



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.

Systemsprenge Kraft der Utopie Religiös-politische Perspektiven der Kritischen Theorie

Helmut Johach

Erstveröffentlichung in: Michael Kessler und Rainer Funk (Hrsg.), Erich Fromm und die Frankfurter Schule, Tübingen (Francke Verlag) 1992, S. 87-109. Die Zahlen in [eckigen Klammern] innerhalb des Textes zeigen den Seitenwechsel in der Buchveröffentlichung an.

Copyright © 1992 und 2011 by Dr. Helmut Johach, Walpersdorfer Str. 13, D-91126 Rednitzhembach; E-Mail: helmut.johach[at-symboly]web.de

1. Historisch-biographische Vorbemerkungen

Sich bei einer Erörterung von Perspektiven der Kritischen Theorie des Begriffs der „Utopie“ – etwa im emphatischen Sinne Blochs (1918) – zu bedienen, könnte auf den ersten Blick befremdlich erscheinen, zumal seit sich im Werk von Habermas eine Abkehr von der Geschichtsphilosophie, verbunden mit einer stärkeren Hinwendung zur früher verpönten „szientifischen“ Denkweise (vgl. J. Habermas, 1971; 1981), vollzogen hat. Gar von „religiös-politischen“ Perspektiven zu sprechen, scheint inadäquat oder allenfalls nur im Hinblick auf einige im Lichte der späteren Traditionsbildung eher randständige Mitglieder der Frankfurter Schule, wie Walter Benjamin und Erich Fromm, vertretbar. Der potentiell religiöse Kern Kritischer Theorie blieb ja bei deren Hauptvertretern hinter dialektischen Denkfiguren weitgehend verborgen und ein unmittelbar politisches Engagement wurde von Horkheimer schon zu Anfang, als er seine sozialkritischen „Notizen in Deutschland“ unter der Überschrift *Dämmerung* (1934) im Ausland unter einem Pseudonym erscheinen ließ sowie später während der Zeit der Emigration und nach der Rückkehr in die Bundesrepublik mit Rücksicht auf den prekären Status des von ihm geleiteten Forschungsinstituts im kapitalistischen Wissenschaftsbetrieb stets vermieden.

Adornos Ästhetizismus schließlich, der sich mit einer theoretisch radikaleren Einstellung und bürgerlichem Lebenszuschnitt gleichermaßen

vertrug, taugte nicht als Handlungsanleitung, als die politisch bewusst gewordene, gegen den Vietnam-Krieg und die Verdrängung der Nazi-Vergangenheit protestierende Jugend sie von ihm als einem ihrer geistigen Ziehväter einforderte. Umso begeisterter fiel dagegen in den späten 60er Jahren die Zustimmung zu den dezidierten Stellungnahmen Herbert Marcuses aus, die an politischer Eindeutigkeit nichts zu wünschen übrig ließen, zumal sie die Aufmerksamkeit von der Selbstbespiegelung des am Kapitalismus leidenden Individuums hin zum Befreiungskampf der unterdrückten Völker lenkten (vgl. H. Marcuse, 1969). Bei Marcuse scheint jedoch ein Rekurs auf theologische Kategorien gänzlich zu fehlen.

Schließlich war es in den beiden darauf folgenden Jahrzehnten, die im Zeichen der ökologischen Krise und des Widerstands gegen das Wettrüsten standen, Erich Fromm, der zu einer Art Leitfigur avancierte. Dies lag wohl zum größten Teil daran, dass er in *Haben oder Sein* (1976a) Themen aufgriff, die bis dahin in der Kritischen Theorie keine oder keine sehr große Rolle gespielt hatten – z.B. die Bedrohung durch die wachsende Umweltzerstörung, auf die [088] der *Club of Rome* in seinen eindringlichen Analysen hinwies, die ruinösen Folgen des Wettrüstens, gegen die Fromm sich schon seit Beginn der 60er Jahre gewandt hatte, und das Bedürfnis nach einer religiösen Neuorientierung, das sich in der Rezeption fernöstlicher Heilslehren dokumentierte. Indem Erich Fromm in seiner Kapitalismuskritik ähnliche Töne



anschluss wie die Frankfurter Schule, jedoch den „neuen“ Themen gegenüber aufgeschlossener war, trug er dazu bei, die Protesthaltung der Friedens- und Ökologiebewegung theoretisch zu untermauern, ohne die kritische Jugend mit ihrem Bedürfnis nach Sinnfindung allein zu lassen.

Ich möchte im Folgenden, ohne die alten Streitfragen zwischen Fromm und der Frankfurter Schule zu sehr in den Vordergrund zu rücken, auf drei aktuelle Themen eingehen, die sich einer Kritischen Theorie des Individuums und der Gesellschaft heute stellen:

- Gesellschaftskritik angesichts der Krise des Sozialismus.
- Die Herausforderung durch die ökologische Krise.
- Das „neue“ Bedürfnis nach Spiritualität.

Beim ersten Thema handelt es sich um den Versuch, eine Antwort auf das Scheitern des welthistorischen Experiments zu geben, das in der Suche nach einer Alternative zum Kapitalismus bestand; das zweite Thema zielt auf das Verhältnis zur Natur, für das der am Marxschen Arbeitsbegriff gebildete Begriff instrumentellen Handelns keine zureichende Basis mehr ist; beim dritten Thema geht es um ein Verständnis von Religion, das sich mit Kritischer Theorie vereinbaren lässt, aber auch um eine Auseinandersetzung mit jenen irrationalistischen Heilslehren, die heutzutage unter der Bezeichnung „New Age“ firmieren.

Ehe ich in eine detaillierte Behandlung der Thematik eintrete, noch einige Vorbemerkungen historisch-biographischer Art:

1. Wenn man die seit Martin Jays bahnbrechender Untersuchung (M. Jay, 1973) sehr umfangreich gewordene Literatur zur Geschichte der Frankfurter Schule heranzieht, gewinnt man den Eindruck, dass es *den* einheitlichen Schulzusammenhang, wie er durch eine bestimmte Instituts-, Personal- und Informationspolitik seit den 50er Jahren suggeriert wurde, nicht gibt. Vielmehr scheint sich die Geschichte der Frankfurter Schule in die Biographien von je nach Interessen- und Arbeitsschwerpunkten unterschiedlichen und auch in ihren theoretischen Anschauungen

vielfach differierenden Einzelpersonen, die durch ihre zeitweilige Zugehörigkeit zum Institut für Sozialforschung, teilweise auch durch heftige Kontroversen miteinander verbunden sind, aufzufächern. Alle verschiedenen – und auch bei den Hauptvertretern noch phasenhaft wechselnden – Positionen auf einen durchgehenden gemeinsamen Nenner bringen zu wollen, würde zwangsläufig auf Kosten der historischen Detailgenauigkeit gehen. Dennoch scheint es mir legitim, jenseits aller Differenzen und Kontroversen so etwas wie eine gemeinsame Grundorientierung anzunehmen, die sich auch in den politischen Anschauungen (nicht dagegen in der Zugehörigkeit zu bestimmten politischen Organisationen und Parteien) dokumentiert. Die weltanschaulich-politische Gemeinsamkeit liegt in einer kapitalismuskritischen, am Marxismus orientierten, jedoch nicht dogmatisch fixierten Einstellung zur [089] sozialen Wirklichkeit. Diese Gemeinsamkeit der Anschauungen und Interessen vermag auch den einzelnen Biographien trotz aller durch Emigration, politische Verfolgung und persönliches Lebensschicksal eingetretenen Wechselhaftigkeit Kontinuität zu verleihen. Ausgesprochene Konversionen – wie bei K.A. Wittfogel vom KP-Funktionär zum überzeugten Antikommunisten (vgl. W.v. Reijen, G. Schmid Noerr, 1988, S. 134ff.) – sind in diesem Kreis selten.

2. Seit der Übernahme des Direktorats durch Horkheimer im Jahre 1929 zeichnet es die am Institut für Sozialforschung erschienenen und von ihm angeregten Publikationen aus, dass in ihnen eine besondere zeitdiagnostische Sensibilität zum Ausdruck kommt. Diese äußert sich nicht so sehr in der Anwendung eines festumrissenen theoretischen Paradigmas auf aktuelle politische, wirtschaftliche oder sozialpsychologische Probleme, als vielmehr in einer beträchtlichen Lern- und Aufnahmefähigkeit der Theorie angesichts von neu entstehenden oder sich verändernden Problemlagen. So sind z.B. auch die späteren Erweiterungen und Revisionen der Psychoanalyse bei Fromm nicht durch ein überzogenes Streben nach Originalität motiviert, sondern stellen eine Reaktion auf die durch den Entwicklungsprozess von Wirtschaft und



Technologie induzierten gesellschaftlichen und charakterologischen Veränderungen dar.

3. Wieweit der Kritischen Theorie eine Weltanschauung letztlich religiösen Charakters zu Grunde liegt, dürfte wohl vor allem in der Nachfolgegeneration der Frankfurter Schule umstritten sein. Der Anspruch auf Wissenschaftlichkeit, der in der frühen Phase des interdisziplinären Materialismus von Horkheimer entschieden vertreten wurde, aber auch das Beharren auf einem „sozialwissenschaftlichen Potential“ (vgl. W. Bonß, A. Honneth, 1982), das es neu zu erschließen gelte, scheint einem Verständnis der Kritischen Theorie aus einem möglicherweise leitenden theologischen Grundmotiv zu widersprechen.

Um Missverständnissen vorzubeugen: Ich möchte hier keineswegs in den Chor jener Kritiker aus dem konservativen Lager (H. Schelsky, 1975; G. Rohrmoser, 1970 u.a.) einstimmen, die die Kritische Theorie insgesamt als empirisch wenig gehaltvolle „Gesellschaftstheologie“ glaubten abqualifizieren zu können. Es scheint mir jedoch eine bedenkenswerte Frage zu sein, ob nicht schon der Gedanke der rettenden oder zerstörenden Kritik, soweit er Alternativen zum Bestehenden ins Auge fasst und damit die gegebenen Systemgrenzen transzendiert, grundsätzlich als religiös zu qualifizieren ist. Nimmt man Fromms Definition, nach der Religion nicht ohne einen „Rahmen der Orientierung und Hingabe“ (E. Fromm, 1947a, *GaII*, S. 35) zu denken ist, hinzu, so wäre die Kritik jedenfalls dann religiös zu nennen, wenn die dialektisch entwickelte Alternative zur bestehenden Wirklichkeit auch erhofft, erstrebt oder ersehnt wird.

Es versteht sich von selbst, dass ein solches Verständnis von Religion mit dem eifernden Jahwe-Gott des Judentums, der die Israeliten zum Hinschlachten der kanaanitischen Bevölkerung antreibt (vgl. Jos. 6,21ff., 8, 24ff.), oder mit dem patriarchalischen Vater-Gott, der nach der Anschauung des „christlichen“ Mittelalters das Opfer des eigenen Sohnes als Sühne für die Sünde der Menschheit verlangt, d.h. generell: mit dogmatisch fixiertem Gottesglauben wenig zu tun hat. Eher ist hier die messianische Tradition zu nennen, die die Tauben hören und die Blinden sehen lässt und

den Unterdrückten Befreiung verheißt [090] (vgl. Jes. 29, 18f.). Nimmt man diese Traditionslinie ernst, so ergibt sich, dass die Idee einer Aufhebung des Leidens, zumal des gesellschaftlich verschuldeten, mit atheistischer Religionskritik, wie sie Marx, auf Feuerbach fußend, gegen die Religion als Ideologie der herrschenden Klasse wendet, sehr wohl kompatibel ist. Und nicht nur das: Ich möchte hier die für Vertreter des Wissenschaftsanspruchs der Kritischen Theorie vielleicht provozierende These vertreten, dass die Idee einer gerechten, auf Abschaffung von Elend, Unterdrückung und (Klassen-) Herrschaft abzielenden Gesellschaftsordnung als solche religiösen Charakter hat. Diese Idee rein wissenschaftlich zu begründen, scheint mir nicht möglich. Folgt man dieser Argumentation, so ergibt sich, dass ein messianisches Element, wenn auch in vielfach gebrochener oder kaum mehr identifizierbarer Form – z.B. in der Idee des „herrschaftsfreien Dialogs“ – der Kritischen Theorie der Gesellschaft und der in ihrem Sinne betriebenen Sozialforschung zu Grunde liegt. Der je nach Standort der Autoren eher offene oder verdeckte Messianismus äußert sich *im Durchgang* durch die Wissenschaft, nicht abgetrennt von ihr – als systemsprengendes Element der Utopie.

4. Es ist keineswegs nur von untergeordnetem biographischem Interesse, dass die Begründer der Kritischen Theorie – Horkheimer, Pollock und Adorno, Fromm, Löwenthal und Marcuse – sowie auch die meisten Mitarbeiter des weiteren Kreises – z.B. Neumann und Kirchheimer – Juden waren. L. Löwenthal hat, wie später J. Habermas, schon Ende der 20er Jahre in einer Reihe glänzender Essays darauf hingewiesen, welcher hervorragenden Anteil gerade die Juden am deutschen Geistesleben vor und nach dem Ersten Weltkrieg hatten (vgl. L. Löwenthal, 1984; J. Habermas, 1961). Jüdisch ist einerseits die Erfahrung der Andersartigkeit, bis hin zum Ausgestoßensein in einer offen oder latent feindseligen Umwelt, andererseits die Tendenz zu einem die nationalen Grenzen sprengenden, universalistischen Humanismus, wie er im Werk von K. Marx, aber auch bei Marcuse und Fromm, die sich beide auf die im Jahre 1932



erstmal veröffentlichten Marxschen Frühschriften stützen, zu finden ist. Zugespitzt wird die Erfahrung des Ausgestoßenseins bei den Begründern der Kritischen Theorie durch das Trauma des Dritten Reiches, das bei den Exilierten und auch bei den später nach Deutschland Zurückgekehrten das Bewusstsein wachhält, eigentlich nur schuldhaft den Gaskammern von Auschwitz entronnen zu sein. Vor dem Hintergrund dieses Traumas, von dem das Lebensgefühl einer ganzen Generation jüdischer Intellektueller geprägt wurde, wird einerseits die pessimistische Weltsicht erklärlich, die in der *Dialektik der Aufklärung* (Erstfassung 1944) und in *Eclipse of Reason* (1947) ihren Niederschlag findet. Zum anderen treibt die Verfinsterung der Vernunft aber auch die „Sehnsucht nach dem ganz Anderen“ hervor, die zumindest im Spätwerk Horkheimers zu einer offen theologischen Wendung führt (vgl. M. Horkheimer, 1970).

Man könnte also sagen: Gerade die Außenseiter-Existenz der jüdischen Intellektuellen ermöglichte jene scharfsichtigen Analysen des gegenwärtigen Weltzustands und der hinter ihm stehenden Kräfte, provozierte aber auch eine Philosophie, wie sie „im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist“, nämlich als „Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten (...): alles andere erschöpft sich in der Nachkonstruktion und bleibt ein Stück Technik“ (Th.W. Adorno, 1964, S. 333). [O91]

2. Gesellschaftskritik angesichts der Krise des Sozialismus

Eine sozialistische Grundorientierung gehört – wenn auch mit mannigfachen Schattierungen und Varianzen – zum geistigen Habitus der Gründergeneration der Frankfurter Schule. Zwar lässt sich eine Verbindung zu sozialistischen Organisationen in den Biographien Horkheimers und Adornos noch am wenigsten nachweisen; andere Mitbegründer der Kritischen Theorie waren jedoch zumindest in ihrer Jugend in sozialistischen Organisationen und Parteien aktiv: Herbert Marcuse war nach dem Ersten

Weltkrieg Mitglied der SPD und Delegierter eines Soldatenrates in Berlin; Friedrich Pollock stand bis zu den Moskauer Schauprozessen der KPD politisch nahe – ob er auch ihr Mitglied war, ist ungewiss; Leo Löwenthal war Mitglied der USPD; er gehörte 1918/19 in Frankfurt zu den Mitbegründern der sozialistischen Studentengruppe und wurde in Heidelberg Generalsekretär des „Deutschen Sozialistischen Studentenbundes“ (vgl. R. Wiggershaus, 1986, S. 113; W.v. Reijen, G. Schmid Noerr, 1988, S. 142; L. Löwenthal, 1980, S. 40f.). Erich Fromm, der eng mit Löwenthal befreundet war und dem Gershom Scholem fälschlicherweise nachsagte, er sei in seiner Jugend Trotzkiist gewesen, engagierte sich in den 50er Jahren in der Sozialistischen Partei der Vereinigten Staaten, für die er u.a. ein neues Parteiprogramm entwarf (E. Fromm, 1960b, GA V, S. 29-41; vgl. R. Funk, 1980, S. XXIX; 1983, S. 35). Er ist vermutlich derjenige aus der Gründergeneration der Kritischen Theorie, der am wenigsten Scheu hatte, sich ins politische Tagesgeschäft einzumischen – zu erwähnen ist seine Tätigkeit in der amerikanischen Friedensbewegung SANE, die Unterstützung des Präsidentschaftskandidaten Eugene McCarthy im Wahlkampf gegen Nixon, seine Einflussnahme auf die amerikanische Entspannungspolitik durch Senator J.W. Fulbright und – was gerade heute aktuell ist – seine Mitgliedschaft im „Komitee für neue Alternativen im Vorderen Orient“ das sich die Versöhnung von Palästinensern und Juden zum Ziel gesetzt hatte (vgl. R. Funk, 1980, S. XIX; 1983, S. 131).

Geht man auf die Anfänge zurück, so ist im Kontext der Frage nach religiöspolitischen Perspektiven der Kritischen Theorie erwähnenswert, dass sozialistische Bestrebungen, denen die Begründer der Kritischen Theorie nahestanden, vielfach religiös motiviert waren, so z.B. im Kreis um Nehemia Nobel, in dessen jüdische Atmosphäre sich „auch Philosophie, etwas Sozialismus, etwas Psychoanalyse und auch etwas Mystizismus einmischte“ (L. Löwenthal, 1980, S. 18) – nicht zu vergessen der religiöse Sozialismus von Paul Tillich, der als Nachfolger von H. Cornelius in Frankfurt zu den Förderern der frühen Kritischen Theorie gehörte.

Nun ist freilich der Terminus „Sozialismus“



vieldeutig, und es bedarf genauer Festlegung, nach welchen Kriterien eine Gesellschaftsform als sozialistisch zu bezeichnen wäre. Ist es das Eigentum an Produktionsmitteln – „Volkseigentum“ anstelle von Privateigentum – oder ist es der Gegensatz von plan- gegenüber marktwirtschaftlicher Wirtschaftsform, wodurch sich die sozialistische Gesellschaft vom Kapitalismus unterscheidet? Ist es die Aufhebung der Klassengegensätze – wobei nach orthodox-marxistischem Verständnis die Klassendifferenz wiederum auf den Besitz bzw. Nichtbesitz von Produktionsmitteln zurückzuführen wäre, so dass Gesellschaften, die zwar den Privatbesitz, [092] nicht jedoch das Machtgefälle hinsichtlich der Verfügung über die Produktionsmittel abgeschafft haben, per definitionem klassenlose Gesellschaften wären – oder ist es schließlich die Vor- oder Alleinherrschaft einer Partei, im Unterschied zur Zulassung einer demokratischen Opposition, die den Sozialismus als politisches System von den parlamentarischen Demokratien des Westens unterscheidet? Soll schließlich ein Gesellschaftssystem, das dafür sorgt, dass jeder Bürger Arbeit und Brot hat und dessen Steuersystem so angelegt ist, dass die Einkommensunterscheide nicht zu krass sind, bereits als sozialistisch bezeichnet werden? Oder verhält es sich vielmehr so, dass unter „Sozialismus“ prinzipiell eine Miss- und Mangelwirtschaft zu verstehen wäre, die unproduktiv arbeitet und die Bedürfnisse der Bevölkerung gerade nicht zu befriedigen imstande ist? Wäre demnach der sozial temperierte Kapitalismus, die „soziale Marktwirtschaft“, die eigentliche, „bessere“ Form des Sozialismus?

Es liegt auf der Hand, dass derartige Abgrenzungen durch den jeweiligen Standort des Interpreten bedingt und insofern einigermaßen willkürlich sind. Ich möchte darüber hinaus die These vertreten, dass beide Systeme gar nicht voneinander zu trennen sind, d.h. dass das, was aus der jeweiligen Perspektive unter „Sozialismus“ oder „Kapitalismus“ verstanden wird, sich durch den Gegensatz zum jeweils anderen definiert; zumindest gilt dies für die Zeit, in der der Ost-West-Konflikt vorherrschend war. Jetzt, nachdem die Systeme des „real existierenden“ Sozialismus sich mehr

oder minder rasch dem Kapitalismus anzugleichen suchen bzw. von diesem vereinnahmt werden, fehlt letzterem das Korrektiv in Form eines funktionierenden sozialistischen Gegenmodells – dass die „noch existierenden“ sozialistischen Gesellschaften in China, Kuba und Albanien dieses Modell nicht zu liefern imstande sind, dürfte ziemlich eindeutig sein.

Für die Zeit des Ost-West-Konflikts, in der der real existierende Sozialismus einen nicht zu übersehenden Machtfaktor in der Weltpolitik darstellte, gilt jedoch, dass der Gegensatz zwischen Kapitalismus und Sozialismus in erster Linie Gegenstand eines ideologischen Glaubenskriegs war. Dahinter blieb verdeckt, dass sich beide Systeme faktisch immer mehr aneinander angeglichen haben, eine Tatsache, auf die Erich Fromm schon Anfang der 60er Jahre hingewiesen hat:

Im Westen haben wir einen Manager-Industrialismus entwickelt und uns dabei den 'organisierten Menschen' eingehandelt. Russland hat die Zwischenstufe, in der wir uns im Westen noch befinden, übersprungen und die Entwicklung – unter der Bezeichnung Marxismus und Sozialismus – zu ihrem logischen Ende geführt. Die Verstaatlichung (Abschaffung des Privateigentums an Produktionsmitteln) ist kein wesentliches Unterscheidungsmerkmal zwischen 'Sozialismus' und 'Kapitalismus'. Es handelt sich bei dieser Art Sozialismus nur um eine technische Variante, mit der noch effizienter geplant und produziert werden kann. (...) Stellen die Konzentration des Eigentums, die Bürokratisierung des Produktionsprozesses und der manipulierte Konsum wesentliche Elemente des Kapitalismus des 20. Jahrhunderts dar, so ist offensichtlich der Unterschied zum sowjetischen Kommunismus kein qualitativer, sondern ein quantitativer. (...) Beide Systeme bedienen sich der Methoden einer verwalteten, bürokratisch regierten Massengesellschaft, die durch eine ständig wachsende menschliche Entfremdung, durch Anpassung an die Gruppe und eine Überbetonung der [093] materiellen



gegenüber den geistigen Interessen gekennzeichnet ist. Beide produzieren den organisierten Massenmenschen, der von Bürokratien und Maschinen beherrscht wird und trotzdem von sich glaubt, er verfolge das hohe Ziel humanistischer Ideale (E. Fromm, 1961a, GA V, S. 92f.).

Diese Sätze zeigen, dass Fromms Ansatzpunkt für eine Kritik des Bestehenden jenseits der real existierenden Systeme von Sozialismus und Kapitalismus in den hochindustrialisierten Gesellschaften westlicher und östlicher Prägung liegt. Der „kommunitäre Sozialismus“, auf den er sich in *The Sane Society* (1955a) beruft, stützt sich auf das Vorbild der Werkgemeinschaften und der Kibbuzim, die die Aufhebung der Trennung von Arbeiten und Wohnen und betriebliche Mitbestimmung im kleinen, überschaubaren Rahmen einer weitgehend autarken Gemeinschaft praktizieren. Er selbst lässt offen, ob dies ein Modell für den Umbau der Gesamtgesellschaft abgeben kann (vgl. E. Fromm, 1955a, GA IV, S. 224). Der humanistische Sozialismus, den er vertritt, ist letztlich eine utopische Vision, die beinhaltet, „den Menschen von der Beherrschung und Ausbeutung durch den Menschen und vom Übergewicht des ökonomischen Bereichs zu befreien und ihn wieder zum höchsten Ziel des Lebens zu machen durch die Schaffung einer neuen Einheit zwischen Mensch und Mensch und zwischen Mensch und Natur“ (a.a.O., S. 186). Dies schließt eher konventionelle sozialistische Forderungen wie die nach der Verstaatlichung bestimmter Industriezweige oder nach einem arbeitsfreien Mindesteinkommen (vgl. E. Fromm, 1966c, GA V, S. 309ff.) keineswegs aus. Entscheidend ist jedoch, dass es dem Sozialismus à la Fromm nicht um materielle Verbesserungen für die Masse der Bevölkerung, sondern um höherrangige Ziele geht. So sei das Ziel von Marx die „geistige (!) Emanzipation des Menschen, seine Befreiung von den Fesseln der wirtschaftlichen Bestimmtheit und die Wiederherstellung seiner menschlichen Ganzheit“ (E. Fromm, 1961b, GA V, S. 342) gewesen. Als „tiefste Wurzel“ der Idee des Sozialismus bezeichnet Fromm den „prophetisch-messianischen Glauben an Friede,

Gerechtigkeit und die Brüderlichkeit aller Menschen“ (1960b, GA V, S. 28). Es ist einleuchtend, dass, gemessen an *diesem* Maßstab, weder die kapitalistische Konkurrenzgesellschaft noch der Staatssozialismus sowjetischer Prägung die Probe bestehen können.

Mag das Bekenntnis zu einem messianischen Sozialismus bei anderen Autoren, die der Kritischen Theorie zuzurechnen sind, auch weniger deutlich ausfallen, so wird doch auch hier die Utopie einer der Entfremdung im Kapitalismus *und* im bürokratischen Sozialismus gleichermaßen entgegengesetzten Lebensweise als Basis der Kritik und als Zielpunkt möglicher gesellschaftlicher Veränderung vorausgesetzt. Herbert Marcuse kritisiert die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus (H. Marcuse, 1958) und wendet sich gegen die „scheinheiligen, aggressiven Werte und Ziele, gegen die blasphemische Religion dieser (der kapitalistischen, HJ.) Gesellschaft“ (H. Marcuse, 1969, S. 95), die die Werte, zu denen sie sich bekennt – Freiheit, Demokratie, Gerechtigkeit – selbst mit Füßen tritt; gleichzeitig spricht er von der Notwendigkeit eines Übergangs „vom Kapitalismus zum Sozialismus oder, allgemeiner, von einer unfreien zu einer freien Gesellschaft“ (a.a.O., S. 97). Bei ihm steht das Wort „Sozialismus“ für die Utopie einer befreiten Gesellschaft, in der auch die menschliche Triebstruktur so verändert wäre, dass sie sich nicht mehr in einem [094] unaufhebbareren Gegensatz zur Gesellschaft befände. Marcuses von Fromm heftig attackierte Utopie (vgl. E. Fromm, 1990a, S. 149ff.) hat ihr Zentrum in der Vorstellung einer befreiten Sinnlichkeit, die weder dem Realitätsprinzip in der kapitalistischen Leistungs- und Konsumgesellschaft, noch dem Druck des Kollektivs in der sozialistischen Arbeitsgesellschaft unterworfen sein soll. Marcuse artikuliert auf radikale Weise einen romantischen Protest gegen das Leistungsprinzip, ohne das faktisch keine entfaltete Industriegesellschaft bestehen kann und das, ebenso wie Arbeitsteilung, Bürokratie und Management, zu den allenfalls graduell veränderbaren Strukturmerkmalen hochkomplexer Gesellschaften gehört. Im



Gegensatz zu Fromms auf kleinere Gemeinschaften zielender Vision eines humanistischen Sozialismus ist Marcuses Sozialutopie stärker individualistisch gefärbt. Sie entspricht insofern eher einem bestimmten Typ des Gesellschafts-Charakters in den westlichen Industriemetropolen. Was über die Utopie der befreiten Sinnlichkeit hinausführt, ist Marcuses Appell an die „rebellischen“ Minderheiten, sich mit dem Befreiungskampf der Unterdrückten in der Dritten Welt zu verbünden.

Im Unterschied zu Fromm und Marcuse, die sich nicht scheuen, ihre Sozialutopie zu konkretisieren, bleibt der Rekurs auf den Sozialismus bei Horkheimer und Adorno blass. Gleichwohl gehörte noch in den 30er Jahren die Beschäftigung mit planwirtschaftlichen Versuchen zu den festen Programmpunkten am Institut für Sozialforschung, wie verschiedene hierauf bezogene Abhandlungen in der *ZfS* (vgl. F. Pollock, 1932; K. Mandelbaum, G. Meyer, 1934; J.K. Baumann, 1933) und Pollocks Habilitationsschrift über *Die planwirtschaftlichen Versuche in der Sowjetunion 1917-1927* (1929) zeigen.

Das Bild, das F. Pollock 1932, auf dem Höhepunkt der Weltwirtschaftskrise, von den Entwicklungsmöglichkeiten beider Systeme zeichnet, ist nach beiden Seiten hin offen: auf Seiten des Kapitalismus besteht keineswegs, wie noch H. Grossmann in der gleichen Nummer der *ZfS* (1. Jg. 1932) im Gefolge des orthodoxen Marxismus nachzuweisen suchte, ein entwicklungsautomatischer Zusammenhang zwischen dem tendenziellen Fall der Profitrate und dem Zusammenbruch des kapitalistischen Systems; vielmehr kann dieses sich – wie es dann im Keynesianismus tatsächlich der Fall war – durch Aufnahme planwirtschaftlicher Elemente aus der Krise herausmanövrieren. Umgekehrt ist nach Pollock mit der Tatsache, dass die Planwirtschaft in der Sowjetunion bisher (1932) nicht entsprechend der Voraussage von westlichen Propagatoren der Marktwirtschaft zusammengebrochen ist, zwar keine Bestandsgarantie, aber doch die Chance einer längerfristigen Überlebensfähigkeit verbunden. Interessanterweise diskutiert Pollock in diesem Zusammenhang bereits einen Großteil jener typischen Einwände, die auch heute noch gegen

das sozialistische Wirtschaftssystem vorgebracht werden (F. Pollock, 1932, S. 22f.):

- Planwirtschaft sei „weniger produktiv“ als die Marktwirtschaft; sie taue bestenfalls dazu, den Status quo aufrechtzuerhalten, während der Markt die Bedürfnisse der Menschen befriedige.
- In der Planwirtschaft fehle die „entscheidende Triebkraft“ des Profitstrebens und der freien Konkurrenz.
- Es fehle der Anreiz zur Kapitalbildung und das vorhandene Kapital werde unsachgemäß eingesetzt. [095]
- Der Antrieb zu technischer Innovation lasse nach, mit der Folge, dass Produktionsanlagen und Know how rasch veralten.

Pollock diskutiert diese Einwände vor dem Hintergrund einer noch offenen historischen Entwicklung, mit einer vorsichtigen Option für das sozialistische System. Auch bei ihm wird jedoch erkennbar, dass beide Systeme in Konkurrenz zueinander stehen und dass letztlich dasjenige den Sieg davontragen wird, das sich in der Praxis als das lernfähigere erweist. Dieses welthistorische Experiment kann heute als entschieden gelten.

Welche Konsequenzen ergeben sich aus dem Gesagten für die Kritische Theorie? Einige Punkte seien kurz skizziert:

1. Aus dem Scheitern des „real existierenden“ Sozialismus und der faktischen Überlegenheit des westlichen Systems ergibt sich keineswegs, dass die gegen den Kapitalismus vorgebrachten Einwände – dass Konkurrenz- und Leistungsprinzip die zwischenmenschliche Solidarität zerstören, dass Konsum „nicht alles“ sei, dass systematisch Raubbau an der Natur betrieben werde, dass der Wohlstand in den Industrieländern auf Kosten der Dritten Welt gehe etc. – nun hinfällig wären. Im Gegenteil: Das Fehlen eines wirksamen Korrektivs droht dazu zu führen, dass die immanenten Fehler des Systems und dessen weltumspannende Negativkonsequenzen sich umso ungestörter entfalten können.

2. Es besteht die Gefahr, dass die im Kampf gegen den Kapitalismus diesem abgerungenen



Zugeständnisse, vor allem auf sozialem Gebiet, wieder rückgängig gemacht werden und dass wirtschaftliche und sozialpolitische Ziele, für die der Sozialismus selbst in seiner schlechten, bürokratischen Form doch insgeheim Vorbild war (z.B. Vollbeschäftigung, Kündigungsschutz, kostenlose Gesundheitsvorsorge, Gleichberechtigung der Frau im Erwerbsleben) erst gar nicht mehr angestrebt werden, da es ja keine Alternative zum siegreichen System mehr gibt. Die Auseinandersetzung um diese Ziele muss deshalb *innerhalb* des Systems, als Auseinandersetzung um dessen permanente Reform, fortgeführt werden.

3. Ein zentrales Problem, gerade angesichts eines anscheinend ungebremsten Siegeszugs des Kapitalismus, ist die Frage, „was ein gutes und was ein schlechtes Bedürfnis ist“ (E. Fromm, 1970j, GA V, S. 323). Anders gesagt: Angesichts des Profitstrebens um jeden Preis, künstlicher Bedürfnisproduktion im Dienste hemmungslosen Konsums und zerstörerischer Verschwendung in den entwickelten Industriestaaten stellt sich die Frage nach der Selbstbegrenzung, nach den „wahren“ menschlichen Bedürfnissen. Die Notwendigkeit einer Selbstbegrenzung des kapitalistischen Wirtschaftssystems folgt aus der Einsicht, dass eine Ethik der Natur- und Lebenserhaltung, der Gerechtigkeit und des Teilens sowie der Verantwortung für die Zukunft der Menschheit unverzichtbar ist.

4. Kapitalismus und Demokratie liefern, ebenso wie das sozialistische Modell, Lösungsstrategien für konkrete Probleme auf wirtschaftlichem, sozialem und politischem Gebiet, die, bezogen auf das jeweils zu lösende Problem, jeweils besser oder schlechter funktionieren können. (So stellt z.B. die repräsentative Demokratie zwar nicht das Maximum an Bürgerbeteiligung dar, das [096] möglich wäre; für die politische Steuerung komplexer Gesellschaften wie der unsrigen ist jedoch ein geeigneteres Instrument als eine zentralistisch geführte Einparteiherrschaft.) Es verbietet sich, Problemlösungsstrategien als Heilsgewissheiten auszugeben; erforderlich ist vielmehr, sie nach Bedarf zu verändern und an neue Gegebenheiten anzupassen oder sie, wenn sie versagen, durch andere zu ersetzen.

5. Jenseits der konkret zu lösenden

Probleme und der entsprechenden Lösungsstrategien liegt die Ebene der religiös-utopischen Zielvorstellungen: etwa die Versöhnung zwischen Mensch und Natur, die Vorstellung einer allumfassenden Harmonie zwischen den Menschen, die Utopie einer vollkommen gerechten Gesellschaft, die Aufhebung jeglicher Entfremdung etc. Diese Utopien sind – das sagt schon der Wortsinn – nie ganz realisierbar: sie haben jedoch die Funktion, den sozialen Prozess in Bewegung zu halten, so dass sich die Subjekte des Handelns mit dem Bestehenden nicht zufrieden geben; ferner dienen sie dazu, die soziale Wirklichkeit daraufhin zu überprüfen, wieweit sie mit humanen Zielen im Einklang steht oder nicht. Nur im Negativen kann sozialkritisches Denken nicht verharren – es bedarf einer vorwärtsweisenden Utopie.

3. Die Herausforderung durch die ökologische Krise

Einer der Topoi der frühen Kritischen Theorie, der, aus der jüdischen und protestantischen Mystik stammend, bei Marx in den Pariser Manuskripten auftaucht und in offener Form bei Bloch, in eher kryptischer Gestalt bei Benjamin, Horkheimer und Adorno wiederkehrt, betrifft die Wiederauferstehung der „gefallenen Natur“ (vgl. J. Habermas, 1968b, S. 54). Horkheimer und Adorno beschreiben freilich in der *Dialektik der Aufklärung* (1947) nicht die Wiederauferstehung, sondern die Unterwerfung der Natur unter einen wissenschaftlichen Rationalitätsanspruch, der zugleich Logos der Herrschaft ist: „Die Menschen distanzieren denkend sich von Natur, um sie so vor sich hinzustellen, wie sie zu beherrschen ist“ (M. Horkheimer, Th.W. Adorno, 1987, S. 63). Das Instrument moderner Naturbeherrschung, die mathematisch-quantifizierende Naturwissenschaft seit Descartes, macht Natur zum „chaotischen Stoff bloßer Einteilung“ (a.a.O., S. 32) und die „losgelassenen technischen Produktivkräfte“ (a.a.O., S. 65 Fußn.) dienen dazu, „sie (die Natur, HJ.) und die Menschen vollends zu beherrschen“ (a.a.O., S. 26). Auch Marx, der das Reich der Freiheit



„jenseits der eigentlichen materiellen Produktion“ (K. Marx, 1965, S. 716) ansiedelte und damit den Stoffwechsel mit der Natur der Logik von Herrschaft und Ausbeutung überließ, wird in diesem Zusammenhang kritisiert, da er das Reich der Notwendigkeit, den Produktionsprozess qua Ausbeutung der Natur, zur Basis erhob und den Geist, das Reich der Freiheit, „auf gut idealistisch zur höchsten Spitze depravierte“ (M. Horkheimer, Th.W. Adorno, a.a.O., S. 64). Was Horkheimer und Adorno hier vorschwebt, ohne klar benannt zu werden, ist die Idee einer nicht-ausbeuterischen Beziehung zur Natur, eine Idee, die freilich nur negativ, in der Beschreibung der Entfremdung zwischen Mensch und Natur, aufscheint. [097]

In einer direkten auf die jüdische Tradition Bezug nehmenden Weise wird die Idee einer Versöhnung zwischen Mensch und Natur bei Erich Fromm ausgeführt. Am Beginn von *Wege aus einer kranken Gesellschaft* (1955a) heißt es, „Bewusstsein seiner selbst, Vernunft und Vorstellungsvermögen“ hätten beim Menschen die für die tierische Existenz charakteristische Harmonie mit der Natur zerstört. Der Mensch sei zwar Teil der Natur, transzendiere sie jedoch zugleich. Er könne deshalb nicht mehr in den „vormenschlichen Zustand der Harmonie mit der Natur“ zurückkehren, sondern müsse seine Vernunftkräfte entwickeln, um „Herr der Natur und seiner selbst“ zu werden (E. Fromm, 1955a, GA IV, S. 21). Was hier noch wie eine unbefangene positive Übernahme des priesterschriftlichen Herrschaftsauftrags aus der Genesis (Gen 1,28) klingt, findet im Zusammenhang mit dem Nekrophilie-Konzept an anderer Stelle eine technikkritische Ergänzung, die an Schärfe der *Dialektik der Aufklärung* nicht nachsteht:

Im Namen des Fortschritts verwandelt der Mensch die Welt in einen stinkenden, vergifteten Ort (und das *nicht* im symbolischen Sinn). Er vergiftet die Luft, das Wasser, den Boden, die Tiere – und sich selbst. Er tut dies in einem solchen Ausmaß, dass es zweifelhaft geworden ist, ob die Erde in 100 Jahren noch bewohnbar sein wird. Er kennt diese Tatsachen, aber wenn auch viele dagegen protestieren, so sind

doch die Verantwortlichen auf technischen ‘Fortschritt’ aus und gewillt, alles Leben dem Götzendienst an ihrem Idol zu opfern. Auch in früheren Zeiten haben Menschen ihre Kinder oder Kriegsgefangene geopfert, aber nie zuvor in der Geschichte war der Mensch gewillt, alles Leben dem Moloch zu opfern – sein eigenes und das seiner Nachkommen (E. Fromm, 1973a, GA VII, S. 318).

Es ist nicht der Logos der Herrschaft als solcher, sondern die im Namen des technischen „Fortschritts“ betriebene Naturzerstörung, gegen die Fromm Partei ergreift. Darin dokumentiert sich ein verändertes Zeitbewusstsein: Während die *Dialektik der Aufklärung*, noch z.Zt. des 2. Weltkriegs geschrieben, auf Faschismus und Meinungsmanipulation in der angeblich „freien“ Demokratie reagiert, finden sich bei Fromm eher Stellungnahmen zur ökologischen Problematik, die in ihrer ganzen Tragweite erst in den 70er Jahren erkannt wurde. Fromm zitiert u.a. die Berichte an den *Club of Rome* (vgl. D. Meadows, 1972; M. Mesarovic, E. Pestel, 1974), in denen die Konsequenzen eines ungebremsten Bevölkerungswachstums, von Energie- und Rohstoffverbrauch und Umweltzerstörung in einem – später genauer differenzierten – Weltmodell hochgerechnet werden, und votiert mit E.F. Schumacher für eine „Rückkehr zum menschlichen Maß“ (E.F. Schumacher, 1973; vgl. E. Fromm, 1976a, S. 385ff.). Dabei handelt es sich für Fromm jedoch nicht um grundsätzlich neue Themen, sondern um eine Fortführung des Denkansatzes, den er selbst bereits in *Wege aus einer kranken Gesellschaft* (1955a) entwickelt hatte.

Gegenüber dem in der Gegenwart herrschenden Spannungsverhältnis zwischen Mensch und Natur, das, wenn alles so weiterläuft wie bisher, zur ökologischen Katastrophe führen kann, formuliert Fromm als Zielvorstellung die Herstellung einer neuen Harmonie zwischen Mensch und Natur. Diese Zielvorstellung findet sich sowohl in politischem Kontext bei der Auslegung der Marxschen Frühschriften, auf die sich Fromm im *Sozialistischen Manifest und [098] Programm* beruft (vgl. E. Fromm, 1960b, GA V, S. 27t.), als



auch in seiner Religionsphilosophie – der Zusammenhang mit der Idee des Messianismus ist offensichtlich. So heißt es in *You Shall Be as Gods* (1966a) über die Friedensidee der Propheten:

Friede zwischen Mensch und Natur ist gleichbedeutend mit der Harmonie zwischen Mensch und Natur. Der Mensch fühlt sich von der Natur nicht mehr bedroht, und er hört auf, sie beherrschen zu wollen; er wird natürlich, und die Natur wird menschlich. Er und die Natur sind keine Widersacher mehr und werden eins (E. Fromm, 1966a, *GA VI*, S. 159).

Der – wenn man so will – am konsequentesten ökologisch argumentierende Text von Fromm findet sich in *Märchen, Mythen, Träume* (1951a), im Kontext von Ausführungen zum Sabbatritual:

‘Arbeit’ ist jedes Eingreifen des Menschen – sei es konstruktiv oder destruktiv – in die physische Welt. ‘Ruhe’ ist ein Zustand des Friedens zwischen Mensch und Natur. Der Mensch muss die Natur unberührt lassen, er darf sie in keiner Weise verändern, indem er etwas darin neu errichtet oder auch zerstört. (...) Der Mensch darf nicht in das Gleichgewicht der Natur eingreifen oder es verändern, genausowenig wie er das soziale Gleichgewicht ändern darf. (...) Der Sabbat symbolisiert einen Zustand der Einheit zwischen Mensch und Natur und zwischen Mensch und Mensch (E. Fromm, 1951a, *GA IX*, S. 299f.).

Fromm artikuliert hier in religionsphilosophischem Kontext, lange bevor die Ökologie-Debatte in Gang kam, die fundamentale Erkenntnis, dass das Gleichgewicht der Natur nicht angetastet werden darf, wenn die Menschheit nicht Gefahr laufen will, mit den Lebensgrundlagen auf dem Planeten Erde langfristig auch die eigene Grundlagen zu zerstören.

In Herbert Marcuses Schrift *Der eindimensionale Mensch* (1964) findet sich, zwar ohne ausdrücklichen Rekurs auf den jüdisch-biblischen Hintergrund, vermutlich aber auch

nicht ohne ihn, ein Kapitel, in dem die neuzeitliche Verbindung von Naturwissenschaft und Technik kritisiert und ein andersartiger Umgang mit der Natur gefordert wird. In Übereinstimmung mit Horkheimer und Adorno geht Marcuse davon aus, dass

die Wissenschaft aufgrund ihrer eigenen Methoden und Begriffe ein Universum entworfen und befördert hat, worin die Naturbeherrschung mit der Beherrschung des Menschen verbunden blieb – ein Band, das dazu tendiert, sich für dieses Universum als ganzes verhängnisvoll auszuwirken. (...) Der wissenschaftliche Begriff einer allseitig kontrollierbaren Natur entwarf Natur als endlose Materie in Funktion, als bloßen Stoff von Theorie und Praxis. (...) Im Medium der Technik werden Mensch und Natur ersetzbare Objekte der Organisation. (...) Mit anderen Worten, die Technik ist zum großen Vehikel der Verdinglichung geworden (H. Marcuse, 1964, S. 180ff.).

Anders als Horkheimer und Adorno, deren *Dialektik der Aufklärung* die Frage nach Alternativen offen lässt, anders auch als Fromm, der sich klar zur messianischen Hoffnung bekennt, sucht Marcuse in säkularisierter Form ein „Projekt“ zu skizzieren, in dem eine „qualitativ neue Sichtweise und qualitativ neue Beziehungen zwischen den Menschen und zwischen Mensch und Natur“ [099] (H. Marcuse, a.a.O., S. 179) zum Zuge kommen sollen. Eine Änderung in der Richtung des Fortschritts würde seiner Meinung nach

auch die Struktur der Wissenschaft selbst beeinflussen (...). Ohne ihren rationalen Charakter zu verlieren, würden ihre Hypothesen sich in einem wesentlich anderen Erfahrungszusammenhang (in dem einer befriedeten Welt) entwickeln; die Wissenschaft würde folglich zu wesentlich anderen Begriffen der Natur gelangen und wesentlich andere Tatsachen feststellen (H. Marcuse, a.a.O., S. 181).

Wie der Terminus „befriedete Welt“ zeigt, liegt die messianische Idee in abgeblasster Form auch



Marcuses Sozialutopie zu Grunde. Worin der „wesentlich andere“ Erfahrungszusammenhang freilich bestehen und wie sich der andersartige Umgang mit der Natur jenseits von mathematisierter Naturwissenschaft und Naturlyrik konstituieren soll, ist bei ihm jedoch nicht näher ausgeführt. J. Habermas hat sich denn auch im Bestreben, Kritische Theorie und moderne Wissenschaftstheorie einander anzunähern, gegen die Auffassung, dass eine qualitativ andere Art von Naturwissenschaft überhaupt möglich sei, gewandt (vgl. J. Habermas, 1968b, S. 54ff.). Seine Auffassung, dass die empirisch-analytischen Wissenschaften sich im Funktionskreis instrumentellen Handelns konstituieren und von einem Erkenntnisinteresse geleitet sind, das auf die „technische Verfügung über vergegenständlichte Prozesse“ (J. Habermas, a.a.O., S. 157) gerichtet ist, entspricht im Wesentlichen der Auffassung, die Horkheimer und Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* vertreten hatten, nur mit dem Unterschied, dass bei Habermas sozusagen aus der Not eine Tugend gemacht wird: Die Instrumentalisierung der Vernunft wird nicht mehr beklagt, sondern vor dem Hintergrund der Weberschen These vom okzidentalischen Rationalisierungsprozess als eine unausweichliche Tendenz fortgeschrittener Industriegesellschaften gesehen. Freilich stellt die industrielle Naturbeherrschung nur eine, nämlich die technisch-strategische Form von Rationalität dar, der die kommunikative Rationalität, die teils im kommunikativen Handeln, teils im entlasteten Diskurs am Werk ist, gegenübersteht. Was den Prozess der Naturbeherrschung durch instrumentelles Handeln angeht, ist nach Habermas eine Rückbindung an den Konsens handelnder und verhandelnder Subjekte erforderlich; nur so kann verhindert werden, dass sich dieser Prozess verselbständigt und von der kommunikativen Rationalität völlig abkoppelt oder, wie in der These von der „Kolonialisierung der Lebenswelt“ (J. Habermas, 1981, Bd. II, S. 551) behauptet, letztere zunehmend verdrängt.

Wieweit können diese – in sich heterogenen – Aussagen der Kritischen Theorie eine Antwort auf das ökologische Problem geben?

Zunächst ist zu konstatieren, dass die am

Marx'schen Arbeitsbegriff und an Max Webers Begriff der Zweckrationalität gewonnene Kategorie des „instrumentellen Handelns“ zwar technische Prozesse zutreffend beschreibt, jedoch kaum geeignet ist, das Dilemma, in dem wir uns heute befinden, zu lösen. Immer gravierendere Eingriffe in den Haushalt der Natur haben dazu geführt, dass das ökologische Gleichgewicht verlorengeht und irreparable Schäden im Naturhaushalt entstanden sind. Dies ist in erster Linie dadurch bedingt, dass die Zwecke der Naturausbeutung und Nutzbarmachung nur auf kurzfristige [100] Gewinne für einen Teil der Menschheit abzielen, dass Langzeitfolgen nicht genügend einkalkuliert und die Selbstregenerationskräfte der Natur überfordert werden. Emission von immer mehr Giftstoffen in die Umwelt, Brandrodungen und Raubbau an nicht regenerierbaren Ressourcen haben dazu geführt, dass das Gleichgewicht in der Natur und zwischen Mensch und Natur empfindlich gestört wurde.

Ist der Gedanke einer alternativen Naturwissenschaft, die sich nicht am Gesichtspunkt maximaler technischer Verfügung und Beherrschung, sondern eher an der Idee einer „Potentiale der Natur freisetzenden Hege und Pflege“ (J. Habermas, a.a.O., S. 55) orientiert, daher wirklich so abwegig, wie Habermas es noch im Jahr 1968 Marcuse vorgehalten hatte? Es scheint, dass die ältere Kritische Theorie auf Grund ihres jüdisch-mystischen Erbes in dieser Frage eine radikalere Position vertritt als Habermas, der diese Tradition im Grunde für nicht mehr mit dem Geist der modernen Wissenschaft vereinbar hält. Daraus erklärt es sich, dass er der Vorstellung, dass in den Wissenschaften eine alternative Einstellung zur Natur praktizierbar sein könnte, nicht viel abgewinnen kann.

Unabhängig von der in der Kritischen Theorie geführten Diskussion wird heutzutage von Vertretern eines „ganzheitlich“-ökologischen Ansatzes in Anknüpfung an fernöstliche Traditionen ein „neues“ Wissenschaftsparadigma postuliert, das ein grundsätzliches Umdenken erforderlich machen soll. So schreibt z.B. Frithjof Capra, dass

mystisches Denken einen stimmigen und



relevanten philosophischen Hintergrund für die Theorien der zeitgenössischen Wissenschaft liefert, für eine Vorstellung von der Welt, in der die wissenschaftlichen Entdeckungen von Männern und Frauen in vollkommener Harmonie mit ihren spirituellen Zielen und religiösen Glaubensvorstellungen sein können (F. Capra, 1986, S. 80f.).

Capra und mit ihm viele andere Anhänger der New-Age-Bewegung sind der Meinung, dass – mit Kant zu sprechen – eine „Revolution der Denkart“ in den Köpfen und Herzen der Menschen, auch und zuallererst derer, die Wissenschaft treiben, stattfinden müsse, dass die endgültige Abkehr vom cartesianischen Wissenschaftsparadigma, der Subjekt-Objekt-Spaltung, angesagt sei und wir wieder lernen müssten, uns als Teil von oder eins mit der Natur zu begreifen.

Mir scheint jedoch, dass hier allzu rasch aus der Not der Entzweiung von der Natur, die inzwischen in eine rasch fortschreitende Zerstörung mündet, eine Tugend in Form eines neuen „spirituellen“ Wissenschaftsparadigmas gemacht wird. Wer so tut, als sei das messianische Zeitalter bereits angebrochen, als benötige man nur die richtige Einstellung zu den Dingen, und alles übrige werde sich schon von selbst lösen, läuft Gefahr, sich selbst zu betrügen und die realen Probleme zu verkennen. In der Tat ist schwer abzusehen, wie ohne Eingriff in die Natur und entsprechendes nomologisches Wissen, ohne auf Indienstnahme von Naturprozessen zielende Technik z.B. die Ernährungs-, Wohnungs- und Verkehrsprobleme einer immer größer werdenden Weltbevölkerung gelöst werden sollen. Was geändert werden muss, ist nicht die Technik als solche, sondern die Zielrichtung und die Art des Einsatzes von Wissenschaft und Technik: Die Umrüstung von Kriegs- auf Friedensproduktion; die [101] Konzentration der Forschung auf erneuerbare Ressourcen; der Verzicht auf die Milliardenbeträge verschlingende, nicht beherrschbare Atomtechnologie; die Umstellung auf andere landwirtschaftliche Produktions- und Ernährungsgewohnheiten (z.B. mehr pflanzliches statt tierisches Eiweiß); die Anwendung „sanfter“ Technologien; die stärkere Nutzung des Faktors

„menschliche Arbeitskraft“ anstelle immer weiter vorangetriebener Mechanisierung und Rationalisierung etc. Die Technik als solche ist nicht zu verwerfen; auch mit Naturgesetzen, erweitert um systemtheoretische Erkenntnisse, muss weiter operiert werden. Was geändert werden muss, ist der Gebrauch, den wir von diesen Erkenntnissen machen, und auch hier gilt als wichtigstes die Forderung nach Selbstbeschränkung: nicht alles, was heute technisch machbar ist, darf, wenn das *Prinzip Verantwortung* (H. Jonas, 1987) ernstgenommen wird, auch gemacht werden. Ich möchte auch hier einige wichtige Punkte thesenartig zusammenfassen:

1. Die Kritische Theorie wendet sich zu Recht dagegen, dass unser Verhältnis zur Natur allzu ausschließlich der Logik der Herrschaft unterworfen sei, auf Naturbeherrschung und – unterwerfung ziele. Die Folgen der technologischen Umweltzerstörung sind inzwischen so gravierend, dass durch sie das Überleben der Menschheit bedroht ist.
2. Das Hauptaugenmerk der Kritischen Theorie ist auf die Gesellschaft und die Kritik gesellschaftsimmanenter Strukturen und Prozesse gerichtet. Dass Gesellschaft nur in einer einigermaßen gesunden und intakten Umwelt überleben kann, ist ein in der klassischen Kritischen Theorie eher am Rande spielender Gesichtspunkt, dem heute jedoch überragende Bedeutung zukommt.
3. Die gegenwärtige Gesellschaft, die immer mehr zu einer Weltgesellschaft hintendiert, lässt künftigen Generationen auf der Erde nur dann eine Chance, wenn sie vom Prinzip des Immer-mehr-Habens und Immer-mehr-Konsumierens – was faktisch heißt: immer mehr Naturverbrauch – abrückt und zu einem Ausgleich mit der Natur findet.
4. Naturwissenschaft und Technik folgen immer noch fast ausschließlich der Logik der Herrschaft. Instrumentelles Handeln meint zielbewussten Eingriff in die Natur im Dienste menschlicher Zwecke, bewirkt aber oft genug irreparable Schädigung oder Zerstörung der Natur; erforderlich ist deshalb die Rückkehr zu oder die Neuentwicklung von „sanften“ Technologien, die der Regenerierbarkeit der



Natur Raum lassen.

5. Die messianische Vorstellung einer vollendeten „Harmonie zwischen Mensch und Natur“ (E. Fromm, 1966a, *GA VI*, S. 159) ist als Utopie dem gegenwärtigen Weltzustand gegenüber transzendent, und dies umso mehr, als der reale Zustand durch eine wachsende Disharmonie zwischen Mensch und Natur gekennzeichnet ist. Die Utopie gibt jedoch die Zielrichtung an, in der die Beziehung zur Umwelt neu- oder umgestaltet werden muss; letzteres ist Aufgabe kollektiver Praxis.

4. Das „neue“ Bedürfnis nach Spiritualität

Die Stellung der Kritischen Theorie zur Religion darzustellen, würde, wenn man dem Thema auch nur einigermaßen gerecht werden wollte, eine [102] umfangreiche Monographie erforderlich machen. Dabei müsste auf die Entwicklung bei den einzelnen Autoren genauer eingegangen werden – so reicht die Spannweite von Benjamins negativer Theologie in den Thesen Über den *Begriff der Geschichte* (W. Benjamin, 1977, S. 251ff.) und Horkheimers kritischen, unter dem Titel *Dämmerung* veröffentlichten frühen Notizen bis hin zu seinen wesentlich affirmativeren Äußerungen in den späten Gesprächen über Religion (vgl. M. Horkheimer, 1985, S. 297ff.). Auch bei Fromm wird eine beträchtliche Varianzbreite erkennbar, wenn man z.B. die frühe, von Marcuse als „radikale marxistische Sozialpsychologie“ (H. Marcuse 1977, S. 271) anerkannte Schrift über *Die Entstehung des Christusdogmas* (E. Fromm, 1930a) mit dem späteren, auf Synthese angelegten Religionsverständnis in *Psychoanalyse und Zen-Buddhismus* (1960a, *GA VI*, S. 301-356) vergleicht.

Auf die Gefahr hin, unangemessen zu vergrößern und nicht allem, was zum Thema zu sagen wäre, gerecht zu werden, möchte ich einige Grundpositionen skizzieren, die als Gemeingut der Kritischen Theorie angesehen werden können, auf deren Boden sich unterschiedliche Sichtweisen bei den einzelnen Autoren erst differenzieren:

Es wird durchgängig unterschieden zwischen

institutionell verfasster bzw. verfestigter Religion mit Kirche, Dogmen, Hierarchie und Riten, denen gegenüber die Autoren kritisch eingestellt sind, und persönlicher religiöser Haltung, die in sprachlichen Wendungen wie „Erlösung“ (Benjamin, Adorno), „Aufhebung von „Entfremdung“ und „Entzweiung“ (Fromm, Marcuse) oder „Sehnsucht nach dem ganz Anderen“ (Horkheimer) zum Ausdruck kommt. Zwischen Religion als gesellschaftlich etablierter Macht und persönlicher Religiosität besteht ein ausgesprochenes Spannungsverhältnis.

Gemeinsam ist den Autoren der Kritischen Theorie die Blickrichtung auf die menschliche Geschichte, die eine Geschichte gesellschaftlich produzierten Leidens ist. Die Vorstellung von Geschichte als einem einmaligen Prozess, der erlebt, durchlitten und handelnd gestaltet werden muss, entstammt dem Judentum und wurde von dort ins Christentum übernommen. Als eine zweite Wurzel religiösen Denkens in der Kritischen Theorie kann der Einfluss des Buddhismus gelten, der bei Horkheimer in der Vermittlung über Schopenhauer, bei Fromm auf direkte Weise wirksam wird. Auch hier wird das menschliche Leiden und die Sehnsucht nach Erlösung in den Mittelpunkt gestellt, allerdings wird dem Erfahrungsfeld von Geschichte und Gesellschaft ein geringerer Stellenwert zugemessen. Dass die jüdische Tradition insgesamt stärker prägend wirkt, zeigt sich daran, dass das Denken der Kritischen Theorie auf den Menschen und die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit zentriert bleibt; an keiner Stelle gerät es zu kosmologischer Spekulation oder zu einem weltflüchtigen Selbsterfahrungstrip.

Die bestehende Religion, in der Hauptsache das westliche Christentum in seinen Verflechtungen mit politischer Geschichte (Glaubenskriege, Antisemitismus) und Wissenschaft (Reformation, Aufklärung, Rationalismus) wird ideologiekritisch unter die Lupe genommen; hierbei folgt die Kritische Theorie der von Marx und Freud begründeten Traditionslinie. Wie bei diesen großen Vorbildern die Kritik der Religion Voraussetzung für einen aufgeklärten Humanismus ist, hält auch die Kritische Theorie, wenn auch mit einer skeptischen [103] Grundhaltung, den Glauben an



ein zu rettendes oder zu bewahrendes Humanum aufrecht.

Konstitutiv für die Grundhaltung der Kritischen Theorie ist das jüdische Bilderverbot, das ein Ausmalen von Utopien nicht zulässt. Am konsequentesten durchgehalten wird das Bilderverbot von Adorno, dessen Auskunft über den Menschen von der Einsicht geprägt ist: „Jedes Menschenbild ist Ideologie außer dem negativen. (...) Was immer menschlich heute wahrhaft auf einen höheren Zustand vordeutet, ist nach dem Maß des Bestehenden immer zugleich auch das Beschädigte, nicht etwa das Harmonischere“ (Th.W. Adorno, 1955, S. 67). Das Bilderverbot gilt aber auch für Fromm, der zwar im Unterschied zu Adorno vergleichsweise optimistisch von menschlichem Produktivsein und der Möglichkeit des „Wohl-Seins“ (well-being) spricht (vgl. E. Fromm, 1960a, *GA VI*, S. 312ff.), aber zugleich betont, dass die religiöse Erfahrung als wahrhaft menschliche Erfahrung nicht inhaltlich fixiert werden kann: an der Stelle, die in der traditionellen Religion von „Gott“ besetzt wird, steht bei ihm die „X-Erfahrung“ (E. Fromm, 1966a, *GA VI*, S. 118ff.). Auch Horkheimer beruft sich in seiner Spätphilosophie, wenn er sein Verständnis von Religion von messianischen Erwartungen im Marxismus abzugrenzen sucht, auf den aus dem Judentum stammenden Satz, dass „Gott nicht darstellbar ist“ (M. Horkheimer, 1985, S. 398).

In einer Schlüsselstelle der *Dialektik der Aufklärung* heißt es:

Die jüdische Religion duldet kein Wort, das der Verzweiflung alles Sterblichen Trost gewährte. Hoffnung knüpft sie einzig ans Verbot, das Falsche als Gott anzurufen, das Endliche als das Unendliche, die Lüge als Wahrheit. Das Unterpand der Rettung liegt in der Abwendung von allem Glauben, der sich ihr unterschiebt, die Erkenntnis in der Denunziation des Wahns“ (M. Horkheimer, Th.W. Adorno, 1947, S. 46).

Man könnte dies als *Motto für die gesamte Kritische Theorie* nehmen: denn ob sie die in ihr Gegenteil umschlagende Freiheitsidee der bürgerlichen Gesellschaft, die Gleichsetzung von Glück und Konsum im fortgeschrittenen

Kapitalismus oder die mit der Heilserwartung an den Plan verbundenen Bürokratisierungstendenzen im „real existierenden“ Sozialismus kritisch unter die Lupe nimmt: Erkenntnis liegt immer in der „Denunziation des Wahns“.

Für die Religionsauffassung der Kritischen Theorie ist wesentlich, dass Transzendenz im Sinne einer über dem Menschen stehenden, höheren Macht abgelehnt wird; bei Fromm geschieht dies explizit in seiner Kritik am Calvinismus oder an der autoritär fixierten Gläubigkeit Luthers (vgl. E. Fromm, 1941a, *GA I*, S. 256ff.). Das Bilderverbot 'Du sollst Dir kein Bild von Gott machen' heißt demnach auch, dass es „nicht so sehr darauf ankommt, wie Gott ist, sondern wie der Mensch ist“ (M. Horkheimer, 1970, S. 387). Die radikal-anthropologische Wende der Theologie, die von Hegel und Feuerbach vorbereitet, von Marx und Freud vollzogen wurde, lässt eine Hoffnung zurück, die besagt, dass „die Welt Erscheinung ist, dass sie nicht die absolute Wahrheit, das Letzte ist“ (M. Horkheimer, a.a.O., S. 389), dass aber auch eine Wende zum Besseren, wenn sie möglich sein soll, nur vom Menschen und seiner Geschichte, nicht von einem transzendenten Gott kommen kann. [104]

Walter Benjamin hat das religiöse Grundmotiv der Kritischen Theorie in die Worte gefasst: „Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben“ (W. Benjamin, 1977, S. 135). Die darin liegende Dialektik von Hoffnung und Hoffnungslosigkeit, Vertrauen und Skepsis wird freilich nicht bei allen Autoren, die der Kritischen Theorie zuzurechnen sind, in voller Konsequenz durchgehalten. So scheint Erich Fromm in seinem Verständnis von „transtherapeutischer Psychoanalyse“ (E. Fromm, 1989a, S. 85ff.) eine weit positivere Einstellung zu vertreten, bei der die Grenzen zwischen Psychotherapie und Religion zu verschwimmen beginnen. Die Meditationspraxis des Zen-Buddhismus, an der Fromm seine täglichen spirituellen Übungen orientierte, spielt bei dieser Konvergenz von Psychologie und Religion eine bedeutende Rolle. Fromm beschränkt sich also nicht nur darauf, etwa – wie der späte Horkheimer – das Existenzrecht der Religion theoretisch anzuerkennen, sondern geht



über zu einer bestimmten Form religiöser oder quasi-religiöser Praxis, die ihm mit der Ablehnung der konventionellen Gottesvorstellung kompatibel erscheint; dadurch unterscheidet er sich von anderen Vertretern der Kritischen Theorie.

Hier scheint einer der Gründe dafür zu liegen, dass Erich Fromm in weiten Kreisen nicht nur als Kritiker der modernen Gesellschaft und ihrer Verfallserscheinungen, sondern auch als Wegbereiter einer neuen Ersatzreligiosität rezipiert wird, so z.B. in einem einschlägigen Sammelband, in dem er zusammen mit Teilhard de Chardin, C.G. Jung und A. Watts als Gewährsmann der New-Age-Bewegung dargestellt wird (vgl. N. Schaeffer, A. Bachmann, 1988, S. 84ff.). Diese Zuordnung ist fatal – sie würde nämlich, falls sie sich als zutreffend erweisen sollte, Erich Fromm eher als unkritischen Heilsprediger denn als kritischen Psychoanalytiker und Gesellschaftstheoretiker erscheinen lassen. Demgegenüber möchte ich behaupten, dass sich ein Zusammenhang zwischen Fromm und der New-Age-Bewegung nur dann überhaupt konstruieren lässt, wenn man einige Textstellen beim „späten“ Fromm gewaltsam aus dem Zusammenhang reißt. Berücksichtigt man dagegen das Gesamtwerk einschließlich der posthum veröffentlichten Teile von *Haben oder Sein*, in denen er sich mit „Wegen und Irrwegen der Selbsterfahrung“ auseinandersetzt (vgl. E. Fromm, 1989a), so wird rasch erkennbar, dass diese Zuordnung zu unrecht erfolgt.

Nun bietet die New-Age-Bewegung als „modernes“ weltanschauliches Sammelbecken, in dem Erkenntnisse aus moderner Physik und Ökologie, Anleihen bei der romantischen Naturphilosophie und gnostische-esoterische Elemente mit Mystik, Okkultismus und modischen Versatzstücken aus fernöstlichen Religionen zusammentreffen, ein buntscheckiges Bild, und es ist nicht immer leicht zu entscheiden, wieweit es sich dabei um ernstzunehmende Versuche handelt, verlorengegangene oder zu wenig bekannte Quellen der Spiritualität neu zu erschließen, und wieweit hier Geschäftemacherei, verbunden mit pseudoreligiöser Indoktrination, am Werk ist (vgl. E. Fromm, 1989a, S. 23ff.). Ich möchte – auch

hier mit dem Vorbehalt, sicher nicht allem gerecht zu werden – einige Anhaltspunkte zur Auseinandersetzung herausarbeiten:

Eine der Voraussetzungen für die Entstehung dieser „neuen“ quasi-religiösen Bewegung, die gerade junge Menschen anspricht, scheint mir darin zu liegen, dass das Sinnangebot der etablierten Glaubensgemeinschaften, der [105] Kirchen, nicht mehr in der Lage ist, auf die durch die Waren- und Konsumgesellschaft selbst produzierten Widersprüche zwischen Glücksverheißung und faktischer Zerstörung von Umwelt und Zwischenmenschlichkeit, zwischen Heilsverlangen und leib-seelischem Leiden, das sich in unspezifischen Krankheitsbildern wie Ängsten und Depressionen, Kontaktarmut und Gefühlen von Sinnlosigkeit äußert, eine überzeugende Antwort zu geben. Dies mag z.T. dadurch bedingt sein, dass Inhalte und Formen kirchlicher Verkündigung die Menschen immer weniger erreichen, je mehr die Säkularisierung als „epochaler Prozess“ (J. Matthes, 1967, Bd. I, S. 79) der Entfremdung zwischen Kirche und moderner Welt fortschreitet. Es mag aber auch daran liegen, dass, wie Horkheimer in einem Gespräch über die *Verwaltete Welt* (1970a) konstatiert, die Religion inzwischen „der Arbeitsteilung verfallen ist und es für einen denkenden Menschen, insbesondere für den jungen Menschen, eigentlich unmöglich ist, die Lehren der Theologie mit den Lehren der Wissenschaft zusammenzubringen“ (M. Horkheimer, 1970a, S. 380). Wenn ich recht sehe, hat sich hier jedoch inzwischen ein entscheidender Wandel vollzogen: Die Sinnleere der Wissenschaft, genauer: die abgespaltene Rationalität einer Wissenschaft, deren negative Konsequenzen in Kriegstechnologie und Umweltkatastrophen mit Händen zu greifen sind, lässt ein Bedürfnis nach alternativen Wissenschaftsansätzen entstehen, die auch emotionale und soziale Bedürfnisse berücksichtigen und „ganzheitliche“ Heilung versprechen. Die Grenzen zwischen Wissenschaft, praktischer Psychologie und spirituellen Bedürfnissen werden fließend, wie sich z.B. an der neuen Konjunktur der Anthroposophie R. Steiners, an der Verdrängung von Sigmund Freud durch C.G. Jung auf dem



FROMM-Online

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.

Markt für Psycho-Literatur oder an der Einrichtung von Esoterik-Abteilungen in fast allen größeren Buchläden ablesen lässt. In der „neuen“ Spiritualität zeigt sich eine wachsende Tendenz zur wissenschaftlich verbrämten Irrationalität; „kritisches, desillusionierendes Denken“, auf dem Fromm gerade im Kontext seiner Vorstellungen von „well-being“ und spirituell vertiefter Lebensführung besteht (vgl. E. Fromm, 1989a, S. 86), ist dabei nicht mehr gefragt.

Was speziell jene Richtung der Esoterik-Welle betrifft, nach der Schamanismus, Astrologie, Seelenwanderungslehre, Hexenglaube und Okkultismus neuerdings als seriöse Beschäftigung gelten sollen, seien hier einige Passagen aus Adornos *Minima moralia* zitiert, in denen der Zusammenhang mit undurchschauten gesellschaftlichen Zwängen auf schlagende Weise entlarvt wird:

Die Neigung zum Okkultismus ist ein Symptom der Rückbildung des Bewusstseins. Es hat die Kraft verloren, das Unbedingte zu denken und das Bedingte zu ertragen. Anstatt beides, nach Einheit und Differenz, in der Arbeit des Begriffs zu bestimmen, vermischt es beides unterschiedslos. (...) 'Ich glaube an Astrologie, weil ich nicht an Gott glaube', antwortete ein Befragter in einer amerikanischen sozialpsychologischen Untersuchung. Die rechtsprechende Vernunft, die zum Begriff des einen Gottes sich erhoben hatte, scheint in dessen Sturz hineingerissen. Geist dissoziiert sich in Geister und büßt darüber die Fähigkeit ein zu erkennen, dass es jene nicht gibt. Die verschleierte Unheilstendenz der Gesellschaft narrt ihre Opfer in falscher Offenbarung, im halluzinierten Phänomen. (...) Die Regression auf magisches Denken unterm Spätkapitalismus assimiliert es an spätkapitalistische Formen. (...) [106]

Die großen Religionen haben entweder, wie die jüdische, die Rettung der Toten nach dem Bilderverbot mit Schweigen bedacht, oder die Auferstehung des Fleisches gelehrt. Sie haben ihren Ernst an der Untrennbarkeit des Geistigen und

Leiblichen. (...) Den Okkulten, die sich für den Gedanken der Auferstehung zu gut sind und die eigentlich Rettung gar nicht wollen, ist das zu grob. (...) Reinlich soll die Seele aus dem Staub sich machen, um in lichterem Regionen ihre eifrige Tätigkeit stracks an der Stelle fortzusetzen, an der sie unterbrochen ward. (...)

Das zetert über Materialismus. Aber den Astralleib wollen sie wiegen. Die Objekte ihres Interesses sollen zugleich die Möglichkeit von Erfahrung übersteigen und erfahren werden. Es soll streng wissenschaftlich zugehen; je größer der Humbug, desto sorgfältiger die Versuchsanordnung. Die Wichtigtuerei wissenschaftlicher Kontrolle wird ad absurdum geführt, wo es nichts zu kontrollieren gibt. Die gleiche rationalistische und empiristische Apparatur, die den Geistern den Garaus gemacht hat, wird angedreht, um sie denen wieder aufzudrängen, die der eigenen ratio nicht mehr trauen (...) (Th.W. Adorno, 1964, S. 323ff.).

Diesen kritischen Bemerkungen würde vermutlich auch Fromm nicht widersprechen. Auch er wendet sich gegen Aberglauben, ganz gleich in welcher Form, und kritisiert, dass die meisten von den „neuen“ spirituellen Bewegungen (z.B. die Transzendente Meditation) geschickt getarnte Geschäftemacherei und damit Teil jenes kapitalistischen Verwertungsprozesses bleiben, dem sie gerade zu entfliehen trachten. Indem der New-Age-Jünger der Spannung zwischen seinem Bedürfnis nach persönlichem Sinn und der sozialen Wirklichkeit, die dieses Bedürfnis frustriert, durch Flucht zu den Sternen oder in ein scheinbar greifbar werdendes Jenseits zu entgehen sucht, bleibt er umso fester an die diesseitige Wirklichkeit gekettet, ohne es zu durchschauen.

Was zwischen Erich Fromm und der Frankfurter Schule als Differenz bestehen bleibt, ist ein relativer Optimismus hinsichtlich der Erreichbarkeit von Glück, Sinn und Mit-sich-im-Reinen-sein (so möchte ich „well-being“ übersetzen) in der sozialen Wirklichkeit. Dies



äußert sich darin, dass er glaubt, auch in einer Gesellschaft, die unter dem kapitalistischen Tauschprinzip steht und von Entfremdung und nekrophilen Tendenzen durchzogen ist, seien Liebe, produktives Leben, persönliches Wachstum und „Befreiung des Menschen zu sich selbst“ möglich (vgl. E. Fromm 1956a, *GA IX*, S. 517f.; 1989a, S. 85ff.). Dieses Ziel, das mit dem der humanistischen Religion zusammenfällt, zu erreichen, erfordert jedoch Anstrengung, Verzicht und Selbstdisziplin; in diesem Sinne sucht Fromm auch die östliche Meditationspraxis in die humanistische Psychoanalyse zu integrieren. Es ist dagegen aus der Perspektive Fromms und der humanistischen Auffassung von Religion ein Irrweg, wenn man begierig nur nach dem jeweils Neuesten greift, was der Psycho- und Weltanschauungsmarkt anzubieten hat.

Ich möchte auch hier abschließend einige Thesen formulieren, um das Verhältnis von Kritischer Theorie und Religion zu charakterisieren:

1. Die Kritische Theorie geht von einem Spannungsverhältnis zwischen positiver, institutionalisierter Religion mit Dogmen, Riten und kirchlicher Organisation einerseits, Religiosität als kritischem Ferment im philosophischen, [107] psychologischen oder sozialwissenschaftlichen Denken andererseits aus. Während die historisch-gesellschaftlichen Erscheinungsformen der Religion ideologiekritisch unter die Lupe genommen werden und so, oberflächlich betrachtet, die Religionskritik in der Kritischen Theorie dominiert, tritt ihr eigenes religiöses Motiv meist nur indirekt in Erscheinung: Es steht „hinter“ den konkreten Einzelanalysen als dialektisches Spannungsverhältnis von Hoffnung und Hoffnungslosigkeit, Glaube und Skepsis, Sehnsucht nach Erlösung und Leiden an der Entfremdung, Entlarvung von Verfallserscheinungen und Utopie eines besseren Lebens.
2. Als Erbe des Judentums übernimmt die Kritische Theorie einen teils offenen, teils uneingestandenem Messianismus, der sich auf die konkrete menschliche Existenz und deren

historisch-gesellschaftliche Verwirklichungsbedingungen richtet. Religion bezieht sich auf den Menschen und die menschliche Gesellschaft und Geschichte, nicht auf einen transzendenten Gott und nicht auf die Beziehung zwischen isolierten Individuen und dem Kosmos; letzteres unterscheidet die Religiosität der Kritischen Theorie von der Spiritualität der New-Age-Bewegung, die aus der Perspektive der Kritischen Theorie als ein nicht gelingender Versuch des Eskapismus zu bewerten ist.

3. Neben dem Messianismus ist das Bilderverbot (Ex. 20,4) als ein Kernstück jüdischer religiöser Tradition in der Kritischen Theorie zu nennen; es verbietet, die „Sehnsucht nach dem ganz Anderen“ (Horkheimer) in konkreten Utopien auszumalen. In der Stringenz, mit der das Bilderverbot eingehalten wird, zeigen sich allerdings gravierende Unterschiede: von der negativen Haltung Adornos, der jeden inhaltlichen Ansatz, den Zustand des Andersseins in Psychologie oder Gesellschaftstheorie positiv zu beschreiben, konsequent denunziert, reicht der Bogen bis hin zu Fromm, der sich nicht scheut, „Wesensmerkmale der neuen Gesellschaft“ zu definieren und konkrete Ziele für die gewünschte Veränderung von Mensch und Gesellschaft anzugeben (vgl. E. Fromm, 1986a, S. 398ff.).
4. Folgt man dem Religionsverständnis der Kritischen Theorie, so sind alle Versuche zu kritisieren, die das Spannungsverhältnis zwischen Erlösungshoffnung und Skepsis bis hin zum radikalen Zweifel in Heilsgewissheit aufzulösen bestrebt sind oder – wie es im New-Age-Denken und in der Esoterik der Fall ist – die gesellschaftlichen Verwirklichungsbedingungen des Menschseins durch Rekurs auf magische und okkultistische Praktiken zu überspringen suchen. Nicht betroffen von dieser Kritik ist die Möglichkeit von Selbstbesinnung und Meditation, wie sie allen großen Weltreligionen eigen ist; jedoch sollte man sich hüten, die „Einsicht in die eigene Natur, Verwirklichung von Freiheit, Glück und Liebe, Freisetzung von Energie und Erlösung



von geistigem und körperlichem Siechtum“, nach Fromm (1960a, GA VI, S. 341) gleichermaßen Ziele von Zen und humanistischer Psychoanalyse, im Sinne einer quietistischen Haltung zu interpretieren, so als wäre es möglich, im Erreichen dieser Ziele zur Ruhe zu kommen. Entscheidend bleibt vielmehr Religion als Suchbewegung; das Erreichen des Ziels ist Utopie. [108]

Literatur

- Adorno, Th.W., 1955: Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie. In: Ders.: *Gesammelte Schriften Bd. 8*, Frankfurt/M. 1972, S. 42-85.
- 1964: *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt/M. 1964.
- Baumann, K., 1933: Autarkie und Planwirtschaft. In: *Ztschr. f. Sozialforschung*, 2.Jg. (1933), S. 79-103.
- Benjamin, W., 1977: *Illuminationen. Ausgewählte Schriften*. Frankfurt/M. 1977.
- Bloch, E. 1918: *Geist der Utopie*. Erste Fassung. Faksimilierter Nachdruck Frankfurt/M. 1985.
- Bonß, W., Honneth, A. (Hrsg.): *Sozialforschung als Kritik*. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie. Frankfurt/M. 1982.
- Capra, F. 1986: *Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild*. Erw. Ausg. Bern-München-Wien 1986.
- Fromm, E.: *Gesamtausgabe*, hrsg. v. R. Funk, Stuttgart 1980/81 bzw. München 1989 (GA).
- 1930a: *Die Entwicklung des Christusdogmas*. Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion. GA VI, S. 11-68.
- 1941a: *Die Furcht vor der Freiheit (Escape from Freedom)*. GA I; S. 215-392.
- 1951a: *Märchen, Mythen. Träume*. Eine Einführung zum Verständnis von Träumen, Märchen und Mythen (*The Forgotten Language*). GA IX, S. 169-309.
- 1955a: *Wege aus einer kranken Gesellschaft (The Sane Society)*. GA IV, S. 1-254.
- 1956a: *Die Kunst des Lebens (The Art of Loving)*. GA IX., S. 437-518.
- 1960a: *Psychoanalyse und Zen-Buddhismus (Psychoanalysis and Zen-Buddhism)*. GA VI, S. 301-358.
- 1960b: *Den Vorrang hat der Mensch*. Ein sozialistisches Manifest und Programm (*Let Man Prevail. A Socialist Manifesto and Program*). GA V, S. 19-41.
- 1961a: *Es geht um den Menschen!* Eine Untersuchung der Tatsachen und Fiktionen in der Außenpolitik (*May Man Prevail? An Inquiry into the Facts and Fictions of Foreign Policy*). GA V, S. 43-197.
- Wölb: *Das Menschenbild bei Marx (Marx's Concept of Man)*. GA V, S. 335-393.
- 1966a: *Ihr werdet sein wie Gott*. Eine radikale Interpretation des Alten Testaments und seiner Tradition (*You Shall Be as Gods*). GA VI, S. 83-226.
- 1966c: *Psychologische Aspekte zur Frage eines garantierten Einkommens für alle (The Psychological Aspects of the Guaranteed Income)*. GA V, S. 309-316.
- 1973a: *Anatomie der menschlichen Destruktivität (The Anatomy of Human Destructive-ness)*. GA VII.
- 1976a: *Haben oder Sein*. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft (*To Have or to Be?*). GA II, S. 269-414.
- 1989: *Vom Haben zum Sein*. Wege und Irrwege der Selbsterfahrung. *Schriften aus dem Nachlass, Bd. 1*. Weinheim-Basel 1989.
- 1990a: *Die Entdeckung des gesellschaftlichen Unbewussten*. Zur Neubestimmung der Psychoanalyse. *Schriften aus dem Nachlass, Bd. 3*, Weinheim-Basel 1990.
- Funk, R., 1980: Zu Leben und Werk Erich Fromms. In: *Erich Fromm Gesamtausgabe*, hrsg. v. R. Funk, Bd. I, S. IX-XXXIV.
- 1983: *Erich Fromm. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek 1983.
- Grossmann, H., 1932: Die Wert-Preis-Transformation bei Marx und das Krisenproblem. In: *Ztschr. f. Sozialforschung*, Bd. 1 (1932), S. 55-84.
- Habermas, J., 1961: Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen. In: Ders.: *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt/M. 1971, S. 37-66.
- 1968b: *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*. Frankfurt/M. 1968.
- , Luhmann, N., 1971: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die [109] Systemforschung?* Frankfurt/M. 1971.
- 1981: *Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bde*. Frankfurt/M. 1981.
- Horkheimer, M. [Heinrich Regius], 1934: *Dämmerung*. Notizen in Deutschland. In: Ders.: *Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung*. Hrsg. v. A. Schmidt. Frankfurt/M. 1974, S. 224-354.
- , Adorno, Th.W., 1947: *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente. In: Ders.: *Gesammelte Schriften, Bd. 5*, Frankfurt/M. 1987, S. 11-290.
- 1970: Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen



- [Gespräch mit Helmut Gumnior]. In: Ders.: *Gesammelte Schriften, Bd. 7*, Frankfurt/M. 1985, S. 385-404.
- 1970a: *Verwaltete Welt* [Gespräch mit Otmar Hersche]. In: Ders.: *Gesammelte Schriften, Bd. 7*, Frankfurt/M. 1985, S. 363-384.
- 1985: *Gesammelte Schriften. Bd. 7: Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973*. Hrsg. v. G. Schmid Noerr. Frankfurt/M. 1985.
- Jay, M. 1973: *Dialektische Phantasie*. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923-1950 (*The Dialectical Imagination*). Frankfurt/M. 1976.
- Jonas, H., 1984: *Das Prinzip Verantwortung*. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt/M. 1984.
- Löwenthal, L., 1980: *Mitmachen wollte ich nie*. Ein autobiographisches Gespräch mit Helmut Dubiel. Frankfurt/M. 1980.
- 1984: *Judentum und deutscher Geist*. In: Ders.: *Schriften Bd. 4*. Hrsg. v. H. Dubiel, Frankfurt/M. 1984, S. 9-56.
- Mandelbaum, K., Meyer, G. 1934: Zur Theorie der Planwirtschaft, in: *Ztschr. f. Sozialforschung, Bd. 3* (1934), S. 228-262.
- Marcuse, H., 1958: *Die Gesellschaftslehre des Sowjetischen Marxismus (Soviet Marxism: A Critical Analysis)*. Neuwied-Berlin 1964.
- 1964: *Der eindimensionale Mensch*. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft (*The One-Dimensional Man*). Darmstadt 1988.
- 1969: *Versuch über die Befreiung (An Essay on Liberation)*. Frankfurt/M. 1969.
- 1977: Gespräch mit J. Habermas u.a., in: Habermas, J.: *Philosophisch-politische Profile. Erw. Ausg.*, Frankfurt/M. 1987, S. 265-318.
- Matthes, J., 1967: *Religion und Gesellschaft*. Einführung in die Religionssoziologie I. Reinbek 1967.
- Marx, K., 1965: *Das Kapital*. Kritik der Politischen Ökonomie. Ausgewählt u. eingeleitet v. B. Kautsky. Stuttgart 1965.
- Meadows, D. u. D., Zahn, E., Milling, P., 1973: *Die Grenzen des Wachstums (The Limits to Growth)*. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit. Reinbek 1973.
- Mesarovic, M., Pestel, E., 1974: *Menschheit am Wendepunkt. 2*. Bericht an den Club of Rome zur Weltlage. Reinbek 1974.
- Pollock, F., 1929: *Die planwirtschaftlichen Versuche in der Sowjetunion 1917-1927*. Leipzig 1929.
- 1932: Die gegenwärtige Lage des Kapitalismus und die Aussichten einer planwirtschaftlichen Neuordnung. In: *Ztschr. f. Sozialforschung, Bd. 1* (1932), S. 8-27.
- v. Reijen, W., Schmid Noerr, G. (Hrsg.), 1988: *Grand Hotel Abgrund*. Eine Photobiographie der Frankfurter Schule. Hamburg 1988.
- Rohrmoser, G. 1970: *Das Elend der Kritischen Theorie*. Freiburg/Br. 1970.
- Schaeffer, M., Bachmann, A. (Hrsg.): *Neues Bewusstsein – neues Leben*. Bausteine für eine menschliche Welt. München 1988.
- Schelsky, H., 1975: *Die Arbeit tun die ändern*. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen. Köln-Opladen 1975.
- Schumacher, E.F., 1973: *Die Rückkehr zum menschlichen Maß*. Alternativen für Wirtschaft und Technik (*Small is Beautiful. A Study of Economics as if People Mattered*). Reinbek 1977.
- Wiggershaus, R., 1986: *Die Frankfurter Schule*. Geschichte – Theoretische Entwicklung – Politische Bedeutung. München-Wien 1986.