

Armut und Reichtum bei Marx

Worin besteht dieser Akt des Gebärens? Es ist der aktive, nicht entfremdete Ausdruck der Fähigkeit des Menschen in bezug auf die jeweiligen Gegenstände.

Die Aneignung der menschlichen Wirklichkeit geschieht durch Sehen, Riechen, Anschauen, Empfinden, Wollen, Tätigsein, Lieben. Dies ist die Form der Aneignung der Wirklichkeit in der Existenzweise des Seins, nicht in der des Habens. Das sind nicht-entfremdete Aktivitäten. Woran sind sie zu erkennen?

"Jedes deiner Verhältnisse zum Menschen- und zu der Natur-muß eine bestimmte, dem Gegenstand deines Willens entsprechende Ä u ß e r u n g deines w i r k l i c h e n i n d i v i d u e l l e n Lebens sein.

Wenn du liebst, ohne Gegenliebe hervorzurufen, das heißt, wenn dein Lieben als Lieben nicht die Gegenliebe produziert, wenn du durch eine Lebensäußerung als liebender Mensch dich nicht zum g e l i e b t e n Menschen machst, so ist deine Liebe ohnmächtig, ein Unglück." 41 - schreibt er.

Der Ausdruck der menschlichen Bedürfnisse bedeutet bei Marx den Reichtum menschlichen Seins. Diese Bedürfnisse sind Produkte der Gesellschaft, keine Triebe.

Reichtum und Armut, reicher Mensch und armer Mensch bedeuten bei Marx etwas ganz anderes, als im gewöhnlichen Sprachgebrauch oder in der klassischen Ökonomie. Der



reiche Mensch ist der einer menschlichen Lebensäußerung bedürftige Mensch, in dem seine eigene Verwirklichung, als innere Notwendigkeit existiert, als Not existiert.

Nicht nur der Reichtum, auch die Armut des Menschen erhält gleichmäßig – unter Voraussetzung des Sozialismus – eine menschliche und daher gesellschaftliche Bedeutung.

"Sie ist das positive Band, welches dem Menschen den größten Reichtum, den anderen Menschen als Bedürfnis empfinden läßt." 42

Marx geht es nicht um ein asketisches Ideal, aber er glaubt auch nicht an das Ideal von möglichst viel Eigentum und Konsum für alle, das Chruschtschow einmal beifällig "Gulasch-Kommunismus" nannte.

Im Gegenteil: Marx behauptete, Armut und Luxus seien Equivalente.

Das zentrale Thema bei Marx ist die Verwandlung von entfremdeter, bedeutungsloser Arbeit in produktive, freie Arbeit, und nicht die bessere Bezahlung entfremdeter Arbeit durch einen privaten oder staatlichen Kapitalismus. Marx unterschied zwischen künstlichen und echten Bedürfnissen. Seine Erkenntnis ist weit wichtiger: daß wachsende Bedürfnisse den Menschen immer noch mehr versklaven und entmenschlichen.

Es genügt an die Manipulierbarkeit der Bedürfnisse durch die Medien, Reklame zu verweisen.

Die Abhängigkeit des Menschen von Bedürfnissen, die



nicht in seinen Wesenskräften wurzeln, also nicht wesentlich sind, hat Marx schon früh erkannt, bevor sie oder bevor dieses Phänomen noch nicht so offensichtlich war wie heute. Marx: "Jeder sucht eine fremde Wesenskraft über den andern zu schaffen um darin die Befriedigung seines eigennützigen Bedürfnisses zu finden. Mit der Masse der Gegenstände wächst daher das Reich der fremden Wesen, denen der Mensch unterjocht ist, und jedes neue Produkt ist eine neue Potenz des wechselseitigen Betrugs und Ausplünderung."⁴³ Maßlosigkeit und Unmäßigkeit werden zum wahren Maß des Menschen und wie er alles Wesen auf seine Abstraktion reduzierte, so reduziert er sich in seiner eigenen Bewegung als "quantitatives Wesen." ⁴³

Marx sieht in einem System, in dem Konsum an der ersten Stelle steht, große Gefahr: die zunehmende ABHÄNGIGKEIT. Je mehr die Bedürfnisse des Menschen zunehmen, desto abhängiger wird er. Aber wovon abhängig?

In erster Linie werden die Menschen von Jenen abhängig, die diese Bedürfnisse erzeugen und gleichzeitig die dazugehörigen Befriedigungen verkaufen. Wird der Konsumenten-Mensch von seinem grenzenlosen, imaginären Appetit abhängig wird er schließlich zu einer "selbsttätigen" Ware.

Die wichtigste Frage lautet heute, ob der Fortschritt im Mehr-Haben oder im Mehr-Sein liegt. Die Antwort von Marx ist eindeutig und gründet auf der genannten Einsicht in das gegenwärtige System zunehmender Bedürfniserzeugung und Bedürfnisbefriedigung.



Was versteht Marx unter "Sein"?

Die allgemeine Eigenschaft des Seins ist die freie bewußte Tätigkeit, die der Gattungscharakter des Menschen sei. Die qualifizierung "frei" und "bewußt" zeigt an, daß Marx den Begriff Tätigkeit anders versteht als im heutigen Sprachgebrauch verstanden wird. Heute bedeutet Tätigsein, daß man etwas tut, was immer dies auch sein mag. Das Verständnis von Tätigsein bei Marx steht in der aristotelischen-scholastischen Tradition. Für Aristoteles bedeutet Tätigsein die "Tätigsein der Seele im Sinne der ihr wesenhaften Tüchtigkeit" (Nikomachische Ethik I.6.)

Deshalb kann die Kontemplation die höchste Form von Tätigkeit sein. "Freie" und bewußte Tätigkeit bedeutet, daß der Betreffende auch der Autor seiner Tätigkeit ist, er also nicht auf Grund eines inneren oder äußeren Zwanges tätig ist. "Bewußte" Tätigkeit bedeutet daß das Subjekt weiß, was er tut und nicht von Kräften, die hinter seinem Rücken wirken, angetrieben wird. Mit "Gattungscharakter" bezeichnet Marx den Menschen, der nicht egoistisch sondern auf andere bezogen mit ihnen solodarisch ist.

Es ist das Bedürfnis des Menschen, seine Fähigkeiten der Welt gegenüber zum Ausdruck zu bringen, und nicht in seinem Bedürfnis liegt die Welt als Mittel zur Befriedigung seiner physiologischen Bedürfnisse zu gebrauchen.

"Weil ich ein Mensch bin, brauche ich die Menschen und die Welt." 44



Unter den besonderen Manifestationen der "freien bewußten Tätigkeit" nimmt das L i e b e n einen hervorgehobenen Platz ein. Von unserer Liebes-Qualität hängt es ab, wie unsere gesellschaftlichen Bindungen begründet sind und auch der Glaube an die Realität der Welt außerhalb von uns gründet sich auf dieser Liebesfähigkeit.

Das Sein bezieht sich bei Marx auf das Leben und das Gegenwärtige, das Haben auf das Tote und die Vergangenheit.

"In der bürgerlichen Gesellschaft ist das Kapital selbständig und persönlich, während das tätige Individuum unselbständig und unpersönlich ist" 45 -schreibt er.

Ein Eckstein des Systems von Marx sind die verschiedenen Aspekte der grundlegenden Dychotomie von Sein und Haben: Leben und Totes, Vergangenes und Gegenwärtiges, freie und unfreie Tätigkeit. Arbeit und Kapital, Wachstum und Verkrüppelung des arbeitenden Menschen.

Das Verständnis von Haben und Sein bei Marx ist in dem Satz zusammengefaßt: "Je weniger du bist, je weniger du dein Leben äußerst, um so mehr h a s t du, um so größer ist dein entäußertes Leben, um so mehr speicherst du auf von deinem entfremdeten Wesen. Alles, was dir der Nationalökonom an Leben nimmt und an Menschheit, das alles ersetzt er dir in G e l d und R e i c h t u m, und alles das, was du nicht kannst, das kann dein Geld..." 46 - alle Leidenschaft muß untergehen in der Habsucht, auch alle T ä t i g k e i t.



Das gemeinsame "religiöse" Anliegen von Eckhart und Marx

Wenn Marx von einem "Sinn des Habens"⁴⁷ spricht, dann meint er damit dasselbe, was Eckhart "Ichgebundenheit" nennt. Und wenn Marx von der Armut als Voraussetzung für das Sein spricht, dann ist sogar der begriffliche Ausdruck identisch.

Beim Vergleich der beiden Philosophen tauchen gleich zwei Probleme auf. Es geht um die Rolle der Rationalität und um die weltliche Aktivität. Man glaubt, der Mystiker Eckhart sei ein Gegner von Rationalität und weltlicher Aktivität und könne deshalb mit dem "Rationalisten" und Aktivisten Marx überhaupt nichts gemeinsam haben.

Diese falsche Darstellung beruhe nach E. Fromm auf einem populären und beinahe universellen Mißverständnis dessen, was Mystik überhaupt ist und was die Mystik Eckharts im besonderen darstellt.

Mystik wird mehr oder weniger mit "Mystifizierung" identifiziert, man nimmt an, daß die Mystik an einem Mangel an rationaler Klarheit leide und mit Gefühlen und frommer Verzückung zu tun habe. Mit Mystik verbindet man außerdem eine Flucht vor der gesellschaftlichen Realität, weltliche Passivität und einen Zustand andauernder mystischer Kontemplation. Auf Eckhart trifft diese Beschreibung nicht zu, mag es noch auf so viele andere zutreffen.

Fromm verhilft den Leser zu einem besseren



Verständnis Eckharts. Das klassische Judentum und in seiner Folge auch das Christentum und der Islam sind monotheistische Religionen. Sie beten, im Unterschied zu den Heiden, die viele Götter haben, den *e i n e n* Gott an.

Der Unterschied zwischen dem Einen und den vielen Göttern ist aber kein quantitativer, sondern ein qualitativer. Der Eine ist das oberste Prinzip der Erkenntnis und der Ethik.

Die Idee des Einen entstand nicht nur im Nahen Osten, sondern auch in Indien und China und dort oft in einer reineren Form als im Begriff des Einen Gottes.

Fromm scheint die Annahme durchaus vernünftig, daß an einem bestimmten Punkt der menschlichen Entwicklung - zu dem Zeitpunkt nämlich, als er die primären Bindungen, die ihn zu einem Teil des Bodens und seines Stammes machten, weitgehend durchtrennt hatte und die Individuation zu einem ersten Höhepunkt kam - der Mensch sich seiner selbst immer mehr als einer individuellen Größe bewußt werden mußte und daß er mit der Mannigfaltigkeit von Phänomenen die ihm als "Nicht-Ich" gegenüberstanden, konfrontiert war.

In der Folge dieses Bewußtwerdens mußte sich ein logisches Bedürfnis entwickeln, das zwischen der Erscheinungswelt, der Welt der Vielen, ein anderes Prinzip unterschied, das der Erscheinungswelt gegenüberstand, nämlich das Prinzip des Einen oder des



Nichts, um nicht von dem trügerischen Erscheinungsbild der Vielfalt der Dinge überwältigt zu werden.

Die gleiche Erfahrung muß der Mensch auch mit sich selbst gemacht haben. Am gleichen ersten Höhepunkt seiner Individuation wurden die Gesetze und Normen seiner Primärgruppe immer wirkungsloser, so daß er von der Vielfalt seiner Wünsche und Begierden überwältigt war. Je mehr Einwände er fand, desto mehr Wünsche wurden wachgerufen.

Hätte er nicht in sich die Idee des Einen entwickeln und sich selbst als das Objekt von Wünschen und Handlungen erleben und eine Vorstellung seines Selbst oder Ichs bilden können, wäre er ein hilfloses Bündel von Wünschen geworden. Die Suche nach einem Prinzip des Einen als eines regulativen Prinzips der Wahrnehmung und der Selbsterfahrung wurde deshalb zu einer Notwendigkeit, wollte der Mensch nicht zu einem hilflosen Gegenstand von Dingen und seiner Sinne werden.

Fromm merkt hier an, daß der Prozeß der Individuation in verschiedenen Stufen vor sich geht. (39)

Die erste Stufe ist das Auftauchen des Menschen aus dem Tierreich, wie er sie in Anatomie der menschlichen Destruktivität (1973) beschrieben hat.

Die zweite Stufe fand an einem bestimmten Punkt in der Kultur des Nahen Ostens statt. Sie begann im neolithischen Zeitalter (9000 v. Chr.) und führte zu den



hochentwickelten Kulturen des zweiten u. ersten Jahrtausends vor Christus.

Die nächste Stufe fand an der Wende von der mittelalterlichen zur industriellen Kultur statt. Diese hat Fromm in die Furcht vor der Freiheit beschrieben.

In Indien ist das Brahman das Prinzip des Einen im Menschen. Dieses Eine ist nicht jemand oder etwas, es transzendiert alles Sein. Es hat keinen anderen Namen, als daß es kein Etwas ist. Als oberstes Prinzip der Welt wird es oft als *neti* definiert. *Neti* bedeutet, daß es nicht dieses und nicht das ist. Von Brahmen gibt es auch Vortellungen als Höchster Vater. Mit diesem Höchster Vater-Bezeichnung unterscheiden sie sich wenig von der Sprache des Alten Testaments.

Der Mahayana-Buddhismus

Im Mahayana-Buddhismus ist die höchste Wahrheit absolute Leere, die man nur andeuten kann über das, was *n i c h t* ist. Im indischen Denken liegen auch die Ursprünge der negativen Theologie.

Im chinesischen Denken läßt sich die gleiche Vorstellung im Taoismus finden. Im Zen-Buddhismus gibt es zahlreiche Formulierungen, die die Unfaßbarkeit des höchsten Prinzips ausdrücken. Der Zen verfolgt überhaupt das Ziel ja den Versuch, das Höchste mit Hilfe des diskursiven Intelligenz zu verstehen, zu zerschlagen.

Im Nahen Osten fand die Vorstellung vom Einen im



Symbol Gottes als des höchsten Königs ihren Ausdruck. Dies war eine historische Notwendigkeit. Die Vorstellung vom höchsten Prinzip, des Einen mußte im Symbol des höchsten Königs, des "Königs der Könige" formuliert werden. Unzweifelhaft war dieser Gott von allen Götzen unterschieden: er hatte keinen Namen, und es war nicht erlaubt und möglich, sich ein Bild von ihm zu machen. Wie Fromm in "I h r w e r d e t s e i n" gezeigt hat, machte Gott dem Moses ein Zugeständnis, als dieser argumentierte, man werde ihm nicht glauben, wenn Gott seinen Namen nicht mitteile, doch auch der Name selbst drückt ein Sein in der Form des Imperfekts aus, das heißt als einen Prozeß und nicht als einen Gegenstand, so daß die Nennung des Namen Gottes (Ex. 3,14) am besten mit "Mein Name ist Namenlos" zu übersetzen läßt.

Die Symbolisierung Gottes als eines Königs führte zur Antropomorphisierung und Idolisierung des Gottesbegriffes.

Diese Gefahr wurde um so größer, als die Vorstellung Gottes von der Kirche im europäischen Mittelalter weiterentwickelt wurde.

Deren gesellschaftliche Struktur aber wurde von Kaisern, Päpsten, Feudalherren, die die beherrschenden Größen waren, dominiert.

So verkam das Symbol "Gott", das für das EINE und DEN HÖCHSTEN WERT stand, zur vorgestellten Realität eines Königs der Könige, der die Herrscher und ihre Untergebenen vom höchsten Himmelsthron aus beherrschte.



So sehr diese Idolisierung Gottes die Vorstellung der Massen und ihrer Führer, die genauso dachten wie sie, beherrschte, gab es doch immer Denker und revolutionäre Gruppierungen, die die reine Vorstellung vom EINEN von den "unreinen", autoritären und idolisierenden Beimengungen, die es überwuchert und entstellt hatten, befreien wollten.

Die Geschichte des Judentums und Christentums kann als ein fortgesetztes Bemühen charakterisiert werden, die Vorstellung von Gott in ihrer ursprünglichen Bedeutung zu erhalten.

IX. 6. Die "negative" Theologie stellt eine wichtige Manifestation dieses Bemühens dar. Ihren radikalsten Ausdruck fand sie in der Mystik und vermutlich nirgends sonst kühner als in Eckharts Denken.

Eckharts widersetzte sich nämlich sämtlichen antropomorphen Beimengungen des Gottesbegriffes, indem er diesem den Begriff der Gottheit, der mit dem EINEN bzw. Nichts des östlichen Denkens identisch ist, gegenüberstellte. Für das Denken seiner Zeit war eine Vorstellung, "daß da gar kein Gott ist" undenkbar.

Indem Eckhart aber an die Stelle des Schöpfergottes als der höchsten MACHT die "Gottheit" setzte, konnte er die Vorstellung vom Einen in ihrer ganzen Reinheit zum Ausdruck bringen.

Betrachtet man die befreiende Funktion von Eckharts Mystik und sein unbeirrbares Bestehen auf Unabhängigkeit, fällt es leichter, das andere Klischee von Mystik,



"irrational" und "gegen die Vernunft gerichtet" zu sein, zu korrigieren.

Fromm hebt aus einem seiner Predigten hervor:

"Wäre keine Gutheit an Gott, dann würde mein Wille ihn nicht wollen... Nicht davon bin ich selig, daß Gott gut ist. Ich will (auch) niemals danach begehren, daß Gott mich selig mache mit seiner Gutheit, denn das vermöchte er gar nicht zu tun.

Davon allein bin ich selig. Daß Gott vernünftig ist und ich dies e r k e n n e. Vernunft ist der Tempel Gottes. Nirgends wohnt Gott eigentlicher als in seinem Tempel, in der Vernunft."

(Predigt Quasi stella matutina)

Hinsichtlich der Unterstellung, Eckhart sei ein weltfremder, von der Gesellschaft zurückgezogen lebender Mensch gewesen, der den ganzen Tag über nur meditierte, gibt es viele Äußerungen in Eckharts Predigten, die ein solches Bild eindeutig widerlegen. Eine der deutlichsten Aussagen zur Aktivität des Menschen findet sich in Eckharts Beschreibung des Gerechten. Es gibt nur wenige Gerechte auf der Erde, aber es gibt sie.

Diese Gerechten und Vollkommenen seien schwer zu erkennen, wenn es ihnen Bedürfnis ist, so essen sie, während andere Leute (jene, die an die Wirksamkeit guter und heiliger Werke glauben) fasten: sie schlafen, wenn andere wachen, sie schweigen, wenn andere beten: kurz gesagt, alle ihre Worte und Werke sind von der Menge unbegriffen, denn diese Gerechten wissen, daß alle



diejenigen, die viel fasten und wachen und große Werke verrichten, ohne dabei ihre Fehler und ihren Lebenswandel zu bessern, sich selber betrügen und des Teufels Spott sind.

An einem sind aber diese Gerechten für jedermann untrüglich zu erkennen: an ihrem Verhalten zum Nächsten, zur Gemeinschaft.

"Niemals entziehen sie sich der sozial-ethischen Pflicht und Tat. Diese Menschen legen ihr ichbefangenes Menschenindividuum ab und werden zu "allen Menschen".

Ein Gerechter hat die Schranken des Ich und der Selbstgenügsamkeit durchbrochen, er kennt die EIGENSUCHT, das KERNLASTER dieser Welt, nicht mehr. Die EHRE seines Nächsten, seine Freuden und seine Nöte sind die eigenen."⁴⁹

Das Hauptanliegen und Ziel Eckharts war sein Leben lang, mit unbeirrbarer leidenschaftlicher Entschlossenheit dafür zu kämpfen, daß die Gerechten zu **w e s e n t l i c h e n** Werken geführt werden, den wesentlichen Menschen in ihnen freizumachen für die Verrichtung dieses Werkes in einer zu ihrem **w e s e n t l i c h e n** Sein entbundenen Welt.

Damit der Mensch ein tätig-nützlicher Diener der Gemeinschaft werde. Marx befaßte sich auch mit der Frage, wie die Welt dazu befreit werden könnte, in ihrem "wesentlichen Sein" zu leben. Diese Frage nach den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Bedingungen für ein wesentliches Sein lag nicht im Bereich von Eckharts Vision.



Was Eckhart und Marx unter anderem gemeinsam haben ist, daß während Marx sich zwar auf die ökonomische Analyse konzentrierte, beide der Auffassung vom sozialen, altruistischen, aktiven Menschen nicht widersprachen, sondern diese Auffassung garadezu voraussetzten.

Die ATHEISTISCHE RELIGIOSITÄT

Wir sagten, Eckharts mystische Theologie ist ein Schritt im gesellschaftlichen Prozeß der Befreiung des Gottesbildes von seinen antropomorphen autoritären Beimengungen.

Einige historische Gründe dafür, warum das überbrachte Gottesbild immer verwundbarer wurde:

1. Das Anwachsen der Bedeutung der Naturwissenschaften und der Technik.
2. Aufkommen eines neuen Individualismus.
3. Verbreitung des antiautoritären Trends, der in der Französischen Revolution zum Höhepunkt kam.
4. Um die Wunder der Schöpfung zu erklären bedurfte man keines Gottes mehr.

Auch brauchte man ihn immer weniger als Urquelle des Ethischen. Mit der Entwicklung des Kapitalismus und der Wirtschaftsbeziehungen wurde der wichtigste Bereich ethischen Verhaltens vom Menschen abgetrennt.

Das wirtschaftliche Verhalten war nicht mehr Teil der Moral, sondern wurde ausschließlich durch Gesetze der Wirtschaft bestimmt. Die klassische Ökonomie machte sich vom Willen des Menschen, von seinen Absichten und



ethischen Normen unabhängig. Die Wirtschaft hat ihre eigenen Gesetze, nach denen der Wirtschaftsprozeß seinen Lauf nimmt, während das Verhalten der Menschen von diesen Gesetzen determiniert wird.

Der DEISMUS war ein weiterer Schritt, um vom "König der Könige" loszukommen, ohne daß man das Wort Gott gänzlich aufgab.

Man glaubte, daß Gott zwar einmal die Welt in Gang gesetzt habe, daß er aber danach aufgehört habe, in das Weltgeschehen einzugreifen. Vielmehr habe er sie ihren eigenen Plänen überlassen – was letztendlich bedeutete, daß er sie den Gesetzen der Wirtschaft überlassen habe.

Der allmähliche Verfall der Religion führte dazu, daß die offizielle Religion, vertreten durch die Kirche, die autoritären Ideen, die die Vorstellung vom "König der Könige" enthielt, zu einem Bollwerk der politischen und ökonomischen REAKTION wurde. Dies geschah im wesentlichen dadurch, daß die Kirche alle reaktionären Elemente in der Gesellschaft stützte. So kam es, daß alle Worte, die von der Kirche gebraucht wurden, für einen revolutionären Denker wie Marx tabu waren und der Begriff "Gott", selbst wenn er seiner autoritären Bedeutung beraubt war, in jeder Form und Gestalt zu einem unaussprechlichen Wort wurde.

Aber auch Begriffe wie LIEBE, GERECHTIGKEIT, WAHRHREIT bekamen diesen Tabu-Charakter, weil sie von jenen Junghegelianern benützt wurden, die vorgaben, man



könne die Welt allein schon dadurch ändern, daß man das Bewußtsein des Menschen ändere.

Eckhart wie Marx standen beide gleichermaßen unter gesellschaftlich-kulturellen Pressionen.

Für Eckhart war ein Weltbild, das nicht wenigstens das Wort, Gott enthielt, undenkbar. Für Marx war in gleicher Weise ein Weltbild, das Worte aus der Religion oder dem philosophischen Idealismus enthielt, undenkbar oder mußten doch zumindest im theoretischen Diskurs vermieden werden. Wäre Marx gegen religiöse Worte allergisch gewesen, hätte dann denn der Student Marx Vorlesungen über den Propheten Jesaja besucht, zumal diese die einzigen Vorlesungen in seinem Studienplan waren, die er nicht besuchen mußte?

"Marx hatte in Wirklichkeit ein großes und empatisches Verständnis für das Wesen der Religion, eine Einstellung, die vom Vulgärmarxismus völlig entstellt wurde. Diese Entstellung wird abgeleitet aus seiner Äußerung über Religion, bei der immer nur der eine, aus dem Kontext herausgerissene Satz zitiert wird, nämlich daß Religion das Opium des Volkes sei.

Seine Einstellung zur Religion ist dabei eine ganz andere." 50

In dieser Kritik schreibt Marx:

"Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend.

Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur,



das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volks. Die Aufhebung der Religion als des illusorischen Glücks des Volkes ist die Forderung seines wirklichen Glücks. Die Forderung, die Illusionen über seinen Zustand aufzugeben der Illusionen bedarf.

Die Kritik der Religion ist also im Keim die Kritik des Jammertales, dessen Heiligenschein die Religion ist.

Die Kritik der Religion enttäuscht den Menschen, damit er handle, denke, seine Wirklichkeit gestalte wie ein enttäuschter, zu Verstand gekommener Mensch, damit er sich um sich selbst und damit um seine wirkliche Sonne bewege."

Marx spricht hier davon, daß der Mensch in einer herzlosen Welt leidet und daß die Religion ihn tröstet, so wie das Opium jemanden tröstet, der unter schweren Schmerzen leidet. Die Religion ist aber nur solange die beste Trost für die Leiden der Menschen, solange sie (oder solange der Mensch) noch nicht zu sich selbst gekommen ist und er also in einer Welt lebt, die der Illusionen bedarf, um es darin auszuhalten. Das Ziel des Lebens dürfe kein zielloses Dahinleben sein, ein freudloses Existieren, sondern die wirkliche Schönheit des Seins.

Marx meint, Religion sei ersetzbar in einer sozialistischen Gesellschaft, die Menschen bedürften da keiner Religion. Sie werde überflüssig.

Das Blühen des Lebens drücke sich dann in sämtlichen



täglichen Lebensvollzügen aus und nicht mehr in einem separaten Sektor des Lebens: der Religion.

Mit der Rede vom neuen Menschen verwirft Marx - wie vor ihm schon Meister Eckhart - das entfremdete Idol "Gott" vollständig und setzt die Prinzipien des Humanismus wieder in Kraft, bei denen der Mensch das Maß aller Dinge ist.

Ein weitverbreitetes Mißverständnis ist wenn man behauptet, Marx mache den Menschen zu Gott, indem er sagt, der Mensch werde seine eigene Sonne. Damit würde der Mensch nur in das gleiche entfremdete Idol transformiert, in das Gott verwandelt worden war.

Die Vergöttlichung des Menschen ist in Wirklichkeit aber das, was mit der Entwicklung des modernen Industrialismus einherging, und zwar in den letzten Jahrzehnten mit wachsender Geschwindigkeit. Seit der Mensch die Geheimnisse der Natur kennt, fühlt er, allwissend zu werden: und mit der Beherrschung der Natur will er allmächtig werden.

Der Erschaffung der Natur durch Gott folgt eine Erschaffung der z w e i t e n Natur durch den Menschen. Die Ablehnung Gottes hat die Erhöhung des Menschen zur Folge, mit der er die Rolle Gottes übernimmt.

Dieser Vorgang ist als solcher nicht bewußt. Er hätte auch gar nicht bewußt werden können, weil die für die bürgerliche Gesellschaft tragende Moral noch immer in religiöse Vorstellungen eingebettet ist.

Was würde mit der zivilen Gesellschaft geschehen,



wenn alles erlaubt wäre? Der überbrachte religiöse Deckmantel mußte erhalten werden, um die Wirksamkeit von Werten wie Pflicht, Loyalität, Patriotismus, Achtung des Gesetzes zu garantieren. Unterhalb dieses Deckmantels jedoch wurde der Mensch von der neuen Vision, selbst Gott zu sein, angefeuert und in Gang gehalten. Mit "Mensch" meint Fromm nicht das Individuum, weil dieses in Wirklichkeit seine Machtlosigkeit spürt, sondern seine Gesellschaft, genauer gesagt, den technisch fortgeschrittenen Sektor der Menschheit, die weiße Welt Europas und Nordamerikas.

Dieses neue Heidentum, in dem der Mensch zu einem Götzen wurde, beinhaltet die tiefste psychische Motivation für jene Energie und Fähigkeit, die für die Errichtung der modernen Welt der Technik unerlässlich war.

Die Vision hinter dem modernen "kapitalistischen" wie "kommunistischen" Industrialismus ist tatsächlich eine religiöse, wie alle Visionen religiös sind, die Energien für neue, kreative Strukturen mobilisieren.

Trunken von dieser Vision realisierte der Mensch die Wunder der Technik. Es genügt an die Raumfahrt zu denken.

Der Mensch hat sein Wissen so weit entwickelt, daß er die Struktur des Gehirns und jene Reaktionsmuster des Menschen ändern könnte (Gentechnologie) die mit der Erschaffung des Menschen durch Gott fixiert zu sein schienen.

Geheimdienste sind genauso allwissend heute, wie man das einst von Gott annahm. Der Mensch ist in der Tat auf



dem Weg, Gott zu werden. Dies ist seine Antwort auf die religiöse Tradition und die Grundlage für die vollständige Aufhebung der Ethik. Allerdings muß der Mensch, um Gott werden zu können, un-menschlich werden. Auf lange Sicht muß sich der Mensch deshalb selbst zerstören, in dem er sich auf dem wahren Altar des wahren Gottes, auf den der Mensch-Gott schließlich verzichten muß, der Technik nämlich opfert.

Der radikale Humanist Marx forderte, daß der Mensch das Maß aller Dinge werden solle. Damit meinte er nicht, daß der Mensch, zu einem Idol werden soll, sondern daß der Mensch wenn er ganz Mensch wird, die höchsten Ziele realisiert, die er sich setzen kann. Hier wird eine neue Verbindung zu Eckharts Mystik sichtbar.

Eckhart sagte: der Mensch ist Gott, oder: Gott ist im Menschen-eine Äußerung, die eine der Hauptgründe für die Häresieanklage gegen ihn war. Doch Eckhart sprach nicht vom Gott der Bibel, vom Schöpfergott, vom Gott als Autorität. Für ihn war der Mensch die Gottheit, das Eine, das Unaussprechliche. Etwas im Wesen des Menschen ist reines Sein, wie auch das Wesen der Gottheit reines Sein ist. Das ist der Grund, warum es nicht gefaßt, beschrieben, benannt werden kann. Es ist das Eine und die Nichtheit (no-thing).

Eben das unterscheidet Eckhart auch von vielen anderen Mystikern, die von *E i n h e i t* zwischen Mensch und Gott sprechen. Auch Eckhart spricht von der Einheit (unio), doch geht er einen entscheidenden Schritt



weiter: für ihn gibt es kein Bedürfnis nach Einheit, da Mensch und Gott bereits schon eins sind.

Es gibt einen kleinen Unterschied zwischen Eckharts atheisistischer Mystik und Marx's Vorstellung vom Menschen, der sich selbst das höchste Wesen ist. Beide sind zwar atheisistisch, beide sprechen sich gegen die Vergöttlichung des Menschen aus, für beide gilt, daß die Vollendung des Menschen in der Entfaltung seiner Wesenskräfte als eines Selbstzwecks liegt: Doch war Eckhart ein atheisistischer Mystiker, der sich in der Sprache der Theologie verständlich machte, war Marx ein atheisistischer Mystiker, der sich in der Sprache der Philosophie nach Hegel mitteilte.

Hinsichtlich Politik und Wirtschaft sagte Eckhart überhaupt nichts, während die Sprache von Marx die der klassischen Ökonomen war.

Ernst Bloch beschäftigte sich eingehender mit dem Problem Atheismus im Christentum in seinem gleichnamigen Buch. (1968) Er zeigt darin den atheisistischen Charakter des wahren Christentums auf – die ersten Christen wurden an Neros Hof "atheoi" genannt. Bloch formuliert das scheinbare Paradoxon:

"Nur ein Atheist kann ein guter Christ sein, gewiß aber auch: nur ein Christ kann ein guter Atheist sein." 51

In der Einleitung zum Buch steht dieser Satz. Das Ergebnis, zu dem Bloch in allgemeinen Begriffen kommt,



FROMM-Online

deckt sich mit dem, das Fromm im Blick auf Marx und Eckhart skizziert hat. Nämlich:

Nicht-entfremdetes Christentum und nicht-entfremdeter Marxismus proklamieren das gleiche Prinzip: "Wenn christlich die Emanzipation der Mühseligen und Beladenen wirklich gemeint ist, wenn marxistisch die Tiefe des Reichs der Freiheit wirklich substanziiere der Inhalt des revolutionären Bewußtseins bleibt und wird, dann wird die Allianz zw. Revolution u. Christentum in den Bauernkriegen nicht die letzte gewesen sein - diesmal mit Erfolg..." 52



X. Zusammenfassung I.

Humanismus als reale Utopie. - Der Glaube an den Menschen.

Fromms 1962 veröffentlichtes Buch "Jenseits der Illusionen" endet mit dem "Credo" in dem er sein Bild vom Menschen in einer Art Glaubensauffassung zusammenfaßt. Das "Credo des Humanisten" ist Fromms humanistisches Glaubensbekenntnis. Er glaubt, daß sich die Einheit des Menschen aus der Tatsache ergibt, daß der Mensch ein sich seiner Selbst bewußtes Leben ist.

Er ist auch seines Lebens und Todes Bewußt, seiner Kleinheit und seiner Ohnmacht. Bei jeder Antwort, die der Mensch auf seine existenziellen Widersprüche gibt, kann er entweder vorwärts oder rückwärts gehen. Er hat die Wahl zwischen Leben und Tod, zwischen Kreativität und destruktiver Gewalt, zwischen Wirklichkeitssinn und Illusion.

Bei seiner Suche nach Einheit kann er entweder regredieren, oder progredieren. Die regressive Orientierung hat drei Erscheinungsweisen: die Nekrophilie, den Narzismus und die inzesthafte Symbiose.

Nekrophilie bedeutet Liebe zu allem, was mit Gewaltanwendung und Destruktivität zu tun hat: den Wunsch zu töten, Anzogenensein vom Toten, Sadismus und den Wunsch, Organisches mit Hilfe von "Ordnungschaffen" in Anorganisches zu verwandeln. Dem Nekrophilen gehen die



erforderlichen Eigenschaften für Kreatives ab. Für ihn dreht sich alles um Gewalt. Mit Narzismus meint Fromm, daß der Mensch aufhört, ein lebendiges Interesse an der Außenwelt zu zeigen und eine starke Bindung an sich selbst, an seine Sippe, Gruppe, Rasse, Nation, Religion entwickelt. Meist wird mit diesen Formen materielle oder kulturelle Armut kompensiert. Der Mensch, der in inzesthafter Symbiose mit der Mutter oder ihren Ersatzfiguren gebunden bleibt, flieht der unerträglichen Bürde der Verantwortung und sucht in einem Hort Sicherheit. Er hat Angst vor der Freiheit und endet in Abhängigkeit, gerade in der Gemeinschaft, wo er Schutz und Liebe zu bekommen erhoffte. Fromm glaubt, daß der Mensch eine neue Einheit finden kann, indem er sich fürs Vorwärtsgehen entscheidet und seine menschlichen Kräfte zur vollen Entfaltung bringt. Diese Kräfte können in Erscheinung treten in der Biophilie, in der Liebe zur Menschheit und zur Natur und in Unabhängigkeit und Freiheit.

Der Hauptbegriff der christlichen Religionen wie auch der jüdischen ist die Liebe. Im Alten Testament heißt es, der Mensch solle Gott lieben mit all seiner Vernunft aus seinem ganzen Herzen und mit all seiner Kraft.

Fromm glaubt, daß die Liebe der Hauptschlüssel ist, mit dem sich die Tore zum Wachstum des Menschen öffnen lassen. Wachstum bedeutet Entfaltung der innewohnenden Fähigkeiten des Menschen, die auch die Liebesfähigkeit beinhalten.



Liebe bedeutet eine produktive Orientierung, ein Einswerden mit jemand oder mit anderen, sich auf sie beziehen, ohne damit sein Gespür für die eigene Integrität und Unabhängigkeit einschränken zu müssen.

Fromm formuliert die Merkmale der Liebe:

Man müsse sich für das, womit man eins werden wolle interessieren, sich für es verantwortlich fühlen, es verstehen. Fromm glaubt, daß die Praxis der Liebe das menschliche Tun ist, das den ganzen Menschen zum Menschen macht und ihm zur Freude am Leben gegeben ist. Halbherzig vollzogene Liebe ist sinnlos.

Man müsse erst "frei von" seinen inneren und/oder äußeren Bindungen sein, wenn man die Fähigkeit erlangen möchte, auch "frei zu etwas" zu sein: zu schöpferischem, gestaltendem Tun, wozu nicht nur künstlerisches Schaffen, sondern auch die Herstellung und Aufrechterhaltung von menschlichen Beziehungen gehören. Mit Freiheit wird die Fähigkeit bezeichnet, der Stimme der Vernunft und des Wissens zu folgen und den Stimmen irrationaler Leidenschaften zu widerstehen. Die Freiheit ebnet dem Menschen den Weg, die Welt in ihrer Objektivität zu verstehen und den Platz, den er darin einnimmt, zu erkennen.

Der Kampf für die Freiheit bedeutet im allgemeinen, sich gegen Autoritäten aufzulehnen, die einem aufgedrängt wurden und deren Ziel es war, den Willen des einzelnen zu brechen. Dies könnte eine Warnung an allzu fromme Sektenanhänger oder strenge "Gläubige" sein, die gar



nicht mal mehr merken, da sie keinen eigenen Willen haben. Heute sollte der Kampf für die Freiheit bedeuten, daß wir uns einzeln und gemeinsam von jener "Autorität" befreien, der wir uns freiwillig unterworfen haben. Wir sollten uns von jenen inneren Mächten befreien, die uns zu dieser Unterwerfung zwingen, weil wir unfähig sind, die Freiheit zu ertragen.

Nur freie, mündige Menschen können progressiv wählen.

"Niemand kann seinen Nächsten retten mit einer Entscheidung für ihn " -sagt Fromm. Die einzige Hilfe besteht darin, daß er ihn in aller Aufrichtigkeit und Liebe sowie ohne Sentimentalität und Illusion auf mögliche Alternativen hinweisen kann."36

Das Schicksal zukünftiger Kirchen, Kirchengemeinschaften hängt davon ab, in wie weit diese zu echter Hilfeleistung fähig sind. Ob sie in einem Menschen verborgene gute Energien wachrufen können, damit er das Leben wählt. Jeder einzelne Mensch trägt die Menschheit in sich. Die *c o n d i t i o h u m a n a* ist eine und dieselbe für alle Menschen. Der Mensch soll kein Instrument des anderen mehr sein - darum erinnert Fromm an die Gleichheit.

Fromm fordert den erkennenden Menschen, der beurteilen kann, ob die Gesellschaft, in der er lebt, seine Potenziale fordert oder hemmt. Genauso sollte man die religiöse Gemeinschaft der man angehört unter die Lupe nehmen. Wenn die Tabus, Restriktionen, entstellten Werte einem ganz natürlich vorkommen, dann kennt er die



menschliche Natur gar nicht. Erst wenn der Zweck der Gesellschaft mit dem des Menschen identisch ist, wird die Gesellschaft aufhören, den Menschen zu lähmen und sein Streben nach Herrschaft beflügeln. Trotz der bestehenden Umstände glaubt er, daß man auf eine gesunde und vernünftige Gesellschaft hoffen kann und muß.

In einer solchen Gesellschaft werden die Fähigkeiten des Menschen zur **Nächstenliebe** gefordert, seine Vernunft entwickelt und der Mensch kann seine produktiven Energien wahrnehmen und nutzen.

Fromm hofft auf die Wiedergewinnung der psychischen Gesundheit der breiten Bevölkerung. Ohne psychische Gesundheit ist keine Liebesfähigkeit vorstellbar. Obwohl unsere Welt immer unmenschlicher und verrückter zu werden droht, glaubt Fromm an die **Zusammenarbeit** von Menschen, die ihre Sorge teilen.

Diese nennt er "Menschen guten Willens". Sie sollen zu einer menschlichen Deutung der Welt kommen und den Weg weisen, der zu einer möglichen Veränderung führt. Er glaubt schließlich an die Verwirklichung einer Welt, in der der Mensch viel SEIN kann, selbst wenn er wenig HAT, in der der Mensch das erste und das letzte Ziel ist. In einer solchen Welt wird er die Stärke wiedergewinnen, frei und illusionslos zu leben.



Zusammenfassung II.

Erich Fromm hat sich zeitlebens mit dem Thema Religion beschäftigt. Diese Beschäftigung begann mit der Dissertation über das Diaspora-Judentum und erstreckte sich etwa über einen Zeitraum von annähernd sechzig Jahren.

Der Spannungsbogen seiner Untersuchungen reicht von einer nach dem Bekanntwerden mit der Psychoanalyse sich verschärfenden funktionalen Betrachtungsweise der Religion und ihrer tragenden Institutionen als Weisen kollektiver Phantasiebefriedigungen, als Mittel sozialer Integration und Kontrolle sowie als Herrschaftsinstrument bis hin zur Konturierung einer spezifischen, nicht-theistischen Religiosität im Horizont humanistischer Ethik. Allem zugrunde liegt die Beobachtung, daß Religion ein genuin menschliches Phänomen darstellt. Deshalb ist ihre humanwissenschaftliche Untersuchung von größter Bedeutung.

In der Betrachtungsweise Feuerbachs, Marx und Freud wie auch Fromms dominiert ein sozialpsychologischer Ansatz. Dieser steht dafür, daß alle menschlichen Phänomene also auch Religion und religiöses Verhalten von sozialen und psychischen Kräften und Faktoren bestimmt sind. Diese Betrachtungsweise ermöglicht menschliche Verhaltensformen zu erkennen und zu belegen, die Verabsolutisierungscharakter haben und von daher zu bestimmen sind, und zwar ganz gleich, ob es sich dabei um



religiöse oder um nicht-religiöse Verhaltensweisen handelt.

Es geht nicht nur darum, festzustellen, was von den Religionen verkündet und verfolgt wird, sondern vielmehr darum, zu untersuchen, in wieweit diese Religionen die Erwartungen ihrer Anhänger zu erfüllen vermögen und wenn nicht, dann warum sie sich als gefährliche Illusionen erweisen. Um es mit einer Wendung von Freuds auszudrücken: als Illusion mit Zukunft, also eine fortdauernde Gefahr. Denn das Verfahren, das die Illusion gleichsam produziert, erscheint dann als Konstante. Religion wäre dann in fataler Weise die Form unvermeidlicher Universalisierung des Reiches der Notwendigkeit. Die Religionskritik und Ideologiekritik entlarven zahlreiche Fälle, wo dies wirklich zutrifft.

Die beiden Haupteinlassungen neuzeitlicher Religionskritik, der Projektionsverdacht und der Entfremdungsvorwurf wären so gesehen, uneingeschränkt stichhaltig. Erich Fromm bemerkt, daß selbst das Bekenntnis zu einer Religion noch keineswegs bedeute, daß jemand "religiös" sei. Und umgekehrt ist zu sagen, daß "weltliche Systeme wie die gegenwärtigen autoritären Gebilde wie Ehre, Fahne, Staat, Mutter Familie, Ruhm, Nation, Konsum, Produktion etc."³⁷ keinesfalls Religion genannt werden, obwohl sie, psychologisch gesprochen, diese Bezeichnung verdienen. Die Analogizität der Fälle springt hier besonders in die Augen. Der von Fromm gebrauchte funktionale Religionsbegriff ist gerade



geeignet, dieser Rechnung zu tragen. Er gestattet eine Ausweitung auf nicht als religiös bezeichnete Phänomenbereiche. Um Religion handelt es sich demzufolge bei jedem "System des Denkens und Tuns..., das von einer Gruppe geteilt wird und dem Individuum einen Rahmen der Orientierung und ein Objekt der Hingabe bietet."³⁸

Das Verlangen danach sei "in den Bedingungen des menschlichen Daseins tief verwurzelt." Religion ist so etwas wie ein Konstitutionsmerkmal des Menschen. Für Fromm, der sich auf einen Konsens von Theologen, Psychologen und Anthropologen beruft, "eine universale geschichtliche Erscheinung".³⁹

Als solche ist sie genauerhin Ausdruck und Reflex einer konstitutionellen "Dichotomie menschlicher Existenz".⁴⁰

Darin gründet gerade ihre eigentümliche Ambivalenz. Hier liegt der Grund dafür, daß Fromm mit Nachdruck die "relativistische Auffassung, daß bloße Vorhandensein eines Ideals oder religiösen Gefühls sei an sich schon wertvoll" als "gefährlich und irreführend" bezeichnet. Alle Ideale, ganz gleich ob es sich dabei um religiöse Ideen oder um Bestandteile nicht-religiöser Ideologien handelt sind, Ausdruck eben dieses menschlichen Grundbedürfnisses. Insofern ist mit Fromm festzuhalten, es "gibt keinen Menschen, der nicht ein religiöses Bedürfnis hätte", ja womöglich gibt es überhaupt nichts Menschliches, das nicht von diesem konstitutionellen Moment her eine Prägung erfahren hat. Doch eben diese



Notwendigkeit bringt mit sich, daß man den solchermaßen geprägten Ausdrucksgestaltungen des Menschen, zu denen auch die Religionen gehören, die Wahrheitsfrage stellen und sie danach beurteilen soll, "wieviel Wahrheit sie enthalten, in welchem Maße sie der Entfaltung menschlicher Kräfte dienen und bis zu welchem Grade sie dem menschlichen Bedürfnis nach Ausgeglichenheit und Harmonie in seiner Welt tatsächlich entgegenkommen."⁴³

Zu den wichtigsten Einsichten der Religionstheorie und Religionskritik von Erich Fromm gehört die Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion. Diese Unterscheidung tangiert sowohl den religiösen Akt als auch dessen Gegenstand, das Objekt, auf das er sich richtet und, sofern dieses als das Göttliche oder als Gott bestimmt wird, die Gottesfrage und damit den Gottesbegriff selbst.

Die Intensität der Hingabe als solche verrät nämlich nichts über Wahrheit, Wirklichkeit oder Falschheit ihres Gegenstandes, und auch die Feststellung der Universalität des religiösen Grundbedürfnisses erweist sich als unzureichend, denn der Wunsch allein nach Besserung garantiert noch nicht einmal deren Möglichkeit.

Daher, so Fromm, lautet die entscheidende Frage nicht, ob Religion oder ob nicht, sondern welche Art von Religion.

Die Frage nach der Wahrheit, der Wirklichkeit und dem Wert von Religion kann nicht abstrakt gestellt und erst



recht nicht abstrakt beantwortet werden. Sie bedarf der vorgängigen Prüfung der Gehalte und Vorzüge.

Durch ihre Entlastungsfunktion wirkt Religion integrierend und lähmend zugleich. Religion wird gebraucht als Kontrollmittel, als Herrschaftsinstrument, als Stabilisierungsmoment. Sie wirkt existenz-erleichternd, beruhigend, Opium für das Volk, ihre Sozialdienlichkeit und Sozialtauglichkeit ist zutiefst ambivalent.

In "Die Entwicklung des Christudogmas" schreibt Fromm: "Eine Illusion, die von allen phantasiert wird, wird zur Realität." 44 Es sei hiermit noch eine andere Einsicht Fromms hervorzuheben, nämlich, daß die Menschen nicht aus ihren Ideen und Ideologien verstanden werden können, sondern daß umgekehrt diese Ideen und Ideologien nur zu verstehen sind, wenn wir die Menschen verstehen, die sie geschaffen haben und an sie glauben.

Entwicklungsgeschichtlich ist mit Fromm festzuhalten, daß die Geschichte der Religion die Geschichte der geistigen Entwicklung des Menschen widerspiegelt. Fromm rechnet mit der Möglichkeit der Erreichung eines individuellen und sozialen Zustandes, der gleichsam einen vollen Reifegrad darstellt und mit der Aufhebung von Religion zusammenfielen, so daß es in ihm keine eigene Religion mehr braucht. Doch interessanterweise gilt ihm dieser Zustand erst dann als erreicht, wenn die religiösen Ideen Wirklichkeit geworden sein werden,



genauer wenn "das gesellschaftliche Leben selbst... Ausdruck des, religiösen, Geistes sein wird."

Offenbar zielt Fromm daraufhin, daß es eine Differenz zwischen dem Geist der Religion und seiner Verwirklichung besteht. Eine Differenz, zu deren Überwindung es nicht einmal der Religion bedarf.

"Können wir den Religionen zutrauen, für die Befriedigung der religiösen Bedürfnisse zu sorgen, oder müssen wir nicht diese Bedürfnisse von den organisierten, traditionellen Religionen abtrennen, um den Zusammenbruch unseres Moralsystems zu verhindern?" 46- fragt Fromm besorgt. Indem er zwischen autoritärer und antiautoritärer Religion unterscheidet, weist er auf die Gefahren der Autonomie und Identitätsverlustes hin, die durch die Unterwerfung unter eine Macht jenseits des Menschen zustandekommen. Denn einem autoritären System bzw. Religionstyp korrespondierende Tugenden sind Gehorsam und Unterwerfung. Die Berührungspunkte zu nationalistischen, rassistischen Ideologien sind kaum zu übersehen. Sie gehören zur Signatur autoritärer Regime. Humanistische Religion demgegenüber bewegt sich um den Menschen und um seine Stärke.

Ihr geht es um Selbstfindung, Selbstbestimmung, Selbsterschaffung des Menschen, darum, daß dieser "seine größte Stärke, nicht seine äußerte Ohnmacht" erreicht. Gott erscheint hier als das Symbol für des Menschen eigene Kräfte. Oder wie Fromm auch formuliert, Gott erscheint hier als "Symbol für alles..., was im Menschen



ist und was dennoch der Mensch nicht ist, ein Symbol einer geistig seelischen Realität, die in uns zu verwirklichen wir streben können und die wir dennoch niemals beschreiben oder definieren können. Gott gleicht dem Horizont, der unseren Blicken Grenzen setzt."48

Fromms Idee des radikalen Humanismus kann als ein Versuch angesehen werden, ein Kriterium zur Unterscheidung von Wesen und Unwesen der Religion. Seine Frage zielt auf die echte Religion in den Religionen und fordert die Unterscheidung zwischen Religion und Religionssystem. Gerade weil es in den Religionen der Menschheit nicht um Illusion und Phantasterei geht, sondern um tiefe Wahrheit und Wirklichkeit des Menschenwesens, ist Kritik der Religion und der Religionen unerlässlich.

Die aktive Überwindung der Dichotomien menschlicher Existenz mit dem Ziel gelingender Ganzheit wird während der Geschichte verwirklicht.

So gesehen ist die Botschaft der Religion nicht der Theismus oder irgendeine Metaphysik. Auch ist ihre Wahrheit nicht der Atheismus. Die Botschaft der Religion ist das Versprechen der Schlange im Paradiesgarten als Zusage und Verheißung. *Eritis sicut Deus scientes bonum et malum.* Die Wahrheit der Gottesverehrung und ihr Ziel ist nicht die Gottesidee und das Gottesbild, sondern die Negation des Götzendienstes in allen seinen Formen, religiösen und säkularen, um der Selbstbefreiung des Menschen willen.



Dabei weiß Fromm sehr wohl auch um die Gefahr der Selbstvergottung des Menschen und um die Selbstideologisierung von Autonomie.

"Der Mensch ist nicht Gott, aber er erwirbt die Eigenschaften Gottes, er steht nicht unter Gott, sondern er geht mit ihm den gleichen Weg."⁴⁹

Wenn diejenige Erfahrung, auf die die Gottesvorstellung hinweist, ohne sie auszuschöpfen tot ist, dann ist der Mensch selber tot. Dann ist die Menschheit im qualitativen Sinne verloren. Um diese Erfahrung in adäquater Weise zu erforschen und zu deuten bedarf es einer empirischen psychologischen Anthropologie.

"Ob wir Religionsanhänger sind oder nicht, ob wir an die Notwendigkeit einer neuen Religion glauben oder an eine Religion des Verzichts auf Religion, - solange wir uns um den Menschen und nicht um die Kirche kümmern, können wir uns zusammentun in fester Ablehnung allen Götzendienstes und in dieser Negation vielleicht einen stärkeren gemeinsamen Glauben finden als in irgendeiner bejahender Aussage über Gott. Und gewiß werden wir mehr Demut und mehr Nächstenliebe finden."⁵⁰

Diese Arbeit versucht eine breite Palette der wichtigsten europäischen Religionsauffassungen mit Erich Fromms Ideen zu konfrontieren. Allein schon der Grundgedanke, daß Gott dem Menschen freund und nicht feind ist, könnte die Gläubigen zum Weiterdenken ermuntern sie anregen, sich aus ihren gedanklichen Fesseln zu einem freudvollen, aktiven Leben zu befreien.



Anmerkungen

1. E. Fromm, Erich, 1962, GA IX, Deutscher Taschenbuchverlag GmbH und Co.Kg,München, S.154.
2. Fromm, Erich, 1962, GA, Dt. Taschenbuchverlag München, 1989,S.35
3. Maier, Joseph, 1986: *Werk und Wirkung*, Frankfurt, S.148-149
4. Maier, Joseph ebda, S.146
5. ebda
6. Cahman, W.,J., *Selected Essays in der Zeitschrift "German Jewry"* 1981, Titel: "*Its History and Sociology*", Hrsg.: Tarr, Zoltán, Maier, Marcus, Judith Horkheimer, Marcus: *Kritik of instrumental Reason*, New York, 1974, S.108
7. ebda
8. Knapp, Gerhard P.: *Erich Fromm. Köpfe des 20.Jh.-s*, Band 97, Berlin, 1982
9. Tarr, Zoltán, 1981, *Studie: Erich Fromm und das Judentum*, Frankfurt
10. Zalman Sosner, 1979, *Die jüdische Denkweise. Wie sieht der Chassidismus die Welt von heute?* Orig. Titel: Zalman, I. Sosner: "*Think Jewish*" Nashville Tennessee. Keshar Press ISBN 963-7533-03-6. Ung. Übs.: Sároni Simon, Hrsg. in Budapest von Chabad Lubavics jüd. Lit. Verlag, S.67
11. ebda S.70
12. ebda S.70
13. Fromm, Erich, 1962, GA VI. 83-213 Titel: "*Ihr werdet sein wie Gott*", München, S.83
14. ebda S.131
15. ebda S.142



16. Fromm Erich GA VI. 159 Bibel-Zitat
17. S. Freud, G. W. Band 14, S. 338 und 352 in "Die Zukunft einer Illusion"
18. Freud, Sigmund, GW: Band 14, S. 338, "Die Zukunft einer Illusion"
19. ebda S. 352
20. Fromm Erich, GA, Band VI S. 26-41 u. S. 42-75, "Entwicklung des Christudogmas"
21. Gál Ferenc, 1960, Katholische Glaubensthesen. Handbuch über die Religion, Budapest S. 86
22. ebda, S. 113
23. Kanapa J., 1964, Gesellschaftslehre der Kirche und des Marxismus Budapest, S. 98
24. D. Luther, Martin, 1883, Kritische Gesamtausgabe seiner Werke: "Weimarer A." 1/10 Weimar, S. 6
25. ebda. Band VI., S. 202
26. Martin Luthers Schriften Bd. VII., S. 20
27. Fromm, Erich GA Bd. VI. S. 404
28. ebda Bd. VI. S. 497
29. Fromm, Erich, GA., Bd. VI. darin: "Die Revolution der Hoffnung", S. 172
30. Rübenach, Bernhard: Begegnungen mit dem Judentum, 1981, Stuttgart, S. 93, Kreuz Verlag Zürich
- 31-32. Stamberger, Günter: 1987, Zürich, Der Talmud, Ex Libris, C.H. Beck Nördlingen Dt.
33. Hersch, Jeanne: 1981, Das philosophische Staunen, Zürich, Benziger Verlag in München Hrsg. Piper und Co. Verlag in Zürich
34. Fromm, Erich GW, Band VI. S. 173
35. Fromm, Erich über die X-Erfahrung, GW, Band VI. S. 121



36. Fromm, Erich über Marx in "Humanismus und sekularer Messianismus", Nachlaß von 1969, 1981, Beltz Verlag, Hrsg. Rainer Funk, "Humanismus als reale Utopie", S. 118
37. Maimonides, Moses, Mischna Tora, Buch der Gerechten, Kap. 12,5 - wiedergegeben nach Fromms englischer Übersetzung aus dem Hebräischen von Maimonides
38. Marx, Karl, Die heilige Familie, MEGA I.3.S. 265
39. ebda S.114
40. Marx, Karl, Kapital, Band 3. MEW S. 828
41. Marx, Karl, Ökonomisch-philosophische Manuskripte 1844, MEGA I., 3., S. 149
42. ebda S. 123
43. ebda S. 127
44. Fromm, Erich, 1968, GA. V. S. 424
1968: "Marx Beitrag zum Wissen vom Menschen", S. 421-432
45. Marx, Karl, MEGA I., S. 540 MEGA I.,g., S. 540
46. Marx, Karl, 1844, Ökonomische Manuskripte, MEGA I., 3., S. 130
47. ebda S. 118
48. Fromm, Erich, 1966 GA VI. S. 101
49. Quint Josef, 1969, Deutsche Predigten und Traktate, Carl Hauser Verlag München Hrsg. Josef Quint.
Erich Fromm zitiert J. Quint von der S. 42
50. Fromm, Erich zitiert Karl Marx aus "Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie" MEGA I., 11, S. 607
51. Bloch Ernst zitiert Fromm in der Einleitung seines Buches "Erich Fromm", 1968, S. 24
52. ebda S. 253



Literaturverzeichnis

1. Sigmund Freud: *Die Zukunft einer Illusion*, GW, Bd. 14.
2. Erich Fromm: *Gesammelte Werke*, 1962,
Deutscher Taschenbuchverlag GmbH und Co.Kg, München
3. Gál Ferenc: *Katholische Glaubensthesen*, 1960 Budapest
4. Jeanne Hersch: *Das philosophische Staunen*,
1981 Benziger Verlag München, Hrsg. Piper u. Co. Zürich
5. Kanapa J.: *Gesellschaftslehre der Kirche und des Marxismus*
1964, Budapest
6. D. Martin Luther: *Kritische Gesamtausgabe seiner Werke*,
1883, Weimar
7. Karl Marx: *MEGA Bände 1-3*.
8. Joseph Maier: *Werk und Wirkung*, 1986, Frankfurt
9. Bernhard Rübenach: *Begegnungen mit dem Judentum*, 1981 Stuttgart,
Hrsg. Kreuz Verlag Zürich
10. Zalman Sosner: *Die jüdische Denkweise*, 1979,
Hrsg. Chabad Lubavics, jüd, Lit. Verlag Budapest Lubavics, jüd.
11. Günter Stamberger: *Der Talmud*, 1981 Zürich, Ex Libris



Inhaltsverzeichnis

	Seite
I.	<i>Einleitung</i> 1.
II.1.	<i>Erich Fromm und das jüdische Erbe</i> 6.
II.1.1.	<i>Die Frankfurter Schule</i> 6.
II.1.2.	<i>Erich Fromms Lebensweg - die geistige Prägung</i> 9.
II.1.3.	<i>Die Schriften des Alten Testaments</i> 9.
II.2.	<i>Entstehung und Wesenszüge des Chassidismus</i> 10.
II.2.1.	<i>Der Chassidismus</i> 10.
II.2.2.	<i>Die zwei Kraftproben des Chassidismus</i> 14.
II.3.	<i>Zum Wertsystem des Chassidismus</i> 15.
II.3.1.	<i>Über das höchste Gut des Menschen</i> 15.
II.3.2.	<i>Der Mensch ist im Chassidismus von kosmischer Wichtigkeit</i> 16.
II.3.3.	<i>Die Identitätsfrage</i> 17.
II.3.4.	<i>Baal-Schem-Tow und die ungebildeten Seelen</i> 17.
II.4.1.	<i>Der chabbadistische Chassidismus</i> 18.
II.4.2.	<i>Der Mensch in ständigem Wachstum</i> 19.
III.	<i>"Ihr werdet sein wie Gott" - eine radikale Interpretation des Alten Testaments bei Erich Fromm</i> 21.
III.1.	<i>Das revolutionäre Buch</i> 21.
III.2.1.	<i>Der Mensch als Abbild Gottes</i> 24.
III.2.2.	<i>Der Mensch als offenes System</i> 26.
III.2.3.	<i>Schritte der Befreiung</i> 27.
III.2.4.	<i>Gehorsam als bewußter Akt der Unterwerfung</i> 28.
III.2.5.	<i>Entwicklung zur völligen Autonomie</i> 30.





III.2.6.	<i>Die Idee von der Einheit der menschlichen Rasse</i>	31.
III.3.	<i>Der Mensch als Gestalter seiner Geschichte</i>	33.
III.3.1.	<i>Das verlorene Paradies</i>	33.
III.3.2.	<i>Das Geschichtsbild im Alten Testament</i>	34.
III.3.3.	<i>Der Weg zur Freiheit</i>	35.
III.3.4.	<i>Die Wanderung in der Wüste</i>	37.
III.3.5.	<i>Propheten und Alternativen</i>	39.
III.4.	<i>Die biblische Vorstellung von der messianischen Zeit</i>	41.
III.4.1.	<i>Verschiedene Vorstellungen</i>	41.
III.4.2.	<i>Die Grundwivision</i>	42.
III.5.	<i>Die Vorstellungen über Sünde und Buße</i>	47.
III.5.1.	<i>Die Umkehr</i>	47.
III.5.2.	<i>Götzendienst als Selbstdemütigung</i>	49.
III.5.3.	<i>Über die rechte Art zu leben</i>	51.
III.5.4.	<i>Der Mensch als Zweck</i>	52.
IV.	<i>Zum Wesen der Autoritären Religion</i>	56.
IV.1.1.	<i>Gehorsam und Autoritätsgläubigkeit</i>	56.
IV.1.2.	<i>Religion als Mittel der Herrschaft</i>	58.
IV.1.3.	<i>Worin besteht die innere Kraft der religiösen Lehren?</i>	60.
V.	<i>Über die katholische und protestantische Glaubensauffassung und Morallehre</i>	63.
V.1.	<i>Über die katholischen Dogmen / Merkmale einer autoritären Religion</i>	63.
V.2.	<i>Warten auf das Messias - Königreich</i>	67.
V.3.	<i>Natürliche und transzendente Daseinsordnung</i>	68.
V.4.	<i>Diesseits und Jenseits</i>	70.

V.5.	<i>Der Wert der Taten nach protestantischer Auffassung</i>	71.
VI.	<i>Das Anliegen des Reformators</i>	73.
VI.1.1.	<i>Luthers Kampf gegen die Römische Kirche. Der Durchbruch der Reformation</i>	73.
VI.1.2.	<i>"Sola scriptura" - Luthers Bibelübersetzung und seine Messreform</i>	75.
VI.2.	<i>Programmschriften und Katechismus</i>	78.
VI.2.1.	<i>Gegen "Werkgerechtigkeit" und weltliche Obrigkeit</i>	78.
VI.2.2.	<i>D. Martin Luthers Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen</i>	79.
VI.3.1.	<i>Die Hauptaufgabe aller Christen</i>	81.
VI.3.2.	<i>Die Gläubigen sind die Priester</i>	85.
VII.	<i>Humanistische Religion gegen autoritäre Religionen</i>	87.
VII.1.	<i>Unterschiede</i>	87.
VII.2.	<i>Die Entfremdung von den eigenen Kräften hat verheerende Folgen</i>	88.
VII.3.	<i>Zum Leben befreit</i>	90.
VII.4.	<i>Das Leben als ein Problem</i>	
	<i>Worin besteht die X-Erfahrung?</i>	93.
	<i>Theismus und Atheismus</i>	97.
VIII.	<i>Das "religiöse" Anliegen von Marx</i>	100.
IX.	<i>Meister Eckhart und Marx Anliegen</i>	106.
	<i>Armut und Reichtum bei Marx</i>	108.
	<i>Was versteht Marx unter "Sein"?</i>	111.
	<i>Das Gemeinsame "religiöse" Anliegen von Eckhart und Marx</i>	113.



	<i>Der Mahayana-Buddhismus</i>	116.
IX.1.	<i>Die "negative" Theologie</i>	118.
	<i>Die Atheistische religiosität</i>	121.
X.	<i>Zusammenfassung I.</i>	130.
	<i>Humanismus als reale Utopie</i>	130.
	<i>Zusammenfassung II.</i>	135.
	<i>Anmerkungen</i>	143.
	<i>Literaturverzeichnis</i>	146.

