

Bernd Niles

Über die Armut im Geiste

Zu Erich Fromms Eckhart-Interpretation

Drei Vorfragen möchte ich klären: Wer war Meister Eckhart? Wer war Erich Fromm? Was haben beide miteinander zu tun?

Zur Beantwortung der Frage nach der Person Meister Eckharts greife ich zunächst auf die Sätze zurück, mit denen Fromm ihn in seinem Buch »Haben oder Sein« vorstellt, weil hier schon etwas von den Gründen sichtbar wird, warum Meister Eckhart für Fromm von so zentraler Bedeutung wurde. Meister Eckhart lebte zwischen 1260 und 1327. Nach Fromms Worten war er

eine der führenden Persönlichkeiten des Dominikanerordens in Deutschland, ein gelehrter Theologe, der bedeutendste Vertreter der deutschen Mystik und ihr tiefster und radikalster Denker. Der größte Einfluß ging von seinen deutschen Predigten aus, nicht nur auf seine Zeitgenossen und Schüler, sondern auch auf deutsche Mystiker nach ihm und heute wieder auf viele Menschen, die einen Wegweiser zu einer nicht-theistischen, vernünftigen und dennoch »religiösen« Lebensphilosophie suchen.¹

Im letzten Satz des Zitats wird der Einfluß Eckharts auf unsere Zeit etwas zu einseitig dargestellt. Denn Meister Eckhart spielt auch bei der Erneuerung der christlichen Spiritualität eine große Rolle² ebenso wie in dem Dialog zwischen den Religionen, so daß heute Eckharts Schriften auch von Hinduisten und Buddhisten gelesen werden und von dieser Seite sogar wissenschaftliche Arbeiten über ihn vorliegen.³

Erich Fromm wurde 1900 in Frankfurt geboren. Er studierte Soziologie, Psychologie und Philosophie. Nach seiner Promotion studierte er Psychiatrie und erhielt schließlich eine Ausbildung am Psychoanalytischen Institut in Berlin. Ab 1931 war er praktizierender Psychoanalytiker. Dann wurde er Mitglied und Dozent des Instituts für Sozialforschung in Frankfurt. 1934 emigrierte er in die Vereinigten Staaten und lehrte dort an verschiedenen Universitäten. Er starb 1980 als Emeritus in der Schweiz. Seine zahlreichen Schriften umfassen ein weites Spektrum von Gebieten wie Psychoanalyse, Sozialpsychologie, Gesellschaftstheorie, Politik und Religion.

Wie Fromm in einem Rundfunkinterview Mitte der 70er Jahre erklärte, wurde er geprägt von den anscheinend so grundverschiedenen geistigen Strömungen des Judentums, des Marxismus, der Psychoanalyse und des Buddhismus. Der tiefste Impuls seines Denkens und Fühlens war nach seinen eigenen Worten,

diese anscheinend so disparaten Strömungen, die ja tatsächlich – mit Ausnahme des Buddhismus – ganz wesentlich sind für die Formation der europäischen Kultur, diese aus ihrer Getrenntheit herauszulösen und in ihrer gemeinsamen Struktur zu sehen (...), zu zeigen, daß das verschiedene Facetten, Aspekte sind einer Grundhaltung, einer Grundvorstellung.⁴

Der Versuch, die genannten für Fromm entscheidenden Aspekte, die sich voneinander getrennt haben, wieder auf lebendige Art miteinander zu verbinden, ist – wie Fromm versichert – auch der wesentliche Inhalt seiner gesamten Schriften.

Welche Beziehung hatte nun Fromm zu Meister Eckhart? In dem erwähnten Rundfunkinterview gibt Fromm als seine beiden Lieblingsschriftsteller an: Meister Eckhart und Marx. Nach Aussage des ehemaligen Assistenten von Fromm, Rainer Funk, der nach dem Tod als Herausgeber des Gesamtwerkes fungierte, war der eigentliche Impuls für das Entstehen des Buches »Haben oder Sein« der Wunsch, die innere Verwandtschaft zwischen Eckhart und Marx herauszuarbeiten, die beide für Fromms Lebenspraxis die größte Bedeutung gehabt hätten.⁵

Im 1. Abschnitt des 1. Kapitels seines Buches erklärt Fromm, die im Titel genannte Alternative »Haben oder Sein« leuchte dem gesunden Menschenverstand nicht ein. »Denn *Haben*, so scheint es uns, ist etwas ganz Normales im Leben; um leben zu können, müssen wir Dinge haben.«⁶ In einer Gesellschaft wie der unsrigen schein es sogar, »als bestehe das eigentliche *Wesen* des Seins im Haben, so daß nichts *ist*, wer nichts hat«⁷. Im Gegensatz dazu hätten »die großen Meister des Lebens« – Fromm erwähnt Buddha, Jesus, Meister Eckhart und Marx – »in der Alternative zwischen Haben und Sein eine Kernfrage ihrer jeweiligen Anschauung gesehen«.⁸ Fromm hat versucht, durch psychoanalytische Untersuchungen von einzelnen und von Gruppen für diese Unterscheidung eine empirische Grundlage zu finden; in seinem Buch will er die These darlegen,

daß Haben und Sein zwei grundlegend verschiedene Formen menschlichen Erlebens sind, deren jeweilige Stärke Unterschiede zwischen den Charakteren von einzelnen und zwischen verschiedenen Typen des Gesellschafts-Charakters bestimmt.⁹

Den Unterschied zwischen den beiden Existenzweisen des Habens und des Seins hat nach Meinung Fromms Meister Eckhart »mit einer Eindringlichkeit und Klarheit beschrieben und analysiert, wie sie von niemandem je wieder erreicht worden ist«¹⁰. Deshalb widmet Fromm einen längeren Abschnitt





seines Buches der detaillierten Interpretation einer Predigt Meister Eckharts, der Predigt über die Armut im Geiste.¹¹ In dieser Predigt sieht Fromm »die klassische Quelle für Eckharts Ansichten über die Existenzweise des Habens«¹². Wenn ein Mann wie Erich Fromm sich so ausführlich mit einer Predigt eines mittelalterlichen Mystikers auseinandersetzt, wenn er hier einen zentralen Gedanken seines eigenen Werkes in exemplarischer Weise vorformuliert sieht, so scheint mir das ein Glücksfall für eine rezeptionsgeschichtliche Studie zu sein. Fromms Eckhart-Interpretation hat mir Anlaß für folgende Fragestellungen gegeben:

- Wie wird ein mittelalterlicher Mystiker im 20. Jh. von einem engagierten und gleichzeitig umfassend gebildeten Nicht-Fachmann interpretiert? Trifft die Interpretation das, was Eckhart sagen wollte, oder gibt es in Fromms Interpretation systematische Verzerrungen, die erklärt werden müßten?
- Macht die philologisch unbefangene, sachlich aber engagierte Interpretation des Nicht-Fachmannes vielleicht am Text etwas sichtbar, was der philologisch getreueren Interpretation vielleicht gerade wegen ihrer engen Bindung an die geschichtlichen Bedingungen des Textes und wegen ihrer objektiveren Haltung entgeht?
- In welchem Verhältnis stehen die Intentionen des ursprünglichen Textes Meister Eckharts und der Interpretation Fromms zueinander?

Der Mensch, der nichts will

Wenden wir uns der Predigt zu. Diese nimmt ihren Ausgang von dem Wort der Heiligen Schrift: »Selig sind die Armen im Geiste, denn ihrer ist das Himmelreich«. Es geht Eckhart zunächst darum zu erklären, was ein armer Mensch ist. Nachdem er die »innere Armut« von der äußeren Armut abgegrenzt hat, formuliert er seine Hauptthese, die der ganzen Predigt zugrunde liegt und die auch Fromm als Ausgangsbasis seiner Interpretation zitiert:

Das ist ein armer Mensch, der nichts *will* und nichts *weiß* und nichts *hat*.¹³

Nach der Einteilung der Hauptthese in drei Aspekte erläutert Eckhart zunächst die geistige Armut des Menschen, der nichts will. Er bezieht sich zunächst auf das Verständnis der geistigen Armut in bezug auf den eigenen Willen, wie sie wohl in damaligen spirituell ausgerichteten Kreisen üblich war: der (geistig) arme Mensch, der nichts will, müsse so leben, daß er seinen Willen in nichts jemals erfülle; vielmehr solle er danach streben, allein den Willen Gottes zu erfüllen. Diese Auffassung weist Eckhart als unzureichend, ja töricht zurück, um im Kontrast dazu sein eigenes Verständnis der Selig-

preisung herauszuarbeiten. Wie es mit dem Menschen, der nichts will, bestellt ist, erklärt Eckhart dadurch, daß er auf die Weise seiner Existenz vor seiner geschöpflichen Existenz verweist:

(...)soll der Mensch wahrhaft Armut haben, so muß er seines geschaffenen Willens so ledig sein, wie er's war, als er (noch) nicht war.¹⁴

und:

Soll der Mensch arm sein an Willen, so muß er so wenig wollen und begehren, wie er wollte und begehrte, als er (noch) nicht war.¹⁵

Die Existenzweise des Menschen vor seiner geschöpflichen Existenz ist nach dem Gedankengang Eckharts nicht etwa ein Nicht-Sein, sondern reines Sein, Sein im ursprünglichen Sinn, das absolute Sein, das Ursache seiner selbst ist. Es ist die Frage, ob Eckharts Argumentation für den heutigen Leser noch nachvollziehbar ist. Der mittelalterliche Hörer hatte eine Stütze in den theologischen Gedanken von der Präexistenz aller Kreaturen im Geiste Gottes und von der Sohnesgeburt im Herzen der Gläubigen. Ich möchte Eckharts Gedankengang etwas erläutern, weil es sich hier um das »Herzstück« der Eckhartschen Lehre handelt, ohne das diese Predigt nicht verstehbar ist. Nach Eckhart ist beispielsweise eine Mücke als Idee im Geiste Gottes in ihrem Sein von Gott nicht verschieden¹⁶ – so wie die Symphonie im Geist des Komponisten seismäßig von dessen Geist nicht unterschieden ist. Ferner muß in Betracht gezogen werden, daß nach der Tradition alle »Ideen« (als Urbilder alles Seienden) erst durch das allererste Abbild des göttlichen Wesens möglich sind – anders ausgedrückt: dadurch daß »Gottvater« sich selbst in seinem »Sohn« erkennt – oder wieder anders ausgedrückt: dadurch daß der »Vater« sich selbst im ewigen »Wort« ausspricht.

Denn, so heißt es: »im Anfang war das Wort«, und dann erst: »alles ist durch das Wort geworden«.¹⁷

Nun hat beim Menschen die Gleichsetzung seiner Existenzweise vor der kreatürlichen Existenz mit dem Geiste Gottes noch einen anderen Aspekt: Im Menschen kann sich das Wunder der Sohnesgeburt vollziehen. So sagt Meister Eckhart in einer anderen Predigt:

In diesem Wort spricht der Vater meinen Geist und deinen Geist und eines jeglichen Menschen Geist demselben Worte gleich. In diesem selben Sprechen bist du und ich ein natürlicher Sohn Gottes wie dasselbe Wort (...). Der Vater vom Himmel (...), der gibt dir sein ewiges Wort, und in demselben Wort gibt er dir sein eigenes Leben und sein eigenes Sein und seine Gottheit; denn der Vater und das Wort sind zwei Personen und ein Leben und ein Sein, ungeteilt.¹⁸

Geist-Sein heißt für Eckhart, in diesen in sich reflexiven Prozeß des Seins, der in der Dreifaltigkeit seinen Ausdruck findet, einbezogen sein. Nun aber ist von Eckhart der Gedanke der Sohnesgeburt in bis dahin nicht gekannter

Form radikalisiert worden zum Gedanken des ursprünglichen, absolut freien, ja »gott-losen« Seins, in dem letztlich der Mensch wurzelt. Nach Eckhart begnügt sich die Seele »nicht damit, daß sie ein Sohn Gottes ist«¹⁹. Sie »will in den einfaltigen Grund Gottes, in die stille Wüste eindringen, in die nie Unterschiedenheit hineinlugte, weder Vater noch Sohn noch Heiliger Geist«²⁰. Unter Voraussetzung dieser Gedanken kann Eckhart in unserer Predigt fortfahren:

Als ich (noch) in meiner ersten Ursache stand, (...) da war ich Ursache meiner selbst; da wollte ich nichts und begehrte ich nichts, denn ich war ein lediges Sein und ein Erkennen meiner selbst im Genuß der Wahrheit. Da wollte ich mich selbst und wollte nichts sonst; was ich wollte, das war ich, und was ich war, das wollte ich, und hier stand ich Gottes und aller Dinge ledig.²¹

Man vergegenwärtige sich an dieser Stelle kurz, wie Eckhart argumentiert und was er bei seinem damaligen Publikum voraussetzte. Ist es nicht das Äußerste, was man von einem Menschen verlangen kann, daß er nicht mehr seinen Willen, sondern nur noch den Willen Gottes zu erfüllen trachtet? Aber über dieses Äußerste will Eckhart noch hinausgehen. Das Verfahren, die herkömmlichen Auffassungen in ihrer anspruchsvollsten Form aufzugreifen, sie zurückzuweisen, um so in der Überbietung das eigene Verständnis herauszuarbeiten, findet sich – wie sehr häufig im Werk Eckharts – in dieser Predigt durchgehend.

Schon diese überbietende Form der Argumentation zeigt, daß Eckharts Argumentation auf einem ungeheuer hohen Anspruchsniveau überhaupt erst ansetzt. Etwas verständlich wird das vielleicht, wenn man sich vor Augen hält, daß diese Predigt von einem Bettelmönch überwiegend wohl vor Klosterinsassen gehalten wurde, vor Leuten also, die ohnehin ihr Leben prinzipiell auf Gott ausgerichtet hatten, und zwar im Mittelalter, das in seinem Weltverständnis, soweit es in systematischer Weise durchgeformt war, ganz auf Gott zentriert war. Aber wie verhält es sich mit den Hunderttausenden, die Fromms moderne Übertragung des Gedankens der geistigen Armut aufnehmen und in die Praxis umsetzen sollen, und zwar in einer modernen Industriegesellschaft, die nun wirklich alles andere als theozentrisch zu nennen ist? Wie viele Menschen mag der normale Leser Fromms kennen, die auch nur eine derartige Forderung, wie Eckhart sie als völlig unzureichend zurückweist, ernsthaft an sich stellen? Wie will Fromm seinen Lesern klar machen, worum es bei der Zurückweisung des Haben-Modus – und damit bei der Existenzweise des Seins – geht?

Nach Fromm geht es Eckhart um

die Art von Haben Wollen, die auch eine fundamentale Kategorie des buddhistischen Denkens ist: Gier, Habsucht und Egoismus. Buddha sah das Begehren als Ursache des menschlichen Leidens an; nicht die Lebensfreude als solche. Wenn Eckhart davon

spricht, daß man keinen Willen haben soll, so meint er damit nicht, daß man schwach sein sollte. Er redet von jener Art von Willen, der identisch ist mit der Begierde, von der man getrieben wird – die also recht betrachtet kein Wille ist. (...) Der Mensch, der nichts will, ist der Mensch, der keine Begierde nach irgend etwas hat.²²

Sehen wir einmal davon ab, daß es kein gutes Interpretationsprinzip ist, etwas Unbekanntes – Eckharts Auffassung der geistigen Armut – durch etwas noch Unbekannteres – eine fundamentale Kategorie des buddhistischen Denkens – zu erklären. Das, wonach es nach Meinung Fromms geht, die Verneinung von Gier, Habsucht und Egoismus, trifft nicht das, was Eckhart meint. Daß der arme Mensch nichts will, drückt Eckhart an der oben zitierten Stelle aus durch die Wendung, der Mensch solle seines geschaffenen Willens ledig sein, d.i. des Willens, den der Mensch als Kreatur hat. Diese Position ist viel radikaler, als Fromms Ausführungen vermuten lassen. Der freie Wille Eckharts ist allein der Wille in der Existenzweise vor der geschöpflichen Existenz: dieser Wille ist frei, weil er auf kein Objekt mehr gerichtet ist, auf kein Objekt mehr gerichtet sein kann. Es geht Eckhart also um eine bestimmte Weise des Seins des Menschen: Durch das Aufgeben eines jeglichen »geschaffenen Willens« soll der Mensch zu dem »ledigen Sein« werden, das durch nichts als sich selbst bestimmt wird; d.h. er soll sich über jede Subjekt-Objekt-Spaltung hinaus im absoluten Eins-Sein verwurzeln und das eine Sein sein. Fromm interpretiert diese auf das Sein bezogene Argumentation psychologisierend um, als ginge es um die Aufgabe von »Gier, Habsucht und Egoismus«, also von menschlichen Fehlhaltungen.

Der Mensch, der nichts weiß

Als nächstes behandelt Eckhart die Armut des Menschen, der nichts weiß. Die wichtigsten Sätze Eckharts bringt Fromm wieder als Zitat nach der Übersetzung Quints:

Zum anderen Male ist das ein armer Mensch, der nichts weiß. Wir haben gelegentlich gesagt, daß der Mensch so leben sollte, daß er weder sich selber noch der Wahrheit noch Gott lebte. Jetzt aber sagen wir's anders und wollen weitergehend sagen: Der Mensch, der diese Armut haben soll, der muß so leben, daß er nicht (einmal) weiß, daß er weder sich selber noch der Wahrheit noch Gott lebe; er muß vielmehr so ledig sein allen Wissens, daß er nicht wisse noch erkenne noch empfinde, daß Gott in ihm lebt; – mehr noch: er soll ledig sein alles Erkennens, das in ihm lebt. Denn, als der Mensch (noch) im ewigen Wesen Gottes stand, da lebte in ihm nicht ein anderes: vielmehr, was da lebte, das war er selber. So denn sagen wir, daß der Mensch so ledig sein soll seines eigenen Wissens, wie er's tat, als er (noch) nicht war, und er lasse Gott wirken, was er wolle, und der Mensch stehe ledig.²³

In drei Stufen der Überbietung arbeitet Eckhart das heraus, was die geistige Armut durch Nicht-Wissen bedeutet: Der geistig arme Mensch soll nicht nur



weder für sich selber noch für die Wahrheit noch für Gott leben, vielmehr soll er das nicht einmal mehr wissen, mehr noch: er soll ledig sein allen Erkennens, das in ihm lebt. Eckhart begründet diese höchste Forderung wieder mit der Nicht-Gespaltenheit des Menschen in der Existenzweise vor seiner geschöpflichen Existenz. Hier gab es und gibt es nach Eckhart keine Aufspaltung zwischen dem, was in mir lebt, und dem, was ich bin. Es kann hier kein Wissen geben, bei dem Wissen, Wissender und Gewußtes zu unterscheiden wäre.

Eckhart verdeutlicht seine Konzeption der geistigen Armut im Nicht-Wissen, indem er im folgenden den Zusammenhang von Armut im Nicht-Wissen und der Seligkeit herausarbeitet, die ja nach dem Bibelwort den Armen im Geiste zugesagt ist. Ich interpretiere diese Passage, indem ich den fortlaufenden Text abschnittsweise zitiere und dann kommentiere.

Die Seligkeit liegt nach Eckhart nicht in dem, was »des menschen werk« ist, dem Lieben und Erkennen.

(...)es gibt vielmehr ein Etwas in der Seele, aus dem Erkennen und Lieben ausfließen; es selbst erkennt und liebt nicht, wie's die Kräfte der Seele tun. Wer dieses (Etwas) kennen lernt, der erkennt, worin die Seligkeit liegt. Dies hat weder Vor noch Nach, und es wartet auf nichts Hinzukommendes, denn es kann weder gewinnen noch verlieren.²⁴

In den ersten beiden Sätzen dieses Zitats wird die »Abgeschiedenheit« des Seelengrundes von der Entfaltung der Seelenkräfte abgehoben. Während für Fromm die Existenzweise des Seins gerade in der Entfaltung der Seelenkräfte gesehen wird, muß der wahrhafte Mensch Eckharts sich erst im Sein verankern oberhalb der Seelenkräfte. Dazu muß, wie Eckhart an vielen anderen Stellen ausführt, die Seele sterben bis in den Grund, um das Sein zu erlangen, was das wahre Leben bedeutet.²⁵ Bei Eckhart ist die Existenzweise des Seins begründet im Sein oberhalb der Seelenkräfte, in der Verwurzelung des Menschen im Ur-Sein schlechthin, das jenseits aller Zeitlichkeit und jenseits aller Möglichkeit der Veränderung ist.

Deshalb ist es auch des Wissens darum, daß Gott in ihm wirke, beraubt; es ist vielmehr selbst dasselbe, das sich selbst genießt in der Weise, wie Gott es tut.²⁶

In dieser Existenzweise, wie der Mensch im Seelengrund ist, ist der Mensch jeglichen Wissens »beraubt«. In diesem Zustand, wo der Geist ohne Zeitlichkeit, ohne die Möglichkeit des Gewinns oder Verlustes in sich ruht, in sich ruhend sich genießt in der Weise Gottes, in diesem Zustand liegt die Seligkeit der Armen im Geiste; es ist keine andere Seligkeit als die Gottes.

Mit dem nächsten Satz faßt Eckhart seine bisherigen Ausführungen zusammen:

So quitt und ledig also, sagen wir, soll der Mensch stehen, daß er nicht wisse noch erkenne, daß Gott in ihm wirke, und so kann der Mensch Armut besitzen.²⁷

Es folgt nun bei Eckhart eine ganz erstaunliche Argumentation, die seine Vorstellung der geistigen Armut im Nicht-Wissen wieder unter einem neuen Aspekt zeigt. Eckhart setzt dieses Nicht-Wissen dem Nicht-Wissen Gottes gleich.

Die Meister sagen, Gott sei ein Sein und ein vernünftiges Sein und erkenne alle Dinge. Wir aber sagen: Gott ist weder Sein noch vernünftig noch erkennt er dies oder das. Darum ist Gott ledig aller Dinge, und (eben) darum ist er alle Dinge.²⁸

Eine Erklärung für das Nicht-Wissen Gottes sei nur kurz angedeutet. In Eckharts Argumentation zeigt sich zunächst die Überzeugung, daß alle Begriffe, wie sie auf das geschaffene Sein angewendet werden können, für Gott unzutreffend sind. So erklären sich die verneinenden Aussagen des Zitats. Der letzte Satz aber enthält eine positive Aussage. Folgender Gedanke steht dahinter: Insofern alles Sein eines ist und insofern dieses eine Sein nichts anderes als Gott ist, kann es nichts mehr geben, das ihm als Objekt des Wissens gegenüberstehen könnte. Als das eine, in sich absolut ungeschiedene Sein ist er »aller Dinge ledig«, deswegen kann er nichts Konkretes (nicht »dies oder das«) erkennen – und eben darum ist er alle Dinge.

Eckharts Konzeption der Armut im Nicht-Wissen wird bei Fromm interpretiert nach einer Unterscheidung, die er auch an anderer Stelle in seinem Buch entfaltet: Wissen nach der Existenzweise des Habens und Wissens nach der Existenzweise des Seins²⁹. Er meint, Eckharts Intention erkenne man, wenn man den »Unterschied zwischen dem Wissen in der Weise des Habens und dem Akt der Erkenntnis, das heißt dem Vordringen zu den Wurzeln und damit zur Ursache einer Sache«³⁰ im Auge habe. Eckhart meine nicht,

man solle vergessen, was man weiß, sondern daß man weiß. Das bedeutet, daß man sein Wissen nicht als einen Besitz ansehen soll, der einem ein Gefühl der Sicherheit und Identität verleiht; man sollte von seinem Wissen nicht »erfüllt« sein, man sollte sich nicht daran festklammern, nicht danach begehren. Wissen sollte nicht die Eigenart eines Dogmas annehmen, das uns versklavt. All dies gehört der Existenzweise des Habens an. In der Weise des Seins ist Wissen nichts anderes als der eindringende Denkvorgang als solcher – Denken, das nie den Wunsch verspürt, stillzustehen, um Gewißheit zu erlangen.³¹

Fromm bringt also den Unterschied zwischen dem Wissen im Wissensakt, der von der Person, die weiß, nicht zu trennen ist, und dem von der Person abgespalteten Wissen ins Spiel. Eckhart dagegen kommt es nicht auf den Unterschied zwischen Erkenntnisakt und verobjektivierter Erkenntnis bei irgendeinem Erkennen an; vielmehr redet er von dem Wissen des völlig gottergebenen Menschen, insofern sich dieser noch bewußt ist, daß Gott in ihm lebt: so wie Paulus sagt: »Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir«³². Selbst von einem Menschen, der das von sich sagen könnte, der anscheinend die höchste Stufe der Selbstverleugnung erreicht hat, fordert



Eckhart, auch dieses Wissen noch zu vergessen, wenn er geistig arm sein will. Auch im Erkenntnisakt, den Fromm als das Wissen im Seins-Modus ansieht, gibt es noch den Pol des Wissenden und den Pol dessen, was gewußt wird. Eckhart aber geht es um das Nicht-Wissen, das jegliche Unterscheidung eines Subjektes von einem Objekt überschreitet, nicht nur im intellektuellen Vollzug, sondern, wie der Gang der Argumentation zeigt, in der ganzen Existenz. Deswegen der Rückgriff auf die Existenzweise vor der geschöpflichen Existenz und die Gleichsetzung dieses Nicht-Wissens mit dem Nicht-Wissen Gottes, das ja ein Nicht-Wissen aufgrund seines allumfassenden Seins ist.

Der Mensch, der nichts hat

Betrachten wir nun Fromms Interpretation der geistigen Armut des Menschen, der nichts hat. Zunächst das Zitat, auf das Fromm seine Interpretation stützt:

Die dritte Armut aber, von der ich nun reden will, die ist die äußerste Armut: es ist die, daß der Mensch nichts hat. Nun gebt hier genau acht! Ich habe es (schon) oft gesagt, und große Meister sagen es auch: der Mensch solle aller Dinge und aller Werke, innerer wie äußerer, so ledig sein, daß er eine eigene Stätte Gottes sein könne, darin Gott zu wirken vermöge. Jetzt aber sagen wir anders. Ist es so, daß der Mensch ledig steht aller Kreaturen und Gottes und seiner selbst, steht es aber noch so mit ihm, daß Gott in ihm eine Stätte zum Wirken findet, so sagen wir: Solange es das noch in dem Menschen gibt, ist der Mensch (noch) nicht arm in der äußersten Armut. Denn Gott strebt für sein Wirken nicht danach, daß der Mensch eine Stätte in sich habe, darin Gott wirken könne; sondern *das* (nur) ist Armut im Geiste, wenn der Mensch so ledig Gottes und aller seiner Werke steht, daß Gott, dafern er in der Seele wirken wolle, *selbst* die Stätte sei, darin er wirken will, -- und dies tut er (gewiß) gern (...). So denn sagen wir, daß der Mensch so arm dastehen müsse, daß er keine Stätte sei noch habe, darin Gott wirken könne. Wo der Mensch (noch) Stätte (in sich) behält, da behält er (noch) Unterschiedenheit. Darum bitte ich Gott, daß er mich »Gottes« quitt mache.³³

Auch hier wird der Gedanke, auf den es Eckhart ankommt, in der Form der Überbietung der bisher den Zuhörern vertrauten Auffassung herausgearbeitet. Es genügt für den geistig Armen noch nicht einmal, von allem Eigenen so frei zu sein, daß er nur noch eine Stätte wäre, in der Gott zu wirken vermöchte. Das eigentliche Argument, warum Eckhart diese Auffassung zurückweist, ist:

Wo der Mensch (noch) Stätte (in sich) behält, da behält er (noch) Unterschiedenheit.³⁴

Auch hier zeigt sich wieder, daß es Eckhart um die Überwindung jeglicher Unterschiedenheit überhaupt geht: denn, solange noch irgendeine Unterschiedenheit existiert, und sei es die zwischen Gott und Mensch, so lange bin

ich nicht das, was ich im Grunde bin. Das zeigt Eckhart wieder auf mit einem Rekurs auf die Weise der Existenz des Menschen vor seiner kreatürlichen Existenz. Nach den von Fromm zitierten Sätzen fährt Eckhart fort:

In jenem Sein Gottes nämlich, wo Gott über allem Sein und über aller Unterschiedenheit ist, dort war ich selber, da wollte ich mich selber und erkannte mich selber (*willens*), diesen Menschen (=mich) zu schaffen. Darum bin ich Ursache meiner selbst *meinem Sein nach, das ewig ist, nicht aber meinem Werden nach, das zeitlich ist.*³⁵

Die Weise der Existenz vor der kreatürlichen Existenz ist in eben dem Sein Gottes, das oberhalb des Seins und oberhalb jeglichen Unterschieds ist. Wie Eckhart wenig später ausführt, ist in diesem Sein Gott eins mit dem Geiste, gibt es keine Unterschiedenheit mehr. Folglich könne Gott auch keine Stätte im Menschen mehr finden, in der er wirken könnte. Erst in dieser Weise der Existenz, der äußersten Armut, finde der Mensch das wahre Sein, das er von Ewigkeit her gewesen sei und ewig sein werde.³⁶ Hier zeigt sich: Wenn von der Weise der Existenz vor der kreatürlichen Existenz die Rede ist, dann ist das zeitliche »Vor« nur als Hinweis auf ein rangmäßiges »Vor« aufzufassen: die Existenzweise vor der kreatürlichen Existenz hat einen höheren Seinsrang, weil sie die Zeit überragt. In dieser Existenzweise liegt das wahre Sein des Menschen. Für Eckhart beinhaltet dieser Gedanke den Gedanken der Unsterblichkeit. So fährt er in unserer Predigt nach der zuletzt zitierten Stelle fort:

(...) darum bin ich ungeboren, und nach der Weise meiner Ungeborenheit kann ich niemals sterben. Nach der Weise meiner Ungeborenheit bin ich ewig gewesen und bin ich jetzt und werde ich ewig bleiben. Was ich meiner Geborenheit nach bin, das wird sterben und zunichte werden, denn es ist sterblich; darum muß es mit der Zeit verderben.³⁷

Was macht Fromm aus diesem Gedankengang? Zunächst führt er aus, dieser Gedanke Eckharts vom Nicht-Haben bedeute, daß

wir frei von eigenen Dingen und Handlungen sein (sollen). Das heißt nicht, daß wir weder etwas besitzen, noch daß wir nichts tun sollen; es bedeutet, daß wir an das, was wir besitzen und tun, nicht gebunden, gefesselt, gekettet sein sollen – nicht einmal an Gott.³⁸

Im nächsten Interpretationsschritt wird Eckharts Konzeption von Fromm als eine Konzeption der Selbstverwirklichung gekennzeichnet:

Die Freiheit des Menschen ist in dem Maße eingeschränkt, in dem wir an Besitz, Werken und letztlich an unserem eigenen Ich hängen. Durch die Bindung an unser eigenes Ich (...) stehen wir uns selbst im Wege und können nicht Frucht tragen, uns selbst nicht voll verwirklichen. (...) Freiheit im Sinne von Ungebundenheit und Befreitsein von der Sucht, an Dingen und am eigenen Ich festzuhalten, ist die Voraussetzung für Liebe und für produktives Sein. Laut Eckhart ist unser Ziel als Menschen, uns aus den Fesseln der Ichbindung und der Egozentrik, d.h. von der Existenzweise des Habens zu befreien, um zum vollen Sein zu gelangen.³⁹



Eckharts Ziel des Überschreitens einer jeglichen seinsmäßigen Unterschiedenheit wird hier bei Fromm zum Nichtgebunden-, Nichtgefesselt-, Nichtgekettetssein des einzelnen Menschen an das, was er besitzt oder tut. Ontologisches wird auf Individualpsychologisches reduziert. Auch in Fromms Gebrauch der Kategorie der Egozentrik zeigt sich wieder die Umdeutung ontologischer Gedankengänge zu psychologischen Aussagen. Wenn Fromm von Egozentrik redet, dann ist damit eine charakterologische Kategorie angesprochen. Bei Eckhart ist der Gedanke sehr viel radikaler. Hier wird jegliche Unterschiedenheit, auch noch die, daß sich der Mensch als Subjekt von einem »Objekt« unterscheidet, verneint. Der Unterschied zu Fromm wird daran deutlich: Ein Mensch, der als Subjekt (z. B. des Denkens) sich noch von seinen Objekten unterscheidet, ist ja noch lange nicht ein egozentrischer Mensch in charakterologischer Hinsicht. Es gäbe dann fast ausschließlich egozentrische Menschen, da ja die Fähigkeit, Objekte zu haben, eines der fundamentalen anthropologischen Charakteristika schlechthin ist.⁴⁰ Eine ontologische Egozentrik ist einfach die natürliche Art, wie der Mensch auf der Welt ist. Bei Fromm dagegen ist Egozentrik etwas, was den Menschen daran hindert, zu lieben.

Der Gedankengang Eckharts hängt an den metaphysischen und theologischen Voraussetzungen seiner Konzeption, seiner Auffassung von der Trinität, der Inkarnation, der besonderen Stellung des Menschen. In dieser Konzeption hat der einzelne, der sich als einzelner verwirklichen könnte, überhaupt keinen Platz. Worauf es Eckhart ankommt, ist die Selbstaufgabe in der »Abgeschiedenheit«, wodurch das wahre Wesen des Menschen verwirklicht wird, welches gerade nicht das Wesen eines individuellen Menschen ist, sondern das Menschsein schlechthin, die Verwirklichung der Menschennatur, die durch die Inkarnation Christi vergöttlicht wurde, also des Sohn-Seins und so des Seins schlechthin. Gäbe es auf dieser Stufe Individualität, dann gäbe es noch Unterschiedenheit.

Bei Eckhart geht es um Seinsverwirklichung, nicht um Selbstverwirklichung. Das ist eine sehr mittelalterliche Konzeption noch vor der Entdeckung des ontologischen Ranges des Individuums.

Eckharts Forderung der »abegescheidenheit« ist unvorstellbar radikal, so radikal, daß Eckhart selbst, wie er sagt, oft davor erschrickt.⁴¹ Angesichts der Frommschen Forderungen wäre das Erschrecken Eckharts kaum verständlich. Dieses Sterben der Seele bis in den Grund, um das Sein zu erlangen, das das wahre Leben ist,⁴² dieses Überschreiten allen individuellen Seins, um das nackte wahre Mensch-Sein⁴³ und so das Sein schlechthin zu verwirklichen, das ist viel mehr als die Aufgabe der Egozentrik, um wirklich lieben zu können, die Fromm meint. Der geistig arme Mensch Eckharts muß bis zu dem Punkt der »abegescheidenheit«, der Losgelöstheit, kommen, wo diese »von Erkennen erkenntnislos und von Liebe liebelos und von Licht finster«

wird.⁴⁴ Lieben und Erkennen, nach Fromm der Ausdruck des Menschen in der Existenzweise des Seins, sind nach Eckhart noch immer »des menschen eigen werk«, das es zu überschreiten gilt.

Bei den abschließenden Bemerkungen Fromms zu »Eckharts Begriff des Seins«⁴⁵ wird seine Fehlinterpretation noch greifbarer. Hier überträgt er Aussagen, die bei Eckhart auf das Sein schlechthin bezogen sind, also auf das, was alles umfaßt, was alles durchdringt, was allem zugrunde liegt, auf das begrenzte, geschöpfliche Sein des individuellen Menschen, was – wie alles bloß kreatürliche Sein – nach Eckharts Auffassung »ein pures Nichts« ist.⁴⁶ Die Verwechslung des menschlichen kreatürlichen Seins mit dem Sein schlechthin ist es, die bei Fromm zu einer krassen Verzerrung der Interpretation Eckharts führt.

Der Mensch in der Existenzweise des Seins bei Fromm, das ist der Mensch, der sich individuell voll verwirklicht hat. Der Mensch in der Existenzweise des Seins bei Eckhart, das ist der wahrhaft arme Mensch, das ist der Mensch, der nach Eckharts Worten keinen Namen hat,⁴⁷ weil er seine Individualität hinter sich gelassen hat. Beide, Eckhart und Fromm, wollen uns die Verfassung des wahren Menschen durch Rückgriff auf das Sein erklären. Aber man muß sich bewußt halten, daß das Sein Eckharts von dem Sein Fromms unterschieden ist – wie Eckhart sich öfters ausdrückt – mehr als der Himmel von der Erde.

Der humane Mensch

Das Buch von Fromm geht einer Alternative – der von Haben oder Sein – nach, die für den Menschen von grundlegender Bedeutung ist. Es zeigt auf, was man konkret tun kann, um aus den Verhärtungen, die aus der Existenzweise des Habens resultieren, herauszukommen und wieder menschlicher zu werden. Der Mensch in der Existenzweise des Seins nach Fromm ist wohl tatsächlich der humane Mensch, der sich und andere lebendig sein läßt.

Humanität zu verwirklichen ist unter der Anleitung Fromms vielleicht etwas realisierbarer geworden. Aber was wir unter Humanität verstehen, ist noch nicht das, was nach Eckharts Zeugnis für den Menschen möglich ist, was sein wahres Wesen ist. Das ist universaler, kosmischer: es ist das, was Eckhart das Sohn-Sein nennt, das Bewußtwerden des ganzen Seins im Menschen, der sich als Ebenbild, als Sohn des Schöpfers sieht, und so schließlich die Verwirklichung des Seins selbst. Dieses Sohn-Werden in der Konzeption Eckharts bedeutet eine Hereinnahme des Menschen in das innere Leben des dreifaltigen Gottes.⁴⁸ Es bedeutet ein völliges Überformt-Werden der menschlichen Natur⁴⁹ – und damit eine völlige Wandlung des natürlichen



wenn er diesen Tod der Seele, von dem Eckhart spricht, auf sich genommen hat. Andernfalls könnte das Unternehmen eher in psychotischen oder neurotischen als in mystischen Erfahrungen enden.⁶¹

Zum jetzigen Zeitpunkt, solange wir noch in einer Kultur leben, die fast durchgehend nach dem Prinzip des Habens und des Konsums und des krassesten Individualismus ausgerichtet ist, so lange ist das, was zu allererst notwendig ist, eine Konzeption wie die Fromms. Aber über der zunächst drängenden Notwendigkeit der Realisierung des Frommschen Zieles sollte nicht das viel größere Ziel Eckharts aus den Augen verlorengehen. Vielleicht geht es hier tatsächlich um die höchsten Möglichkeiten des Menschen. Fromms Eckhart-Interpretation war ein Mißverständnis, aber, wenn man auf ihre Wirkung schaut, ein sehr fruchtbares Mißverständnis.

Anmerkungen

- 1 Haben oder Sein (Taschenbuchausgabe), S. 64.
- 2 Vgl. hierzu beispielsweise die Arbeiten von A. M. Haas, Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens. Einsiedeln 1979, und insbesondere von W. Jäger, Kontemplation. Gottesbegegnung heute. Der Weg in die Erfahrung nach Meister Eckhart und der »Wolke des Nichtwissens«. Salzburg 1982.
- 3 Vgl. hierzu beispielsweise die Arbeiten von S. Ueda, Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. Gutersloh 1965, und von D. T. Suzuki, Der westliche und der östliche Weg. Essays über christliche und buddhistische Mystik. (Ullstein TB 299) Frankfurt 1974.
- 4 Eigene Nachschrift einer Bandaufnahme eines Gesprächs zwischen H. J. Schultz und E. Fromm, gesendet vom Süddeutschen Rundfunk am 5. 1. 1974.
- 5 Siehe Anmerkung des Herausgebers zu S. 271 (dem Beginn von »Haben oder Sein«), in GA 2, S. 427.
- 6 Haben oder Sein, S. 27.
- 7 Ebd.
- 8 Ebd.
- 9 A. a. O., S. 27 f. (bei Fromm durch Kursivdruck hervorgehoben).
- 10 A. a. O., S. 64.
- 11 D. i. Predigt Nr. 52: Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum, in: DW 2, S. 486–506. Bei Quint handelt es sich um Predigt Nr. 32, S. 303–309.
- 12 Haben oder Sein, S. 65.
- 13 A. a. O., S. 65; Quint, S. 303.
- 14 Quint, S. 304 (= DW 2, S. 491, 7 f.).
- 15 Quint, S. 305 (= DW 2, S. 494, 2 f.).
- 16 Vgl. hierzu DW 1, S. 199, 1 ff. (Quint, S. 215).
- 17 LW 2, S. 22, 7 ff., n. 16. Die »mystische Bildlehre« Meister Eckharts erläutert A. M. Haas in dem Aufsatz unter diesem Titel, in: Ders., Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik. Freiburg/Schweiz 1979, S. 209–237.
- 18 DW 2, S. 435, 8 ff.
- 19 Quint, S. 316.
- 20 Ebd.

- 21 Zitiert nach der überarbeiteten Übersetzung in DW 2, S. 728 (= DW 2, S. 492, 3–7; Quint, S. 304 f.).
- 22 Haben oder Sein, S. 65.
- 23 Haben oder Sein, S. 66; Quint, S. 305 f.
- 24 Zitiert nach der Übersetzung in DW 2, S. 729 (= DW 2, S. 496, 3–6; Quint, S. 306).
- 25 Vgl. beispielsweise Quint, S. 193.
- 26 Quint, S. 306 (= DW 2, S. 496, 6–497, 1).
- 27 Zitiert nach der Übersetzung in DW 2, S. 729 (= DW 2, S. 497, 1–3; Quint, S. 306).
- 28 Zitiert nach der Übersetzung in DW 2, S. 729 (= DW 2, S. 497, 3–6; Quint, S. 306).
- 29 Vgl. Haben oder Sein, S. 47–49.
- 30 A. a. O., S. 65.
- 31 A. a. O., S. 66.
- 32 Brief an die Galater 2, 20.
- 33 Entgegen der Stellenangabe in: Haben oder Sein, S. 67 »Quint, 1977, S. 307 f.« wird dort nach der Übersetzung in DW 2, S. 729 f. zitiert. Die fehlende Kennzeichnung der Auslassung habe ich hier nachgetragen (= DW 2, S. 499, 6 ff.).
- 34 Ebd.
- 35 Zitiert nach der Übersetzung in DW 2, S. 730 (= DW 2, S. 502, 6–503, 2; Quint, S. 308).
- 36 Vgl. hierzu DW 2, S. 731 (= DW 2, S. 505, 5–9; Quint, S. 309): »Da bin ich, was ich war, und da nehme ich weder ab noch zu, denn ich bin da eine unbewegliche Ursache, die alle Dinge bewegt. Allhier findet Gott keine Stätte (mehr) in dem Menschen, denn der Mensch erringt mit dieser Armut, was er ewig gewesen ist und immerfort bleiben wird. Allhier ist Gott eins mit dem Geiste, und das ist die äußerste Armut, die man finden kann«.
- 37 Quint, S. 308.
- 38 Haben oder Sein, S. 67.
- 39 Ebd.
- 40 Vgl. hierzu M. Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos. Bern 1962⁶, S. 38 f.
- 41 Vgl. DW 3, S. 266, 9 f.
- 42 Vgl. hierzu DW 1, S. 135, 8–10 (Quint, S. 193).
- 43 Vgl. z. B. DW 1, S. 419, 1 ff.
- 44 DW 5, S. 545.
- 45 Haben oder Sein, S. 68 f.
- 46 Vgl. DW 1, S. 69, 8 ff. (Quint, S. 171).
- 47 DW 3, S. 378, 2–5; vgl. hierzu auch E. zum Brunn, Maître Eckhart et le nom inconnu de l'âme, in: Archives de Philosophie 43, 1980, S. 655–666; bes. S. 664 ff.
- 48 Vgl. oben (Anm. 18) das Zitat aus DW 2, S. 435, 8 ff.
- 49 Vgl. hierzu DW 5, S. 11 ff.
- 50 Vgl. Th. Merton, Weisheit der Stille. Die Geistigkeit des Zen und ihre Bedeutung für die moderne christliche Welt. Bern/München/Wien 1975; hieraus bes. Kap. 5 (Transzendente Erfahrung), S. 67–75. W. Jäger vergleicht die mystische Erfahrung mit dem Erreichen des archimedischen Punktes, von dem aus die Widersprüche der menschlichen Existenz als »eins« erfahren werde, in: Ders., Kontemplation (s. Anm. 2), S. 116; ferner das Vorwort von C. G. Jung zu D. T. Suzuki, Die Große Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus. (Fischer TB 1666) Frankfurt 1975.
- 51 Auch die Ausführungen Fromms über das Transzendieren der Zeit im schöpferischen Akt, überhaupt in jeder »Manifestation des Seins« (Haben oder Sein, S. 125) sind psychologisierende Interpretationen von Gedankengängen der Mystik. Sein Satz »Das Hier und Jetzt ist Ewigkeit« ist offensichtlich von Eckhart inspiriert, ist aber gegenüber der Bedeutung, die er bei Eckhart hat, ungeheuer verflacht.
- 52 A. M. Haas spricht von Eckharts »mystischer Ontologie«, in: Ders., Transzendenzerfahrung nach dem 'Buch der göttlichen Tröstung', in: Ders., Sermo mysticus (s. Anm. 17), S. 194.



- 53 Vgl. E. Fromm, **Psychoanalyse und Ethik**, in: GA 2, S. 13: »Humanistische Ethik ist anthropozentrisch (...). Vom humanistischen Standpunkt aus gibt es nichts Höheres und nichts Erhabeneres als die menschliche Existenz.«
- 54 Zum »entfremdeten« Gebrauch des Gottesbegriffs vgl. E. Fromm, »Ihr werdet sein wie Gott«, in: GA 6, S. 93–96; bes. S. 94: »'Gott' ist eine der vielen poetischen Ausdrucksweisen für den höchsten Wert im Humanismus und keine Realität an sich.« Ferner: Ders., **Haben oder Sein**, S. 50: »Gott, ursprünglich ein Symbol für den höchsten Wert, den wir in unserem Inneren erfahren können, wird in der Existenzweise des Habens zu einem Idol. Das bedeutet im Sinne der Propheten, ein von Menschen gemachtes Ding, auf das der Mensch seine eigenen Kräfte projiziert und sich selbst dadurch schwächt. Er unterwirft sich also seiner eigenen Schöpfung und erfährt sich selbst durch die Unterwerfung in einer entfremdeten Form.«
- 55 E. Fromm, »Ihr werdet sein wie Gott«, in: GA 6, S. 94: »Wenn ich meine Position annähernd definieren wollte, würde ich sie als nicht-theistische Mystik bezeichnen.« Die direkte Gleichsetzung von Humanismus und »rationaler Mystik« in einer Apposition bei Fromm, Vorwort zu A. Reza Arasteh, **Rumi the Persian**, in: GA 6, S. 358; vgl. hierzu auch Rainer Funk, **Mut zum Menschen. Erich Fromms Denken und Werk, seine humanistische Religion und Ethik. Mit einem Nachwort von Erich Fromm**. Stuttgart 1978, S. 347.
- 56 Vgl. E. Fromm, »Ihr werdet sein wie Gott«, in GA 6, S. 117; die Möglichkeit der Gleichsetzung von religiöser und mystischer Erfahrung ist umstritten. Die Gegenposition vertritt etwa L. Richter im Artikel »Mystik. I. Begriff und Wesen«, in: **Religion in Geschichte und Gegenwart**. 3. Aufl. 1960. Bd. 4, Sp. 1237.
- 57 E. Fromm, a. a. O., S. 122
- 58 Ebd.
- 59 Ebd.
- 60 Über »die tiefenpsychologische Bereinigung des Unbewussten, ohne die (...) ein zuverlässiges Fortschreiten auf dem Wege nicht möglich ist« vgl. Karlfried Graf Dürckheim, **Das Problem der Regression auf dem Weg zum wahren Selbst**, in: **Praxis der Psychotherapie** 3. 1970, S. 107–121; bes. S. 115 ff. (Zitat S. 118).
- 61 Zu Gemeinsamkeiten und Unterschieden von mystischen und psychopathischen Erlebnissen vgl. beispielsweise William Johnston, **Klang der Stille. Meditation in Medizin und Mystik**. Mainz 1978, S. 90 ff.

DW Meister Eckhart, **Die dt. und lat. Werke**, 1. Abt.: **Die deutschen Werke**, hrsg. von Josef Quint, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1936 ff. Bis jetzt liegen die Bände 1 (1958), 2 (1971), 3 (1976) und 5 (1963) vor.

LW Meister Eckhart, **Die dt. und lat. Werke**, 2. Abt.: **Die lat. Werke**, hrsg. von verschiedenen Bearbeitern, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1936 ff. Bis jetzt liegen vollständig vor die Bände 1 (hrsg. von K. Weiß, 1961) und 4 (hrsg. von F. Benz, B. Decker, J. Koch, 1956); von Band 2, 3 und 5 liegen schon mehrere Lieferungen vor.

Quint J. Quint, **Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate**, hrsg. und übersetzt, München 1955/1978. (Da diese Übersetzung die größte Verbreitung hat, zitiere ich im allgemeinen hiernach. In den Fällen, in denen Quint seine Übersetzung von 1955 für die Übersetzung in den DW abgeändert hat, zitiere ich nach der letztgenannten.)

GA Erich Fromm, **Gesamtausgabe**, hrsg. von Rainer Funk. **Deutsche Verlags-Anstalt**, Stuttgart 1980. Hieraus die Bände 2 (**Analytische Charaktertheorie**) und 6 (**Religion**). (Stellen aus »Haben oder Sein« werden nach der Taschenbuchausgabe zitiert, da diese eine weitaus größere Verbreitung gefunden hat als die GA: Erich Fromm, **Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft**. Deutsch von Brigitte Stein. Überarbeitet von Rainer Funk. (div. Bd. 1400) München 1979.)



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

ZEITWENDE

DIE NEUE FURCHE

56. Jahrgang Juli 1985 Heft 3

Herausgeber
Wolfgang Böhme
Hermann Greifenstein
Eduard Lohse
Kurt Schmidt-Clausen

Schriftleitung
Dr. Wolfgang Böhme, Vorholzstraße 5,
7500 Karlsruhe 1, Telefon (07 21) 16 82 92.

Die Zeitwende erscheint vierteljährlich.
Jahresabonnement 28,- DM (einschließlich
Mehrwertsteuer, zuzüglich Porto). Einzel-
heft 8,- DM. Kündigungstermin für Abon-
nements: 15. November.

Für unverlangt eingesandte Manuskripte
wird keine Gewähr übernommen. Unver-
langt eingehende Rezensionsexemplare
werden nicht zurückgesandt.

Zeitwende Verlagsgesellschaft mbH,
Karlsruhe, in Verbindung mit dem Jo-
hannes Stauda Verlag GmbH, Kassel.

Anzeigenverwaltung: Dr. Wolfgang Böh-
me, Zeitwende Verlagsgesellschaft mbH,
Vorholzstraße 5, 7500 Karlsruhe 1, Te-
lefon (07 21) 16 82 92. Zur Zeit gültige
Preisliste vom 1. 1. 1982.

Gesamtherstellung: Gebr. Tron KG,
7500 Karlsruhe 41, Printed in Germany.

Thema:

Lügen wir alle?

Robert Strubel	
Müssen wir lügen? Überlegungen eines Psychotherapeuten	129
Hermann E. J. Kalinna	.
Wahrheit und Lüge in der Politik Überlegungen eines Bonner Beobachters	142

Psychologie

Bernd Niles	
Über die Armut im Geiste Zu Erich Fromms Eckhart-Interpretation	156

Bücher

Susan Brownmiller, Weiblichkeit / Germaine Greer, Die heimliche Kastration / Marina Grambaroff, Utopie der Treue (Homann)	173
Wehling (Hg.), Politische, soziale und kulturelle Ausprägungen religiöser Unterschiede (Allgeier)	176
Eva Demski, Scheintod (Schachtsiek-Freitag)	177
André Leroi-Gourhan, Hand und Wort (Homann)	178
Große Mystiker (Kurz)	181
Marie Luise Kaschnitz, Ges. Werke 5. Band (Wallmann)	183
Isabel Allende, Das Geisterhaus (Schachtsiek-Freitag)	184
Elisabeth Plessen, Stella Polare (Schachtsiek-Freitag)	185
Peter Huchel, Gesammelte Werke (Wallmann)	186
Dieter Wyss, Der Kranke als Partner (Nüchtern)	187
Erwin Wickert, Der verlassene Tempel (Meidinger-Geise)	188
Adolf Muschg, Das Licht und der Schlüssel (Schachtsiek-Freitag)	188