



Vom Haben zum Sein Fromms Gesellschaftskritik und die Mystik Meister Eckharts

Volker Frederking

Zuerst veröffentlicht in R. Funk, H. Johach, G. Meyer (Hg.), *Erich Fromm heute. Zur Aktualität seines Denkens*, München (Deutscher Taschenbuch Verlag - 36166), 2000, S. 156-170.

Copyright © 2000 und 2011 by Professor Dr. Volker Frederking, Thüringer Weg 3, 32545 Bad Oeynhausen.

„Eckhart hat den Unterschied zwischen den Existenzweisen des Habens und des Seins mit einer Eindringlichkeit und Klarheit beschrieben und analysiert, wie sie von niemandem je wieder erreicht worden ist.“ (E. Fromm, 1976a, GA II, S. 314.) Kein Satz in dem 1976 veröffentlichten Welterfolg *Haben oder Sein* veranschaulicht wohl besser die Ausnahmestellung, die Fromm Meister Eckharts Analysen zur Haben-Sein-Problematik zuerkannt hat. Was aber hat den humanistischen Psychoanalytiker an den Thesen des christlichen Mystikers, Seelsorgers und nach Thomas von Aquin wohl bedeutendsten Theologen des Mittelalters, der am Ende seines Lebens in die Fänge der Inquisition geriet, so fasziniert, und welche Schlussfolgerungen leiten sich für ihn im Horizont seines gesellschaftskritischen Grundansatzes daraus ab? Dieser doppelten Frage soll in den folgenden Ausführungen nachgegangen werden, um vor diesem Hintergrund nicht nur Fromms mystisch fundierte Philosophie des Seins, sondern auch ihr kritisch-aufklärerisches Potential im Zusammenhang mit dem New-Age-Synkretismus und der ökologischen Problematik ins Blickfeld zu bekommen.

Fromms Deutung der Eckhartschen „Armutspredigt“

Als Schlüsseldokument für Eckharts Verständnis der Haben-Sein-Problematik wertet Fromm die Predigt „*Beati pauperes spiritu*“ (J. Quint, 1979, S. 303ff.; vgl. dazu J. A. Hernández, 1975, S.

118ff.; K. Ruh, 1989, S. 157ff.; O. Langer, 1987, S. 189ff.; V. Frederking, 1998, S. 56ff.), die sogenannte Armutspredigt, der aufgrund der Radikalität und Kühnheit der Aussagen tatsächlich eine Sonderstellung innerhalb des Eckhartschen Gesamtwerkes zukommt. Ausgehend von dem Perikopentext „Selig sind die Armen im Geiste, das Himmelreich ist ihrer (Mt 5,3)“ (J. Quint, 1979, S. 303), erörtert der dominikanische Gelehrte in dieser Predigt die Frage, was geistige Armut ist. Dabei distanziert er sich implizit von jener Tradition, die sich ausgehend von der christlichen Urgemeinde über die Patristiker und die Mönchsorden bis hin zur Armutsbewegung und zu den dominikanischen Nonnen, vor denen Eckhart im Rahmen der cura monialium, der Frauenseelsorge, predigte, primär auf den Aspekt äußerer Armut konzentrierte.

Während die lange asketische Tradition des christlichen Abendlandes das Nicht-Haben als Voraussetzung für die Überwindung der Haben-Orientierung verstand, korrigiert Eckhart dieses traditionelle Axiom, indem er den Grundansatz spiritualisiert. Nicht die äußere, sondern die *innere Armut* bildet in seinem Verständnis den adäquaten Ansatzpunkt. Die äußere, materielle Armut, die der Gläubige im Sinne der imitatio Christi „mit Willen auf sich nimmt“, ist zwar im Urteil Eckharts „gut und sehr zu loben“ (a. a. O.), aber nur die innere Armut führt zur Seligkeit, wie sie das Matthäus-Wort verheißt. Vordergründig tastet Eckhart damit zwar das asketische Modell, zu dem er selbst als Ordensbruder per Gelübde verpflichtet war, nicht an. Dennoch



ist seine innere Distanzierung nicht zu übersehen. Denn denkt man die von ihm diagnostizierte Superiorität innerer Armut zu Ende, wird erkennbar, dass sie in letzter Konsequenz die Notwendigkeit äußerer Askese in Frage stellt und so theoretisch den Grundstein legt für die Überwindung eines der ältesten geistesgeschichtlichen Antagonismen: der Dichotomie zwischen religiösem und weltlichem Leben.

Dieses Spezifikum der Eckhartschen Deutung rückt Fromm in das Zentrum seiner gesamten Predigtanalyse. Eckharts Definition innerer Armut bildet dabei den Ausgangspunkt: „Das ist ein armer Mensch, der nichts *will* und nichts *weiß* und nichts *hat*.“ (J. Quint, 1979, S. 303.) An dieser Begriffsbestimmung, die das analytische Zentrum der Eckhartschen Predigt darstellt, orientiert sich Fromms gesamte Argumentation. Dabei folgt er der von Eckhart vorgegebenen gedanklichen Sukzession, ohne allerdings auf dessen spirituell-theologische Argumentationsmuster im Detail einzugehen. Im Mittelpunkt seiner applizierenden Interpretation stehen die lebenspraktischen Konsequenzen der Eckhartschen Thesen (E. Fromm, 1976a, GA II, S. 314ff.; vgl. dazu ebenfalls R. Funk, 1978, S. 338ff.; D. Mieth, 1982, S. 69ff.; B. Niles, 1985, S. 156ff.; K. Ruh, 1989, S. 15f.; O. Langer, 1987, S. 191; V. Frederking, 1994, S. 325ff.).

Ego-Transzendenz versus Askese

Fromms erster Untersuchungszyklus konzentriert sich folglich auf die Beantwortung der Frage, was Eckhart unter einem Menschen versteht, der „nichts *will*“. Dabei ist für ihn evident, dass der spirituelle Theologe weder „ein asketisches Leben“ noch „Bedürfnislosigkeit“ (E. Fromm, 1976a, GA II, S. 315) im Blick hat, wenn er von einem Menschen spricht, der nichts will. „Von Leuten mit dieser Überzeugung meint er, dass sie an ihrem selbstsüchtigen Ich festhalten.“ (A. a. O.) Als Beleg verweist Fromm auf Eckharts provokante Wendung: „Diese Menschen heißen heilig auf Grund des äußeren Anscheins, aber von innen sind sie Esel, denn sie erfassen nicht den (genauen) eigentlichen Sinn göttlicher Wahrheit.“ (J. Quint, 1979, S. 304.)

Wenn aber Askese und Bedürfnislosigkeit

keine Konstituenten innerer Armut sind, was bedeutet dann, nichts zu wollen? Eckhart beantwortet diese Frage mit einer provokanten, direkt an seine weibliche Zuhörerschaft gerichteten These: „Solange ihr den Willen habt, den Willen Gottes zu erfüllen, und Verlangen habt nach der Ewigkeit und nach Gott, solange seid ihr nicht richtig arm.“ (A. a. O.) Zur Begründung dieser auf den ersten Blick blasphemischen Aussage fügt er hinzu: „Denn nur das ist ein armer Mensch, der nichts will und nichts begehrt.“ (A. a. O.)

Von dieser These nimmt Fromms psychologisch fundierte Deutung ihren Ausgang. Aus der Gleichsetzung von „nichts wollen“ und „nichts begehren“ folgert er zutreffend:

„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.“ (E. Fromm, 1976a, GA II, S. 315.)

Auf der Grundlage dieses Interpretationsansatzes wird für Fromm zunächst schlüssig, weshalb Eckhart fordern kann, „dass man nicht einmal wünschen sollte, Gottes Willen zu tun“ (a. a. O.), denn auch das ist eine Begierde. Damit wird erkennbar: Der Gültigkeitsbereich von Eckharts These ist sehr viel weitreichender. Nicht die Objekte der Begierde sind das Problem, sondern die Begierde selbst. Dazu Fromm: „Eckhart geht es um die Art von Haben-Wollen, die auch eine fundamentale Kategorie des buddhistischen Denkens ist: Gier, Habsucht und Egoismus.“ (A. a. O.) Der Mensch, der nichts will, ist folglich derjenige, der seine Begierde überwunden und sein Ego transzendiert hat.

Wissen als Besitz

Fromms zweiter Untersuchungsteil behandelt die Frage, was Eckhart unter einem Menschen versteht, der „nichts *weiß*“. Zunächst macht er dazu deutlich, dass es dem dominikanischen Gelehrten keinesfalls darum geht, „einen dummen,



unwissenden Menschen, eine ungebildete, unkultivierte Kreatur” (E. Fromm, 1976a, GA II, S. 315) zum Ideal zu erheben. Schon die wissenschaftliche Biographie des berühmten mittelalterlichen Theologen macht dies im Urteil Fromms evident. Vielmehr ist es der Unterschied „zwischen dem Wissen in der Weise des Habens und dem Akt der Erkenntnis” (a. a. O.), das heißt dem Denkprozess selbst, auf den Eckhart in seinem Verständnis abzielt, wenn er von einem Menschen spricht, der nichts weiß. Ausgangs- und Bezugspunkt seines Deutungsansatzes ist Eckharts These, dass „der Mensch (...) ledig sein soll seines eigenen Wissens” (J. Quint, 1979, S. 305). Nach Fromm impliziert der spirituelle Theologe damit nicht, „man solle vergessen, was man weiß, sondern dass man weiß” (E. Fromm, 1976a, GA II, S. 316). Zur Erläuterung fügt er an:

„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.” (A. a. O.)

Eckhart geht es mit anderen Worten nach Fromm nicht um die Negation des Wissens, sondern um einen anderen Umgang mit ihm. Solange man Wissen *haben* möchte, solange solipsistische Motive den Umgang mit Wissen bestimmen, solange man stolz ist, zu wissen, solange bewegt man sich im Modus des Habens und dokumentiert damit lediglich seine Unwissenheit. Der regressiven *Statik des Wissens* in der Existenzweise des „Habens” steht für Fromm deshalb die *Dynamik des Erkennens* in der Existenzweise des „Seins” gegenüber:

„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.” (A. a. O.)

Die Korrelation von Haben- und Ego-Problematik

Der dritte Teil von Fromms Predigtanalyse beschäftigt sich mit der Frage, was Eckhart unter einem Menschen versteht, der „nichts *hat*”. Bezugspunkt ist dabei ein längerer Predigtauszug, dessen radikale Schlussequenz lautet: „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.” (J. Quint, 1979, S.307.)

Der bereits zuvor erkennbar gewordene psychologisch-lebenspraktische Akzent des Frommschen Interesses an dem christlichen Mystiker tritt im Zusammenhang mit der Auslegung dieser Passage in noch größerer Klarheit ins Blickfeld. Denn während sich Eckhart in besonderem Maße mit der Spiritualisierung der trinitarischen Gottesvorstellung im Begriff der Gottheit und der potentiellen, durch die Identität von Seelengrund und Gottesgrund möglichen Einheit des innerlich abgeschiedenen Menschen mit Gott in der „*unio mystica*” auseinandersetzt und sich dabei um die Aufdeckung sublimarer religiöser Formen des Haben-Wollens bemüht, nämlich der Verfügbarmachung Gottes, spielen diese besonderen Akzente der Eckhartschen Exegese des dritten Aspektes geistiger Armut in Fromms applizierender Interpretation im Kontext von *Haben oder Sein* keine Rolle. Zwar hat sich der humanistische Psychoanalytiker auch mit diesen Aspekten der Armutspredigt sehr eingehend auseinandergesetzt und sich dabei insbesondere auf die sehr weitreichenden religionspsychologischen Implikationen von Eckharts zentraler Unterscheidung zwischen Gott und Gottheit konzentriert. Entgegen seinen ursprünglichen Absichten aber erschienen die in diesem Zusammenhang entstandenen Kapitel nicht mehr im Rahmen von *Haben oder Sein*, sondern wurden erst posthum veröffentlicht (E. Fromm, 1989a, GA XI, S. 393-483; dazu weitere Fragmente und Vorarbeiten Fromms zur Eckhart-Rezeption im Zusammenhang mit *Haben oder Sein* in: V. Frederking, 1994, S. 423-457).

In den in *Haben oder Sein* publizierten Teilen seiner Eckhart-Interpretation konzentriert



sich Fromm hingegen ausschließlich auf den aus den Predigtpassagen extrapolierbaren Zusammenhang zwischen *Haben-* und *Ego-Problem*atik. Fromm schreibt dazu:

„Eckhart hätte seine Auffassung vom Nicht-haben nicht radikaler formulieren können. Zunächst sollen wir frei von eigenen Dingen und Handlungen sein. 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.“ (E. Fromm, 1976a, GA II, S. 316.)

Die impliziten Begründungszusammenhänge dieser These erschließen sich, wenn man erkennt, dass Fromm von Eckharts Bestimmung des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott auf das zum Besitz von Dingen folgert. Wenn der Mensch nämlich nach Eckhart nicht Gott aufgeben soll, sondern seinen Wunsch, ihn verfügbar zu machen, so wendet Fromm diese Argumentationsstruktur auch auf das Verhältnis zu Dingen und Handlungen an.

Fromms Schlussfolgerungen sind weitreichend und beziehen alle Aspekte des menschlichen Lebensvollzuges mit ein:

„In der Existenzweise des Habens sind nicht die verschiedenen *Objekte* des Habens das Entscheidende, sondern die ganze Einstellung. Alles und jedes kann zum Objekt der Begierde werden: Gegenstände des täglichen Lebens, Besitz, Rituale, gute Taten, Wissen und Gedanken. All diese Dinge sind nicht an sich ›schlecht‹, sie werden schlecht, das heißt, sie blockieren unsere Selbstverwirklichung, wenn wir uns an sie klammern, wenn sie zu Ketten werden, die unsere Freiheit einschränken.“ (A. a. O., S. 317.)

Diese weitreichende psychologische Applikation des Eckhartschen Ansatzes ist von grundlegender Bedeutung. Mit ihr tritt die tiefere intentionale Dimension von Fromms Interpretation der Predigt „*Beati pauperes spiritu*“ ins Blickfeld. Seinen gesamten Ausführungen ist nämlich die These inhärent, dass es sich bei der Armutspredigt um

ein geistesgeschichtliches Schlüsseldokument handelt, in dem Eckhart den psychologischen Grundmechanismus einer *am Haben orientierten Existenzweise* dechiffriert, insofern er diese als Implikat bzw. als Synonym der „eigenschafts“-Fixierung, der Ego-Dominanz, ausweist. In einer breit angelegten Erörterung sucht der Psychoanalytiker diese Kernthese seiner Interpretation zu verifizieren. Eckharts spezifische Sicht des Zusammenhangs zwischen *Besitz* und *Freiheit* bietet ihm hierfür den adäquaten Ansatzpunkt:

„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.“ (A. a. O.)

In dieser Einschätzung sieht sich Fromm durch zwei namhafte Eckhart-Forscher bestätigt. Zu nennen ist hier zunächst der Herausgeber der Deutschen Werke, Josef Quint. Wenn dieser, wie Fromm darlegt, „in seiner Einleitung zum Sammelband das mittelhochdeutsche Wort ‚eigenschaft‘ mit Ichbindung oder Ichsucht“ (a. a. O.; vgl. J. Quint, 1979, S. 29) übersetzt, so finden die von Fromm in bezug auf Eckharts Verständnis des „Habens“ gebrauchten Topoi „Bindung an unser eigenes Ich“, „Ichbindung“ und „Egozentrik“ (E. Fromm, 1976a, GA II, S. 317) eine fachkundige Bestätigung. Noch stärker gilt dies für die Forschungsarbeiten des Tübinger Sozialtheologen Dietmar Mieth. „Ich bin keinem Autor begegnet“, so bekennt Fromm, „dessen Gedanken über die Natur der Habenorientierung bei Eckhart meinem eigenen Denken so nahe kommen wie die von Dietmar Mieth. Er spricht (...) von der ›Besitzstruktur des Menschen‹, soviel ich sehen kann, im gleichen Sinn, in dem ich von der ›Existenzweise des Habens‹ oder der ›Habenstruktur der Existenz‹ spreche.“ (A. a. O.)

Fromm, der seit Anfang der siebziger Jahre in persönlichem Kontakt zu Mieth stand, stimmt mit diesem überein, dass es Eckhart bei seiner Akzentuierung der „eigenschafts“-Problematik um den „Durchbruch der inneren Besitzstruktur“ (a. a. O.; vgl. D. Mieth, 1972, S. 138f.) als Be-



dingung der Möglichkeit wirklicher menschlicher Freiheit geht. Dieser verinnerlicht im Verständnis beider den Marx'schen Begriff der Expropriation. In diesem Sinne heißt es bei Mieth: „Wir kommen der Bedeutung des Gemeinten nahe, wenn wir den marxistischen Begriff ›expropriieren‹ ins Auge fassen. ›Enteignung‹, aus dem klassenkämpferischen Zusammenhang gelöst, heißt nichts anderes als der Durchbruch durch die Besitzstruktur des eigenen Lebens, die Existenz des ›Haben‹, als hätte man nicht“. (D. Mieth, 1972, S. 16.) Die Überwindung der „eigenschaft“, der „Ich-Bindung“, bildet im Urteil Mieths folgerichtig den Mittelpunkt der Eckhartschen Predigt. Denn „Bindung an das eigene Ich heißt Selbstbesitz, heißt Eigentum“ (a. a. O., S. 13) und wird damit als eigentlicher Kern der Haben-Problematik erkennbar. Diese Deutung erweist sich der Frommschen als weitestgehend konvergent und hat diese offenbar in nicht geringem Umfang beeinflusst, wie unveröffentlichte Vorarbeiten zeigen, in denen Fromm in bezug auf das Nicht-Haben darlegt:

„Es bedeutet nicht, nur wenige Dinge zu haben oder in Armut zu leben, wie es gemeinhin verstanden wird. Für Eckhart heißt Nicht-Haben, wie besonders Mieth mit großer Klarheit herausgearbeitet hat, nicht an das eigene Ego gebunden zu sein. Der zentrale Aspekt in Eckharts Text ist der der ›eigenschaft‹, der, wie auch Mieth betont, den tieferen Grund des Haben-Problems ausmacht.“ (E. Fromm, 1994, in: V. Frederking, 1994, S. 437.)

Dass Mieth selbst (vgl. D. Mieth, 1979, S. 30f.; 1980, S. 11) diese Einschätzung teilt und sich wiederholt zustimmend auf Fromms Thesen bezogen hat, auch wenn er an der prinzipiellen Divergenz zwischen seinem theologisch-christlichen und Fromms psychologisch-humanistischen Ansatz keinen Zweifel lässt, sei hier nur am Rande vermerkt, ohne es an dieser Stelle vertiefend hinterfragen zu können. Wichtiger ist im vorliegenden Zusammenhang, dass Fromm in Übereinstimmung mit exponierten Repräsentanten der Eckhart-Forschung eine These formuliert, die für sein eigenes Verständnis der Haben-Sein-Problematik grundlegend ist:

„Laut Eckhart ist unser Ziel als Menschen, uns aus den Fesseln der Ichbindung und der Egozentrik, das heißt von der Existenzweise des Habens zu befreien, um zum vollen Sein zu gelangen.“ (E. Fromm, 1976a, GA II, S. 317.)

Diese These weist über sich hinaus. Denn dass in ihr die Termini „Ichbindung“ und „Egozentrik“ auf der einen und „Existenzweise des Habens“ auf der anderen Seite als Synonyme gebraucht werden, markiert nicht nur den Höhepunkt von Fromms Eckhart-Interpretation in *Haben oder Sein*, sondern auch den analytischen Kern seines eigenen Theorieverständnisses, wie bereits im Detail gezeigt wurde (vgl. V. Frederking, 1994, S. 350ff.). Denn setzt man die Ergebnisse von Fromms Eckhart-Interpretation in Bezug zur differenzierten Kennzeichnung seiner eigenen Deutung der antagonistischen Existenzweisen des Habens und des Seins, die sich im Textzusammenhang unmittelbar an das Eckhart-Kapitel anschließt, zeigt sich, dass alle an Eckhart herausgearbeiteten Aspekte der Haben-Sein-Problematik zu Kernelementen von Fromms eigener Theoriebildung avancieren. Meister Eckhart ist folglich nicht nur Kronzeuge und geistesgeschichtliches Paradigma der Frommschen Studie, sondern in nicht unerheblichem Maße auch ihr spiritus rector.

Individuelle und gesellschaftliche Perspektiven des Durchbruchs vom Haben zum Sein

Wenn aber tatsächlich im Urteil Eckharts wie Fromms der Durchbruch vom Haben zum Sein identisch ist mit der Überwindung der „eigenschaft“, der Elimination jedweder Form von Ego-Fixierung, und diese tatsächlich als Bedingung der Möglichkeit jenes gewandelten menschlichen Selbstverhältnisses zu verstehen ist, das man als „die Seinsweise der enteigneten Existenz“ (O. Langer, 1987, S. 189; vgl. D. Mieth, 1972, S. 13ff.; 1982, S. 170) bezeichnen kann und in dem der Durchbruch vom Haben zum Sein seinen Kulminationspunkt findet, stellt sich natürlich die Frage, was dies alles praktisch bedeutet. Immerhin hat Fromm mit den maßgeblich von Eckhart abgeleiteten Existenzweisen des Habens und des Seins sowohl antagonistische



individuelle wie gesellschaftliche Grundorientierungen beschrieben, die nicht nur theoretische Erfassungsversuche des Status quo darstellen, sondern auf praktische Veränderungen abzielen. Wie aber vollzieht sich der von Fromm wie Eckhart postulierte Durchbruch vom Haben zum Sein? Was kann jeder einzelne tun? In welcher Weise müßte sich eine gesellschaftliche Umorientierung vollziehen? Diesen Fragen soll im folgenden nachgegangen werden.

Ego-Transzendierung als Kunst des Seins

Das Wissen um die eigene Egozentrik bildet nach Fromm zwar eine notwendige, aber keine hinreichende Voraussetzung für eine innerseelische Existenzverlagerung. Denn jedes Wissen bleibt wirkungslos, solange es nicht praktische Konsequenzen zeitigt. Auch das Aufdecken der psychologischen Wurzeln der Ego-Fixierung - Fromm nennt Ohnmachtsgefühle, Lebensangst, Sicherheitsbedürfnisse (vgl. E. Fromm, 1989a, GA XII, S. 482) - bleibt wirkungslos, solange keine konkreten Schritte zur Veränderung eingeleitet werden. Generell lautet Fromms Empfehlung hierzu: Man muss „sich aus dem Griff der Selbstsucht zu befreien versuchen, indem man das, woran man sich festhält, loszulassen beginnt“ (a. a. O.). Damit bezieht sich Fromm verdeckt auf eine genuin Eckhartsche Axiomatik – das „Lassen“. So formuliert Eckhart in den „*Reden der Unterweisung*“:

„Nicht das ist schuld, dass dich die Weise oder die Dinge hindern: du bist es (vielmehr) selbst in den Dingen, was dich hindert, denn du verhältst dich verkehrt zu den Dingen. Darum fang zuerst bei dir selbst an und *lass dich!*“ (J. Quint, 1979, S. 55.)

Ganz ähnlich führt Fromm aus, dass „Loslassen“ bedeutet, „Dinge aufzugeben, zu teilen beginnen und bereit zu sein, die Angst zu durchstehen, die diese ersten kleinen Schritte begleitet. Dann wird man die Angst spüren, sich selbst zu verlieren. Diese entwickelt sich, wenn man Dinge verliert, die als Krücken für das eigene Selbstgefühl gedient haben.“ (E. Fromm, 1989a, GA XII, S. 483.) Was ist damit gemeint? Fromm hält auch

an dieser Stelle kein Plädoyer für Nicht-Haben und Askese. Ihm geht es um die Identifikationsflächen des Ego. Solange ein Mensch im Modus des Habens lebt, identifiziert er sich durch das, was er hat, denkt, weiß, darstellt, tut. Erst wenn er beginnt, an der Überwindung seines Ego zu arbeiten und Besitzgier, Standesdenken, Haltungen, Gewohnheiten usw. aufzugeben, gelingt es ihm, „die Besitzstrukturen in der eigenen Existenz (zu) überwinden“ (a. a. O., S. 481) und eine Existenzverlagerung vom Haben zum Sein einzuleiten, an deren Ende ein neues Identitätserleben steht: „Ich bin nicht (mehr länger), was ich habe“, sondern „Ich bin, was ich bewirke“ (im Sinne von nicht-entfremdetem Tätigsein) oder einfach: „Ich bin, was ich bin“ (a. a. O., S. 483).

Dieser innerseelische Durchbruch vom Haben zum Sein, der idealiter in einer ego-transzendenten Identität mündet, bildet den theoretischen bzw. lebenspraktischen Kern jener Kunst des Seins, deren detaillierte Beschreibung Fromm in *Haben oder Sein* zwar angekündigt, aber entgegen seinen ursprünglichen Absichten nicht veröffentlicht hat. Die Gründe hierfür liegen vor allem im Aufstieg jenes religiösen Synkretismus, der seit den achtziger Jahren unter dem Topos „New Age“ subsumiert wird und vor dessen partiell problematischen Richtungen Fromm als einer der ersten bereits Mitte der siebziger Jahre gewarnt hat. In den postum veröffentlichten Kapiteln im Umfeld von *Haben oder Sein* heißt es in diesem Sinne:

„Ich muss gestehen, dass ich sehr gezögert habe, dieses Kapitel zu schreiben, und sogar versucht war, es nachträglich wieder herauszunehmen (was er dann ja tatsächlich doch noch getan hat - Anm. V. F.). Der Grund für dieses Zögern liegt darin, dass auf diesem Gebiet fast keine Worte mehr übriggeblieben sind, die nicht vermarktet, verdorben oder missbraucht worden sind.“ (E. Fromm, 1989a, GA XII, S. 403.)

Tatsächlich sind die Editionslisten der Verlage mittlerweile gefüllt mit Publikationen, die sich mit „Selbsterfahrung“, „Selbstverwirklichung“, „Spiritualität“, „Transzendenz“ und „Esoterik“ beschäftigen und in denen „Mystiken“ unter-



schiedlichster Couleur zum innerseelischen Heilsweg avancieren. Man kann vom „Chic des Mystischen“ sprechen, der sich im Horizont postmoderner Selbstzweifel eingenistet hat. In Teilen erscheint die New-Age-Literatur wie ein Jahrmarkt der Obskuritäten. Neben Seriösem und Echtem findet sich viel Autosuggestion und Scharlatanerie. Fast hat sich damit der „Chic“ schon in sein Gegenteil verkehrt, erscheint der Begriff der Mystik diskreditiert. Vieles, was im Zuge der New-Age-Bewegung mit dem Anspruch „mystischer“ Gewissheit verbreitet wird, ist Ausdruck eines unreflektierten Eskapismus, Solipsismus und Irrationalismus (vgl. dazu H. Sebald, 1989, S. 313ff.; Ch. Schorsch, 1988; 1989, S. 345ff.). Mystik und Moderne erscheinen vor diesem Hintergrund ebenso als inkompatible Größen wie Spiritualität und Rationalität, Religiosität und gesellschaftliche Verantwortung.

Auch wenn Fromm vor dem Hintergrund dieser von ihm in großer Klarheit antizipierten Entwicklungen Bedenken hatte, falsch verstanden oder fälschlicherweise in Anspruch genommen zu werden, so sind doch gerade seine psychologisch-lebenspraktischen Empfehlungen für einen innerseelischen Durchbruch vom Haben zum Sein vollkommen unverdächtig, weil sie – ähnlich wie Eckhart oder der Zen-Buddhismus – nichts anderes in den Mittelpunkt stellen als den Aufruf zu einem lebenslangen Bemühen um die *Überwindung der eigenen Ego-Fixierung*. Damit unternimmt Fromm den bemerkenswerten Versuch, eine mystisch-religiöse Kernforderung zum Zentrum seiner humanistischen Ethik zu machen und auf diese Weise ein Stück weit die verdrängte spirituelle Dimension in den Horizont der Neuzeit zu integrieren, ohne deren aufklärerische Substanz preiszugeben.

Wider die Ego-Gesellschaft – Wege aus der ökologischen Katastrophe

Die Habenorientierung des modernen Menschen ist jedoch nicht nur ein individuelles, sondern auch ein gesellschaftlich bedingtes bzw. relevantes Phänomen, wie Fromm im Gegensatz zu den meisten New-Age-Apologeten weiß und in *Haben oder Sein* mit besonderem Nachdruck verdeutlicht. So hat der Durchbruch vom Haben

zum Sein im Urteil Fromms eine doppelte Befreiung zur Voraussetzung – eine innere und eine äußere, eine individuelle und eine gesellschaftliche, eine „Befreiung des Menschen im klassisch-humanistischen wie auch im modernen politischen und sozialen Sinn“ (E. Fromm, 1989a, GA XII, S. 400). Denn individuelle charakterologische Dispositionen stehen nach Fromm immer auch im Wechselverhältnis zum Gesellschaftscharakter. Aus dem Tatbestand, „dass beide Tendenzen im Menschen vorhanden sind: die eine, zu *haben*, zu besitzen (...); die andere, zu *sein*, die Bereitschaft zu teilen, zu geben und zu opfern“, schlussfolgert Fromm, dass „die Gesellschaftsstruktur und deren Werte und Normen darüber entscheiden, welche von beiden Möglichkeiten dominant wird. Gesellschaften, die das Besitzstreben und damit die Existenzweise des Habens begünstigen, wurzeln in dem einen menschlichen Potential; Gesellschaften, die das Sein und Teilen fördern, wurzeln in dem anderen. Wir müssen uns entscheiden, welches dieser beiden Potentiale wir kultivieren wollen.“ (E. Fromm, 1976a, GA II, S. 345.)

Dass es sich bei dieser Entscheidung nicht um eine abstrakte gesellschaftsphilosophische Frage handelt, machen Fromms Schlussfolgerungen deutlich. Zweifelsohne leben wir heute in einer Gesellschaft, die sich in ihrem Kern dem Haben-Wollen verschrieben hat. Die katastrophalen Folgen dieser fehlgeleiteten Grundhaltung zeigen sich nirgendwo deutlicher als im ökologischen Bereich. Ob wir unseren Kindern eine Welt hinterlassen, die lebenswert ist, hängt wesentlich davon ab, ob wir gesellschaftlich die einseitige Orientierung am Haben abzubauen imstande bzw. bereit sind. Denn unsere Gesellschaft lebt auf Kosten zukünftiger Generationen. Das *Haben-Wollen* der modernen Industriegesellschaften und ihrer unzähligen Nacheiferer in der Zweiten und Dritten Welt verhindert das *Sein-Können* aller Nachgeborenen.

Erich Fromm hat diese singuläre menschheitsgeschichtliche Situation bereits Mitte der siebziger Jahre in aller Dramatik erkannt und durchdacht. Die sich anbahnende ökologische Katastrophe macht in seinem Urteil deutlich: „Richtig leben heißt nicht länger, nur ein ethisches oder religiöses Gebot erfüllen. Zum erstenmal in der Geschichte hängt das physische



Überleben der Menschheit von einer radikalen seelischen Veränderung des Menschen ab.” (A. a. O., S. 279).

In der Frommschen Diagnose ist ein fundamentaler Wandel der menschlichen Grundwerte und Einstellungen im Sinne einer neuen Ethik und einer neuen Einstellung zur Natur die alleinige „Alternative zur ökonomischen und ökologischen Katastrophe” (a. a. O., S. 278). Im Durchbruch vom Haben zum Sein findet dieser Wandel im gesellschaftlichen Paradigmenystem seinen theoretischen wie praktischen Kern. dass dieser von Eckhart in seinen innerseelischen Bedingungen in exemplarischer Weise vorgedacht wurde, begründet im Urteil Fromms die erstaunliche Aktualität des mittelalterlichen Mystikers und spirituellen Theologen - trotz der prinzipiellen Divergenz zwischen einem psychologisch-gesellschaftstheoretischen und einem theonom-ontologischen Grundansatz.

Literaturnachweise

Frederking, V., 1994: *Durchbruch vom Haben zum Sein. Erich Fromm und die Mystik Meister Eckharts*, Paderborn: Schöningh.

- (1998) „Philosophische Meisterstücke. Meister Eckharts Predigt ›Beati pauperes spiritu›”, in: *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik*, Heft 1, Februar 1998, S. 56-64.

Fromm, E.: siehe die Nachweise am Ende des Bandes.

Funk, R., 1978: *Mut zum Menschen. Erich Fromms Denken und Werk, seine humanistische Religion und Ethik*, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.

Hernandez, J. A., 1975: *Studien zum religiös-ethischen Wortschatz der deutschen Mystik. Die Bezeichnung und der Begriff des Eigentums bei Meister Eckhart und Johannes Tauler*, Berlin 1984.

Langer, O., 1987: *Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit*, München: Artemis.

Mieth, D., 1972: *Christus, das Soziale im Menschen. Texterschließungen zu Meister Eckhart*, Düsseldorf: Topos.

- 1979: *Meister Eckhart*. Herausgegeben, eingeleitet und zum Teil übersetzt von Dietmar Mieth. Olten/Freiburg im Breisgau: Walter.

- 1980: „Meister Eckhart: Authentische Erfahrung als Einheit von Denken, Sein und Leben”, in: A. M. Haas, und H. Stirnimann (Hg.) 1980: *Das ‚einig Ein‘. Studien zur Theorie und Sprache der deutschen Mystik*, Fribourg: Universitätsverlag, S. 11-61.

- 1982: *Gotteseffahrung und Weltverantwortung. Über die christliche Spiritualität des Handelns*, München: Kösel.

Niles, B., 1985: „Über die Armut im Geiste. Zu Erich Fromms Eckhart-Interpretation”, in: *Zeitwende* 56 (1985). S. 156-172.

Quint, J. (Hg.) 1979: *Meister Eckhart. Deutsche Predigten und Traktate*, München: Diogenes.

Ruh, K., 1989: *Meister Eckhart: Theologe, Prediger, Mystiker*, 2. überarbeitete Auflage, München: Beck.

Schorsch, Ch., 1988: *Die New-Age-Bewegung. Utopie und Mythos der Neuen Zeit - Eine kritische Auseinandersetzung*, Gütersloh: Bertelsmann.

- 1989: „Versöhnung von Geist und Natur? Eine Kritik”, in: H.-P. Dürr und W. Zimmerli (Hg.): *Geist und Natur. Über den Widerspruch zwischen naturwissenschaftlicher Erkenntnis und philosophischer Welterfahrung*, Bern, München, Wien: Scherz, S. 342-354.

Sebald, H., 1989: „New-Age-Spiritualität. Religiöse Synthese in der westlichen Welt von heute”, in: H.-P. Dürr und W. Zimmerli (Hg.): *Geist und Natur. Über den Widerspruch zwischen naturwissenschaftlicher Erkenntnis und philosophischer Welterfahrung*, Bern, München, Wien: Scherz, S. 313-341.