



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.

Mystik und Prophetie

Erich Fromm im Spannungsfeld zwischen Judentum und Buddhismus

Jürgen Hardeck

Vortrag bei der Herbsttagung der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft und des Niels-Stensen-Hauses über „Mystik und gesellschaftliche Verantwortung. Der spirituelle Kern der Weltreligionen“ in Lilienthal bei Bremen vom 27. bis 20. Oktober 2006. - Erstveröffentlichung in: *Fromm Forum* (Deutsche Ausgabe - ISBN 1437-0956) 11 / 2007, Tuebingen (Selbstverlag) 2007, S. 19-24.

Copyright © 2007 and 2011 Prof. Dr. Jürgen Hardeck, M.A., Alfred Mumbächer Str. 34a, 55128 Mainz; E-Mail: Juergen.Hardeck@kultursommer.de

Prolog

Die drei von der Religionswissenschaft idealtypisch als „prophetische Religionen“ bezeichneten Religionen Judentum, Christentum und Islam sind miteinander verwandt, weil das Christentum aus dem Judentum und der Islam nicht unbeeinflusst von Vorstellungen des Judentums und des Christentums entstanden ist. In gewisser Weise waren ihre Stifter - Moses (ca. 1200 vor Chr.), Jesus (ca. 0-30) und Mohammed (im 7. Jh. nach Chr.) - Reformatoren vorgefundener Religionen, ebenso wie Siddharta Gautama (im 6. Jh. vor Christus), den man den Buddha (d.h. den Erwachten bzw. den Erleuchteten) nennt, auf dem Boden der vedischen religiösen Vorstellungen mit dem Glauben an die Seelenwanderung bzw. Wiedergeburt und dem Karmagesetz (der Vergeltung der Taten im nächsten Leben) einer war. Den Buddhismus nennt die Religionswissenschaft hingegen eine typische „mystische Religion“, wie sie für Indien und Ostasien (neben dem indischen Hinduismus und dem chinesischen Taoismus) typisch sind.

Der im Folgenden näher angesprochene Zen-Buddhismus (Zen = chinesisch: Chan, d.h. Meditation) geht auf den südindischen buddhistischen Mönch Bodhidharma zurück, der mit zwei Schülern um 500 nach Christus nach China kam und dort – möglicherweise unter taoistischem Einfluss, einen der chinesischen Mentalität näher kommenden – neuen meditativen Weg

zur spontanen Erfahrung bzw. Erleuchtung (jap.: satori) entwickelte. Die Blütezeit des Chan-Buddhismus in China war die Tang und die Sung-Dynastie zwischen dem 6. und dem 12. Jahrhundert. Im 12. Jh. wurde er erfolgreich nach Japan exportiert, von wo aus er als Zen-Buddhismus im 20. Jahrhundert in den USA und Europa bekannt wurde. Zu den Unterschieden von mystischer und prophetischer Religion mehr am Ende meines Beitrags.

Tiefe jüdische Prägung Fromms

Erich Fromm (1900-1980) wuchs in einem orthodox jüdischen Milieu auf, alle seine Vorbilder und Lehrer waren Juden. Auch nach seiner Loslösung vom orthodoxen Judentum mit ca. fünf- undzwanzig Jahren waren noch viele Jahre lang seine Ehefrau, seine Lehrer und Kollegen am Psychoanalytischen Institut in Berlin und am Institut für Sozialforschung alles Juden. (Mit nur einer Ausnahme: der von Fromm sehr geschätzte Soziologe Alfred Weber, Bruder des heute noch bekannten Max Weber). Das ist gerade deshalb von besonderer Bedeutung, weil Fromm sich immer sehr stark am persönlichen Vorbild orientierte. Die Propheten der Bibel, die sogenannten „linken“ Rabbinen des jüdischen Talmud, der mittelalterliche Religionsphilosoph Maimonides, der mit seiner „negativen Theologie“ den von Fromm hochgeschätzten christlichen Mystiker



Meister Eckhart stark beeinflusst hatte, der Philosoph Baruch Spinoza, die ostjüdischen Chassidim, der Erfinder eines säkularisierten jüdischen Messianismus Karl Marx, der deutsch-jüdische Philosoph Hermann Cohen, von dem Fromm wesentliche Impulse seiner Interpretation des Judentums in *Ihr werdet sein wie Gott* (1966a) bekam, die unmittelbaren Vorbilder des jugendlichen Fromm, die Rabbiner Nobel und Rabinow, der Begründer der Psychoanalyse Sigmund Freud, der Direktor des Instituts für Sozialforschung Max Horkheimer und der utopisch-marxistische Philosoph Ernst Bloch – alles Juden.

Fromm ist also ganz tief geprägt von jüdischen Denk- und Ethosformen. Rainer Funk hat deshalb einmal geschrieben. „Er hat eine spezifisch jüdische Lebenspraxis ins Anthropologische gewendet und ins Empirische übersetzt und somit die Determinanten einer religiösen Lebenspraxis humanwissenschaftlich namhaft gemacht. Er hat damit zugleich den humanen Gehalt einer in einer abgegrenzt lebenden Gemeinschaft praktizierten Religiosität durch die Wendung ins Humanwissenschaftliche universalisiert und für alle humanistisch orientierten Menschen kommunikabel gemacht.“ (Funk 1988, S. 13.)

„Die Religion der Bibel hat ihre Eigenart in dem ethischen Personalismus ihres Gottesbewusstseins“, schrieb der religionsforscher Julius Guttman (1985, S. 12). Dieser ethische Personalismus blieb bei Fromm stets erhalten, obgleich er den Glauben an Gott aufgab und alles, was über Gott gesagt wurde, ganz im Sinne der ihm durch den jungen Marx vermittelten Feuerbachschen Projektionsthese in den Menschen zurücknahm. Dadurch verschwand zwar für ihn die Differenz zwischen dem monotheistischen Gottesglauben und der apersonalen Mystik, wie sie in Indien und China möglich wurde, und doch gelang es Fromm - bei all seiner bemerkenswerten Aufgeschlossenheit für das Fremde! - nie, die Unterschiede der religiösen Grunderfahrung völlig aufzuheben. Je entschiedener der weltabgewandte Zug östlicher Mystik ihm spürbar wurde, desto entschiedener verwies Fromm auf die Bedeutung der richtigen Lebenspraxis, auf den Wert des Lebens, auf Welt, auf Geschichte, auf Ethik und die Autonomie der Person - bei gleichzeitiger Bezogenheit auf die Gemeinschaft, was der östlichen Mystik fremd ist. Der asoziale

Zug vieler Mystiker des Ostens, die sich scheinbar nur noch um ihre eigene Erlösung bemühen, bleibt ihm fremd. Dennoch gelang es ihm, sich ernsthaft für buddhistische Traditionen zu interessieren und - über die Grenzen der Kulturen hinweg - zu einem wichtigen Vermittler zu werden.

Zen-Buddhismus

Mit dem Buddhismus kam er anscheinend wohl schon durch die Lektüre der Bücher Georg Grimms, eines deutschen Buddhisten, in den zwanziger Jahren erstmals in Kontakt. Tieferegreifende Spuren hinterließ dies jedoch in seinem Werk nicht. 1943 lernte Fromm durch seine Frau Henny Gurland Charlotte Selver kennen, die „Sensory Awareness“ (Körperwahrnehmung) lehrte. Henny Gurland war damals ihre Schülerin. Bei Charlotte Selver nahm Fromm Privatstunden und es entstand eine lebenslange Freundschaft. Er war also offensichtlich schon damals an der Aufhebung des Leib-Seele-Dualismus durch praktische Übungen interessiert und suchte Methoden gegen unsere typisch westliche „Verkopfung“. Charlotte Selver kam selbst erst 1953 mit dem Zen in Berührung und zwar durch Alan Watts. Es ist aber nicht unwahrscheinlich, dass sie Fromm für Zen interessierte, obgleich Suzuki schon in den späten vierziger Jahren an der Columbia University of New York lehrte und Fromm ihm da schon begegnet sein könnte. Bis 1955/56 kann man aber so gut wie keine Spuren davon in Fromms Veröffentlichungen feststellen.

Erst die persönliche Bekanntschaft mit Suzuki führte bei Fromm zu einer ganz intensiven persönlichen Auseinandersetzung, die sich dann auch dauerhaft in seinem Werk niederschlug. Da war er aber schon 57 Jahre alt. Das entscheidende Erlebnis für Fromm war die Begegnung mit Suzuki während des Symposiums über Zen-Buddhismus und Psychoanalyse im Sommer 1957 in seinem Haus in Cuernavaca (Mexiko). Wie Fromm selbst im Vorwort von *Psychoanalyse und Zen-Buddhismus* (1960a) erklärt, bewirkten führten „die Anregungen der Tagung und die darauffolgende Gedankenarbeit, dass ich meine Idee erweiterte und revidierte. Dies galt



nicht nur für mein Verständnis von Zen, sondern auch für gewisse psychoanalytische Auffassungen, wie beispielsweise das Problem, woraus das Unbewusste besteht, wie das Unbewusste ins Bewusstsein transformiert wird, und was das Ziel der psychoanalytischen Therapie ist.“ (urspr. Vorwort, GA VI, 379 Anmerkung des Herausgebers)

Hier erst, unter dem Eindruck der persönlichen Begegnung mit Daiseitz Teitaro Suzuki (1870-1966), erkannte Fromm das spirituelle Potential der Psychoanalyse, das er so vorher selbst nicht gesehen hatte. (Hier ist folgerichtig auch der Moment gekommen, ab dem ihm alle, die dafür keinen Sinn haben, nicht länger folgen wollen.) Die einwöchige Tagung fand unter Mitwirkung des damals schon sechsendachtzigjährigen Zen-Fachmanns Suzuki, des bekanntesten Zen-Vertreters in USA und Europa, statt. Suzuki kann als derjenige angesehen werden, über den die Vermittlung des Zen an den Westen wesentlich geschah, wie Heinrich Dumoulin (1993, S.16) feststellte. Suzuki, der bereits in den zwanziger Jahren in den USA gelebt hatte, war sehr an Psychologie interessiert und orientierte sich in der Terminologie in seinen ersten Veröffentlichungen an der Religionspsychologie von William James, aber z.B. für Geschichte interessierte er sich nur ganz wenig – auch nicht für die geschichtliche Entwicklung des Zen. (Er referierte so z.B. immer nur über die Tradition der Rinzaishule, der er nahe stand, und ließ die ebenso bedeutende „Soto-Schule“ völlig unbeachtet.) Seine grundlegenden Bücher über Zen entstanden bereits in den zwanziger und dreißiger Jahren. Vortragsreisen in den USA und England hielt er erstmals 1936, doch sein epochaler Durchbruch als der Zen-Vermittler für den Westen erfolgte erst nach Beendigung des Zweiten Weltkriegs (vgl. dazu Dumoulin, 1993, S. 18). Von da ab wohnte er auch die meiste Zeit in den USA, hielt viele Vorlesungen, vornehmlich an der Columbia University in New York

Jack L. Rubins, Biograf von Karen Horney, schilderte den Eindruck, den Suzuki, der in Japan als großer Zen-Gelehrter anerkannt, aber selbst kein Mönch oder gar offiziell anerkannter Zen-Meister war, mit den Worten: „Sein kindliches weltkluges Aussehen, seine ungewisse Ruhe, seine wissende, doch enigmatische Sprache mach-

ten den Eindruck unendlicher Weisheit.“ (1983, S. 312) Erich Fromm war in jenen Tagen im Sommer 1957 offensichtlich völlig von ihm fasziniert, wie andere Tagungsteilnehmer berichten. „Es war klar, dass Fromm ... Suzuki liebte und bewunderte. Fromms besonderes Interesse war es, die Erfahrung des Einswerdens mit dem Gegenstand der Wahrnehmung ... zu machen und bei diesem Prozess die Ich-Grenzen aufzugeben. Suzuki lehrte diese Erfahrung nicht nur, sondern lebte sie, und Fromm wollte von Suzuki lernen“, berichtete David Schecter (nach Funk 1983, S. 116), einer von über vierzig Psychiatern und Psychologen aus USA und Mexiko, die damals teilnahmen.

Die Beschäftigung mit dem Zen stand im Mittelpunkt der Tagung, doch es gab darüber hinaus auch Vorträge und Diskussionen zu den Therapieansätzen Georg Groddeck, Harry Stack Sullivans und Carl Gustav Jungs sowie zu Charlotte Selvers Techniken der Körperwahrnehmung. Drei der dort gehaltenen Referate wurden später von ihren Autoren gemeinsam als Buch mit dem Titel *Psychoanalyse und Zen-Buddhismus* (1960a) veröffentlicht: das von Suzuki, das des Religionswissenschaftlers Richard de Martino, der Zen vorstellte, und das von Fromm, der nun, nach dem tiefen Eindruck den Suzuki auf ihn gemacht hatte, viel ausführlicher und radikaler, als in seinem ursprünglichen Referat, über die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Zen und Psychoanalyse schrieb.

Zen-Buddhismus und Psychoanalyse, so Fromm dort, seien „zwei Systeme, die sich beide mit einer Theorie über die Natur des Menschen und mit praktischen Maßnahmen für sein Wohl beschäftigen.“ (1960a, GA VI, S. 303) Damit schienen ihre Gemeinsamkeiten allerdings schon erschöpft zu sein, denn Zen ist ein Produkt fernöstlicher Kultur, ein religiöser Heilsweg, die Psychoanalyse hingegen eine typisch abendländische wissenschaftliche Methode zur Heilung psychischer Krankheiten. Fromm meinte jedoch, sie könne mehr sein, ja, sie sei von Anfang an potentiell mehr gewesen, denn Freud haben den Menschen von der Herrschaft unbewusster irrationaler Leidenschaften befreien wollen und ihn mit Hilfe der Vernunft zu einem reifen Individuum werden lassen, das ohne Illusionen in der Welt bestehen kann.



Er habe daran geglaubt, dass Wissen zur Wandlung, Selbsterkenntnis zur Veränderung der Persönlichkeit führen würde, habe die Einheit von Theorie und Praxis betont und von einem nur theoretischen Wissen nichts gehalten. Er habe gewusst, dass nur ein kleiner Teil des seelischen Lebens bewusst ist, der größere, das Verhalten wesentlich bestimmendere, jedoch unbewusst. Mit seiner Methode der „freien Assoziation“ habe er versucht, das Bewusstsein zu umgehen, um die verborgenen Motive aufzudecken. Schließlich sei Freud bereit gewesen, sich jahrelang intensiv mit einem Menschen zu beschäftigen, um ihm helfen zu können. In all dem sieht Fromm schon gewisse Ähnlichkeiten mit den Zielen des Zen, auch wenn Freud, wie Fromm offen einräumt, viel zu sehr Rationalist gewesen sei, als dass er selbst die Psychoanalyse zu einem Heilsweg hätte erweitern wollen.

Er selbst wolle es aber wagen, in dieser Richtung ein Stück über Freud hinauszugehen. Er war ja nie bereit, Gesundheit einfach nur negativ, als Abwesenheit von Krankheit zu definieren, sondern postuliert hier zunächst erneut das Ideal einer Ganzheit bzw. des „Eins-Seins“ und, als Weg dahin, die Bedeutung der „produktiven Orientierung“. Das Bewusstsein als solches stellt für ihn noch keinen besonderen Wert dar, weil „der größte Teil des bewussten Denkens der Menschen nur in Fiktion und Tauschung“ (ebd. S. 322) besteht und nicht die Realität repräsentiert. „Nur wenn die verborgene Wirklichkeit (die unbewusst ist) enthüllt wird ..., ist etwas Wertvolle erreicht worden“ (ebd. S. 322). Die Vorstellungen des Bewusstseins würden durch die jeweilige Gesellschaft geprägt, in der ein Mensch lebt. Jede Gesellschaft verhindere eine unverstellte Erkenntnis, indem sie Kategorien ausbilde, die Empfindungen und Erfahrungen auf ganz bestimmte Weise formulieren bzw. filtern und zensieren, so dass bestimmte Dinge erst gar nicht ins Bewusstsein treten können. Einer der wichtigsten dieser Filter, so Fromm, ist die Sprache. Vokabeln, Syntax und Grammatik – das sind die erstarrten Ausdrucksformen einer bestimmten gesellschaftlichen Tradition.

„Damit irgendeine Empfindung bewusst werden kann, muss sie innerhalb der Kategorien verständlich sein, in die das bewusste Denken eingeteilt ist. (...) Allgemein kann man sagen,

dass eine Empfindung selten bewusst wird, für die die Sprache kein Wort hat“ (ebd. S. 344). Weitere Filter seien die Logik und gesellschaftliche Tabus. Fromm ist davon überzeugt:

„Das Bewusstsein repräsentiert den gesellschaftlichen Menschen, dessen zufällige Grenzen durch die historische Situation gezogen sind, in die ein Individuum geworfen ist. Das Unbewusste hingegen verkörpert den universalen, den ganzen Menschen, der im Kosmos verwurzelt ist; es verkörpert die Pflanze, das Tier und den Geist in ihm. Es verkörpert seine Vergangenheit bis zur Morgendämmerung des menschlichen Seins, und seine Zukunft bis zu dem Tag, wo der Mensch vollkommen menschlich und die Natur ebenso vermenschlicht wie der Mensch ‚natürlich‘ geworden sein wird“ (ebd. S. 328).

Dieser etwas schwärmerische Passus ist eine Anspielung auf die Bekenntnisformel der humanistischen Marx-Interpreten, auf die berühmte Stelle in den Pariser Manuskripten von 1844, wo Marx schreibt, „der Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus=Humanismus, als vollendeter Humanismus= Naturalismus, er ist die wahrhaftige Auflösung des Widerstreits zwischen dem Menschen und der Natur und mit dem Menschen. (...) Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung.“ (MEGA I, 3, S. 114) Unter diesem neuen Paradigma, so Fromm, „gewinnt [nun aber] Freuds Ziel, das Unbewusste in das Bewusstsein zu transformieren („Es in Ich“), eine weitere und tiefere Bedeutung. Wenn das Unbewusste bewusst wird, verwandelt sich die bloße Idee von der Universalität des Menschen in die lebendige Erfahrung seiner Universalität; es ist die erfahrungsmäßige Verwirklichung des Humanismus“ (ebd. S. 329).

So verstanden wird der Prozess der Psychoanalyse, über die Beziehung Patient/Therapeut hinaus, ein Prozess kontinuierlicher Selbstanalyse hin zu größerer Wachheit, mit dem Ziel völligen Erwachens in einer neu erfahrenen Welt. Fromm sieht daher völlige Übereinstimmung mit dem Ziel des Zen, wie er ihn, vermittelt durch Daisetz Teitaro Suzuki, verstanden hat. Er sieht weiterhin eine Gemeinsamkeit zwischen beiden im ethischen Fundament von Psychoanalyse und



Zen, und zwar bezüglich der Notwendigkeit die pathologische menschliche Gier zu überwinden, die aus einem Mangel an Produktivität resultierte. Als Teil des Buddhismus partizipiert Zen an der buddhistischen Ethik, die eine humanistische Ethik sei, auch wenn das Ziel: die „Erleuchtung“, d.h. der Erfahrung vollständiger Unmittelbarkeit, jenseits der Ethik liegt, wie Fromm durchaus weiß.

Auch wollen beide Systeme eine Unabhängigkeit von jeglicher Autorität erreichen und benutzen dazu einen Führer (den Meister bzw. den Analytiker), der den Schüler bzw. Patienten psychisch solange in die Ecke drängt, bis er einen Durchbruch erreicht - oder sich dem Druck entzieht, dem er sich ja freiwillig aussetzt.

Viele Gemeinsamkeiten also in den Zielen, meint Fromm, in der Methode aber seien Zen und Psychoanalyse völlig verschieden: „Zen besteht aus einem Frontalangriff auf die entfremdete Art der Wahrnehmung mit Hilfe des „Sitzens“, des Koan und der Autorität des Meisters. Natürlich ist das alles nicht eine „Technik“, die man von den Voraussetzungen der buddhistischen Denkweise und dem Verhalten und den ethischen Werten lösen kann, die durch den Meister und die Atmosphäre im Kloster verkörpert werden“ (ebd. S. 354), warnte Fromm selbst vor voreilige Adaptionen.

Dagegen verfährt die psychoanalytische Methode empirisch-analytisch, eröffnet neue Zugänge zum Unbewussten, forscht in der Kindheit und führt zu Erkenntnis von Illusionen und verdrängten Erfahrungen. Dennoch, so Fromm, seien beide Methoden nur Vorbereitungen, die auf das gleiche Ziel zusteuern. Ein Ziel, das Zen „Satori“ (Erwachen) nennt. Wie wäre es sonst auch möglich, so Fromm, zu verstehen worum es bei Zen überhaupt geht, „wenn nicht dadurch, dass „Buddha-Natur in uns allen liegt“, dass Mensch und Sein allgemeingültige Kategorien und unmittelbares Erfassen der Wirklichkeit, Erwachen und Erleuchtung universale Erfahrungen sind“ (ebd. S. 356).

Eine bedeutsame Entwicklung hatte stattgefunden. Der frühere freudo-marxistische Religionskritiker war einer nicht-autoritären Form von Religion und einer nicht-theistischen Mystik begegnet, die ihn offensichtlich so stark beeindruckte und faszinierte, dass sich sein bisheriges

Verständnis vom Unbewussten, vom Transformationsprozess des Unbewussten ins Bewusstsein und vor allem, vom höchst-möglichen Ziel psychoanalytischer Therapie damit gravierend veränderte. Damit näherte er sich zum einen innerhalb der Tiefenpsychologie noch stärker der Jungschen Position an und entwickelt zum anderen erstmals das Programm einer „humanistischen Psychoanalyse“, die den Antagonismus von Psychoanalyse und Religion überwindet und ein spirituelles Verständnis des Unbewussten und des (möglichen) Zieles psychoanalytischer Therapie formuliert. Später - in den siebziger Jahren - sollte er sie manchmal auch „transtherapeutische Psychoanalyse“ nennen. Zum anderen erkannte er hier erstmals, dass die Kultur Ostasiens vor zweitausendfünfhundert bzw. tausendfünfhundert Jahren „eine Rationalität und einen Realismus [hervorgebracht hat], die denen der westlichen Religionen überlegen waren“ (ebd. S. 306).

Es stellt sich jedoch die Frage, wie und inwieweit Fromm Zen verstanden hat. Betrachten wir dazu zunächst einmal seinen Lehrer. Einige Fachleute halten dem verdienstvollen Zen-Lehrer D.T. Suzuki, bei allem Respekt vor ihm, eine „Verwestlichung des Zen“ vor. So meint z.B. Heinrich Dumoulin, vielleicht der größte westliche Kenner der Zen-Geschichte: „Trotz oder auch wegen der überreichen Fülle verschiedenartigen Informationsmaterials ließ Suzukis Darstellung eine Unklarheit entstehen, wo eigentlich der geistige Ort des Zen zu suchen sei. Gegenüber Suzuki und seinen westlichen Bewunderern betonte jüngst auch die amerikanische Buddhistin Ruth Fuller Sasaki den religiösen Grundcharakter des Zen und meinte, man möge doch dem Namen Zen wieder das Wort Buddhismus hinzufügen“ (Dumoulin 1959, 226).

Suzuki interpretierte „Satori“ in seinen Büchern und Vorträgen gerne psychologisch als „Einsicht ins Unbewusste“. Dadurch stellte er einen Zusammenhang von Tiefenpsychologie und Mystik her, die eine „Ent-Buddhisierung“, ein völliges Absehen vom transzendenten Hintergrund des Zen nahe legt. Dazu Dumoulin: „Eine völlig säkularisierte Erleuchtung wäre nicht mehr eine Wirklichkeitserfahrung nach Art der natürlichen Mystik, für die als Mindestmaß religiösen Gehalts eine Beziehung zum transzendenten Ab-



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.

soluten gefordert wird“ (ebd. S. 227).

Ernst Benz kritisierte nicht ganz zu Unrecht, Suzuki stelle es gerne so dar, als sei Zen „keine Philosophie, keine Metaphysik, keine Religion. Zen ist die Quintessenz von allem.“ Damit würde es aber nur zu einer „modernen Ersatzreligion“ (Benz 1962, S. 22). Der deutsche Religionswissenschaftler Rudolf Otto stellte dazu bereits 1925 fest: „Keine Mystik wölbt sich im Blauen, sondern jede steht über einem Grunde, den sie selbst nach Kräften leugnet und von dem sie dennoch immer erst ihr besonderes und mit anderswo gewachsenen Mystiken niemals identisches Wesen erhält, und das gilt auch vom Zen“ (Otto 1925, S. IX). „Die Sutras, die verbrannt werden müssen“, wie ein berühmtes Zen-Wort sagt, damit der Mensch zu Erkenntnis gelangen kann, müssen aber erst einmal bekannt sein, meinte Rudolf Otto dort ebenfalls.

Oder, anderes gesagt: die Leiter die man nicht mehr braucht wenn man sie hochgestiegen ist, ist zunächst einmal unverzichtbar, um überhaupt hoch zu gelangen. Die mystische Erfahrung, muss, wie alle anderen unbestimmbaren Erfahrungen, interpretiert werden. Dies tut der Mystiker gewöhnlich im Rahmen seines kulturellen Kontextes, d.h. der buddhistische Zen-Adept in Bezug auf fundamentale Prämissen des buddhistischen Weltbildes, wie der Wiedergeburt und dem Karma-Gesetz, sowie der überlieferten Geschichten aus der Tradition – und der christliche Zen-Adept im Rahmen des christlichen Weltbildes.

Zwar hat nicht nur Suzuki, sondern später auch der Vertreter der klassischen buddhistischen Hinayana-Schule Nyanaponika Mahatera Fromm zugestimmt, dass die Psychoanalyse sehr wohl als Ergänzung der buddhistischen Meditation von Nutzen sein kann, doch sowohl Dumoulin, als auch Benz gaben zu bedenken, die Psychologie könne „nicht das letzte Wort über Wert und Brauchbarkeit des Zen sprechen“ (Benz 1962, S. 35).

In *Die Revolution der Hoffnung* (1968a) sollte Fromm einige Jahre später über den Zen-Buddhismus schreiben, er sei das „am meisten vergeistigte, anti-ideologische und rationale geistig-seelische System..., das ich kenne, und das alle Formen einer ‚nicht-religiösen Religion‘ aufzuweisen hat.“ (1968a, GA IV, S. 362) Doch

selbst Rainer Funk blieb in diesem Punkt kritisch, als er schrieb: „Erich Fromms Versuch, den Humanismus vom Zen-Buddhismus her zu begründen, ist nicht schlüssig. Dort nämlich, wo es im Zen-Buddhismus um den Überstieg der Negation auf ein NICHTS geht, wo also Negation nicht mehr dialektisch aufgehoben werden kann, weil selbst von der Dialektik als einer Form der Logik abstrahiert werden muss, dort folgt er nicht mehr dem Ansatz des Zen-Buddhismus, sondern interpretiert diese Negation dialektisch. Vernunft und Liebe haben keinen Platz in einem Prozess, der alle Barrieren der Vernunftbeschränkung und Bezogenheit sprengt“ (1978, S.168).

Rainer Funk berichtete auch, Fromm sei im Alter selbst wieder etwas skeptischer gegenüber dem Zen geworden, denn erstens gibt es ja nur ganz wenige Menschen, die „Satori“ überhaupt erlangen, zweitens kann Zen, auf Grund der ungeheuren Ausdauer und Disziplin, die seine Praxis erfordert, nur für sehr kleine Gruppen innerhalb der Gesellschaft wirksam werden und drittens irritierte Fromm das offensichtliche Desinteresse der Zen-Meister an ethischen Fragen.

Zwar ist es zutreffend, wenn Dumoulin feststellt, dass wir „das Zen bisher nur in Verbindung mit der buddhistischen Religion [kennen]. In den Buddhismus eingebettet, partizipiert es auch an dessen Ethik. (...) Man darf aus der Tatsache, dass sich in einer monistisch-pantheistischen Metaphysik logisch kein Platz für eine vernunftmäßig fundierte Ethik findet, keine voreiligen Rückschlüsse auf die notwendig unsittliche Haltung der Anhänger eines solchen Systems ziehen“ (Dumoulin 1959, S. 223). Aber wir haben andererseits nicht gerade eine Fülle von Dokumenten zur Verfügung, die besonderes ethisches Engagement von Zen-Buddhisten dokumentieren. Vielleicht war nicht zuletzt dies - neben dem für ihn immer wichtigen persönlichen Vorbild, das er Ende der sechziger Jahre in Nyanaponika Mahatera fand - ein Grund, warum Fromm sich im Alter wieder stärker für den „klassischen“ Buddhismus interessierte.

Eine letzte Bemerkung dazu: Leider weist Fromm auch nirgends darauf hin, dass Zen als Methode, wie alles, auch missbraucht werden kann, so z.B. in der Funktionalisierung seiner Techniken im Bushido der japanischen Samurai, im Zweiten Weltkrieg oder im Managertraining



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.

der japanischen Industrie, wo Zen-Techniken auch schon dem Abrichten dem besseren Funktionieren, der Unterdrückung und dem Sieg über andere dienten (vgl. dazu z.B. Victoria, Brian Daizen 1999).

Die religiöse Erfahrung als X-Erfahrung

Fromm wandte sich in den sechziger Jahren wieder stärker der eigenen religiösen Tradition zu und legte mit *Ihr werdet sein wie Gott* (1966a) eine radikale Interpretation der Entwicklung des Gottesbildes, des Menschenbildes und des Geschichtsbildes der Bibel vor, mündend in einem aufgeklärten Humanismus, der sich seiner Wurzeln in den Sehnsüchten und Bildern der Religion bewusst ist. Im Mittelpunkt steht die Aussage, eigentlich sei das Entscheidende der jüdischen Religion der immerwährende Kampf gegen den Götzendienst – im Sinne jener negativen Theologie des Maimonides, die den Menschen vor Abhängigkeiten, Versklavungen, Irrwegen schützen – oder aus ihnen retten sollte. In diesem Zusammenhang versucht er zu ergründen, was die religiöse Erfahrung eigentlich ist. Sie ist für Fromm nicht an Kulturen oder Epochen gebunden, es ist eine allgemein menschliche Erfahrung, „weil jeder Mensch versucht, auf die ungelösten Fragen seiner Existenz eine Antwort zu finden; es ist aber zugleich auch eine Erfahrung, die jeder Mensch entsprechend seiner Situation anders macht und anders zur Sprache bringt“ (Funk 1978, S. 149). Im Abendland ist sie wesentlich an die Tradition des Theismus gebunden, erst in neuerer Zeit begann man, nicht zuletzt unter dem Einfluss östlicher Religionen, von „spirituell“ zu sprechen. Für Fromm war die religiöse Erfahrung im Kern ein X, ein Unbekanntes, „welches sich nur in poetischen und visuellen Symbolen ausdrücken lässt“ (1966a, GA VI, S. 220), wie er schreibt.

Für den Menschen der X-Erfahrung ist das Leben ein Problem, da er die Welt als zerrissen, und sich selbst als isoliert empfindet und sich sein tiefstes Sehnen nach der Überwindung dieses Zustandes, auf die Erfahrung des Eins-Werdens mit der Welt richtet. Mit dieser Beschreibung trifft Fromm besonders gut die Situation des aus den volksreligiösen Geborgenheiten

herausgefallenen Individuums, wie es seit ca. zweitausendfünfhundert Jahren in den Hochkulturen existiert.

Für den religiösen Menschen gebe es eine eindeutige „Hierarchie der Werte“ und der Mensch sei ausschließlich Selbstzweck, niemals Mittel zum Zweck. Die X-Erfahrung ließe sich auch als ein „Loslassen des eigenen Ich's“, als ein „Leerwerden“ beschreiben. Sie könne eine Erfahrung der Transzendenz genannt werden, in dem Sinne, dass in ihr das kleine Ich zum ganzheitlichen Welt-Selbst wird, so dass ein Mensch „das Gefängnis seiner Selbstsucht und Isolierung“ verlassen könne. Mit der Hilfe der „X-Erfahrung“ kann der Mensch das werden, was er von seinen Möglichkeiten her sein kann. Die mystische Erfahrung des „Eins-Seins“ wäre demnach die vollkommenste Form religiöser Erfahrung. Sie ist, so Fromm, eine Erfahrung der Überwindung aller Gegensätze und der Auflösung aller Vielheiten in Einheit. In ihrer reinsten Form, so Fromm, sei sie von jeder Bestimmung befreit und falle daher in eins mit dem buddhistischen Nichts, der totalen Negation jeder Verdinglichung und Funktionalisierung. Denn erst wo jedes Begehren aufhört, erfährt der Mensch diese Identität mit allem – nicht zuletzt mit sich selbst. Daher sei auch die theistische Mystik des Westens, für dessen hervorragendsten Vertreter Fromm Meister Eckhart hielt, im Kern nicht-theistisch, wie die asiatische. Auch Gott - als Gegenüber des Menschen - müsse noch überwunden werden. Nicht durch richtiges Denken, nicht durch Theologie und Metaphysik, sondern nur durch richtiges ethisches Handeln vollziehe sich der wahre Gottesdienst und in diesem Handeln erkennen wir Gott, erklärte er nun aber wieder gut jüdisch (vgl. 1966a, GA VI, S. 220 ff).

Buddhismus

Fromm wandte sich ab 1968 wieder stärker der buddhistischen Praxis zu, deren Bewegungs-, Atmungs- und Meditationsübungen er, durch einen neu gewonnenen Freund, den buddhistischen Mönch Nyanaponika Mahathera, noch im Alter erlernte. Nyanaponika Mahathera wurde ursprünglich als Sigmund Feniger 1901 in Hanau bei Frankfurt geboren und wurde 1937 auf Cey-



Ion buddhistischer Mönch der Theravada-Schule, jener unmittelbar auf die Lehren des historischen Buddha und seiner ersten Schüler zurückgehenden Lehren, die auch als Hinayana (Kleines Fahrzeug) bekannt sind. Als Übersetzer und Kommentator wichtiger buddhistischer Texte aus dem Pali-Kanon ins Deutsche und als Autor von Büchern über die buddhistische Meditationspraxis, so z.B. das lesenwerte *Geiststraining durch Achtsamkeit* (1970) ist er bekannt geworden.

Erstmals 1968 und von 1970 bis 1982 jährlich besuchte Nyanaponika Mahathera seinen Jugendfreund Max Kreuzberger im schweizerischen Tessin. Dort lernte ihn Erich Fromm wohl schon 1968 kennen und schon bald wurde es üblich, dass dieser Fromm zwei- bis dreimal wöchentlich besuchte. Die beiden fast Siebzigjährigen wurden Freunde, die einen intensiven Gedankenaustausch pflegten, natürlich nicht zuletzt über die Berührungspunkte von Buddhismus und Psychoanalyse. Nach dem Tod von Suzuki 1966 hatte Fromm nun wieder einen buddhistischen Lehrer gefunden.

Rainer Funk berichtete uns, dass in den Jahren, wo er Fromm persönlich kannte, dieser „jeden Morgen zwischen 10 und 11 Uhr (...) Atem-, Bewegungs- und Konzentrationsübungen [gemacht habe], wie er sie von Nyanaponika Mahathera (...) gelernt hatte (Funk 1983, S.134). Schon bald nach dem Kennenlernen begann Fromm in seinen Arbeiten, verstärkt Hinweise auf den Buddhismus und Vorschläge hinsichtlich Meditation und Selbstanalyse zu geben. Am meisten allerdings in den zu Lebzeiten noch nicht veröffentlichten Teilen von *Haben oder Sein*, die als Band 1 der nachgelassenen Schriften unter dem Titel *Vom Haben zum Sein* (1989a) veröffentlicht wurden.

In den achtziger Jahren besuchte Werner Appel Nyanaponika Mahathera in Sri Lanka. Er lebte damals zurückgezogen im Dschungel, meditierte und übersetzte frühe buddhistische Texte ins Deutsche und Englische. Von der Verlagsleitung eines buddhistischen Verlages hatte er sich bereits 1972 zurückgezogen. Werner Appel aus seinem Gespräch mit ihm über Erich Fromm: „Nyanaponika Mahathera war sehr berührt (...) von der Warmherzigkeit seiner Person und der Offenheit, mit der wir sprechen konnten“ (in Werder 1987, S. 79). Fromm habe wie die

Buddhisten geglaubt, dass alle Übel auf „Gier, Hass und Verblendung“ (ebd. S.82) zurückgehen. Ein Punkt, den Fromm abgelehnt habe, sei die Lehre von der Wiedergeburt gewesen. Nyanaponika glaubte aber daran, „es wäre ihm möglich gewesen, Fromm die Richtigkeit dieser Lehre psychologisch glaubhaft zu machen“ (ebd. S. 82) – wenn dafür noch Zeit gewesen wäre, aber Fromm starb ja im Frühjahr 1980. Also, die Richtung stimmte bei Fromm, dies bestätigen eben auch Buddhisten. Fromm strebte allerdings nur eine Mäßigung der menschlichen Leidenschaften an, nicht ihr völliges Verlöschen, was ja die wörtliche Bedeutung des Begriffes „Nirwana“ ist. Dies sei im Folgenden etwas genauer ausgeführt.

Fromm griff, offensichtlich beeinflusst von seiner damaligen Beschäftigung mit dem Buddhismus, bei seiner Beschreibung, wie eine Charakteränderung denn überhaupt vor sich gehen könnte, in *Haben oder Sein* (1976a) auf Buddhas vier „Edle Wahrheiten“ zurück:

„Wenn die Voraussetzung richtig ist, dass uns nur ein fundamentaler Wandel der menschlichen Charakterstruktur, ein Zurückdrängen der Orientierung am Haben zugunsten der am Sein, vor einer psychischen und ökonomischen Katastrophe retten kann, so stellt sich die Frage: Sind tiefgreifende charakterologische Veränderungen möglich, und wie kann man sie herbeiführen? Ich bin in der Tat überzeugt, dass sich der menschliche Charakter ändern kann, wenn die folgenden Voraussetzungen gegeben sind:

Wir leiden und sind uns dessen bewusst.

Wir haben die Ursache unseres Leidens erkannt.

Wir sehen eine Möglichkeit, unser Leiden zu überwinden.

Wir sehen ein, dass wir uns bestimmte Verhaltensnormen zu eigen machen und unsere Lebenspraxis ändern müssen, um unser Leiden zu überwinden.

Diese vier Punkte entsprechen den vier Edlen Wahrheiten, die den Kern der Lehre Buddhas über die allgemeinen menschlichen Existenzbedingungen bilden“ (1976a, GA VII, S. 389).



Entsprechen diese vier Punkte jedoch wirklich Buddhas vier „Edlen Wahrheiten“? Dazu wollen wir uns die Originale mal etwas genauer ansehen.

(1) Die erste der vier buddhistischen Wahrheiten (alle zitiert nach Mensching 1981, S. 64) lautet: „Alles ist Leiden.“ „Dies, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit vom Leiden: Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Tod ist Leiden, mit Unliebem vereint sein ist Leiden, von Liebem getrennt sein ist Leiden, nicht erlangen, was man begehrt, ist Leiden: kurz die fünf Gruppen der Daseins-faktoren (des Körperlichen, der Empfindung, des Unterscheidungsvermögens, der Triebkräfte, des Bewusstseins) sind Leiden.“

Bei genauerem Hinsehen müssen wir feststellen, dass Fromm schon die erste Aussage Buddhas verkürzt und damit nicht unerheblich missdeutet, weil er Leiden (*dukkha*) nur als „ill-being“, als Unglücklichsein, als seelisches Leiden deutet. Das Leiden besteht für den Buddhismus aber im wesentlichen nicht in unseren subjektiven Befindlichkeiten, sondern in der universale Unbeständigkeit (*anicca*) und Abwesenheit eines dauerhaften Selbst (*anatta*) in allen Lebewesen und Dingen. Glück und Freude bedeuten für Buddha daher genauso Leiden, wie Schmerz und Krankheit, weil sie den Durst nach Leben wach halten und stärken, durch den der Mensch ans „Rad der Wiedergeburt“ gefesselt bleibt, was nach buddhistischer Auffassung die eigentliche Leidenssituation darstellt. Fromm stattdessen spricht im psychologischen Sinne vom Bewusstsein des Leidens, in dem Sinne, dass das Unwohlsein nicht länger verdrängt wird.

(2) Die zweite buddhistische Wahrheit lautet: „Die Ursache des Leidens ist der Durst.“ „Dies, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit von der Entstehung des Leidens: Es ist der Durst, der zur Wiedergeburt führt, samt Freude und Begier, hier und dort seine Freude findend: der Lüstedurst, der Wergedurst, der Vergänglichkeitsdurst.“ Fromm interpretiert nun Durst (oder auch Gier, je nach Übersetzung) im Sinne von Habsucht und vermischt dabei die Kritik der monotheistischen Religionen an der „Ich-Süchtigkeit“ des Menschen mit der nicht an eine personale Vorstellung gebundene Weltsicht des

Buddhismus, der den Menschen von der Illusion seiner „Ich-Haftigkeit“ erlösen will.

Da Fromm nicht von einer Wiedergeburt ausgeht, die es zu vermeiden gilt, hat er nichts gegen die Freuden des Lebens, die den Menschen nach buddhistischer Auffassung jedoch täuschen und ans Leben fesseln. Fromm bejaht bekanntermaßen das Leben, trotz seiner Tragik, und setzt dessen Einmaligkeit unausgesprochen voraus. Damit steht er, trotz seiner erfreulichen Aufgeschlossenheit gegenüber dem Buddhismus, ganz und gar auf dem Boden der westlichen Tradition, von der gilt, was der übrigens ebenfalls deutsch-jüdische Philosoph Walter Kaufmann schrieb: „Das große Gegenstück zum Nirwana ist das schöpferische Leben. Das Nirwana ist negative Freiheit, Freiheit von; das schöpferische Leben ist positive Freiheit, Freiheit zu. (...) Zuerst muss man mal das Leben als elend und leidvoll erfahren haben. Solange man den Schmerz als Unglücksfall ansieht - wie es bei Amerikanern und Europäern noch die Regel ist -, ist man für die Lehre vom Nirwana noch nicht bereit“ (Kaufmann 1974, S. 72 u. 74).

(3) Doch zurück zu den vier edlen Wahrheiten. Weiter heißt es in Buddhas Predigt als dritte fundamentale Wahrheit des Buddhismus: „Die Aufhebung des Leidens geschieht durch die Aufhebung des Durstes.“ „Dies, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit von der Aufhebung des Leidens: die Aufhebung dieses Durstes durch restlose Vernichtung des Begehrens, ihn fahren lassen, sich seiner entäußern, sich von ihm lösen, ihm keine Stätte gewähren.“ Die restlose Vernichtung des Begehrens strebt Fromm aber eben nicht an, statt Abtötung geht es ihm um Transzendierung menschlicher Leidenschaften im Dienste menschlicher Selbstentfaltung und eines harmonischen Zusammenlebens. Fromms Übersetzung dieser buddhistischen Prämisse lautet in etwa: „Wir können nur vernünftig sein, wenn wir nicht von Gier überflutet werden und nur der vernünftige Mensch ist frei von den Illusionen, die das „Wohl-Sein“ verhindern.“ Das stimmt zwar, ist aber bei weitem nicht so radikal, wie Buddhas „dritte Wahrheit“.

(4) Die vierte „edle Wahrheit“ des Buddhismus lautet: „Der Weg der Aufhebung des Leidens ist



der achteilige Pfad.“ „Dies, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit vom Weg zur Aufhebung des Leidens: Es ist dieser edle achteilige Pfad, der da heißt: rechtes Glauben, rechtes Entschließen, rechtes Wort, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes (geistiges) Streben, rechte Aufmerksamkeit, rechtes Versenken.“ Hier, im Bereich der Sittlichkeit, die auch für den Buddhismus die Voraussetzung für die Befreiung bildet, treffen sich Fromms Vorstellungen tatsächlich mit der Ethik des Buddhismus. (Hier treffen sich die Werte aller Weltreligionen, so oft das auch immer wieder bestritten wurde.)

Doch das richtige ethische Verhalten ist für den Buddhismus nur die unabdingbare Voraussetzung, die Vorbereitung auf den von der Welt lösenden Weg meditativer Versenkung. Denn nur auf der Basis der ersten fünf erwächst die Möglichkeit der Verwirklichung der letzten drei, übrigens ausschließlich mönchischen Maßnahmen: rechtes geistiges Streben, rechte Achtsamkeit und rechte meditative Konzentration. Die Anerkennung dieses Heilswegs beruht außerdem, zumindest am Anfang, nicht auf eigener Einsicht oder Erfahrung, sondern auf dem Glauben an die Autorität Buddhas und der Mönche. Ist es dann nicht eher irreführend, wie Fromm zu behaupten, der Buddhismus sei im Gegensatz zum Christentum ohne Dogma und ein System ganz „ohne Offenbarung oder Autorität“?

Der britische Religionswissenschaftler Trevor Ling meinte dazu: „Eine solche Auffassung ist vielleicht nicht dogmatisch in dem Sinne, dass sie durch eine kirchliche Obrigkeit fixiert wäre, aber wir haben es hier mit einer Glaubensvorstellung zu tun, deren Wahrheit oder Unwahrheit sich nicht beweisen lässt, und so gesehen hat sie einen nicht geringeren dogmatischen Charakter als der jüdische, christliche oder moslemische Gottesglaube. Darüber hinaus verfügt der Buddhismus über gewisse autoritative Lehrmeinungen; er nennt sie nur nicht so, sondern „heilige Wahrheiten“. Sie übertragen sich auf den Menschen kraft der Autorität Buddhas und müssen zunächst im Glauben hingenommen werden, auch wenn man behauptet, sie könnten später durch die persönliche Erfahrung verifiziert werden“ (Ling 1972, 24f.). Und an anderer Stelle schreibt er: „Man könnte den Buddhismus auf den ersten Blick für eine Art „Lebensphiloso-

phie“ halten, für eine Weltanschauung, zu welcher der Mensch am Ende lediglich aufgrund der durchdringenden Kraft seines eigenen Denkens zu gelangen vermag. Aber die Existenz des Nirwana wird einzig und allein durch Buddha verbürgt... Wir haben uns deshalb mit der Tatsache abzufinden, dass es hier um etwas geht, was als „Offenbarung“ anzusprechen ist“ (ebd. 40).

Aufgrund seiner Prämissen hält Fromm ihn genau für so eine Art weise Lebensphilosophie. Dies wird deutlich, wenn er z.B. in *Die Seele des Menschen* (1964a) schreibt: „Ziel des Menschen ist es, seinen Narzissmus zu überwinden. Nirgends vielleicht kommt dieser Grundsatz radikaler zum Ausdruck, als im Buddhismus. Die Lehre Buddhas läuft darauf hinaus, dass der Mensch sich nur von seinem Leiden erlösen kann, wenn er aus seiner Illusion erwacht und sich seiner Wirklichkeit bewusst wird, der Realität der Krankheit, des Alters und des Todes und der Unmöglichkeit, jemals die Ziele seiner Begierden zu erreichen. Der „erwachte“ Mensch im Sinne des Buddhismus ist der Mensch, der seinen Narzissmus überwunden hat und daher fähig ist, ganz wach zu sein. (...) Nur wenn der Mensch sich von der Illusion seines unzerstörbaren Ichs freimacht, nur wenn er sie mit anderen Objekten seiner Gier fallen lassen kann, nur dann kann er sich der Welt öffnen und ganz zu ihr in Beziehung treten. Psychologisch ist dieser Prozess des völligen Wachwerdens identisch mit der Ablösung des Narzissmus durch die Bezogenheit auf die Welt.“ (1964a, GA II, S. 219.)

Positiv ausgedrückt: Fromm hat den Buddhismus vom Kopf auf die Füße gestellt, wie es Marx mit Hegel tat oder Feuerbach mit dem Christentum. Denn dass der buddhistische Weg statt auf ein anderes Sein (im ontologischen Sinne) „nur“ auf ein anderes Dasein bzw. Selbst-Sein gerichtet ist, ist wieder eine moderne „humanistische“ Sichtweise. Buddha wollte das Gesetz des Werdens durchbrechen, die Kette der Wiedergeburten, von deren Existenz er überzeugt war, und das Karma-Gesetz der Tatenvergeltung sollte endgültig ein Ende finden. Diese Ursachenkette ist für Fromm, wie für alle westlichen (aber auch z.B. die ursprünglichen chinesischen Religionen), gar nicht vorhanden und damit auch gar kein Problem.



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.

Auf ontologischer Ebene kann Fromm mit dem Buddhismus nichts anfangen, da er bei seinem jüdisch-christlichen Vorverständnis mit seinem spezifischen Personen- und Geschichtsverständnis bleibt. Fromm blieb damit aus buddhistischer Sicht jedoch ein „akrivyavadin“, d.h. einer, der behauptet, dass Taten im Sinne des Karmagesetzes keine Folgen haben. Menschen mit dieser Ansicht, die der Buddha als falsch erfahren hatte, ist er selbst vor zweitausendfünfhundert Jahren auch schon begegnet, wie die Schriften erzählen.

Fromm selbst meinte dazu: „Die Lehren Buddhas sind auch für jene wertvoll, die nicht an die Reinkarnation glauben. Ebenso wenig verliert die Bibel dadurch an Wert, dass sie mit dem heutigen Wissen über die Weltgeschichte und die Evolution des Menschen nicht übereinstimmt“ (1989a, GA XII, S. 408). Dem kann man ohne weiteres zustimmen. Doch selbst wenn man die metaphysischen Voraussetzungen des Buddhismus beiseite lässt und die Lehre des „Erhabenen“ ganz von der *conditio humana* her interpretiert, muss man Fromm doch vorhalten, dass er zentrale Sachverhalte einfach ignoriert.

Denn der Buddha hatte seine Familie verlassen, um die Befreiung von den drei unlösbaren Problemen Alter, Krankheit und Tod zu finden, und er war - nach seiner Erleuchtung - der Überzeugung, dass er sie gefunden habe. „Tut euer Ohr auf, ihr Mönche, die Erlösung vom Tod ist gefunden!“, heißt es in seiner ersten Predigt. Diese drei Probleme, „existentielle Dichotomien“ in Fromms Terminologie, sind jedoch nach Fromms Überzeugung nicht aufhebbar. Buddha nannte sich selbst „Tahagata“, der Vollendete; dieser Anspruch ist weit größer, als sich ein „revolutionärer Charakter“ zu nennen. Diesen Anspruch ignoriert Fromm jedoch völlig (ebenso konsequent, wie z.B. den, dass Jesus von Nazareth der „Christus“ bzw. der „Messias“ gewesen sei). Das, was Fromm „Eins-Sein mit der Welt“ nennt, bedeutet - bei aller spirituellen Kraft die auch darin liegt! - eine Lebensbejahung, die für einen buddhistischen Mönch „Haften an der Welt“ bedeuten muss - mit der Konsequenz, wiedergeboren zu werden und weiter leiden zu müssen.

Es gibt für den Buddhismus mehr als die Mäßigung oder Transzendierung menschlicher

Leidenschaften, es gibt für ihn ihr völliges „Verlöschen“ (was „Nirwana“ wörtlich bedeutet) - sogar noch im Leben, wie bei Buddha selbst und vielen späteren „Bodhisattvas“. (So wie es für eine Christen im Sinne des Apostels Paulus eine Auferstehung und ein ewiges Leben gibt - und nicht nur ein gelungenes Leben im Diesseits.) Deshalb kann nur der Mönch, der nicht mehr mitten im Leben steht, diese radikale Befreiung erfahren und alle Menschen müssten erst einmal Mönche werden, um auch dahin kommen zu können. In der Weiterentwicklung des Buddhismus, der die strenge Lehre von der Erlösung als Ergebnis einzig eigener Anstrengung aufgab und den Buddha zu einem transzendenten Wesen machte (Mahayana-Buddhismus), sieht Fromm jedoch konsequenterweise nur die übliche Ideologisierung einer Religion, die Buddha zum „magischen Helfer“ umdeutet. Es gibt aber für Fromm keine „magischen Helfer“, die uns da weiterhelfen könnten.

Wenn Fromm den Mahayana-Satz von „der Buddha-Natur, die in uns allen liegt“ zitiert, und das tut er gerne, interpretiert er ihn stets empirisch-anthropozentrisch, als die uns allen gemeinsame Menschennatur, denn die, trotz sanfteren Umgangs mit Tieren und der Natur, tatsächlich vorhandene Anthropozentrik des Buddhismus (nur der Mensch hat von allen Wesen die Fähigkeit den Kreislauf der Wiedergeburten verlassen!), ist ihm sehr wichtig.

Und tatsächlich: „Nach buddhistischer Auffassung steht der Mensch bei jeder Frage im Mittelpunkt; er ist die Krone des Kosmos, und jede Aussage hat letztlich auch das Individuum zum Gegenstand..., (besitzt es doch) die unvergleichliche Befähigung zur höchsten Erkenntnis (*bodhi*), zum Vernehmen und Realisieren der eigentlichen Wirklichkeit“, erklärt Peter Gerlitz (Stuttgart 1978, S. 262 f.).

Doch die buddhistische Mitleids- (nicht Liebes-) Ethik, die sich für die Verbesserung irdischer Verhältnisse einsetzt, tut dies zuletzt doch deshalb, um die Voraussetzung einer Loslösung vom Leben bei möglichst vielen Menschen zu schaffen. Es ist mehr als verständlich, dass Fromm von den vielen sympathischen Zügen des Buddhismus fasziniert war. Von seiner tiefen Friedfertigkeit, seiner Gelassenheit und Geduld, seiner Mitleidsethik, seiner konzentrierten und



unermüdlichen Arbeit an der eigenen Selbstvervollkommnung (nicht Selbstverwirklichung in unserem Sinne!), seiner vorurteilslos-realistischen Aufnahmefähigkeit für wissenschaftliche Erkenntnisse, gegen die sich die monotheistischen Religionen zum Teil heute noch sträuben.

Vor allem schätzte er, dass sich die Wertbegriffe des Buddhismus (wie auch des chinesischen philosophischen Taoismus) nicht auf eine Offenbarung durch ein höheres Wesen gründeten und dass er schon seit 2500 Jahren einen psychologischen Scharfblick besitzt, „der dem der westlichen Religionen überlegen war“, wie Fromm richtig feststellt. In den lebenspraktisch-orientierten religiösen Systemen des Ostens wird eine neue Harmonie zwischen Mensch und Mensch und Mensch und Natur und Mensch für sich selbst praktisch angestrebt, die er für vorbildlich hält.

Dharma, Tao, Halacha, Praxis - das sind für Fromm alles Synonyme. „Es ist nicht so, dass der westliche Mensch östliche Systeme wie den Zen-Buddhismus nicht ganz begreifen kann (wie Carl Gustav Jung meinte), sondern dass der moderne Mensch den Geist einer Gesellschaft nicht zu begreifen vermag, der nicht auf Eigentum und Habgier aufgebaut ist“ (1976a, GA II, S. 287), meinte er. Daher sah er das Missverständnis bei allen, die den Buddhismus für pessimistisch, negativ und lebensverneinend halten.

Dabei übersah er jedoch bzw. er erwähnt es zumindest in seinen Büchern nicht, dass es auch Tendenzen im Buddhismus gibt, die er selbst für nekrophil hielt. Nur in dem nicht-veröffentlichten Teil von *Haben oder Sein* bekannte er: „Für manche - wie auch mich - ist es schwierig, die Meditation in genau der vom Autor [Nyanaponika Mahathera] beschriebenen Art und Weise durchzuführen, weil ich mit einigen buddhistischen Lehren nicht übereinstimmen kann, so zum Beispiel der Reinkarnationslehre, gewisser lebensverneinender Tendenzen im Hinayana-Buddhismus, oder mit Techniken, bei denen man sich von der Sinnlosigkeit von Begierden dadurch überzeugt, das man sich das Faulen eines toten Körpers vorstellt“ (1989a, GA XII, S. 431). Nun ja, warum sollte es keine nekrophilen Tendenzen im Buddhismus geben? Aber nur unter Fromms humanistischen Prämissen

betrachtet, ist das Nekrophilie!

Fromm Interesse war es, wesentliche humanistische Gemeinsamkeiten bei den „Meistern des Lebens“ zu finden. Dabei unterläuft es ihm jedoch nicht selten, dass er seine eigenen Anschauungen in deren Lehren hineinprojiziert. Andererseits finden sich durchaus wichtige Punkte, in denen Fromms Auffassung wirklich mit der des Buddhismus übereinstimmt.

Die Nähe des von ihm verehrten christlichen Mystikers Meister Eckhart zum Buddhismus ist augenfällig. Verständlicherweise erkannten daher auch buddhistische Wissenschaftler wie K. Nishitani (1940; 1942; 1946; 1947), D.T. Suzuki (1957), M. Nambara (1960) und S. Ueda (1965), von denen Fromms übrigens die letzten drei gründlich gelesen hat, in Meister Eckhart einen Geistesverwandten. (Vgl. dazu Hardeck 1993 und 2005.) Suzuki hatte Fromm zudem persönlich vermittelt, „dass die christlichen religiösen Erfahrungen sich im Grunde von den buddhistischen nicht unterscheiden. Alles, was uns trennt, ist die Terminologie“ (Suzuki 1957, S. 17). Das ist zwar eine Ansicht, die mit vielen guten Gründen von Vertretern beider Seiten bestritten wird, auch das mag also ein Missverständnis gewesen sein, aber wenn, dann war auch das ein fruchtbares Missverständnis.

Gewiss bleibt Fromms Versuch, aus seiner humanistischen Perspektive Konvergenzen zwischen Meister Eckhart, Buddha und Karl Marx nachzuweisen, zu undifferenziert und ebnet kulturelle Muster und individuelle Unterschiede allzu sehr ein. Volker Frederking erinnerte allerdings zurecht daran, dass Fromm ja nicht einfach an Eckhart-Forschung interessiert war, sondern *Haben oder Sein* als ein Zwischenruf in eine konkrete gesellschaftliche Situation gedacht war: „Vor dem Hintergrund der von Fromm als einem der ersten kritisierten New Age-Bewegung wird seine Auseinandersetzung mit Meister Eckhart in ihren aktuellen gesellschaftlichen Implikationen erkennbar. Denn in Abgrenzung vom weltflüchtigen Eskapismus und anti-aufklärerischen Irrationalismus breiter Strömungen der New-Age-Philosophie lässt sich mit Fromm Eckharts spirituelle Theologie als Paradigma einer humanistisch verankerten rationalen Mystik und solidarischen Spiritualität verstehen, die die ver-



drängte religiöse Dimension in den Horizont der Neuzeit integriert, ohne deren aufklärerische Substanz preiszugeben“ (Frederking 1992, 262).

Damit variiert Fromm wieder einmal auf die konkrete Situation bezogen eines seiner Grundanliegen: Die durch einen einseitigen Rationalismus verdrängte „religiöse Struktur“ des Menschen soll wieder integriert werden, ohne dabei hinter die Aufklärung zurückzufallen. Bei Goethe, in der Romantik, bei Feuerbach ist dieses ganzheitliche Moment noch gegeben, selbst bei Marx und Nietzsche. Aber in den positivistischen und szientistischen Strömungen, die das 19. und 20. Jahrhundert dominieren, ging es verloren und führte dadurch zu einer seelischen Erkrankung des modernen Menschen. Die Moderne droht immer wieder daran zu scheitern, dass sie durch eine extreme Einseitigkeit gewisser in ihr enthaltener Elemente den Menschen krank macht - und die Natur verwüstet. Daran hat sich bis heute nichts geändert. Deshalb bleibt Fromm aktuell.

Und noch etwas scheint mir in diesem Zusammenhang wichtig. Johan Huizinga bemerkte bereits, dass der Kulturwert der Mystik gerade im Vorfeld der Weltentrücktheit liege, auf den ersten Stufen, auf die Fromm soviel Wert legt. Huizinga schrieb: „Die intensive Mystik bedeutet Rückkehr zu einem prä-intellektuellen Seelenleben, alle Kultur geht darin zugrunde, wird überwunden und überflüssig. Wenn die Mystik dennoch für die Kultur reiche Früchte trägt, so darum, weil sie stets über vorbereitende Stufen emporklimmt und erst allmählich alle Lebensform und Kultur abwirft. Ihre Früchte für die Kultur trägt sie in ihren Anfangsstufen, unterhalb der Vegetationsgrenze. Dort blüht der Garten der sittlichen Vollkommenheit, die als Vorbereitung von jedem Schauenden verlangt wird: der Frieden und die Sanftmut, die Unterdrückung der Begierde, Einfalt, Mäßigkeit, Fleiß, Ernst und Innigkeit... [Man könnte glauben, er beschreibt Fromm.] ... Die Anfangswirklichkeit der Mystik ist eine moralische und praktische. Sie ist vor allem eine Übung tätiger Nächstenliebe. Alle großen Mystiker haben die praktische Wirksamkeit aufs höchste gepriesen: Hat nicht Meister Eckhart selbst Martha über Maria gestellt und gesagt, das man sogar die Ekstase eines Paulus fahren lassen solle, wenn man einem Armen mit ei-

nem Süpplein helfen könne?“ (Huizinga 1975, 322 f.) Nicht zuletzt diese kulturschaffende und kulturverändernde Kraft der Mystik hat Fromm fasziniert.

Fromms immer wiederkehrender Hinweis auf die Notwendigkeit der lebendigen Erfahrung ist für sein Interesse an der Mystik entscheidend. Die von ihm proklamierte „Orientierung des Seins“ ist eine des wirklichen Fühlens (und nicht des entfremdeten Rasonierens über Gefühle), sie nimmt Natur und andere Menschen wirklich wahr (und nicht narzisstisch verzerrt), sie vermag bei sich zu sein (und ist nicht auf Ablenkungen angewiesen), sie kann tief erleben und erfahren und ist zu einer Seins-Offenheit fähig bei gleichzeitiger Gelassenheit. Im Erstreben dieser Haltung begegnen sich die Mystiker aller Religionen, aller Zeiten, aller Kulturen. Und in diesem Sinne schrieb schon der große katholische Theologe Karl Rahner „Der Fromme von morgen wird ein Mystiker sein - einer, der etwas erfahren hat - oder er wird nicht mehr sein.“ (Rahner 1966, S. 22.)

Mystische und prophetische Religion

Fromm unterschied nicht zwischen „prophetischer“ und „mystischer“ Religion, die nach Mensching (1959, 115) als „die beiden Grundformen universaler Religionen“ gelten können. Buddha und Christus als ihre „beiden typischen Vertreter“ (Mensching 1978) wurden von ihm, wie viele andere humanistisch orientierte Vorbilder, die er anführte, manchmal zu sehr auf einen Nenner gebracht. Dieses Vorgehen deutet jedoch auf etwas Fundamentaleres, auf die merkwürdige Mischung des prophetischen und des mystischen Elements in der Person Fromms selber.

Fromm bezeichnete seine eigene Position immer wieder als die einer „nicht-theistischen Mystik“. Rainer Funk hat in seiner Dissertation *Mut zum Menschen* zwei Grundtypen unterschieden: Zum einen gibt es den theistisch-humanistischen Typus der westlichen Mystik, der das Eins-Sein mit Gott oder sich selbst sucht und der alle Gedankengebilde über Gott als Verfälschung der Erfahrungswirklichkeit Gott erkennt und daher ablehnt. Das ist eine Mystik als End-



konsequenz der *theologia negativa*, die an Gott gebunden bleibt, wenn sie ihn nicht als Behinderung der Identität, sondern als Garant der Freiheit von allen Bindungen erlebt, oder sie ist rein humanistisch, wenn für sie sogar noch die Negation Gottes Voraussetzung für die Erfahrung des Eins-Seins ist. Zum anderen gibt es den nicht-theistischen östlichen Typus, der die Befreiung in der totalen Negation erfährt, jenseits von Sein und Nicht-Sein und aller anthropologischen Wirklichkeit in einem „Verlöschen“ (Nirwana) des Seins im Nichts (vgl. Funk 1978, S. 165). Schon die Formulierung „Eins-Sein mit der Welt“ (1956a, GA IX, 486), die Fromm häufig benutzt, deutet auf seine Beheimatung in der ersten Gruppe.

Fromms Weltablehnung ist ja eigentlich eine Weltzuwendung, und nicht eine Abwendung von der Welt. Seine Mystik ist eine Welteinheitsmystik. Mehr als ihm selbst bewusst ist, steht er damit in der Tradition des „prophetischen Messianismus“, den das Judentum hervorgebracht hat, und der im Marxschen Geschichtsbild und seiner Vision einer klassenlosen Gesellschaft seine moderne Formulierung gefunden hat. Fromm vertritt ein linear-utopisches Denken, das auf die menschliche Vollendung im historischen Prozess hofft und in der Gegenwart ein Stück davon antizipiert und lebt. Das zeigt sich auch darin, dass er das unterschiedliche Weltbild der linearen und der zyklischen Zeitvorstellung völlig ignoriert.

Robert C. Zaehner hingegen sah eine „tiefe und fundamentale Spaltung innerhalb der weltweiten mystischen Tradition“ (Zaehner 1980, S. 125), zwischen einer weltimmanenten Mystik, von der Naturmystik bis hin zum kosmischen Bewusstsein, und einer ganz auf Transzendenz gerichteten weltüberwindenden Mystik, auf die unter anderem der Buddha abzielt. Beide Arten seien in allen Religionen vertreten. Nach dem bisher Gesagten ist klar, dass Fromm hier zur ersten Gruppe gehört. Dieser Art von Mystik wirft nun aber Zaehner vor, sie sei in Wirklichkeit gar kein Fortschritt, sondern eine Regression zum Frühstadium menschlicher Entwicklung. Nach seiner Überzeugung gibt es „eine von Zeit und Raum, Ursächlichkeit und dem endlosen Transmigrationsprozess unabhängige Seinsweise. Beweis ist Buddhas eigene Erleuchtung. Existierte

diese ewige Seinsweise nicht, dann hätte der Buddhismus ebenso wenig Bedeutung wie das Christentum ohne Christi Auferstehung von den Toten“ (ebd. S. 125).

In Zaehners Unterscheidung kommt der eigentliche Knackpunkt zwischen religiösem Glauben (im traditionellen Sinne, den wir heute schon fast als Fundamentalismus ansehen), und einem Seinsvertrauen im Frommschen Sinne zum Vorschein. Ohne diese „ewige Seinsweise“, nenne man sie Gott oder Nirwana oder wie auch immer, ist einfach keine wirkliche Erlösung, keine völlige Aufhebung der existentiellen Widersprüche möglich. Für seine „tiefsten Sehnsüchte“ (Freud) findet der Mensch dann einfach keinen rettenden Grund mehr. Buddhas (angebliche) Erleuchtung und Jesu (angebliche) Auferstehung können dem, der daran glaubt, als „Beweis“ einer anderen Wirklichkeit ein Fundament für sein Seinsvertrauen geben, auf das wir nach Fromm verzichten müssen, auch dann, wenn wir uns Buddhas Weg oder Jesu Nachfolge als Vorbild nehmen.

Fromm würde wohl das Leiden am Leben und die aus der Unbeständigkeit von allem folgende Verneinung des Werdens, die brennende Sehnsucht nach dem Absoluten und das Leiden unter dem Konflikt zwischen Geist und Materie, wie es häufig bei buddhistischen oder auch christlichen Mönchen anzutreffen war - trotz seinem Verständnis als aus der *conditio humana* resultierende Spannung - letztlich als eine nekrophile Orientierung einstufen. Es gehört aber zur Menschheitsgeschichte und gerade zu seinen hervorragendsten Vertretern – und ist manchmal mehr als die uneingeschränkte Liebe zum Leben. Fromms unbefragte, ja geradezu tabuisierte Prämisse war: Das Leben ist wert, gelebt zu werden. Fromm stellte niemals die Frage nach dem „Warum“, nach dem Sinn des Ganzen. Daher kam mir schon des öfteren der Gedanke: Kennt er diese Abgründe selbst nur zu gut, um ihrer Beschreibung all zu großen Raum einzuräumen? Ist das vielleicht eine „Oberflächlichkeit aus Tiefe“ (Nietzsche), die Fromm betrieb?

Einen wichtigen Hinweis für eine mögliche Antwort fand ich in Peter Gerlitz' Ausführungen über das Judentum: „Die Aufgabe der Religion [nach jüdischem Verständnis] ist es, von der Be-



schäftigung mit dem Leiden wegzuführen, es auf ein erträgliches Maß zu reduzieren“ (Gerlitz 1978, S. 152). Auch damit stand er also wieder tief in der religiösen Tradition des Judentums.

Literaturnachweise

- Appel, Werner: „Erich Fromms Dialog mit dem Buddhismus“, in: Werder, Lutz von (Hrsg.): *Der unbekannte Fromm*. Biografische Studien, Frankfurt/M. 1987.
- Benz, Ernst: *Zen in westlicher Sicht*. Zen-Buddhismus – Zen-Snobismus. Weilheim 1962.
- Cohen, Hermann: *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Leipzig 1920.
- Dumoulin, Heinrich SJ: *Zen. Geschichte und Gestalt*. Bern 1959.
- *Zen im 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 1993.
- Fromm, Erich: *Gesamtausgabe in 12 Bänden* (abgekürzt als GA), hrsg. von Rainer Funk, Stuttgart 1999. Daraus:
- 1960a: *Psychoanalyse und Zen-Buddhismus* (GA VI)
 - 1964a: *Die Seele des Menschen* (GA II)
 - 1966a: *Ihr werdet sein wie Gott* (GA VI)
 - 1968a: *Die Revolution der Hoffnung* (GA IV)
 - 1976a: *Haben oder Sein* (GA II)
 - 1989a [1974/75]: *Vom Haben zum Sein* (GA XII)
- Frederking, Volker: „Theonome Ontologie und humanistische Psychoanalyse. Die Rezeption Meister Eckharts im Werk von Erich Fromm“, in: *Wissenschaft vom Menschen*, Band 3, Münster 1992.
- Funk, Rainer 1978: *Mut zum Menschen*. Erich Fromms Denken und Werk, seine humanistische Religion und Ethik. Stuttgart 1978.
- 1983: *Erich Fromm*. Reinbek bei Hamburg 1983.
- 1988: „Die jüdischen Wurzeln des humanistischen Denkens von Erich Fromm“, in: Erich Fromm. *Zu Leben und Werk*. Referate des Symposium der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft 1988 in Locarno, Tübingen (Typoscript) 1988.
- Gerlitz, Peter: „Judentum“, In: *Das Christentum im Spiegel der Weltreligionen*, hrsg. von H.J. Loth et al., Stuttgart 1978.
- Guttman, Georg: *Die Philosophie des Judentums*. Wiesbaden 1985.
- Hardeck, Jürgen 1992: *Vernunft & Liebe. Religion im Werk von Erich Fromm*, Frankfurt/M. u. Berlin 1992.
- 2005: *Erich Fromm*, Darmstadt 2005.
- Huizinga, Johan: *Herbst des Mittelalters*. Stuttgart 1975.
- Kaufmann, Walter: *Jenseits von Schuld und Gerechtigkeit*. Hamburg 1974.
- Ling, Trevor: *Buddha, Marx und Gott*. München 1972.
- Marx, Karl und Engels, Friedrich: *Historisch-kritische Gesamtausgabe* (MEGA), Berlin 1932f.
- Mensching, Gustav 1959: *Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*. Stuttgart 1959.
- 1981: *Die Weltreligionen*. Wiesbaden 1981.
- Nambara, M.: „Die Idee des absoluten Nichts in der deutschen Mystik und seine Entsprechungen im Buddhismus“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* Band 6, Bonn 1960.
- Nyanaponika Mahathera: *Geistestraining durch Achtsamkeit*, Konstanz 1970
- Otto, Rudolf: „Geleitwort“ zu *Zen: der lebendige Buddhismus in Japan*. Von S. Ohasama, hrsg. von August Faust, Gotha 1925.
- Rahner, Karl: *Frömmigkeit früher und heute*. Schriften zur Theologie, Band VII, Einsiedeln 1966.
- Rubins, Jack L.: *Karen Horney. Sanfte Rebellin der Psychoanalyse*. Frankfurt/M. 1983.
- Suzuki, D.T. 1939: *Die große Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus*. Leipzig 1939.
- 1957: *Der westliche und der östliche Weg*. Essays über christliche und buddhistische Mystik, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1982.
- Ueda, S.: *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch der Gottheit*. Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus. Gütersloh 1965.
- Victoria, Brian Daizen: *Zen, Nationalismus und Krieg. Eine unheimliche Allianz*. Berlin 1999.
- Werder, Lutz von (Hrsg.): *Der unbekannte Fromm*. Biografische Studien, Frankfurt/M. 1987.
- Zahner, Robert C.: *Mystik. Harmonie und Dissonanz*. Die östlichen und westlichen Religionen. Olten 1980.