fogság ószövetségi epizódjában véli felfedezni, amikor az elnyomott választott nép nem akarja feladni rabszolgasorsuk biztonságát. Fromm arra alapoz, hogy a zsidóságnak nem volt meg az a Jahve által elvárt hite, amely önmagunk tapasztalati világába és népük történetében kapaszkodott volna, ezért a választott nép szolga lett, így hitük is szolgai volt.⁴⁸⁷ Ezzel szemben a modern megnyilvánulása a diktátorokban emelhető ki, akiket vakon lehet követni, mivel személyükhöz fanatikus meggyőződés párosulhat. Az irracionális hit klasszikus és a

⁴⁸⁴ FROMM, E., *Az önmagáért való ember*, 176-178.

⁴⁸⁵ Ld. FROMM, E., *A szeretet művészete*, 158-159.

⁴⁸⁶ Ld. FROMM, E., *A szeretet művészete*, 158-164.

⁴⁸⁷ Ld. FROMM, E., *Az önmagáért való ember*, 174.

modern megnyilvánulásai között a különbség csupán a hit tárgyát érinti.⁴⁸⁸ Pontosan ezen tapasztalatok történelmi eseményének fényében rögzíti az irracionális hit fogalmát:

„Irracionális hit alatt azt a személybe, eszmébe vagy szimbólumba vetett hitet értem, amely nem a saját gondolat- vagy érzéstapasztalatból fakad, hanem az irracionális tekintélynek való érzelmi alávetettségen alapul... A racionális hit ezzel szemben egy szilárd meggyőződés, amely produktív intellektuális és érzelmi tevékenységen alapul.”⁴⁸⁹

A hit két formájának való elemzése során sikerült rávilágítania arra, hogy mi a különbség a hit mint attitűd, azaz karaktervonás és a klasszikus teológia által rögzített hit mint hinni valakiben és valamiben, bizonyos eszmékben és igazságokban való hit között. A konklúzió az összevetett hit fogalmak kapcsán az, hogy „a racionális hit saját produktív tapasztalatunkra épül, és alapja nem lehet semmi olyan, ami túlnő az emberi tapasztalaton”, tehát a tekintélyvelvén edukált ember hite az önmaga által tapasztaltak hiányában nem lehet racionális.⁴⁹⁰

A tekintélyelvű vallás filozófiai alapja visszanyúlik egészen Thomas Hobbes tekintélyéhez, aminek forrása a társadalmi szerződés, továbbá Immanuel Kantig és a marx-hegeli hagyományig. Amíg Kantnál a tekintélyelvű vallásosság során az emberen túlmutató s egyben észrevehetetlen irracionális hatalom áll a háttérben, addig a marxi hagyomány kapcsán az emberi elidegenedés lehetséges okai kerülnek tárgyalásra. A tekintélyelvű vallás Frommnál és Kantnál egyaránt megköveteli a magasabb hatalom elismerését, ezért a fő veszély abban áll, hogy az imádat tárgya lehet a Führer, (vagy a totalitárius diktátorok)⁴⁹¹ az imádott népek atyja, az állam, az emberi faj vagy akár a szocialista haza.⁴⁹²

Ezen vallások olyan valótlán ideákat posztulálhatnak, amelyek nem vonatkoztathatóak egy valós ember személyére, noha az elismerés igénye nem az „istenség” erkölcsiségében nyugszik, nem a szeretetben vagy az igazságosságban, hanem abban, hogy a tekintély tényleges kontrollal rendelkezik, tehát hatalma van az egyén felett, joga van kényszeríteni az embert a felsőbb hatalom imáadására a tisztelet és az engedelmesség kíséretében, ezért az

⁴⁸⁸ Uo. 175.

⁴⁸⁹ Ld. FROMM, E., *Az önmagáért való ember*, 17. és 173.

⁴⁹⁰ Uo. 179.

⁴⁹¹ NEMES, F.–SZELÉNYI, I., *A lakóhely mint közösség - Szociológiai tanulmányok 4.* Budapest 1967. A társadalmi integráció kérdései a nagyvárosban / A modern nagyváros és a társadalmi dezorganizáció, 102.

⁴⁹² Ld. FROMM, E., *Pszichoanalízis és vallás*, 34.

autoriter vallás és vallási tapasztalat lényeges eleme a tekintély előtt meghódolás, ez pedig már az álvallás kategóriájához vezet el bennünket.⁴⁹³

A vallási tapasztalattal kapcsolatos kijelentésből a valláskritika számára az következik, hogy Frommnak el kell utasítania azt az vallásfenomenológiai kijelentést, amit Rudolf Otto fogalmazott meg *A szent* című művében, mely szerint a numinózus⁴⁹⁴ a vallás magja, illetve „*a végtelen hatalom megjelenítésének telosza.*”⁴⁹⁵ A problematika hátterében a szenthez és a szent erőhöz fűződő primer tapasztalat és affektív megnyilvánulások állnak, amelyeket R. Otto komoly pszichológiai pontossággal tárgyal. Tanulmányában lefekteti a numinózus radikális definícióját, tehát a vallási élmény irracionális és direkt tapasztalata, amely azt a jelenséget illeti, ami kellő exkluzivitással, affektív-egzisztenciális módon csakis a vallásra értendő.

Fromm számára épp úgy, mint Rudolf Ottonál, Kierkegaardnál és Martin Bubernél⁴⁹⁶ is a numinózussal, a szenttel való találkozás elindítja az emberben az isteni tapasztalatból kisugárzó titokzatosság és dominancia érzését, a kontrollt, amely irányít és megítélhet, az alárendeltségnek azt az érzetét, ami a teremtettség és a teremtményiség valóságán alapul. Nem véletlenül fogalmazza meg oly szigorúan ezt a fanyar érzést a protestáns Kierkegaard is: „Istennel szemben soha nem lehet igazunk.”⁴⁹⁷ Ez összességében magában jelenti az egzisztenciális és egyben paradox megrendültséget, hiszen az emberi végesség mutatkozik meg, továbbá a Fromm általi kategória szerint az odaadás tárgyát is hordja önmagában, mivel az embernek át kell adnia magát a numinózusnak.⁴⁹⁸

Ekkor a teremtmény „*elmerül a saját jelentéktelenségében, és elenyészik, ha szembe találja magát azzal, ami minden teremtmény felett áll.*”⁴⁹⁹ Ezért született meg az affektív válaszok leírása a és fascinans terminológiák jegyében.

⁴⁹³ Uo.

⁴⁹⁴ Vö. ELIADE, M., *Szent és a profán*, Helikon kiadó, Budapest 2019, 7-8.

⁴⁹⁵ Ld. VETŐ, M., *A teremtő Isten*. Kairosz Kiadó, Budapest 2001, 158-159.

⁴⁹⁶ Vö. BUBER, M., *Én és Te*, 95.

⁴⁹⁷ Ld. KIERKEGAARD, S., *Vagy-Vagy*. Gondolat Kiadó Budapest 1978, 995.

⁴⁹⁸ Ld. SCHAEFFLER, R., *A vallásfilozófia kézikönyve*, 84-85.

⁴⁹⁹ Ld. RUDOLF, O., *A Szent*, Osiris kiadó, Budapest 1997, 19.

A kapcsolódási pont Otto és Fromm esetében a tremendum és fascinans melléknévi igenevek esetében percepcionálható. Rudolf Otto a tremendum terminuszán három aspektust különböztet meg:

1. Sajátos rettegés és áhítat érzése
2. Tekintélyes hatalom, ellenálhatatlan erő, ezt a majestas szóval jellemzi. Ekkor domborodik ki igazán a teremtményiség tudata.
3. Harag, hatalom és akarat kapcsán a tremendum energiája manifesztálódik.

Viszont a tremendum után a fascinans pozitív ereje is kibontakozik, amely a numinózus szeretet, irgalom, kegyelem, öröm, béke emocionális jellegét jeleníti meg. Itt sajátosságként az örömteli hálaadás, dicsőítés és imádat karakterjegyei jelennek meg.⁵⁰⁰ Otto párhuzamaként ugyanezek a jegyek mutatkoznak meg Fromm autoriter vallásánál. Noha Fromm egyetért Rudolf Ottonal és Carl G. Junggal abban, hogy a „numinózus” és az autoriter vallásban megnyilvánuló irracionális közé egyenlőségjel tehető.

Ugyanezt a behódolási elvet követi – folytatja Fromm – a „tekintélyelvű világi vallás”, amelyben a „vezér” vagy „párt”, az állam vagy a faj istenítésére kerül sor. Az egyén életét értelmetlennek tekintik, ha az nem szolgálja az eszményt, és nem tagadja meg önértékét. Az emberi életet és boldogságot feláldozzák elvont fogalmak és távoli célok érdekében, mint például a „halál utáni élet” vagy „az emberiség jövője”.⁵⁰¹ A látszólagos célok minden eszközt igazolnak, és szimbólumokká válnak, amiknek nevében a kevesek uralják a sokakat,⁵⁰² s ebben a vallási típusban a vallási élmény az egység megtapasztalása lesz.⁵⁰³

Fromm a fentiek alapján az irracionális hitet a felsőbb hatalomnak való olyan alávetettséggel azonosítja, amely megfosztja az embert saját erejétől és szolgálalkúsághoz vezet, ahogy azt az egyiptomi fogságban maradó zsidóság példáján keresztül szemlélteti. Bár az Egyház is elítéli a vak, ész nélküli engedelmisség elvén alapuló szervilizmust, a teológiai válasz szerint az Istenbe vetett bizalom nem depriválja az embert. Szent II. János Pál pápa tanítása szerint a hit nem az emberi hatalom elvesztése, hanem annak felszabadítása az igazság által.

Amíg Fromm a hitet a személyközi kapcsolatok, a szeretet és a barátság nélkülözhetetlen pszichológiai feltételeként határozza meg, a *Fides et ratio* horizontja ennél tágasabb. Fromm

⁵⁰⁰ Ld. LIVINGSTONE, C.J., *Bevezetés a vallástudományba*, 66-68.

⁵⁰¹ FROMM, E., *Pszichoanalízis és vallás*, 34.

⁵⁰² Ld. HARDECK, J., *Religion im Werk von Erich Fromm. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung*, 51-52.

⁵⁰³ FROMM, E., *Pszichoanalízis és vallás*, 35.

szerint az irracionális hit onnan ismerszik meg, hogy nem a saját gondolat- vagy érzéstapasztalatból fakad. Ezzel szemben a katolikus gondolkodás szerint a hitnek éppen az a nagyszerűsége, hogy képessé teszi az embert olyan igazságok megragadására is, amelyek meghaladják a saját tapasztalati világát. Így a Fromm által gyanúsnak tartott külső tekintély a hitben nem elnyomóként, hanem az objektív igazság forrásaként jelenik meg, amely az észet nem korlátozza, hanem szárnyakat ad neki.⁵⁰⁴

2. Humanista vallás

Az autoriter vallásokkal szembe állítandó, gyakran istenség nélküli antropocentrikus humanisztikus vallások az a specifikus jellegzetessége, hogy az ember önkiteljesedésének célját kívánják elérni. A humanisztikus vallásokban ezért markánsan megnyilvánulnak a pozitív érzelmek, mint az öröm és a szeretet, melyek megvalósításra szorulnak abból a célból, hogy az ember megértse s megtalálja a kozmoszban való helyét mindazért, hogy végül eljuthasson a mindennel való egység legfelsőbb megtapasztalására.⁵⁰⁵

A szeretet ereje önmagunk és mások iránt, a szolidaritás, mind az embernek a világgal való rokonságán alapul, így a humanista vallások a bűnbánatorientált autoriter vallásokkal szemben az ember autonómiáját és függetlenségét célozzák meg,⁵⁰⁶ mint például a kereszténységben belül látható volt Szent Pálnál, Szent Ágostonnál, ellentétben a protestáns egyházak Luthernél és Kálvinnál megjelenő a tekintélyelvű vallásformájának dominanciájával. Fromm szerint az evangéliumok Jézusánál, Assisi Szent Ferencnél vagy Eckhart mesternél lényegében a humanista attitűd dominált. A humanista vallás támogatja az ember elszakadását minden szimbiotikusan mérgező kötelékektől, és segít legyőzni a kezdetben természetesen eredő nárcisztikus énközpontúságot.

Fromm rávilágít arra is, hogy a félelem és az elidegenedés ill. utóbbi körülményeiből generált „hit” félelmetes, szorongó reakcióvá válik. Az ilyen feltételek veszélyeztetik a belső rokonság integrált kifejeződéseit, amelyek magukban foglalják az életigenlést. Ezért említi példaként Luthert, aki erőteljes hitét „*a bizonyosságot az elszigetelt egyéni én megszüntetésével szerezte meg, azáltal, hogy eszközzé vált az egyéni kívüli, elsöprően erős hatalom kezében*”. Ez a nagyobb hatalomnak való önátadás a tekintély iránti hűség

⁵⁰⁴ II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Fides et ratio. A hit és ész kapcsolatának természetéről*. Szent István Társulat. Budapest 1999. 5-15.

⁵⁰⁵ Vö. KUEGLER, H., *Humanistische Religion und christlicher Glaube. Anfragen der humanistischen Psychologie Erich Fromms an christliche Theologie*, 549.

⁵⁰⁶ Uo.

kinyilvánításává válhat minden személyesen érezhető és racionális késztetéssel szemben. A hitnek ez a formája, amely a társadalmi képzelet uralkodó modelljéből fakad, szó szerint a hit egyetlen lehetőségének tekinthető, és kívánatossá, vagy ártalmassá válik, mintha a hit valódi képességét foglalná magában. Mivel az én megsemmisítését és az adott jellem elpusztítását követeli meg, Kierkegaard ezt a belső eróziót inkább a kétségbeesés cselekedetének, mintsem a hit munkájának minősíti.⁵⁰⁷

A kereszténység mellett a korai buddhizmust nevezi Fromm a humanisztikus vallás legjobb példájaként, mivel Buddha nem a természetfeletti hatalom, hanem az értelem nevében szólítja meg az embert azért, hogy értelmi képességeit hasznosítsa és az igazság megpillantása felé törekedjen, így teljesítse ki önmaga képességeit és az embertársai iránti szeretetet, s érjen el a nirvánaként ismert tudatállapotba. Fromm a buddhizmus irányzatain belül a zen-buddhizmus formáját állítja szembe az autoriter magatartással, mivel a zen azt állítja, hogy

„nincs az a tudás, mely értékkel bírna, ha nem belőlünk fejlődik ki; nincs az a hatalom, tanár, ki valóban megtaníthat valamire–legfeljebb kétségeket ébreszthet bennünk; a szavak és eszmerendszerek veszedelmesek, mivel könnyen válnak hódolattal terhes hatalommá.”⁵⁰⁸

Buddha után a humanisztikus vallási rendszerhez Spinoza vallásos gondolkodását köti, mivel istenfelfogása Fromm szerint nem tartalmaz autoriter elemeket. Spinoza Maimonidész nyomdokán halad a negatív teológia követésében, amely szerint Istennek nem tulajdonítható emberi minőség,⁵⁰⁹ ezért Isten nem teremthette a világot másnak, mint amilyen, nem is képes rajta már változtatni, illetve Isten azonos a világegyetem teljességével, ezért az embernek az a feladata, hogy korlátait és a rajta kívül álló hatalmaktól való függőséget felismerje.⁵¹⁰

A humanista vallásokra tehát az antropocentrikusság a jellemző, hiszen az ember erejére, kapacitásaira helyezi a hangsúlyt, ami indukálja az ember lehetőségeinek megvalósítását.⁵¹¹ Nem véletlenül ered az emberközpontúság eszméjéből a humanisztikus

⁵⁰⁷ <https://doi.org/10.3390/rel13090810> (Utolsó megtekintés ideje: 2025. március 15.)

⁵⁰⁸ FROMM, E., *Pszichoanalízis és vallás*, 37.

⁵⁰⁹ NARSZKI, I. Sz., *A nyugat-európai filozófia a XVII. században*. Gondolat Kiadó. Budapest 1980, 264.

⁵¹⁰ Uo. 38.

⁵¹¹ „Van egy haszid történet, ami eszembe jut. A tanítvány meglátja a rabbit, aki szomorú hangulatban van, és megkérdezi tőle: „Mester, miért vagy szomorú? Szomorú vagy, hogy nem érted el a legmagasabb tudást, hogy nincsenek a legnagyobb erényeid?” A mester így szólt: „Nem, nem vagyok szomorú emiatt. Szomorú vagyok, hogy nem lettem teljesen önmagam.” – Vagyis minden emberben... van egy optimuma annak, amivé válhat, vannak dolgok, amivé soha nem válhatna. Sok ember arra pazarolja az életét, hogy megpróbál azzá válni, amivé nem lehet, és elhanyagolja azt, amivé válhatna. ... Tehát az embernek mindenképp rendelkeznie kell egy bizonyos képpel arról, hogy mivé válhatna és mivé nem, mik a korlátok és mik a lehetőségek.” in FROMM, E., *du Talmud a Freud*. Interview mit Gerard Khoury, in *Le Monde Dimanche*, Paris (21. 10. 1979), p. XV.

vallás legfőbb parancsa, amit a zsidó és keresztény biblikus és erkölcszociológiában főparancsnak hívunk: „*Szeresd felebarátodat, mint önmagadat!*”⁵¹² A humanisztikus vallás istenszeretetében egyedül a termékeny szeretet képessége válik megfoghatóvá,⁵¹³ mivel Isten szeretete az olyan szeretet szimbóluma, amely nem gyengeségből, hanem erőből fakad.⁵¹⁴ A humanista és az autoriter vallástípusban az erények elkülönülnek egymástól. Míg a humanista vallásokban az erő és az önmegvalósítás dominál, addig a tekintélyelvű vallásokban a tehetetlenség és az alárendeltség.⁵¹⁵

Fromm a marxista felfogás nyomán úgy gondolta, hogy összefüggés van a társadalmi struktúra és egy bizonyos társadalomban uralkodó vallás között. A humanista vallás szegény, marginalizált csoportok körében fejlődött ki, míg az autoriter vallás a világi hatalommal szövetséges vallás eredménye. A kereszténység története kiváló példa volt erre, mivel az ősegyházi és korai kereszténységet humanista vallásnak tekinti.

Ezen kijelentését arra a sajtószerű feltételezésre alapozza, amely szerint kezdetben a kereszténység a szegény tömegek vallása volt, ezért kiemelkedően humanista jelleggel bírt, mégis miután az uralkodók és a felső réteg vallásává vált, a tekintélyelvű irányzat vált uralkodóvá a kereszténységen belül is..

Fromm szerint a humanista vallás csak a misztikában és a bevett vallások misztikus irányzataiban található meg, mivel a

*„misztikusokat megigézi az ember képességeinek, Istenhez való hasonlatosságának megtapasztalása, és annak gondolata, hogy Istennek legalább annyira szüksége van az emberre, mint az embernek Istenre.”*⁵¹⁶

Ebből a kijelentésből adódik Fromm Istenképe, miszerint „*Isten nem ember feletti hatalom, hanem az ember saját képességeinek jelképe.*”⁵¹⁷ Magyaránként hozzátesszi, hogy

„a humanisztikus vallásban Isten az ember felsőbb énjének kifejeződése, a benne rejlő lehetőségeké, azé, amivé válnia kell, míg a tekintélyelvű vallásban Isten az

⁵¹² FROMM, E., *Pszichoanalízis és vallás*, 68.

⁵¹³ FEHÉR, Á., *Az ember társas világának értékei* - Az Apor Vilmos Katolikus Főiskola Kiadványai, Szent István Társulat, Budapest 2015, 17.

⁵¹⁴ FROMM, E., *Pszichoanalízis és vallás*, 69-70.

⁵¹⁵ Ld. LUDGREN, S., *Fight against idols*, 22.

⁵¹⁶ FROMM, E., *Pszichoanalízis és vallás*, 43.

⁵¹⁷ FROMM, E., *Pszichoanalízis és vallás*, 43.

*eredetileg ember által birtokolt képességek – mint az értelem és a szeretet – egyedüli birtokosa. Minél tökéletesebbé válik Isten, annál esendőbb az ember.*⁵¹⁸

Ezt a projekciós mechanizmust a mazochista viselkedésben látja viszont, ahol az egyik embertől a másik felé egy rettegő rajongás figyelhető meg. A korábban már megjelent „*Studien über Autorität und Familie*” kötetben már elemzésre került a modern korban szerinte általánosnak tekinthető mazochista karakter, amely lemond a saját individualitásáról és egyéni boldogságáról, így a hatalomnak rendeli alá magát, még hozzá élvezettel. E mazochista alárendelődéssel szükségképpen együtt jár egyfajta (a hierarchiában lejjebb elhelyezkedő emberekkel szemben tanúsított) szadista magatartás.⁵¹⁹

Ebben a rajongásban a rajongó saját képességeit és törekvéseit a rajongott embernek tulajdonítja.⁵²⁰ Felmerül a kérdés, ha az ember Istenre ruházza fel képességeit, akkor képességei eltávolodnak tőle, így az ember elidegenedik saját magától, így csak Isten közvetítésével léphet kapcsolatba önmagával, így Isten imádatával próbálja meg felvenni a kapcsolatot önmaga azon részével, melyet a projekció során elveszített, ezért annak érdekében, hogy ismét elnyerhesse Isten szeretetét, bizonyítania kell, hogy mennyire szenved a szeretet és az életét irányító bölcsesség hiányától.

Az elidegenedés által tehát Istentől szolgálai függőség alakul ki, és elveszti az embertársaiba és a saját képességeibe vetett hitét, továbbá a szeretet és az értelem képességeinek megtapasztalását is, így különül el a „szent” és a profán. A következmény az lesz, hogy az ember a profán tevékenységeiben szeretet nélkül cselekszik, a vallás szerint bűnösnek fogja magát érezni, így az elvesztett emberségét az Istennel való kapcsolatban próbálja visszakapni, míg végül minél bűnösebbnek éli meg személyiségét, annál többet imádkozik majd Istenhez – és egyre kevésbé lesz képes visszaszerezni személyiségét.⁵²¹

Fromm vallásértelmezése tehát magában foglalja a vallás átfogó kritikáját, amely elsősorban a kinyilatkoztatás bevett vallásai ellen irányul, mivel Fromm véleménye alapján ezen vallások úgy tesznek, mintha tudnának valamit Istenről, és megtudnák érteni önön természetét, azonban a megfelelő felsőbb én humanista transzcendencia tapasztalatát⁵²² egy túlvilági isten tudásával helyettesítik.

⁵¹⁸ Uo.

⁵¹⁹ Ld. WEISS, J., *Az esztétikum konstrukciója Adornónál*, Akadémiai Kiadó. Budapest 1995, 61.

⁵²⁰ FROMM, E., *Menekülés a szabadság elől*, 133.

⁵²¹ FROMM, E., *Pszichoanalízis és vallás*, 44-45.

⁵²² „A humanista tapasztalat pedig abból áll, hogy érezzük, semmi, ami emberi, nem idegen tőlünk, hogy „én vagyok te”, hogy meg tudjuk érteni a másik embert, mert mindketten ugyanakkor az emberi létnek az elemein osztozunk. Erre a fajta humanista tapasztalatra csak akkor vagyunk hiánytalanul képesek, ha kitágítjuk

Ezért igen nehéz konkretizálni a humanista vallás koncepcióját, mivel mindig azzal definiálja magát, ami ellentétes vele. Fromm humanista és misztikus vallása minden olyan vallás tagadása, amely Isten pozitív megismerésére törekszik.⁵²³

Fromm humanista és tekintélyelvű vallás közötti distinkciója nem feltétlenül problémamentes, ugyanis számára Isten a humanista vallásban

*„nem az ember feletti hatalom, hanem az ember saját hatalmának szimbóluma...
Isten az ember felsőbbrendű énjének képe, szimbóluma annak, amilyenek az
ember potenciálisan lehet, vagy amivé válnia kellene...”⁵²⁴*

Ennek ellenére az ideális vallást humanista jellegűnek vélelmezi, ezért az ideális irányzatokhoz sorolja a világvallások közül a korai buddhizmust, a taoizmust, a görög Szókratész tanítását vagy az ószövetségi próféták tanítását, mint Izajás próféta gondolatait, majd egy nagyobb ugrással a 17. századi gondolkodó Spinoza⁵²⁵ tanítását, s végül a zsidó és keresztény vallások bizonyos irányzatait, kiemelve a misztikát, különös tekintettel Eckhart mesterre gondolva, de kiemeli a francia forradalom észvallását is.⁵²⁶ Fromm szempontjából a francia forradalom rávilágított arra, hogy a nyugati civilizáció rendelkezik vallás nélküli vonással. (Ezen tételmondat bizonyára hízelgő fülekre talált volna a francia forradalom nagy valláskritikusai esetében.)

Emellett kísérletet tett arra is, hogy egy olyan egyetemes kultúrát építsen fel, amelyben az emberiség csupán világi elveken szerveződik, így az isteni jogok helyett az emberi jogok diadalát élvezhetik a szabadság, az egyenlőség és a testvériség szellemében.⁵²⁷

Fromm véleménye az, hogy a történelmünkben kimutatható a vallási irányultságban tapasztalható humanista jelleg, a klasszikus vallásalapítók munkájától kezdve egészen a

tudatosságunk szféráját. Mi magunk többnyire csak annak vagyunk tudatában, amit a társadalom, amelynek tagjai vagyunk, tudatosítani enged. Azokat az emberi tapasztalatokat, amelyek nem illenek bele ebbe a képbe, többnyire elfojtjuk. Így azután tudatunk főként saját társadalmunkat és kultúránkat tükrözi, tudattalanunk viszont a bennünk élő egyetemes embert. Ha kitágítjuk önismeretünk szféráját, úgy, hogy tudatunkon kívül ezt a társadalmi tudattalant is magába foglalja, akkor minden ember képes lesz önmagában megtapasztalni az egész emberi nemet: át fogja élni, hogy egyidejűleg bűnös és szent, gyermek és felnőtt, épelméjű és elmebeteg, a múlt embere és a jövőé - hogy ott hordja magában mindazt, ami az emberiség valaha volt és valaha lesz. Ha a humanizmusnak ez a valódi reneszánsza végbemenne mindazokban az egyházakban, politikai és filozófiai rendszerekben, amelyek humanistának vallják magukat, akkor azt hiszem, jelentős lépést tennénk annak az „új határvidéknek” a meghódításában, amely ma a legfontosabb számunkra abban a fejlődési folyamatban, amelynek során az emberből teljességgel emberi lény válik.” in FROMM, E., *Az emberi szív*, 105.

⁵²³ Ld. FUNK, R., *Gott ist X. Erich Fromms Theorie vom Gesellschafts-Charakter und der Rolle der Religion*, Ich. Die Psychozeitung, Berlin (Unabhängige Verlagsbuchhandlung Ackerstraße), 3 (1992/6), 4-7.

⁵²⁴ Ld. FROMM, E., *Pszichoanalízis és vallás*, 43.

⁵²⁵ Vö. FROMM, E., *Birtokolni vagy létezni*, 51.

⁵²⁶ Ld. FROMM, E., *Pszichoanalízis és vallás*, 34-38.

⁵²⁷ Ld. SZOLOVJOV, V., *Előadások az istenemberségről*, 7.

reneszánsz és a felvilágosodás időszakáig. A vallási vonulat csúcspontjaként természetesen a Marx által alapított humanista szocializmust tekinti eszményinek, amit a következő gondolata tükröz „*az elmúlt száz év legfontosabb valódi vallási mozgalma.*”⁵²⁸ A mozgalom végének okát Fromm a szocialista vezetők nacionalista lázadásához köti, mivel szerinte a nacionalizmus szinte teljesen megsemmisítette ezt a nem-teista vallási mozgalmat.

„*Csak kis körökben és néhány személy között folytatódott a humanista spirituális hagyomány; napjainkban a legnagyobb képviselői olyan emberek, mint Gandhi, Einstein és Schweitzer.*”⁵²⁹

3. Kaufmann cáfolata a humanista és a tekintély elvű vallás kapcsán

Fromm autoriter és humanista vallásról alkotott felfogása komoly bírálat alá került. A kritikai észrevételek között elsősorban Walter Kaufmann⁵³⁰ neve kerül említésre, aki rávilágít arra, hogy a humanistának számító vallásokban is találhatóak tekintélyelvű vonások. Ezt a következő módon indokolja:

„*Soha nem létezett frommi értelemben vett humanista vallás: a legtöbb vallásban csak humanista irányzatok voltak...*”⁵³¹

Kaufmann ezen tételével nem értünk egyet olyan formában, hogy Fromm soha nem állította a humanista vallást tekintély nélküli vallásnak, mégis vizsgálódásaiban megkülönbözteti a racionális és az irracionális tekintélyt.⁵³² A racionális tekintély jelen van a humanista vallásban, viszont az irracionális tekintély nem.⁵³³ A tekintélyelvű típus szomorúsága és büntudata helyett inkább az öröm hangulata uralkodik. A humanista vallás

⁵²⁸ FROMM, E., *Beyond the chains of illusion: My encounter with Marx and Freud* (Vol. 780). A&C Black, 2001, 172.

⁵²⁹Uo. 182-185.

⁵³⁰ Walter Kaufmann német-amerikai származású filozófus, - aki hasonló életpályát futott be, mint Fromm - széleskörben ismert értekezéseket írt a hitelesség és a halál, az erkölcsfilozófia és az egzisztencializmus, a teizmus és az ateizmus, a kereszténység és a judaizmus, valamint a filozófia és az irodalom témakörében. Különös figyelemmel és érdeklődéssel Nietzschét tanulmányozta s emellett elutasított minden vallási értéket és gyakorlatot, kiváltképpen a protestantizmus vallásgyakorlatait. Helyette a moralistákat, például a bibliai prófétákat, Buddhát és Szókratészt dicsérte. Amellett érvelt, hogy a kritikai elemzés és a tudás megszerzése felszabadító és elhatalmasodó erő. Erőteljesen bírálta a 20. század divatos liberális protestantizmusát, amely tele van ellentmondásokkal és kijátszásokkal, inkább Jób könyvének szigorát és Martin Buber zsidó egzisztencializmusát részesítette előnyben. Kaufmann 1958-ban a Vallás és filozófia kritikájában számos ilyen kérdést tárgyalt.

⁵³¹ Ld. Kaufmann *Critique of Religion and Philosophy*, 345, see p. 331-339. Similarly Banks: „A Neo-Freudian Critique of Religion: Erich Fromm on the Judaeo-Christian Tradition” *Religion* 5 (1975), 120f in: LUDGREN, S., *Fight against idol*, 96.

⁵³² Vö. FROMM, E., *Birtokolni vagy létezni*, 36-39.

⁵³³ Ld. HARDECK, J., *Vernunft und Liebe: Religion im Werk von Erich Fromm*, 57.

teista formáiban Isten az emberi életben megvalósítható hatalmak szimbóluma, nem pedig a felettük való erő és uralom szimbóluma.⁵³⁴

A tekintélyelvű vallás dinamikájának megértéséhez Fromm megkísérli ismertetni azt a nézetet, amelyet Marx Feuerbachtól kölcsönzött, mivel a tekintélyelvű emberek legértékesebb emberi tulajdonságaikat Istenre vetítik, és ennek következtében fokozatosan elszegényítik magukat. Míg Isten a szeretet, a bölcsesség és az igazságosság lényé lett, ezek számára semmivé váltak. Önmaguktól ily módon elidegenedve csak Isten irgalma vagy kegyelme által nyerhetik vissza emberségüket úgy, hogy szolgálai módon függővé váltak Istentől, elvesztették a szeretetre és az értelemre való képességeik érzését – és ezzel együtt a magukba és egymásba vetett hitüket is. Üresnek és bűnösnek érzik magukat, és szeretet nélkül cseleksznek mindennapi ügyeikben.

A humanista vallásban ezzel ellentétben Isten a felsőbbrendű én szimbóluma, annak, hogy az ember milyenné válhat vagy milyennek kell lennie. Bár a humanista vallás céljai – „*az önző én korlátainak leküzdése, a szeretet elérése, tárgyilagosság, alázat és az élet tisztelete úgy, hogy az élet célja önmagának megélése legyen, és az ember azzá váljon, amilyen lehet*” – ez a nagy nyugati és keleti hagyományokban egyaránt nyilvánvaló, a taoizmust és a buddhizmust tartja szem előtt, mivel nincsenek „terhelve a transzcendens atyamegváltó fogalmával”, hogy magasabb rendű racionalitást és realizmust birtokoljanak.⁵³⁵ Fromm különösen a zen-buddhizmus iránti csodálata nemcsak a pszichoanalízisről és a zen-buddhizmusról szóló esszéjében nyilvánul meg, hanem másutt is gyakori utalásokban a tárgykörhöz kapcsolódó zen-buddhista elvekre.⁵³⁶

Fromm vallásról szóló megnyilvánulásait és írásait összegezve elmondhatjuk, hogy mindig is foglalkoztatták és lenyűgözték a vallási kérdések, – gondoljunk csak a doktori disszertációjára, vagy a rabbinikus irodalommal való megismerkedésére –, mégis a vallásról alkotott nézetei olykor negatív kicsengésűek, lázadóak és elutasítóak. A *Menekülés a szabadság elől* című számunkra kiemelkedő alkotásában a vallást instrumentális jellege felől közelíti meg. Szerinte az ember egyik legnagyobb félelme elől nyújt védelmet:

⁵³⁴ Ld. FROMM, E., *Humanism and Psychoanalysis*, in *Contemporary Psychoanalysis*, New York he Academic Press, Inc., Vol. 1 (1964). 11-13.

⁵³⁵ Ld. FROMM, E., *A Global Philosophy of Man*, in *The Humanist*, Ohio (American Humanist Association), 26 (1966), 117.

⁵³⁶ WULFF, D. M., *Erich Fromm: The Hope of a Humanistic Faith*, in WULFF, D. M., *Psychology of Religion. Classic and Contemporary Views*, New York et al. (John Wiley and Sons) 1991, 592-601.

„már menedéket nyújt a mindenki által a legjobban rettegett elszigeteltséggel szemben.”⁵³⁷

A *Szeretet művészete* című könyv „Isten szeretetéről” szóló része ad távlatos betekintést a vallásokban jelenlévő matriarchális és a patriarchális jellegekről a keleti és nyugati vallási formák bemutatása és összevetése által, ám művében Freud hatása és idézetei markánsan jelen vannak.⁵³⁸

Személyes kommentárként hozzáteszem, hogy pszichológiai tanulmányaim alatt megtanultam az első számú gyengeségét ezen diszciplínának, az általánosítást. Valamiért Fromm is az általánosítás hibájába kerül, mivel a vallási rendszerek hierarchikus szerkezetét vizsgálva sematizál.

A *Pszichoanalízis és vallás* értekezésében Fromm megkülönböztet egy pszichoanalízist, amelynek célja a szociális alkalmazkodás, és egy másikat, a lélek gondozását. Úgy tűnik, ezt az utolsó hozzáállást, valamint a humanista vallást is magáévá teszi. Számára a pszichoanalízis vallásos funkciót tölt be, mert keresi az igazságot, fejleszti a megrendülés képességét, elősegíti a teljes elkötelezettséget és a világgal való egységet, mindazokat a fogalmakat, amelyek a vallási tapasztalat szövetét alkotják.

Nem csodálkozunk ezen az állásponton, ha tudjuk, hogy Fromm a vallás alatt azt érti: *„minden olyan gondolati vagy cselekvési rendszer, amelyen egy csoport osztozik, és amely az egyén számára irányvonalat és célt ad, amelynek elkötelezi magát.”*⁵³⁹ Röviden Fromm központi gondolata annak bemutatása, hogy a pszichoanalízis a vallás egyik formája.⁵⁴⁰

Fromm ezután a neurózist a vallással hozza összefüggésbe, mivel a neurózist a vallás egy privát formájaként tekinti, amely egy archaikus kultusz újjáéledését valósítja meg, mint ősimádat, totemizmus, fetisizmus, ritualizmus, tulajdonkultusz formájában. A monoteizmust az istentisztelet ilyen formáihoz vezető regresszió elleni védekezésnek fogja fel.

Fromm rávilágít a vallás fontosságára, amikor definiálja számunkra a vallás fogalmát:

„a vallás bármely közösség által elismert eszme-és cselekvési rendszer, mely az individuum számára tájékozódási keretet és odaadásának tárgyat biztosít.”⁵⁴¹

⁵³⁷ Vö. FROMM, E., *Menekülés a szabadság elől*, 19.

⁵³⁸ Vö. FROMM, E., *A szeretet művészete*, 87-109.

⁵³⁹ HACHETTE, J.-C., *Revue Française de Psychoanalyse* 33 (1969/4), 679-680.

⁵⁴⁰ STAIGER, M., *Die Kunst des Glaubens. Erich Fromm und die Religion*, Publik Forum, Frankfurt No. 12, 2001, 56-57.

⁵⁴¹ Ld. FROMM, E., *Pszichoanalízis és vallás*, 24.

Ehhez kapcsolta különböző lebontásokban a vallás manifesztációit a „tekintélyelvű” és a „humanista” vallás megkülönböztetése által.

3.1. Autoriter vallás

A vallás egy láthatatlan felsőbbrendű hatalom elismerése az ember részéről, amely irányítja sorsát, és joga van az engedelmességhez, tisztelethez és imádathoz, s az igazság eszményét ez a felsőbbrendű hatalom birtokolja. Az ilyen típusú vallásokban a hívő a legjobb tudását Istenre vetíti, és ezzel elszegényíti magát, *de facto* függőségbe és a mazochista önelégült magatartásába burkolja magát.⁵⁴²

Az autoriter vallás magában foglalja „*az ember részéről egy magasabb láthatatlan hatalom felismerését, amely irányítja a sorsát, és jogosult az engedelmességre, a tiszteletre és az istentiszteletre*”. Ennek kapcsán amennyiben az ember bünt követ el, akkor az a tekintély ellen (Isten) történik s ez implikálja a büntudat, a félelem és öngyűlölet érzését, melyek behódoló rítusok által helyreállíthatók vagy csökkenthetők.

3.2. Humanista vallás

Az autoriter vallástól eltérően a humanisztikus vallásokban a bünt önmagunk ellen lehet elkövetni, amelyet saját erőnkől tudunk felismerni és a büntudat kapcsán nem dolgozik a büntetéstől való félelem, így az igazság az ember kezében van a felsőbbrendű hatalommal szemben. A jóvátétel vágya az önkiteljesedésből, s nem a bíráló hatalom kiengeszteléséből nyeri motivációját. Isten magának az embernek a hatalmának a szimbóluma, különösen a szeretet erejének, amely arra készíti az embert, hogy elérje ereje maximumát, és egy nagy egész egységeként élje meg magát.⁵⁴³

A humanista vallás az ember és az ő saját ereje köré összpontosul. Fromm ide sorolja Jézus tanításait, bár erre meglehetősen sovány az indoklása. A függőségről szóló tárgyalásában Fromm azt mondja, hogy egy dolog felismerni a függőséget és a korlátait, és egészen más dolog beletörödni ebbe a függőségbe, imádni azokat az erőket, amelyektől függ.⁵⁴⁴

⁵⁴² U.o.

⁵⁴³ Uo. 34.

⁵⁴⁴ Ld. STEWART, J., *Kierkegaard Research: Sources, Receptions and Resources, Vol. 13 - Kierkegaard's Influence on the Social Sciences*, Ashgate, London 2012), 95-119.

„A humanisztikus vallásban Isten az ember felsőbb énjének kifejeződése, a benne rejlő lehetőségeké, azé, amivé válnia kellene, míg a tekintélyelvű vallásban Isten az eredetileg ember által birtokolt képességek – mint az értelem és a szeretet – egyedüli birtokosa.”⁵⁴⁵

Később Fromm megvizsgálja a vallás matriarchális és patriarchális karakteri jellegzetességeit különös tekintettel a katolikus hitben és a protestantizmusban felelhető anyai és az apai szeretetvonások pszichológiájának összehasonlításában megállapítja, hogy amíg a katolikus jócselekedetéről szóló tanítás a vallás patriarchális vetületeit tükrözi, addig Szűz Mária alakja megmutatja az egyházban jelenlévő matriarchális vonást.

4. Fromm valláskonceptiójának és a vallás fenomenológiájának reduktivitása

A vallás interdiszciplináris szemlélete során Fromm tehát nem foglalkozott a *theologia classica* közismert traktátusaival, mint az eszkatológia vagy a morálteológia kérdéseivel, hiszen kíváncsiságát sokkal inkább a valláskonceptió és a vallás társadalomban lévő fenomenológiájának vizsgálata kötötte le. Az eddigi értekezés mérlegre tétele során megállapíthatjuk, hogy kritikai észrevételei humanista nézőpontja alapján egyben vallás-és társadalomkritikának tekintendők. A társadalmat és a benne működő vallási rendszerek összefonódását kritizálja a vallás definíciójának analizálásától kezdve egészen a társadalom és az institucionalizált vallások kohéziójáig.

„Akit csak a vallás vagy egyháza túlélése foglalkoztat, elfogadhatónak tartja a helyzetet. Az ember azért keresi a vallás és az egyház menedékét, mert belső üressége erre kényszeríti. De a vallásosság hangoztatása még nem jelenti azt, hogy valaki valóban vallásos.”⁵⁴⁶

Különösen akkor érvényesül az előbbi ténymegállapítás, amikor összeveti a keresztény tanítás üzenetét saját kora társadalmának jelenségeivel, bár az igazat megvallva ez az összevetés a teológiai kritika szempontjából hagy némi kívánnivalót, mivel az egyházak intézményesült voltával s a benne levő tekintélyelvűséget Fromm nem tudja objektíven a helyén kezelni, így illik válaszként Hans Urs von Baltazart kell idéznünk: *„Gyermek az a szabadságfelfogás, amelyik az egyházban érvényesülő autoritást agresszívnek tekinti, s úgy képzei, hogy*

⁵⁴⁵ FROMM, E., Pszichoanalízis és vallás, 43.

⁵⁴⁶ Ld. FROMM, E., *Pszichoanalízis és Vallás*, 80.

lehetünk »felnőtték « az egyházzal szemben, hogy lehetünk olyan emberek, akik nem szorulnak tanácsra és irányításra.”⁵⁴⁷

A kapitalista berendezkedésű bipoláris 20. század Fromm idejében olyan gazdaság centralizált volt, amelyben a társadalmi célok a termelésre összpontosultak, így a társadalom önmagát minősítette egy vallási alappal rendelkező bálványozó rendszerré, amelynek idolkái a termelés és a fogyasztás lettek. Annak ellenére, hogy Fromm ezen történelmi korban kiemeli a vallás pozitív társadalmi hatásait, mint a személyekhez szóló bátorítás és vigasztalás funkcióját, nem feledkezik meg arról sem, hogy a regnáló rendszer létrehozta az igazságosság és az elnyomás lehetséges illúzióit is, hiszen véleménye szerint a vallás békét kötött a kapitalista társadalommal, emellett a következő érveket vonultatja fel:

1. A kereszténység csak egy fedőlakk, amelynek hatalma van az igazi bálványimádás felett, mivel „*a hatalom, a siker és a piaci dominancia elsődlegessége előtti hódolásában a modern bálványimádás kollektív és erőteljes formáira ismerhetünk.*”⁵⁴⁸
2. „Ha az egyházak a Tízparancsolatnak és az Aranyszabálynak nemcsak szavait őriznék, hanem szellemiségét is, hatékony erőt jelenthetnének a bálványimádáshoz való visszatérés megakadályozásában;”⁵⁴⁹
3. „*Hogy van a vallásnak egy tekintélyelvű formája, amely engedelmességre és behódolásra készíti az embereket, de ez nem a vallás egyetlen formája.*”⁵⁵⁰
4. „*Az emberek templomba járnak, szentbeszédeket hallgatnak a szeretetről és a könyörületességről, miközben ugyanezen emberek legalábbis bolondnak tartanak magukat, ha haboznának rátukmálni valakire egy terméket csupán csak azért, mert az illető vevő nem engedheti azt meg magának. A vasárnapi iskolákban a gyermekek azt tanulják, hogy a tisztesség, a becsület, a lélek ápolása kell legyen életünk vezérlő csillaga, miközben az élet arra tanít mindnyájunkat, hogy ezen irányelvek betartásával legfeljebb a realitás talajától elszakadt álmodozók lesznek belőlünk.*”⁵⁵¹

Valláskonceptiójához visszatérve definíciója egyrészt kellően informatív jellegű a humanisztikus tudományok leíró nyelvezete szempontjából. Vizsgálatai és eszmefuttatásai során azonban nem lépi túl a világnézet fogalmát (lehet, hogy erre nem is képes), hiszen a

⁵⁴⁷ Ld. MOLNAR, T., *Az autoritás és ellenségei*, 77.

⁵⁴⁸ Ld. FROMM, E., *Pszichoanalízis és vallás*, 29.

⁵⁴⁹ Ld. FROMM, E., *Pszichoanalízis és vallás*, 32-33.

⁵⁵⁰ Uo. 35.

⁵⁵¹ Ld. Uo. 10.

teológia szerint vallások a világnézettel szemben nemcsak egységes és átfogó világképet adnak az embernek, hanem lehetőséget adnak a kapcsolatteremtésre a Transzcendenssel, a Túlvilággal, vagy az istenivel és ráadásul a hozzá vezető utat mutatják be.

Másik oldalról a vallást nem szűkíti le kizárólag a monoteizmusra, (erre példa a misztika, hiszen „*a miszticizmus ..., amely...a következetes monoteizmus szükségszerű következménye...*”)⁵⁵² ezért nem zárja ki a politeista, illetve nem-teista rendszereket, amelyek istenhit nélküli vallások. Fromm fogalomalkotásaiban nem hiányoznak az affektív elemek, amelyek megjelenítik az ember érzéseit és érzelmi világát, hiszen különös hangsúlyt szentel a végesség, a függőség és az alárendeltség jelenségeinek.⁵⁵³ Definíciójából hiányzik az a klasszikusnak tartott lényeges latin etimológiai elem, amit a „religio” is jelzett: a vallás az embert összeköti, „re-ligat” az ember feletti világgal, tehát a transzcendenssel.⁵⁵⁴

Egy további gondolati megközelítésében Fromm egy kellően szekularizált emberként tagadhatatlan módon filozófustársaival egyetemben egyenes utat jár be a teológia által interpretált személyes Istentől az „Emberisten” megvalósításához, mivel írásaiban egyre inkább az Istentől független vallás koncepciója kristályosodik ki. Ebben Isten fogalma panteisztikus módon feloldódik, a vallás intézménye oly sarkosan szekularizálódik, hogy az ateista utópián keresztül eljutunk az emberiségben való hit jelenségéhez, amely Saint-Simon, Machiavelli és Renan, Freud vagy J. Huxley már korábban képviseltek.

Céljuk az utópisztikus, tökéletes társadalom elérése, amelyet az alábbi módon lehet létrehozni: egyrészt Auguste Comte és Saint-Simon vallástörténeti vizsgálatai során arra a végső megállapításra jutottak, hogy a vallást társadalmasítani kell. Ehhez persze elengedhetetlen Comte nyomán az a premissza, hogy Isten ne létezzen, mert így képtelenség egy racionális és világi társadalom létrehozása, mivel az isteni abszolútum által támasztott személyes üdvösség és abszolút érdekelttség gondja kizárja az egyes ember teljes mértékű odaadását a közös cél szolgálatáért. Ezért csakis egy „emberisten” garantálhatja a fent említett cél realizálását.⁵⁵⁵

Másrészt a szocializálódás volt számunkra fontos, amely során Fromm az emberiség koprodukciónak használja fel a kollektívum istenként azonosítása céljából, kissé oly módon,

⁵⁵² Ld. FROMM, E., *A szeretet művészete*, 48.

⁵⁵³ Ld. ELŐD., I., *Vallás és Egyház*, Szent István Társulat, Budapest 1981, 95.

⁵⁵⁴ HORVATH-SZABO. K., (szerk.) *Valláspszichológiai tanulmányok* - Pszichológiai Szemle Könyvtár 6. Budapest 2003, 37.

⁵⁵⁵ Ld. MOLNÁR, T., *Utópia*, 74-76.

mint tette Robespierre a „Legfelsőbb Lény” *non plus ultra* fogalmával, amely gyakorlatilag a szuperemberiség szimbóluma volt.⁵⁵⁶

Végezetül amit Fromm „autoriter vallásnak” nevez, azt a keresztény hagyomány inkább a hit torzulásának látja, mivel a hit lényege nem az uralom, hanem a szeretetkapcsolat Istennel.

⁵⁵⁶ Uo. 63-67.

V. AZ ÓSZÖVETSÉG RADIKÁLIS SZEMLÉLETE

1. Előzetes megfontolások

A következő fejezetekben arra törekszünk, hogy feltárjuk Erich Fromm istenképének összetett természetét, amely a vallási gondolkodás több szakaszból álló fejlődését tükrözi. Ez a kép egyidejűleg öleli fel a vallási rendszerek fogalmi és képi anyagának keveredését, miközben azt a dinamikus folyamatot is bemutatja, amelyben Isten fogalma és szerepe a különböző vallásokban folyamatosan alakult és átformálódott. Fromm istenképe nem csupán statikus ideák vagy vallási képzetek halmaza, hanem egy élő, változó diskurzus, amely több szellemi és kulturális hagyományt ötvöz a vallásos tapasztalatok és az emberi lét mélyebb kérdéseinek vizsgálata révén.

Fromm Ószövetséggel foglalkozó írásában külön említi, hogy: „*Isten a humanizmus számára a számtalan költői kifejezésmód egyike, s nem önmagában vett realitás. Nem kerülhető el tehát, hogy egy monoteisztikus ideákról szóló eszmecserében gyakran használjam az „Isten” szót, s igencsak körülményes lenne, ha minden alkalommal hozzáfűzném saját értékelésemet.*”⁵⁵⁷

Mivel szerzőnk a monoteista vallási rendszerek vizsgálata során gyakorta alkalmazza az „Isten” szót, nem szabad megfeledkezni arról, hogy mindezt, ahogy már korábban jeleztük nem-teista vallási és filozófiai szemlélettel teszi. Továbbmenve pedig eljut a nem-teista misztika világába, amely a zen-buddhizmussal zárul.

A nem-teista gondolkodó istenfogalmának történeti fejlődését pszichológiai alapok mentén a gyermeki imádat mintájára vázolja fel (például Freud nyomán politeizmus vagy totemizmus) és egy érettebb monoteista felfogás felé halad, amely az absztrakt Isten és a bálványimádás tagadásának hangsúlyozására épít. Ennek célja végül a vallásos rendszerek mentesítése minden teista és nem-teista elemtől, és egy olyan antropológiai szellemi irányultság felé való elmozdulás, amely a szeretet és az ész erejét támogatja.

Fromm egyértelműen eljut addig a nem-teista-humanista álláspontú kérdésselvetésig, miszerint: Mi képes pótolni a vallást egy olyan világban, ahol Isten fogalma már nem létezik, de a mögöttes tapasztalati valóságnak továbbra is jelen kell lennie? Természetesen a keleti vallások tanulmányozása során ezt az új humanizmust nem teoretikus oldalról közelíti meg, hanem egy olyan praktikus élményként próbálja definiálni, amelyet minden ember

⁵⁵⁷ FROMM, E., *Olyanok leszek, mint az Isten*. 17.

egyetemesen átélhet. A későbbiekben ez lesz a vallásos tapasztalat, egy olyan belső élmény, amely az egyént a közösségi, kulturális és etikai normákhoz közelebb viszi.

Ez a Maslow által is megfogalmazott tapasztalat/élmény bizonyos etikai–spirituális értékekkel való közvetlen tapasztalat, így a nem-teista miszticizmus azt a személyes élményt jelenti, amely az emberi méltóság, szeretet és értelem értékeit egyesíti, miközben elutasítja az irracionális vallási autoritásokat, ami Fromm valódi szívügye. Ez a valódi vallásos tapasztalat nemcsak egyéni, hanem kulturális gyökerekből fakad, és a vallásos élményeket, így a humanizmusét is, újra kell értelmezni és felszabadítani a tradicionális vallási rendszerek szűkös nyelvezetéből. Fromm végső istenképének előzménye a gondolatvilágának első szakaszát alakító ószövetségi haszid szemlélet.⁵⁵⁸

Ebben a fejezetben az Ószövetség radikális isten-szemléletét mutatjuk be, amelyet Fromm az *Olyanok leszte, mint az Isten* című monográfiájában konkrétan kifejtett. Ezen mű alcíme illeti a most következő fejezet témakörét, amelyben centrális helyet foglal el Fromm ortodox judaizmusából kinőtt radikalitása. Fel is tehetjük azt a kérdést, hogy minek köszönhető ez a mérhetetlenül forradalmi, radikális szemlélet, ami markánsan végig kíséri Fromm egész életpályáját. A kérdésünkre adott választ Fromm *Jenseits der Illusion* című könyvében találjuk:

„Vallásos zsidó családban nőttem fel, és az ószövetségi szentírások jobban megmozgattak és magával ragadtak, mint bármi más, amivel találkoztam. Ez az érdeklődés azonban nem vonatkozott egyformán minden ószövetségi írásra. Szóval a héberek Kánaán meghódításáról szóló untatott, sőt taszított. Nem tudtam mit kezdeni a Mardókeusról vagy Eszterről szóló történetekkel, és akkor még nem tudtam, hogyan értékeljem az Énekek énekét. Ám Ádám és Éva engedetlenségének története, Ábrahám küzdelme Istennel Szodoma és Gomorra lakóinak megmentéséért, Jónás ninivei küldetése és a Biblia sok más részlete lenyűgözött. De leginkább Izaiás, Ámosz és Ozeás próféták írásai mozgattak meg, nem is annyira figyelmeztetések és a végzet jövendölése miatt, hanem az utolsó nap ígérete miatt, amikor „Ítéletet tart majd a nemzetek között, és megfenyít számos népet; ők pedig kardjaikat ekevasakká kovácsolják, és lándzsáikat szőlőmetsző

⁵⁵⁸ PINKAS, R., *The Forgotten Language of Nontheistic Mysticism: Religious Factors in Erich Fromm's Humanism*. Religions 2024.15:531. 1-3.

*késekké. Nemzet nemzet ellen kardot nem emel, és nem tanulnak többé hadviselést.*⁵⁵⁹

Szerzőnk számára tehát nem ismeretlen a Könyvek Könyve, amely a három nagy nyugati vallás forrása, amelyből maga Fromm is végigveszi azokat a kortörténeti eseményeket, amelyeken keresztül a primitív, törzsi vallási szerkezeteken, a vérfertőzéstől és a földhöz való incesztus kötődésen keresztül, a bálványok elleni harc és a rabszolgaságtól való szabaduláson át eljuthatunk az egyén és az egész emberiség szabadságának megvalósulásához. Fromm bibliaértelmezése valláskonceptiójával egyetemben reduktív, mivel a Szentírás nála nem Isten által sugalmazott könyv, hanem csupán emberek által fogalmazott alkotás, amelyben az Ószövetség könyvei alatt zsidó közösség normatív elvei vannak rögzítve, melyet az utókor évezredekken át megőrzött. Amikor Fromm bibliaszemléletét vizsgáljuk, sosem feledkezhetünk meg már az életrajzában rögzített haszid szellemű mestereiről, akik a nyugati humanizmus eszméit a haszidizmus hagyományában található talmudi tudással itatták át.

2. Fromm próféta messianizmusa

Fromm profetikus gondolkodásának vezérfonalát az a pszichoanalitikán alapuló, de nem rejtett humanista szándék adja, hogy az ember igenis szabaduljon fel függőségei alól, amelyek a nemzeti, vallási és társadalmi béklyóknak köszönhet. A marxizmus, a haszidizmus, a középkori keresztény miszticizmus s végül a pszichoanalízis és a keleti zen-buddhizmus táptalajából kiindulva kortársai, Martin Buber, Ernst Bloch és Lukács György mellett – miután a kor kommunista értelmiségei a marxizmust is misztifikálták⁵⁶⁰ – maga Fromm is találkozott azzal a 19. századi mozgalmi csoporttal,⁵⁶¹ amely szinte peripatetikus módon követte a modernitást és minden szocialista eszme középpontjában állt: a kommunista utópizmus mellett a messianizmussal, annak is a szekularizált változatával, amely a vallási hatalmat össze akarta kötni a politikai hatalommal azért, hogy egy egyetemes utópisztikus nem-teista vallás és társadalom jöhessen létre, amelyben megtörténik a magántulajdon eltörlése és az emberek közötti elidegenedés megszüntetése. Az imént említettekhez mondani sem kell, hogy Marx és Engels alkotta meg az ideológiai szentírást, amelyet Kommunista Kiáltványként

⁵⁵⁹ Ld. FROMM, E., *Jenseits der Illusion*, DTV Verlag, Berlin 2020, 40.

⁵⁶⁰ Ld. MOLNÁR, T., *Európa zárójelben*. Közél-és Kelet-európai Történelem és Társadalom kutatásért Alapítvány, Budapest 2022, 31.

⁵⁶¹ ANTAL A.–FÖLDES GY. –KISS V., (szerk.): *Marx... Interpretációk, irányzatok, iskolák*, Napvilág Kiadó, Budapest 2018, 189-191.

ismerhettünk meg.⁵⁶² Gyönyörűen fogalmazza meg Ny. Bergyajev a messianisztikus utópiáját, ami Frommra is teljes mértékben alkalmazható:

„A zsidó nép után az orosz népre jellemző leginkább az a messianisztikus tudat, amely az orosz történelmet egészen a kommunizmusig végigkíséri.”⁵⁶³

A messianizmus ezen válfaja alapvetően metahistorikus,⁵⁶⁴ mivel véleményünk szerint teológiai alapokkal és forrásokkal rendelkezik, mégis a század utópisztikus igényeinek ideológiai eszközeként végezte abban az időben, amikor messianisztikus történelemfilozófiák szükségből születtek. Továbbá azt kell állítanunk, hogy a politikai messianizmus jellegénél fogva valláspótló, egyébként pedig vallási gyökerekkel rendelkezik, amelyek visszavezethetők a kelet-közép-európai judaizmus hagyományaira, illetve a pravoszláv Oroszország szotériológiai mítoszára, amely természetesen párhuzamba vonható a 19. századi orosz irodalom és Oswald Spengler műveivel, s nem megfélemezve a 17'-es orosz forradalmak idejéhez kapcsolható agrárproletariátusi időszakokkal.⁵⁶⁵

Talán számunkra sem olyan idegen már csak történelmi távlatból sem a messianisztikus világszemlélet bizonyos pontjai, hiszen a 20. századi Magyarországon oly összefonódott s egyben kusza politikai- és gazdaságfilozófiai eszmerendszer uralkodott, ami bizonyosan messianisztikus propagandával ígért társadalmi, osztálybeli, politikai és gazdasági revíziót és gazdasági fellendülést. Mivel mi nem a geopolitikát érintő történelmi szálak mentén indulunk el a messianizmus témája mellett, ezért most figyelmünket Fromm messianizmusára fókuszáljuk, amely szorosabban köthető tehát a judaizmus világához, mint például Lukács György messianizmusa – itt emelve ki a *Történelem és osztálytudat*, illetve a *Taktika és etika* című nagy hatású művei alapján –, ahol Lukács szerint a messianizmus megfosztja az eget a jelen fennhatóságából.

Fromm messianizmusa olyan forradalmi törekvés, amely leginkább olyan megváltást kísérelt kieszközölni, amely az „Ember” és a „Természet” közötti végső megbékélést hozta volna el és elvezetett volna a birtokló-kapitalista szellemű filozófiák bukásához, ámbár ezt a fenomenológiai történetet sem párt vagy osztály; se nem egy mozgalom vagy próféta személy által nem lehet kieszközölni, noha ne felejtsük el a már klasszikus tételt: a megváltás a történelem célja. Erős Ferenc szerint Fromm távolságtartó volt, sőt egyenesen ellenállt a

⁵⁶² Ld. SALAMON, P., *Globális bordély. Szerelemről és világunk állapotáról*. Kaligramm Kiadó, Budapest 2014, 100.

⁵⁶³ BERGYAJEV, NY., *Az orosz eszme*. Osiris Kiadó. Budapest 2020, 15. illetve 43.

⁵⁶⁴ RAVITZKY, A., *A kinyilatkoztatott vég és a zsidó állam*. Kalligramm Kiadó, Pozsony 2011, 61.

⁵⁶⁵ Ld. SZOLLÁTH, D., *A kommunista aszketizmus esztétikája*, Opus 13. Balassi Kiadó. Budapest 2011, 55

szovjet típusú társadalmakkal szemben, mivel nem volt hajlandó a „hamis Messiás” vezetőik követésére.⁵⁶⁶ Ezt már korábban is megtudtuk az életrajzából, amikor is képtelen volt azonosulni az autoriter típusú vezetőkkel.

Fromm kezdetben a neokantiánus Hermann Cohen és persze a Frankfurteri Iskola hatására a messianizmus két válfaját különböztette meg: a „prófétai messianizmust” és az úgynevezett „katasztrofális messianizmust”, természetesen előbbi támogató, utóbbit kritizáló jelleggel. Ám a későbbiekben szívesen alkalmazta a revolucionista és nem-revolucionista messianizmus fogalmát.

A profétai messianizmus, eredetét tekintve visszanyúlik az ószövetségi történelemszemléletre, amikor Ádám bukásával az individualizmust megelőző harmónia megszűnésével megkezdődött az emberiség történelme, s az ember innentől kezdve egzisztenciális dichotómiával küzd: tudatában van önmagának és döntésképes, a világban mégis elidegenedve jár. Fromm hosszasan sorolja a az ószövetség történelemszemléletén keresztül Ábrahám, Mózes és az egyiptomi kivonulás történetén át a proféták mozgalmát, illetve a középkori misztikát, a reneszánsz kori humanizmust s majd a későbbi felvilágosodást követő szocialista és marxista utópiát⁵⁶⁷ egy eljövendő szebb kor jövendölésének megindoklására.⁵⁶⁸ A profétai messianizmus horizontális célja és alapeszménye tehát az a jövőbe nyúló messianisztikus kor, amely teljes mértékben humanisztikus és utópisztikus, s egyben az ószövetségi profétizmus ideológiai alapjaira épül.

Ezen a koncepció alapján megvalósul a totális béke és a proféták hitén alapuló megváltás. Fromm utópiája és messianizmusa voltaképpen nem vallási reményen alapul.⁵⁶⁹

⁵⁶⁶ Ld. ERŐS, F., *Fromm's Theory and the Problems of „Real Existing” Socialism*, Presented on the seminar of the International Erich Fromm Society on Character structure and Society, Janus Pannonius University, Pécs, Hungary, August 24- 26, 1990. First published in *Wissenschaft vom Menschen/Science of Man, Jahrbuch der Internationalen Erich Fromm-Gesellschaft*. Vol. 2: Erich Fromm und die Kritische Theorie, Münster (Lit Verlag) 1991, 315-323.

⁵⁶⁷ Találóa jegyzi meg V. Szolovjov a szocializmus és a keresztény eszmény analóg eszméjét, ami egyben a marxista utópia karikatúrája is lehetne: „A szocializmus időként kifejezésre juttatja szándékát, hogy megvalósítsa a keresztény erkölcsöt. Ennek ürügyén valaki azt a közismert, szellemes kijelentést tette, hogy a kereszténység és a szocializmus között ebben a tekintetben csak az a parányi különbség, hogy míg a kereszténység azt követeli, hogy adjam oda, ami az enyém, addig a szocializmus más tulajdonának az elvételét követeli.” in SZOLOVJOV, V., *Előadásom az istenemberségről*, 10.

⁵⁶⁸ Vö. FROMM, E., *Olyanok leszte, mint az Isten*, 60-80. Itt Fromm biblikus történelemszemlélete olvasható Ádám és Éva bukásától, Ábrahám történetén át Mózes és az egyiptomi kivonulás krónikáján keresztül a profétai mozgalmak különböző ígéreteivel.

⁵⁶⁹ Ld. Iz11,6-9: Akkor majd együtt lakik a farkas a báránnyal, és a párdac együtt tanyázik a gödölyével. Együtt legelészik majd a borjú s az oroszlán, egy kisgyerek is elterelgetheti őket. Barátságban él a tehén a medvével, a kicsinyeik is együtt pihennek; és szalmát eszik az oroszlán, akárcsak az ökör. A csecsemő nyugodtan játszadozhat a viperafészeknél, s az áspiskígyó üregébe is bedughatja a kezét az anyatejtől elválasztott kisgyerek. Seholy nem ártnak, s nem pusztítanak az én szent hegyemen. Mert a föld úgy tele lesz az Úr ismeretével, mint ahogy betöltik a vizek a tengert. Továbbá Iz.35,5-10: Akkor megnyílik a vakok szeme, s a

Ez a reményteli messianizmus nála nem csak teológiai, hanem pszichoanalitikusi, filozófiai és politikai elgondolásokkal van megtűzdelve, mivel a várakozás természeténél fogva jövőbe mutató,⁵⁷⁰ nincs benne retrospektivitás, mégis radikális és humanisztikus, mivel a megvalósulás célja az egészséges társadalom létrejötte.⁵⁷¹ Ezen várakozás szándékai és eszközei persze nemcsak vallási természetűek, hanem politikaiak is, hiszen Fromm életrajzából megismerhettük, hogy a II. világháborút követő hidegháborús időszak alatt mindent megpróbált elkövetni, hogy megakadályozzon egy újabb emberáldozatokat követelő katalizmat, ezért vallási csoportokat s azon belül vallási vezetőket szólított meg: keresztényeket, vallásukat követő zsidókat, hogy egyesített erővel akadályozzák meg a nukleáris fegyverkezés esetleges negatív végkimenetelét. Ilyen személyek voltak az általunk is nagyrabecsült Thomas Merton trappista szerzetes, vagy Ivan Illich, majd Paul Tillich protestáns teológus, illetve meg kell említenünk a II. Vatikáni Zsinat történelmi eseményét, amely eseménytől egy lehetséges empátián alapuló marxista-keresztény párbeszéd tervét vázolta fel. Továbbá Fromm prófétai messianizmusa nemcsak humanista-heroikus okokra vezethető vissza, hanem arra a meggyőződésére is, hogy ezen ideológia elengedhetetlen a humanista szocializmus sikeréhez.

A prófétai messianizmussal kontradiktórikus relációban áll a katasztrofális messianizmus, amely egy apokaliptikus helyzetből következő messianisztikus eseményre vár azzal a szándékkal, hogy a történelmünkön kívüli erő vagy egyén fogja megváltani az emberiséget.⁵⁷²

Fromm imént tárgyalt messianizmusát Lawrence Friedman és Michael Maccoby: *The Lives of Erich Fromm: The Prophetic and the Analytic* és *The Two Voices of Erich Fromm: The Prophetic and the Analytic* című művében némi kritikával illeti. Maccoby értekezésében azt rögzíti, hogy Fromm munkásságára az prófétai és az analitikus megközelítés jellemző, amely tele van termékeny feszültséggel, noha a szerző szerint Fromm munkájának minősége

süketek füle hallani fog. Ugrádozik majd a sánta, mint a szarvas, és a némák nyelve ujjongva ujjong. Mert vizek fakadnak a pusztában, folyóvizek a sivatagban. A száraz vidék tóvá változik, a szomszédos föld vizek forrásává. A sakálók egykori lakóhelyén zöldellő fű és nád terem... És egy tiszta út vezet majd át rajta, úgy fogják hívni: a szentek útja. Tisztátalan nem léphet rá, sem a balgák nem bolyongnak rajta. Nem lesz ott oroszlán, más ragadozó sem jár arra; a megváltottak vándorolnak rajta, akiknek az Úr szabadulást szerzett, azok térnek vissza rajta. Éneket zengve érnek a Sionra, s örök boldogságot tükröz az arcuk. Öröm és ujjongás jár a nyomukban, mert fájdalom és siralom nem lesz többé.

⁵⁷⁰ Vö. BRAUNE, N. –BRAUNE, J., *Erich Fromm's Socialist Program and Prophetic Messianism*, In Two Part. in *Radical Philosophy Review* 12 (2009/1-2), 355-389

⁵⁷¹ Vö. BRAUNE, J., *Erich Fromm and Thomas Merton: Biophilia, Necrophilia, and Messianism Death and the Love for Life in Psychoanalysis*. In *Memoriam Romano Biancoli* on June 5-6, 2010 in Ravenna. First published in *Fromm Forum* 15 / 2011, Tübingen (Selbstverlag) 2011, 1-2.

⁵⁷² Vö. BRAUNE, N. –BRAUNE, J., *Erich Fromm's Socialist Program and Prophetic Messianism*, 372-373.

abból a szempontból a leggyengébb, amikor a két aspektusból csupán a prófétai attitűd dominál, mert ezáltal emotív és determinisztikus alapú kritikái veszélyeztetik a tudományos tárgyilagosság dogmáját.⁵⁷³

Végezetül Marx tanítványa, Ernst Bloch gondolata világítja meg Fromm prófétai messianizmusának buktatóját: „*ateizmus nélkül a messianizmusról nem lehet szó.*”⁵⁷⁴ Bloch értelmezésében a messianizmus egy olyan utópisztikus jövő, amely nem egy transzcendens hatalomtól fog megszületni, hanem az immanens történelmi valóságban és gyakorlatban fog végbemenni.

A fejezet következő alpontjaiban tehát a most felvázolt radikalizmuson alapuló teológiai szemlélet kerül bemutatásra, amely a teremtéstörténet Fromm általi értelmezésében, az isteneszme-istenkép, istennév s végül a bálványimádás természetének interpretálásában nyilvánul meg.

3. Fromm bibliai isten- és emberképe

A fejezetcímbe már megismert radikális horizontján keresztül Fromm egy biblikus isten- és emberkép bemutatására törekedett a korábban bemutatott humanisztikus és autoriter vallási jegyek szempontjain keresztül, hiszen a végtelen autoritással bíró névtelen Isten és a humanisztikus vallás engedelmes embere találkozik a szabadság, az elidegenedés s végül a bálványimádás kérdésköreiben.⁵⁷⁵

Kiindulási pontként Fromm olyan keretrendszerben vázolja az ember alaphelyzetét, aki elszakadt a természettől, bár tudatos lény és szabadságra van ítélve. Ebben a rögzített alapfeszültségben a teljességre való vágyik szűkületik meg a személyiségben, amelyet Fromm alapvetően társadalmi produktumnak tekint. Ehhez kapcsolja a karakter fogalmát, aminek lényegi velejárója az a vonás, ami az egyént az aktuális világhoz köti. Megközelítésének innovatív vonása az a lépés volt, hogy szakított a pszichoanalízis biofizikai szemléletével, noha önmagában nem hoz létre új személyiségelméletet. Freud gondolatához hasonlóan Fromm is a természethez (a földhöz) köti az embert, Marx mentén mégis fenntartja az elidegenedés elméletét, s emellett megállapítja, hogy az ember alap-problémája az elszigeteltség érzése.

⁵⁷³ Vö. BRAUNE, J., „*Concerned Knowledge*”: *Erich Fromm on Theory and Practice*. 4-6.

⁵⁷⁴ Ld. BLOCH, E., *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1973, 1413.

⁵⁷⁵ Vö. PINTER, K., *Erich Fromm über die Humanisierung der Religion*, Pécs 1999, 12-13.

4. Teremtéstörténeti kozmogónia az Ószövetségben

Fromm értekezései a következőkben a filozófiai genealógiák világába vezet bennünket. Ennek során különösképpen a vallástudományhoz kanyarodik vissza és a kozmogónia témaköreit is tárgyalja. Az ember eredetéhez rendelt szabadság kérdését a nagy klasszikus filozófusokhoz kapcsolódva, – mint Nietzsche, Husserl és Heidegger – archeológiai eszközökkel próbálja megfejteni.⁵⁷⁶ Noha egykori mestere, Sigmund Freud a kozmogenezisek komoly kritikusa volt, aki a mítoszokban az emberi problémák jelenségét az istenekre irányuló projekciójában látta, hermeneutikai alapként a filozófia által nyújtott perspektívákkal kiegészítve mégis ugyanazt a módszert használta, amelyet akár a gyermekkor vagy a neurózisok és álmok megfejtése során alkalmazott.⁵⁷⁷

A matriarchális és patriarchális társadalmak vizsgálata során a Teremtéstörténet sajátos értelmezéseit is meg kell említeni, mivel szerzőnk szívesen fordul az Ószövetségben található kozmogóniai beszámolóhoz, esetünkben a Genézis könyvének teremtéselbeszéléseihez, – a Jahvista és Papi hagyományához –, amelyek részletes tipológiákat adnak számára egy bonyolult spekulatív és szimbolikus gondolkodási rendszeren keresztül az ember első elképzeléseiről Istenről, a kontingens világ teremtéséről, a társadalmi rend alapvonásairól és berendezkedési elveiről, illetve a történelem felértékelésének fényében Isten és az ember, Isten és Izrael közötti reláció kialakulásáról. A vizsgálat az erőszak különböző formáinak beszámolójával zárul.⁵⁷⁸

Nem pusztán a véletlen folytán nyúl vissza Fromm, hiszen az ókori Kelet kozmogóniáinak évezredes tradíciói, azok elemei, képi világa, különböző kifejezésformulái is a szentírási őstörténetben megtalálhatók, és mindig narratív és normatív identitásformáló elemként szolgáltak.⁵⁷⁹ Fontos, hogy XVI. Benedek pápa is felhívja a figyelmünket arra a felismerésre, hogy *„az emberiség legmélyebb kérdései kapcsán a kultúrák között egység áll fenn (...). Az ősi vagy nagy kultúrák sokkal közelebb állnak a bibliai és az ősegyházi tanúságtételhez, mint a mi modern gondolkodásunk.”*⁵⁸⁰

Fromm analízise során nagy érdeklődést mutat az emberiség bukásaként ismert történet iránt, de nem a teológia eszköztárával nyúl a teremtéstörténethez, ezért nem citálja a szentírási

⁵⁷⁶ SCHWENDTNER T., *Eljövendő múlt – Genealógia Nietzschénél, Husserlnél és Heideggernél*. L'Harmattan Kiadó. Budapest 2011, 127.

⁵⁷⁷ Vö. BAKK-MIKLÓSI, K. – HÉZSER, G., *Pasztorálpszichológia*, A Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest 2023, 456.

⁵⁷⁸ Vö. LIVINGSTON, C.J., *Bevezetés a vallástudományba*, 241.

⁵⁷⁹ Ld. PUSKÁS, A., *A teremtés teológiája*, Szent István Társulat, Budapest 2010, 40.

⁵⁸⁰ Vö. RATZINGER, J., *Isten projektje*, 55.

passzusokat vagy a teológiai igazságokat, gondolatvilágán keresztül sokkal inkább a kételkedő analitikus szólal meg.

A teremtéstörténet értelmezési horizontja épp ezért nincs kapcsolatban a klasszikus katolikus teológia két egzisztenciális elvével, a múltba tekintő próféta beszéddel és a történeti aetiológiával, hanem helyettük egészen sajátos megközelítést választ, mivel „*az embernek a teremtésben betöltött mivolta*” helyett inkább a teremtés utáni bűnbeesés következményeit szemügyre venni. Fromm klasszikus ószövetségi narratívát elemző vizsgálata során három súlypontot emelhetünk ki:

1. Egyrészt szembeűnő, hogy az Édenkertben még az individualizációs folyamat előtt egy differenciálatlan összhang és egységállapot rajzolódik ki. Ennek kontextusában az ember nem rendelkezik tudattal és választási joggal, nincs különbségtétel szabadság és bűn között. Az ősbűn elkövetése után valósul meg az abszolút elkülönültség érzete, amikor végleg megszűnik a kezdeti összhang és az ember ráébred arra, hogy elszakadt Istentől, hogy különválnak a férfi és a nő, az ember elidegenedik az állatoktól, a földtől és természettől.⁵⁸¹
2. Másrészt Fromm észreveszi, hogy a teremtéstörténet s ezáltal a zsidó vallás is rendelkezik patriarchális és matriarchális vallástörténeti korszakok ismertetőjegyeivel, amelyek az antropogónia, az ember genezisének és a férfi-női princípium polaritásának és interperszonális kreativitásának magyarázatára irányul.⁵⁸²

Fromm számára szembeűnő az ószövetségi textusok alapján, hogy az ószövetségi társadalmi szerkezet (akárcsak a mezopotámiai mítoszok) mennyire patriarchális jegyeket viselnek, amelyek több karakterben is megjelennek, mint a pap és a király (Ádám is rendelkezik királyi vonásokkal);⁵⁸³ majd a legkisebb egysége fejeként az apa személye; illetve Isten, a világ ura, atya képében. Ez nem is csoda, hiszen az ókori Kelet birodalmaiban a király Isten helytartójaként szerepelt, ezzel párhuzamos, hogy a Szentírásban az ember Isten képmása. A szövegek szerint Isten uralkodóként van jelen, hozzá hasonlóan az ember is uralkodó az állatvilág felett.⁵⁸⁴ Frommhoz csatlakozva a szociális determinizmuson nevelkedett Max Weber is úgy gondolta el a világ rendjét, mint „*egy szuverén Isten által adott törvényt.*”⁵⁸⁵

⁵⁸¹ Ld. FROMM, E.–SUZUKI, D.T., *A zen-buddhizmus és a pszichoanalízis*, 182-183.

⁵⁸² Ld. FROMM, E., *A szeretet művészete*, 49-53.

⁵⁸³ Ld. KOCSI, GY., „*Ha tűzben jársz is, a lángok nem perzselnek*” Kairosz Kiadó, Budapest 2009, 33.

⁵⁸⁴ Ld. THEISSEN, G., *Az őskereszténység élményvilága és magatartásformái*, 239.

⁵⁸⁵ Ld. MOLNÁR, T., *A jobb és a bal*, 57.

A földhöz és a természethez való kötődés jegyei azonban inkább matriarchális motívumoknak számítanak a korábban idézett Bachofen szerint is, hiszen a kozmogenezis szövegébe feltüntetett kötődés az ember és a föld között biztosan tagadhatatlan. Ez a képzet jelenik meg a „tejjel-mézzel folyó Kánaán” képének és az ígélet földjének anyaközpontú szellemiségében. Fromm mindezt a talmudi irodalomból veszi, ahol a fent említett társadalmak komplexen és szimbolikusan jelennek meg, mint a Nap és a Hold – a férfi és a női égitest – egyformán süt majd le mindenkire; továbbá nem jár fájdalommal a gyermekszülés, s kiváltképp „*az emberek fel fognak szabadulni a munkavégzés mint elkerülhetetlen szükségszerűség alól.*”⁵⁸⁶

Fromm ezt két gondolattal magyarázza: egyrészt az embernek nincs szüksége arra, hogy munkát végezzen, másrészt alapjában sem rendelkezik öntudattal. Továbbá a két emberi nem közül a nő alakja emelkedik ki az aktivitásban, hiszen Éva volt az, aki Ádám hozzájárulása és megkérdése nélkül kezdeményezett. Az ősbűn utáni bukással kap Ádám felsőbbiséget Éva felett, amikor is megkapja az isteni ítéletet: „ő azonban uralkodni fog feletted.”⁵⁸⁷ A bűnbeesés elbeszélése alapján kapcsolatot vél felfedezni a női teremtőerő negligálása és a férfi törvényének ratifikálása között, s úgy véli, hogy „*ez a mítosz nagyszerű példája a torzítás és a cenzúra folyamatának.*”⁵⁸⁸

3. Harmadsorban tagadhatatlan, hogy az Ószövetség narratívái a patriarchális jegyek mellett⁵⁸⁹ az autoriter vallás szellemében kerültek rögzítésre, mivel a textusokban Isten egy patriarkális közösség legfőbb vezetőjeként szerepel atyaként, aki a Genézis könyvében található teremtéstörténetek és a monogenizmus mítikus értelmezési horizontja nyomán alapjaiban önmaga kedvére teremtette az embert, ezért lehetősége van arra, hogy azt bármikor megsemmisíthesse.⁵⁹⁰

Az autoriter attitűd szemüvegen keresztül Fromm úgy látja, hogy Isten és az ember közti alárendelő viszonyban Isten gyakorolja a kontrollt az ember felett, mivel parancsolatokat és tilalmakat rendel el,⁵⁹¹ így a kontroll által okozott nyomás

⁵⁸⁶ Vö. FELKAI, G., *A német szociológia története a századfordulótól 1933-ig* 1. Századvég Kiadó, Budapest 2007, 292.

⁵⁸⁷ Ter3,16

⁵⁸⁸ Ld. KENDE, B. H., *A kisémmizett férfinem*, Osiris Kiadó, Budapest 2009, 120.

⁵⁸⁹ BAHTYIN, M. M., *A beszéd és a valóság*. Filozófiai és beszédelméleti írások, Társadalomtudományi Könyvtár, Budapest 1986, 68.

⁵⁹⁰ FROMM, E., *Pszichoanalízis és vallás*, 38.

⁵⁹¹ Quod licet Jovi, non licet bovi.

következményként magától értetődően esett meg az ősbűn, a bűnbeesés. Pontosan úgy, mint Hegel rabszolgája, „*akinek viadalával a történelem elkezdődött.*”⁵⁹²

Az ősbűn története alapján Szent Bonaventura három mozzanatot emel ki az ősszülők bűnbeesése kapcsán, amely közül Fromm a harmadik momentumot tartja hangsúlyosnak. Számára nem maga a tudás fájának gyümölcséből eredő tudás megkívánásán alapuló értelmi cselekedet (gőgösség), – mint ahogy ezt Eckhart mester vélte –⁵⁹³ s az ebből fakadó kívánság (torkosság) az elementáris, hanem az engedetlenségben levő intenció.⁵⁹⁴ Szent Ágoston szerint ez eredményezett szakítást Istennel, ez vezetett az istenellenes önszeretethez, itt torkollott az alázat gőgbe, ezáltal az ember lett önmaga végső alapja és célja.⁵⁹⁵ Ezért így szól Fromm: „*Az emberi történelem egy engedetlen tettel kezdődött, és nem valószínű, hogy egy engedelmisségi tettel végződik.*”⁵⁹⁶

Így vált a jó és a rossz ismerete az ember által elsajátítandó legfőbb erénnyé. Fromm a Genézis könyvében szereplő teremtésről és bűnbeesésről szóló szövegeket kissé mitikusan és szimbolikusan magyarázza egyrészt univerzális, másrészt egzisztenciális jelentéssel.⁵⁹⁷ Véleménye szerint a szöveg alapján Isten a saját felsőbbrendű szerepét félti s tart az emberrel való egyenlővé válásától.⁵⁹⁸ Ez a gondolat kissé parafrázálva Maimonidésznél is megjelent, aki így fogalmazta meg a bűnbeesés következményét:

„...*Úgy tűnik nekem az írás szövege alapján, hogy az ember a teremtés kezdetén olyan volt, mint a többi állat, értelem nélküli lény*”, és hogy nem ismert különbséget a jó és a rossz között. *És amikor vétkezett, a bűn emelte fel őt magasabb fokra, „hogy értelemmel bírjon”, „ami minden bennünk lévénél nemesebb, és ami által az angyalokhoz vagyunk hasonlóak. És ez igen csodálnivaló, hogy vétkének büntetése adta meg neki azt a tökéletességet, amivel korábban nem rendelkezett, tudniillik az értelmet.*”⁵⁹⁹

Más analitikusi nézőpont alapján A. Maslow a bűnbeesés kapcsán inkább a világ közepe és a Tudás Fája felé tereli figyelmünket leginkább azzal az érveléssel megtoldva, hogy más kultúrák mítoszaiban kemény büntetés követte azokat a forradalmárokat, – akik dacolva

⁵⁹² FUKUYAMA, F., *A történelem vége és az utolsó ember*, 525.

⁵⁹³ Ld. Eckhart Mester., *A Teremtés könyvének magyarázata*. Helikon Kiadó, Budapest 2023, 131.

⁵⁹⁴ Ld. Szent Bonaventura, *A hit rövid foglalata*, Kairosz Kiadó, Budapest 2008, 104-105.

⁵⁹⁵ Ld. PUSKÁS, A., *A kegyelem teológiája*, Szent István Társulat, Budapest 2007, 85.

⁵⁹⁶ FROMM, E., *On Disobedience*, I. The same idea is also expressed in slightly different words in op.cit., 33;

FROMM, E., *Beyond the Chains of Illusion*, 167; FROMM, E., *The Dogma of Christ*, 113.

⁵⁹⁷ Ld. LIVINGSTON, C.J. *Bevezetés a vallástudományba*, 100.

⁵⁹⁸ FROMM, E., *Pszichoanalízis és vallás*, 39.

⁵⁹⁹ Ld. Eckhart Mester., *A Teremtés könyvének magyarázata*, 131.

az istenek előjogaival – egy motívum elérése után futottak: a tudásért, amely a megismerés egzisztenciális értékét jelenti. Ezért jegyzi meg M. Eliade, hogy „*a tudomány gyökeresen megváltoztathatja az emberi létezés szerkezetét.*”⁶⁰⁰ Noha a tudás fajtái veszélyt jelentenek az ember részére, így a végső tudás csakis az istenek számára fenntartott valóság.⁶⁰¹

Hogy mi okozta az ember kevélységéből származó engedetlensége bűnét, az teológusok és filozófusok nemzedékeit foglalkoztatja. A bukás következményét a kortárs értelmezések közül az egyik legadekvátabb módon a katolikus teológus, Rudloff Leó magyarázza, mivel ő maga is a Teremtő-teremtény közti relációra összpontosítja figyelmünket.:

*„A kevélységben és a kevélységből származó engedetlenségben rejlik a teremtény nagy igazságtalansága, nagy hazugsága a Teremtővel szemben. A kevélység a Teremtő és a teremtény között lévő valóságos viszony tagadása. A teremténynek a Teremtőtől való teljes függése elismerést követel, s ezt a kevélység megtagadja. Éppen ebben található a kevélység és engedetlenség becstelensége, hazugsága és természetellenessége.”*⁶⁰²

Az első emberpár bukását követően megtörténik az ember Paradicsomból való száműzetése, amely esemény a zárt utópiából való felszabadulást is jelenti. Az ösbűn textusának konklúziója tehát az ember szembeszegülésének eseménye Isten parancsával szemben. Ez arra a motivációra vezethető vissza, hogy az ember önhatalmúlag Istenhez hasonlatos kíván lenni.⁶⁰³ A teremtőhöz való hasonlatosság gondolata Mircea Eliade-tól sem idegen, mivel a valláskutató feltételezi azt a megállapítást, hogy „*Minden egyes alkotás megismétli az elsőrendű kozmogóniai cselekedetet, a világ teremtését,*”⁶⁰⁴ tehát ezen elv alapján az ember cselekedete által a teremtőjéhez hasonulhat, sőt utánozhatja őt (Imitatio Dei).

Filozófusaink valós mélységekre világítanak rá bűnbeesés kozmogóniai eseményével kapcsolatban, ám Fromm nézete alapján az isteni parancs megszegése után, ami engedetlenségből és az első emberpár kevélységéből fakadt, maga Isten bizonyítja a kígyó igazságát azzal, hogy háborúság következik az ember és a természet; az ember, a föld és az állatok; s végül a férfi és a nő között.

⁶⁰⁰ ELIADE, M., *Vallási hiedelmek és eszmék története I.*, 146.

⁶⁰¹ Ld. MASLOW, A., *A lét pszichológiája felé*, 176-177.

⁶⁰² Ld. RUDLOFF, L., *Rövid dogmatika világiak számára*, Öskép kiadó, Budapest 2021, Második kiadás, 46-47.

⁶⁰³ Vö. RATZINGER, J., *A liturgia szelleme*, Szent István Társulat, Budapest 2002, 173.

⁶⁰⁴ Ld. ELIADE, M., *Az örök visszatérés mítosza*, Helikon Kiadó, Budapest 2023, 33.

A bűnből létrejött helytelen relációkat hangsúlyozza Pascal is, aki egyik levelében azt fejtegette, hogy az ősbűn elkövetése előtt az embert végtelen istenszeretet és véges önszeretet jellemezte, ám a bűnbeesés után a végtelen istenszeretetet a végtelen emberszeretet váltotta fel, s a véges emberszeretet helyét a véges istenszeretetre cserélték (...).⁶⁰⁵

Simone Weil gondolata is e témakörrel kapcsolatos csodálkozásra készítet bennünket. Szerinte „*az ember legnagyobb fájdalma, amitől gyermekkorától szenved, ami egészen haláláig tart, hogy nézni és enni két különböző művelet.*”⁶⁰⁶ Weil gondolata nyilvánvalóan Ádám és Éva ősbűnére és cselekményének következményeire utal: az ember az gyümölcssevést és gyümölcsleszakítást választja a szemlélés helyett.

Fromm, David Daube⁶⁰⁷-hoz hasonlóan azon a véleményen van, hogy az Ószövetség első könyvének elbeszélése nem számol be arról, hogy az ember, mint olyan Ádám és Éva engedetlenségének következményeként önmagában romlott lenne.⁶⁰⁸ A szöveg ezt az engedetlenséget nem nevezi bűnnek, s az emberi természet romlottsága sem nyilvánul ki a textus alapján. A szövegek olvasása során mégis megtalálhatjuk azt a nézetet, mely szerint az embernek gonosz gondolatai és bűnös hajlamai vannak,⁶⁰⁹ ezért is jegyzi meg Hegel a természet és az emberiség kötődése kapcsán az „*Előadások a világtörténet filozófiájából*” című értekezésben, hogy „*Igazában csak az állat ártatlan.*”⁶¹⁰ Fromm értelmezésének csúcspontja az öntudatra ébredés. Szerzőnk szerint az Ószövetség alapvetően nem állítja az emberi természet romlottságát. Sőt a szövegek alapján még kérdőre is vonja az engedetlenségük bűnösségnek minősítését, majd az ősbűnt olyan előfeltételnek tekinti, amely által lehetőség nyílik a jó és a rossz közötti döntésre. Ezért az engedetlenség, igazában véve az első lépés volt a szabadság és az emberi képességek kifejlesztése felé,⁶¹¹ ami egyaránt eredményez individualizációt és elszigetelődést is.⁶¹² Ez Sartre drámai gondolatát tükrözi,

⁶⁰⁵ Ld. Levél Périer úrhoz, apja, az idősebb Pascal halálára, 1651. október 17. (1, 261-262). in PAVLOVITS, T., *Mi egy ember a végtelenben? – Észlelet*, Budapest 2014, 61.

⁶⁰⁶ WEILS, S., *Attente de Dieu*; a fordítás: Vető M., Simone Weil vallásos metafizikája, (La métaphysiquereeligieuse de Simone Weil, Paris, Vrin 1971, ford. Bende J.), L'Harmattan 2005, 117.

⁶⁰⁷ David Daube Fromm kortársaként a 20. század egyik kiemelkedő jogtudósa volt, aki az ókori jogrendszereket vizsgálta. Szintézise során különös figyelmet fordított arra, hogy a római jog és a bibliai jog világát egyesítse a görög, római, zsidó és keresztény irodalomban szerzett ismereteivel, és irodalmi, vallási és jogi szövegeket használt fel egymás megvilágítására. in Lord (Alan) Rodger, „*David Daube (1909–1999)*” in *Jurists Uprooted* Oxford, 2004, 240.

⁶⁰⁸ Ld. FROMM, E., *Olyanok lesztek, mint az Isten*, 111.

⁶⁰⁹ Ld. WŁODARCZYK, R., *Utopia szkoly, nieposluszeństwo i przekład. Dwa biblijne mity w odczytaniach Ericha Fromma i George'a Steinera*. *Chowanna*, 2(55), 1-14.

⁶¹⁰ Ld. ELIADE, M., *Az örök visszatérés mítosza*, 118.

⁶¹¹ Vö. FROMM, E., *Az emberi szív*, 14.

⁶¹² Fromm értelmezése és magyarázata az összülők kapcsán hasonlít Francis Bacon (1561-1626) *Genezis* könyvében található 1,26-28. istenképiség magyarázatához, mely szerint az embernek önerőből kell magát Isten

mely szerint „az ember kárhozata, hogy nincs előre adott lényege, hanem önmagát kell kitalálni.”⁶¹³ Nos, önmaga kitalálása végül Fromm szerint is az engedetlenségbe torkollott.⁶¹⁴

A görög mitológiában szereplő Prométheusz történetében is ezt a gondolatmenetet láthatjuk, akinek vétségéért szintén büntetés jár. Hasonlóképp az ősbűnre vezették vissza az egyiptomiak is az istenek elleni lázadást.⁶¹⁵ Prométheusz tette azonban a civilizáció megalapításának első lépcsőfokaként könyvelhető el, akárcsak Ádám és Éva bűnbeesésének esete Fromm szerint.

Teológiai perspektívából az egyháztörténelem későbbi szakaszában kezdték a bűn kategóriájába sorolni Ádám és Éva bűnét, amit ősbűnnek vagy eredeti bűnnek⁶¹⁶ definiáltak. A frommi interpretáció szerint az ősszülők bűnével Isten valószínűleg számolhatott, ezért, ha nem történik meg a Paradicsomból való kiűzetés eseménye, akkor az ember sohasem lett volna képes arra, hogy önmaga rendelkezzen a történelem felett, vagy afelett, hogy képességeit kifejlessze és harmóniát teremtsen önmaga és a természet között. Immanuel Kant is megőrizte ezt az ágostoni történelemszemléletet, mely alapján az emberiség történelme a bűnbeesés eseményével vette kezdetét, és a jó és a rossz közötti harcban áll.⁶¹⁷

Összegzésként kijelenthető, az emberben megvan a jóra és a rosszra való képesség, később Isten az embert e kétfajta lehetőséggel engedi a döntéshozatalra.⁶¹⁸

Az Isten és ember közti kapcsolatban Noé és a vízözön története hoz újabb fordulatot, hiszen az autoriter elven működő Istennek jogában áll elpusztítani teremtményét. Fromm értelmezése az, hogy a sikertelen creatio felett érzett düh, harag és szomorúság az indítóoka az özönvíznek. Noha a despotikusan uralkodó Isten az ember felé negatív érzelmek túl markánsan jelen vannak, az özönvíz után a teremtő és teremtménye között szövetségkötésre kerül sor, hiszen Isten ezután megfogadja, hogy nem pusztítja el az életet a földön.⁶¹⁹ Az

képmásává tenni a föld leigázásának cselekményével Vö. KARL-HEINZE M., *Krisztus a létezés értelme, Krisztológia a relativizmus korában*, Paulus-Hungarus-Kairosz, Budapest 2002, 28-19.

⁶¹³ Ld. RATZINGER, J., *Isten projektje*, 74.

⁶¹⁴ Az engedetlenség olyan értelemben, ahogyan mi itt használjuk, az értelem és akarat megerősítésének cselekedete. Nem elsősorban egy olyan hozzáállás, amely valami ellen irányul, hanem valamiért: az emberi képességért, hogy lásson, hogy elmondja, amit lát, és hogy visszautasítja azt, amit nem lát. Ahhoz, hogy ezt megtegye, nem kell agresszívnak vagy lázadónak lennie; elég, ha nyitva tartja a szemét, teljesen ébren van, és hajlandó vállalni a felelősséget, hogy felnyissa azok szemét, akik abban a veszélyben vannak, hogy elpusztulnak, mert félálomban vannak. Ld. SCHOENMAN, R., (Ed.), RUSSEL, B., *Prophets and Priests*. London (George Allen and Unwin) 1967, 72.

⁶¹⁵ Vö. KÁKOSY, L., *Az ókori Egyiptom története és kultúrája*, Osiris tankönyvek, Budapest 1998, 374.

⁶¹⁶ peccatum originale

⁶¹⁷ BULTMANN, R., *Történelem és eszkatológia*, Atlantisz kiadó, Budapest 1994, 79.

⁶¹⁸ Ld. HÁRSFAI, K., *Bevezetés a politikai és társadalometikába*, Szent István Társulat, Budapest 2009, 35.

⁶¹⁹ Vö. Ter,9,11

embernek pedig kötelessége betartani a „Ne ölj!” parancsot, mivel ezt a törvényt, az élet törvényét nem szegheti meg senki.⁶²⁰

További distinkciót találhatunk a Szodoma és Gomora történetében könyörgő Ábrahám esetében. Amíg a bűnbeeséskor az ember számára tilos volt a jó és a rossz ismerete, addig a mostani epizódban Ábrahám kérdőre vonja Isten ígérését, amikor tervezi a városok elpusztítását,⁶²¹ így vonja kérdőre az ember Istent a jó és rossz tudásának alapján.

Fromm a pentateuchusi szövegek alapján vizsgálta az Ószövetség tradícióját. Az egzisztenciális elidegenedés kontextusában teljesen Kierkegaard gondolatait követte, amikor is Ádám és Éva történetét és a Paradicsomból való kiűzetésének bibliai mítoszát elemezve a szabadság jelenségét s annak negatív konnotációjában értelmezte. A tipikusan analitikusi mítoszértelmezés alapján a bűnbeesés után az emberi lények szabadságot élveznek Istentől, a mennytől, a természettől és a többi embertől, mivel a bűn után az ember elnyerte azt a fajta vágyva vágyott szabadságot, és elmenekülhetett a parancsok által diktált tilalmak és tekintélyek elől, amelyek eddig kontrollt gyakorolhattak fölötte. Ezen felül, amint Fromm rámutat, mindenki elidegenedhet önmagától, ami személyes bizonytalanságban, melankóliában, szorongásban és magányban nyilvánulhat meg.⁶²² Miközben egyrészt felszabadítja magát, másrészt könnyen rabszolgává válhat. Ebben az állapotban kiderül, hogy az ember „egy az egyben” helyzetben van másokkal és a világgal. Mivel rendelkezik ezzel a választási szabadsággal, teljes mértékben felelős önmagáért és minden cselekedetéért.⁶²³

Végezetül az imént tárgyalt Teremtés könyvében található narratívákból kitűnik, hogy a judaizmus, s hozzátehetjük a kereszténység is, tartalmaz egyaránt humanisztikus és tekintélyelvű elemeket.⁶²⁴ Az alfejezet konklúziója pedig számunkra az, hogy Fromm tagadva az eredendő bűn természetét, s figyelmünket azon utópisztikus gondolat felé tereli, amely szerint a politika helyére egyszer csak a szeretet lép, ezért az állam és a társadalom által fogalmazott normatív korlátok irrelevánssá válnak.⁶²⁵

⁶²⁰ Vö. Ter,9,5

⁶²¹ Vö. Ter,18,25

⁶²² Vö. FUNK, R., *Erich Fromm Gesamtausgabe*, Band VI. Religion. Die prophetische Ausfassung vom Frieden. 69-70.

⁶²³ Ld. FROMM, E., *Menekülés a szabadság elől*, 154 és 49-50.

⁶²⁴ FROMM, E., *Pszichoanalízis és vallás*, 40.

⁶²⁵ Vö. EGEDY, G., *Konzervatív gondolkodás és politia az Egyesült Államokban*. John Adamstól Russel Kirkig. Századvég Kiadó, Budapest 2014, 315.

5. Fromm Istenképe

5.1. Az isteneszme; istenfogalom és istenkép koncepciója az Ószövetségben

5.1.1. Az istenkép

Az istenfogalom és istenkép kérdéskörének többek között Ana-Maria Rizutto is foglalkozott mélységeivel. Munkássága nyomán úgy különböztetjük meg a két fogalmat, hogy az előbbit egy individuálisan megjelenő kognitív formával rendelkező teológiai-filozófiai *konstrukcióként*, míg az utóbbi koncepciónak inkább szubjektív, személyes tapasztalati jelleget tulajdonítunk, s amely affektív élményt rejt magában.⁶²⁶ A két fogalom jelen esetben ismét a vallástörténeti korszakok felelevenítése nyomán lesz differenciálható. Fromm Sigmund Freudhoz hasonlóan az animizmusig és a totemizmusig nyúlik vissza, mivel a vallástudomány alapján ezek a vallás legismertebb primer formái és gyökerei.⁶²⁷ Fromm és az analitikus gondolkodók nem titkolt célja az volt, hogy megindokolják az ember önmagától és a természettől való elidegenedésének kérdését, amelynek megoldókulcsa végül önmagunk erejének kifejlesztése és maximalizálása lett.⁶²⁸

Valláskritikai megnyilvánulásaiban az istenkép vizsgálata a szülők iránti szeretet bemutatása révén definiálódik. Ennek során visszanyúl az antropológiai kezdetekig, majd vizsgálja az emberiség karakterstruktúráit Freud önkényes apaképét követve.

Kiindulási pontként aggódva ír fogalmaink jelentéstartamának változásairól, ami a fogalmakban kifejezésre jutó tapasztalatoktól való elválasztás eredménye. Az elválasztás során fogalmainkban elidegenedés történik, így a fogalom elveszti valóságtartamát és „*mesterséges képződménnyé válik*”. Így jön létre a fikció. Ebben, ha egy bizonyos kifejezést használunk, akkor a kifejezés alapjául szolgáló tapasztalati bázisból, szubsztrátumtól elvonatkoztatunk. Ez által fogalmi elidegenedés következik be, ami az ideából ideológiát fabrikál, majd az élő ember valóságába torkollik, s ezáltal lesz a történelemből ideológiák története.⁶²⁹

További valláskritikája Isten szimbolikus megértésére koncentrált. Ebben az istenkép fejlődését az ember belső tapasztalatának kondicionált kifejeződéseként értelmezte.⁶³⁰ Ezen

⁶²⁶ Ld. BAKK-MIKLÓSI, K.–HÉZSER, G., *Pasztorálpszichológia*, 154.

⁶²⁷ Ld. SIGMUND, F., *Mózes*, 184.

⁶²⁸ Ld. LIVINGSTON, C.J., *Bevezetés a vallástudományba*, 61.

⁶²⁹ Vö. FROMM, E., *Olyanok lesztek, mint az Isten*, 16-17.

⁶³⁰ KOLBE, CH., *Heilung oder Hindernis*, 120-122.

meglátásból következtet arra, hogy az istenkép az emberi psziché kivetítése, ami a belső világ aktuális állapotát tükrözi.:

„valamely belső tapasztalat történetileg meghatározott kifejezése volt”, míg az „Isten” fogalmat „az a társadalmi -politikai struktúra határozta meg, amelyben a törzsi vezetők vagy királyok birtokolták a legfőbb hatalmat, ezáltal a legfőbb érték fogalma a társadalom legfelsőbb hatalmának analógiáján nyugodott.”⁶³¹

Az imént említett definíciók alapján az Istenfogalom jelentése mindig attól válik érthetővé, hogy az ember mit tekintett a legfőbb jónak, azaz mit tekint racionális tekintélynek.

Antropológiatörténeti vizsgálatában nyilvánvalóan egy evolúciós folyamatként a tudatfejlődés azon szakaszát említi elsőként, amikor az ember megszabadul a természethez, az anyához, a vérhez és a talajhoz fűződő kapcsolatától, ezért már független a felette lévő erőktől, noha igyekezett fenntartani a kezdeti köteléket.⁶³² Miután az ész megszüntette-feloldotta a természettel való egységet, fellépett a biztonság iránti igény, ami a vallástörténet kezdeti fázisához juttat el bennünket, Fromm szerint erről leginkább (véltetőleg Freud *Totem és Tabu* értekezése alapján gondolkodik) a primitív totemvallások tanúskodnak, amelyek keretében az emberek a fákat és az állatokat imádták. Itt megemlíthetjük a totemállat kapcsán az apa utáni vágy⁶³³ és az apához fűződő emocionális kapcsolatok ambivalenciáját. Freud mindent az apa-fiú nexusra vezet vissza, mivel Istent egy felnagyított apának látja, s ebből ered a vallásos szükséglet kezdete.

Freud szerint a totemnek két sajátossága van: egyrészt reprezentálja a klán realiztikus fizikai őst és védőszellemét; másrészt egy bizonyos ünnepnapon a totemállatot az ősapával említették egy lapon. Fromm szerint véltetőleg Freud alapján erről leginkább a primitív társadalmak ambivalens apa-képre és az ősatyához fűződő érzelmi kettősségre következtethetünk: a totem egyszerre a tisztelet és az azonosulás tárgya, ugyanakkor a büntudattal terhelt, rituálisan ismételt „*ősatyagyilkosság*” szimbolikus megjelenítése.⁶³⁴

Az emberi értelem és a motorikus képességek fejlődésével kezdetét vette a természettől való függetlenedési szakasz, amikor is az ember által készített tárgyak kerültek az imádat centrumába. Például az aranyból-ezüstből készült istenségek, mivel ekkor az ember a saját képességeit és készségeit vetítette ezen tárgyakba, így kissé elidegenedett formában idolál saját képességeit és tulajdonságait bálványozta. Ezek után az imádat tárgya antropomorf

⁶³¹ Uo.

⁶³² FROMM, E., *A szeretet művészete*, 87

⁶³³ Ld. FREUD, S., *Egy illúzió jövője*, 110.

⁶³⁴ Vö. FREUD, S., *Mózes*, 130-131. illetve FREUD, S., *Egy illúzió jövője*, 118.

jelleget kezd öltetni, így jelentek meg az ábrázolásokban az emberi biológiai nemek.⁶³⁵ A vallástörténeti korszakokban a vallás matriarchális szakasza korábbi, mint a patriarchális.

A matriarchális szakaszban növekedni kezdett az emberi önbecsülés, így az ábrázolt istenek antropomorf formát öltöttek, amelyben a legfőbb tekintélyt az istennő és annak gyermeke kapcsolatában jelentek meg. A két jelleg közti átmenet folyamán később a férfi primátusa az anyaistennő kapcsolatában detronizálásához vezet. Ezután pedig az ember és az isteni lény közötti viszonyt már nem az emberek közti egyenlőség határozza meg, hanem az atyaisten által kijelölt követelményeknek való megfelelés. Így alakult ki a patriarchális társadalom hierarchikus szerkezete.

Az istenfogalom következő fejlődési szakasza a patriarchális vallásban megjelenő emberi erők és képességek az emberre való alkalmazásában jelenik meg. Ezen szakasz tárgyalása során a Biblia ószövetségi monoteista istene kerül górcső alá, aki Fromm értelmezése szerint „abszolút uralkodóként” mindenek teremtője és lehetséges elpusztítója is egyben: *„mint önkényes uralkodó jelent meg, aki úgy tud bánni teremtményivel, mint egy fazekas, aki nem szereti az edényt.”*⁶³⁶ Ezen kijelentés után nem csoda, hogy Fromm a héber Biblia spirituális programjaként az embert tette középpontba.

5.1.2. Az ószövetségi fejlődési szakaszok

Fromm az istenfogalom kialakulásában három szakaszt különböztet meg, amelyeket kognitív szempontból vizsgált meg. Fromm nézetei szerint először is az Ószövetség istene a zsidó és keresztény teológiai hagyományban az újkori ateizmus szempontjain alapulnak, miszerint Izrael Istene féltékeny és despota isten, aki az ember vetélytársa. Ez a megközelítés természetesen nem a biblikus kor politeista keretéhez köthető, amikor is Izrael hite eljutott a monolátriától a monoteizmusig,⁶³⁷ hanem Fromm megmarad az analitikus megközelítésnél, tehát az ember potenciálisan magában hordozza az istenséget, fejlődése által kiszabadul Isten felsőbbrendűsége alól. Erre mutatott példát a klasszikus paradicsomi állapotban lévő Ádám és Éva bukása, akik képesek voltak a tudásfájának terméséből enni. Végül persze Isten kiűzi az ideális állapotból az első kevély emberpárt ezzel is biztosította felsőbbrendűségét és hatalmát.

⁶³⁵ Vö. FROMM, E., *A szeretet művészete*, 95-100.

⁶³⁶ Ld. FLÜCKIGER, F., *Funktion und Wesen der Religion nach Erich Fromm*, In: *Theologische Beiträge*. Zweimonatszeitschrift der Pfarrer-Gebets-Bruderschaft, Wuppertal 16 (1985/5), 208-210. (Theologischer Verlag Rolf Brockhaus).

⁶³⁷ SCHNEIDER, T., (szerk.) *A dogmatika kézikönyve I.*, Vigília Kiadó. Budapest 1998, 72.

Ám minden emberi ellenszegülés az ember önfelszabadulási aktusa, amely azt a fordulatot szüli meg, melynek révén az ember Isten riválisává válhat, ha az eszét használja.: *Eritis sicut Deus scientes bonum et malum.*

A második fejlődési szakaszban a Noéval, majd Ábrahámmal való szövetségkötés során Isten megbánja, hogy elpusztította a teremtést, a megbánásból pedig ahhoz a fejlődési etapoz érkezünk, amikor Isten despotizmusa és abszolút uralkodó jellege helyett alkotmányos uralkodóként lép fel, aki minden életet tiszteletben tart, aki az emberrel szerződéses partnerré lett, aki garanciát ad arra, hogy nem törli el többé az emberiség életét árvízzel, mint ahogy azt az első özönvíz során tette meg.⁶³⁸ Mindez abban konkretizálódik, hogy Isten elvesztette a cselekvés szabadságát, az ember pedig elnyerte azt a szabadságot, hogy számon kérje Istent a szövetségkötései és ígéretei alapján.⁶³⁹

A szövetségkötések és ígérek után elérkezünk a harmadik fázishoz, amikor is Isten bizonyos antropomorf elemekkel(Isten szól az égő csipkebokorban)a történelem istenekét nyilatkoztatja ki magát Mózesnek⁶⁴⁰ s rávilágít önmaga és a bálványok közti különbségre, ami leginkább a „névtelen isten” gondolatában fejeződik ki.⁶⁴¹ Emellett Mózes által vezetett héberekkal való szövetségkötés a megállapodás eszméjének kibővítése, amikor is Isten többé már nem egy szerető atya, hanem arra kötelezi magát, hogy betartsa az igazságosság és a szeretetet alapelveit, amelyek az embert szabad entitássá tették, aki jogosult követeléseket támasztani, ezért Isten az igazság elveinek szimbóluma lett, így nincs joga megtagadni az emberi segítségkérést.

Így vált a despotikus, abszolút uralkodó szerető apává. Mindezekből egy viszonylag rokonszenves és pozitív istenkép mutatható ki, mivel Isten az a jó, akire az ember támaszkodhat. A teljességhez viszont az is hozzátartozik, hogy Fromm a pozitív istenkép megtartása érdekében nem idéz fel olyan történeteket, amelyek ellentmondának ezen képnek, mint például Jefe lányának feláldozása vagy Saul meggyilkolásának parancsa.⁶⁴²

Az imént felvázolt fejlődési etapok folyamán kitűnik, hogy Isten megszűnt önmagában személynek lenni egyrészt azzal, hogy Mózesről kezdve névtelen Isten maradt, még ha lehetőség is volt vele ”antropomorf nyelven” beszélni, másodsorban pedig mivel trónfosztása folytán az emberi szükségletek kielégítésére lett korlátozva, mint amiket akár a klasszikus erénykatalógusaink is említenek: igazságosság, szeretet etc. Egyedül ezen elvek

⁶³⁸ Ter6,7-13, illetve Ter9,11

⁶³⁹ Vö. KOLBE, S., *Heilung oder Hinderniss*, 122-123.

⁶⁴⁰ Ld. Kiv3,13-15.

⁶⁴¹ Ld. LUDGREN, S., *Fight against idols*, 128-129.

⁶⁴² 1Sám15

szimbólumává vált, noha korunk embere annak is a tanúja lehet, hogy a monoteizmus hite szépen lassan egy bálvány jellegű istenfogalomra degradálódik, ezért maga az istenszeretetünk egy elidegenedett személyiség szerkezetet tükröző kapcsolattá alakul.⁶⁴³

A másik kulcspont, hogy szerzőnk számára Isten valójában az ember másik neve. Amennyiben pedig ember, annyiban mindannak szimbóluma, ami az emberben rejlik. Szimbóluma annak a spirituális és érzelmi valóságnak, amelyet az ember igyekszik megvalósítani, de amelyet soha nem tud leírni vagy meghatározni. Olyan, mint a horizont, amely korlátozza a kilátást, és délibábnak bizonyul, amikor megpróbálsz megragadni.

Az sem számít neki, hogy az ember hisz-e Istenben vagy sem, hanem arra koncentrál, hogy megéli-e a szeretetet, az igazat gondolja-e. Ha ezt megteszi, akkor számára másodlagos, hogy melyik szimbólumrendszerhez ragaszkodik. Ha ezt nem teszi, akkor az előbbinek sincs semmi jelentősége.

Frommnak a keresztény hit iránti elismerését is ennek fényében kell értelmezni. Valódi humanista kritikát fedez fel az Újszövetség üzenetében: tiltakozást a „birtoklásra” orientált élet ellen, valamint a felhívást arra, hogy az életet az igazságosság, a béke, a szeretet és az igazság elvei szerint alakítsuk.

Sajnos az evangéliumok kora óta a világ többször is az „ördög” elveit követi, a kereszténység pedig engedett a kísértéseinek, így a humanista szándékot többször is beárnyékolta a tekintélyelvű vonások. A protestantizmus M. Weber értelmezése szerint a kereszténység tisztán patriarchális formája, mivel olyan puritán értékrendszerrel bírt, ami az egyén felelősségét, önfegyelmét és a társadalmi rend fontosságát hangsúlyozták, amely valóban egyfajta patriarchális struktúrát alkotott. Mindezért alávetik magukat a patriarchális tekintélynek - Istennek, a fejedelmeknek, az államnak -, és a munka az egyetlen módja a szeretet és az elismerés elnyerésének. A keresztény színpal mögött ebben a szellemi környezetben keletkezett az ipari kor vallása, amely végső soron a gazdaság és a gépek szolgálóivá redukálta az embereket.⁶⁴⁴

⁶⁴³ Ld. FROMM, E., *A szeretet művészete*, 134-135.

⁶⁴⁴ „Magától értetődik, hogy a kálvinizmus is „patriarchális” jellegű volt - legalábbis az eredeti. S a például Baxter tevékenységének sikere és a Kidderminsterben levő üzemek háziipari jellege közötti összefüggés világosan kiderül Baxter önéletréséből. Lásd a Works of Pur. Div. XXXVIII. lapján levő idézetet: „The town liveth upon the Weaving of Kidderminster stuffs, and as they stand in their loom, they can set a book before them, or edify each other...” („A város kidder- minsteri anyagok szövéséből él, s amikor szövőszékükön ülnek, könyvet állíthatnak maguk elé, vagy oktathatják egymást”). Ennek ellenére a református, s főleg a baptista etika talaján élő patriarchalizmus egészen más volt, mint a pietizmusból származó. Ezt a kérdést azonban csak másutt tudjuk tárgyalni.” Ld. WEBER, M., *A protestáns etika és a kapitalizmus*. Gondolat Kiadó, Budapest 1982. 205.

A történetiség szándékos kihagyásának oka valószínűleg az, hogy szerzőnk Istent a humanizmus legmagasabb értékű költői kifejeződésének tekinti, aki az emberért és az ember kiteljesüléséért van. Mivel az emberek alapvetően nem ismerik fel Istent, szükség van az „Isten” kifejezésre, mert így tapasztalatokat tudnak átadni és kicserélni, noha ebből az a veszély származhat, hogy az Istenkoncepció és a valóság közötti határ elmosódhat.⁶⁴⁵

A szeretető apa képén túlhaladva a vallástörténet újabb irányt vesz, mivel az apai attitűdök később az apát az igazság, az igazságosság és a szeretet szimbólumává változtatják. Ebben a szakaszban Isten megszűnik személynek lenni, és a jelenségek sokfélesége mögött meghúzódó egység szimbólumává válik.⁶⁴⁶

Fromm végezetül a bűn és a lelkiismeret témakörével fejezi be az autoriter és humanista vallások vizsgálatát.

Az autoriter vallás az ember részéről egy láthatatlan felsőbbrendű hatalom elismerése, amely irányítja sorsát, és joga van engedelmisséget, a tiszteletet és imádatot követelni, ahol az igazság eszményét ez a felsőbbrendű hatalom birtokolja. Az ilyen típusú vallásokban a hívő a legjobb tudását Istenbe vetíti, és ezzel elszegényíti magát, de facto függőségbe és az önelégült mazochista magatartásába burkolja magát.⁶⁴⁷

Az autoriter vallás továbbá magában foglalja „az ember részéről egy magasabb láthatatlan hatalom felismerését, amely irányítja a sorsát, és jogosult az engedelmisségre, a tiszteletre és az istentiszteletre.” Ennek folytán amennyiben az ember bűnt követ el, akkor a tekintély (Isten) ellen vét, s ez implicálja a büntudat a félelem és öngyűlölet érzését.⁶⁴⁸ Fromm ehhez fűzi hozzá, hogy a bűn okozta fájdalomtól való szabadulásért vagy enyhítésért az ember attól válik függővé, aki fel van ruházva a feloldozás jogával.⁶⁴⁹

A humanista vallás ezzel szemben eltérő az autoriter vallástól. A humanisztikus vallásokban a bűnt önmagunk ellen lehet elkövetni, amelyet saját erőnkől tudunk felismerni, a büntudat kapcsán pedig nem érvényesült a büntetéstől való félelem, így az igazság a felsőbbrendű hatalommal szemben az ember kezében van. A jóvátétel vágya az önkiteljesedésből ered, s motivációja nem a bíráló hatalom kiengesztelése.⁶⁵⁰ Isten az ember

⁶⁴⁵ OSTERFELD, G., „Das Gottesbild Erich Fromms” wurde als Referat bei der Tagung der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft vom 20. bis 22. November 2009 im Europa-Gästehaus in Hamburg zum Thema „Wege aus der Entfremdung im Umgang mit Religion” vorgetragen. Erstveröffentlichung, in *Fromm Forum* (deutsche Ausgabe), Tübingen, Selbstverlag, Nr. 15 / 2011, S. 84-86.

⁶⁴⁶ VÖ. FROMM, E., *A szeretet művészete*, 93.

⁶⁴⁷ Uo. 33.

⁶⁴⁸ FROMM, E., *Pszichoanalízis és vallás*, 70.

⁶⁴⁹ Uo.

⁶⁵⁰ Uo. 71.

saját a hatalmának, különösen a szeretet erejének a szimbóluma, amely arra készíti, hogy elérje képességei maximumát, és egy nagy egésszel egységben képzelje el magát.⁶⁵¹

6. Isten neve a görög és zsidó istenfogalmak perspektívája alapján⁶⁵²

Isten szentírási fogalma számos fejlődési szakaszon ment keresztül, mégis szimbólummá vagy jelképpé válásának megkísérlése a szellemtörténetben Fromm szerint többek közt Spinoza nevéhez köthető, akinek teológiája lényegében azt mondja ki, hogy a zsidó és keresztény hagyományon értelmében nincs Isten.⁶⁵³

Spinoza meglátását megelőzi az anyagi doktor megfogalmazása, mivel a negatív (apofatikus) teológia szerint – amelyet többek között Aquinói Szent Tamás is képviselt – Isten lényegét közvetlenül nem tudjuk megragadni, ezért biztosabban állíthatjuk róla, hogy mi nem ő, mint azt, hogy valójában ki ő. Hasonló gondolat továbbá még visszavezethető Pszeudo-Dionüsziosz Areopagita műveiben is.

A XIX. századtól egészen napjainkig sok gondolkodó teológus vagy filozófus próbálta Spinoza után megkísérelni azt a lépést, hogy az emberek gondolkodásában megjelenő „Isten” szó által Isten megragadhatatlanságát bizonyítsa, amelyet Paul Tillich szerint túl sok antropomorf asszociáció szennyez⁶⁵⁴ vagy ahogy M. Buber mondja: „Isten minden emberi szó közül a legterheltebb.”⁶⁵⁵ Echkart mester pedig így ír a továbbiakban: „*Melyről azt mondjuk, hogy Isten, nem az; amit nem állítunk róla, inkább igaz, mint amit úgy mondunk, ő az.*”⁶⁵⁶ Fromm Emil Brunner filozófiai istentanához hasonlóan azt a jelenséget kívánja vizsgálni, ami Izrael történetében egy igen hosszú fejlődésű gondolkodási folyamat konklúziójaként fogalmazódott meg, mégpedig, hogy miért is van Istennek a Bibliában neve?⁶⁵⁷ A név filozófiája ezért a teológián keresztül egy szemantikus megközelítést alkalmaz, mivel ezesetben mindkét gondolkodó az Ószövetséghez fordul, amikor is azon ószövetségi

⁶⁵¹ Uo. 34.

⁶⁵² Ezen alfejezetben nem kívánom teológiai és egzisztenciális szempontból megvizsgálni a héber YHWH szó etimológiai fejlődését, sokkal inkább Fromm gondolatának bemutatására törekszem Isten megismerhetőségének, megnevezhetőségének szempontja alapján. Az etimológiai bemutatáshoz ajánlom Ádám Miklós disszertációját a témához kapcsolódó exkurzusát: A prófétai hivatal és a közbenjárás kapcsolata. Feladata-e a prófétának a közbenjárás? 41-48.

⁶⁵³ Ld. BUBER, M., *Én és Te*, 90.

⁶⁵⁴ Ld. MOLNÁR, T., *Utópia-örök eretnokség*, 55.

⁶⁵⁵ Ld. FRANK, V.–LAPIDE, P., *Istenkeresés és értelemkeresés*, Ursus Libris, Budapest 2023, 28. illetve BUBER, M., *Istenfogyatkozás*, 12.

⁶⁵⁶ Vö. FROMM, E., *Pszichoanalízis és vallás*, 88-89.

⁶⁵⁷ Ld. RATZINGER, J.–XVI. Benedek pápa, *A közép újrafelfedezése*, Szent István Társulat, Budapest 2008, 50-53.

tilalmakkal találkoznak, amelyek Isten névtelenségében és ábrázolhatatlanságában csúcsosodnak ki, hiszen önmagáról a pentateuchus-i hagyomány alapján Isten úgy nyilatkozik meg Mózesnek a csipkebokorból a Kivonulás könyvének 3. fejezetében,⁶⁵⁸ hogy „*Vagyok, aki vagyok.*”⁶⁵⁹ Nem szabad megfeledkeznünk arról a ténymegállapításról sem, hogy a rabbinikus irodalom igen komoly tiszteletlenségnek vette a szent Név kimondását, hiszen már maga Jézus korában is csak a főpap ejthette ki ezt a nevet évente egyszer.⁶⁶⁰

„A név tisztelete így azt is jelenti, hogy az kimondhatatlan, hiszen Isten végtelenül felülmúl mindent, amit mi képesek vagyunk megérteni. Az ószövetségi nép ezért nem ejtette ki betű szerint Isten nevét. Ezzel őrizték transzcendenciáját és felülemelkedtek a mágián. A név transzcendenciája egyben Isten akaratának maradandó homályát is jelenti: örökké felhőbe burkolózik, így mi nem láthatunk át mindent.”⁶⁶¹

A fenti gondolat persze nem jelenti az, hogy elégséges bizonyossággal ne ismerhetnénk Istent és az ő akaratát.

A görög nyelvű Septuaginta a következő módon fordítja le Jahve megnyilatkozását önmagáról azáltal, hogy *a kettős aktív forma helyére a második esetben participiumot tesz: Ἐγώ ειμι ὁ ὢν.*⁶⁶² Az Ószövetség héber nyelve igen pontos utalást tesz Istenre, mint tisztra énré,⁶⁶³ hiszen Jahve fogalmának interpretálása során a klasszikus értelmezés (ehjeh aser ehjeh), amelyet Joseph Ratzinger, a későbbi XVI. Benedek pápa a „haja”=lenni szóra vezet vissza,⁶⁶⁴ pontosabb fordítást akar kínálni:” most az vagyok, aki vagyok”, ezért „Ő az örök jelen(...)”, akinek neve Alexandria Kelemen terminusával élve paradoxon műsztérion, amely magában foglalja egyik oldalról a közelséget, másik oldalról a jövő feletti hatalmat.⁶⁶⁵ Isten ezen megnyilvánulását Fromm úgy értelmezi, hogy Mózes kérésére a névadással önmaga megragadhatóságát és megszólíthatóságát teszi lehetővé, ami nem véletlen, hiszen Isten

⁶⁵⁸ „Mózes ezt mondta Istennek: „Ha megérkezem Izrael fiaihoz és így szólok hozzájuk: Atyáitok Istene küldött, akkor majd megkérdezik: Mi a neve? – mit feleljek erre?” Isten ezt válaszolta: „Én vagyok, aki vagyok.” Azután folytatta: „Így beszélj Izrael fiaihoz: Aki van, az küldött engem hozzátok.” Azután még ezt mondta Isten Mózesnek: „Jahve, atyáitok Istene, Ábrahám Istene, Izsák Istene, Jákob Istene küldött hozzátok. Ez az én nevem minden időkre, s így kell neveznetek nemzedékről nemzedékre.” Kiv3,13-15.

⁶⁵⁹ Vö. Kiv3,13-14.

⁶⁶⁰ Ld. STEAD, CH., *Filozófia a keresztény ókorban*. Osiris Kiadó, Budapest 2002, 110-114.

⁶⁶¹ PAPP, M., *A vallásosság erkölcsi erénye*. L'Harmattan Kiadó. Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola. Budapest 2015, 59-60.

⁶⁶² Ld. RATZINGER, J.–XVI. Benedek pápa, *A közép újrafelfedezése*, 53.

⁶⁶³ Vö. SZOLOVJOV, V., *Előadások az istenembségről*, 59.

⁶⁶⁴ Ld. RATZINGER, J., *Bevezetés a keresztény hit világába*, Vigilia Kiadó, Budapest 2007, 99-100.

⁶⁶⁵ Ld. RATZINGER, J., *Jézus Krisztus Istene. Elmélkedések a Szentháromság titkáról*. Szent Gellért Kiadó, Budapest 2006, 14.

számtalan engedményt adott népének a kivonulás története folyamán: a „Vagyok, aki vagyok” Isten nem végességét jelenti, ergo nem lehet személy, nem lény, ezért ezt így fordíthatjuk le: „a nevem: névtelen.” Ebben az összefüggésben Fromm olyan iróniát vél felfedezni, amely szerint Isten önmagát tárgyként engedi megnevezni, holott Benedek pápa és a vallástörténész M. Eliade vallásfenomenológiai szempontból Isten tárgyiassága helyett az Ő Lét és Létező valóságát hangsúlyozza,⁶⁶⁶ tehát ezzel kifejezi metafizikai s ontológiai lényegét, amely szerint önmagától létezik (ens a se), és lényeg és létezés egybeesik.

Pontosan ezt támasztja alá Buber perszonalisztikus filozófiájának tézise, amikor is a személy önkifejezéséhez tartozik a „Vagyok”, az ego megnyilvánulása során „Ilyen vagyok” állítás:

„Az ‘Ismerd meg önmagadat’ a személynek ezt jelenti: ismerd meg magad, mint létet, az ego-nak pedig ezt: ismerd meg így-létedet. Miközben az ego másoktól elhatárolja magát, eltávolodik a létől.”⁶⁶⁷

Megjegyzésként fűzhetjük hozzá, hogy Fromm nem megy tovább Isten nevének vizsgálata során komolyabb teológiai mélységekbe, mint pl. az Él, Elohim és Adonáj pluralia tantum alakok, mi több, teljesen figyelmen kívül hagyja az Újszövetség teológiáját, pedig a Jelenések könyvében feltüntetett vadállat motivuma során fejeződik ki az a megállapítás, hogy az Istenellenes hatalomnak nincs neve, jobban mondva csak száma van: hatszázhatvanhat.⁶⁶⁸ J. Ratzinger pontosan azt hangsúlyozza, hogy

„A Gonosz szám és számok közé zár(...). A Vadállat szám, és minket is számmá alakít. Istennek azonban neve van, s bennünket néven szólít. Ő személy, és személyeket keres. Arca van, és arcunkat keresi.”⁶⁶⁹

Ratzinger szavai érvényesen cáfolják az ószövetségi névfilozófia helytelen interpretációját és recepcióját akár Fromm kapcsán is.

Isten névtelenségéhez kapcsolódik az ábrázolás tilalma is egyben, ami azt támasztja alá, hogy nem lehet róla pozitív kijelentéseket tenni vagy attribútumokat adni, ezáltal jutunk el a deista Maimonidész negatív teológiájához,⁶⁷⁰ amely Isten közeledésének negativitására és megragadhatatlanságára fókuszál filozófiai megközelítéssel: *„Isten és az ember között a*

⁶⁶⁶ Vö. ELIADE, M., *Vallási hiedelmek és eszmék története I.* 156.

⁶⁶⁷ Ld. BUBER, M., *Én és Te*, 78-79.

⁶⁶⁸ Jel13,18.

⁶⁶⁹ Ld. RATZINGER, J., *Jézus Krisztus Istene. Elmélkedések a Szentháromság titkáról.* Szent Gellért Kiadó, Budapest 2006, 15-16.

⁶⁷⁰ SZOKOLOV, V. V., *Spinoza filozófiája és a jelenkor.* Gondolat Kiadó. Budapest 1981, 180.

semmi és a mélység tátong(...),”⁶⁷¹ és a miszticizmushoz, amikor legfeljebb annyit mondhatunk, hogy Isten mi nem, nem véges, nem barátságatlan vagy igazságtalan. „Minél jobban tudom, hogy Isten mi nem, annál többet tudok Istenről.”⁶⁷²

A monoteista teológia Istennel kapcsolatos tilalmai pedig „*a Névtelen, valami kimondhatatlan dadogás a jelenségvilág mögötti egységről, minden létezés alapjáról; Isten az igazság, a szeretet, a méltányosság. Isten én vagyok, mivelhogy az emberi nemhez tartozom.*”⁶⁷³

Szerzőnk a történelemfilozófián és a valláson keresztül is azt próbálja bemutatni, hogy a történelemnek, mint olyannak fejlődése, értelme és célja van, mégpedig a teljesen fejlett, egyetemes ember elérése. Humanizmusa során igazából csak az ember létezik, így az istenfogalom tárgyköre nem Istenről szól, hanem az ember történetéről és az emberről szóló kijelentésekről, hiszen minden Istenről való pozitív vagy negatív kijelentés, minden Istent körülíró attribútum igazából az ember saját jelképeinek leírása, mégis ezeket Istennek tulajdonítják. Az emberről szóló Isten fogalmához leginkább V. Frankl 15 éves korában rögzített definíciója passzol: „*Isten az önmagunkkal folytatott legbelsőbb beszélgetéseink társa.*”⁶⁷⁴

Az Isten-eszme azonnal szükségtelessé válik, amikor az elidegenedett ember visszaszerzi az általa Istenre vetített erőket, így veszi át az ember önmaga felett a hatalmat. Isten tagadása a theologia negativa-ban öltött formát, az ember igenlése pedig az anthropologia positiva-ban, ami szerint az egyetemes ember a szeretet és az értelem erejéből él.

Az istenfogalom történetkritikai vázlata rávilágít a teizmus és a nem-teista humanizmus közötti reláció problematikájára, mivel az istenfogalom Fromm általi interpretációja a monoteista vallási magatartás szigorúbb bírálataát fejezi ki. E szerint a gyakorlatban is vallásos monoteista ember számára Isten olyan szimbólummá válik, aki az emberiség fejlődése folyamán a történelmet egy pontban érintve kifejezte az ember törekvéseit, mint a szellemvilág, a szeretet, az igazság és az igazságosság birodalmát.

Ehhez a szimbólumhoz tehát az embernek nem szükséges imádkozni, mivel tőle nem várhatunk el semmit; nincs vele szeretetkapcsolat, mint az ember esetében a szülőhöz, illetve a negatív teológia módszerén keresztül állítható, hogy az ember nem tud semmit Istenről

⁶⁷¹ Ld. ELIADE, M., *Vallási hiedelmek és eszmék története III.* Osiris Kiadó, Budapest 1998, 138.

⁶⁷² Vö. FROMM, E., *A szeretet művészete*, 94.

⁶⁷³ Uo. 95.

⁶⁷⁴ Ld. FRANK, V.–LAPIDE, P., *Istenkeresés és értelemkeresés*, Ursus Libris, Budapest 2023, 28. illetve BUBER, M., *Istenfogyatkozás*, 29.

annak ellenére sem, hogy igyekeznek őt megismerni és kijelentéseket tenni róla, mivel az emberi nyelv metaforikus és analogikus⁶⁷⁵ használata során képtelen arra.⁶⁷⁶

Fromm istenfogalom koncepciója a történelem céljaként nem Istent helyezi a vertikális és horizontális dimenziók metszéspontjába, hanem magát az embert. Így elköveti azt a hibát, hogy a teológiát egyfajta ontológiaként értelmezi, s azt a gondolatot sejteti, hogy a teológia elég csekély szerepet játszik az Ószövetségben, így az ószövetségi teológiát arra redukálja, hogy a teológiának csupán negatív teológiának kell lenni, ami a bálványok tagadását jelenti.

⁶⁷⁵ Ld. SCHNEIDER, T., (szerk.) *A Dogmatika kézikönyve I.* 28-29.

⁶⁷⁶ Ld. FROMM, E., *A szeretet művészete*, 48.

VI. ERICH FROMM ÉS A BÁLVÁNYIMÁDÁS

*"Ne csinálj magadnak faragott képet vagy hasonmást arról, ami fent van az égben, vagy lent a földön, vagy a vizekben a föld alatt."*⁶⁷⁷

A fentebb említett, általunk jól ismert jelikeként szolgáló bibliai mondat felhívó jelleggel vezet be bennünket a már sokak által tárgyalt témakör világába, amely Immanuel Kant szerint „... a Biblia legmélyebb értelemmel, legsúlyosabb jelentéssel bíró közlése.”⁶⁷⁸ A témakört nem a megszokott szempontból közelítjük meg, nem Isten transzcendenciájának kérdéskörében, de nem is a vallásosság erénye elleni bűn megközelítési horizontján, hanem egy egészen sajátos ószövetségi szemlélet és filozófiai megközelítés összességében, ami Martin Buber filozófiáját is eszünkbe juttatja, aki ugyanebben a témában egyszer a következő gondolatot rögzítette.:

*„Egy modern filozófus úgy véli, hogy minden ember szükségképpen vagy Istenben hisz vagy „bálványokban”, azaz valamiféle véges javakban- a saját nemzetében, művészetében, hatalmában, tudásában, pénzszerzésében, a „nőn aratott mindig új győzelmében”-javakban, melyek abszolút értékékké lettek a számára, s közé és Isten közé állottak; s nem kell egyéb, mint hogy bebizonyítsuk előtte e javak nem-feltétlen mivoltát, és így „szétzúzzuk” a bálványt, s a céljától eltévelyített vallási aktus önmagától visszatér a neki megfelelő tárgyhöz.”*⁶⁷⁹

Fromm értelmezése előtt fontosnak tartom Martin Buber gondolatát bevezetésként bemutatni, aki az *Én és Te* című művében a bálványimádást perszonálfilozófiai szempontból elemzi. A perszonálfilozófus azt állítja, hogy a bálvány nem elsősorban tárgy, hanem viszonyulási mód kérdése. Filozófiai gondolkodásának középpontjában a kapcsolatból indul ki: az emberi lét két alapvető viszonyformában valósul meg, az *Én – Te* és az *Én – Az* relációban. Az *Én – Te* viszony kölcsönös, élő és személyes találkozás, amelyben a másik nem tárgy vagy eszköz, hanem önálló, megszólítható személy. Ebben a kapcsolatban az „*Én*” is relációban létező személlyé válik, így ez a létmód felel meg leginkább az ember személyi méltóságának.

Ezzel szemben az *Én – Az* viszony tárgyiasító: a másikat „valamivé” teszi, megfigyelhetővé, használhatóvá, kategorizálhatóvá alakítja. Ez a viszony szükséges a világban való eligazodáshoz, ám ha kizárólagossá válik, akkor nemcsak a másikat, hanem a viszonyuló ént

⁶⁷⁷ Kiv20,4

⁶⁷⁸ Ld. JASPERS, K., *A transzcendencia rejtjelei*, Kairosz Kiadó, Budapest 2001.64.

⁶⁷⁹ Ld. BUBER, M., *Én és Te*, 127-128.

is tárgyá redukálja. Buber szerint a bálványimádás ott kezdődik, ahol az ember az Én – Az módján viszonyul akár embertársához, akár Istenhez. Amikor Istent fogalommá, birtokolható ismeretté vagy lezárt képpé tesszük, megszűnik az élő dialógus, és a „Te” helyére egy kezelhető „Az” lép. A bálvány tehát nem egyszerűen faragott kép vagy külső tárgy, hanem az a lezárt, tárgyiasított istenkép, amelyben eltűnik a személyes megszólítottág és a kölcsönösség lehetősége. Így érkezünk meg ahhoz az értelmezési kísérlethez, amelyet Fromm Buberhez hasonlóan képvisel.

Szerzőnk modern bálványimádás jelenségével kapcsolatos elemzése alaposabb vizsgálatot igényel, mivel Fromm fogalomhasználata első olvasatra megtévesztő lehet akár a teológusok számára is, hiszen témakifejtésében egyik oldalról biblikus megközelítést és talmudi hagyományt használ a bálványimádás bemutatására, bár esetében a bálványimádás témaköre nem köthető teljességgel a mi teológiai ismereteinkhez. Ennek az az oka, hogy a Fromm által értelmezett bálványimádás nem egy adott tárgy vallási jellegű imádását jelenti. Buberhez hasonlóan egyrészt az élethez való hozzáállást és annak alapirányultságát érti rajta, amely a dolgok istenítésében ölt testet: a bálvány lehet nemzet, üzlet, siker, egészség, munka, tudomány, szexualitás, hatalom, érdek stb.⁶⁸⁰ Másrészt bálványimádás kritikája az Ószövetség központi élményéhez, a felszabaduláshoz és a szabadság dinamikájához kell kapcsolódjon, hiszen az Exodus könyve tartalmazza az elnyomott ember felszabadulásának teljes programját, amely Fromm perspektívája szerint részben megvalósult, részben nem. A szabadság fogalmának és jelenségének frommi értelmezése ezért a teológiai bálványimádáshoz kapcsolódik, amelyben a bálványimádó magatartás a felszabadulás folyamatának regresszív megnyilvánulásaként jelenik meg, később pedig felmerül a kérdés, hogy az egyének hogyan válhatnak szabaddá valódi énjökre és függetlenné a másokkal való érzelmi függőségeiktől.⁶⁸¹

A bálványimádás vizsgálata során Fromm betekintést nyújt a rosszul elhelyezett értékek pszichológiai és társadalmi következményeibe Freud pszichoanalízisével és Marx társadalom kritikájával, valamint a bálványimádó hiedelmek és magatartások egyénekre és társadalmakra gyakorolt hatásába. Fromm alapvetően, mint minden gondolkodó, értelmezési kereteket alkalmaz, melynek összefüggésében a bálványimádást a szabadsággal összefüggésben vizsgálja, amelyre egyfajta dialektikus fejlődés jellemző, mivel az emberi szabadság megnyilvánulása dialektikus és dinamikus folyamat.

⁶⁸⁰ PAPP, M., *A vallásosság erkölcsi erénye*, 484-485.

⁶⁸¹ FORTIS, B., *Idolatry and Freedom: Erich Fromm's View*. Philosophy and Jewish Thought. Theoretical Intersections. Transcript Verlag, 63-64.

1. Az incesztuózus kötődés, mint a bálványimádó magatartást megelőző súlypont

Akár a vallástörténeti korszakok matriarchális és patriarchális szakaszainak, akár Freud libidóelméletének és az Ödipusz-komplexusnak, mint minden neurózis alapjának vizsgálata kapcsán Fromm kiindulási pontként a család belső és külső természetéhez és működési elveihez nyúlt vissza azért, hogy a gyermekből felnőtté vált egyént végső céljaként eljuttassa a szabadság és a függetlenség megszerzéséhez. Mivel ezek az emberi képességek maximájának eléréseit jelentik, nem tekinthetők mindenki számára elérhető feladatnak, ezért Fromm elsődlegesen az Ödipusz-komplexus kapcsán beszél az incesztus kötődésről, mint a vérfertőzés tabujáról és a neurózis melegágyáról, amely jelenség *„nem merül ki az adott család valamely tagja iránti szexuális kívánságban.”*⁶⁸² Az incesztus alatt az anyai princípium melegének és biztonságának szimbólumát értjük, amelyet a köldökzsinórtól való függetlenség jelképez.⁶⁸³ A kötődés alatt nem csupán az erős genitális libidóalapú ragaszkodás az érvényes. Ezt a jelenséget egy másik motivációra kell visszavezetnünk., mégpedig ahhoz a vágyhoz, hogy valaki gyermek maradjon s ezáltal kötődhessen egy őt védelmező figurához, akik között az anya a lehetőségek tárházában primer helyet foglalja el. A helyzetet súlyosítja, hogy a gyermek szerepben maradni kívánó alany nem lesz képes a felelősségvállalásra. A lélektan tudománya szerint a felnőtté váláshoz minden ember számára szükséges az inceszt kötődéstől való megszabadulás, ezért is idézi Fromm Jézus szavait:

*„Azért jöttem, hogy szembeállítsam az embert apjával, a leányt anyjával, a menyét anyósával.” illetve: a „Ezért a férfi elhagyja apját és anyját, és feleségéhez ragaszkodik, s a kettő egy test lesz.”*⁶⁸⁴

A szülőkhöz való inceszt ragaszkodást nem az egyetlen, mivel secunder lehetőségként ott van a: *„törzs, a nemzet, a faj, az állam, a társadalmi osztály, a politikai párt, illetve az intézmények és szervezetek számos egyéb formája válik az otthon és a család pótlékává.”*⁶⁸⁵

A rendezetlen inceszt kötődés tehát a nacionalista és akár a rasszista magatartásának gyökerei is lehet. Ezek sajnos gátolják az egyéniség szabad megtapasztalását. Korunkban megszorodtak az ember inceszt függőségének alanyául szolgáló csoportosulások és noha több lehetőség nyílt a szabadság megélésére, a nemzetségtől és a szülőháztól való függetlenség előmozdítása mégis kevésbé vált sikeressé.

⁶⁸² FROMM, E., *Pszichoanalízis és vallás*, 64.

⁶⁸³ FROMM, E., *Férfi és nő. Szexuálpszichológiai tanulmányok*, 64.

⁶⁸⁴ Ld. Mt10,35 és Ter2,24.

⁶⁸⁵ FROMM, E., *Pszichoanalízis és vallás*, 65.

A sikertelenség oka ugyanaz Frommnál, mint Freud, *Egy illúzió jövője* című írásában: A vallás tehet arról, hogy megkötözi az embert és függőségben tartja, így az nem képes megtapasztalni a szabadság és függetlenség élményét, mindez persze nem csak a neurotikus személyekre igaz.⁶⁸⁶

A vallástörténet fázisait vizsgálva arra a megállapításra jutott, hogy minden jelentős vallás továbbfejlődött a vérfertőzéssel kapcsolatos tilalmaktól a szabadság pozitív megragadásáig. Megemlíti Buddhát, akinek a magányban történt a megvilágosodása, ezért az ő mintáján felbuzdulva kell megszabadulni a családi kötelékektől, hogy az ember rátaláljon önmagára és valódi erejére. A zsidó és keresztény vallást a buddhizmussal szemben kevésbé szélsőségesnek értékeli. Az Édenkert történetében az ember életét teljes biztonság hatja át, nem is rendelkezik a tudás ismeretével, amit a kert közepén álló fa testesít meg. A Genézis könyvének bűnbeesés példázatából kezdődik az emberiség története, amely egyben a szabadság és a szellemi fejlődés kezdete az ember számára.⁶⁸⁷ Fromm az Édenből való kiűzetés mozzanatában látja a paradicsomi biztonságból való szabadulást, s a valódi fejlődés alapját. Ennek okán a vérhez és a röghöz való kötődéstől való szabadulás spirálszerűen bontakozik ki az Ószövetségen, hiszen Ábrahám is megkapja a parancsot, hogy vándoroljon el a szülőföldről, Mózes Egyiptomban, a családjától és a népétől idegen földön nevelkedik. Ehhez kapcsolódik Izrael népének számára a kivonulás eseménye és a negyvenéves vándorlás időszaka. Mégis miután a választott nép saját hazájába visszatér, egyúttal megjelenik a föld, a bálványok és az állam imádata, így kerül a próféták tanításának centrumába az incesztimádat elleni küzdelem, ami az ószövetségi próféták messianisztikus képzetain alapszik.⁶⁸⁸

2. A bálványimádás etimológia

Az idolatria kérdéskörének vizsgálatánál szeretném megkülönböztetni a képek istentiszteleti használatának (ikonodoulia)⁶⁸⁹ és az idegen istenek imádását (idolatria) fogalmát, tekintettel arra, hogy a dolgozatban nem tárgyalják a képtisztelet kérdéseit.⁶⁹⁰ Zavaró konnotációkat

⁶⁸⁶ Uo. 66.

⁶⁸⁷ Fromm nem foglalkozik kifejezetten a bűnbeesés története során a rossz kérdéskörével, mivel kizárólag az emberre koncentrál. Bár az ember nagykorúságának kezdetéhez mégis hozzátartozik a jó és a rossz közötti különbségtétel, ezért érdekességként említhetjük V. Szolovjov nézetét, aki szerint: „(...) a rossz keletkezésének eredendő helyszíne csakis az örök, természetelötti világban található.” in SZOLOVJOV, V., *Előadások az istenemlégről*, 112.

⁶⁸⁸ Uo. 67.

⁶⁸⁹ A keresztény istentisztelet ikoniszteletről (ikonodoulia) és nem ikonimádatról (ikonolatria) beszél.

⁶⁹⁰ Vö. SZÉCSI, J., *Bálványimádás és képimádat az ókori Izraelben-Szentírás – és vallástudomány*, in *Magyar Zsidó Szemle, Új folyam*, 6-7. szám, 2009-2010. Szerkeszti Lichtmann Tamás, Budapest 2010, 33-43

okozhat az *eikon* (kép, figura vagy portré) és a *douleia* (szolgálat) kifejezés, amely a képtisztelet kapcsán merül fel etimológiai kapcsolódási pontként, ám ez nem kerül most tárgyalásra annak ellenére, hogy egyes szemita magyarázatok a bálványimádás fogalmát összemossák az ikonolatriával, így elérkeznénk az anikonizmus fogalmához.⁶⁹¹

A bálványimádást a görög nyelv az idolatria (ειδωλολατρία) kifejezéssel illeti. A görög εἶδωλον komponens a Septuagintában használatos a bálványimádás kifejezésére, majdnem 100 alkalommal megtalálható,⁶⁹² ám jelentése képet, alakot, képződményt, árnyalakat, csalóka képet, álmkép-et jelöl, ami nem rendelkezik valóságos tartalommal.⁶⁹³

Ezzel szemben a kultikus kép szokásos görög kifejezése, az *agalma* volt az öröm és a szépség pozitív asszociációja. A λατρεία komponens pedig tisztelet és imádást jelent. Az ikonteológiában épp ez a terminus technikusz (Tisztelet a képnek, imádat az Istennek). Ezért az eidoloatria képek imádását jelenti, ami a latin nyelvben először idololatriaként jelent meg, később a latin köznyelvben rövidített változatban idolatriaként.

A modern héber nyelvben gyakran nevezik bálványimádásnak 'elilut kifejezést, ám ez a formula nem tűnik fel a Héber Bibliában. A szó gyöke valószínűleg az לֵילִל Elil tőre vezethető vissza (vö. Iz10,10; és többesszámban Lev19,4), ahol bálványt⁶⁹⁴ és hamis istent jelöl. Az 'elil formula gyakran használatos a Héber Bibliában Isten hatalmassága és a bálványok gonoszságának és hiúságának kontrasztjaként.⁶⁹⁵ Ám a Septuaginta az 'elilt emberi kéz által készített utálatos dolgoknak, sőt olyan démonoknak írja le, amelyek önmagukban nem bálványok.⁶⁹⁶

⁶⁹¹ MEYER, B., *Idolatry beyond the Second Commandment: Conflicting Figurations and Sensations of the Unseen. Figurations and Sensations of the Unseen in Judaism, Christianity and Islam: Contested Desires*. Ed. Birgit Meyer and Terje Stordalen. London: Bloomsbury Methuen Drama, 2016, 77-96. *Bloomsbury Collections*. Web. 2022, 77-78.

⁶⁹² Ld. HAAG, H., *Bibliai lexikon*, Budapest 1989, 127-128.

⁶⁹³ Ld. VARGA, ZS. J., *Újszövetségi görög-magyar szótár*. Kálvin Kiadó, Budapest 1996, 263.

⁶⁹⁴ Ld. WEBSTER, N., *An American Dictionary of the English Language*. BL Hamlen, 857.

⁶⁹⁵ Vö. Zsolt96,5 és Iz2,6-22.

⁶⁹⁶ PINKAS, R., *Idolatry. Encyclopedia of Jewish-Christian Relations Online*, Boston, De Gruyter 2021, 1-3.

3. A klasszikus teológia bibliai alapjai

Az Ószövetség ethoszát vizsgálva mély kapcsolatot tudunk felfedezni a korai zsidóság kultusza és etikája között, ami egy pontban centralizálódik: harc a bálványok ellen Izrael Istenének igaz tiszteletéért.

Ahogy Moshe Albartal és Avishai Margalit *Bálványimádás* című műve is igazolja:

„a Biblia központi teológiai elve a bálványimádás cáfolata.”⁶⁹⁷

Feltehetjük a kérdést, hogy választott nép szent irataiban miért volt szükség a Jahve melletti határozott állásfoglalásra? Egyrészt a szövetségekötés óta a választott nép egyik legfőbb kísértése az egyetlen igaz istennel, Jahvéval szemben a más népekkel való érintkezés, amely különösen is hajlamosított az idegen kultuszok istentiszteletének átvételére.⁶⁹⁸

Másfelől Izraelnek a politeizmussal szemben teoretikus monoteizmusa a babiloni fogság utánra datálható.⁶⁹⁹ Ez fordulóponthoz jelentett a bálványokkal kapcsolatos attitűdben. A babiloni zsidó közösség ennek során vált képessé a fogvatartók kultuszától való elhatárolódásra⁷⁰⁰ (vö. Iz 40,10–11; 44,6; 45,5; MTörv 4,35). A fogsági időszak így etikai és identitásképzési szempontból a henoteizmus és a monolatria időszakának tekintendő.⁷⁰¹

Harmadrészt az Exodus élményét említhetjük meg, amely célja az Ígéret földjének ajándékként való elnyerése volt. Ratzinger bíboros szerint az Ígéret földje Jahve imádásának helyét jelöli meg. Amikor Isten népe hűtlenné válik a kultuszban és Isten helyett a bálványok, a világi hatalmasságok és értékek felé fordul. Akkor ez a szabadság megszűnéséhez vezetett.⁷⁰²

Mindemellett a választott nép túl kis csoportot alkotott az őt körülvevő népcsoportok kavalkádjában, így a kánaánitákkal való találkozás kultikus elemei lehetővé tették, hogy

⁶⁹⁷ HALBERTAL, M.–MARGALIT, A., *Idolatry*, Harvard University Press, 1992. in ROSNER, B.S., „The Concept of Idolatry,” *Themelios* 24.3 1999, 21.

⁶⁹⁸ SCHREINER, J., *Az ószövetség teológiája*, Szent István Társulat, Budapest 2004, 217.

⁶⁹⁹ „A politeizmusért kezdetben David Hume és a francia filozófus Jean-Jacques Rousseau lépett fel. Antitézisként azonnal Voltaire reflektált. Auguste Comte Hume és Rousseau után egy háromlépcsős vallásfejlődést vázolt fel: Először a fetisizmus, majd a politeizmus és végül a monoteizmus. Az angol antropológus Edward B. Taylor a következőképpen építette fel a láncolatot: Animizmus-Politeizmus-Monoteizmus. A holland tanító Abraham Kuenen szerint a próféták hozták létre az etikai monoteizmust.” in LOHFINK, N., *Stuttgarter biblische Aufsatzbände, Altes Testament., Studien zur biblischen Theologie*. SBAB 16 Das Alte Testament und sein Monotheismus. 138.

⁷⁰⁰ ACHEMEIER, J. P., *Harpers Bibel dictionary*, Harper and Row, US 1985, 418.

⁷⁰¹ SZATMÁRI, GY., *Vázlatok az Ószövetségi exegézis I. Válogatott fejezetek a Tórából és a bölcsességi írásokból tanegységhez, 2020–2021. tanév, I. szemeszter*, Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Bibliatudományi Tanszék, 5-13.

⁷⁰² RATZINGER, J., *A liturgia szelleme*, Szent István Társulat, Budapest 2020, 17.

egyszerre több istent is lehessen imádni, közülük különösen egyet, de többet is egymás után.⁷⁰³

4. Fromm bálványimádás fogalma

4.1. Fromm ószövetségi háttére

„Az, aki a bálványimádást elutasítja, az egyben beteljesíti az egész Tórát.”⁷⁰⁴

Fromm az Ószövetséget vizsgálva arra a megállapításra jut, hogy

„a bálványimádás elleni háború a fő vallási téma, amely az Ószövetségen keresztül a Pentateuchustól Izajásig és Jeremiásig terjed.”⁷⁰⁵

Fromm már gyermekkorától ragaszkodott az Ószövetséghez és különösképpen a prófétákhoz, ezért két összefoglaló koncepciót jelöl meg összegezve biblikus érdeklődésének körét: a messianisztikus várakozást és a bálványok elleni harcot. Azt is mondhatnánk, hogy ez a két sarokpont jelentette számára a zsidó Biblia pozitív és negatív teológiáját. Pozitívként, mint a felszabadító és békét ígérő messiás érkezésére való várakozást, és negatív teológiaként ti. „*az Isten melletti hitvallás alapján a bálványok tagadása.*”⁷⁰⁶

Fromm elsőként az apofatizmus eszközével azt jelöli meg, hogy mi nem Isten, persze ez a gondolat nem egyenlő a személytelen-buddhista misztikával, amelyben mind az emberi mind, az isteni személy eltűnik.⁷⁰⁷ Több példával igazolja, hogy Isten nem az emberek vagy az államok és intézményi rendszerek komplexitása.:

„A bálvány olyan dolog, amelyet az ember keze alkotott, mégis olyan, amely előtt leborul, mintha rabszolga lenne, és a keze munkája lenne az úr. Amikor ezt teszi, nem él teljesen, mert egy dolog imádójává teszi magát, annak, ami „nem élet”. Ahelyett, hogy nyitott rendszer lenne, egy előre nem látható fejlődés lehetőségével, a bálványimádó zárt rendszerré teszi magát, olyan zárttá, mint az általa imádott kép. (...) — Imádjuk kezünk munkáját és az általunk teremtett

⁷⁰³ Uo. 218.

⁷⁰⁴ Ld. FROMM, E., *Olyanok lesztek, mint Isten*, 35.

⁷⁰⁵ Uo.

⁷⁰⁶ Uo. 31.

⁷⁰⁷ Ld. LOSSKY, V., *A keleti egyház misztikus teológiája*. Zöld-S Studio, Budapest 2017, 61.

körülményeket (...). Mik ezek a bálványok? A szervezet, az állam, a hatalom, a „jövő”, a korlátlan fogyasztás, sőt Isten is bálvánnyá változott.”⁷⁰⁸

Fromm számára a bálványimádás elleni bibliai küzdelemben nem a politeizmus és az egyistenhit egymás elleni állásfoglalása volt a lényeges, hanem maga a bálványépítés tilalma – vagyis az emberi tevékenység bálvánnyá alakítása és hódolat alá vonása elleni küzdelem, ami M. Buberhez hasonlóan az ember és a bálványozandó tárgy vagy személy közti viszonyban s a bálvány utáni birtokvágyban mutatkozik meg.⁷⁰⁹ Fromm korholja a monoteista vallásokat, mivel nem folytatták a bálványimádás elleni közös küzdelmet, így maguk is behódoltak a bálványimádásnak: az ember a szeretet és az értelem erejét Istenre vetíti. Az elidegenedett vallásosságban a hívő csak úgy érheti el önmagát, ha aláveti magát a bálványistennek.⁷¹⁰

A bálványimádás-ellenes tanításának lényege nem az, hogy egy Istent kell imádni a bálványistenek helyett, mint ahogyan a zsidó-keresztény teológia is tartja, hanem az istenimádat és a bálványimádás között feltárja azt a különbséget, hogy Isten élő Isten, míg a bálvány dologi természetű, élettelen.⁷¹¹ Feuerbachot és annak a vallásról mint kivetítésről alkotott elképzelését követve Fromm azt állítja, hogy az ember saját szenvedélyeit és tulajdonságait adja át a bálványnak, és ezzel elszegényíti magát, ezért a bálványimádás szükségszerűen összeegyeztethetetlen a szabadsággal és a függetlenséggel.⁷¹²

„A próféták újra és újra az idolk imádását önmarcangolásnak és önaláztatásnak, Isten imádását pedig önfelszabadításnak és másoktól való megszabadulásnak minősítik.”⁷¹³

A későbbiekben Fromm – legalábbis a regresszív személyiségben – újradefiniálja az istenimádatot. Ebben az esetben ez kísérletet arra, hogy a bálványimádó, kivetítésen keresztül kapcsolatba lépjen az elveszett hatalmakkal. Ez rendkívül fontos számára, hiszen

„az ember igazi bukása az önmagától való elidegenedés, a hatalomnak való alávetettség, az önmaga ellen fordulás, még az istentisztelet leple alatt is.”⁷¹⁴

⁷⁰⁸ Ld. FROMM, E., *The Condition of the American Spirit. Are We Fully Alive?*, in Newsday, Garden City, 13. 1. 1968.

⁷⁰⁹ Ld. BUBER, M., *Én és Te*, 128.

⁷¹⁰ <https://jyx.jyu.fi/bitstream/handle/123456789/25635/9789513940850.pdf> (Utolsó megtekintés ideje: 2023.03.15.)

⁷¹¹ Vö. Oz14,4; Zsolt135,15; Iz44,9. és Iz46,6.

⁷¹² Ld. LUDGREN, S., *Fight against idols*, 135-136.

⁷¹³ Ld. FROMM, E., *Olyanok lesztek, mint Isten*, 31-36.

Ugyanezt a gondolatsort fogalmazza meg Buber is: „Bálványimádás az, amikor az ember, miután a bálvány az oltár mögé zuhant, a megszentelt oltárra felhalmozott nem-szent áldozatát akarja Istennek ajánlani.”⁷¹⁵

Az olyan teológiai fogalmakkal, mint az eredendő bűn vagy a teljes romlottsággal, Fromm az emberiség bukását – legalábbis ebben a szakaszban – a hatalmaink birtokbavételének kudarcaként és egy teológiai bálványra való kivetítésként állítja be.⁷¹⁶

4.2. Fromm „idológiája”

Szerzőnk megállapította, hogy a bálványimádás helytelen gyakorlata során az emberek imádatának valódi tárgyát, tehát Isten személyét hamis tárgyak váltották fel, (gondoljunk csak az „Isten” fogalom rögzített használatára,) mivel Isten személyének ábrázolását a zsidó teológia nem engedte, s ez kellő nehézséget okozott a vallásosság erényének mai értelmezése szerint is. Gondoljunk csak az Ószövetség tilalmaira, amelyekben állatok, fák, csillagok, amulettek, faragott szobrok vagy férfi- és nőalakok jelentették a bálványt. Ekkor ezekre irányultak a különböző istenábrázolási tilalmak, tekintettel arra, hogy a bálvány a vallásosság helyes gyakorlását veszélyeztette, illetve torzította az istenképet és az istenfogalmat.

A klasszikus teológia bálványfogalmaival ellentétben ma a bálványok nem az Isten vagy a transzcendenciakeresés szimbólumait jelölik, inkább egy újabb paradigmát vezettek be az említett kategóriák helyett. Így a modern korban megkülönböztethetünk:

1. Kulturális bálványokat: pl. katonai hatalom, a technológia, a gazdaság, a becsület, a zászló, az állam, a termelés, a fogyasztás és még sok más.
2. A tradicionális társadalmak bálványait: mint a család, a kemény munka, a kötelességtudat és az erény.⁷¹⁷ Itt megemlíthetjük a pszeudoszeretet egy formáját, a bálványimádó szeretetet, amely során egy szeretett személyt is lehet bálványozni azáltal, hogy az egyén elidegenedik önmaga képességeitől és a szeretett személybe projektálja azokat, akit summum bonumként izolálhat, így megfosztja önmagát a

⁷¹⁴ „A bálvány az az alak, amelynek az ember átadta saját erejét és hatalmát. Minél erősebbé válik a bálvány, annál inkább elszegényedik maga az egyén. Csak úgy tud kapcsolatba kerülni önmagával, ha kapcsolatba kerül a bálvánnyal. A bálvány, kezének és fantáziájának munkája, fölötte áll; készítője a foglyává válik. A bálványimádás az ószövetségi próféták értelmében lényegében ugyanaz, mint az elidegenedés fogalma.” in *The Dialectic Revision of Psychoanalysis*, in Fromm, E., *The Revision of Psychoanalysis*, Boulder (Westview) Press) 1992, 42.

⁷¹⁵ Ld. BUBER, M., *Én és Te*, 129.

⁷¹⁶ SMITH, K., *Erich Fromm's 'The Art of Loving: An existential, psychodynamic, and theological critique*, PhD thesis. 167.

⁷¹⁷ KELLER, T., *Bálványaink, Ismert és rejtőzködő istenek*. Harmat Kiadó, Budapest 2015, 19.

szeretett lényel való viszonyában, és önmagát veszíti el a szeretett lényben. Fromm megjegyzi, hogy hosszú távon nincs olyan ember, aki megfelelné az bálványozó számára, ezért mindig újabb alanyt keres, s a már megkezdett rendellenes viselkedés egy végtelen körforgásba torkollik.⁷¹⁸

Ezen kulturális és társadalmi változások elérése céljából Fromm nagy hangsúlyt fektetett az „bálványtan” tudományára, melynek központi feladata a modern kor hamis bálványainak leleplezése.

4.3. Ószövetségi bálványimádás és a pszichológia

Fromm a következő szakaszban az ószövetségi bálványimádás prófétai fogalmát a modern pszichológiai és szociológiai fogalmakkal párosítja oly módon, hogy a bálványimádás elleni küzdelmet a (karakterológiából már ismert Freud általi fogalom)⁷¹⁹ nárcizmus elleni küzdelemnek is tekinti, amely bibliai szavakkal élve: az igazi értékekkel szembeni szellemi vakság.⁷²⁰ Ez a sajátos megközelítés nem egyedüli, hiszen Karl Barth is foglalkozik a bálványimádás valláslélektani oldalával, amit Bart tulajdonképpen a bálványozás tudományaként említ.⁷²¹ Fromm példaként sorolja a történelmi óriásokat, mint a fáraókat, a római császárokat, a Borgiákat, Hitler, Sztálin, Trujillo személyeit, akik a teljhatalom, a kéjvágy révén istenekké váltak, és az élet kérdéseire való válaszkérésükben kísérletet tettek az emberi lét korlátainak meghaladására.⁷²²

„A bálványimádás során az ember egy részleges képessége abszolutizálódik és bálvánnyá válik. Az ember ezután elidegenedett formában imádja magát. A bálvány, amelybe elmerül, nárcisztikus szenvedélyének tárgyává válik. Isten eszméje éppen ellenkezőleg: a nárcizmus tagadása, mert csak Isten – nem az ember – mindentudó és mindenható.”⁷²³

⁷¹⁸ Ld. FROMM, E., *A szeretet művészete*, 129-130.

⁷¹⁹ Freud a nárcizmuson a következőt értette: A külvilágtól visszavont libidót a beteg a tulajdon énjére irányítja, miáltal olyan magatartás jön létre, amelyet a legáltalóbban talán nárcizmusnak nevezhetünk. in FREUD, S., on Narcissim, Standart Edition, Hogarth Press, 1959 London, XIV. köt. 74.

⁷²⁰ Ld. ROHR, R., *A férfi útja*, Ursus Libris, Budapest 2001, 52.

⁷²¹ BARTH, K., *Das Wort Gottes und die Theologia*. Band I. Christian Kaiser Verlag München 1924, 81.

⁷²² FROMM, E., *Az emberi szív*, 40. és 71.

⁷²³ Uo. 99.

Hasonló módon vélekedik Süle Ferenc is, aki a bálványimádást a spirituális patológiák közé sorolja:

„A bálványimádás az ego-Selbst kapcsolat kisiklott fejlődésének egyik leggyakoribb formája. Azzal kapcsolatos, hogy ezt a rendkívüli fontos viszonylatot az én másra, valamilyen saját csinálmányra-ami lehet akár gondolati konstrukció is-vetíti rá, az eredeti élő forrással való kapcsolatot elhagyva. A „bálványimádás” a Selbst-projekció valamihez való fixációja az imádás.”⁷²⁴

Fromm ószövetségi ihletésű, pszichológiai megközelítése a bálványimádásról kétségtelenül mély és gondolatébresztő, de a katolikus teológia szempontjából reduktívnek tekinthető. A Katolikus Egyház Katekizmusa⁷²⁵ alapján ugyanis a bálványimádás nem merül ki abban, hogy az ember saját tulajdonságait vagy vágyait kivetíti külső tárgyra vagy hatalmakra, majd ezeknek aláveti magát. Fromm értelmezése ezt a jelenséget elsősorban pszichológiai folyamatként ragadja meg, amely az ember elidegenedésével és önmaga elvesztésével függ össze, azonban ezzel háttérbe szorítja annak teológiai és erkölcsi dimenzióját.

A katolikus tanítás szerint a bálványimádás mindenekelőtt az első parancsolat megsértése, vagyis az élő Istennel való kapcsolat torzulása. Nem pusztán arról van szó, hogy az ember hibásan vetít ki jelentéseket a világra, hanem arról, hogy egy valóságosan létező, személyes és transzcendens Istentől fordul el, és valami teremtményt állít a helyére. Fromm megközelítésében Isten gyakran inkább az emberi tudat fejlődésének szimbólumává válik, ami a teológia szemszögéből problematikus, mert így a transzcendencia és az isteni valóság objektivitása elhalványul, és a vallás antropológiai szintre redukálódik.

Ezzel összefüggésben a bűn fogalma is átalakul Frommnál: amit a katolikus tanítás objektív erkölcsi rend megsértéseként értelmez, azt ő inkább az ember pszichés állapotaként, elidegenedéseként írja le. Ez a hangsúlyeltolódás relativizálja a bálványimádás súlyát, mivel eltűnik belőle az a dimenzió, hogy az ember valóságos kapcsolatban áll Istennel, amelynek megszakítása vagy eltorzítása súlyos következményekkel jár. Továbbá Fromm az Ószövetséget elsősorban történeti és pszichológiai dokumentumként olvassa, és kevésbé veszi figyelembe annak kinyilatkoztatott jellegét, amely a katolikus teológia számára alapvető.

Végül lényeges különbség mutatkozik az ember végső céljának értelmezésében is. A katolikus tanítás szerint a bálványimádás kérdése szorosan összefügg az üdvösséggel és az

⁷²⁴ Ld. SÜLE, F., *Téboły, terápia, spiritualitás*, 152.

⁷²⁵ A Katolikus Egyház Katekizmusa, 549.

Istennel való közösséggel, míg Fromm inkább az önmegvalósításra és a pszichés integrációra helyezi a hangsúlyt. Így bár elemzése értékes antropológiai meglátásokat kínál, a katolikus teológia nézőpontjából mégis reduktív marad, mert a vallási valóságot végső soron az emberi pszichére szűkíti, és nem hagy kellő teret Isten transzcendens és kinyilatkoztatott valóságának.

4.4. Az elidegenedés koncepciója

A nárcizmus mellett a bálványimádás következő manifesztációja az „*elidegenedés*” lesz. Ezt Marxra vezeti vissza, hiszen a fiatal Marx írásaiban vált kulcsfontosságúvá az elidegenedés definíciója, amit explicit módon gazdasági kategóriává tett és dialektikus folyamatként tárgyalt.⁷²⁶

Fromm maga is foglalkozott ezen koncepció meghatározásával és pszichológiai értelmezésével, mivel úgy gondolta, hogy a modern nyugati társadalom, kiváltképp a kapitalista demokrácia mélyen az elidegenedés patológiájától szenved, hiszen a modern ember saját teremtményeinek (piac, pénz, technika) rabja, aki arra is képes, hogy önmagát a konformitás jegyében eladható áruként kezelje.:

„az a tény, hogy az ember nem saját hatalmainak és gazdagságának aktív hordozójaként éli meg magát, hanem elszegényedett lényként, amely a rajta kívül álló hatalmaktól függ, amelyekre élő anyagát vetítette.”⁷²⁷ illetve „ az elidegenedés fogalma az egzisztencia és lényeg szétszakadásán alapszik, azon a tényen, hogy az emberi egzisztencia elidegenült saját lényegétől, ebben az ember valójában nem az, amivé potenciálisan, vagy másképpen kifejezve; az ember nem az , amivé lennie kell, de azzá kellene lennie, amivé lehetne.”⁷²⁸

Bár az elidegenedés ilyen értelemben való használata a posztmodern korban egészen újszerűként hat, a jelenség mégis sokkal régebbi – teszi hozzá Fromm. Az elidegenedés problematikája, – mint az ember távolsága sajátos természetétől – hosszú folyamatként írható le a hominizáció során egészen a posztmodern korunkig. A fogalomalkotás gyökerei természetesen Frommnál is több tudományos megközelítésből születtek. Egyrészt

⁷²⁶ FROMM, E., *Einige post-marxsche und post-freudsche Gedanken über Religion und Religiosität*, 476.

⁷²⁷ FROMM, E., *The Sane Society*, 124.

⁷²⁸ Ld. KOCH, J., *Ember az emberért. Az ember léte és jövője Erich Fromm elméleti tevékenységében*, Habilitationsschrift an der Universität Pécs, Pécs 1989, 164.

visszaemlékszik Freud és Marx gondolataira, amelyek a természettől való elszakadás fájdalmára emlékeztetnek.

A teológiai megközelítés szempontjai azt hangsúlyozzák, hogy a bűnbeesés utáni emberpár a paradicsomi állapot elvesztése után önmagát, munkáját, másokat és legfőképp Istent tárgyként kezdte kezelni, így elidegenedtek tényleges állapotuktól. Mint már korábban láttuk Fromm visszanyúl az Ószövetségben található teremtéstörténetig, amikor is a tiltott gyümölcs elfogyasztásával megszűnik a paradicsomi és egyben kegyelmi állapot.

„A próféták az elidegenedést később bálványimádásként értelmezték. Fromm megállapítja az, hogy az elidegenedés fogalmát talán sehol nem írják le olyan mélyrehatóan, mint a prófétai irodalomban, ahol a próféta feladata az élő és igaz Isten melletti kiállítás volt, tehát a monoteizmus védelme a különböző bálványimádást elkövető nép- és vallási csoportok ellen.⁷²⁹ Megjegyzésként hozzá kell fűznünk, hogy Fromm kissé önmagát is prófétának vélte, nem véletlenül kapta meg a „Szeretet prófétája” címet a már korábban közölt életrajzírójától.: „Prófétáknak nevezhetjük azokat, akik eszméket hirdetnek [...] és ugyanakkor élnek is velük. Az ószövetségi próféták pontosan ezt tették: hirdették azt az elképzelést, hogy az embernek választ kell találnia létezésére, és ez a válasz az eszének, szeretetének fejlődése; és azt tanították, hogy az alázat és az igazságosság elválaszthatatlanul összefügg a szeretettel és az értelemmel. Azt élték, amit prédikáltak. Nem a hatalmat keresték, azt inkább elkerülték. [...] Mivel látták az igazságot, felelősséget éreztek arra, hogy azt elmondják; nem fenyegetőztek, hanem megmutatták azokat az alternatívákat, amelyekkel az ember szembesült. Nem arról van szó, hogy a próféta próféta akar lenni; valójában csak a hamisaknak van ambíciójuk arra, hogy prófétákká váljanak.”⁷³⁰

Az elidegenedés megszüntetésére a szociológiai elméletek felől három ismertebb személyiség kívánt érdemi megoldást adni: Herbert Marcuse (a filozófiai oldalról), Erich Fromm (a pszichológia fejlődése által) és Jürgen Habermas (társadalmi rendszerelmélet) alapján.

Közülük egy átfogó társadalmi reformprogramot javasol, amely ökonómiai szintéren a „kommunitárius szocializmus” megvalósítását tűzi ki célul, hogy a dolgozó osztály ismét

⁷²⁹ Ld. LUDGREN, S., *Fight against idols*, 136-138.

⁷³⁰ Ld. FROMM, E., *Prophets and Priests*, in: SCHOENMAN, R. (Ed.): *Bertrand Russell. Philosopher of the Century: Essays in His Honor*, London (George Allen and Unwin) 1967, 67.

azonosulni tudjon munkájával, és ne a saját keze által alkotott teremtménye birtokolja. Politikai szintéren a kis, személyes demokráciák megalakulását szorgalmazza az elnyomó totalitárius és diktatórikus autoriter rendszerekkel szemben oly módon, hogy az emberi természet szükségleteinek objektív kielégítését elősegítse és társadalmi konformizmus és a kapitalista fogyasztói társadalom helyett az ész primátusán alapuló proaktív életmód alkalmazását tartja kívánatosnak.

A neves protestáns teológus P. Tillich egyetért Fromm *Sane Society* művében olvasható korrajzával, amely a globalizált világ minden szegmensét érintő változások összefoglalását és leírását tartalmazza, megfogalmazza a gazdasági-társadalmi változások, sőt a vallásokban zajló újabb történéseket is.

Tillich érdeklődése leginkább Fromm elidegenedés fogalmára összpontosul, mivel saját teológiai gondolkodásában és a *Rendszeres Teológia* című művében is központi helyet foglal el az "elidegenedés" szinonim fogalma. Tillich azt állítja, hogy a keresztény teológia és a humanista pszichológia által használt fogalom jelentéseiben különbség figyelhető meg. Tillich számára az elidegenedés leginkább a bűn fogalmának funkciójával írható le, mint egyfajta szakítás Isten és ember között⁷³¹.

„A létezés az elidegenedés állapota. Az ember elidegenedett létének alapjától, a többi létezőtől és önmagától. A lényegből a létezésbe való átmenet személyes bűnben és egyetemes tragédiában csapódik le.”⁷³²

Ezzel szemben Fromm az elidegenedés kapcsán az ember védtelenségre hívja fel a figyelmet, amelyre a gyengeség és a szorongás jellemző. ⁷³³Tillich úgy véli, hogy a teológia számára az elidegenedés, az ember időbeli és térbeli nehéz helyzetének jellemzője. Minden meghódítása töredékes és kétértelmű: az élet természeténél fogva egyesíti az alkotó és romboló elemeket. Tillich kritikájában felteszi a kérdést, hogy:

„A teológusnak azt kell kérdeznie: Hogyan lehet az ember elidegenedését leküzdeni, ha nem egy olyan hatalom révén, amely túlmutat a törvényen, és megadja azt, amit a törvény hiába követel? Hogyan képes az elidegenedett ember

⁷³¹ Vö. DEÁK, A., *Az elidegenedés és bűn kérdése Paul Tillich teológiájában*, in *Református Szemle* 103.4 (2010), 383-399

⁷³² Ld. TILlich, P., *Rendszeres teológia*. Osiris, Budapest 2002, 159.

⁷³³ Ld. FROMM, E., *Menekülés a szabadság elől*, 38.

saját magától leküzdeni az elidegenedést? Hogyan képes a 20. század „halott” embere feltámasztani önmagát?”⁷³⁴

Tillich végezetül teológiai értékelése során elismerte Fromm etikai humanizmusát, továbbá elemzésének mélységét és szenvedélyességét, amellyel a modern társadalom lelki betegségének a diagnózisát tárja elénk. Mégis a teológiai megközelítést árnyaltabban kezeli, mivel Fromm humanista felfogása teológiailag túl immanens és korlátozott, nem tartalmazza a transzcendencia dimenzióját és a bűn–végeesség dimenziójának legyőzhetetlen mivoltát. Fromm megoldási javaslata az elidegenedéstől mentes egészséges társadalomra viszont etikailag és pszichológiai síkon hiteles. Ezt az úgynevezett „kommunitárius humanizmus” által kívánja foganatosítani. Ez valóban inspiráló és utópisztikus, hiszen felvázolja a társadalom fejlődésének horizontját, az elgondolás gyengesége mégis abban rejlik, hogy az oda vezető utat nem tudjuk meg.

4.5. Nekrofilia és biofilia

A továbbiakban Fromm párhuzamot vélt felfedezni a bálványimádás és az étellel kapcsolatos nekrofilia és a biofilia koncepciója között. A 30'-as évek tapasztalatai nyomán megpróbálja megérteni az agresszió, az erőszak, az emberi gonoszság és kegyetlenség természetét, mivel véleménye szerint korának embere képtelen volt megoldást találni az autoriter személyiségek által generált agresszió feloldására. Így jut el a nekrofil orientáció fogalmához. Fromm a nekrofilia fogalma alatt két dolgot különböztet meg Dr. Ivan Illich osztrák katolikus pap forrásanyaga alapján:

1. Szexuális nekrofilia: egy férfi ama vágya, hogy közösüljön vagy más módon szexuális kapcsolatot létesítsen egy halott nővel.
2. Nem szexuális nekrofilia: ama vágy kifejeződése, amikor valaki holttesteket szeret fogdosni, előszeretettel van a közelükben, és szívesen nézi őket, valamint ezek feldarabolásának vágya.⁷³⁵

Az 1960-as évektől nekrofilia fogalma egy újabb konnotációval bővült, még pedig a halálszeretet és az ételszeretet témakörében, ami „*Az ember szív*” és *A Rombolás anatómiája* című írásaiban is olvasható. Fromm definíciója a nekrofiljáról karakterológiai értelemben a következőképpen hangzik:

⁷³⁴ TILLICH, P., *Review Fromm, E.: The Sane Society*, 13.

⁷³⁵ Ld. FROMM E., *A rombolás anatómiája*. 476.

„az egyén szenvedélyesen vonzódik holt, pusztuló, rothadó dolgokhoz és betegségekhez. A nekrofil egyén legfőbb vágya, hogy az élőt életteleenné változtassa, romboljon kifejezetten a rombolás kedvéért, és érdeklődését kizárólag tisztán a mechanikus vágyak kötik le. Féktelen szenvedélye űzi, hogy ízekre szedje az élő szervezeteket.”⁷³⁶

Fromm szerint az ember nekrofil orientációjában tekintve a kompenzációs erőszak a domináns: a halál, a pusztítás, a rombolás és a rossz iránti vonzalom.⁷³⁷ Az ilyen orientációjú ember, mint például Hitler, Fromm szerint, hisz az erőszak helyénvalóságában, az ideológiai alapon történő szelekcióban. A hatalom dominanciájával lehetőség adódik arra is, hogy a nekrofil eltakarja saját komplexusait és saját tehetetlenségét, illetve agresszióját a pusztítás és a halál felé fordítja, ami nem csupán az ellenségekre, hanem az élet minden területére kiterjed. A nekrofil személyiségjegyekkel rendelkezők a megfigyelések alapján általában a múlt felé vonzódnak, majd kontrollt, rendet és biztonságot keresnek a világban, amely számukra ellentétes módon káosznak és kiszámíthatatlanságnak tűnik. Ezeken túl patológikus módon vágyat éreznek a rend iránt, s végül az erőt, a hatalmat és a kontrollt tekintik értéknek. Ezzel szemben úgy tekintenek az életre, mint amit el kell nyomni és pusztítani. Fromm nézőpontja szerint tehát a nekrofil személy elutasítja az életet. Ezzel szemben Fromm kiemelt figyelmekkel fordul az asszertivitás és az emberi mivolt védelme felé, különös tekintettel a nevelés és oktatás folyamata felé, amelyben lehetőség nyílik arra, hogy megszilárduljon az egyén védekezőképessége.⁷³⁸

Fromm gondolata azzal folytatódik, hogy a nekrofilia ellentéte és megoldása a biofilia, *„az élet és minden élő szenvedélyes szeretete”, a „további növekedés vágya, akár egy személy, egy növény, egy ötlet vagy egy társadalmi csoport iránt.”⁷³⁹*

A nekrofil orientáció ellentéte a biofilia, amely a halál iránti vonzalom helyett az élet szeretetét hordozza magában. Ez egy olyan teljes orientációt jelent, amely életmód is, ezért az ember egész affektív világában megnyilvánul. A biofil orientáció egy szerető család támogató keretein belül fejlődik ki, ahol a biofil személy alapvetően vonzódik az élet minden formájához, így a teremteni vágyás, a növekedés, a boldogság és a fejlődés igényét hordozza

⁷³⁶ Uo. 485.

⁷³⁷ BOGUSŁAW, Ś., *The idea of the exclusion of necrophilic attitudes in critical psychology of Erich Fromm*. Interdisciplinary Contexts of Special Pedagogy, no. 28, Adam Mickiewicz University Press, Poznań 2020. 11-15.

⁷³⁸ FROMM, E., *War Within Man. A Psychological Inquiry into the Roots of Destructiveness*. A Study and Commentaries. in *Fromm Forum* 29 / 2025, Tübingen (Selbstverlag) 21-25.

⁷³⁹ Ld. FROMM, E., *Az emberi szív*, 46.

magában. Így az élethez való hozzáállásuk a szeretetre, az értelemre és a példamutatásra törekszik. Az a társadalom, amely megfelelő talajt biztosít ezen orientáció kialakulásához alapvetően védi a biztonságot, a méltóságteljes élet alapeszményét, továbbá az igazságosságot és a szabadságot, hogy mindenki számára lehetséges legyen, hogy a társadalom felelősségteljes és aktív tagjává váljon. Ezért a biofil orientáció rendelkezik etikai dimenzióval is, amely saját elvei mentén kívánja meghatározni a jót és a rosszat. A fogalomból kiindulva a jó alatt azt érti, ami az életet, nem pedig a rosszat és a halált szolgálja. Szinte virtusként jelenik meg az öröm és a boldogság, mint a szomorúság és a bánat ellentétpárja.⁷⁴⁰

Mégis felmerül a kérdés, hogy mi köze Fromm ezen karakterológiai elméletének az Ószövetségen alapuló bálványimádáshoz? Gondolkodónk összefüggést lát a bálványimádás és a nekrofilia között, melyet azzal a gondolattal alapoz meg, hogy a bálványimádás során az ember halott dolgot imád, és ezáltal maga is élettelen tárggyá változik.⁷⁴¹

Úgy véli, hogy az Isten képére és hasonlatosságára teremtett ember egy olyan nyitott rendszer része, ami Istenhez közeledik, az az ember azonban, aki aláveti magát a bálványoknak, zárt rendszerben van, s önmaga válik élete lényegévé. Így kristályosodik ki a bálvány és Isten ellentéte, azaz az élettelen és az élő oppozíciója.

Fromm az ószövetségi próféták küldetésében a monoteizmus védelmét, az egyetlen igaz Isten reális létének igazolását látta, mégis igaznak tartja azt a lehetőséget, hogy Istent bálvánnyá is lehet tenni. Ezt azzal indokolja, hogy míg a humanista vallásban Isten az ember saját erejének szimbóluma, addig a tekintélyelvű vallásban ő lesz az emberi értelem és szeretet egyedüli birtokosa.

Az ember a legjobb tulajdonságait vetíti Istenre, így önmagát megfosztja ezektől a tulajdonságoktól, ezáltal immár Istené mindene, és semmi sem maradt meg saját tulajdonaként. Az ember ezáltal egyedül Istenen keresztül férhet hozzá önmagához, ezért Isten imádásakor megpróbál kapcsolatba lépni önmagának azzal a részével, amelyet a projekció révén elveszített. Miután mindenét odaadta Istennek, amije van, könyörög Istennek, hogy adjon vissza neki abból, ami eredetileg az övé volt. De miután elvesztette az önön tulajdonságait, teljesen Isten irgalmának van kitéve. Az ember ezért szükségszerűen bűnösnek

⁷⁴⁰ Uo. 25-28.

⁷⁴¹ Ld. FROMM, E., *A rombolás anatómiája*, 479-480.

érzi magát, mivel megfosztotta magát mindentől, ami jó, és csak Isten irgalma vagy kegyelme által nyerheti vissza azt, ami egyedül emberré teszi.”⁷⁴²

Végül felhívja a figyelmet arra is, hogy Isten bálvánnyá változtatható,⁷⁴³ amennyiben elfogadják azokat a filozófiai feltételezéseket, hogy Isten egy kivetítés – ahogy Feuerbach, Marx, Freud és bizonyos mértékig Fromm hitte –, akkor Isten elkerülhetetlenül bálvány lesz, amiben az egyén önmagát keresheti. Ezért az ipari forradalom akár Nyugaton akár Keleten bálványimádásnak tekinthető, mivel az emberek önmaguk helyett az új technológiákat kezdték el imádni.⁷⁴⁴

Továbbá kiemelt figyelmet fordított a bálványimádás fenoménjára, amelynek lényegét az az ember és a dolgok közötti különleges viszonyban látta. Örömmel konstataálta, hogy Marx elidegenedés koncepciója ugyanazt az eszmeiséget tartalmazza, mint az ő bálványimádás koncepciója. Az elidegenedés és a bálványimádás elemzése során Fromm arra megállapításra jutott, hogy Marx nem a vallás ellen, hanem a vallási hagyományokban jelenlevő bálványimádás ellen harcolt.

Érdekes paradoxon szerzőnk koncepciójának vizsgálata végén, hogy miközben a humanista ateizmus és maga a szerzőnk a hagyományos istenképeket bálványként bírálja, könnyen maga is bálványt állít. Fromm rendszerében az embert abszolutizálja, amikor végső mércévé és értékhozóvá emeli. A buberi értelemben az ember válik azzá a „kezelt” és eszményített Az-zá, amely előtt – immár transzcendencia nélkül – mégis feltétlen hódolat áll fenn. Figyelemre méltó, hogy Fromm, aki oly érzékenyen elemezte a modern ember rejtett bálványait, ezt gyakorlatilag nem vette észre.

Összegezve a fentieket Fromm bálványimádás-fogalma jelentősen eltér a klasszikus katolikus teológiai értelmezéstől, ezért a katolikus kritika több szinten is megfogalmazható. Nála a bálványimádás nem elsősorban vallási vagy kultikus kategória, hanem antropológiai-pszichológiai: az ember saját erejét, vágyait vagy társadalmi konstrukcióit (pénz, állam, siker, tekintély, technika stb.) kivetíti, majd ezeknek alárendeli magát. Ebben az értelemben a modern fogyasztói vagy autoriter társadalmak is bálványimádók. Ez részben rezonál a bibliai prófétaik kritikával, de a katolikus teológia több ponton fenntartásokat tenne.

Az első kritika az, hogy Fromm hajlamos a transzcendens dimenziót pszichológiai síkra redukálni. A katolikus felfogás szerint a bálványimádás nem pusztán elidegenedés vagy önelvesztés, hanem objektív viszonyzavar az ember és az igaz Isten között. A probléma nem

⁷⁴² Ld. FROMM, E., *Az emberi szív*, 79.

⁷⁴³ Ld. FROMM, E., *Birtokolni vagy létezni*, 46.

⁷⁴⁴ Ld. FROMM, E., *Olyanok lesztek, mint Isten*, 40-45.

csak az, hogy az ember „rossz tárgyhoz” kötődik, hanem hogy megtagadja azt, ami ontológiailag megilleti Istent mint Teremtőt. Ezt hangsúlyozza például Aquinói Tamás is: a bálványimádás a vallás erényének torzulása, nem csak pszichés projektálás.

Másodszor, Fromm valláskritikája gyakran implicálja, hogy maga a teizmus is könnyen idegenítő lehet, ha az ember külső autoritásnak veti alá magát. Katolikus oldalról erre az ellenvetés az lenne, hogy az Istennek való engedelmesség nem heteronóm elnyomás, mert Isten nem riválisa az ember szabadságának, hanem annak alapja és beteljesítője.

Harmadszor, Fromm humanista normája implicit módon antropocentrikus. Nála a jó vallás vagy orientáció az, ami elősegíti az ember produktív, szerető, autonóm kibontakozását. Katolikus kritika szerint ez elégtelen kritérium, mert az ember végső célja nem önmegvalósítás, hanem *communio* Istennel. Egy vallási forma nem azért igaz vagy hamis, mert pszichológiailag felszabadító vagy gátló, hanem mert megfelel-e a valóságnak és a kinyilatkoztatásnak.

Negyedszer, a bűn fogalma háttérbe szorul, mivel a bálványimádás inkább strukturális vagy egzisztenciális tévedés. A katolikus teológia viszont hangsúlyozza a morális dimenziót: a bálványimádás akaratbeli elfordulás is, nem csupán tudattalan projekció vagy társadalmi deformáció.⁷⁴⁵

Ugyanakkor fontos, hogy nem minden katolikus kritika lenne elutasító. Fromm modern bálványokra vonatkozó diagnózisa részben nagyon is kompatibilis a katolikus társadalomkritikával. Például Ferenc pápa többször beszél a „pénz bálványáról” és a technokrata paradigma veszélyeiről, ami meglepően közel áll Fromm bizonyos intuícióihoz.⁷⁴⁶

A bálványimádás elleni harc feloldása a következő fejezetben tárgyalásra kerülő X-tapasztalat, amely olyan vallásos élmény, ami lehetőséget nyújt a bálványok elutasítására és a belső szabadság előmozdítására. Ez az X-tapasztalat a későbbiekben nemcsak a Fromm általi helytelen istenkép elutasítását tartalmazza, hanem a humanizmus eszméinek realizására is serkent, mivel Fromm maga olyan humanisztikus etikát kínál, ami túlmutat a hagyományos istenképeken és a megszokott teológiai dogmatikán egészen a Zen-buddhizmus filozófiájáig. Így kerül a vallási tapasztalat a bálványimádás fölé, mivel korábban az emberi szabadság és az etika a bálványimádás szolgálatába szegődött.

⁷⁴⁵ PAPP, M., *A vallásosság erkölcsi erénye*. 243.

⁷⁴⁶https://www.archivioradiovaticana.va/storico/2013/09/22/%E2%80%9Emunka_n%C3%A9lk%C3%BCl_ninc_s_m%C3%A9lt%C3%B3s%C3%A1g,_ne_a_p%C3%A9nz_b%C3%A1lv%C3%A1ny_im%C3%A1d%C3%A1s_elleni_harc_felold%C3%A1sa_a_k%C3%A9s%C3%B6bbiekben_nemcsak_a_fromm_%C3%A1ltali_helytelen_istenk%C3%A9p_elutas%C3%ADt%C3%A1s%C3%A1t_tartalmazza_hanem_a_humanizmus_eszm%C3%A9inek_realiz%C3%A1s%C3%A1ra_is_serkent_mivel_fromm_maga_olyan_humanisztikus_etik%C3%A1t_k%C3%ADn%C3%A1l_ami_t%C3%BClmutat_a_hagyom%C3%A1nyos_istenk%C3%A9peken_%C3%A9s_a_megszokott_t%C3%A9ol%C3%B3giai_dogmatik%C3%A1n_eg%C3%A9szen_a_zen-buddhizmus_filoz%C3%B3fi%C3%A1j%C3%A1ig_%C3%A9s_ig%C3%BCy_ker%C3%BCl_a_vall%C3%A1si_tapasztalat_a_b%C3%A1lv%C3%A1nyim%C3%A1d%C3%A1s_f%C3%B3l%C3%A9_mivel_kor%C3%A1bban_az_emberi_szabads%C3%A1g_%C3%A9s_az_etika_a_b%C3%A1lv%C3%A1nyim%C3%A1d%C3%A1s_szolg%C3%A1lat%C3%A1ba_szeg%C3%B6d%C3%B6tt(Utolsó megtekintés ideje: 2026.05.01.)

VII. FROMM ÉS A ZEN-BUDDHIZMUS

1. Fromm vallási X-tapasztalata az arisztotelészi kétértékű logika és a keleti miszticizmus mentén

A dolgozatban a klasszikus monoteizmushoz kapcsolódó szemléleten keresztül felvázoltuk Fromm valláskonceptiójának fejlődését, majd bemutattuk az autoriter és tekintélyelvű vallások mibenlétét. Az istenfogalom tárgyköre elvezet bennünket a humanista vallás reális megvalósításának lehetősége felé, amiben az istenismeret fogalmiságát magunk mögött hagyva inkább Buddha filozófiája s annak értelmezése felé haladunk, végül pedig lehetséges a tapasztalat kérdéskörét tárgyaljuk. Fromm a zen-buddhizmus⁷⁴⁷ és a pszichoanalízis fúziójának segítségével a lelki egészség és a lelki üdvösség megszerzésének célját jelöli meg egészen pragmatikus módon. A megvalósult cél természetesen csakis egy bizonyos jelenség által eszközölhető ki, amely alapvetően a vallásosság egyfajta formája, Fromm esetében egyébként egy interpretált élmény,⁷⁴⁸ amit a későbbiekben X-tapasztalatnak nevezett el, noha ő maga sosem mondja közvetlenül, hogy ő maga átélte volna ezt.⁷⁴⁹

A kelet és a buddhizmus felé fordulása annak köszönhető, hogy valláskritikája elutasítja az intézményesített vallások katófatisz teológiáját és istenképét, mivel értelmezési rendszere alapján ez bálványimádás, ami csupán felesleges illúziókat és hamis ideológiákat szül.

Az X-tapasztalat a továbbiakban bizonyos párhuzamokat fog mutatni a keresztény misztika élményeivel, noha lényeges különbség, hogy a katolikus felfogás szerint az üdvösség nem pusztán pszichológiai integráció vagy tudatállapot, hanem személyes kapcsolat Istennel. Ebben az értelemben a vallás nem csupán egy interpretált élményként funkcionál, hanem transzcendens válaszként az önmagát közlő Istenre.

⁷⁴⁷ A zen fogalmát autentikusan foglalja össze Verlinde atya a következő módon: „a kínai csanszó japán fordítása; eredetileg a szanszkrit dhjá-na, vagyis meditáció szóból származik. A zena Mahajána buddhizmus újraértelmezése kínai környezetben, a taoizmus hatása alatt. A buddhizmus a VI. században jelent meg Kínában, ahonnan a XII. században Japánba is elért. A zen a buddhizmus lényegéhez igyekszik visszatérni, s ezért egy sima, leegyszerűsített technikát javasol, amely mesterről tanítványra száll, lehetővé téve a tanítvány számára, hogy tudatára ébredjen önmaga Buddha-természetének anélkül, hogy elmélkednie kellene a szent iratokon. Japánban a zen két irányzatot különböztet meg: a rinzaités szótót, melyek eltérnek a megvilágosodásról (szatori) alkotott elképzelés és az ahhoz vezető út tekintetében.” in VERLINDE, J-M., *A tiltott tapasztalat. Az asramtól a monostorig*. Szent István Társulat, Budapest 2017, 217.

⁷⁴⁸ Ld. THEISSEN, G., *Az őskereszténység élményvilága és magatartásformái, Az őskereszténység pszichológiája*. Kálvin Kiadó Budapest, 2008.

⁷⁴⁹ A tapasztalat és az élmény kifejezése az angolban csupán az experience kifejezéssel illetik, ám Fromm német anyanyelven kapcsán megkülönböztetjük a das Erlebnis (élmény) és a die Erfahrung (tapasztalat) szavak jelentéstartamát. A die Erfahrung szó eredeti jelentése a következő: „egy országon való átutazást, közvetlen érintkezés útján történő felfedezést, a szerzett tapasztalatok birtoklása.”

2. Találkozás a buddhizmussal

Erich Fromm életrajzából már ismert, hogy mennyire meghatározó volt számára nemcsak vallási, hanem intellektuális szempontból az ortodox judaizmus. Ettől 25 éves korában saját bevallása szerint ugyan elszakadt, gondolatíveiben mégis örök építőelemként szerepük van a kora ifjúságától ismert Ószövetség prófétáinak, a haszidizmusnak és a Talmud különböző k „baloldali” értelmezőinek. Tartósan hatnak rá a negatív teológiát képviselő Maimonidész, illetve a keresztény misztikus- Eckhart mester, de a kikeresztelkedett Baruch Spinoza is, végül a 20. századi rabbinikus tanárai. Summa summarum igazat adunk R. Funk úr úrnak, mely szerint Fromm

„egy kifejezetten zsidó életgyakorlatot empirikus antropológiává alakított át, és így tette ismertté a vallásos életgyakorlat meghatározó elemeit az emberi tudományban. Ugyanakkor egyetemessé tette a szegregált közösségben gyakorolt vallásosság emberi tartalmát is azáltal, hogy azt humán tudománnyá alakította, és minden humanisztikus beállítottságú ember számára kommunikálhatóvá tette.”⁷⁵⁰

Mindemellett Fromm nagyszerű s egyben radikális ószövetségszemlélettel rendelkezett, amely magába foglalt egyfajta etikai perszonalizmust, bár Fromm verbálisan és nonverbálisan is felhagyott a judaizmus ortodoxiájával, önmagát nem-teista humanistának tartotta. Teológiai szemszögből ezért egyik „égbekiáltóan” téves nézete lett a monoteista istenhit és az indiai-kínai tradíció alapuló személytelen miszticizmus közötti különbségtétel megszüntetése kiemelten hangsúlyozva az imént említett teista vagy nem-teista rendszerek vallási tapasztalatának fenoménját. Nem titkolt célja volt tehát a Kelet felé való fordulásában a vallási tapasztalat mentén az ortopraxis propagálása és interiorizálása. Ezért fordult a keleti misztika és a buddhizmus felé.⁷⁵¹

Fromm életében három személyt említhetünk, akik buddhizmushoz fűződő kapcsolatát markánsan befolyásolták. Egyrészt Fromm fiatalkorában már kimagasló érdeklődést mutatott a buddhizmus iránt, amelyről először az 1920-as évek közepe táján Georg Grimm német

⁷⁵⁰ FUNK, R., „Die jüdischen Wurzeln des humanistischen Denkens von Erich Fromm”, in: Erich Fromm. *Zu Leben und Werk*. Referate des Symposium der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft 1988 in Locarno, Tübingen (Typoscript) 1988, 13.

⁷⁵¹ HARDECK, J., *Mystik und Prophetie. Erich Fromm im Spannungsfeld zwischen Judentum und Buddhismus* Vortrag bei der Herbsttagung der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft und des Niels-Stensen-Hauses über „Mystik und gesellschaftliche Verantwortung. Der spirituelle Kern der Weltreligionen” in Lilienthal bei Bremen vom 27. bis 20. Oktober 2006. - Erstveröffentlichung in *Fromm Forum* (Deutsche Ausgabe - ISBN 1437-0956) 11 / 2007, Tuebingen (Selbstverlag) 2007, 19-24.

származású buddhista tudós könyvei révén juthatott ismeretekben, így lassan elszakadt a Baruch Rabinkow által képviselt ortodox judaizmustól. Húsz évvel később komoly egzisztenciális hatást gyakorolt rá a Kínában létrejött zen-buddhizmus, amit Karen Horneyval ismertek meg. Ekkortájt tanított a New York-i Columbia Egyetemen a Neo-Orientalista csoportokhoz tartozó D.T. Suzuki professzor, – aki az Egyesült Államokban közvetítette a zen mozgalmat – bevezetést nyújtva a buddhizmus ágain belül a zen-buddhizmus rejtelseibe. Tette ezt olyan szinten,⁷⁵² hogy ezt Fromm autentikusnak fogadta el, hiszen Suzuki professzor személyén keresztül nemcsak teoretikus ismeretekkel, hanem gyakorlati tapasztalatokkal is gazdagodott, s végül felismerte a zen-buddhizmusban lévő potencialitásokat. Ezen időről a következő módon számol be:

„Az elmúlt néhány évben, miközben olvastam és hallottam a zen buddhizmusról, a saját gondolkodásom nagy mértékben ösztönzötté és befolyásolttá vált. Nagyon sokat tanultam a zen buddhizmusban rejlő radikális hangsúlyról, amely az élményre összpontosít, és ami valójában sokkal többet jelent, mint amit valaha is elképzeltem volna, mielőtt megismerkedtem vele.”⁷⁵³

Suzuki professzor előadásai végül odáig vezettek, hogy 1957 augusztusában Fromm kongresszust is szervezett a zen-buddhizmusról és az európai pszichoanalízisről saját otthonában, Mexikóban.⁷⁵⁴ Az ott elhangzottak egyik publikált eredménye lett Suzukival közösen írt tanulmánya: *Zen-buddhizmus és pszichoanalízis* amelyben Fromm összehasonlítja az imént említett két tárgykört s arra a konklúzióra jut, hogy ezen rendszerek egyaránt az emberek jólétét célozzák meg azzal a különbséggel, hogy a zen-buddhizmus vallás, míg a pszichoanalízis tudomány.⁷⁵⁵

Az 1960-as évek végén figyelme ismét fordult a buddhizmus felé vissza, amikor is megismerkedett Nyanaponika Mahatherával, aki buddhista szerzetes lett Sri Lankán. Mivel Fromm idős korára tüdőbetegséggel küszködött, rendkívül hasznára volt az imént említett buddhista szerzetes társasága, akihez nemcsak baráti levelezések kötik, hanem bizonyos

⁷⁵² Ld. VERLINDE, J-M., *A tiltott tapasztalat. Az asramtól a monostorig*. Szent István Társulat, Budapest 2017, 211.

⁷⁵³ Ld. LUNDGREN, S., *Fight against idols*, 31. idézi: FROMM, E., *Beyond Egotistical Religion* (lecture in 1957)

⁷⁵⁴ BIKÁCSY, G., *Bunuel-napló*. Osiris Kiadó. Budapest 1997, 353.

⁷⁵⁵ Ld. RHEINZ, H., *Zen und die Kunst der Erinnerung. Sigmund Freud und Erich Fromm oder der westliche Weg den Ozean zu überqueren*. Als Vortrag im Februar 2000 auf der Tagung der Evangelischen Akademie Baden in Bad Herrenalb zum Thema „Erich Fromm – Psychoanalyse, Ethik und Religion“ gehalten. Veröffentlicht unter „Zen und die Kunst der Erinnerung. Sigmund Freud und Erich Fromm oder der westliche Weg, den Ozean zu überqueren,“ in *Fromm Forum* (German edition), Tübingen (Selbstverlag), (2002/6), 48-57.

légző-és koncentráció gyakorlatok is, melyekkel Fromm betegségének szimptomáit próbálta kezelni.⁷⁵⁶

3. Előzetes megfontolások

Kelet misztikus tanításainak fényében hosszú út vezetett el ahhoz a szellemtörténeti eseményhez, amikor is a 19. és 20. század fordulóján olyan filozófiai, pszichológiai és szociológiai nézőpontok jelentek meg, amelyek a különböző vallások intézményi és külső elemeit kívánták megkülönböztetni azoktól a belső tapasztalatoktól, amelyeket egyének élnek meg, s végül vallási élményekről/tapasztalatokról számolnak be. Ide sorolhatjuk a már korábban is említett Rudolf Otto, Martin Buber, C.G. Jung vagy William James professzor munkásságát. William James valláspszichológiai kutatásai mellett (aki összehasonlító elemzéseket írt a nyugati pszichológia és a buddhista iratok kapcsolatáról), Sigmund Freud, C.G. Jung és Erich Fromm is arra a felismerésre jutott, hogy szükség van a pszichoanalízis spiritualizálására és a buddhista pszichológia gyakorlásának nyugati alkalmazására, mivel felfedezhető egyfajta fogalmi egység a lélektani tudomány és a misztika között, s mindemellett Fromm is szembesült a nyugati ember aggasztó kulturális és spirituális-szellemi állapotával, amelyre nyughatatlanul, változást kiváltó eszméket kívánt találni. Az említett gondolkodók alapfelvetése az volt, hogy minden vallási-misztikus hagyomány egyfajta közös tapasztalati összetevővel rendelkezik, amely az egyén belső és a transzcendenst összefűző kapcsolat kialakításra irányul, amely túl van az érzékelés és a racionális gondolkodás határán.

A Nyugat szellemi hanyatlása kapcsán arra a megállapításra jutott, hogy a buddhizmus mint nihilisztikus, nem-teista és mégis pozitív vallás⁷⁵⁷ meghaladja a klasszikus értelemben vett nyugati vallásokat a racionalitás, a realizmus és Isten koncepciójának dolgaiban,⁷⁵⁸ mivel úgymond teljesen racionális rendszer lévén a hitrendszer alkalmazása során az ember felszabadul a külső, magasabb hatalomtól s önmaga köré fókuszálva a teista vallásokkal ellentétben nem követel meg intellektuális áldozatot; a zen gyakorlása folyamán az egyén önmagára összpontosulva képes szinkronicitásra jutni önmaga természetével, ezáltal

⁷⁵⁶ Ld. LUNDGREN, S., *Fight against idols*, 34-35.

⁷⁵⁷ Fromm meglátásával ellentétes véleményen van V. Szolovjov, aki a buddhizmust negatív vallásként említi, amelyben feltétlen elvként a semmi jelenik meg. „Valóban a *semmit*, nem *valamit*, nem valamiféle meghatározottat, a konkrét lét vagy a lények sokaságából egyet, mivel felette áll minden meghatározásnak, mivel *mindentől* szabad. Csakhogy a minden létformától való mentesség (pozitív semmi) nem azonos a lét teljes hiányával (negatív semmi). Egy létező ténylegesen és pozitívan csak akkor szabad, ha hatalma, pozitív ereje, illetve képessége arra is kiterjed, amitől mentes.” in SZOLOVJOV, V., *Előadások az istenemberségről*. 42.

⁷⁵⁸ Vö. NIETZSCHE, F., *Az antikrisztus*. Helikon Kiadó, 2016, 29-30.

önismeretet szerezhethet, ami később képes felszabadítani őt; továbbá az egyén képes a tudattalant tudatossá tenni (ami Freud nagy vágya volt), amely által az elfojtások és az elidegenedés legyőzhetővé válik, létrejöhet a lelki egészség az önmegvalósítás során, s lehetőség nyílik az önnövekedésre, amelyben a humanisztikus pszichológia atyja, C. Rogers mindig is hitt. Ez a fajta törekvés persze sosem volt ismeretlen az ókori görögség és zsidóság számára, hiszen mindketten az ember tökéletesítését kívánták elérni, ám a 20. századi modernitás ezzel kontradiktórikus módon a dologiság perfekcionalizálásain munkálkodik az egyéni célok folyamán.⁷⁵⁹ Összeségében elmondhatjuk, hogy más keleti vallások és a zen-buddhizmus le kívánja győzni az ego-centrikus embert elősegítve önmaga természetének igazi felismerését.

Fromm rájött arra, hogy a zen és a pszichoanalízis több közös irányultsággal rendelkezik,⁷⁶⁰ sőt magát a zent konkrét pszichológiai rendszernek is tekintette.⁷⁶¹ Elsőként érdemes megemlítenünk, hogy mindkét irányzat rendelkezik egy etikai orientációval, amely alapvetően a kapzsiság és a birtoklásvágy leküzdése révén az egészséges jellem fejlődését szolgálja. Másod sorban az is könnyen belátható, hogy Freud illúzió alapuló valláskritikájának tükrében mindkét rendszer abszolút tekintélyellenes, ezért nem is hajlandó magát alávetni semmiféle autoritásnak, kiváltképpen nem egy „legfőbb Atyafigurának.”⁷⁶² A buddhizmus külön előnyének tekinthető, hogy nem tartalmaz feuerbachi értelemben vett projekciót, amely által a felelősséget egy külsődleges pontra vagy egyfajta isteni megváltóra lehetne áthárítani.

Fromm ezen megállapításai egy újfajta analitikus-filozófiai megközelítést tettek lehetővé, amelyet humanistának nevezett. Ez az elgondolás a következőkön alapul:

1. Egyrészt alkalmazta a zsidó és keresztény hagyományt, hiszen Fromm érdeklődése leginkább az 1960-as évek után fordult vissza saját vallási hagyományaihoz, amikor megírta az *Olyanok lesztek, mint Isten* című monográfiáját, amiben ráadásul újszövetségi gondolatok és hivatkozások is szerepelnek. Noha életének egy részében nem titkolt módon vallani gyökerei és a Talmud hatására nagyobb figyelmet szentelt a bibliai istenkép, emberkép és történelemkép fejlődése radikális értelmezésének, amely elvezette

⁷⁵⁹ Ld. FROMM, E.–SUZUKI, D.T., *Zen-Buddhizmus és Pszichoanalízis*, 113-115.

⁷⁶⁰ A zen és a pszichoanalízis mellé további szempontként csatolhatnánk a társadalmi szocializmust, mivel az előbbieket elvéhez hasonlóan a társadalomnak is az embert kell szolgálnia. in: Villar, Luis del, 1990: Erich Fromm y el Budismo Zen. In: ENEP – Zaragoza (Ed.), Erich Fromm al Siglo XXI. Cuadernos de la Escuela Nacional de Estudios Profesionales Zaragoza, México (ENEP – Zaragoza) 1990, 156.

⁷⁶¹ Vö. BIKÁCSY, G., *Bunuel-napló*, 353.

⁷⁶² Vö. POROSZ, T., *Szubjektív tudomány-objektív tudás. Tanulmányok a buddhizmusról*. Gondolat Kiadó, Budapest 2018, 263.

őt egy felvilágosult humanizmushoz, amely tudatában van annak, hogy gyökerei a vallás vágyaiban és képeiben rejlenek, végül is arra a megállapításra jutott, hogy a peripatetikus (peripatein=körüljár) módszerhez kapcsolható Halacha (ami szerint járni kell) nyomán az orthoparxis útját kell előnyben részesíteni az ortodoxiával (itt Fromm a „helyes véleményre” gondol a szó etimológiája alapján: orthosz és a doxa) szemben.

2. Másrészt Maimonidész negatív teológiája is csodálattal töltötte el, amely alapján azt a következtetést vonta le, hogy az embereket a függőségektől, a rabszolgaságtól és a rossz utaktól meg kell védeni. Ezt teológiai jellegű mélységben kívánta megtenni azért, hogy a vallási tapasztalatot Kelet nem-teista rendszerén keresztül kívánta megérteni. Természetesen meg kell jegyeznünk, hogy a vallási tapasztalat Fromm számára nem kötődött csupán teista nézetekhez, kultúrákhoz vagy korszakokhoz, hanem általános emberi tapasztalatként írta le, amely állhatott akár teista és nem-teista; ateista-antiteista elképzelések hátterében is: *„mert minden ember igyekszik választ találni létezésének megválaszolatlan kérdéseire; ugyanakkor ez egy olyan élmény is, amelyet minden ember helyzetétől függően másként él meg és fejez ki.”*⁷⁶³ Bár Fromm számára ez a fajta tapasztalat eklatáns módon a kereszténységben és a zsidó miszticizmusban állt fenn, meg kell jegyeznünk azt a kritikát, hogy a judaizmusban Isten megismerhetősége kapcsán mégis a bálványimádás elleni állandó harc jelenik meg.
3. Végül alapvető a freudi pszichoanalitikus humanizmus dialektikája is. Fromm ezen úgynevezett spiritualizációs kísérletét „pszicho-spirituális diskurzusnak” nevezik, ami a személyes átalakulás adekvát módszere az ember végső humanizálása felé, azaz a „létezés gyakorlása.” Önmagának a valláslélektannak a feladata a vallás analízise kapcsán, hogy az ismeret mellett vallásos élményt is vizsgálja oly módon, hogy az emberi én és a vallási élmény közt milyen reláció áll fenn, hiszen a tapasztalás az egész embert érinti meg a maga titokzatos módján.⁷⁶⁴

E három pont összességének eredménye az lett, hogy Fromm a dialektikus humanizmus címszava alatt eltökélt szándékkal állt ki amellett az univerzális elv mellett, hogy *„...minden ember magában hordozza az egész emberiséget”*,⁷⁶⁵ ezért megkísérelte a freudi alapú biológiai készletének kielégítésének elméletét továbbfejleszteni abba az irányba, hogy a

⁷⁶³ Ld. FUNK, R., *Mut zum Menschen*, 149.

⁷⁶⁴ Vö. KÜHÁR, F., *A vallásbölcselet fő kérdései*, Szent István könyvek 81.) Szent István Társulat, Budapest 1930, 8-9.

⁷⁶⁵ Ld. FROMM, E., *Olyanok lesztek, mint Isten*, 81-83.

társadalmi-spirituális interakción nyugvó önmegvalósítást helyezte előtérbe tekintettel arra, hogy az önmegvalósítás nélküli ember elszigeteltnek tekintendő, aki az izoláltsága folytán el van rekesztve önmagától és embertársaitól. Ezt a státuszt Fromm „elidegenedésnek” nevezi, ami egyenlő az általunk ismert magányosság fogalmával.⁷⁶⁶ Az elidegenedés koncepciója nem ismeretlen fogalom, hiszen kollégája Karen Horney a következőképp gondolkozik ezen fogalom kapcsán: „... megakadályozza az embert az adott potenciáljainak megvalósításában.” Fromm hangsúlyozza, hogy a magányosság olyan lelki betegség, amely alkalmatlanná teszi az embert a másokkal való kapcsolatteremtésre, így képtelen kommunikálni Istennel vagy az embertárral, ezért nem titkolt szándéka az, hogy kigyógyítsa a bajbajutottakat ebből a betegségből.⁷⁶⁷ Ezt a pszichoanalízis módszerével kívánja megkísérelni, hiszen a módszer célja a „lélek gyógyítása.”⁷⁶⁸ Ezen vallási-humanisztikus elvek mentén elérkeztünk Fromm gyakorlatorientált spiritualitásig a buddhizmusig.

A most említett átalakulás során Fromm tehát kiváltképp a gyakorlatra fókuszált, s azon belül is megjelölte a vallási tapasztalat jelenségét. Fromm közismert nyelven ezt nevezte önmegvalósításnak vagy „X-tapasztalatnak.”

Az X-tapasztalat fogalmának rögzítése persze nem egyszerű folyamat, mert Fromm mindig az adekvát fogalomalkotás mércéje alapján rögzítette gondolatait. Ezt tapasztalhattuk is a vallásfogalom meghatározásánál a vallásbölcselet és vallás-fenomenológia látókörein keresztül. Szerzőnk észrevette, hogy vallásfogalma egészen eltér a klasszikusan elfogadott terminológiák leírásaitól, ezért nagy figyelmet szentelt a fogalomalkotásának pontosságának. Ez arra a kijelentésre is érvényes, mely szerint csakis egy bizonyos mennyiségű tapasztalat után tudunk fogalmat alkotni. Itt visszagondolhatunk akár az „ember” és az „Isten” koncepciókra. Szerinte mindebből az következik, hogy a tapasztalat előbbre való, mint a fogalom.⁷⁶⁹

4. A szatori

A pszichoanalízis és a zen-buddhizmus párhuzamos viszonyai között kiemelt helyet foglal el az önmegvalósítás jelensége, amely során az ember teljes létezésén, azaz testén, lelkén és

⁷⁶⁶ Ld. FROMM, E., *Birtokolni vagy létezni*, 94.

⁷⁶⁷ Ld. FROMM, E., *Menekülés a szabadság elől*, 15-17.

⁷⁶⁸ Ld. FROMM, E., *Pszichoanalízis és vallás*, 78.

⁷⁶⁹ Ld. MACHOVEC, M., *Das Phänomen X bei Erich Fromm*, in *Fromm Forum* (deutsche Ausgabe), Tübingen (Selbstverlag), 3 (1999), 41-42

elméjén keresztül eljut a megvilágosodás állapotáig.⁷⁷⁰ A zenben ennek utolsó lépcsőjét és legmagasabb fokát szatorinak nevezik, a hinduizmusban pedig számádhinak.

A szatori elérése során az egyén nem egy abnormális lelkiállapotba vagy egy valóság nélküli transzállapotba kerülhet, hanem „*mint a már jelen lévő megvilágosodás tudatára ébredés nem egyszer sokkoló módon.*”⁷⁷¹

A tapasztalat során tehát egyfajta teljesen tudatos well-being állapot jön létre, és teljesítőképességünk maximumát, ami által az individuum és a másokkal való összetartozás egyetlen integrált élménnyé válik, amiben az egyén saját belső valóságával is teljes harmóniába és önmaga teljes tudatába kerül.⁷⁷² Ám hozzá kell tennünk, hogy a zen-buddhizmus tanítása szerint a boldogságot nem tekinthető az egyén céljának, mivel másoktól izoláltan nem lehetünk boldogok, hiszen minden létező kölcsönösen függ egymástól, de a zen gyakorlása folyamán elsősorban saját lényünket kell megismernünk azáltal, hogy közvetlenül a valóságot kell megragadnunk.⁷⁷³ Ehhez a tételhez idézhetjük Durkheim kutatását az öngyilkosságokkal kapcsolatban, aki az egyéni viselkedés tanulmányozása során arra a megállapításra jutott, hogy a vallás, a biológiai nem és a családi állapot hatással van a suicide hajlamok realizálására, tehát mihelyt az egyének elvesztik értelmes kapcsolatukat a társadalommal, az élet értelmetlenségnek érzése árasztja el mind az egyént,⁷⁷⁴ mind a társadalmat.⁷⁷⁵

Visszatérve Daisetz T. Suzuki személyéhez, aki Fromm korában keleti tanoknak az egyik legismertebb közvetítője volt a Nyugat gondolkodása felé, ő a következő módon határozza meg a szatorit:

*„intuitív betekintés a dolgok természetébe, ellentétben az analitikus vagy diszkurzív megértési folyamattal(...). Úgy is fogalmazhatunk, hogy a szatori segítségével környezetünket új, meglepő szemszögből láthatjuk.”*⁷⁷⁶

⁷⁷⁰ Ld. NEMESHEGYI, P., *Vissza a gyökerekhez*. Teológiai tanulmányok. Szent István Társulat, Budapest 2002, 342.

⁷⁷¹ Ld. VERLINDE, J-M., *A tiltott tapasztalat. Az asramtól a monostorig*. Szent István Társulat, Budapest 2017, 60. illetve 215.

⁷⁷² Vö. KERESZTY, R., O.Cist. *A kereszténység más világvallások között. Mai apologetika*. SZIT, Budapest 2011, 102.

⁷⁷³ LD. KÜGLER, H. *Religiöse Erfahrung – humanistisch und christlich*. Die humanistische Religion Erich Fromms und die christliche Glaubenserfahrung, in *Stimmen der Zeit, Freiburg* 203, Herder Verlag (1985/2), 125-128.

⁷⁷⁴ Vö: PÁLYI A., *Suszterek és szalmabáb. Lengyel színházak, lengyel írók, lengyel sorok*. Kalligram Kiadó. Pozsony, 1998, 222.

⁷⁷⁵ Ld. KOBAYASHI, F., *An analysis of Erich Fromm and Karen Horney through Cultural Psychology*. Comparative culture, the journal of Miyazaki International College. 17 (2012), 46-52.

⁷⁷⁶ Ld. SUZUKI, D. T., *Zen Buddhism*, Doubleday, Garden City (N.Y.) 1956, 84.

Maslow csúcscéljéhez hasonlóan a szatori Alan W. Watts állítása szerint is egy olyan pillanatnyi intuitív élmény, ami a mostani dualisztikus világnézetünket meghaladja és a személyiségalakító hatása van, mivel lazítóélményével exaltikus örömekeket okoz, mivel megvalósul benne az énéesség-egocentrikusság megtörése, és mégsem egy abnormális állapotként kell tekintenünk rá. A szatori élménye során megkapjuk „*azt a belátást, hogy nincs mit belátni; megvilágosodás, ám nem az európai értelemben, vagyis nem találkozás Istennel.*”⁷⁷⁷ Ennek kapcsán Suzuki a következő módon ír a szatori hatásáról:

*„Minden mentális tevékenység új kulcsra jár, minden sokkal kellemesebb, sokkal békésebb, sokkal örömtelibb, mint bármi, amit korábban tapasztaltál. Az élet tónusa megváltozik. (...) Tavasszal szebbnek tűnnek a virágok, a hegyi patak hűvösebb és átlátszóbb, mint korábban.”*⁷⁷⁸

Fromm, aki feltűntette a hasonlóságot a zen és a pszichoanalízis között, a következő megjegyzést teszi a szatori pszichére gyakorolt hatásáról:

*„Azt mondhatnám, hogy olyan állapot, amelyben az egyén teljes összhangban van a kívüle és a benne levő valósággal, olyan állapot, amelyben teljesen tudatában van ennek a valóságnak, és szellemileg birtokolja. Ő van tudatában - vagyis nem az agya, és nem is szervezetének bármely egyéb része, hanem ő, a teljes ember. A valóságnak van tudatában; nem mint az elvont tárgynak, amit az eszével felfog, hanem a virágnak, a kutyának, az embernek, a maga teljes valóságában. Nyitottan és fogékonyan ébred rá a világra, és azért tud nyitott és fogékony lenni, mert fölhangy már vele, hogy úgy kapaszkodjon önmagába, mint egy dologba, most tehát üres és befogadásra kész. A megvilágosodás: „az egész személyiség teljes ráébredése a valóságra”. (...) az ember teljességgel „produktív beállítottságra” tesz szert.”*⁷⁷⁹

5. A hármas társadalmi szűrő

A szatori által rögzített élmény rávilágít arra a szociálpszichológiai állításra, hogy minden társadalom bizonyos kategóriarendszereket alkot, amelyek különböző életgyakorlatokon,

⁷⁷⁷ Vö. ANGYALOSI, G., *Roland Barthes, a semleges próféta (Horror metaphysicae)* Osiris Kiadó, Budapest 157.

⁷⁷⁸ Ld. SUZUKI, D. T., *An Introduction to Zen Buddhism*, Rider, London 1949, 97-98.

⁷⁷⁹ Ld. FROMM, E., *Pszichoanalízis és zen-buddhizmus*, in FROMM, E.–SUZUKI, D. T., *Zen-buddhizmus és pszichoanalízis*, Helikon kiadó, Budapest 2006, 169-170.

viszonyulásokon és észlelési módokon alapulnak, ezáltal determinálják a tudat formáját.⁷⁸⁰ A rendszer egyfajta társadalmi szűrőként működik, ezért egy érzés akár át is tud hatolni a tudaton, ha megfelel ezen szűrőnek, épp ezért Fromm elkülönít egy „három társadalmi szűrőt.”⁷⁸¹

1. A társadalmilag közvetített nyelv szűrője, amelyben a tapasztalati világ és a társadalmilag közvetített nyelv egymásrataltságát hangsúlyozza. Fromm vélhetőleg ezt a vonalat a Németországban elterjedt „linguistic turn” nyelvfilozófiai irányzattól veszi át, hiszen Fromm sem azt kereste, hogy „miről” szól a vallás, hanem az foglalkoztatta, hogy van-e tárgyuk és jelentésük a vallási kijelentéseknek, vagy csupán ezek üres szavak.⁷⁸²
2. A társas karakter társadalmi szűrője, ahová az érzetek észlelésének társadalmi kategóriái és a tabuk tartoznak.:

*„Minden társadalomban vannak bizonyos gondolatok és érzések, amelyeket nem szabad átgondolni, érezni és kifejezni. Vannak dolgok, amiket nem csak „nem teszel”, de amelyekre nem is gondolsz. Például egy harcos törzsben, amelynek tagjai más törzsek tagjainak meggyilkolásával és kirablásával élnek, lehet, hogy van olyan személy, aki belső ellenszenvet érez a gyilkolás és a rablás iránt. Nagyon valószínűtlen azonban, hogy tudatára ébredjen érzéseinek, mivel az összeegyeztethetetlen az egész törzs érzésével. Ha tudomást szerezne egy ilyen érzésről, azt kockáztatná, hogy teljesen elszigeteltnek és kiszolgáltatottnak érezné magát. Ezért az egyén, aki ilyen idegenkedést érez, valószínűleg pszichoszomatikus tünetet produkál, például hányást, ahelyett, hogy az ellenszenv érzését engedné behatolni a tudatába.”*⁷⁸³

3. A logika társadalmi szűrője, amely egy bizonyos kultúrában az emberek gondolkodását irányítja, amit az arisztotelészi kétértékű logika és a paradox logika szemléltetésével kezdi

⁷⁸⁰ „A tudat az a mentális tevékenység, amikor a külső valósággal – a cselekvéssel – vagyunk elfoglalva. A tudattalan az a mentális élmény, amely olyan létezési állapotban van, amelyben a külső világgal való kommunikációt megszakítottuk, és már nem a cselekvéssel van elfoglalva, hanem az öntapasztalatunkkal. A tudattalan egy különleges életmódhoz kapcsolódó élmény – a nem-tevékenységé; a tudattalan jellemzői pedig ennek a létmódnak a természetéből következnek. A tudat minőségét viszont a cselekvés természete és az ébrenléti állapot túlélési funkciója határozza meg.” in FROMM, E., *The Forgotten Language*, Reinhardt and Co. New York 1951, 29.

⁷⁸¹ Ld. BADER, A., *Die Bedeutung der X-Erfahrung in der humanistischen Psychoanalyse. Für ein ganzheitlich erweitertes Selbstverständnis von Wissenschaft. Erstveröffentlichung.* in *Wissenschaft vom Menschen - Science of Man. Jahrbuch der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft*, Münster (LIT Verlag), Band 1 (1990), 40-45.

⁷⁸² Ld. SCHAEFFLER, R., *A vallásfilozófia kézikönyve*, 103-104.

⁷⁸³ Ld. FROMM, E., *Zen-buddhizmus és pszichoanalízis*, 143-146.

bemutatni, ami D.T. Suzukit is foglalkoztatott⁷⁸⁴: Az arisztotelészi kétértékű logika az azonosság törvényén alapulva kimondja, hogy (A az A), az azonosság és nem-azonosság, (A nem nem-A) majd a harmadik kizárásának elve (A nem lehet A és nem-A, továbbá sem A, sem nem-A) a keleti paradox logikával (A és nem-A egyidejűleg X állítmánya lehet).⁷⁸⁵ Fromm idézi Arisztotelészt:

„lehetetlen, hogy egy és ugyanaz az állítmány egy és ugyanazon alanyhoz egyszerre és ugyanazon vonatkozásban - s hogy logikai ellenvetéseket kikerüljük, tételezzük fel, hogy a többi szükséges határozmányokat is megjelöljük itt - hozzá is tartoztassék, meg ne is. Ez a legbizonyosabb alapelv...”⁷⁸⁶

6. A paradox logika

Fromm gondolatát folytatva nehézségként rögzíti az arisztoteléanus logika margójára, hogy” X A és nem-A állítása értelmetlen a fenti tételsorok alapján, noha „*az állítás egy meghatározott időpontban vonatkozik X-re, és nem úgy értendő, hogy X most és X később, vagy X egyik vonása X másik vonásával szemben.*”⁷⁸⁷ Azt az ellentétes logikát tehát, ami nem arisztotelészi elven alapul (A és nem-A egyidejűleg X állítmánya lehessen) paradox logikának nevezi el Fromm, mely véleménye alapján jelen volt a kínai és az indiai gondolkodásban vagy akár Eckhart mester gondolataiban, hiszen mind a monoteisztikus nyugati vallások, mind India és Kína nagy vallásai az igazságot kutatták.⁷⁸⁸ A taoizmus nagy mestere Lao-ce mutatja be a legszemléletesebben a paradox logika univerzális elvét: „*Az igaz szó: mint önmaga fonákja.*”⁷⁸⁹ Ezután idézi Lao-ce szellemi társát Csuang-ce-t: „*Ami az: az. Ami nem az: az is az.*” Ennek okán a paradox logika pozitív formulái: „*Az és nem az, a negatív formula pedig: sem ez, sem az.*”⁷⁹⁰

⁷⁸⁴ „Ha A nem A, akkor kicsoda? vagy „Ha Isten nem Isten, akkor kicsoda?” Az azonosság logikai törvényét rúgja fel. Ha egyszer az A-t A-ként határozzuk meg, nem lehet nem-A, B vagy X.” in FROMM, E., – SUZUKI, D.T., *Zen-buddhizmus és pszichoanalízis*, 83.

⁷⁸⁵ Vö. FROMM, E., *A szeretet művészete*, 98. és JANKA, F., *Teodícea a humanista ateizmuson túl*, 101.

⁷⁸⁶ Vö. FROMM, E., *A szeretet művészete*, 98 idézi ARISZTOTELÉSZ: *Metafizika*. Felősktatási Jegyzetellátó Vállalat, Budapest. 1959, 69. Halasy József fordítása. Újabb kiadás: Lectum Kiadó, Szeged 2002.

⁷⁸⁷ Vö. FROMM, E., *A szeretet művészete*, 99.

⁷⁸⁸ Ld. FROMM, E., *Az önmagáért való ember*, 10.

⁷⁸⁹ Lao-ce: *Az Út és Erény könyve (Tao Te king)*. Tőkei Ferenc nyersfordítása alapján fordította Weörös Sándor. Magyar Helikon, Budapest 1980, 95.

⁷⁹⁰ További idézeteket felhasznál még Lao-ce filozófiájából, mint: „A nehéz a könnyű alapja, / a nyugalom a mozgás apja.” Vagy: „Az út örök és tétlen, / mégis mindent végbevisz észrevétlen.” Vagy: „Szavamat megérteni könnyű, / és megfogadni könnyű.” /Mégse bírják s megérteni, / se megfogadni.” in *Filozófiai szöveggyűjtemény I.* Második kiadás, Tankönyvkiadó, Budapest 1962, 25-88.

Kelettől elkanyarodva áttér a nyugati filozófiatörténethez, ahol elsőként említi a ión-dór természetbölcséleti kör efezusi tagját, az ókori dialektika legcsodálatosabb képviselőjének bölcséletét, Hérakleitosz filozófiáját, amiben az ellentétek konfliktusát nevezi meg a létezés alapjaként: „*Nem értik meg- mondja-, mint van az, ami ellenkezik, önmagával mégis összhangban van: visszacsapó illeszkedés, mint az íjé és a lanté.*”⁷⁹¹ Ezt a gondolatot fejezi ki még tisztábban a folytonos átalakulás és változás elve, „*nem léphetünk kétszer ugyanabba a folyóba*” elve, hiszen a folyó vize állandóan változik.⁷⁹²

Fromm Kelet és Nyugat gondolkodásmódjának felvázolása során arra akar kilyukadni, hogy sem a taoizmus, sem az indiai és a szókratikus gondolkodásmód logikája nem engedi meg olyan a tudásszint elérését, amikor is a tudás birtokolhatná a végső valóságot vagy a végső Egyet, vagy akár azt, akit a legmagasabb Istennek nevezhetnénk meg, mivel ennek megközelítése túllépi a megismerő -és fogalomalkotási képességeinket. A paradox logika végső hozadéka az, hogy Istenről nem alkothatunk pozitív kijelentéseket.⁷⁹³

A paradox logika keleti filozófián való szemléltetése és az arisztotelészi logika tárgyalása előkészítése volt azon a negatív teológiai okfejtés bemutatásának, mely szerint „*az ember a valóságot csak ellentmondásokban tudja észlelni, és sohasem ismerheti meg gondolatban a végső valóságot, az Egyetlent magát.*”⁷⁹⁴

Ezen kijelentés kapcsán vetődik fel az a kérdés, hogy a nyugati gondolkodás szerint a hívő ember élete Isten megismerésére van szentelve, ami a maga teljességében a fentiek alapján lehetetlen, ezért a megismerés és gondolkodás helyes útját a helyes cselekvésnek kell felváltania, mint amire a brahmanizmusban, a buddhizmusban és a taoizmusban is láthatunk példákat, illetve a zsidó teológiai gondolkodáson belül is a Halachán, a bibliai gondolatok átvételének a gyakorlatában. Ezért a hangsúly a helyes életmódra tolódik át, így a Halacha tulajdonképpen jelentése a keleti vallások nyelvére lefordítva: Tao lesz.⁷⁹⁵

Az antikvitás örökségéből kilépve a modern történelem képviselőire térve Spinoza, Marx és Freud hasonló elveket mutatnak, mivel Spinoza számára a helyes hitet a helyes életvitelre váltja fel; Marx a filozófusi eszmét váltotta fel a következő kijelentésével: „*A filozófusok a világot csak különbözőképpen értelmezték; a feladat az, hogy*

⁷⁹¹ Filozófiai szöveggyűjtemény I. Második kiadás, Tankönyvkiadó, Budapest 1962, 25.

⁷⁹² Ld. TURGONYI, Z., *A filozófia alapjai*, Egyházforum Alapítvány, Budapest 1993, 72-73.

⁷⁹³ Vö. FROMM, E., *A szeretet művészete*, 102.

⁷⁹⁴ Vö. Uo. 105

⁷⁹⁵ Vö. Uo. 104.

*megváltoztassuk.*⁷⁹⁶ Végül Freud kétértékű logikája elvezette a Frommot a pszichoanalitikus terápia módszeréhez és az önismerethez.

Összefoglalva a paradox logika a helyes cselekvésre az ortopraxisra helyezi súlypontját az ortodoxiával szemben, aminek egyik attitűdje a végső igazságról szóló gondolkodás toleranciájának kifejeződése az indiai és kínai vallások fejlődésének mintájára, mivel azok nem ismerik az ortodoxiát, csak az igaz gyakorlatot. A második súlypont az ember átalakításának gondolata szemben a dogmatizmussal és a tudománnyal szemben. Benedek pápa frappánsan jegyzi meg a fenti tétel kapcsán, hogy *„a gyakorlat előnyben részesítése a megismeréssel szemben szintén jó marxista örökség, a marxizmus viszont csak annak kölcsönöz konkrét formát, ami a metafizikáról való lemondásból logikusan következik: Ahol a megismerés nem lehetséges, ott csak a cselekvés jöhet szóba.*”⁷⁹⁷

7. Az X-tapasztalat

Az ortodoxiától az ortopraxis felé vezető úton a radikális humanizmus kalauzolja Frommot. Ez humanizmusról alkotott elképzelése valódi folytonosságban áll az Ószövetség hagyományaival, az apokaliptikával, a rabbinizmussal és a haszidizmussal. A fentiek nyomán azt az álláspontot kell elfogadnunk, hogy az analitikus Fromm nem kíván élni Isten nevének használatával, mivel gondolkodása megmarad egy sajátosan értelmezett negatív teológia álláspontjánál, továbbá túlságosan kifinomultan ismeri a hagyományokat ahhoz, hogy azt állíthatná, hogy azok „csak más szavakkal” fejezték ki az ő nézeteit, szerzőnk mégis úgy véli, hogy filozófiája a hagyományok logikus következménye. Ezért a zsidó örökség nem értelmezhető úgy, mint aki pusztán úgy tekint rá, mint nosztalgiára. A „radikális humanizmus” az ember képességeinek optimista nézete, amely értékszindrómával (életigenlés, szeretet, igazságosság, szabadság és igazság) jár, és egy „X-tapasztalaton” nyugszik, amelyek nem-teisztikusan és teistán is felfoghatók, ám ez az tapasztalat nem korlátozható csupán a keleti miszticizmusra, hanem a pszichológia humanisztikus irányában is olvasható.⁷⁹⁸ Ám a teista rendszerhez visszatérve Fromm a következőket írja.:

A teista fogalmi rendszerben az X-tapasztalat az istenfogalom történetében valósul meg.⁷⁹⁹

⁷⁹⁶ Ld. MARX-ENGELS Művei III. kötet. Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1976, 10.

⁷⁹⁷ Ld. RATZINGER, J.–BENEDEK pápa, *Hit, Igazság, Tolerancia*, 104-105.

⁷⁹⁸ Ld. HAY, D. M., *Review Fromm, E.: You Shall Be as Gods. A Radical Interpretation of the Old Testament and Its Tradition* (1966a, English), In *Theology Today*, Princeton Vol. 24(July 1967), 244.

⁷⁹⁹ Ld. FUNK, R., „Erich Fromms humanistische Religiosität” wurde als Referat bei der Tagung der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft vom 20. bis 22. November 2009 im Europa-Gästehaus in Hamburg

„Az Egy Isten gondolata új választ ad az emberi lét dichotómiáinak megoldására; az ember nem az ember előtti állapotba való visszafejlődés útján találhatja meg az egységet a világgal, hanem kifejezetten emberi tulajdonságainak, a szeretetnek és az értelemnek a teljes kibontakoztatásával.”⁸⁰⁰

Az X-tapasztalat jelenségére tehát azért volt szükség, mert szükséges volt az Istenről való nem-tudás és akaratlanság fogalmisága, amelyben megnyilvánul a „tudós tudatlansága.” Ez a válasz arra, hogy miért vált számára az ószövetségi teológia a bálványok tudományává.

Amennyiben az X-tapasztalatot jellemezni kívánjuk, akkor mint „önmagunk elengedését,” „kiüresedését” kell értenünk alatta olyannyira, mint a buddhizmus, a taoizmus és a zen is ezt teszi. Bizonyos értelemben érthetünk alatta transzcendencia élményt, minthogy benne a kis-én lesz a holisztikus világ-én, így az ember kiszabadul „önzése és elszigeteltsége börtönéből” azért, hogy aktualizálja az embertárrsal való kapcsolatot. Ezt nevezi a buddhizmus „buddha-természetnek” vagy a zen én-lényeg felismerésének. Az X-tapasztalat olyan humanisztikus jellegű, mint a fentebb már említett humanisztikus vallás, ugyanis segítségével az ember azzá válhat, amivé a lehetőségei alapján képes, noha a tapasztalat korlátja az, hogy az X-tapasztalat nem posztulál egy transzcendens-spirituális világot, amely képes lenne az embert meghaladni és rajta túlmutatni. Fromm meg volt arról győződve, hogy a kereszténység rendszerében Eckhart mester volt az a személy, aki hasonló nézeteket vallott a vallási élménnyel kapcsolatban mindössze azzal az eltéréssel, hogy ő továbbra is ragaszkodott ahhoz a gondolathoz miszerint a szabadság tekintetében a lélek egyenlő Istennel, annak ellenére, hogy az emberi lélek teremtett, míg Istené teremtetlen.⁸⁰¹ Eckhart mester és Fromm között a közös pont természetesen az ember végső autonómiájának gondolata volt az ember és Isten relációjában.⁸⁰²

Az egység tapasztalata (átélése) tehát olyan misztikus élmény, amely a maga teljességében vallásos élmény leggyakoribb formája, amely minden ellentét legyőzésének és minden sokféleség egységben való feloldásának élménye. Fromm szerint ez nem egy exaltikus, numinózus élmény, sokkal inkább erkölcsi és etikai kategóriába sorolható. A legtisztább formában- mondja Fromm- felszabadult minden elhatározástól, és ezért egyé

zum Thema „Wege aus der Entfremdung im Umgang mit Religion” vorgetragen. Erstveröffentlichung in *Fromm Forum* (deutsche Ausgabe), Tübingen (Selbstverlag) Nr. 15 / 2011, 90-92.

⁸⁰⁰ FROMM, E., *Olyanok lesztek, mint Isten*, 42.

⁸⁰¹ BUBER, M., *Istenfogyatkozás*. Typotex Kiadó, Budapest 2017, 115.

⁸⁰² Ld. KÜGLER, H., *Religiöse Erfahrung – humanistisch und christlich*. Die humanistische Religion Erich Fromms und die christliche Glaubenserfahrung, In *Stimmen der Zeit*, Freiburg, 203 (1985/2), (Herder Verlag), 127.

válik a buddhista semmivel, minden reifikáció és funkcionalizálás teljes tagadásával. Mert az ember ezt az identitást csak akkor éli meg mindennel, nem utolsósorban önmagával, ha minden vágy véget ér, ez az eredete és az oka a Nyugat teista misztikájának is.⁸⁰³

Az X-tapasztalat Viktor Frankl⁸⁰⁴ és Erich Fromm megközelítése szerint is a vallási tapasztalattal egyenértékű. Ennek definíciója így hangzik: a vallási tapasztalat olyan emberi tapasztalatként is megfogalmazható, amely teista, nem-teista vagy anti-teista kontextusban is jelen lehet. A vallási tapasztalat a tudomány által racionális módon kevésbé leképezhető, ezért elsősorban a szókratészi rácsodálkozás és bámulat aktusával kezdődik, amikor is az ember kellő esztétikai igénytel rácsodálkozik saját létére, felfogja a világhoz való kapcsolatát, így ez az érzés akkor keletkezik, amikor az ember tájékozódási igénye és az odaadás tárgya iránti igénye kielégítésre kerül, ellentétben Schleiermacherrel, aki szerint „*a vallás...a végtelenre irányuló érzék és izlelés*”,⁸⁰⁵ a vallásos tapasztalatot pedig „feltétlen függőségként” éli meg.⁸⁰⁶

Fromm a vallásos tapasztalathoz idézi Paul Tillich „végső érdek” minőségét, ami a rácsodálkozó tapasztalattal van kapcsolatban: ezen fogalmon gyűjti össze a humanizmus beteljesülését, az értelemkeresés, az önmegvalósítás és a végső egyesülés (önmagunkkal, embertársainkkal, s végül a világegyetemmel) beteljesítésén keresztül.⁸⁰⁷ A tapasztalati mód kifejeződése kristálytisztán jelen van a keresztény, az iszlám, a zsidó misztikában és a zen-buddhizmusban.

Végül megkülönböztet teisztikus és nem teisztikus vallási tapasztalatot, mégis feltár egy episztemológiai nehézséget, mégpedig azt, hogy a nyugati nyelvcsaládokban nem található olyan szó vagy kifejezés, amely képes lenne kifejezni a vallási tapasztalat lényegét, hiszen a „vallásos” és „spirituális” szavaink hangzása és jelentése megtévesztésre adnak lehetőséget.⁸⁰⁸ Ezen megtapasztalást Fromm hol X-nek, hol EGY-nek nevezi.

⁸⁰³ Ld. HARDECK, J., „*Mystik und gesellschaftliche Verantwortung. Der spirituelle Kern der Weltreligionen*” in Lilienthal bei Bremen vom 27. bis 20. Oktober 2006. – Erstveröffentlichung, in *Fromm Forum* (Deutsche Ausgabe) 11 / 2007, Tübingen, (Selbstverlag) 19-24.

⁸⁰⁴ „Ha azonban megpróbálom rekonstruálni, mi játszódott le bennem bármikor, amikor valaha imádkoztam, azt kell mondanom, hogy távol állt tőlem, hogy akár a legcsekélyebb dolgot is elvárjam. Nem szeretném azt mondani, hogy nem reméltem; mert a reményt kikapcsolni, valamit kezdettől fogva lehetetlennek tartani, az Isten elleni becsületsértés. De ez túl volt az elvárásokon. Abból az egyszerű okból kifolyólag, mert a tudatban játszódott le, tehát kezdettől fogva nem is várhattam el, még csak nem is követelhettem volna, mert biztosan nem érdemeltem meg, kezdettől fogva nem voltam rá méltó. De ez valami egészen más, ez egy párbeszéd a nagy X-szel, a nagy ismeretlennel az egyenletben, az ismeretlennel a végső őszinteségben, hozzá kell tennem a végső magányban és őszinteségben.” in Ld. FRANK, V.–LAPIDE, P., *Istenkeresés és értelemkeresés*, Ursus Libris, Budapest 2023, 92.

⁸⁰⁵ SCHLEIERMACHER, F., *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Vereachtern*, Philosophische Bibliothek, 225. kötet, Hamburg 1958, 30.

⁸⁰⁶ Ld. FROMM, E., *Menekülés a szabadság elől*, 123.

⁸⁰⁷ Vö. FROMM, E., *Pszichoanalízis és vallás*, 74-75.

⁸⁰⁸ Vö. FROMM, E., *Olyanok lesztek, mint Isten*, 42-43.

A vallástörténetben több névvel is kifejezték ezt az X-et vagy EGY-et: Isten, Brahman, Tao, Nirvána. Mindegyikükben közös az a hiedelem, hogy léteznek az EGY a dolgok és jelenségek sokféleségével szemben, az EGY, aki „*a legfőbb értéket és a legfőbb célt képviseli az ember számára: azt a célt, hogy a világgal való egyesülést az ember teljes fejlődése révén találja meg, konkrétan a szeretet és az értelem emberi képességei révén egy legyen a világgal.*”⁸⁰⁹

Erich Fromm, aki jól képviseli ezt a megközelítést, úgy definiálja, mint „globális filozófiát, amely hangsúlyozza az emberi faj egységét, az emberi képességet, hogy saját tehetségét kibontakoztassa a belső harmónia elérése és a békés világ felépítése érdekében”, saját álláspontját „nem teista miszticizmusnak” tekinti. Hasonlóan a perszonalista filozófus Martin Buberhez, Fromm a miszticizmus alatt a vallásosság abszolút beteljesedését érti oly módon, hogy nem tesz különbséget kifejezetten a teista és nem-teista miszticizmus között, mivel mindkét világnézeti rendszer alapvetően autoritás-ellenes. Mivel megpróbál rendszerezett gondolatok mögé nyúlni Spinozára hivatkozva beszél az „X-tapasztalatról.”

Az *Olyanok lesztek, mint Isten könyvében* „X-tapasztalat” pszichológiai elemzésének öt aspektusát nevezi meg az.:⁸¹⁰

- 1. Az X-tapasztalat egy egzisztenciális dichotómia folytán tudatosan érzett nyugalanság kifejeződése:** Az X-tapasztalat nélküli ember nem érzékel mélységet vagy magasságot, nem nyugtalankodik az élet diverzitásai miatt, hanem az élete értelmét megtalálja a hedonisztikus forrásokban vagy a hatalomvágyban s végül nem gyötri az elkülönültség érzése és nem vágyik annak legyőzésére.
- 2. Az X-tapasztalatban az értékek világosan körülírható hierarchiát alkotnak:** Fromm szerint az x-tapasztalásában létezik egy értékhierarchia, amelynek csúcán a saját erősségeink fejlesztése áll, mint az értelem, a szeretet, az együttérzés és a barátság. Az anyagi értékek akár spirituális, akár humán jellegűek ennek csak alárendeltjei. A felállított rangsor nem követeli meg az aszkézist, nem kívánja kizárni a hedonista élvezeteket és örömeiket, így a világi élet is át van itatva spirituális célokkal.
- 3. Az X-tapasztalattal élők számára az ember sohasem eszköz, hanem mindig abszolút céltudatosság:** itt megjelenik az élet teleologikus szemlélete, mely szerint az ember a saját személyén kívüli célokat kíván megszerezni, mint hatalom, öröm és pénz, vagy a

⁸⁰⁹ Ld. Uo. 19.

⁸¹⁰ Vö. FROMM, E., *Olyanok lesztek, mint Isten*, 42-43.

használati javak előállítására és megosztására, így az ember céljai elérésének eszközeivé válik. Fromm azt mondja, hogy az X-emberek számára az ember egyedül cél lehet, nem pedig a cél megszerzéséhez használt eszköz, majd ezek után tisztázza az élethez való alapbeállítottságot, mely szerint minden történés lényege az ember humánusabbá válása, az ember tehát öncéllá válik, minden cél az ember személyén alapul.⁸¹¹

4. **Az X-tapasztalat lehetővé teszi az „én” ürességének eléréseit:** Az X-beállítódás további kifejezése az énünk megfosztása kívánczóságaitól és az „én”-be való kapaszkodástól való mentesség eléréseit. A cél az üresség elérése, amely nyitottá tesz arra, hogy képes legyen a világban úgy szeretni és érzékelni, hogy nem önmagával és a saját vágyaival van kitöltve.⁸¹²
5. **Az X-tapasztalattal lehetővé válik transzcendencia élménye:** Az X-tapasztalás jelölhető a transzcendens megtapasztalásaként, ám a transzcendens fogalom sem rendelkezik kimerítő jelentéssel. Fromm megkülönbözteti a transzcendencia fogalmát Istenre vetítve, majd az emberi jelenségre. Istenre vonatkozólag az ő „magasabbrendűsége” emelkedik ki, míg utóbbinál az öntranszcendenciára gondolhatunk, mikor valaki átlényegíti saját énjét, kiüresíti önmagát.⁸¹³

Fromm tehát a transzcendencián a nárcisztikus én önfelülmúlását és legyőzését érti, ahol az isteni tekintély hatalmat gyakorol az emberi sors felett, engedelmességet és imádatot követel, így az embert elidegeníti önmagától, mert ezáltal a benne rejlő legjobbat vetíti Istenre, így minden igazság és igazságosság Istené, és az ember megfosztja önmagát ezektől a tulajdonságoktól. Ezáltal egy irracionális tekintély jön létre, és ez csak irracionális hitet és tekintélyelvű vallási formákat hozhat létre.

A racionális meggyőződés alapja Fromm szerint a kiteljesedés.

„Hitben élni azt jelenti, hogy produktívan élünk, és rendelkezünk az egyetlen létező bizonyossággal, nevezetesen azzal a bizonyossággal, amely a termékeny életből fakad. A következmények egyértelműek: ahol a hit nem esik egybe a racionális gondolkodással, azt ki kell küszöbölni, mert „egy korábbi kulturális

⁸¹¹ Uo.

⁸¹² Uo.

⁸¹³ Uo.

szint anakronisztikus maradványa”, és olyan tudományra kell felváltani, amely egyértelműen igazolható tényekkel és elméletekkel foglalkozik.”⁸¹⁴

A Fromm által leírt X-tapasztalat elsősorban nem egyfajta metafizikai ismeret, hanem paradox élmény s egyben pszichológiai kategória, amelyben létrejön egy Egység-élmény azáltal, hogy a teljesség kerül megtapasztalásra a misztikus ürességen keresztül. Persze továbbra is tisztázatlan, hogy az egyén hogyan juthat el ehhez az X-tapasztalathoz: misztikus elmélyülésén keresztül, belátáson vagy az intellektus működésén keresztül, vagy a belátók meggyőzése révén. Hasonlóképpen feltehetjük azt a kérdést, hogy miért foglalkozik Fromm oly alaposan a vallás problematikájával, ha az ószövetségi istenfogalmat a maga realitásában megtagadta, és Isten létezésének lehetőségét egyrészt átvezeti az emberi tudatba, bár Isten létét a zen nem tagadja, viszont szabadságot akar és teljes függetlenséget tőle.⁸¹⁵ Fromm gondolataiból azt rögzíthetjük, hogy a héber Bibliából s azon belül a Tórából indul ki, amely számára inkább jelentett egyfajta „életorientációt”, amely megmondja mi a jó, és a mi a rossz. Továbbá a Biblia alapján feltételezi az Isten szimbolikus létezését, aki csak is egy, persze mindezt egy sajátosan félreértelmezett negatív teológia oldaláról teszi. Ez az egyetlen Isten nem támaszt további személyeket vagy algebrai lehetőségeket, hiszen inkluzív s konkrét módon EGY fogalmat alkot, amely hozzárendelhető a misztikus X-tapasztalathoz, amely a lét immanens talajában található, s ez az EGY csupán az énben, az EGO legmélyebb rétegében érhető el.

Ha Isten léte általánosan elfogadott, a nem-teizmus, amely több, mint Maimonidész negatív teológiája,⁸¹⁶ logikailag tarthatatlan. Az Isten által teremtett világ a misztika kiindulópontja.⁸¹⁷ Értelmezése koherens és meggyőző, amikor az emberek előtt álló kihívás

⁸¹⁴ Ld. AUER, A., *Can There Be Ethics without Religiousness?* in *Fromm Forum*, Tübingen (Selbstverlag), 1999/3, 31-33.

⁸¹⁵ Ld. FROMM, E.–SUZUKI, D.T., *Zen-Buddhizmus és pszichoanalízis*, 170-171.

⁸¹⁶ [A] helyes eljárás a lehető legtöbb tagadó formájú kijelentésben áll, s (...) helytelen dolog Istenről bármiféle állító formájú kijelentést tenni. Tegyük fel, hogy valakinek a tudása tartalmazza a »hajó« létezését, de azt már nem tudja, hogy ezt a nevet közelebről milyen tárgyra alkalmazzák, szubsztanciára vagy akcicensre. Egy második személynek aztán tudomására jut, hogy a »hajó« nem akcicens; a harmadik megtudja, hogy nem ásvány; a negyedik, hogy nem földön termő növény; az ötödik, hogy nem olyan test, amelynek részei természettől fogva illeszkednek; a hatodik, hogy nem deszkához vagy ajtóhoz hasonlatos, sík felületű tárgy; a hetedik, hogy nem gömb; a nyolcadik; hogy nem hegyes; a kilencedik, hogy nem kör alakú, sem pedig nem egyetlen oldalú; a tizedik, hogy nem tömör. Nyilvánvaló, hogy e tizedik már-már helyes fogalmat képes alkotni magának a hajóról a korábbi negatív állítmányok alapján. (...) Ugyanezen a módon közelebb kerülhettek Isten ismeretéhez és megértéséhez negatív állítmányok segítségével. (...) Nem egyszerűen azt állítom, hogy az, aki állító formájú kijelentéseket tesz Istenről, nem rendelkezik elégséges tudással a Teremtőről (...) hanem azt, hogy az ilyen ember elveszíti Istenbe vetített hitét, méghozzá úgy, hogy észre sem veszi.” in https://mmi.elte.hu/szabadbolcseszlet/mmi.elte.hu/szabadbolcseszlet/indexe3db-2.html?option=com_tanelem&task=all&id_tananyag=21 (Utolsó megtekintés ideje: 2024. október 13.)

⁸¹⁷ Vö. LUDGREN, S., *Fight against idol*, 28-29.

jellegét hangsúlyozza: az ember szabadsága, amely magában foglalja az Istentől való eltávolodást is, feltételezi Isten akaratát, hogy ezt a szabadságot megadja az embernek. Ám ez esetben implicit módon Isten létezése feltételezhető.⁸¹⁸ A kérdés továbbra is az, hogy az ember hogyan érheti el a szabadságot és a szeretetet, ha nem Istenen keresztül. Fromm számára Isten mindig az EGY, aki minden bálványtól különbözik, aki felszabadítja az embereket – minden veszély ellenére, amely az istenfogalom tekintélyelvű visszaéléséből fakadhat,⁸¹⁹ ezért a humanista vallás mint institucionalizált vallás csakis azok számára válhat akceptálhatóvá, akik a vallási tapasztalatot az értelem és a szeretet gyakorlataként képesek realizálni.⁸²⁰

„Számomra a kereszténység, akárcsak a hagyományos judaizmus, egy olyan belátás és tapasztalat történelmileg kondicionált kifejeződése, amely az emberiség történelmének egy nagyon meghatározott pontján történt, nevezetesen akkor, amikor az emberi individuáció lehetővé tette az Egy vízióját. Az EGY víziója a külső tények és látszat sokaságával, de az emberen belüli késztetések és tendenciák sokféleségével szemben is értem. Ennek az Egy koncepciónak története van. (...) Az EGY eszméjét azonban ezekben a vallásokban csak torz módon lehetett kifejezni. Az akkori társadalomban kellett kifejezni. A Közel-Kelet életében a király vagy a királyok királyának eszméje volt az egyetlen elképzelhető forma, amelyben az EGY eszméjét fel lehetett öltöztetni. Mindazonáltal az Ószövetségben, majd később az Újszövetségben is az istenfelfogásban a döntő tényező az volt, hogy ez az EGY nem egy dolog. Ebben az EGY lényegében különbözik a bálványtól. Az EGY olyan princípium, amelynek nincs neve, és amelyet nem lehet utánozni, míg a bálványok olyan dolgok, amelyeket az ember épít fel, és amelyet az ember készít magának; A bálványok az ember keze munkái, amelyeknek aláveti magát. Még ha kezdetben az EGY Isten fogalma csak idővel összefüggő formában volt megragadható, ez a fogalom mégis a bálványoktól való éles elhatárolódás révén nyerte el döntő értelmét. (...) Különösen a misztikában - a keresztény, az iszlám és a zsidó misztikában - kimutatható, hogy mindazok a

⁸¹⁸ Vö. OSTERFELD, G., *Pädagogische Aspekte im Werk von Erich Fromm*, 86-88.

⁸¹⁹ Ld. ARAULLO, A., *Erich Fromm's psycho-spiritual discourse*. in *Fromm Forum* 14 (2010), Tübingen Selbstverlag 2010, 52-56.

⁸²⁰ Ld. FUNK, R., *Gott ist X. Erich Fromms Theorie vom Gesellschafts-Charakter und der Rolle der Religion*, in *Ich. Die Psychozeitung*, Berlin (Unabhängige Verlagsbuchhandlung Ackerstraße), 3 (1992/6), 4-7.

gondolkodási formák, amelyekben az EGY fogalma elfátyolozott, hogyan szorul vissza az EGY, mint semmi koncepciójának javára.”⁸²¹

8. Összegzés

Az elmúlt fejezeteken keresztül Fromm a modern ember válságát mutatta be számunkra, amelyre jellemző Descartes dualista szemlélete, konkrétan az elme és a test szétválasztásának filozófiája. A fejezet első gondolataként Fromm a vallásokhoz fűződő álláspontját nem-teista miszticizmusként határozza meg. Az eddigiek alapján arra törekedtünk, hogy a nem-teista misztikát lehatároljuk és vizsgálat alá vonjuk, végül annak jelentőségét Fromm humanizmusában feltárjuk. Az biztosan kiolvasható Fromm esetében, hogy a nem-teista miszticizmus központi szerepet tölt be az autoriter vallásról alkotott elképzelésében. Ennek oka a nyugati ember önmagától való elidegenedése és a descartes-i automatizálása. A karteziánus gondolkodás nyomán az ember lényege a „res cogitans” lett, ami az elmét a test fölé helyezte, az emberi lét kettészakadásához vezetett, így az értelem konkrétan elszakadt az érzelmektől és a testi tapasztalástól. Fromm a modern társadalmat úgy diagnosztizálta, mint ahol az értelem és a tudat az emberi test és az érzelmek felé kerekedett volna. A dichotómia megoldásaként ezért a lét újraértelmezését kívánja végrehajtani, amely szerint a lét nem statikus valóság, nem szubsztancia, hanem folyamatos változás és önátalakulás. Így az ember lényege már nem az „én”, hanem az élő, tapasztaló folyamat.⁸²² Ez a nem-teista misztikus nézőpont szorosan köthető Fromm humanizmusra vonatkozó felfogásához is, beleértve a nyelvet, az észlelés és a tapasztalat közötti összefüggéseket, ami később összefonódik a negatív teológiájával, az X-tapasztalattal és az idolatria kérdésével is.

A továbbiakban a zen-buddhizmussal való találkozás folyamán a nem-teista miszticizmus Fromm esetében kulcsfontosságú marad az önmegvalósítás és a józan társadalomról alkotott elképzelésének megértésében. Fromm gondolatvilága általában radikális humanizmust próbál megvalósítani, mégis olykor nem tekinthető radikálisnak, amennyiben a radikalizmus definíciója nem abszolút ateista, amely kiiktatja a vallási nyelvet és tapasztalatot. Humanizmusa inkább egy széleskörű és mértékletes humanizmus, amely egyrészt a transzcendens istenség által szimbolizált elveket az emberi szubjektumban helyezi

⁸²¹https://karlschlecht.de/fileadmin/daten/Download/Menschen_von_den_man_lernen/Auer_Fromm_Ethik_ohne_Religiositaet.pdf (Utolsó megtekintés ideje: 2023. május 23. 11.00)

⁸²² DRAŽEN ŠUMIGA: *Fromm's understanding of the Buddhist philosophical theory and psychoanalysis: From the phenomenal ego to the authentic being.* in *International Forum of Psychoanalysis*, 29 (2020/1), 50-61.

el és antropológiai-etikai jelenségekké formálja, másrészt pedig azt jelenti, hogy az ateizmus magában hordozza annak veszélyét, hogy az ember bálványimádó módon azonosítja magát. Ennek következtében humanizmusa vallási-misztikus elemeket igényel, hogy megfelelően tükrözze az emberiség spirituális és etikai lehetőségeit és kihívásait.

A nem-teista miszticizmus egy tudati mechanizmus, amelynek intenciója az egyén erkölcsi iránytűjének finomhangolása, hogy az segíthesse a társadalom uralkodó patológikus állapotainak leleplezését és kezelését. Fromm szerencsés módon elkerülte végül azt a hibát, amelyet további nyugati gondolkodók véltek felfedezni a buddhizmus tanulmányozása során, mégpedig azt a megállapítást, hogy a vallásforma gyakorlása végsősoron a nihilizmusba vezet, amit közismert nevén Nirvana⁸²³ állapotnak hívunk. Ennek ellenére tévesen vonta le azt a következtetést, hogy a buddhizmus „*az élet mint szenvedés alapvető tanítása*” lenne. Ezt vélhetően a „*Menekülés a szabadság elől*” központi logikájával hozta párhuzamba, ahol a buddhizmus gyakorlása az élettől való meneküléshez vezet: „*gyakorlata az élet megszüntetésére irányul.*”⁸²⁴

⁸²³ A Nirvāna a semmisség megtapasztalása a buddhizmusban, amely során az egyén számára nincsenek emóciók, nincs alany – csak az abszolút tiszta üresség és a határtalan mélység, s végül a lét nélküli üresség.

⁸²⁴ Ld. FROMM, E., *Buddhism and the mode of having vs. being*. in *Fromm Forum*, 13. Tübingen. Selbstverlag. Gesamtausgabe [Collected works]. 2016, 31-34. German Edition, Herausgaben von Rainer Funk. Edition Erich Fromm.

VIII. TALÁLKOZÁS THOMAS MERTONNAL

1. Egy barátság előzményei

Ezúton elérkeztünk disszertáció lezáró akkordjához, mivel az elmúlt fejezetek összegzésére és visszatekintésére kerül sor azért, hogy egy eddig kevésbé ismert barátságra és gyümölcsöző lelki munkára kívánom felhívni a figyelmet, Thomas Merton és Erich Fromm ismeretségére. Barátságuk az 1950-es, 1960-as évek Amerikájában bontakozott ki.

Fromm ezidőben nemcsak tudományos munkájában volt a legaktívabb, de az amerikai és nemzetközi politikában is proaktívan részt vett, és globális szinten komoly politikai célkitűzéseket tett a nukleáris háború lehetőségének elkerülése érdekében. Küzdelmének fő eszköze a különböző vallású hívő csoportok megszólítása volt, illetve bevonásuk a kampányba. Így került kapcsolatba kapcsolatba került az amerikai és izraeli zsidósággal és több keresztény szellemi vezetővel.

Politikai szintéren első próbálkozásai közé tartozott, hogy Fromm zsidósága révén (bár önmagát nem vallotta gyakorló zsidónak) megpróbálta rávenni az amerikai zsidó lakosságot a prófétikus messianizmus eszményével a pacifista mozgalmakhoz való csatlakozásra, noha Fromm a keresztény vallási vezetők irányába is nyitott, s felvette a kapcsolatot az akkori katolikus előjárókkal.

Sajnos a hidegháború kora az amerikai kereszténység nem kifejezetten virágzó időszakot, továbbá a kormány politikai beállítódására antikommunista attitűddel reagált. Az 1950-es évek végén és az 1960-as években Fromm leveleket váltott Thomas Merton trappista szerzetessel, továbbá kapcsolatban állt Ivan Illich katolikus pappal. Fromm a kulturálisan katolikusnak számító dél-amerikai Mexikóban élt. Mellettük megszólította még azokat a protestáns keresztényeket is, (akikre Paul Tillich hatással volt), és következetesen méltatta a protestáns és katolikus felszabadítási teológiai mozgalmakat, amik az 1960-as években bontakoztak ki. Ezidőtájt lehetőség nyílt a marxista-keresztény párbeszédre, különösen a megkezdett II. Vatikáni Zsinat szellemében.⁸²⁵

Érdekességként említhetjük, hogy Fromm marxizmusa cseppet sem keltett teljes megütközést a kortárs keresztényekben, kiváltképp Thomas Merton esetében nem, aki a klasszikus lelki olvasmánynak tekintendő *Hétlépcsős hegy* című monográfiájában maga is

⁸²⁵ Ld. BRAUNE, N.–BRAUNE, J., *Erich Fromm's Socialist Program and Prophetic Messianism*, In Two Parts-Part I: Fromm's Program and Messianism, In the Context of his Organizing *Nick Braune* 362.

beszámol arról, hogy a Columbia Egyetem hallgatójaként maga is barátkozott a marxizmussal és a kommunizmussal:

„Máskor a rádiósokkal rendeztünk murit, ahol nagy vitába keveredtem a kommunizmusról. Ezen a nyáron elhittem magammal, hogy kommunista vagyok, bár tulajdonképpen nem tudtam, mi is az a kommunizmus.”⁸²⁶

Ez talán annak is köszönhető, hogy Fromm nyílt dialógusokat folytatott néhány katolikus teológussal, és kifejezetten érdeklődött például Teilhard de Chardin, Thomas Merton és Simone Weil személye és munkássága iránt.

2. Fromm és Merton levelezése

Fromm és Thomas Merton életrajzait olvasva több párhuzamot vélhetünk felfedezni életpályájuk összehasonlítása során. Legfőképp kalandos életútjuk és családi háttereik nehézségei, szellemi érdeklődési körük, - értem itt a zsidó és keresztény hagyományt vagy a marxi világnézeti eszmerendszert - illetve közös amerikai tartózkodásuk több közös pontban is vizsgálatra méltó.

További érdekességként tűnik fel számunkra, hogy mindketten meghatározták humanisztikus és pacifista gondolkodásukkal a II. világháború utáni hidegháborús helyzetbe került Amerika (és hozzáteszem Európa) szellemi irányvonalait, hiszen aktívan részt vettek a politikai és ideológiai küzdelmekben,⁸²⁷ hogy a humanista és békepárti filozófiájuk és világszemléletükön keresztül mind pszichológiai, mind politikai, lélektani és vallási aspektusban társadalmi változást indukáljanak.⁸²⁸

Filozófiai téren mindketten komoly érdeklődést mutattak a marxizmus tanai iránt, Thomas Merton különös módon kísérelte meg a monasztikus élet és a marxista tanok találkozási pontjainak felderítését.⁸²⁹ A vallás távlatából pedig útkeresők voltak mindketten, mivel több közös értékelhető pont található meg levelezésükben a Biblia vagy a zen-buddhizmus tanításai és módszerei, vizsgálata és tapasztalatai folyamán. Azt gondolom, hogy Erich Fromm és Thomas Merton hasonlóan a mi korunkhoz egy értékrendszeri vákuumban és válságban éltek, amely a fentiekből egyértelműen kijelenthető.

⁸²⁶ Vö., MERTON, T., *Héttépcsős hegy*. Szent István Társulat, Budapest 1991, 89 és 132-136.

⁸²⁷ Ld. MERTON, T., *Párbeszéd a Csönddel*, szerk: Jonathan Montaldo, Vigília kiadó, Budapest 2009, XII-XIII.

⁸²⁸ Vö. MERTON, T., *Élet és szentség*, Ursus Libris, Budapest 2010, 105-109.

⁸²⁹ *Thomas Merton on Marxism: The Spiritual and Secular Worlds* in <https://terebess.hu/zen/mesterek/merton.html> (Utolsó megtekintés ideje: 2022. december 03.)

Különböző életrajzi forrásokból kitűnik, hogy a levelezés mint műfaj kedvelt kommunikációs forma volt a két világhírű gondolkodó számára, már csak a kor kommunikációs technológiai lehetőségeinek ismeretében is. Erre példa, hogy Fromm több ismert kollégájával is kapcsolatban ált. Levélváltásait megismerhetjük Dunayevskaya-Marcuse-Fromm levelezéseiből,⁸³⁰ Thomas Mertonnal való többszörös levélváltására Joan Braune tanulmánya tesz említést. Braune szerint 30 levélváltás történt 1954 és 1966 között politikai, filozófiai, pszichológiai és vallási témában.⁸³¹

Levelezésük valamilyen formában az óceánon túl közismertnek tekinthető, de Európában kevés cikk készült ezzel kapcsolatban. Csupán Merton hidegháborús levelezéseiről eddig csak egy disszertáció született Európában, Írországból.⁸³²

Dr. Rainer Funk és a tübingeni Erich Fromm Kutatóintézet igazgatójának engedélyével hozzájuttattam levelezésük szövegéhez, ám Funk úr kikötötte, hogy csakis tudományos és kutatói szándékkal ad hozzáférést az anyaghoz. Kéréséhez hozzátartozott, hogy a levelezésük textusa ne kerüljön publikálásra, mivel a szövegekben találkozhatunk privát tartalommal. Funk úr végül engedélyt adott arra, hogy levelezésükből tudományos tanulmányokban szabad idézni. A levelek közül csak 26 db került digitalizálásra, mivel Fromm kérése volt, hogy halála után személyes jellegű írásait semmisítsék meg, amire harmadik felesége, Annis Freemann sort is kerített. Funk úr meg tudott menteni néhány levelet személyes lehetőségeiből adottan a tűz martaléka elől, míg a későbbiekben más levelek szerencsés úton juttattak el hozzá. A témakör tehát relative ismert globálisan, de kevés forrásanyag és feldolgozás áll rendelkezésre ezzel kapcsolatban. A két humanista barátsága vitathatatlan, hiszen ezt Lawrence J. Friedman is említi Frommról szóló életrajzi könyvében.⁸³³

Mint ahogy már említettük, mindkét gondolkodó kommunikációs formájához tartozott a levelezés műfaja. Szépen kirajzolódik levelezésük bevezetőjében, hogy mély kapcsolat alakult ki a pszichoanalitikus és a katolikus szerzetespap között.⁸³⁴

Miután bemutatásra került jelen disszertáció folyamán Erich Fromm pszichológiaalapú vallásfilozófiája, a dolgozat szempontjából talán a izgalmasabb részhez érkeztünk, mégpedig

⁸³⁰ Vö. The Dunayevskaya-Marcuse-Fromm Correspondence, 1954-1978, Dialogues on Hegel, Marx and Critical Theory.

⁸³¹ BRAUNE, J., *Erich Fromm and Thomas Merton: Biophilia, Necrophilia, and Messianism*.

⁸³² CRONIN, J. G. R. 2021. *A reluctant pacifist: Thomas Merton and the Cold War Letters*, October 1961 – April 1962. PhD Thesis, University College Cork.

⁸³³ Ld. FRIEDMAN, J. L., *The Lives of Erich Fromm-Love's Prophet*, Columbia University Press; Illustrated edition 2014, 104.

⁸³⁴ Fromm és Merton levelezésének műfaja emlékeztet P. HAILLER, A.–DR. MEGGLÉ, D., *A szerzetes és a pszichiáter, Beszélgetések a boldogságról-című párbeszédre*. Sarutlan Kármelita Nővérek, Pécs 2016.

Erich Fromm és Thomas Merton levelezésének ismertetéséhez.⁸³⁵ Véleményünk szerint a felfokozott érzelmet az okozhatja, hogy az elmúlt fejezetekben hosszasan taglalt gondolatok, fogalmak és nézőpontok, mint a vallás definíciója és annak jelentéstartományainak felvázolása, továbbá a humanisztikus és az autoriter vallások karakterológiáinak bemutatása, s végezetül az Ószövetség radikális szemléletén át az X-tapasztalatot és a miszticizmust felölve mind találkozhatunk ezen témakörökkel a most következő levelezés textusaiban, amelynek teljes anyaga a mellékletekben lesz olvasható.

3. A levelezés témaköreinek rövid bemutatása

Thomas Merton és Erich Fromm közötti levelezés tehát egy rendkívül gazdag és mély dialogizáló eszmecsere, amely a vallás, a pszichoanalízis, a humanizmus és a társadalmi felelősségvállalás jelentős kérdéseit járja körül a formális hangvételtől kiindulva a közvetlen baráti megszólításig. A következőkben a levelek legfontosabb témáinak és gondolatainak összefoglalása következik, mivel az adatközléshez nem járult hozzá a fent említett kiadó.

3.1. Vallás és Pszichoanalízis

Thomas Merton⁸³⁶ és kortársa, Erich Fromm egyaránt érdeklődtek a vallás (azon belül a judeo-keresztény tradíció és a zen-buddhizmus)⁸³⁷ és a pszichoanalízis kapcsolata iránt, hiszen mindketten a 20. századi humanizmus kiválóságainak tekinthetők, akik jártasak voltak a lelkek gondozásában. Merton katolikus szerzetesként korának teológiai szemlélete alapján kezdetben szkeptikusan viszonyult a pszichoanalízishez, ám Fromm művei, különösen a *Pszichoanalízis és vallás és az Önmagáért való ember* olvasása megváltoztatta ezen véleményét. Merton felismerte, hogy a pszichoanalízis és a keresztény hagyomány egyaránt az ember önmegismerését és kiteljesedését szolgálja.⁸³⁸ Így nem véletlen, hogy Fromm pontosan ugyanezen célokat kereste egész életében, amit végül a misztika tanulmányozása során talált meg, különösen a buddhizmus és a zsidó misztika vonatkozásában. Ezért azt az álláspontot képviselte, hogy a vallásokban található misztikus élmény és a pszichoanalízis

⁸³⁵ <https://thomasmertonsociety.org/Studia2/Pearson.pdf> (Utolsó megtekintés ideje: 2025. 05.03.)

⁸³⁶ BOROS, P.G., *Different Religion, Same Meditation? Meditation as the Heart of Christianity and Buddhism and the Basis for Dialogue in the Writings of Thomas Merton and Thích Nhất Hạnh*. in *Journal of East Asian Cultures* (2024/2), 141-164.

⁸³⁷ EDWARDS, C., *A Zen Master for the West: An Interview with Kobori Sohaku*, in *Dialog*, Minneapolis, 17 (1978/3), 167-169.

⁸³⁸ Merton to Fromm. October 2. 1954.

során elsajátítható önismeret között mély lélektani párhuzamok húzódnak. Az egymásnak írt levelekben ezért gyakran előkerült az a kérdés, hogy vajon a vallásos hit és a pszichoanalitikus megközelítés kiegészíthetik-e egymást, vagy egymásnak ellentmondó diszciplináris rendszerek. Mivel mindketten önmagáért, az emberért harcoltak a maguk szakterületén, így a vallási és a pszichológiai megközelítések közötti átfedések különösen fontosak voltak számukra. Fromm a maga tudományos nézőpontjából kiindulva azt hangsúlyozta, hogy a vallás mélyebb szintű megértése a pszichoanalízis eszközeivel segíthet az emberi természet feltárásában. Ezzel az állítással Merton is egyetértett, hiszen a misztikus tapasztalatok és a mélyen átélt vallásos élmények nem ellentétesek a pszichológiai és az analitikán alapuló önismerettel, hanem annak elmélyítéséhez járulhatnak hozzá a szabadság felelősségteljes alkalmazásával együtt.

Végezetül hadd említsük Fromm kifejezett felháborodását a vallás és a modern üzleti világ összefonódása tekintetében, amelyet már az *Utak egy egészséges társadalom felé* című művében is megpendített: „akkor a vallásunk nem több, mint a kirakatba kitett számtalan áru egyike. (...) A napjainkban megfigyelhető vallási „reneszánsz” talán a monoteizmusra eddig mért legnagyobb csapás. Van-e nagyobb szentségtörés annál, mint hogy Istent mint „a fenti embert” emlegetjük, hogy azért tanítunk imádkozni, hogy Istenben üzlettársra találjunk, hogy a vallást ugyanolyan értékesítési és hirdetési módszerekkel „árujuk”, mint a szappant?”⁸³⁹

A felháborodás oka az a nézet volt, amely szerint a vallást fel kell javítani és eladhatóbbá kell tenni. Ezt a meglátást képviselte például Billy Graham és más híres vallási vezetők.⁸⁴⁰

A két gondolkodó különböző teológiai rendszert alkot, hiszen Thomas Merton katolikus szerzetespapként teista, addig Erich Fromm származása és neveltetése ellenére nem-teista nézőponttal rendelkezik, amelyben közös pontként mégis marad helye az ószövetségi hagyományra támaszkodó istenképnek. Fromm pozíciója azért nehéz az olvasatunkban, mert magával hozza a zsidóság ószövetségi hagyományát, és olykor belekap az Újszövetség eseményeibe, de nem vegytisztán. Ezért a helyes kanonikus teológiai szemlélet hiánya jellemzi. Fromm érzéke a monoteizmus felé ezért teológiailag alapozott, ám amikor Jézus Krisztushoz ér, akkor a valódi istenfogalma az általunk alkalmazott teológiai megvilágításban biztosan téves. Példaként gondoljunk csak a pszichológiai alapú szentháromságfogalmára, amely az adopcio teológiai kérdésében nem elfogadható a katolikus értelmezés számára.

⁸³⁹ FROMM, E., *Utak egy egészséges társadalom felé*, 161-162.

⁸⁴⁰ Fromm to Merton. 1954. december 8.

Merton argumentációjában a vizsgált levelezés alapján a főparancsra hivatkozva azt állítja, hogy az emberszeretet nélkül nincs istenszeretet, ismét bizonyítva a humanizmus vitathatatlan helyét gondolkodásában. Ezzel cseng össze Krisztus inkarnációja is Fromm értelmezésében.⁸⁴¹

Fromm istenképe kapcsán megjegyzi, hogy nem hívő, nem tud pozitív képet alkotni Istenről s egyébként pedig nagyon érzékeny minden bálvány veszélyére, amely Istent helyét hivatott átvenni.: „*Számomra a bálványimádás tagadása az a vallási parancs, amely mindannyiunkat egyesíthet, miközben eltérhetünk bármilyen pozitív képtől.*”⁸⁴²

3.2. Humanizmus és tekintély

Fromm a vallások széles palettáján kereste azt a rendszert, amely akár tudományos, akár vallási alapon, képes realizálni az általa felvázolt humanisztikus eszményt, mégpedig az ember teljes önaktualizációját. Keresése folyamán áttekintette a klasszikus világvallásokat a nyugattól kezdve az egész keletig, komoly kritikát gyakorolva a kereszténység által felvetett humanizmus vagy tekintélyalapú rendszerek gyengeségeire, amelyek leginkább az engedelmesség és az alázat klasszikus erényein alapultak, Fromm mégis arra a megállapításra jut, hogy az emberek fejlődése nem lehetséges tekintély nélkül.⁸⁴³ Fromm számára mindig is nehézséget okozott a társadalmi vagy vallási rendszereken belül a tekintély és hatalom kérdése, gondoljunk csak a nemzetiszocializmussal kapcsolatos tapasztalataira vagy a Frankfurti Iskolában végzett kutatásaira.

Thomas Merton Benedek regulája alapján válaszol. Véleménye szerint az engedelmesség és az alázat erényei a humanizmus és a misztika alapjaivá válhatnak, persze ezen erényeket nem szabad összekeverni a szolgálalkúság szellemiségével. A trappista szerzetes tapasztalatait a kolostori élet mindennapjaira vezeti vissza, ahol a szerzetesek az engedelmesség alatt az előljáró jóváhagyását értik. Gondoljunk csak az ortodoxia tradíciójára, amikor is a nyugati szerzetességgel ellentétben nem engedélyt kérnek az előljárótól, hanem áldást: „*Adj áldást, atyám.*” Merton ezáltal Fromm autoriter szemlélete helyett a tekintélyt a spiritualitás eszközeként tekinti, a humanizmus és a misztika égisze alatt. Az engedelmesség erényének fontosságát épp ezért a szerzetesképzés kezdeti időszakára helyezi, hiszen ekkor a novícius a szerzetesi élet ismeretének hiányában az idősebb és tapasztaltabb szerzetes

⁸⁴¹ Fromm to Merton. 1955. marc 18.

⁸⁴² Fromm to Merton. 1954. dec 8.

⁸⁴³ Fromm to Merton. 1954. oct 27.

tekintélyére van utalva, amely szabadságot jelent, s nem szolgálkúséget. További szempontként szolgál az engedelmesség tárgyához a felelősség alóli felmentés, hiszen az engedelmesség során a szerzetes felszabadul akarata erkölcsi súlya alól is. Talán izgalmas lehet összehasonlítani az engedelmesség és a szabadság fogalmát, mivel az engedelmesség során a szabadság átengedésének egy formája nyilvánul meg, amely Fromm bálványimádásról alkotott felfogásával találkozunk.⁸⁴⁴

Thomas Merton első levelére gyors reakció érkezett, amely tartalmazta a tekintélykritikájának tisztázását, illetve az engedelmesség-humanizmus kérdéskörére adott választ. Fromm különbséget tesz a tekintély fogalmának magyarázata során a racionális és irracionális tekintély között.⁸⁴⁵ Az emberi szellemi fejlődésre rendelt tekintély racionális, míg az irracionális tekintély a saját céljainak elérése érdekében kizsákmányoló. Noha Fromm egyetért abban, hogy az emberi fejlődés valójában a tekintély megfelelő alkalmazásától függ, Thomas Merton mégis tiltakozik a tekintély anarchikus értelmezése és az engedelmesség frommi értelmezése ellen, mivel Merton ekkortájt csupán a *Pszichoanalízis és vallás*, illetve az *Önmagáért való ember* köteteket olvashatta.

Korai levelezésükből kitűnik, hogy a trappista szerzetes egyértelműen figyelmes olvasója volt Fromm korai írásainak, ezt Fromm is megerősítette első válaszában.

Fromm filozófiájának központi kérdéskörét is boncolgatta, amikor elmondta, hogy sokat olvasott a 18. századi humanizmusról, és arról gondolkodott, hogy ebben az időszakban, különösen olyan emberek, mint Goethe, Herder, Schiller, Lessing és végül Marx, megújították a középkori humanizmus spirituális hagyományát, bár nem teológiai értelemben. Ugyanakkor paradox módon a francia forradalom, amely sok szempontból a felvilágosodás filozófiáján alapult, véget vetett a humanizmusnak és olyan nacionalizmust hozott létre, amely a modern ipari állam céljait szolgálta. Fromm azt az álláspontot képviselte, hogy a szocialista eszméket követők megpróbálták megújítani az internacionalizmus és az emberiség szellemét, – Jean Jacques Jaurés, Lunartcharsky vagy Gorkij – ők valóban mélyen vallásosak voltak, bár nem beszéltek Istenről.

Végül Fromm azt írta, hogy szerinte, ha nem sikerül megújítani a humanizmust, nemcsak politikai értelemben (mint az Egyesült Nemzetek), hanem egy új spirituális tapasztalatban, amely az emberiség egységét hirdeti, akkor a legjobb esetben is egy olyan

⁸⁴⁴ Uo.

⁸⁴⁵ NÉMEDI, D., *Klasszikus szociológia 1890-1945*. Második, változatlan kiadás. Napvilág Kiadó, Budapest 2010, 363-364.

gépies materializmus időszakába lépünk, ahol a gépek fejlődnek, és az ember akkor lehet boldog, ha biológiailag túlél.

3.3. Az emberi szabadság, a lelkiismeret és a hatalom szerepe

A levelezés további témái az emberi szabadság, a lelkiismeret, a hatalom mibenléte és foglalatja, amely kissé utal a *Menekülés a szabadság elől* tematikájára. Merton és Fromm egyaránt hangsúlyozták, hogy a valódi szabadság nem pusztán külső tényezőktől függ, hanem belső, pszichológiai és spirituális fejlődés eredménye. Fromm különösen élesen bírálta az *autoriter lelkiismeret* jelenségét, amelyben az emberek életét mások jóváhagyásának elnyerése határozza meg. Pontosabban kifejtve az egészséges lelkiismeret az autonóm döntéshozatalon és az erkölcsi felelősségen alapul. Válaszul Merton, – bár szerzetesi életformában élt, – egyetértett azzal, hogy a vallásnak nem szabad elnyomnia az egyéni szabadságot, hanem a vallási különbségektől függetlenül segítenie kell a humánus és az emberi méltóság védelmét s annak kibontakoztatását.⁸⁴⁶ Példának okáért többször beszélt a szerzetesi élet és az engedelmisség szerepéről is, kifejtve, hogy a valódi szerzetesi engedelmisség nem szolgálalkúséget jelent, hanem a belső érettség és szellemi szabadság egyik formáját. Ezzel szemben Fromm hangsúlyozta, hogy a túlzott engedelmisség elfojtja az ember kreativitását és autonómiáját.

Merton elolvasta Fromm ismertebb művét, az *Utak egy egészséges társadalom felé* címmel, amelyben a *Menekülés a szabadság elől* folytatásaként a szabadság és a lelkiismeret közé a hatalom természetével is komolyabban foglalkozott. A trappista szerzetes különösen egyetért a könyvben kifejtett emberi társadalomra vonatkozó elemzésekkel, beleértve Fromm névtelen hatalom kritikáját, továbbá a pszichológusok felelősségét, akik gyakran a társadalom ipari manipulátoraiként működnek.

Konklúzióként végül arra a megállapításra jutottak, hogy a szabad akarat és a felelősségteljes döntéshozatal nélkül az ember könnyen manipulálhatóvá válik, ami veszélyezteti az egyéni és társadalmi fejlődést, amely végül a humanizmus sikertelen megvalósításához vezet.

⁸⁴⁶ „A klasszikus politikai filozófia azt tartotta, hogy méltóság tekintetében az ember valahol az állatok és az istenek között áll, hogy természete részben állati, de értelme van, azaz egy sajátosan emberi tulajdonsága, amely más fajoknál nem lelhető fel. Kant és Hegel, valamint a keresztény hagyomány számára, melyre építettek, az ember és a nem ember megkülönböztetése döntő fontosságú volt. Az emberek méltósága, állították, magasabb rendű, mint bármi másé a természetben, mert egyedül ők *szabadok*, azaz okozatlan okok, nem determinálja őket az ösztön, és képesek autonóm erkölcsi döntésre.” in FUKUYAMA, F., *A történelem vége és az utolsó ember*, 510.

3.4. A háború és a béke kérdése

Merton és Fromm mély aggodalmukat fejezték ki a nukleáris fegyverkezési verseny és az atomháború fenyegetése miatt, amely az 1960-as években éleződött ki az amerikai kontinensen. Merton maga is kivette részét a maga pacifista eszközeivel a béke megteremtése érdekében, hiszen különösen aktív volt a katolikus békemozgalomban s nem volt bártortalan arra sem, hogy merő kritikával illesse a szekularizált békemozgalom erőfeszítéseit.

*„Ha saját magaddal megbékélsz, akkor máris van legalább némi béke a világban.
Kezdd el megosztani ezt a békét az emberekkel, és mindenki békességre jut.”⁸⁴⁷*

Frommmal való dialógusukban is kifejtette, hogy a kereszténység nem igazolhat semmilyen tömeges pusztítást. *„Nincsenek olyan körülmények, amelyek legitimálhatnák az atomháborút.”⁸⁴⁸*

Ezért is osztotta ezt az aggodalmat, és különösen a hidegháborús retorika és a fegyverkezési verseny veszélyeire hívta fel a figyelmet, amikor is többször érintették a politikai vezetők felelősségét és a társadalmi manipuláció kérdését. Fromm maga is egyfajta „*keresztény pacifista*” álláspontot képviselt.⁸⁴⁹

Fromm egyik levelében azzal érvelt, hogy a modern társadalmak hajlamosak az embereket „*zombiszerű*” állapotba hozni, amelyben elveszítik autonóm gondolkodásukat, és kritikátlanul elfogadják a politikai propagandát. A háború és béke kérdésének megvitatása során végül arra a következtetésre jutottak, hogy a társadalmakban gyökerező félelmek és hatalmi érdekek miatt nehéz valódi békét teremteni,⁸⁵⁰ ezért a vallás és a pszichológia egyaránt fontos szerepet játszhat a konfliktusok mélyebb megértésében és a valódi békéhez vezető út keresésében.

Pontosan ezt hangsúlyozta Merton atya is a válaszában, mivel megértette, hogy etikai szempontból rendkívül aggasztónak tartja az emberiség vak hozzáállását az atomháború kérdéséhez, amely szerinte egy újabb bünt jelenthet, amelyben vallásos emberek is részt vesznek. Merton szerint az emberiség éppen most készül elpusztítani saját magát és az isteni képmásban lévő emberiséget, amit a gépiesedés és az értékeink elvesztése okoz. Ezért semmilyen körülmények között nem tartja legitimnek az atomfegyverek használatát és az

⁸⁴⁷ BAGYINSZKI, Á., *Assisi Szent Ferenc és Thomas Merton „megkeresztelt” pacifizmusa*. VIGILIA 87 (2022), 846. Idézi: MERTON, T.: *Conjectures of a Guilty Bystander*. Doubleday, Garden City (NY), 1966, 181.

⁸⁴⁸ Merton to Fromm, 1955. március 18.

⁸⁴⁹ BAGYINSZKI, Á., *Assisi Szent Ferenc és Thomas Merton „megkeresztelt pacifizmusa”*. 847-848.

⁸⁵⁰ Ld. LEŠKO, M., *MEČIAR ÉS A MEČIARIZMUS*. Balassi Kiadó, Budapest 1998, 225.

atomháborút, ezért nem is szeretné, ha trappista közösség és a kolostora politikai kérdésekbe keveredne.⁸⁵¹

3.5. A misztika és a humanizmus összeegyeztethetősége

A levelezés egyik érdekes aspektusa az volt, hogy Merton és Fromm milyen módon próbálták összeegyeztetni a misztikus tapasztalatokat és a humanista gondolkodást. Merton szerint a keresztény misztika célja az emberi teljesség elérése, ez egyébként összhangban áll Fromm humanista filozófiájával és ortopraxisával, mivel belső rokonságot véltek felfedezni Kelet és Nyugat meditációs gyakorlatában⁸⁵². Fromm részéről komoly érdeklődés mutatkozott a buddhizmus és a zsidó misztika iránt, és különösen a Zen-buddhizmus bizonyos elemeit találta érdekesnek a pszichoanalízis szempontjából. Érdekességként tűnik fel a gondolat, miszerint a valódi misztika nem úgy ismeri Istent, mint egy tárgyat, hanem a megismerés módja inkább a személyes tapasztalatokon keresztül valósulhat meg.⁸⁵³ Ezért az igazi misztika nem ismeri Istent tárgyként, mivel Istent nem rajtuk kívülálló tárgyként éljük meg, mint egy másik lényt, amelyet képesek vagyunk emberi fogalomba zárnunk. Isten a saját forrásunk, de Rudolf Otto szavaival élve mégis *das ganze Andere*.⁸⁵⁴ Éppen ezért lehetséges misztikusnak lenni Isten létezésében való hit nélkül, bár az az autentikus keresztény és a zsidó misztika elvei alapján biztosan nem.

Ennek ellenére levelezőtársa felhívja Fromm figyelmét arra, hogy analízisei ellenére is „*a kereszténység alapvetően humanista*”, hiszen alapmotívumai közé tartozik az a humanisztikus cél, hogy az ember képes legyen önmaga rendeltetésének megtalálására olyannyira, hogy mindeközben Isten segítője is legyen: „*Dei adjutores sumus*” s nem megfélemlítve arról, hogy abszolút értelemben ontológiai lehetetlenség Isten objektív létének elvetése.⁸⁵⁵

3.6. Marx filozófiájának és a keresztény gondolkodás kapcsolatának elemzése

Fromm több levélben is kitért Marx filozófiájára, különösen az elidegenedés fogalmára. Úgy vélte, hogy Marx eredeti elképzelései sokkal közelebb álltak a humanizmushoz, mint ahogy

⁸⁵¹ Merton to Fromm 1955. marc.18.

⁸⁵² BODA L., *Erkölcsteológia 3. A keresztény vallásosság*. Szent István Társulat, Budapest 1998, 82.

⁸⁵³ Merton to Fromm. 1954. oct.27.

⁸⁵⁴ Merton to Fromm. 1954. oct. 02.

⁸⁵⁵ Uo.

azt később a szovjet kommunizmus értelmezte.⁸⁵⁶ Merton érdeklődve fogadta ezt az értelmezést, és elismerte, hogy Marx bizonyos gondolatai párhuzamba állíthatók a keresztény eszkatológiával és a közösségi élet eszményével.

Fromm egyik levelében korábban izgatottan említette, hogy Marx egyik művéhez készül bevezetőt írni, amelyet később angolra fordítanak (*Marx's Concept of Man*). Ez a mű dolgozatunk szempontjából volt izgalmas a korábbi fejezetekben, amikor is Marx recepcióját vizsgáltuk. Fromm ekkor önmagával párhuzamba vonva különösen hangsúlyozta, hogy szellemi mestere sokkal inkább spirituális gondolkodó, akinek világa nem-teista miszticizmusra emlékezteti, Satre vagy Heidegger munkásságának analógiájára.

„A felvilágosodás filozófusaival a gondolkodás elhagyta a teista felfogást és a valódi vallási tapasztalat filozófiai koncepcióban fejeződött ki. Marx ennek a fajta spirituális, nem-teista szellemnek a virágzását képviseli.”⁸⁵⁷

Válaszként gyorsan érkezett reakció Thomas Merton tollából, aki különösen értékelte a könyvben először angolul közölt Marx szövegeit és az ehhez kapcsolódó Fromm elemzését. Ekkor már Merton Marxról alkotott felfogása is pozitív irányba fordult. Fromm könyvében Merton végre felfedezett egy gondolkodót, aki felhívta a figyelmet Marx gondolkodásának spirituális vetületeire, amelyek Marx korai írásaira vezethetők. Fromm ezért feltárja a társadalmi elnyomás, a kapitalizmus súlyos materializmusát és a dogmatizmus problémáit, valamint Marx "species being" (emberi lényeg) fogalmát, amely Merton szerint közelebb áll a keresztény gondolkodásban ismert "szellemi" megközelítéshez, bár Marx elképzelése még nem teljesen világos, különösen a személyiség és az "elidegenedett ember" fogalmának területén. Abban viszont igazat adott Marxnak, hogy a modern embert a pénz, és a gépek kezdték uralni.

Merton azon a meggyőződésen volt, miszerint Marx elméletének személyesebb megközelítésre lenne szüksége, hogy jobban tisztázza az elidegenedett ember fogalmát, ezért következő levelében pontosította Marxal kapcsolatos nézeteit. Marx filozófiájában számos párhuzam van nem-teista miszticizmusokkal, például a Zen-buddhizmussal, minekután egyik célja az ego különállóságának eloszlatása, másik pedig az ember és a természet, valamint az emberek közötti egység megtapasztalásának realizálása.

Alapvetően érzékelhető, hogy bár Marx nem teista keretek között fogalmazott, mégis fontosnak tartotta hangsúlyozni azt a gondolatot, hogy az emberi életnek célja van, amely

⁸⁵⁶ Ld. FRENYÓ, Z., *Filozófiai kultúra. Válogatott írások*. Tinta Könyvkiadó, Budapest 2008, 265.

⁸⁵⁷ Fromm to Merton. 1960. nov 3.

spirituális jellegű.⁸⁵⁸ Ez kapcsolódik Fromm saját világnézetéhez is, amit Merton korábban "ateista miszticizmusnak" nevezett. Thomas Merton ezért úgy ábrázolta Marxot, mint aki egy szekuláris világi vallást követ oly módon, hogy az igazságosság reményét Istenről átruházta az emberiségre. Így a kapitalizmus hamis individualizmusát választotta a humanista perszonalizmus helyett. Persze ezzel Merton nem értett egyet, mivel Münchhausen báró módjára az ember nem képes önmagát megtisztítani a veleszületett erkölcsi botlásoktól és bűnöktől.⁸⁵⁹

⁸⁵⁸ Vö. WEIL, S., *Begyökerezettség-Előfelvetések az emberrel szemben kötelességekről szóló nyilatkozatához*. Gondolat Kiadó, Budapest 2012, 105-106.

⁸⁵⁹ MERTON, T., *Figures for an Apocalypse*. New York: New Directions 1947, 19-21.

3.7. Politikai és társadalmi felelősségvállalás

A disszertáció bevezető fejezeteiben, majd később az ismertetett levelezésben, is gyakran szó esett a hidegháborús amerikai és nemzetközi politikai helyzetről, amely a 20. századi humanizmus halálával fenyegetett. Fromm, – mint ahogyan életrajzából és a Mertonnal folytatott levelezéséből is kitűnt – aktívan részt vett békemozgalmakban és élesen bírálta az akkori amerikai külpolitikát, különösen a kubai válság és a fegyverkezési verseny kapcsán. Az akkori bipoláris világrendben ezért többször hangot adott félelmeinek, gondoljunk csak a *Sane Nuclear Policy* mozgalomra vagy a *Szocialista Párt* számára tartott előadásokra.⁸⁶⁰ Merton humanistaként maga is támogatta Fromm eszméit és a lehetőségeihez mérten igyekezett felhívni a figyelmet koruk politikai manipulációjának veszélyeire. Külön örömmel említette, hogy az Egyesült Államokban a katolikusok hallgatnak a háborúval kapcsolatos kérdésekben, de egy kis katolikus békemozgalom már kezd formálódni. Az európai katolikus gondolkodás ezzel szemben sokkal hangosabb, mivel néhány magas rangú egyházi vezető, például Ottaviani bíboros, már keményen állást foglalt a háború, különösen a nukleáris fegyverkezés teljes beszüntetése mellett. Így a Vatikánnak egyértelműen el kellene ítélnie a nukleáris háborút, és úgy véli, hogyha a pápa egyedül dönthetne, ő nem habozna ezt megtenni.

Fromm elmondta, hogy politikai érdeklődése közvetlenül kapcsolódik vallási, vagy ha úgy tetszik, spirituális meggyőződéséhez. Szerinte, amikor azt mondják, hogy a nyugati civilizáció és a kereszténység védelme érdekében több millió ember megölésére kell felkészülni, az a vallási hagyományok legnagyobb fenyegetése. Ezért örül annak, hogy a katolikus békemozgalom elindult. Fromm úgy véli, hogy a katolikus egyháznak még soha nem volt akkora felelőssége, mint most, amikor a háború és a brutalizálódás veszélye fenyegeti az emberiséget.

Fromm kitért arra is, hogy a kormány döntései nagyban függenek a békepárti és háborúpárti erők erejétől, és szerinte a katolikus orgánusok nagyobb mobilizálása kulcsfontosságú lenne a béke és a leszerelés érdekében. Szerinte a kereszténységnek számos érvet kellene felhoznia a tömeggyilkosságok előkészítése és a háború ellen, illetve a fegyverkezési verseny következményei ellen.

⁸⁶⁰ Fromm to Merton. 1961. marc. 11.

4. Összegzés

Merton és Fromm levelezése példaértékű eszmecsere két eltérő filozófiai és teológiai háttérű, de hasonlóan elkötelezett gondolkodó között, amely termékeny feszültségek mellett felfokozott figyelemre készíteti ezeket az olvasókat. Személyi adatvédelem iránti tiszteletből nem közlök fordítást a levelezésből, csupán a disszertáció kiegészítő fejezete és érdekessége miatt került rövid bemutatásra a dialógus a humanizmus mesterei tollából. A témakörök gyönyörűen alkotnak egy teljes vázat/keretet a dolgozat korábbi szempontjait eszünkbe juttatva, mint a vallás és pszichoanalízis, a szabadság és lelkiismeret, a háború és béke problematikája, valamint a miszticizmus és a humanizmus tematikus fejezetcímeivel. Fromm és Merton levelezése azt mutatják a mai kutatók számára, hogy a különböző világnézetű emberek dialógusa igenis gazdagíthatja a filozófiai és teológiai gondolkodást, és aktualizálhatja Kelet és Nyugat hagyományának újraértékelését. Igen izgalmasnak tűnik mindkettejük Marx nézetei iránti rokonszenv, amely a marxizmus-leninizmus ideológiai dialektikájának évtizedei távlatában a hazai teológusok körében más megítélés alá esik, noha egy analitikus és egy teológus levelezésében eredeti szempontokat vet fel.

IX. FROMM KERESZTÉNY SZEMPONTÚ TEOLÓGIAI KRITIKÁJA

Jelen dolgozat empirikus kutatásai folyamán Fromm általunk körbejárt vallásfilozófiai, valláslélektani és teológiai nézeteire kívántunk rávilágítani, és arra a következtetésre jutottunk, hogy a 20. századi bölcselő alapvetően pszichoanalitikus és humanista megközelítésből értelmezi a vallást, azon belül különös módon a zsidó és keresztény hagyományt. Erich Fromm teológiai kritikája szervesen kapcsolódik a 20. századi filozófiai és pszichológiai valláskritikai hagyományhoz.

Amennyiben Fromm vallásértelmezését kívánjuk összefoglalni, akkor alapműveiként a *Szeretet művészete*, a *Menekülés a szabadság elől* és a *Pszichoanalízis és Vallás* című kötetei az irányadók. Ezen alkotásokban fejt ki a nem szisztematikus vallásfilozófiáját, a valláslélektanát és végül a teológiai meglátásait. A fenti művekben a kereszténységet részben úgy értelmezi, mint a hatalomhoz, az autoritáshoz és a hierarchiához köthető vallási rendszert, amely Fromm szerint dehumanizálja az embert a szabadság és szeretet képességében. Erről szól antropológiája a paradicsomi állapot elvesztésétől kezdve egészen a 20. századi elidegenedett ember jelenségéig. Számtalanszor tett különbséget a kereszténység történelme során kifejlődött felekezetek közt, (gondoljunk itt a Kálvin és Luther kritikára) ezért többször vizsgálta a különböző formákban megjelent autoriter (külső hatalom és Isten mint abszolút uralkodó) vagy humanisztikus vallási elemeket (szeretet, önmegvalósítás).

A következőkben összefoglaljuk a katolikus teológiával kapcsolatos nézeteinek főbb hiányosságait, amely persze az egyes fejezetek végén korábban konkretizálódtak.

5. A vallás fogalmának válsága és a nem-transzcendens, személytelen isten

A dolgozat elején láttuk a vallástudomány és Fromm kísérletét a vallás fogalmának definiálására, amely a modern kor egyik legjelentősebb válságába került, ami az istenkép elhományosulásának és a transzcendencia elutasításának köszönhető.

Szerzőnk a vallás fogalmát és jelenségét pszichológiai, társadalmi és kulturális szempontból kívánta leírni, de teológiai szempontból mindenfajta meghatározása vagy leírása reduktívává vált, s egyben személytelen maradt. Fogalomalkotása ezért vagy túl szűk és dogmatikus, vagy túl tágak és üresnek bizonyul. Szemléletében komoly fordulatot jelentene, ha képes lenne lemondani a normatív vallásfogalomról és inkább az emberi létezés különböző formáiban kutatná a „vallásos lét” megnyilvánulásait, ami nem csupán egy paradigmaváltás,

hanem belső, személyes önkritikai folyamat, amely által a vallás nem tűnne el, sokkal inkább életmódból és bölcséleti útból személyes istenkapcsolattá alakulhatna.⁸⁶¹

Fromm kritikáját úgy is felfoghatjuk, mint aki előrevetíti az institucionalizált vallás „elvesztését”, hiszen nem a hagyományos teológiai keretekkel és fogalmisággal kíván dolgozni, tekintve hogy a vallás tárgyias felfogásának feladása ment végbe. Ez persze nem jelenti teljes mértékben a vallás fenomenológiájának végét, inkább egy szekuláris megvalósulását. Fromm ezzel a szemléletmóddal egy újabb horizontot kíván feltüntetni az emberi lét számára, ami nem jelenti a hit elvesztését, hanem az ember transzcendenciához fűződő új viszonyát.

Szerzőnk számára, – az Isten fogalma bármennyire is központi kérdés –, az ószövetségi Örökkévaló egzisztenciáját egy nem-transzcendens, személytelen szimbólumként, olykor projekcióként értelmezi, amely elméleti munkásságában az emberi belső lehetőségek és klasszikus elvek, mint a szeretet, igazságosság és szabadság szimbólumaként jelenik meg, a későbbiekben ezen nem is képes túljutni.⁸⁶²

Természetesen Fromm ezen interpretációja teljes mértékben ellentmond a zsidó és keresztény istenképnek és fogalmiságnak, hiszen az ábrahámi vallások és a monoteista tradícióban Isten személy mivolta megkérdőjelezhetetlen bizonyosság, nem pedig tudománytalan fantazmagória. Többször állította valóságosnak azt az autoriter istenképet, amely az embert megalázza, elnyomja abszolút uralkodóként, holott pontosan az evangélium letisztult képet ad Isten atyai és anyai minőségéről.⁸⁶³ Fromm hiányossága, hogy istenképe katolikus perspektívából túl negatív és reduktív, mivel a pusztán autoritárius képből hiányzik Isten lényegéből a szeretet elve.⁸⁶⁴ Ezért így fogalmaz Flückinger:

„De bármennyire is jogosak Fromm kifogásai a későbbi keresztény teológiával szemben, amit ő összetéveszt az általános teológiával: el kell fogadnia, hogy az „istenfogalom fejlődéséről” szóló fejtegetései önmagukban is erősen spekulatívak, mivel a modern fejlődés gondolatát egy meglehetősen önkényesen kiválasztott történelmi összefüggésbe helyezi.”⁸⁶⁵

⁸⁶¹ Vö. A II. Vatikáni Zsinat Dokumentumai. Szent István Társulat, Budapest 2000. GS. 19-21.

⁸⁶² Vö. BURI, F., *Religion-Haben und Religiös-Sein*, In: *Theologia Practica*, 13 (1978), 83-85.

⁸⁶³ HORVÁTH-SZABÓ, K., (szerk.) *Valláspszichológiai tanulmányok*, 71.

⁸⁶⁴ 1Jn4,8

⁸⁶⁵ Ld. HARDECK, J., *Religion im Werk von Erich Fromm*, 114-115.

6. A vallásban lévő tekintélyelvű és a humanista elv

Fromm Kant után szabadon alkalmazza a tekintély és humanista elvű megkülönböztetést a vallások osztályozása során, amelyben az analitikus elutasítja a „tekintélyelvű” isten képét, aki félelmet kelt, követel, dominál és mindenfajta negatív jelzővel helyezi önmaga alá az embert, ezért inkább helyette egy „humanista vallást” javasol, amely az ember fejlődését és önmegvalósítását támogatja. A humanista vallás a fentiek alapján szerint a misztikában vagy a vallások misztikus irányzataiban lelhető meg, mivel a misztika adja a lehetőséget az Egység és az egyé válás realizációjának élményére. Ennek az oka az, hogy a misztika képes Isten objektivizálásáról lemondani, ahogyan az Eckhart mester olvasatában is látható.

Fromm megfedkezik arról, hogy a vallásban mindig is jelen volt a tekintély és a humanizmus feszültsége. A tekintélyt az egyház tanítása szerint nem külső kényszerként éli meg, hanem az igazság szeretetből fakadó szolgálataként, így a vallásos tekintély nem az emberi szabadságot kívánja elnyomni, hanem ellenkezőleg, annak kibontakozását szolgálja.⁸⁶⁶

A zsidó és keresztény hagyomány teista rendszere pedig nem az emberből indul ki és abba tér vissza, hanem a Szentháromságból, amelynek a megváltott lét során az ember is része Krisztusban, valóságos istenségében és valóságos emberségében. A vallást végső soron minden emberi kultúrában meglévő pszichológiai szükségletnek tartja. Valláskritikájának főbb problematikája katolikus szempontból, hogy nem tolerálja a tradicionális kinyilatkoztatással rendelkező monoteista vallásokat, mivel ezek teológiai rendszerrel és ismerettel is rendelkeznek Istenről. Sokkal inkább előnyben részesíti a transzcendensről kapott humanista tapasztalatot, amely a teologizáló ismerettel teljesen szembehelyezkedik. Apológiánk szembefordul Fromm humanista és misztikus vallásértelemzésével, mivel az minden olyan vallást tagadni kíván, ami rendelkezhet pozitív istenismerettel.⁸⁶⁷

A jól ismert ószövetségi hagyomány bűnteológiáját Fromm nem Isten elleni lázadásként, hanem egyfajta pszichológiai elidegenedésként értelmezi, míg a szotériológia megváltástana nála nem transzcendens esemény, hanem sokkal inkább önazonossá válás és egyfajta pszichológiai gyógyulás. Fromm humanista aggodalmai ellenére is megfedkezett arról a keresztény axiómáról, hogy nem létezhet valódi humanizmus Isten nélkül, máskülönben a humanizmus csupán egy átlagos absztrakcióvá válna.

⁸⁶⁶ Vö. *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*. DH, 6-7.

⁸⁶⁷ FUNK, R., „*Ihr werdet sein wie Gott. Religion in der Tiefenpsychologie Erich Fromm,*” in: *Unitarische Blätter für ganzheitliche Religion und Kultur*, München 40 (1989/6), 206-209.

Találón fogalmaz Carveth D. tanulmányában, mi szerint Frommnak nem kellett volna megkülönböztetni a humanista és az autoriter vallást, bölcsőbb lett volna magát a humanizmust elválasztani magától a vallástól, mivel ellentmondásokat vélt felfedezni. A buddhizmust kategorizálása is olykor nehézkes, hiszen életmódnak vagy filozófiának szokás nevezni.⁸⁶⁸

7. Fromm krisztológiája

Bár nem releváns Fromm krisztológiájáról beszélni, az bizonyosan kiolvasható műveiből, hogy Jézus alakja egyfajta humanista forradalmárként és inkább erkölcsi példaként jelenik meg, nem pedig a klasszikus értelemben vett keresztény Megváltóként vagy a Szentháromság isteni személyeként. Csupán a történelmi humanisták felsorolásának szintjén kerül említésre és Fromm keretrendszerében egy polcon található Buddhával vagy bármely közismert nagy gondolkodóval. Csepregi András tanulmányában arra hívja fel a figyelmet, hogy sem a frommi miszticizmus sem a frommi humanizmus „*nem mer Krisztussal komolyabban foglalkozni.*”⁸⁶⁹ pedig XVI. Benedek pápa is felhívja a figyelmünket:

„*A mi mértékünk azonban más: az Isten Fia. Valóságos emberként Ő az igazi humanizmus mértéke.*”⁸⁷⁰

A Szentháromság titka és dogmája is megmaradt a vallásos lét szimbólumának értelmezésében, hiszen az Atya tükrözi a lét transzcendenciáját; a Fiú az ember személyes felelősségét s végül a Szentlélek a közösség erejét. A dogma ezen értelemben formailag nem veszett el, inkább újabb szekuláris értelmezéssel bővült.⁸⁷¹

Ezzel szemben a keresztény teológiának több ponton is élesen bírálat alá kell vonni Fromm nézeteit. Isten „belső szimbólumként” való felfogása összeegyeztethetetlen a Biblia személyes, élő és cselekvő Istenével. A bűn és megváltás pszichologizálása tagadja a keresztény hit leglényegesebb elemeit: a bűnt mint Isten elleni lázadást, valamint a megváltást, mint az isteni kegyelmet. Jézus pusztá példaképpé való redukálása megfosztja őt isteni mivoltától és megváltói szerepétől, így szembemegy a hitvallásokkal és a keresztény dogmatikával. Fromm vallásfelfogása relativizálja az igazságot, amikor a vallást inkább

⁸⁶⁸ Ld. CARVETH, D., *Fromm Resurrected*. Review: Durkin, K. (2014). The Radical Humanism of Erich Fromm. New York: Palgrave Macmillan. 250 pages, hardcover. The Journal of Psychohistory 43 (Fall 2015/2), 147-155; and the Canadian Journal of Psychoanalysis 23 (Fall 2015/2).

⁸⁶⁹ Ld. CSEPREGI, A., *Erich Fromm valláskritikája*, 214.

⁸⁷⁰ RATZINGER, J., *XVI. Benedek pápa önéletrajza (1927-1977)*. Szent István Társulat, Budapest 2005, 186.

⁸⁷¹ BURI, F., *Religion-Haben und Religiös-Sein*, In: *Theologia Practica*, 13 (1978), 83-88.

hasznossága, semmint igaz volta alapján értékeli, és ezzel elmozdul az objektív kinyilatkoztatáson alapuló keresztény hittől.

8. Az emberkép és önmegvalósítás kérdése

Fromm humanisztikus olvasata szerint az ember ellentmondásos természettel rendelkezik, mivel a belső ellentétek, a szorongás és a feszültség mellett képes az önmegvalósításra és a szeretetre, amely az általa kutatott vallás „igazi” céljaként tekinthető. Az önmegvalósítás pszichológiai leírása alapján olyan tervszerű és egyben tudatos törekvés, amely által az ember képes kibontakoztatni adottságait, továbbá képes életének céljait egy konkrét egységbe rendeznie. Már Fromm korában is hatalmas népszerűségnek örvendett az imént tárgyalt fogalom, mivel a pluralista társadalomban égetően hiányoznak a józan értéket képviselő példaképek, így megnőtt az érdeklődés a hiteles emberré válás útja felé. Továbbá a frommi értelemben a társadalmak szabadságot és lehetőséget kínálnak az önformálásra, önmegvalósításra, amelyhez erkölcsi felelősség is társul.⁸⁷²

Szerzőnk gondolkodásában az „érett ember” istenképe szorosan összefügg a szeretet fejlődéséről alkotott felfogásával, amelyet különösen *A szeretet művészete* című művében fejt ki. Fromm az emberi szeretet két alapformájából indul ki: az anyai szeretetből, amely feltétlen elfogadást jelent („azért szeretlek, mert vagy”), és az apai szeretetből, amely irányít, nevel, és bizonyos értelemben feltételekhez kötött („akkor szeretlek, ha...”).⁸⁷³ Meglátása alapján az ember érési folyamata abban áll, hogy ezt a kétféle szeretetet nem csupán külső tapasztalatként éli meg, hanem fokozatosan belsővé teszi. Az érett ember így képessé válik arra, hogy önmagát elfogadja és gondozza, ugyanakkor felelősséget vállaljon önmagáért és másokért.

Fromm szerint az érés csúcspontján az ember már nem szorul rá egy külső tekintélyre, hanem „saját maga anyjává, apjává és Istenévé válik.” Ez a kijelentés nem szó szerinti istenné válást jelent, hanem azt, hogy az emberben valósul meg mindaz, amit korábban a vallás Isten fogalmában fejezett ki: a szeretet, az igazság, az egység és az erkölcsi irányultság. Ebben az értelemben az érett ember Istene nem egy tőle független, személyes létező, hanem az emberi lét legmagasabb lehetőségének szimbolikus kifejezése. A vallás így belsővé válik, és elveszíti külső, tekintélyelvű jellegét.

⁸⁷² SCHÜTZ, CH., (szerk.) *A keresztény szellemiség lexikona*. Szent István Társulat, Budapest 1993, 293-294.

⁸⁷³ FROMM, E., *A szeretet művészete*, 59.

Ez a felfogás összefügg azokkal a dilemmákkal is, amelyeket a modern ember Isten kérdésével kapcsolatban megfogalmaz. Felmerül például, hogy Isten akadály-e az emberi szabadságnak, vagy éppen annak végső feltétele. Fromm válasza szerint a külső, autoriter módon értelmezett Isten valóban korlátozhatja a szabadságot, míg a belsővé tett „isteni elv” éppen az érett szabadság része. Hasonlóképpen pszichológiai szempontból Isten lehet regresszív, függőséget fenntartó képzet, de lehet az emberi érettséget előmozdító erő is – attól függően, hogyan értelmezik. A társadalmi és gazdasági dimenzióban is ambivalens szerepet tulajdonít: a vallás lehet elidegenítő és fejlődést gátló, de lehet az emberi méltóság és felelősség forrása is.

Ezzel párhuzamosan az a felismerés is megjelenik, amelyet Bertolt Brecht fogalmaz meg: az Isten kérdése nem pusztán elméleti, hanem egzisztenciális döntés kérdése. *„Nem az a legfontosabb, hogy van-e Isten, hanem hogy az ember hajlandó-e változtatni az életén, ha létezne.”* Ebben az értelemben már maga a keresés is elindít egy belső folyamatot. Ugyanakkor Joseph Ratzinger – különösen a *Bevezetés a kereszténységbe* című művében – arra mutat rá, hogy a hit és hitetlenség kölcsönösen jelen van a modern emberben, de Isten kérdése nem redukálható pusztán emberi döntésre: Isten nem az emberi tudat terméke, hanem megelőzi és megszólítja az embert.⁸⁷⁴

Katolikus szempontból éppen itt jelenik meg a kritika Fromm gondolkodásával szemben. Miközben Fromm fontos felismerést tesz az emberi érettség és a szeretet belsővé válásának szükségességéről, végső soron az Istent az emberi tudatba oldja fel. Az ember „saját istenének válása” így azzal a veszéllyel jár, hogy az ember bezárul önmagába, és elveszíti a transzcendens forrást. A keresztény felfogás ezzel szemben azt hangsúlyozza, hogy az ember nem önmagából tanul meg szeretni, hanem a szeretetet ajándékként kapja. Az igazi szeretet forrása Isten,⁸⁷⁵ és az ember úgy válik éretté, hogy részesedik ebben a szeretetben: Istentől tanulja az anyai gyengédséget, az apai felelősséget és a felebaráti szeretetet.

Ebben a perspektívában az ember érettsége nem az Istentől való függetlenedésben, hanem a vele való kapcsolat elmélyülésében áll. Az ember nem „kinövi” Istent, hanem egyre inkább ráhangolódik. Az emberi személy integritása is így érthető: a szülői dimenzió (felelősség és gondoskodás), a felnőtt dimenzió (tudatosság és kreativitás) és a gyermeki dimenzió (nyitottság, bizalom és önjajándékozás) együtt alkotják az érett személyt. A keresztény látás

⁸⁷⁴ JANKA, F., *Ki az érett ember Istene?: Erich Fromm nem teista humanizmusának keresztény kritikája*. Az előadás elhangzott: a tudomány megváltója Konferencián, Győr, 2025.04.04.

⁸⁷⁵ Ld. 1Jn,1,5

szerint az ember nem önmagát teremti meg végső alapként, hanem a másik – végső soron Isten – szeretete által tanulja meg önmagát szeretni.

Jézus Krisztus tanítása ebben a tekintetben túlmutat minden pusztán pszichológiai modellen: a szeretet nem csupán emberi képesség, hanem kegyelem és kapcsolat. Így míg Fromm az érett embert autonóm, önmagában megalapozott lényként írja le, addig a keresztény hit az érett embert olyan személyként látja, aki a szeretetben való kapcsolat által válik teljessé.

A katolikus teológiai tanításban az ember Isten képmására teremtett lény, aki a szeretetben és közösségi és viszonyaiban találja meg önmagát.⁸⁷⁶ Az önmegvalósítás itt nem önmagunk abszolutizálását jelenti, amely Kierkegaard szerint az önnön végességünkhöz kötődik,⁸⁷⁷ hanem azt, hogy az ember saját teljességét Istenben, a transzcendens kapcsolatban találja meg. Ezt a vágyat maga Isten ültette az ember szívébe, amely jog és egyben kötelesség is.⁸⁷⁸ Ehhez kapta az egyház a kegyelmeket és a szentségeket segítségül.⁸⁷⁹ K. Rahner fogalmazta meg ezt a legekleatásabb módon az új teológiában az egzisztencialista antropológia hatására az ember személyiségének feladatát:

„A konkrét üdvrendben, éppen keresztény-katolikus felfogás szerint, az ember önmegvalósítása mindig az emberi önmegvalósításnak Isten közvetlenségére irányuló dimenziójában megy végbe: ezt az irányulást nevezzük kegyelemnek, amely megint csak tartalmazza a voltaképpeni- bár transzcendentális-kinyilatkoztatás bizonyos mozzanatát is.”⁸⁸⁰

Így a katolikus teológia számára Fromm humanisztikus hangsúlya részben igaz, de önmagában elégtelen: a természetfölötti dimenzió nélkül a szeretet és szabadság végső horizontja hiányzik.

Fromm gondolkatai végső soron túlságosan antropocentrikusan csengenek: az ember válik önmaga megváltójává, miközben Isten szerepe elhalványul, ami a keresztény teológia szemében pelagianizmushoz, vagyis egy tévtanításhoz vezet.

⁸⁷⁶ Ld. GS. 11-22.

⁸⁷⁷ Ld. PANNENBERG, W., *Rendszeres teológia. 2.* Osiris Kiadó, Budapest 2006, 193.

⁸⁷⁸ PUSKÁS, A.–PERENDY, L., (SZERK.) *Az ember krízise. Vágyódás és megkísértés között*-Varia theologica 4. SZIT, Budapest 2013, 140.

⁸⁷⁹ TOMKA, F., *Szentségi lelkipásztorkodás és az „új evangelizáció.”* Szent István Társulat, Budapest 2006, 17.

⁸⁸⁰ RAHNER, K., *A hit alapjai.* 74.

9. A vallás történeti formái és a biblikus hagyomány értelmezése

Fromm kritikája jogos lehet, amikor a kereszténység történeti gyakorlataiban valóban megjelent az elnyomás, a szabadság korlátozása vagy a tekintélyelvűség valósága. A katolikus teológia azonban különbséget tesz Szent Ágoston alapján⁸⁸¹ *fides quae* (a hit tartalma) és *fides qua* (a hit aktusa),⁸⁸² valamint az Egyház történelmi fejlődése és bizonyos hiányosságai között. A bűn és emberi gyarlóság miatt természetesen előfordulhatott többször is a frommi értelmű autoritárius torzulás, de ez nem a hit lényegéből fakad, hanem annak félreértéséből.

Ahogy már a bevezetőben láttuk, Fromm külön könyvet szent az Ószövetségnek, amelyet *Olyanok lesztek, mint az isten* címmel fordítottak magyarra. Zseniális módon aposztrofálta „forradalmi könyvként” a Biblia első részét, ahol a zsidó történelmet analizálta egészen Freud szellemében (a földhöz fűződő vérfertőző kötelék, a bálványok imádata stb.). Kifejezetten dicsérte a reneszánsz humanizmus szellemében történő hermeneutikát, ám a középkorinak titulált megközelítést komolyan elítélte. Önmaga is alkalmazta az allegorikus megközelítést, az égő csipkebokor tekintetében, amely szerinte „minden spirituális létezés paradoxonja”.⁸⁸³ Mellette pedig filológiai módszereket is használt, egzegetizálva a héber kifejezések jelentését, konnotációit.

Mégis kritikaként meg kell jegyeznünk Fromm egzegetikai hiányosságát a Biblia értelmezése során. A bibliai hivatkozások gyakran pontatlanok, kiragadottak vagy szelektívek: a perikópákat nem teljes kontextusában értelmezi, hanem saját antropológiai és etikai előfelvetéseinek alátámasztására alkalmazza, így a Szentírás integritása és teológiai interpretálása is sérül. Ezzel a véleménnyel Irving Block is egyetért az alábbiakban:

„...ami zavarba ejtő Fromm exegézisében, az a szelektív hozzáállása: kiválaszt bizonyos dolgokat a Bibliából nézeti illusztrálására, de figyelmen kívül hagy másokat, amelyek nem illeszkednek a sorba. Vagy ha nem is hagyja figyelmen kívül, akkor „archaikusnak” nevezi azokat.”⁸⁸⁴

Noha Fromm elemzéseiben gyakran és előszeretettel hivatkozik az evangéliumi hagyományra, különösen a Jézusról szóló perikópákra, e hivatkozások teológiai hasznosítása

⁸⁸¹ KRÁNITZ, M., *Alapvető Hittan*, 442.

⁸⁸² RAHNER, K., *A hit alapjai*. Szent István Társulat, Budapest 1983, 288.

⁸⁸³ Vö. FROMM, E., *Olyanok lesztek, mint az isten*, 90-98.

⁸⁸⁴ LOCK, I., *Radical Humanism and the Bible. in Tradition. A Journal of Orthodox Thought*, New York 1968, 133.

mindazonáltal meglehetősen korlátozott marad. Az evangéliumi szövegek nála elsősorban illusztratív funkciót töltenek be: olyan narratív és szimbolikus anyagként jelennek meg, amelyek egy előzetesen kialakított antropológiai és pszichológiai értelmezési keret alátámasztására szolgálnak. Ebből következően az evangéliumok sajátos kinyilatkoztatás-jellege, valamint krisztológiai és üdvtörténeti súlya háttérbe szorul.

Fromm megközelítése így lényegében a képi és szimbolikus jelentésszintre redukálja az evangéliumi hagyományt: Jézus alakja nem mint a megtestesült isteni szeretet egyedülálló és normatív eseménye jelenik meg, hanem mint egyetemes emberi tapasztalatok és etikai ideálok kifejeződése. Az evangéliumi perikópák hermeneutikai feldolgozása ennek megfelelően nem jut el a teológiai értelemben vett interpretációig, hanem megmarad a valláspszichológiai olvasat horizontján. Így a szövegek nem nyitnak utat a kinyilatkoztatás belső logikájának feltárásához, hanem pusztán a szimbolikus jelentéstartomány illusztrációiként funkcionálnak. Ennek következtében Fromm értelmezésében az evangéliumok nem válnak a teológiai reflexió valódi forrásává, hanem inkább egy redukált, immanens jelentéshorizontba ágyazódnak be, amelyben a krisztológiai újdonság és az isteni önközlés radikalitása nem jut érvényre.⁸⁸⁵

10. Az X-tapasztalat

Az X-tapasztalat elemzése során egy mély egzisztenciális élményt ért, amely során az egyén képes önmaga transzcendálására és saját létezése teljességének és a világgal való egységének megélésére.

Fromm a vallási élményt a vallásosság pszichológiai oldaláról közelíti meg, nem pedig teológiai értelmezési horizont felől, mint ahogyan a klasszikus misztikusok tették. Ahogyan a vallás fogalmának elemzésénél láthattuk nem tekinti alapvető emberi szükségletnek a vallást, inkább egy adott emberi válaszként kezeli azt. Sőt mi több, a transzcendencia tapasztalata is emberi jelenségként jelenik meg, mivel az ember transzcendálja az énjét, hogy elhagyja az önzés és az elszigeteltsége börtönét. Az X-tapasztalat elemzése ezért a teológiai megközelítés helyett leginkább a pszichoanalízisre korlátozódik, melynek során Fromm igényt tart a tudatos gondolkodás és az érzelmi tapasztalat közötti különbség fentartására, továbbá a

⁸⁸⁵ Vö. FROMM, E., *Olyanok lesztek, mint az Isten*, 160-165. Továbbá FROMM, E., *Pszichoanalízis és vallás*, 65-71.

tudattalan tapasztalatok megértésének a pszichoanalitika lehetőségét tárja fel, amelyek az X-tapasztalat alapjául szolgálhatnak, vagy esetleg blokkolhatják is azt.⁸⁸⁶

A teológia oldaláról ezzel szemben a vallásos tapasztalat mindig Isten konkrét, személyes önközlését jelenti, hiszen a hit által az élő Istennel tudunk találkozni, aki a történelemben szólít meg bennünket. A találkozásban mindig jelen van az „exitus”, a kilépés önmagunkból, önközpontúságunkból és az „ingressus”, a belépés a transzcendens Istennel való interperszonális kapcsolatba. A keresztény X-tapasztalat ezért nem egy eksztatikus állapot, hanem egy olyan egzisztenciális változás, amely képes az élet átformálására és a szeretet szolgálatába irányít.⁸⁸⁷

Ami feltűnően hiányzik az X-tapasztalattól, az a személyesség kérdése. A klasszikus katolikus teológia szerint az ember végső célja nem pusztán egy tudatállapot vagy ontológiai egységélmény, hanem a személyes kapcsolat Istennel. Ezért a keresztény misztika csúcsa a *visio beatifica*, vagyis az Istennel való egyesülés kegyelmi rendben, de ez nem oldja fel sem Isten, sem az ember személyét, mivel a cél a kereszténységben az egység és a közösség „communio.”

Végezetül Fromm pszichoanalitikus és humanista keretben gondolkodik, ezért az X-tapasztalat részben antropológiai lehetőségként jelenik meg: az ember bizonyos egzisztenciális átalakulás révén eljuthat hozzá. Katolikus nézőpontból viszont a természetes ember nem „produkálja” saját megváltó vagy végső transzcendens tapasztalatát. A döntő mozzanat Isten önközlése és kegyelme. Emiatt Fromm modellje redukcionista tünhet: a misztikus dimenziót pszichológiai vagy tudati eseménnyé lapítja.

⁸⁸⁶ LÜDEMANN, O., *X-Erfahrung' vs. 'Ganz-Sein-Wunsch*-wurde als Referat bei der Tagung der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft vom 20. bis 22. November 2009 im Europa-Gästehaus in Hamburg zum Thema „Wege aus der Entfremdung im Umgang mit Religion” vorgetragen. Erstveröffentlichung in *Fromm Forum* (deutsche Ausgabe), Tübingen -Selbstverlag Nr. 15 / 2011, 93-95

⁸⁸⁷ Ferenc pápa, *Evangelii Gaudium*. Ferenc pápa az Evangélium öröme kezdetű apostoli buzdítása. Szent István Társulat, Budapest 2014, 254.

X. KUTATÁSI TÉZISEK

A disszertáció kutatási eredményei az alábbi, egymással összefüggő tézisekben foglalhatók össze, amelyek kritikai párbeszédet folytatnak *Erich Fromm* vallásfilozófiai koncepciójával és a katolikus teológiai hagyománnyal:

1. tézis: Fromm „funkcionális” vallásfogalma, amely a vallást az emberi szükségletek és pszichés struktúrák kifejeződéseként értelmezi, adekvát módon ragadja meg a vallás antropológiai dimenzióját, ugyanakkor nem képes számot adni a katolikus teológia transzcendens igazságigényéről, amely szerint a vallás nem pusztán emberi konstrukció, hanem az isteni önközlésre adott válasz.

2. tézis: Az autoriter és humanisztikus vallás Fromm által felállított dichotómiája releváns hermeneutikai eszközként alkalmazható az egyháztörténet és az egyházi praxis kritikai elemzésében; a katolikus teológia szerint azonban az autentikus keresztény hitben az isteni tekintély és az emberi személy szabadsága egymást feltételező és kölcsönösen megalapozó valóságok, így azok reduktív szembeállítása nem tartható fenn.

3. tézis: Fromm regresszív és progresszív vallásformákra vonatkozó megkülönböztetése rámutat a vallási tapasztalat pszichodinamikai torzulásaira; ezzel szemben a katolikus teológia a kinyilatkoztatás történeti kibontakozását nem pusztán pszichológiai fejlődési folyamatként, hanem üdvtörténeti pedagógiaként értelmezi.

4. tézis: A bálványimádás és az elidegenedés Fromm által adott értelmezése (, mint az ember által létrehozott struktúráknak való alávetettség, analóg módon összevethető a katolikus teológia bűn- és bálványimádás-fogalmával; ugyanakkor a keresztény tanítás szerint az elidegenedés végső oka ontológiai természetű, amely az Istentől való elszakadásban gyökerezik.

5. tézis: Fromm személyiséglélektani és fejlődéslélektani modellje az emberi érettséget olyan autonómiaként írja le, amelyben az individuum „önmaga apjává és anyjává”, végső soron „önmaga istenévé” válik; ezzel szemben a katolikus teológia szerint az emberi személy beteljesedése nem az önistenségben, hanem az Istennel való relációban és a kegyelemben való részesedésben valósul meg.

6. tézis: Fromm „X-tapasztalata”, különösen a zen buddhizmus kontextusában leírt egységélmény, értelmezhető a vallási tapasztalat egyetemes dimenziójaként; a katolikus teológia azonban megkülönbözteti az ilyen immanens misztikus tapasztalatokat a személyes Isten kegyelmi önközléséből fakadó keresztény misztikától, amely relációs és krisztológiai struktúrával rendelkezik.

7. tézis: Fromm krisztológiája reduktív jellegű, amennyiben Jézus személyét elsősorban etikai és antropológiai kategóriák mentén értelmezi, és ezáltal implicit módon az adopcionalizmushoz közelítő álláspontot képvisel; ez a felfogás nem egyeztethető össze a katolikus dogmatika klasszikus krisztológiai tanításával.

XI. BEFEJEZÉS ÉS KÖVETKEZTETÉSEK

Kutatásom során fontosnak tartottam megvizsgálni Fromm életét és ismertebb munkásságát, hogy kirajzolódjon az ő valláslélektana/vallásfilozófiája és valláskritikája, amely nem egy szisztematikus rendszert tár elénk. A dolgozat további nehézsége az volt, hogy a kimagaslóan értékes nyugati tanulmányok ellenére kevés magyar nyelvű írás állt rendelkezésre nemcsak a teológus, hanem a pszichológus, analitikusok és szociológus kutatók részéről is. Ennek az okát nehéz feltárni, talán a digitalizálatlan világ adta lehetőségek nem voltak megfelelőek, hogy Fromm feldolgozása a magyar olvasó számára is elérhető legyen. A legfontosabb művei magyarra a 90'-es években lettek lefordítva és elérhetők a nagyobb könyvtárakban a kutatók számára, amíg a róla szóló tanulmányok a világi megközelítésből Koch József, Erős Ferenc által születtek, addig a teológiai oldalt Csepregi András, Janka Ferenc és Soós Attila munkái alkotják.

Fromm vallásfilozófiájának feldolgozása meglátásom szerint értékes megfontolásokra inspiráló, még akkor is, ha a katolikus teológia határterületeihez kerültünk. Ennek kapcsán utalok Dr. Gárdonyi Máté professzor megjegyzésére, aki szerint éppen a határterületről született dolgozatok adhatnak értékes újumot és kiegészítést az általunk képviselt diszciplína törzsanyagához. A disszertáció célja tehát az volt, hogy a lehető legtöbb perspektíván keresztül felépítsem és ismertessem a Fromm munkásságából kirajzolódó vallásfilozófiáját, valláslélektanát és valláskritikáját. A munka során sok érdekesség és összefüggés tárult fel mind a vallási jelenségekkel foglalkozó pszichológia, filozófia és teológia határterületein, mind a 20. század ezen tudományágainak és történelmi eseményeinek összetettsége kapcsán. Számomra a legérdekesebb összefüggések és találkozási pontok a következő voltak: Ferenczi Sándor és Erich Fromm szakmai kapcsolata, Fromm és Thomas Merton barátsága, végül és a pszichoanalízis és vallás kapcsolata, amely egy transzdiszciplináris dialógus keretében akár a teológivá is értékes eredményeket hozhat.

Fromm munkáját vizsgálva alapműként szolgált *a Szeretet művészete, Birtokolni vagy létezni, Olyanok lesztek, mint Isten, Zen-buddhizmus és pszichoanalízis, az Önmagáért való ember, Menekülés a szabadság elől és a Pszichoanalízis és Vallás* című írásai. Különös módon a *Pszichoanalízis és Vallás* munkájában bontja ki azt a problémafelvetését, amire a dolgozat fel kívánta hívni a figyelmet, miszerint az emberiség a globális technológiai fejlődése során olyan jóléti társadalmat hozott létre, amelyben kettészakította önmaga létezését egy külső és egy belső világra. Ez a szakítás nem volt szerencsés, mivel a „külső világ” jóléti társadalmának értékeit (mint az emberi szükségletek kielégítése) az ember lelki,

azaz „belső világához” képest túlexponálta. Ezen folyamatok árán jutott el Fromm korának társadalma a szeretet elsatnyulásához, amely.⁸⁸⁸

„Önmagára tekintve azonban vajon mit is mondhatna? Vajon közelebb került-e az emberiség másik álmának megvalósításához, az ember tökéletesedéséhez, a szomszédját szerető, igazságot szolgáltató, igazat beszélő képmásához?”⁸⁸⁹

Fromm a fent említett globalizált folyamatok végtermékeként az elidegenedés helyzetét látja, miszerint az ember elidegenedett önmagától és a világtól, amiben élnie kell. Az elidegenedés szorongása által megjelent a boldogság utáni féktelen sóvárgás és a kétségbeesés önnön végességünk felől. Ahhoz, hogy meg tudjunk szabadulni az elidegenedéstől és a végesség megtapasztalásától, két utat ajánl fel nekünk Fromm, a vallás és a pszichoanalízis útját, hiszen mindkettőnek ugyanaz a tárgya és célja: a lélek egészséges kiteljesedésének elősegítése.

Disszertációnk során a teológia és a pszichológia közös alkalmazása mellett döntöttünk. E közös kutatás nyomán megállapíthatjuk, hogy a lélek egészsége és az ember egysége az a közös alap, amely által létre jöhet az együttműködés a pszichoanalízis/pszichológia és a teológia között. Ezért, amint a bevezetőben említettük, egyre több katolikus egyetem kínál „katolikus reflexiót” a felmerülő interdiszciplináris kérdésekben.⁸⁹⁰

A disszertációban elemzett analitikus hatása a 20. század katolikus teológiájára nem tekinthető közvetlennek, mégis jelentős és közvetett módon alakította az antropológia, a szeretet-felfogás és a szabadság etikájának értelmezését. A humanista pszichoanalízis és társadalomkritika számos nyugati teológus számára vált inspirálóvá, kiváltképp a II. Vatikáni Zsinat utáni időszakban. Ide sorolhatjuk K. Rahner antropológiai fordulatát, ahol a transzcendentális emberkép és a szabadság fogalmának központi szerepe mutat rokonságot Fromm humanista pszichológiájával. Továbbá Hans Küng a *Kereszténység lényege* című művében is egy rokon antropológiát ír le az emberről, aki autonóm, szeretetre képes, akárcsak az általunk vizsgált antropológia. Küng el is ismerte Fromm hatását, kiváltképp az etika és a szeretet pszichológiai értelmezése során.⁸⁹¹ J. Keir könyvében kitér a Fromm és Küng közös antropológiai alapjára, mivel mindkét gondolkodó rendszerében megtalálható az alapvető bizalom (Grundvertrauen), amivel az ember viszonyulni képes az élethez és a másik

⁸⁸⁸ Ld. FROMM, E., *A szeretet művészete*, 110.

⁸⁸⁹ Ld. FROMM, E., *Pszichoanalízis és vallás*, 9.

⁸⁹⁰ Vö. II. János Pál pápa Ex corde Ecclesiae apostoli rendelkezése a katolikus egyetemekről, Budapest 1991, 13-15.

⁸⁹¹ Vö. ÁDÁM, A., *Alkotmányi értékek és alkotmánybíráskodás*. Osiris Kiadó, Budapest 1998, 103.

embertárhoz. Az etikai és antropológiai rendszerben a frommi szeretetfogalom termékeny szeretetként jelenik meg, ami etikus létformát alkot meg belső, produktív orientációból. Küng pedig az „életbe vetett alaphizalom” (Lebensvertrauen) kifejezéssel rezonál Fromm humanisztikus pszichológiai etikájára. Az analitikus pszichológiai etika és a morálfilozófiát hídként összekötő fogalma tehát Keir szerint a Grundvertrauen. Fromm többször említi „az életbe vetett hit” és „az emberiségbe vetett hit” formáját, amelyek önmagukban véve jók és képesítő okok a szeretetre. Ennek párja Küng-nél a „Lebensvertrauen”, ami – teológiai dimenziót felvéve ugyanarról a létbizalomról beszél – lehetővé teszi az etikus magatartást minden egyes kultúrában. Keir szerint ezért a globális etika a formális, normatív szintjéről felemelkedik az egzisztenciális ethosz szintjére, amit „Weltethos”-nak nevez. Így válik a Weltethos Fromm humanista etikájának vallásközi, spirituális kiterjesztésévé.⁸⁹²

Fromm első útja a pszichoanalízis módszerei mellett a lélek gyógyításához a vallás alkalmazása, amelynek legfőbb eleme a hit, ami lehetőséget adhat a lélek gyógyítására létrehozva az ember harmóniáját és testi-lelki egységét.

„(...) számára a kérdés nem az, vajon az ember visszatér-e a valláshoz és hisz-e Istenben, hanem az, hogy képes-e szeretetben élni és az igazságról gondolkodni. Ha képes erre, másodlagos, hogy mely szimbólumrendszer követője. Ha nem, hát az egész lényegtelené válik.”⁸⁹³

Útkeresése során kihívást jelent az autoriter típusú vallások hiteles értelmezése. Ezt azzal indokolja, hogy a vallások ambivalensek, elvesztik lényegüket és önazonosságukat, ha elveszük belőlük az X-tapasztalatot, így szimbólumrendszerekké redukálódnak, amelyek nem tudnak többé hitként és hitrendszerként funkcionálni. Ezt hosszasan kifejti a vallások vizsgálatának különböző aspektusain keresztül, amikor vizsgálja azok matriarchális-patriarchális vonásait. Később az autoriter-humanisztikus jellegek vizsgálatánál megjelenik a tekintélyelvű Isten és az engedelmes ember alakja.⁸⁹⁴ Felfogása alapján a kereszténység nem sorolható be egyértelműen sem az autoriter, sem a humanisztikus vallás kategóriájába, mivel mindkét forma lehetőségét hordozza magában. Végezetül kitér a Maimonidészféle negatív teológiára és az bálványok tudományára, ahol megkülönböztette a hívők és nem-hívők bálványimádása, ami később az elidegenedéséhez vezet.⁸⁹⁵

⁸⁹² Vö. KEIR, J., *From Global Ethic to World Ethos? Building on Hans Küng's Legacy of Basic Trust in Life*. Aichtal Larl Schlecht Stiftung, 2018, 235-240.

⁸⁹³ FROMM, E., *Pszichoanalízis és vallás*, 15.

⁸⁹⁴ Ld. FROMM, E., *Olyanok lesztek, mint az Isten*, 156.

⁸⁹⁵ Uo. 157.

Marx személyét szintén a messianisztikus végidővárás koncepcióján keresztül értelmezte, aki számára a történelem megértésének kulcsa az ószövetségi próféták radikális víziójában, a radikális humanizmusban rejlett. Fromm a humanizmus céljának az emberi tökéletességet tekintette, ami csakis a természettel való harmonikus, együttműködő viszonyok révén érhető el.

Fromm a pszichoanalízis és a vallás között azon a megállapítás felett siklik el, amelyet kollégája Viktor E. Frankl tesz *A tudattalan Isten* című könyvében. Frank a pszichoterápia és a vallás kapcsán kiemeli, hogy „*a pszichoterápia célja a lélek gyógyítása- a vallás célja azonban a lélek üdve.*”⁸⁹⁶ Fromm esetében Pavel Florenszkij pravoszláv teológus gondolata mérvadó, aki a szeretet és a vallás összemosásának veszélyére hívja fel a figyelmet létrehozva egy hasonló nézetet, amit Fromm is vallott a nem-teista világnézetén keresztül.⁸⁹⁷ Annak ellenére, hogy Fromm humanista vallásról és egészséges emberről beszél, megdöbbentő, hogy negatív teológiát és negatív pszichológiát alkalmaz,⁸⁹⁸ ami meghaladja a teológiát azáltal, hogy az istenképet–emberképet, teológiát–pszichológiát dialektikus módon feloldja és összemosza.⁸⁹⁹

Fromm olvasása kapcsán azt kell mondanom, hogy stílusa olykor édes-méreg. A mai tudományos közösség vagy pszichológiával foglalkozók s az érdeklődők számára Fromm könnyen olvasható és tévedései későn vehetők észre a laikusok számára, mégis a katolikus teológusokat bátorítom Fromm olvasására, mivel gondolati kihívásai magas fokon képesek a „sensus fidei” kritikai élesítésére és a káros szellemi gondolatok szűrésének gyakorlására.

Fromm munkásságának rekonstrukciója – ahogy a címben szereplő „rekonstrukció” kifejezés is sugallja – alapvetően strukturális megközelítésként értelmezhető. A strukturalista bináris ellentétek (pl. autoriter vallás vs. humanista vallás, biofilia vs. nekrofilia, birtoklás vs. létezés) felidézése könnyen összetéveszthető a negatív dialektikával. A kritikai gondolkodás azonban felbecsülhetetlen értékű, mert Fromm polihisztorikus természete miatt könnyű elveszni az általa kínált jelentésrétegekben. A vallás nem különálló terület, hanem magának a

⁸⁹⁶ Ld. FRANK, E. V., *A tudattalan isten*, Ursus Libris, Budapest 2018, 73.

⁸⁹⁷ „Szeretet, szeretet, szeretet és még szeretet... Minden értelmét elveszítette e titokzatos, a vallástól távol maradó sokadalom által számtalanszor ismételt szó. Kötőszövekként beágyazódva teljes egészében beterítette a mai ember vallási tudatát, s ezzel kiszorította onnan minden vallási tartalmat. E szent szó valódi tartalma ma a „vallás-hiány”, a „nem-vallás” lett, a szeretetről való beszéd titkos értelme pedig–többé–kevésbé tudatosan vagy félig tudatosan– vallásellenes gesztussá vált. Szeretetről való beszédnek nevezik a vallás szövetének álságos torzítását” in.: FLORENSZKIJ, P., *A kultusz filozófiája*. 7.

⁸⁹⁸ „A pszichológia meg tudja mutatni, hogy mi nem az ember. Azt azonban nem tudja megmagyarázni, hogy mi az ember... A pszichológia legitim célja tehát negatív: a torzulások és illúziók megszüntetése.” in FROMM, E., *Der Mensch ist kein Ding*. GA. VIII. 22.

⁸⁹⁹ Vö. FUNK, R., „*Ihr werdet sein wie Gott.*” 210.

pszichoanalízisnek a szerves része. E disszertáció célja Fromm hatalmas munkásságának bemutatása volt, szigorú keretet biztosítva társadalmi és vallási pszichoanalíziséhez.

A pszichológia és a teológia közötti kapcsolat azonban némileg hiányos marad, mivel Fromm a vallást mélyen immanens szintre helyezi, bár azt az álláspontot képviseli, hogy „Az ember nem képes hit nélkül élni.”⁹⁰⁰

Véleményem szerint a fent említett megvonás kockázatos a teológiai-filozófiai háttérrel nem rendelkező olvasó számára: részleges megértéssel elszegényítheti, és elhitetheti vele, hogy ezt (az immanenst) kellene keresni. Ha egy posztstrukturalista forma kívánatos, akkor bináris dichotómiát hozhatunk létre az immanencia és a transzcendencia között. Így látható, hogy bár Fromm meg akarja szabadítani a világot a bálványoktól, végső soron a szentet az emberi pszichébe zárja, így megfosztva az embert az igazi transzcendenciától.

Végül, de nem utolsó sorban Nagy Szent Vazul gondolatával tudom jó szívvel ajánlani Fromm tanulmányozását Vazul *Az ifjakhoz szóló beszéde* alapján, amelyben a nagy teológus azon elmélkedik, hogy szabad-e az antik költőket és irodalmat tanulmányozni a keresztény fiataloknak:

„Hasonlóképpen az ilyen iskolában a honi nyelvnek és a klasszikus irodalomnak a tanulása sem mehet az erkölcsök szentségének rovására; mert a keresztény tanító a méhek példáját követi, amelyek a virág legtisztább részét szedik fel és otthagyják a többi(...).”⁹⁰¹

⁹⁰⁰ FROMM, E., *Az önmagáért való ember*, 179.

⁹⁰¹ XI. Pius pápa apostoli körlevele az ifjúság keresztény neveléséről, Szent István Társulat, Budapest 1931, 45.

SUMMARY

The aim of this dissertation was to provide a systematic analysis and interpretation of the philosophy of religion and religious thought of Erich Fromm from the perspective of Hungarian Catholic theology. The novelty of this research lies in the fact that no comprehensive study of Fromm's religious philosophy has previously been produced within Hungarian academic circles of theological scholarship.

The first part of the dissertation focuses on Fromm's biographical background, demonstrating that his life history and intellectual development are closely intertwined with the themes of his major works. It is evidenced that his personal experiences, particularly his Jewish roots and his critical reflections on modern society—significantly shaped his understanding of religion.

The study then examines Fromm's reception within Catholic thought, both internationally and in Hungary. Special attention is given to the parallels between Sándor Ferenczi and Fromm, highlighting their convergences and divergences within the psychoanalytic tradition.

Subsequent chapters analyze Fromm's thought through the influence of Sigmund Freud and Karl Marx. The dissertation demonstrates how Fromm paradoxically adopts and critiques Freudian psychoanalysis, particularly rejecting its reductionist view of human nature. In relation to Marx, it is argued that Fromm identifies a minimal, implicit spiritual dimension within Marx's work, suggesting an openness toward transcendence.

Moving forward the dissertation is devoted to the analysis of Fromm's concept of religion. Departing from traditional theological definitions, Fromm approaches religion from psychological and sociological perspectives. He links religion to five fundamental human needs, which he contends are existential conditions of human life. Which leads to a parallel is drawn with Abraham Maslow's hierarchy of needs, particularly his concept of "peak experiences," which closely resembles Fromm's notion of "X-experience."

Fromm's typology of religion is also examined in detail. He distinguishes between progressive and regressive religions, theistic and non-theistic systems, as well as patriarchal and matriarchal forms of religion. His critical reflections on Christian traditions—especially Protestantism—are highlighted, accentuating their dual structural characteristics.

Following this analysis, the dissertation explores Fromm's distinction between authoritarian and humanistic religions. It concludes that humanistic religion is closest to Fromm's anthropological vision, as it emphasizes human self-realization, freedom, and

creative potential. This perspective offers a novel framework for interpreting religion in light of modern existential challenges.

Ultimately this dissertation contributes to a deeper understanding of Fromm's philosophy of religion and opens new avenues for dialogue between psychoanalysis, social theory, and Catholic theology.

The subsequent chapter of the dissertation examines the religious-philosophical foundations of Erich Fromm with particular attention to his Jewish background. Born into an Orthodox Jewish family, Fromm was deeply familiar with Hasidic theology and the Old Testament. He was especially fascinated by the faith and prophetic mission of the Old Testament prophets, which he understood as directed toward the realization of a future messianic peace.

Against this backdrop, the dissertation analyzes Fromm's interpretation of the Book of Genesis, in which he argues that human self-awareness and maturity emerge through the act of disobedience against God. Influenced by Sigmund Freud, Fromm interprets this act as a symbolic break from nature, marking the development of human autonomy and consciousness. This perspective is further examined through his distinction between patriarchal and matriarchal religions, which serve as an analytical framework for interpreting the Old Testament era.

A key element of Fromm's thought is his reflection on the anonymity of God in the Old Testament. The dissertation highlights his use of negative theology, through which he avoids objectifying God or confining the divine within conceptual boundaries, emphasizing instead God's transcendence beyond human comprehension.

The study also explores Fromm's psychological and theological interpretation of idolatry. It shows that, in modernity, idolatry has moved beyond its classical theological meaning and appears in secularized forms. Modern individuals tend to elevate entities such as the nation, political parties, leaders, ideologies, profit, or even health to the status of ultimate objects of devotion.

This phenomenon is closely connected to the concept of alienation, which Fromm develops in dialogue with Sigmund Freud and Karl Marx. The dissertation demonstrates that idolatry leads to a state in which individuals become alienated from nature, from God, from society, and from themselves, resulting in a pathological condition that hinders the development of a healthy society.

The following stage of the dissertation analyzes Fromm's concepts of biophilic and necrophilic orientations as consequences of idolatry. These orientations represent fundamental

existential attitudes, reflecting either an affirmation or a denial of life, and play a central role in Fromm's critique of modern religious and social structures.

The dissertation then turns to Erich Fromm's concept of the realization of humanistic religion, with particular emphasis on his engagement with Zen Buddhism. Fromm interprets Zen not as a system centered on a personal deity, dogmatic structure, or institutional framework, but rather as a form of experiential spirituality. In this perspective, the essence of religion lies in a transformative mode of experience through which the individual is able to actualize his or her full range of human capacities. This culminates in what Fromm designates as the "X-experience," a mode of being characterized by authenticity, presence, and the realization of human potential.

The dissertation elaborates on this interpretation by situating Fromm's reading of Zen Buddhism within his broader critique of institutionalized religion and his advocacy for a non-authoritarian, human-centered spirituality. Zen thus emerges as a paradigmatic example of a humanistic religion, in which the focus shifts from external authority to inner transformation and existential realization.

The study concludes with an analysis of the correspondence between Thomas Merton and Fromm. While the legal status of the letters prevents the inclusion of direct quotations or extensive textual analysis, the dissertation provides a structured overview of the main thematic elements of this exchange. The correspondence, which took place primarily during the 1950s and 1960s, reflects a rich and productive intellectual dialogue set against the backdrop of a rapidly transforming Cold War context.

Within this exchange, particular attention is given to discussions on the nature of modern humanism, the future of religion, and the role of spirituality in an increasingly secularized world. The dialogue also intersects with the historical developments of the Second Vatican Council, toward which Fromm demonstrated notable interest. The Council's efforts toward renewal and *aggiornamento* within the Catholic Church provided an important contextual framework for understanding the convergence and divergence between Fromm's thought and contemporary theological developments.

Finally, the dissertation critically evaluates the limitations and shortcomings of Fromm's religious philosophy from the standpoint of Catholic theology. It identifies key areas where Fromm's interpretations remain incomplete or require further theological clarification and supplementation. These include his reduction of transcendence to anthropological categories, his insufficient engagement with the doctrinal dimensions of faith, and his

tendency to reinterpret religious phenomena primarily within psychological and sociological frameworks.

In conclusion, this final section reinforces the broader aim of the dissertation: to situate Fromm's thought within a constructive theological dialogue, acknowledging both its innovative contributions and its critical limitations, and thereby contributing to a more nuanced understanding of religion in the modern intellectual landscape.

The dissertation articulates a cohesive set of theses, fostering a critical dialogue with both Erich Fromm's philosophy of religion and the Catholic theological tradition. It argues that Fromm's "functional" concept of religion, which interprets religion as an expression of human needs and psychic structures, adequately captures the anthropological dimension of religion, yet remains incapable of accounting for the transcendent truth-claim of Catholic theology, according to which religion is not merely a human construct but a response to divine self-revelation. It further maintains that Fromm's distinction between authoritarian and humanistic religion can serve as a relevant hermeneutical tool for the critical analysis of church history and ecclesial practice; however, from a Catholic perspective, divine authority and human freedom are mutually grounding realities within authentic Christian faith and therefore cannot be reductively opposed to one another.

The dissertation also emphasizes that Fromm's differentiation between regressive and progressive forms of religion sheds light on the psychodynamic distortions of religious experience, while Catholic theology understands the historical unfolding of revelation not simply as a process of psychological development but as a pedagogy within salvation history. In addition, it argues that Fromm's interpretation of idolatry and alienation, understood as subjection to structures created by the human being, can be placed in analogy with the theological concepts of sin and idolatry; nevertheless, Christian teaching holds that the ultimate root of alienation is ontological in nature, grounded in the rupture of the relationship with God.

Additionally, the dissertation critiques Fromm's psychological and developmental model of the human person, according to which maturity is conceived as a form of autonomy in which the individual becomes "his or her own father and mother," and ultimately "his or her own god." In contrast, Catholic theology maintains that the fulfillment of the human person is realized not in self-deification but in relational communion with God and participation in grace. The work also examines Fromm's notion of the "X-experience," especially as described in the context of Zen Buddhism, suggesting that it may be interpreted as a universal dimension of religious experience, while at the same time distinguishing such

immanent mystical experiences from Christian mysticism, which arises from the gracious self-communication of the personal God and is structured in relational and Christological terms.

Lastly, the dissertation contends that Fromm's Christology is reductive, insofar as it interprets the person of Jesus primarily in ethical and anthropological categories and thereby implicitly approaches an adoptionist position, which is incompatible with the classical Christological doctrine of Catholic theology.

KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS

Hálás szívvel mondok köszönetet Istennek, hogy kegyelméből és vezetésével megírhattam ezt a teológiai disszertációt. Minden értelem, kitartás és világosság, amely e munka során megadatott, az Úr személyes ajándéka volt számomra.

Köszönetemet fejezem ki előljárómnak, Dr. Udvardy György veszprémi érseknek, amiért engedélyezte doktori tanulmányaim megkezdését, és bátorított a megkezdett munka befejezésére. Köszönöm Dr. Varga István rektor atyának támogatását, aki szemináriumi éveim alatt számtalanszor segítette tanulmányaim előrehaladását, továbbá Dr. Gárdonyi Máté professzor bölcs útmutatását az egyetemi éveim során.

Külön hálával tartozom Dr. Vincze Krisztiánnak, aki elvállalta a témavezetői feladatot. Szakmai iránymutatása, türelme és embersége nemcsak a kutatásban segített, hanem személyesen is gazdagított; általa nemcsak a dolgozatom témájával, hanem annak mélyebb emberi és lelki dimenzióival is találkozhattam.

Köszönöm szüleimnek és testvéremnek azt a biztos családi háttérrel, amelyet születésem óta nyújtanak számomra. Isten tegye teljessé életüket és azt a jót, amit megkezdett bennük.

Hálás köszönetemet fejezem ki Nagy Richárd atyának a növendékeim alatt nyújtott lelki vezetéséért. Köszönöm azt a hitelességet és elkötelezettséget, amelyet mind a mai napig hűséggel őriz, és amely számomra is követendő példává vált.

Köszönöm egykori és jelenlegi paptársaimnak a testvéri támogatást, valamint az egykori papnövendékeknek az együtt eltöltött, izgalmas szemináriumi éveket, különösen: Merva Péternek, Tuzson Attilának és Varga-Csikász Bencének.

Hálával tartozom azokért, akiket ajándékba kaptam az elmúlt nyolc év során: Francois de Potternek, Ferenczi Gábornénak és Hernicz Zsuzsinak, akik mindig hittek bennem, és teljes vállszélességgel támogattak munkám és tanulmányaim során.

Nem lehetek elég hálás Lambert Ivánnak és feleségének, Marikának, amiért a keszthelyi és hévízi évektől kezdve családtagként fogadtak be.

Legvégül köszönöm Melindának, Mírának és Pannának azt a szeretetet és támogatást, amely e munka megszületésében is nélkülözhetetlen volt.

NYILATKOZAT

Alulírott Tóth Tamás felelősen kijelentem, hogy jelen doktori disszertáció önálló kutatásaim alapján készült; a benne felhasznált és hivatkozott forrásokat és szakirodalmat az érvényben lévő előírásoknak megfelelően idéztem. Disszertációm nem tartalmaz plágiumot.

Budapest, 2026. május 6.

.....

Tóth Tamás