



Teil III:

Quellen und Formen des Denkens von Erich Fromm

VI Quellen des Denkens von Erich Fromm

1 Moses Maimonides: Die jüdische Tradition der negativen Gotteserkenntnis

Erich Fromm interpretiert die Namensoffenbarung an Moses (Ex 3, 14) als Ausdruck „der Idee eines namenlosen Gottes“¹. Ohne auf die exegetische Sachfrage im einzelnen einzugehen, kann man die Interpretation der Namensoffenbarung „Ich bin der ich bin“ als „Mein Name ist Namenlos“² nur als die konsequente Anwendung des Bilderverbotes auf das „Ton-Bild“, also den Namen ansehen, zumal der Name im alttestamentlichen Verständnis das Wesen aussagt und derjenige, der den Namen eines anderen kennt, Macht über den anderen hat.³ Das Bilderverbot stellt in der Folgezeit eine wichtige Quelle für die negative Einstellung des Judentums gegenüber aller Theologie als eines „Sprechens über Gott“ dar. Deshalb kennt die jüdische Tradition in Kontrast zur christlichen einen ungleich stärkeren Vorbehalt gegen alle dogmatische Theologie. Entsprechend größer ist die Betonung der negativen Attributenlehre bzw. negativen Theologie und der Ethik als des Inbegriffs der Religion. Die negative Theologie jüdischer Provenienz führt weiter einerseits in die Mystik der Kabbala und des Chassidismus, andererseits in eine mehr oder weniger rationalistische Religionsphilosophie.

Eine Schlüsselstellung in diesen Entwicklungen

nimmt Maimonides (Moses ben Maimon, 1135-1204) ein; denn er bietet nicht nur eine aus dem Neuplatonismus entwickelte negative Theologie, mit der er die Mystik Meister Eckharts beeinflusste, sondern wurde aufgrund der Beschäftigung mit Aristoteles zu einem Hauptvertreter des mittelalterlichen jüdischen Rationalismus. Darüber hinaus macht ihn die Geschichte paradoxerweise (?) zum Garant der jüdischen Orthodoxie, weil er die bis heute gültigen 13 Glaubensartikel des Judentums formulierte.⁴ {232}

Erich Fromm sieht in der Formulierung der Lehre von den negativen Attributen Gottes durch Maimonides die konsequente Weiterentwicklung des alttestamentlichen Gottesbegriffs und dessen negativer Interpretation. Dieser Stellenwert des Maimonides in der Religionskritik Erich Fromms wie in der Selbstdarstellung des jüdischen Religionsverständnisses erfordert eine intensivere Beschäftigung mit der negativen Theologie bei Maimonides.⁵

¹ E. Fromm, *You Shall Be as Gods* (1966a), 29; vgl. zum Folgenden a. a. O., 28-38.

² A. a. O., 31.

³ Vgl. P. van Imschoot, Artikel "Name", 1215.

⁴ E. Fromm, *You Shall Be as Gods* (1966a), 40f., versucht, die Bedeutung dieser Glaubensartikel in einer Weise einzuschränken, als ob sie überhaupt keine Rolle spielten. Dagegen vgl. M. Friedländer, *Die jüdische Religion*, - eine Darstellung der jüdischen Religion, die sich bewusst an den 13 Glaubensartikeln des Maimonides orientiert.

⁵ Die folgenden Ausführungen wollen nicht nur das Maimonides-Verständnis bei Erich Fromm referieren. Zur Attributenlehre des Maimonides vgl. Moses ben Maimon, *Führer der Unschlüssigen*, Band 1, vor allem die Kapitel 51-61; D. Kaufmann, *Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja bis Maimuni*, bes. 428-468; H.



Ausgangspunkt für Maimonides' jüdische theologia negativa ist die Frage nach den Wesenseigenschaften Gottes und deren Erkennbarkeit: Gibt es Attribute, die das Wesen Gottes beschreiben können - wie es etwa die Schrift tut, wenn sie sagt, dass Gott treu, barmherzig, langmütig oder auch eifersüchtig, zornig sei - oder widersprechen solche Attribute dem Bilderverbot, das die Jenseitigkeit und Unerkennbarkeit Gottes garantieren soll? Die Antwort geht dahin, man könne Gott statt positiver nur negative Attribute zulegen.⁶ Denn „mit jeder Anwendung einer positiven Bestimmung auf Gott (finde) eine Verähnlichung desselben mit den Geschöpfen und somit eine Entfernung von der Erkenntnis seines wahren Wesens (statt, während) mit dem Zuwachs jeder als notwendig erwiesenen Negation die Gotteserkenntnis an Vollkommenheit zunehme“⁷. Die Begründung für die Unmöglichkeit einer positiven Wesensaussage folgt einem philosophischen und „theologischen“ Gottesbegriff, der durch kein Analogiedenken vermittelt sein darf. Jede positive Aussage unterliegt, betrifft sie das Wesen Gottes, der Zweideutigkeit der Definition, insofern diese genus und differentia specifica erfordert. „Eine solche auf dem Zusammenhang von Genus und Species beruhende Differenz darf es zwischen Gott und allem Seienden nicht-göttlicher Art nicht geben.“⁸ Der Vorwurf von Maimonides gegen ein

Analogiedenken, das positive Wesensaussagen von Gott macht, will diejenigen treffen, die die essentiellen Attribute Gottes und die Attribute der anderen Wesen in einer Definition umfassen: „Die Ähnlichkeit ist eine gewisse Beziehung zwischen zwei Dingen, und wenn zwischen zwei Dingen keine Beziehung gedacht werden kann, so ist auch deren Vergleichbarkeit {233} undenkbar. Ebenso besteht aber zwischen Dingen, die nicht vergleichbar sind, auch keine Beziehung.“⁹

Der nächstliegende Gedanke angesichts der Unmöglichkeit positiver Wesensaussagen über Gott ist der Verzicht auf jedwede Art von Gotteserkenntnis. Doch Maimonides muss einen Weg zur Erkenntnis Gottes ausfindig machen, weil die wahre Gotteserkenntnis die Grundlage seines ganzen Systems darstellt. Er findet einen Weg, den der Negation. Allerdings wäre dem Anliegen überhaupt nicht gedient, würden von Gott nur einfach die positiven Attribute negiert - vorausgesetzt man hätte legitimerweise positive Attribute! Seine Lösung des Problems der negativen Attribute stellt eine Verbindung der Negation mit der Privation dar: „Nicht die positiven Attribute werden negiert, sondern die Privativen.“¹⁰ Wenn nämlich mit Attributen „nur Unvollkommenheiten verneint, aber nicht Vollkommenheiten darin behauptet werden“¹¹, dann bleibt das Wesen dadurch unberührt. „Um also die negativen Attribute völlig unbedenklich auszusprechen, ist es nötig, mit ihnen die Vorstellung zu verbinden, dass sie von Gott eine Unvollkommenheit leugnen, die seinem Wesen nach bereits von ihm ausgeschlossen werden muss.“¹²

Die Gotteserkenntnis des Menschen wächst, „je mehr es uns gelingt, falsche, unangemessene Bestimmungen von ihm fernzuhalten und seine Ver-

Cohen, *Religion und Sittlichkeit*, 40-43; ders., *Charakteristik der Ethik Maimunis*; ders., *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, 71-74, 109-115; ders., *Jüdische Schriften*, Band 3, 44f.; J. Guttman, *Die Philosophie des Judentums*, 180-205; L. Baeck, *Maimonides. Der Mann, sein Werk und seine Wirkung*; E. Fromm, *You Shall Be as Gods* (1966a), 32-37.

⁶ Zur Geschichte dieser Lehre von den negativen Attributen Gottes im Mittelalter vgl. bes. D. Kaufmann, *Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja bis Maimuni*.

⁷ D. Kaufmann, *Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja bis Maimuni*, 442.

⁸ H. Cohen, *Charakteristik der Ethik Maimunis*, 94; Vgl. D. Kaufmann, a. a. O., 431f.

⁹ Moses ben Maimon, *Führer der Unschlüssigen*, Band I, Kap. 56, 187f.

¹⁰ H. Cohen, *Religion der Vernunft*, 73; vgl. ders., *Charakteristik der Ethik Maimunis*, 95f. -Hermann Cohen sieht in dieser Verbindung den entscheidenden Schritt der jüdischen Religion, Vernunftreligion zu werden. - Maimonides führt diesen Gedanken im 58. Kapitel aus (vgl. a. a. O., 196-202).

¹¹ D. Kaufmann, *Geschichte der Attributenlehre*, 435.

¹² A. a. O.



schiedenheit von jeder anderen Art des Seins zu begreifen. Die spezifische Funktion dieser negativen Erkenntnis liegt darin, alle Unvollkommenheiten aus der Gottesvorstellung auszuschließen.¹³ Dies gilt bis zu den letzten philosophischen Begrifflichkeiten: Wenn von Gott behauptet wird, dass er existiert, so wird ihm dadurch nicht das Sein zugesprochen, sondern nur das Nichtsein abgesprochen.¹⁴ Gerade dieses Beispiel macht deutlich, dass Maimonides mit seiner Lehre von den negativen Attributen eine *theologia negativa* lehrt, der es nicht notwendig um die Auflösung von Theologie überhaupt geht;¹⁵ vielmehr gilt, dass das Verständnis der Negation von Attributen als Negation von Privationen eine Gotteserkenntnis ermöglicht, der „ein Gehalt von höchster Positivität zugrunde liegt“¹⁶. {234}

Maimonides gelangt bei der Attributenlehre zu dem Schluss, dass „es kein Mittel gibt, Gottes wahres Wesen zu erkennen, und klare Beweise es als unabweisbar ergeben, dass nur das einzige Ding erkannt werden kann, dass Gott existiert, indes die

bejahenden Aussagen, wie wir gezeigt haben, unmöglich sind ...“¹⁷. Dennoch kennt die Schrift eine Unzahl von scheinbaren Aussagen über das Wesen Gottes. „Maimonides geht ... hier denselben Weg wie seine jüdischen und islamischen Vorgänger, wenn er die positiven Aussagen der Bibel über Gott teils als positive Ausdrucksform für Aussagen, die ihrem Wesen nach negativer Natur sind, teils als Aussagen nicht über das Sein, sondern über das Wirken Gottes versteht.“¹⁸ Insofern nämlich mit dem dass der Existenz Gottes Gott als die oberste Ursache des Seins erkannt wird, können über die von Gott ausgehenden Wirkungen positive Aussagen gemacht werden.¹⁹ Maimonides verknüpft diese Lehre mit der Bitte des Moses an Gott: „Tue mir doch deine Wege kund, damit ich dich erkenne und Gunst in deinen Augen finde!“ (Ex 33, 13). Die Antwort Gottes sei zweifach: Auf die Bitte „Tue mir deine Wege kund!“ antworte Gott: „Ich werde all mein Gutes an dir vorübergehen lassen“ (Ex 33, 19), während Gott auf die zweite Bitte antworte: „Du kannst mein Angesicht nicht sehen“ (Ex 33, 20).²⁰ „Somit ist es die Kenntnis der Wirkungen Gottes, die auch die Kenntnis seiner Eigenschaften ist, von der aus er erkannt werden kann. Und der Beweis dafür, dass das Ding, dessen Erkenntnis ihm Gott verhielt, eben Gottes Wirkungen waren, ist darin zu erblicken, dass die Dinge, die er ihn erkennen ließ, durchgehend nur Wirkungseigenschaften waren, wie ‘barmherzig, gnädig, langmütig, huldreich’ usw.“²¹

Die jüdische Tradition kennt 13 Eigenschaften von Gottes Handeln, die in zwei Attribute der Handlung zusammengefasst werden können: „Liebe und Gerechtigkeit“²². Der Sinn solcher Handlungs-

¹³ J. Guttman, *Die Philosophie des Judentums*, 183; vgl. Moses ben Maimon, *Führer der Unschlüssigen*, Band I, Kap. 59, 205.

¹⁴ Vgl. J. Guttman, *Die Philosophie des Judentums*, 184.

¹⁵ Für diese Position optiert E. Fromm, *You Shall Be as Gods* (1966a), 37ff.

¹⁶ J. Guttman, *Die Philosophie des Judentums* 185; vgl. H. Cohen, *Charakteristik der Ethik Maimunis*, 94. - Julius Guttman sieht, a. a. O., 186, in der negativen Form der Gotteserkenntnis bei Maimonides schließlich die Art und Weise, „wie Maimonides und wie ähnlich schon die älteren jüdischen und islamischen Denker in dem Gottesbegriff des Neuplatonismus den wissenschaftlichen Ausdruck für ihren Gottesglauben erblicken konnten. - Für Maimonides ist diese Umbildung der Gottesvorstellung allerdings keine Konzession an die Wissenschaft, „sondern die philosophische Sublimierung des Gottesgedankens ist für ihn eine religiöse Forderung“ (a. a. O. 181): Hier wird in radikalster Weise der Gottesbegriff von jeder sinnlichen Trübung befreit und der Sinn der religiösen Idee des einen Gottes erfasst. - Die Nähe des Anliegens von Erich Fromm zu dieser Form von negativer Theologie ist unverkennbar, sieht man von dem - allerdings entscheidenden - Unterschied ab, dass es Maimonides um die Wahrung der Reinheit der Gottesidee geht.

¹⁷ Moses ben Maimon, *Führer der Unschlüssigen*, Band I, Kap. 59, 202.

¹⁸ J. Guttman, *Die Philosophie des Judentums*, 182; vgl. Moses ben Maimon, a. a. O. Kap. 58, 200.

¹⁹ Vgl. J. Guttman, *Die Philosophie des Judentums*, 182.

²⁰ Vgl. Moses ben Maimon, *Führer der Unschlüssigen*, Band I, Kap. 54, 178f.

²¹ A. a. O., 180.

²² Vgl. H. Cohen, *Religion der Vernunft*, 109ff. - „Liebe und Gerechtigkeit“ stehen parallel zum Topos „Vernunft und Liebe“ bei Erich Fromm, wobei die Verwandtschaft des Gedankens bisweilen dadurch zum



attribute ist jedoch nicht, „dass Gott Eigenschaften besitzt, sondern dass er Wirkungen hervorbringt, die denjenigen Wirkungen gleichen, die bei uns aus den sittlichen Eigenschaften, das heißt aus den Zuständen der Seele, herrühren, nicht aber, dass Gott Seelenzustände {235} habe“²³. Die Handlungsattribute sind nur scheinbar eine Aussage über Gott; in Wirklichkeit sind die Gott zugeschriebenen Eigenschaften nur Bezeichnungen seiner Wirkungen, die den Zweck haben, den Menschen zu seiner Vollendungsgestalt zu führen: „Denn die letzte und höchste Stufe des Menschen ist die, dass er Gott möglichst ähnlich werde, nämlich dass wir unsere Handlungen den Handlungen Gottes ähnlich machen, wie unsere Lehrer in der Auslegung der Worte ‘Heilig sollt ihr seien (Lev. 19, 2) erklären: ‘Wie Gott gnädig ist, sei auch du gnädig; wie er barmherzig ist, sei auch du barmherzig!’“²⁴.

Es muss festgehalten werden, „dass jede Eigenschaft, die wir Gott beilegen, entweder eine Aussage über seine Wirkung bedeutet, oder, wenn man dadurch sein Wesen, nicht aber seine Wirkungen zu erkennen im Sinne hat, die Verneinung ihres Nichtvorhandenseins bedeutet“²⁵. Der Sinn dieser Attributenlehre ist eine reine Gotteserkenntnis. Diese allerdings realisiert sich in dem Maße, als Gott Eigenschaften abgesprochen werden. „Es ist also klar, dass du, so oft es dir gelingt zu beweisen, dass etwas von Gott nicht ausgesagt werden kann, vollkommener wirst, dass du hingegen, so oft du etwas ihm Hinzugefügtes behauptest, ein Phantast wirst und dich von der Erkenntnis seines wahren Wesens um so mehr entfernst ... Wenn du also von Gott etwas behauptest aussagst, entfernst du dich von ihm in zweifacher Hinsicht, erstens, weil alles, was du ihm beilegst, in uns eine Vollkommenheit ist, und zweitens, weil er nicht der Besitzer eines anderen Dinges ist, weil vielmehr, wie wir gezeigt ha-

ben, seine Vollkommenheiten sein Wesen sind.“²⁶

Nach Maimonides ist es geradezu „gefährlich“, von Gott positive Attribute auszusagen, weil eine solche Annahme zur Vielgötterei führt²⁷ und dem Götzendienst Vorschub leistet; denn wenn dem „Wesen, das wir Gott nennen,... viele Bestimmungen zukommen, so haben wir diesen Namen einem Wesen beigelegt, das schlechterdings nicht vorhanden ist“²⁸. Indem der Mensch also einem solchen Gebilde der Phantasie Attribute beilegt, projiziert er seine eigenen positiven Attribute, die ja für Maimonides Fähigkeiten sind, auf den selbsterschaffenen Gott und entfremdet sich gleichzeitig mehr und mehr von seinem eigenen Wesen.²⁹ Die strikte Observanz des Bilderverbots im Sinne der negativen Erkenntnis Gottes verhindert den Götzendienst und eo ipso die Entfremdung des Menschen. Allerdings vermag diese negative Theologie nur dort, wo die Existenz eines unerkennbaren Gottes unbestritten bleibt, weil jeder Versuch, ihn namhaft zu machen, im Sinne von Maimonides zugleich Entfremdung des Menschen bedeutete. Die Anwendung der neuplatonischen via {236} negationis auf den jüdischen Gottesbegriff durch Maimonides zeitigt eine theologia negativa, die den Menschen aus seiner Entfremdung zu sich selbst und seinen eigenen Fähigkeiten zurückführen will und die dies nur tun kann, wenn und in dem Maße als sie an der Existenz dieses unerkennbaren Gottes festhält. Die wahre - negative - Gotteserkenntnis ist nicht nur der Garant, sondern die Bedingung der Möglichkeit für des Menschen Fähigkeit zu seiner eigenen Vollendungsgestalt.³⁰

Ausdruck kommt, dass Erich Fromm „Gerechtigkeit“ zu „Vernunft und Liebe“ hinzufügt.

²³ Moses ben Maimon, *Führer der Unschlüssigen*, Band I, Kap. 54, 180; vgl. 182.

²⁴ A. a. O., Kap. 54, 185.

²⁵ A. a. O. Kap. 58, 200.

²⁶ A. a. O. Kap. 59, 205f.

²⁷ Vgl. a. a. O. Kap. 60, 221 und 217.

²⁸ A. a. O. Kap. 60, 221.

²⁹ „... weil alles, was du ihm beilegst, in uns eine Vollkommenheit ist“ (a. a. O. Kap. 59, 206).

³⁰ Hermann Cohen, den Erich Fromm für seine humanistische Interpretation jüdischer Traditionen des öfteren bemüht, lässt sich wohl hierfür im Letzten nicht zitieren, weil Hermann Cohen, wenn auch aus der Perspektive des Neukantianismus, an dem Postulat eines unverkennbaren jüdischen Gottes (als Idee“) festhält. Vgl. hierzu vor allem Hermann Cohens Begriff der „Korrelation“ in H. Cohen, *Religion der Vernunft*, 122, sowie unten S. 237-246. Die Versuchung, negati-



Die Interpretation der positiven Wesensaussagen der Schrift als Aussagen über Attribute des Handelns Gottes, die den Zweck haben, den Menschen zu solchem Handeln anzuleiten, verdeutlicht dieses Verständnis von negativer Theologie noch einmal; zugleich führt sie zu einem spezifisch „ethischen“ Gottes- und Religionsbegriff, wie er für die jüdische Religionsphilosophie charakteristisch ist. Maimonides' *theologia negativa* bestreitet „diejenigen Attribute des göttlichen Wesens, welche nicht unmittelbar als Musterbegriffe der menschlichen Handlungen dienen können“³¹. In der Konsequenz dieser Aussage liegt die Forderung, dass nur „diejenigen Attribute Gottes ... Gegenstand der menschlichen, der religiösen Erkenntnis sein dürfen, welche das Wesen Gottes als das Urbild der Sittlichkeit bestimmen“³². Das Wesen Gottes darf deshalb nur als Ideal der menschlichen Handlungen gedacht werden.³³ Gott bedeutet dabei nicht einmal „die Kraft, aus welcher der Mensch seine Sittlichkeit schöpfen kann, sondern lediglich das Musterbild, die Vorzeichnung, nach welcher er seine Handlungen einzurichten hat ... So erschöpft sich der jüdische Gottesbegriff in der ethischen Bedeutung der Gottes-

ve Theologie humanistisch nur als positive Anthropologie zu interpretieren, um mit den Gott zugelegten Vollkommenheits-Attributen auch Gott zugunsten des Menschen negieren zu können, beruht auf einer nur scheinbaren Parallele: Zwar werden in der *theologia negativa* alle Aussagen über Gott negiert, aber nicht, um Gott zugunsten des Menschen zu negieren, sondern um Gott und Mensch in ihrer Eigenart zu affirmieren.

³¹ H. Cohen, *Religion und Sittlichkeit*, 41.

³² A. a. O. - J. Guttman, *Die Philosophie des Judentums*, 186f., macht darauf aufmerksam, dass Maimonides letztlich den „sittlichen Gottesbegriff der Bibel dem neuplatonischen unterordnet“ (a. a. O., 186), so dass der sittliche Gottesbegriff der Bibel weitergehend ist, weil die Bibel, zumindest im prophetischen Monotheismus, den ethischen Gottesbegriff primär setzt und von ihm aus eine negative Theologie betreibt. Die folgenden Gedanken orientieren sich deshalb stärker an der Maimonides-Interpretation durch Hermann Cohen, von der auch Erich Fromm beeinflusst ist.

³³ Vgl. H. Cohen, *Religion und Sittlichkeit*, 42: „Gott hat sein Wesen ausschließlich in der Sittlichkeit.“

idee.“³⁴ Wenn in dieser Weise Gotteserkenntnis zur Erkenntnis der Gesetze der menschlichen Handlung wird, aufgrund deren die menschliche Handlung zur sittlichen Handlung wird³⁵, dann ist jeder Versuch, über Gottes Wesen positive {237} Aussagen zu machen, als Entfremdung des Menschen zugunsten einer Idolatrie zu werten. Aber auch hier gilt wiederum, dass Entfremdung des Menschen nur verhindert werden kann und dass menschliche Handlungen nur dann sittliche Handlungen sind, wenn eine negative Gotteserkenntnis deren Bedingung der Möglichkeit ist.³⁶ Ohne das „Wie Gott gnädig ist“ gibt es kein „Sei auch du gnädig!“³⁷.

Positive Wesensaussagen über Gott sind in Wirklichkeit Aussagen über das, was der Mensch sein soll, aber dies nur, insofern die Wesensaussagen über Gott Aussagen über seine Wirkungen sind. Das Festhalten an der Existenz Gottes ist Ausdruck der negativen Theologie und zugleich Bedingung der Möglichkeit affirmativer und ethischer Aussagen über den Menschen.³⁸

³⁴ A. a. O., 43.

³⁵ Vgl. H. Cohen, *Charakteristik der Ethik Maimunis*, 90.

³⁶ Auch hier muss gegen die Interpretation des Gottesbegriffs bei Erich Fromm daran festgehalten werden, dass die Negation eines „dogmatischen“ Gottesbegriffs zugunsten eines „ethischen“ zwar gegenüber dem christlichen Gottesbegriff einen fundamental verschiedenen Religionsbegriff schafft, dass aber dadurch nicht der Gottesbegriff aufgelöst oder ersetzt wird. Der „ethische“ Gottesbegriff kann nur als humanistischer Religionsbegriff interpretiert werden, wenn die *theologia negativa* von Maimonides, die aber den „ethischen“ Gottesbegriff ihrerseits erst konstituiert, aufgelöst wird.

³⁷ Vgl. Moses ben Maimon, *Führer der Unschlüssigen*, Band I, Kap. 54, 185.

³⁸ Die Frage Erich Fromms, was es in der Tradition der negativen Theologie bedeutet, dass der Mensch die Existenz Gottes bejaht (E. Fromm, *You Shall Be as Gods* [1966a], 37), muss von Maimonides und anderen Vertretern jüdischen Glaubens gegen die Erwartungen Erich Fromms beantwortet werden: Es ist gerade kein Zeichen unaufgeklärten Denkens, wenn an der Existenz Gottes festgehalten wird, sondern innere Denknöwendigkeit einer „*theologia*“, insbesondere wenn sie *theologia negativa* sein will.



2 Hermann Cohen: Das Verhältnis von Ethik und Religion in der jüdischen Religionsphilosophie

In der Geschichte des jüdischen Glaubens spielen die Propheten eine zentrale Rolle, weil gerade sie die Erkenntnis Gottes als die Wege Gottes interpretieren, die der Mensch gehen soll. Ihnen geht es nicht um die Offenbarung von Gottes Natur; vielmehr belehrt die Erkenntnis Gottes über das, was der Mensch sein soll. „Die Offenbarung Gottes und die Offenbarung des Sittlichen im Menschen kommen so zusammen ... Gott suchen, das ist: nach Gutem streben; Gott finden, das ist: Gutes tun.“³⁹ Diese Affinität von Religion und Sittlichkeit hat bei den Propheten ihren treffendsten Ausdruck gefunden; sie {238} gilt allgemein für den jüdischen Glauben und stellt unter diesem Gesichtspunkt die Frage nach der Relation von Religion und Ethik.⁴⁰

³⁹ L. Baeck, *Das Wesen des Judentums*, 31. - Ganz ähnlich formulierte Erich Fromm in einem Rundfunkvortrag: „Es geht um das Ziel der - wie es die Propheten sagten - vollen Erkenntnis Gottes oder, wie man es in nicht-theologischer Weise ausdrücken würde: das Ziel, dass der Mensch seine seelischen Kräfte, sein Leben und seine Vernunft ganz entwickelt, in sich ein Zentrum hat und frei ist, ganz das zu werden, was er als Mensch sein kann“ (E. Fromm, *Die Aktualität der prophetischen Schriften* [1975d], 71). - Erich Fromm versteht diese Sätze humanistisch, obwohl sie ebenso unter dem Vorzeichen einer Lehre von den negativen Attributen gesprochen sein und (mono-)theistisch verstanden werden könnten.

⁴⁰ Viele Aussagen jüdischer Denker lassen eine Auflösung von Religion in Ethik vermuten. Doch kann ein solches Urteil meistens erst gefällt werden, wenn der Gottesbegriff expressis verbis pantheistisch, idealistisch, materialistisch oder naturalistisch-humanistisch aufgelöst wird. In der Regel wird sich herausstellen, dass nur scheinbar eine Auflösung von Religion in Ethik vorliegt, in Wirklichkeit aber identifizierende Aussagen unabdingbar an eine aus dem Bilderverbot resultierende negative Theologie des Einen Gottes oder doch wenigstens an das Postulat einer „Gottesidee“ gebunden sind. Für die Ausführungen zum Verhältnis von Religion und Ethik im Jüdischen gilt deshalb grundsätzlich folgende Option: Die jüdische Religion „legt den größten Wert auf das sittliche Tun, sie

Da die Fragestellung der Relation von Religion und Ethik mit Kant neu formuliert wurde und Hermann Cohen (1842-1918) nicht nur ein profilierter Vertreter des Neukantianismus, sondern auch der aufgeklärten „Wissenschaft des Judentums“ ist, da sich andererseits Erich Fromm in seiner Interpretation des Jüdischen mit Vorliebe auf Hermann Cohen beruft, soll diese Relation anhand der Problematik ihres Verständnisses bei Hermann Cohen aufgewiesen werden.⁴¹

Die prophetische Tradition und ebenso die Lehre von den negativen Attributen bei Maimonides schaffen einen spezifisch jüdischen Religionsbegriff, der von Sittlichkeit nicht absehen kann. „Denn auch Religion ist Sittlichkeit, und nur als Sittlichkeit ist sie Religion.“⁴² Während im Christentum der Inbegriff der Religion die Gotteserkenntnis als der Glaube „an das Wesen Gottes und an die göttliche Erlösung“ ist und dieser Glaube „zur Grundbedingung der menschlichen Sittlichkeit erhoben wird“⁴³, ist der Inbegriff der jüdischen Religion das Ethos. Die jüdische Gotteserkenntnis führt dazu, dass nur sittliche Attribute von Gott ausgesagt werden dürfen,

sagt von Gott nur sittliche Attribute aus, der Gott des Glaubens ist für sie der Gott des Sittengesetzes. Aber es gibt für sie keine Ethik ohne den Gottesglauben ...; erst in Gott hat die Sittlichkeit ihren Grund und ihre Bürgschaft“ (L. Baeck, *Das Wesen des Judentums*, 162).

⁴¹ Vgl. zum Folgenden: H. Cohen, *Religion und Sittlichkeit*; ders., *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*; ders., *Gesinnung* (1910), in: *Der Nächste*; ders., *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*; ders., *Jüdische Schriften*, 1. und 3. Band, sowie die Einleitung zum 1. Band von Franz Rosenzweig; J. Guttmann, *Die Philosophie des Judentums*, 345-362; ders., *Religion und Wissenschaft im mittelalterlichen und im modernen Denken*; H. van Oyen, *Hermann Cohen*, 345-352; H. M. Graupe, *Die Entstehung des modernen Judentums*, 295-305 und die dort (295) in Anmerkung 310 angegebene, weiterführende Literatur. - Auf die Interpretation Kants bei M. Lazarus, *Die Ethik des Judentums*, soll hier nicht näher eingegangen werden; vgl. die Kritik durch Hermann Cohen, *Jüdische Schriften*, 3. Band, 19f.

⁴² H. Cohen, *Jüdische Schriften*, 3. Band, 36.

⁴³ H. Cohen, *Religion und Sittlichkeit*, 47.



um für die Handlungen des Menschen Vorbild zu sein. Und darum gilt: „Das Wesen Gottes ist die Sittlichkeit und nur die Sittlichkeit.“⁴⁴ Der Unterschied „zwischen dem einzigen Gotte und den vielen Göttern liegt in dem Gedanken der Sittlichkeit“⁴⁵, weil {239} jede positive Wesensaussage von Gott, die nicht die Sittlichkeit des Menschen betrifft, zum Götzendienst führt.⁴⁶

Dieses Verständnis von Gott schließt eine „Umbildung zur Idee in sich, die sowohl die Preisgabe seiner metaphysischen Ansprüche wie die seiner personalen Ausgestaltung fordert. Die Transzendenz Gottes kann nur die der Idee sein ...“⁴⁷ Mit dem Begriff „Idee“ ist gemeint, dass Gott zwar keine Wirklichkeit ist, insofern Wirklichkeit „ein Beziehungsbegriff des Denkens auf die Empfindung (ist, aber dennoch eine) ethische Realität, insofern Ideen Urbilder zu Handlungen“⁴⁸ sind. Gott ist das Urbild der Sittlichkeit, und der eigentliche Sinn der Gottesidee ist, „dass wahrhafte Sittlichkeit wirklich werden kann, wirklich werden wird“⁴⁹. Wo Gott als Idee gefasst wird, ist er übersinnlich: nicht zu beschreiben, zu berechnen und zu begreifen, „weder ein Ding noch ein gesetzlicher Zusammenhang noch ein Begriff; aber man kann sagen, was ohne Gott nicht wäre, anders ausgedrückt: für was Gott 'den Grund legt'.“⁵⁰ „Die Übersinnlichkeit Gottes ist die wahrhafte Vorbedingung für eine sittliche Wirksamkeit, nämlich als Grundlage zu dienen für die sittlichen Verhältnisse des Menschengeschlechts und der

Weltgeschichte.“⁵¹ Die Frage, inwiefern bei diesem Gottesbegriff Religion und Ethos (Sittlichkeit) zu Wechselbegriffen werden, wird von Hermann Cohen selbst eindeutig beantwortet: „Es wäre ebenso eine Verkürzung der Sittlichkeit wie Verdunkelung der Religion, wenn Gott außerhalb der Sittlichkeit Bedeutung haben sollte. Am Wesen Gottes ist im Judentum nur das Religion, was dieses Wesen für die Sittlichkeit bedeutet.“⁵²

Die funktionelle Transzendenz Gottes⁵³, die besagt, dass die Idee Gottes zum Prinzip der Sittlichkeit und Sittlichkeit zum Inbegriff von Religion wird, lässt nach dem Begriff der Religion und seiner Relation zu Ethik als Wissenschaft der Sittlichkeit fragen. Für Hermann Cohen ist das jüdische Selbstverständnis der Religion von dem Bemühen der Propheten bestimmt, „zu allererst das Interesse der Menschen abzulenken von der Sorge um die Götter ... Indem sie dadurch aber ... von dem Gedanken des Guten (ergriffen waren), so kamen sie auf die Entdeckung vom eigentlichen Sinn des einzigen Gottes.“⁵⁴ (Der {240} Begriff des „einigen“ Gottes steht für die oben erwähnte Eigenart der „Idee“ Gottes als Transzendenz.) Weil nun aber die Idee Gottes zum Prinzip der Sittlichkeit wurde und Sittlichkeit Religion ist, hat dieser Religionsbegriff eine universale Gültigkeit, und ist Religion deshalb mit Recht „Religion der Vernunft“.⁵⁵

Die Frage nach der Relation von Ethik und Religion muss also nach Hermann Cohen von einem Religionsbegriff ausgehen, bei dem Religion als Religion der Vernunft „zu einer allgemeinen Funktion des menschlichen Bewusstseins“⁵⁶ gemacht wird.

⁴⁴ H. Cohen, *Jüdische Schriften*, 1. Band 294.

⁴⁵ H. Cohen, *Religion und Sittlichkeit*, 34.

⁴⁶ Hermann Cohen definiert eine Religion, die unter Gotteserkenntnis mehr versteht als Sittlichkeit als Mythos. Dies trifft auch für das Christentum zu (vgl. a. a. O., 43ff.).

⁴⁷ J. Guttman, *Die Philosophie des Judentums*, 350.

⁴⁸ H. Cohen, *Religion der Vernunft*, 185f.

⁴⁹ J. Guttman, *Die Philosophie des Judentums*, 349.

⁵⁰ F. Rosenzweig, Einleitung XXXIII. - Mit Nachdruck wehrt Franz Rosenzweig ein Verständnis des Idee-Begriffs bei Hermann Cohen ab, das in Gott „nur eine Idee“ sieht und bei dem Gott selbst nur als „ein)poetischer Ausdruck< für die Gottesidee“ (a. a. O.) angesehen wird.

⁵¹ H. Cohen, *Jüdische Schriften*, 1. Band, 296; vgl. ders., *Gesinnung*, in: *Der Nächste*, 8f.

⁵² H. Cohen, *Jüdische Schriften*, 1. Band, 20f.

⁵³ „Funktionell“ hier im Gegensatz zu „metaphysisch“, vgl. H. M. Graupe, *Die Entstehung des modernen Judentums*, 300f.

⁵⁴ H. Cohen, *Religion und Sittlichkeit*, 33.

⁵⁵ Darum ist für Hermann Cohen der jüdische Monotheismus das überzeugendste Beispiel für eine Religion der Vernunft und heißt der vollständige Titel seines nachgelassenen Werkes auch „Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“.

⁵⁶ H. Cohen, *Religion der Vernunft*, 8.



Ethik als Wissenschaft der Sittlichkeit und Reflex des Ethos bestimmt sich durch Vernunft, so dass mit der Frage des Bezugs von vernunftbestimmter Ethik und Religion der Vernunft bereits die Antwort nahegelegt wird. Es geht jedoch um nicht weniger als um die Frage, ob Ethik imstande ist, „den ganzen Inhalt des Menschen zu beherrschen (oder wenn nicht, ob) die Religion eine Ergänzung, eine Ausfüllung dieser ethischen Lücke zu leisten vermöchte“⁵⁷.

Hermann Cohen hat die Frage der Relation von Religion und Ethik lange Zeit so entschieden, wie wenn mit der „Überführung jüdisch-religiöser Begriffe in die Ethik... die Religion selbst überflüssig geworden“⁵⁸ wäre. Denn zunächst ist die Religion nur eine geschichtliche Voraussetzung, insofern die Ethik „die von der Naivität des schöpferischen religiösen Bewusstseins erzeugten Gedanken ... über die Stufe der Religion (hinausführt) und... ihnen die Gewissheit der autonomen sittlichen Erkenntnis (gibt). Für das vollentwickelte Kulturbewusstsein übernimmt die systematische Ethik die sittliche Aufgabe der Religion.“⁵⁹ Erst in den Spätwerken⁶⁰ entdeckt Hermann Cohen eine Eigenart der Religion, die sie gegenüber der Ethik zwar nicht selbständig macht, die aber eine Ergänzung der Ethik durch die Religion bedeutet.⁶¹ Die Ethik, die bei ihm „ganz

durch den Gedanken der Allgemeingültigkeit des sittlichen Prinzips bestimmt ist und den sittlichen Begriff des Menschen ausschließlich unter diesem {241} Gesichtspunkt entwickelt,... definiert darum den Menschen als Glied der Allheit und bestimmt seine Aufgabe dahin, dass er sich zur Idee der Allheit erhebt“⁶².

Wenn nun Religion ihren Ort in der Ethik hat, muss Religion auch eine Gottesidee haben, die dem Gott der Ethik entspricht. Der Gott der Ethik kennt aber nur die Idee der Allheit des Menschen, die Idee der Menschheit. Religion hingegen kennt auch einen Gott des Individuums, der für die sittliche Not des Individuums, für den sündigen und leidenden Menschen von Bedeutung ist.⁶³ Die Eigenart der Religion gegenüber der Ethik betrifft also genau das Verhältnis von Gott und Mensch; und die Eigenart des einzigen Gottes ist es nicht mehr nur, „dass er hervorgeht aus dem Verhältnis zwischen Mensch und Mensch, hervorgeht aus dem Gedanken der Sittlichkeit“⁶⁴, und so als einziger Gott der messianischen Menschheit gegenübersteht; vielmehr entsteht im Mitleiden mit dem Nächsten und in der Erkenntnis der Schwäche und Sünde des Menschen eine neue Bedeutung der Einzigkeit Gottes: „Er ist einzig für den Menschen, sofern dieser als ein einziger gedacht werden muss.“⁶⁵ Diese Bedeutung Gottes ist nicht einfach mit der sittlichen Vernunft gesetzt, sondern entspringt der Eigenart der Religion, ohne dass diese Eigenart eine selbständige Vernunft im System der Philosophie besagen müsste.

Hermann Cohen versucht, dieser neuen Beziehung des Menschen zu Gott mit dem Begriff der

annehmen (und Hermann Cohen müsste auf seinen Anspruch, Philosoph zu sein, verzichten). Vgl. H. Cohen, *Religion der Vernunft*, 14f. und 27.

⁵⁷ A. a. O., 14.

⁵⁸ H. M. Graupe, *Die Entstehung des modernen Judentums*, 301.

⁵⁹ J. Guttman, *Philosophie des Judentums*, 352. - In dieser Phase des Denkens ging auch die Gottesidee selbst von der Religion in die Ethik über, kam Religion in der Ethik zur Vollendung, und fand das Judentum in den Augen Hermann Cohens seine philosophische Rechtfertigung (vgl. J. Guttman, *Philosophie des Judentums*, 353).

⁶⁰ Erstmals in der 1915 erschienenen Schrift *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* und explicite in *Religion der Vernunft*.

⁶¹ Wäre diese Eigenart von Religion von so großem Gewicht, daß ihr eine Selbständigkeit gegenüber der ethischen Vernunft zuerkannt werden müsste, dann könnte sie nicht mehr Religion der Vernunft sein (und das Lebenswerk Hermann Cohens, die jüdische Religion mit Hilfe Kantischer Denkstrukturen als Vernunftreligion auszuweisen, wäre gescheitert), oder aber man müsste zwei selbständige Arten von Vernunft

⁶² J. Guttman, *Die Philosophie des Judentums*, 354.

⁶³ Vgl. den Aufweis der Eigenart der Religion am Phänomen des Leids und der Sünde bei H. Lohm, *Religion der Vernunft* 19-23.

⁶⁴ H. Cohen, *Religion und Sittlichkeit*, 35; vgl. ders., *Religion der Vernunft*, 23: „Wie der Mensch in der Ethik nur ein Beispiel der Menschheit ist, so ist auch Gott nur der Bürge der Menschheit.“

⁶⁵ H. Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, 61.



„Korrelation“ gerecht zu werden - ein Begriff, der über die Relation hinaus anzeigt, dass eine „Wechselwirkung besteht für Mensch und Gott“⁶⁶. Dabei „ist die Vernunft die Bedingung, vermöge welcher Gott in Korrelation treten kann zum Menschen“⁶⁷, sich dem Menschen offenbart⁶⁸, und der Mensch wird erst durch seine Vernunft zu dem, der zu Gott in Korrelation treten kann. „So wird die Vernunft zum Inhalt gemacht für die Offenbarung. Und es kann daran kein Anstoß genommen werden, weil die Korrelation von Gott und Mensch diese Korrelation des göttlichen Geistes zum menschlichen, als eine Art von Identität der logischen Vernunft zur unausweichlichen Konsequenz macht.“⁶⁹

Der Begriff der Korrelation hat seine besondere Bedeutung gerade im Hinblick {242} auf das spezifisch religiöse Verhältnis von Gott und Mensch. Die Korrelation darf nämlich weder, wie im Christentum, als Vermittlung durch einen Gottmenschen aufgefasst werden noch als mystische Einheit oder pantheistische Identifizierung von Gott und Mensch (und Natur). Vielmehr geht es um die Vereinigung der Einzigkeit Gottes und des Menschen als Individuum unter der „Voraussetzung des Getrenntbleibens beider zu vereinigender Elemente“⁷⁰. Nur da-

durch kann der reine Monotheismus des Judentums Religion der Vernunft sein und als solche eine Eigenart gegenüber der Ethik behaupten, dass er an einer klaren Scheidung zwischen dem „Individuum in seiner Isoliertheit (und) Gott in seiner Einzigkeit“⁷¹ festhält. Religion soll über die Ethik hinaus in diese Korrelation von Gott und Mensch mit ihrer Eigenart (eintreten), aber in ihrer Gleichartigkeit mit der sittlichen Arbeit und mit den sittlichen Zielen“⁷².

Wenn Religion mit sittlicher Vernunft ineinskommt, dann besagt dies für die Korrelation von Gott und Mensch, dass Gott nur diese Bedeutung hat: „das Ziel, den Erfolg, den Sieg der sittlichen Selbstarbeit des Menschen zu verbürgen ... Diese Transzendenz Gottes bedeutet die Suffizienz des Menschen für die Behauptung seines Menschentums.“⁷³ Im einzelnen aber ist es die Eigenart der Religion, die „gemäß dem Anteil der Religion an der Vernunft... an dem Nebenmenschen das Problem des Mitmenschen“⁷⁴ erfahren lässt, so dass die Achtung vor der sittlichen Würde des anderen, wie sie die Ethik kennt, über das Mitleid zur Liebe zum Mitmenschen „verklärt“ wird.⁷⁵ Noch deutlicher zeigt sich die Eigenart der Religion gegenüber der Ethik bei der Erfahrung der Schuld, weil der sündige Mensch nach einem Gott verlangt, der nicht nur ein Gott der Menschheit, sondern ein Gott des Individuums ist. Doch besagt diese Eigenart von Religion nicht, dass ein Deus ex machina einspringt; vielmehr ist die Erfahrung nur in der Korrelation von Gott und Mensch möglich: „Die Arbeit der Befreiung allein liegt dem Menschen ob; seinem Wesen, seinem Berufe, seinem Begriffe fern jedoch liegt das Resultat der Befreiung: die Erlösung. Sie allein steht bei Gott ... Mensch und Gott bleiben geschieden, wie Streben und Gelingen, wie Kampf und Sieges-

⁶⁶ H. Cohen, *Religion der Vernunft*, 101.

⁶⁷ A. a. O., 102.

⁶⁸ Offenbarung hat den Sinn, ydass Gott in Verhältnis tritt zum Menschen“ (a. a. O. 82). Offenbarung ist bereits mit der Schöpfung gegeben, insofern Schöpfung auch die Schöpfung des Menschen als Vernunftwesens impliziert. Darum kann Hermann Cohen sagen (a. a. O., 84): „Die Offenbarung ist die Schöpfung der Vernunft.“

⁶⁹ H. Cohen, *Religion der Vernunft*, 96. - Hermann Cohen, a. a. O., verweist ausdrücklich auf die Tradition der jüdischen Philosophie des Mittelalters: „Wir dürfen daher die Auffassung ... von dem Vernunftklang und ... vom Ursprung der Offenbarung in der Vernunft als rechtmäßige Fortwirkung des Monotheismus betrachten.“

⁷⁰ A. a. O., 122; vgl. auch a. a. O.: „Gott und Mensch müssen getrennt bleiben, sofern sie vereinigt werden sollen.“ - An dieser Frage des Verständnisses der Korrelation lässt sich wohl auch am deutlichsten zeigen, dass sich Erich Fromms Religionsbegriff einer „Mystik des EINEN“ fundamental von dem Cohenschen Ver-

such unterscheidet. Wo Hermann Cohen die Lösung des Philosophen sucht, ist Erich Fromm Mystiker, ohne dass er die Faszination aufgeben müsste, die für ihn von einer „Religion der Vernunft“ ausgeht.

⁷¹ H. Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, 66.

⁷² A. a. O.

⁷³ A. a. O.

⁷⁴ H. Cohen, *Religion der Vernunft*, 132.

⁷⁵ Vgl. J. Guttman, *Die Philosophie des Judentums*, 356.



preis.“⁷⁶ {243}

Trotz dieser Eigenart der Religion gegenüber der Ethik darf nicht übersehen werden, dass nicht auch die sittliche Vernunft diese Aussagen machen könnte. Wie der Begriff der Korrelation deutlich macht, geht es Hermann Cohen darum, die jüdische Religion als Religion der Vernunft auszuweisen;⁷⁷ die Religion leistet in der Korrelation des einzigen Gottes und des Menschen in seiner Isoliertheit einen Beitrag zur sittlichen Vernunft, der jedoch in keiner Weise eine Defizienz der Vernunft bedeutet. Von hier aus ist nochmals die Zuordnung von Ethos (Sittlichkeit), Ethik und Religion (als Religion der Vernunft) zu bestimmen: „Sittlichkeit bildet theoretisch den Inhalt der Ethik und praktisch den Inhalt der Selbsterziehung des Menschen. Diese Selbsterziehung tritt als Religion in das Licht der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts. So scheiden sich begrifflich Sittenlehre und Religion. Wenn anders aber die Religion ... ihren eigenen Anteil an der menschlichen Vernunft hat, so treten dem gemäß die Begriffe Gott und Mensch wieder zusammen.“⁷⁸ Gott bleibt auch im religiösen Sprachgewand der Spätwerke Hermann Cohens „Idee“, wenn auch in den Inhalt der Gottesidee religiöse Vorstellungen (z. B. die Gottesliebe, der Mitmensch, die Versöhnung) aufgenommen werden. „Die Wendung zur Religion hat den Inhalt der Gottesidee, nicht ihren methodischen Charakter geändert.“⁷⁹ Die zur sittlichen Ver-

nunft interpretierte jüdische Lehre von den negativen Attributen bestimmt das Denken Hermann Cohens durchgängig. „Die Liebe zu Gott muss als Liebe zum sittlichen Ideal gedeutet werden, und der Gedanke der Liebe Gottes zum Menschen hat sein Recht nur als das Urbild, an dem sich die reine sittliche Handlung aufbauen kann.“⁸⁰ Hermann Cohen steht mit seiner Religion der Vernunft in einer bestimmten Tradition der jüdischen Geistesgeschichte, die im Mittelalter in Maimonides einen hervorragenden Vertreter hatte und gerne mit dem Begriff „Rationalismus“ belegt wird. Aber es ist ein Rationalismus, dem es um die Evidenz der sittlichen Forderungen aus einem prophetisch verstandenen Monotheismus geht.⁸¹ „Das religiöse Erlebnis ist hier das von Gott als der Macht des Guten“⁸², weil die Unmöglichkeit seiner Wesenserkenntnis ihn zum Vorbild der {244}

Sittlichkeit macht. Offenbarung Gottes kann deshalb mit Vernunft als sittlicher Vernunft übereinkommen. Die menschliche Vernunft vermag Offenbarung zu erkennen, weil diese Sittlichkeit offenbart.⁸³ Der Zweck der Offenbarung liegt bei dieser jüdischen Tradition des Rationalismus nicht auf spekulativem Gebiet, sondern auf sittlichem.⁸⁴ Da die inhaltliche Bestimmung dessen, was Religion ist, dem Zweck der Offenbarung entspricht, hat Religi-

füllt, nicht eingeschränkt wird durch das Ziel, auf das, wie jede menschliche Tätigkeit, so auch diese, hingerrichtet sein muli“ (H. Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, 66).

⁷⁶ H. Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, 66f.; vgl. ders., *Religion der Vernunft*, 208-251, und die Kritik an Hermann Cohens Auffassung zur Versöhnung bei J. Guttman, *Die Philosophie des Judentums*, 361f.

⁷⁷ Dieser Versuch einer Religion der Vernunft ist in dem Kantischen Sinne zu verstehen, „nach dem die Philosophie der Religion nicht nur ihren Platz im System der Vernunft anzuweisen, sondern sie aus der Vernunft herzuleiten hat“ (J. Guttman, *Die Philosophie des Judentums*, 360).

⁷⁸ H. Cohen, *Religion der Vernunft*, 127.

⁷⁹ J. Guttman, *Die Philosophie des Judentums*, 361. -Die Suffizienz des Menschen für die Behauptung seines Menschentums, für die die Transzendenz Gottes als „Idee“ Bedingung der Möglichkeit ist, beruht „in der selbständigen Sittlichkeit des Menschen ...: die nur er-

⁸⁰ A. a. O.

⁸¹ Vgl. J. Guttman, *Religion und Wissenschaft im mittelalterlichen und im modernen Denken*, 162.

⁸² A. a. O.

⁸³ In der Beziehung von Vernunft zu Offenbarung ist der wesentliche Unterschied zwischen jüdischem und christlichem Rationalismus zu sehen, denn der christliche Offenbarungsbegriff umfasst mehr als die Schöpfungsoffenbarung und eine der Vernunftkenntnis offene natürliche Religion. Mit dem christlichen Offenbarungsbegriff ist zugleich, traditionell gesprochen, „Cbernatur“ gesetzt, so dass „von der natürlichen Sittlichkeit der Vernunft eine höhere Stufe der Gnaden-sittlichkeit“ zu unterscheiden ist (a. a. O., 162; vgl. 155f., 174f. und 185f.).

⁸⁴ Vgl. a. a. O., 163.



on gerade in der Sittlichkeit ihren Zweck.

Der Unterschied zwischen dem rationalistischen Religionsbegriff des Mittelalters und der Neuzeit, repräsentiert durch Maimonides und Hermann Cohen, ist freilich nicht zu übersehen: Ist für Maimonides die mit der Vernunft aufgefasste Offenbarung die Quelle der Religion, so sieht Hermann Cohen, entsprechend der Kritik Kants, die Vernunft selbst als Quelle der Religion an, weshalb er von „Religion der Vernunft“ sprechen kann.⁸⁵ „Cohen will die wahre Religion als die Religion der Vernunft konstruieren und an der historischen Religion des Judentums die Lehre der Vernunftreligion nur zur Entdeckung bringen.“⁸⁶ Die ausführlichen Darlegungen der negativen Gotteserkenntnis bei Maimonides und der Beziehung von Ethik und Religion bei Hermann Cohen, die eine spezifisch jüdische Linie eines rationalistischen Religionsverständnisses als sittliche Vernunft deutlich werden ließen, sollten zugleich die Nähe und die Verschiedenheit zum Denken Erich Fromms aufzeigen. Dies ist vor allem im Hinblick auf Hermann Cohens Religion der Vernunft zusammenfassend zu präzisieren.

Erich Fromm bemerkt zu Beginn seiner eigenen „radikalen Interpretation des Alten Testaments und seiner Tradition“⁸⁷, dass die Methode Hermann Cohens, „das Alte Testament zusammen mit der späteren jüdischen Tradition als ein Ganzes zu betrachten“⁸⁸ seine eigene Methode, die Bibel zu verstehen, sehr beeinflusst hat. Während Hermann Cohen die Bibel im Geiste Immanuel Kants verstanden habe⁸⁹, interpretiere er sie vom Standpunkt eines radikalen Humanismus aus.⁹⁰ Soll diese Argumentation nicht nur eine rein formale Ähnlichkeit der Methode besagen (bei der der Willkür des eigenen Gesichtspunkts der Interpretation nicht mehr gewehrt werden könnte), dann muss es eine innere

Gemeinsamkeit von Bibel, Tradition und eigenem Gesichtspunkt {245} geben. Für den Versuch Hermann Cohens liegt sie auf der Linie, die von der negativen Gotteserkenntnis bei den Propheten über die Sicht der Attribute als Wirkungen Gottes zur Identität von Religion der Vernunft und sittlicher Vernunft verläuft - eine Linie, deren Gemeinsamkeit hier mit dem Begriff eines spezifisch jüdischen Rationalismus umschrieben wurde.

Erich Fromm nimmt die Etappen dieser Linie auf mit der Absicht, sie von seinem eigenen humanistischen Gesichtspunkt her weiterzuführen. Er sucht die Gemeinsamkeit ebenfalls in der negativen Theologie bei den Propheten, Maimonides und Hermann Cohen zu finden, jedoch mit dem Ziel der Negation Gottes zugunsten des Menschen. Damit allerdings interpretiert er die Propheten, Maimonides und Hermann Cohen humanistisch, während es diesen nicht um die Negation Gottes geht, sondern um eine rationalistische Interpretation Gottes als Bedingung der Möglichkeit bzw. (bei Hermann Cohen) als Garant der Sittlichkeit; diesen geht es nicht um die Negation des Gottesbegriffs in der Religion, sondern um die Wahrung des ethischen Monotheismus gegen alle Idolatrie und um seine Konkretion als sittliche Vernunft.⁹¹

Das gemeinsame Anliegen von Hermann Cohen und Erich Fromm ist der Mensch und seine Zukunft, ist hierfür die Befreiung von allen Kräften, die seine sittliche Fähigkeit der Vernunft und Liebe behindern. Der Kampf Hermann Cohens gegen den Mythos der Religion⁹² entspricht dem Kampf Erich Fromms gegen jede irrationale Autorität. Gemeinsam ist ihnen die Abneigung gegen alle Religion als dogmatische Lehre und ihr Plädoyer für eine Religi-

⁸⁵ Vgl. H. J. Schoeps, *Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie in der Neuzeit*, 3-21.

⁸⁶ J. Guttman, *Die Philosophie des Judentums*, 360.

⁸⁷ So der Untertitel von E. Fromm, *You Shall Be as Gods* (1966a).

⁸⁸ A. a. O., 13.

⁸⁹ Vgl. a. a. O., 5.

⁹⁰ Vgl. a. a. O., 13.

⁹¹ Gerade die rationalistische Interpretation von Religion als Sittlichkeit vermag mit dem Gottesbegriff Ethos und Ethik zu begründen; im Humanismus Erich Fromms aber, wo die Religionskritik den Menschen als sittliches Wesen begründen muss, bedarf es einer anderen Lösung; der der Mystik.

⁹² Hierunter versteht er alle Versuche, Gott und Mensch zu vermitteln; in diesem Sinne ist das Christentum für ihn Rückfall in den Mythos, der die Idolatrie pflegt. Vgl. H. Cohen, *Religion und Sittlichkeit*, 32f.; L. Baeck, *Das Wesen des Judentums*, 92-95.



on als Inbegriff der Sittlichkeit. Beiden geht es um den Menschen, der seine Kräfte der Vernunft, der Gerechtigkeit und der Liebe entwickeln und so das messianische Zeitalter heraufführen soll. Doch sind die fundamentalen Unterschiede nicht zu übersehen. Der Mensch und seine Zukunft werden bei Hermann Cohen nur gesichert, wenn im Sinne der negativen Theologie die Einzigkeit Gottes behauptet wird. Denn nur die „Transzendenz Gottes bedeutet die Suffizienz des Menschen für die Behauptung seines Menschentums“⁹³. Erich Fromm hingegen will den Menschen und seine Zukunft dadurch sichern, dass er die „Idee“ Gottes selbst um des Humanismus willen negiert. Es liegt in der Logik der aufgezeigten negativen Theologie bis hin zu Hermann Cohens Religion der Vernunft, dass die Negation Gottes selbst das gerade Gegenteil bewirkt. So zeigt sich eine Unversöhnlichkeit von „ethischem Monotheismus“⁹⁴ {246} und radikalem Humanismus eben dort, wo versucht wird, den Humanismus aus dem Monotheismus mit Hilfe eines Begriffs von *theologia negativa* abzuleiten, der den Monotheismus selbst zu Fall bringen will.

Die Grundfrage jeder Religion und auch der humanistischen Religion Erich Fromms betrifft das Verhältnis von Gott und Mensch. Dieses Verhältnis besagt per definitionem Verschiedenheit, die nach einer Einheit drängt. Innerhalb der jüdischen Tradition gibt es einen breiten Strom, der diese Einheit als „Erfahrung“ der Einheit versteht: die jüdische Mystik. Erich Fromm ist durch seinen jahrelangen privaten Talmud-Unterricht bei dem Sozialisten Schneur Salman Rabinkov mit einer solchen Tradition, mit dem Chabad-Chassidismus nämlich, bekannt geworden.

⁹³ H. Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, 66.

⁹⁴ L. Baeck, *Das Wesen des Judentums*, 87 u. ö., bezeichnet damit wohl treffend die Eigenart des jüdischen Religionsbegriffs und Gottesverhältnisses und weist darauf hin, dass in eben diesem ethischen Monotheismus der „sittliche Optimismus“ begründet liegt.

3 Schneur Salman: Die Ethos gewordene Mystik

Wenn man Gershom Scholem folgen darf, entsteht Religion in ihrer klassischen Ausprägung erst dort, wo gegenüber der vergöttlichenden Welt des Mythos, der die Natur zum „Schauplatz der Beziehungen von Mensch und Gott (macht, der) Mensch aus dem träumerischen Stadium jener Einheit von Mensch, Welt und Gott“⁹⁵ herausgerissen und zum Bewusstsein einer Zweiheit gebracht wird. „Die großen monotheistischen Religionen . . . haben den Schauplatz der Religion von der Natur wegverlegt in die sittlich-religiöse Tat des Menschen und der religiösen Gemeinschaft.“⁹⁶ Die Religionen leben jedoch davon, bei allen Angeboten, die sie in ihren Offenbarungslehren zur Versöhnung dieser Kluft machen, an der Polarität von Gott und Mensch festzuhalten. Gegenüber der trennenden Funktion von Religion will Mystik eine neue Einheit in der Seele des Menschen erfahrbar werden lassen.⁹⁷

Mit diesem allgemeinen Verständnis von Mystik sind folgende Eigenarten mitgesetzt: 1. Jede Mystik entwickelt sich innerhalb einer Religion und gelangt, von der geschichtlichen Eigenart der Religion abhängig, zu mehr oder weniger Eigenstand.⁹⁸ Dieses Pochen auf Eigenstand gegenüber der herrschenden Religion kann Formen annehmen, bei denen Mystik die Religion negiert. „Denn keine Mystik wölbt sich im Glauben, sondern jede steht über einem Grunde, den sie selber nach Kräften leugnet, und von dem sie dennoch immer erst ihr besonderes und mit anderswo gewachsenen Mystiken nie-

⁹⁵ G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, 8.

⁹⁶ A. a. O., 8f.

⁹⁷ Inwieweit es wirklich eine neue Einheit und nicht eine Regression auf eine Einheit vor aller Entzweiung ist, hängt ganz wesentlich davon ab, in welchem Maße der Mythos als unkritischer Monismus von Gott, Natur und Mensch eine Rolle spielt.

⁹⁸ Vgl. hierzu a. a. O., 6f., wo Gershom Scholem Front gegen eine religionsphilosophische Anschauung macht, die wie bei der These von einer abstrakten Universalreligion für eine „chemisch reine Mystik“ plädiert.



mals {247} identisches Wesen erhält.“⁹⁹ 2. Das besondere der Mystik ist in der Unmittelbarkeit des Kontaktes des einzelnen mit Gott und in der Möglichkeit einer direkten Einheitserfahrung zu sehen. „Die mystische Religion sucht also ... Gott ... aus einem Objekt des Wissens und der Dogmatik zu einer neuen und lebendigen Erfahrung zu machen.“¹⁰⁰ 3. Mystik sucht Einheit auf einer Ebene, die endgültig sein soll, so dass mystische Erkenntnis eschatologischer Natur ist: „Der Mystiker nimmt den Lauf der Geschichte vorweg, indem er den Genuss der Endzeit in sein eigenes Leben projiziert.“¹⁰¹

Die Eigenart von Mystik überhaupt gilt cum grano salis auch für die jüdische Mystik. Hier ist es speziell der religionsphilosophische Rationalismus, der sich in einem gegenseitigen Bedingungsverhältnis zu Mystik, vor allem zur Kabbala, entwickelt.¹⁰² Gegenüber der klassischen jüdischen Theologie des Mittelalters und der Neuzeit, repräsentiert durch Maimonides und Hermann Cohen, deren Anliegen die Abwehr jedes Pantheismus und Mythos war, will jüdische Mystik die Lebendigkeit der religiösen Einheitserfahrung bewahren.¹⁰³ Sie bewältigt diese Aufgabe durch eine mystische „Interpretation der Lehre von den Attributen und der Einheit Gottes in der sogenannten Sefiroth-Theorie“¹⁰⁴ und durch eine mystische Auffassung der Tora als Offenbarung als „die lebendige Verkörperung der göttlichen Weisheit, aus der ewig unendliche Strahlen brechen“¹⁰⁵. Die einzelnen jüdischen Mystiker verstehen die Einheit Gottes und den Sinn der Tora in

verschiedenen Schattierungen. Hier interessiert die historisch letzte Ausgestaltung einer jüdischen Mystik, der moderne Chassidismus¹⁰⁶, und zwar insbesondere die Spielart des Chabad-Chassidismus.¹⁰⁷

Das Erkenntnisinteresse für den Chabad-Chassidismus bestimmt sich von einem {248} mehr sachlichen und einem mehr persönlichen Moment her. Zum ersten: Der Aufweis des humanistischen Religionsbegriffs hat auf die Mystik verwiesen. Das Bemühen, Erich Fromms humanistische Ausgestaltungen auf dem Hintergrund der jüdischen Traditionen besser zu verstehen, legt die Beschäftigung mit dieser jüdischen Mystik nahe, zumal der Chabad-Chassidismus gegenüber dem Chassidismus stärker die rationale Seite betont und zur Tradition des jüdischen Rationalismus vermittelt.¹⁰⁸ Zum anderen resultiert das Interesse am Chabad-Chassidismus aus dem Umstand, dass Erich Fromms Talmudlehrer während seines Studiums in Heidelberg, Schneur Salman Rabinkov, ein Chabadnik, also ein Anhän-

⁹⁹ R. Otto, *Geleitwort IX*.

¹⁰⁰ G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, 11.

¹⁰¹ Charles Benett, *A Philosophical Study of Mysticism*, zitiert nach G. Scholem a. a. O., 22. - Gershom Scholem zählt diesen Punkt unter die Typik der jüdischen Mystik, doch gilt er mutatis mutandis auch für den Buddhismus, obwohl dieser nicht an eine Geschichtstheorie gebunden ist.

¹⁰² Zur Frage, inwieweit die philosophische Darstellung des jüdischen Monotheismus die Kabbala provoziert hat oder nicht, vgl. G. Scholem a. a. O., 25f.

¹⁰³ Vgl. a. a. O., 40-42.

¹⁰⁴ A. a. O., 15.

¹⁰⁵ A. a. O.

¹⁰⁶ Im Gegensatz zum Deutschen Chassidismus des Mittelalters.

¹⁰⁷ Zum Folgenden vgl. bes.: M. Buber, *Der große Maggid und seine Nachfolger*; ders., *Die chassidische Botschaft*; ders., *Der Chassidismus und die Krise des abendländischen Menschen*, 83-94; ders., *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre*; S. Dubnow, *Geschichte des Chassidismus*, 2 Bände; ders., *Weltgeschichte des jüdischen Volkes*, kurzgefasste Ausgabe in 3 Bänden, Band 2 und 3; L. Gulkowitsch, *Der Hasidismus, religionswissenschaftlich untersucht*; S. A. Horodezky, *Religiöse Strömungen im Judentum. Mit besonderer Berücksichtigung des Chassidismus*; S. Hurwitz, *Archetypische Motive in der chassidischen Mystik*, 121-212; P. Levartoff, *Die religiöse Denkweise der Chassidim nach den Quellen*; W. Rabinowitsch, *Der Karliner Chassidismus. Seine Geschichte und seine Lehrer*; G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, 356-385.

¹⁰⁸ S. Dubnow, *Weltgeschichte des jüdischen Volkes*, Band 2, 466, sieht im Chabad-Chassidismus ein Gedankensystem, „das gleichsam eine Synthese zwischen Bescht und Maimonides anstrebte“. („Bescht“ steht für Israel Baal-schem tov, den Begründer des Chassidismus.) - Im Unterschied zu Simon Dubnow sieht Martin Buber, *Der große Maggid, LXX V*, in der Chabadschule eine „Synthese von Chassidismus und Rabbinismus“.



ger des von Rabbi Schneur Saloman begründeten Chabad-Chassidismus war. Da der Chabad-Chassidismus eine Modifikation des Chassidismus ist, kann er ohne dessen Grundansichten nicht verstanden werden.

Der Chassidismus selbst, von Israel Baal-schem tov (Bescht) gegründet und bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts von Podolien und Wolhynien aus auch im damaligen Polen und Galizien zur Blüte gekommen, entstand aus den Trümmern des Sabbatianismus, einer chiliastisch-messianistischen Bewegung um Sabbatai Zwi, die zwar in der Tradition der spätmittelalterlichen Mystik jüdischer Provenienz stand, diese jedoch durch einen apokalyptisch-personifizierten Messianismus pervertierte.¹⁰⁹ Der Chassidismus kann als Versuch angesehen werden, „diejenigen Gehalte der Kabbala, die populärer Wirkung fähig sind, lebendig zu erhalten, ohne doch jenes Element des Messianismus, dem sie ihre populäre Wirkung während der vorangegangenen Periode am nachhaltigsten verdankt, mit zu übernehmen“¹¹⁰. In den ersten 50 Jahren¹¹¹ {249} be-

herrschte den Chassidismus ein „Enthusiasmus der unmittelbaren Begegnung mit dem Göttlichen, der in seiner radikalen Betonung von der Immanenz Gottes in allen Dingen seine Begründung ebenso sehr wie seinen Ausdruck fand“¹¹². Die Immanenz Gottes ist jedoch nicht pantheistisch zu verstehen; vielmehr sind es die Ausstrahlungen Gottes, die beim „Bruch der Gefäße“ in die Natur kamen: „Ein göttlicher Funke wohnt den Wesen und Dingen inne“¹¹³. „Die Dinge und Wesen, in denen allen Fun-

Zaddikim genossen bei ihrer Vermittlerfunktion despotischen Herrscherkult. Vgl. hierzu bes. S. Dubnow, *Weltgeschichte des jüdischen Volkes*, Band 2, 462-466; ders., *Geschichte des Chassidismus*, Band 2, 278f. Eine Gegenbewegung gegen den Zaddikismus kann nur in der von Schneur Saloman (von Lady) begründeten Richtung des Chabad-Chassidismus gesehen werden.

¹¹² G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, 368.

¹¹³ L. Gulkowitsch, *Der Hasidismus*, 48. - Die Rede von den göttlichen Funken ist in der spätkabbalistischen Kosmogonie und Schöpfungslehre beheimatet. (Vgl. G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, 291-295). So vertritt die Kabbala des Isaak Luria (auch Art genannt; er wird als der profilierteste Vertreter der sog. Safeder Kabbala, die sich nach der Vertreibung der spanischen Kabbalisten gegen Ende des 15. Jahrhunderts in Palästina niedergelassen hat, angesehen) in der Lehre vom „Bruch der Gefäße“, „dass das göttliche Licht, als es in den Urraum strömte ..., sich auf den verschiedensten Stufen entfaltete und unter den verschiedensten Aspekten erscheint ... Da es aber auch bei der Schöpfung auf die Existenz von endlichen Wesen und endlichen Gefäßen von vornherein abgesehen ist, die in einer bestimmten Ordnung im Schöpfungsplan konzipiert waren, so wurden für die Aufnahme dieser einzelnen Lichter Gefäße geschaffen oder, besser, emanieren, die sie auffangen und bewahren sollten“ (a. a. O., 291f.). Das göttliche Licht, wo es sich offenbart, wird dabei unter 10 verschiedenen Aspekten, „Sefirot“ genannt, sichtbar, die nur in menschlicher Sicht existieren, in denen sich aber der ununterschiedene Gott dem Menschen zugänglich macht. (Vgl. S. Hurwitz, *Archetypische Motive in der chassidischen Mystik*, 141f.) Während nun die den drei höchsten Sefirot entsprechenden Gefäße das Licht der Sefirot aufnehmen konnten, zerbrachen die anderen Gefäße: „Sie erwiesen sich als zu schwach, das Licht zu

¹⁰⁹ Zu den historischen Daten vgl. am besten G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, 356-385; zur Verbindung Sabbatianismus- Chassidismus vgl. a. a. O., 362-367; zum Messianismus vgl. bes. G. Scholem, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays in Jewish Spirituality*.

¹¹⁰ G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* 361. - Die Kritik Erich Fromms (*You Shall Be as Gods* [1966a], 148) an Gershom Scholem bezüglich der Bedeutung des Messianismus im Chassidismus erübrigt sich, wenn man dem Zusammenhang Rechnung trägt, in dem Gershom Scholem diese Aussage macht. Es geht ihm nicht darum, das messianische Element im Chassidismus zu bestreiten; vielmehr stellt er nur fest, dass der Chassidismus das Moment eines personifizierten Messianismus eliminiert hat und sich darin vom Sabbatianismus absetzt.

¹¹¹ Bereits mit dem Ableben des Bescht (1760), vor allem aber nach dem Tod von dessen Nachfolger Rabbi Bär, genannt der „Große Maggid“, im Jahre 1772, entwickelte sich der sogenannte „Zaddikismus“, bei dem die Nachfolger als die einzig wahren Zaddikim („Gerechten“) zu vermittelnden Instanzen für die Gotteserfahrung hochstilisiert wurden. Die mystische Unmittelbarkeit wurde zunehmend personifiziert, und die



ken des Göttlichen wohnen, werden ... (dem) Menschen zugereicht, dass er in der Berührung mit ihnen die Funken erlöse.“¹¹⁴ Denn die Funken stellen das zerstreute göttliche Licht dar - den beim „Bruch der Gefäße“ in das Exil („Galut“) gegangenen göttlichen Glanz („Schechina“);¹¹⁵ diese göttlichen Funken können vom Menschen „gehoben“ werden, wenn immer der Mensch in „Kawwana“, in der „Innigkeit seelischer Konzentration“¹¹⁶ handelt: „Der Mensch soll in jeder Handlung seine innere Absicht darauf richten, die ursprüngliche Einheit wieder herzustellen, die durch den Urmakel - den Bruch der Gefäße - und jene von dort herkommenden Mächte des Bösen und der Sünde in der Welt gestört worden ist.“¹¹⁷ {250}

Diese, von der Kabbala Isaak Lurias¹¹⁸ übernommenen Ansichten gaben dem Chassidismus die Möglichkeit einer unmittelbaren Religiosität für jedermann, ohne die Grundbekenntnisse des jüdi-

halten, sie barsten und fielen auseinander“ (G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, 292). Dieser „Bruch der Gefäße ... führte dazu, dass alle Dinge diesen Bruch in sich tragen, dass allem Existierenden, solange dieser Bruch nicht geheilt ist, ein gewisser Mangel anhaftet ... Aus den Scherben der zerbrochenen Gefäße ... entstanden die dämonischen Gegenwelten des Bösen, das sich auf allen möglichen Stufen der Weltentwicklung einnistete. Die heiligen Elemente haben sich solcherart also mit den unheiligen und unreinen vermischt. Die Restitution des idealen Zustandes, auf den die Schöpfung ursprünglich zielte, ist nun das geheime Ziel allen Geschehens“ (a. a. O., 294).

¹¹⁴ M. Buber, *Die chassidische Botschaft*, 17.

¹¹⁵ Zur kabbalistischen Deutung der „Schechina“ vgl. bes. G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, 249-254.

¹¹⁶ Vgl. L. Gulkowitseh, *Der Hasidismus*, 35.

¹¹⁷ G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, 301.

¹¹⁸ Vgl. G. Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, 43. - Isaak Luria, der 1572 mit 38 Jahren in Safed in Palästina starb, „hatte die Gabe der Feder nicht“ und ist der Nachwelt vor allem aufgrund der Darstellung seines Systems durch seinen Schüler Chajim Vital bekannt. Vgl. G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, 278f.

schen Monotheismus leugnen zu müssen. Gotteserkenntnis bedeutet ein Suchen Gottes, doch ereignet sich dieses Suchen mitten im Leben, „um alle Dinge, die sich in der Welt finden, mit seinem Gedanken, seiner Rede und seiner Tat zu einen, und all das nur im Namen Gottes in Wahrheit und Einfachheit, denn nichts auf der Welt steht außerhalb von Gottes Einheit und Geeinheit, und wer eine Sache nicht im Namen Gottes tut, der trennt dieses Ding von Gottes Geeinheit“¹¹⁹. Es ist der Mensch, der durch sein sittliches Tun Erlösung bewirkt; und jeder, der in Kawwana sein alltägliches Tun verrichtet, „wirkt an der Heilung der Welt, an ihrer Eroberung für Gott“¹²⁰.

„Die Funkenlehre der späteren Kabbala ist in den Händen des Baal-SchemTow zu einer ethischen Lehre geworden und hat sich zu einem Auftrag erweitert, der das ganze Leben des Menschen umfasst“¹²¹, weil es dem Menschen obliegt, „die Funken aus den Dingen und Wesen zu läutern, denen man im Alltag begegnet“¹²². Der Chassid, der „Fromme“¹²³, erlöst eben dadurch, dass er „in sei-

¹¹⁹ B'eer majim chajim, zitiert nach S. A. Horodezky, *Religiöse Strömungen im Judentum*, 61.

¹²⁰ M. Buber, *Die chassidische Botschaft*, 57. - Von dieser Interpretation her gewinnt auch der „Bruch der Gefäße“ eine positive Deutung, wie der folgende Vergleich zeigt, der von Rabbi Salomo von Luzk (einem Schüler des Bescht-Schülers Rabbi Bär von Meseritz, genannt der „Große Maggid“) in seinem Buch „Magid debaraw le-Jakob“ erwähnt wird und der zugleich die Einfachheit der Bildsprache des Chassidismus veranschaulicht: „Wenn z. B. ein Schneider ein großes Stück Stoff in feine kleinere Stücke zerschneidet, so kann der Unverständige das als verderbliche Arbeit ansehen, aber der Verständige, der versteht, dass diese Stücke zur Herstellung eines Ärmels oder dergleichen nötig sind, wird einsehen, dass man nicht anders konnte, als das Ganze zu zerschneiden. - So war im Anfang nur er, der Gesegnete, allein, später aber schuf er die Welten ... Es musste ein Zerbrechen stattfinden, damit das Licht erkannt werde.“ (zitiert nach S. A. Horowitz, *Religiöse Strömungen im Judentum*, 80).

¹²¹ M. Buber, *Die chassidische Botschaft*, 88.

¹²² A. a. O., 88f.

¹²³ Zur Begriffsgeschichte vgl. neben den einschlägigen Werken die spezifische Bedeutung in den Chassidis-



nem ganzen Denken, Fühlen und Handeln das scheinbar Abgesonderte und Selbständige mit der Wurzel, mit Gott, vereinigt und das Licht Gottes hineinbringt¹²⁴. Auf diese Weise wird jeder Unterschied zwischen sakral und profan „aufgehoben“, denn das Profane ist nur noch das Vorstadium des Heiligen, ist „das noch nicht Geheiligte“¹²⁵. {251}

Mit dem chassidischen „Prinzip der Verantwortung des Menschen für das Schicksal Gottes in der Welt“¹²⁶ sind der ethische und religiöse Bereich durch des Menschen Heiligung in eine Einheit gebracht, die von dem Gedanken begründet wird, dass durch des Menschen Tun die Schöpfung vollendet wird: „Das Endziel der Frömmigkeit ist, die göttlichen Funken im All mit Gott, die Schöpfung mit ihrem Schöpfer zu vereinigen.“¹²⁷ Der Chassid

men: G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, 99-108, 127; ders., *Die Lehre vom „Gerechten“ in der jüdischen Mystik*, 239f.; Nissan Mindel, *Rabbi Schneur Zalman*, 271, nimmt für den Chabad-Chassidismus die Definition des Sohar auf. Demnach ist derjenige ein Chassid, „der mit seinem Schöpfer wohlwollend umgeht“.

¹²⁴ P. Levertoff, *Die religiöse Denkweise der Chassidim*, 34.

¹²⁵ Vgl. M. Buber, *Der Chassidismus und die Krise des abendländischen Menschen*, 87; Martin Buber wehrt in diesem Beitrag, der auch (a. a. O., 83ff.) seine geänderte Stellung zum Chassidismus beschreibt, dem Missverständnis, dass diese Sicht der Heiligung mit einer Selbsterlösung identisch sei (vgl. a. a. O., 87f.).

¹²⁶ M. Buber, *Die chassidische Botschaft*, 97.

¹²⁷ L. Gulkowitsch, *Der Hasidismus*, 50. - Gegen eine solche Sicht wendet sich Simon Dubnow energisch. Er sieht, als Antipode zu Martin Buber, im Chassidismus überhaupt eine Perversion des Jüdischen. Nach über 600 Seiten Ausführungen zum Chassidismus kommt er zum Schluss: „Wir sind daher zu der Feststellung berechtigt, dass der Chassidismus den Schwerpunkt der Religion aus der Sittlichkeit an die Gläubigkeit verlegt hat ...; die neuen Chassidim fassten ... das Prinzip der Vereinigung mit Gott lediglich im Sinne einer mystischen Vermählung der menschlichen Seele mit ihrem Schöpfer durch Gebet, Ekstase und Zurückleitung der Gedanken zu ihrem Urquell auf“ (S. Dubnow, *Geschichte des Chassidismus*, Band 2, 277). - Simon Dubnow steht mit seiner Meinung am Ende einer Chassidismus-Interpretation, die im 19. Jahrhundert verbreitet

ist wie der Urvater Henoah, von dem die Haggada sagt, „er sei ein Schuhflicker gewesen und habe mit jedem Stich seiner Ahle, der Oberleder und Sohle zusammennähte, Gott und seine Schechina verbunden“¹²⁸. Dadurch, dass der Chassid alles, „was er tut, mit der Intention auf die Einung der höchsten göttlichen Wesenheit mit ihrer Schechina, die der Welt einwohnt“¹²⁹, tut, eint er Gott mit der Welt, so dass diese erlöst ist und er darin seine Einheit mit Gott erfährt. Für Martin Buber ist im Chassidismus - einzigartig für die Geistesgeschichte - „Mystik Ethos geworden. Hier ist die mystische Ureinheit, in der die Seele aufgehen will, keine andere Gottgestalt als der Forderer der Forderung, und die mystische Seele kann nicht wirklich werden, wenn sie nicht eins ist mit der sittlichen.“¹³⁰ Diese Eigenart des Chassidismus, Ethos gewordene Mystik zu sein¹³¹, bekommt im Chabad-Chassidismus Schneur Salmans (1745-1812) eine besondere Bedeutung.¹³² Allge-

tet war und den Chassidismus vor allem von seiner Fehlentwicklung im Zaddikismus und Zaddikimkult her beurteilte. Vgl. jedoch auch G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, 375f.

¹²⁸ M. Buber, *Die chassidische Botschaft*, 89f.

¹²⁹ A. a. O., 90.

¹³⁰ A. a. O., 171.

¹³¹ Auch Gerschom Scholem, der in Anschluss an ein Wort in dem ersten von Bubers chassidischen Büchern vom Chassidismus als der „Ethos gewordenen Kabbala“ spricht, sieht in dieser Formel das spezifisch Chassidische getroffen. Vgl. G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, 375.

¹³² Die Literatur zum Chabad-Chassidismus ist im Durchschnitt ungenügend oder liegt nur in hebräischer Sprache vor. Simon Dubnows Darstellung (*Geschichte des Chassidismus*, Band 2, bes. 100-115) entbehrt der Kenntnis der Kabbala und des Anliegens der Mystik überhaupt (deshalb auch seine einseitige Würdigung a. a. O., 258-260); ebenso vermag S. A. Horodezky, *Religiöse Strömungen im Judentum*, 174-178, nicht viel mehr, als ein paar allgemeine Informationen zu geben. W. Rabinowitsch, *Der Karliner Chassidismus*, handelt nur sekundär vom Chabad-Chassidismus (bes. 58-60 und 100-102), bietet dafür aber reiches historisches Material, auch zum Leben Schneur Salmans (bes. 66-70); letzteres vermittelt auch S. Dubnow, *Geschichte des Chassidismus*, Band 2, bes. 92-99, und sehr ausführlich, jedoch unkritisch und legendenhaft:



mein gesprochen, gibt es zwischen {252} Chabad-Chassidismus und Chassidismus keine tiefgreifenden theoretischen Unterschiede. Vielmehr stellt die Chabad-Schule zunächst den ersten Versuch dar, die gelebte Mystik des Chassidismus systematisch zu verbalisieren. Dabei tritt „neben den ‚Herzensdienst‘ ..., ihm gleichgestellt, ja zuweilen übergeordnet, das Studium“¹³³; außerdem wird gegen den Chassidismus die Funktion des Zaddik als Vermittlers zwischen Gott und Mensch abgelehnt. Doch erst der Chabad-Chassidismus mit seiner Systematisierung macht deutlich, dass das Interesse des Chassidismus, anders als bei der Kabbala, „nicht mehr bei der theosophischen Seite der Mystik (liegt), sondern mit vollem Nachdruck bei der psychologischen“¹³⁴. Indem der Chassid „in jeder der zahllosen Stufen der theosophischen Welt zugleich einen Zustand entdeckte, in den die menschliche Seele geraten kann, also gleichsam einen experimentell fassbaren Zustand, wurde ihm unter der Hand die Kabbala zu einem Instrument psychologischer Vertiefung und Selbstanalyse“¹³⁵. Dies ist denn auch der Gesichtspunkt, unter dem die kabbalistischen Vorstellungen gültig bleiben und ausgewählt werden: „Wirklich wichtig ist nur noch der Weg, die Mystik des persönlichen Lebens.“¹³⁶

N. Mindel, *Rabbi Schneur Zalman of Liadi*. Die folgenden Ausführungen stützen sich vor allem auf: Rabbi Schneur Zalman, *Likutei Amarim* (Tanya), Vol. I, und die darin enthaltene *Introduction* von Nissan Mindel; M. Buber, *Der große Maggid und seine Nachfolger* LXXIV-LXXVII; ders., *Die chassidische Botschaft*, bes. 162-170; G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, bes. 285-290 und 373-377; S. Hurwitz, *Archetypische Motive in der chassidischen Mystik*, bes. 138-177.

¹³³ M. Buber, *Der große Maggid und seine Nachfolger* LXXV. -Darin liegt der vielzitierte „Rationalismus“ der Chabad-Schule begründet; in Wirklichkeit sucht Schneur Salman damit einen Ausgleich zwischen kabbalistischer Mystik und rabbinischer Schriftgelehrsamkeit.

¹³⁴ G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, 373.

¹³⁵ A. a. O., 374.

¹³⁶ A. a. O. - Vgl. N. Mindel, *Introduction*, XIX, über Schneur Salman: „So grundlegende Glaubensfragen

Bezeichnenderweise beginnt das Hauptwerk Schneur Salmans, das 1796 unter dem Titel „Likutei Amarim“ (Gesammelte Abhandlungen) und 1798 unter dem Titel „Tanja“ (Lehre) publiziert wurde, mit dem „Buch vom Durchschnittsmenschen“, „so genannt nach dem Menschentypus, dem die Aufmerksamkeit des Buches gilt, nämlich dem durchschnittlichen Typus, dessen moralische Position zwischen dem Zaddik (dem ‚Gerechten‘) und dem Rasha (dem ‚Frevler‘) liegt“¹³⁷. Wie es zu diesem Durchschnittsmenschen kommt, welche Momente ihn bestimmen und welche Kräfte ihm zukommen, all dies lässt sich mit Hilfe der kabbalistischen Vorstellungen deutlich machen. Denn {253} die vom Bilderverbot beeinflusste Lehre von den (negativen) Attributen Gottes als Aussagen über seine Wirkungen hat sich kabbalistisch in der Sefirot-Lehre des als Gottheit zu verstehenden En-sof niedergeschlagen. Die Sefirot sind Aspekte, Manifestation der grundsätzlich jenseits jeder Erkenntnis liegenden Gottheit. Das traditionelle Verständnis der Attribute Gottes als Urbilder und Vorbilder für des Menschen Sittlichkeit kommt jedoch bei Schneur Salman zu neuer Geltung, wenn er einerseits die kabbalistischen Gottheits-Spekulationen als Urbild für die Aussagen über die Manifestationen der menschlichen Seele ansieht, andererseits aber die Manifestationen der Seele als Kampf verschiedener Fähigkeiten und Kräfte einer tierischen und einer göttlichen Seele versteht und dem gemäß in der göttlichen Seele die Potenzen zur Sittlichkeit ansiedelt.

Die Möglichkeit des „Benoni“ (Durchschnittsmenschen) ist darin begründet, „dass in jedem Juden, ob gerecht oder sündig, zwei Seelen sind ... Da ist die eine Seele, die ihren Ursprung in der „kelipa“ (Schale) und „sitra achra“ (die andere, böse Seite) hat ... Von ihr rühren all die schlechten Eigenschaften her, die sich aus den vier bösen Elementen, die

wie die Existenz Gottes, die creatio ex nihilo, die Offenbarung und andere werden vom Autor als erwiesen angenommen. Andere, wie etwa die göttlichen Attribute, Vorsehung, Einheit, Messianismus etc. werden als in sein ethisches System eingebaute Teile behandelt und durch das Licht der Kabbala beleuchtet.“

¹³⁷ N. Mindel, *Introduction*, XIV.



in ihr enthalten sind, herleiten ... Aus dieser Seele stammen auch die guten Eigenschaften, die in der angeborenen Natur von ganz Israel gefunden werden können, wie etwa Barmherzigkeit und Güte¹³⁸. Jeder Jude hat neben dieser einen „tierischen“ Seele noch eine zweite, die „in Wahrheit ein Teil von Gott droben ist“¹³⁹ und darum „göttliche“ Seele genannt werden kann. Die göttliche Seele manifestiert sich¹⁴⁰ „in 10 Potenzen (faculties), entsprechend den überirdischen 10 Sefirot (göttlichen Manifestationen), von denen sie herkommen ...“¹⁴¹. Diese 10 Potenzen unterteilen sich in drei Vermögen der Vernunft, „sechel“ genannt, und den „middot“ genannten Attributen der Gottesliebe, Furcht, Ehrfurcht usw., die ihre Quelle in den Vermögen der Vernunft haben.

Die drei Potenzen der Vernunft sind Chokma (wisdom, Weisheit) Bina (understanding, unterscheidende Vernunft) und Daat (knowledge, Erkenntnis). Sie stellen in der lurianischen Kabbala die drei ersten Sefirot des En-sof dar und bilden als „das Kernstück der göttlichen Seele“¹⁴² den Inbegriff von Schneur Salmans *Chabad-Chassidismus*. Der erste Teil des Akrostichons vertritt Chokma, „(die Möglichkeit von dem was ist“¹⁴³), das, was noch nicht {254} erfasst und verstanden oder vernunftmäßig begriffen ist; folglich ist in sie (chokma) das Licht des En-sof gekleidet, gesegnet sei es¹⁴⁴, das auf keine

Weise durch irgendeinen Gedanken erfasst werden kann.“¹⁴⁵ Wenn nun diese Kraft (power) von der Potentialität in die Aktualität gebracht wird, das heißt, „wenn ein Mensch mit seiner Vernunft nachdenkt, um ein Ding wahrhaft und vollkommen zu verstehen, wie es sich aus dem Begriff, den er in seinem Verstand vorgestellt hat, entwickelt, dies nennt man bina“¹⁴⁶. Bina leitet sich von einem Wortstamm her, dessen ursprüngliche Bedeutung „trennen“, „schneiden zwischen zwei Gegensätzen“ ist.¹⁴⁷ „Im übertragenen Sinn bedeutet es dann auch wahrnehmen und in der sogenannten Kausativ-(Hiphil-)form vor allem unterscheiden, verstehen.“¹⁴⁸

Der dritte Aspekt der Vernunft ist Daat, „dessen Etymologie in dem Vers: ‘Und Adam erkannte (yada) Eva’, gefunden werden kann“¹⁴⁹. Die Nähe von Daat zu dem, was bei Erich Fromm „radikale Erkenntnis“ genannt wird, ist offensichtlich, wenn auch Erich Fromm den Gegenstand der Erkenntnis humanistisch interpretiert.¹⁵⁰ Mit Daat ist nicht nur gemeint, „dass die Menschen über die Größe Gottes durch Autoren und Bücher wissen sollten; vielmehr ist der wesentliche Punkt, dass man seinen Geist tief

chen Gottes liegende Gottheit: „Gerade diese Bezeichnung (En-sof) lässt den Charakter des Unpersönlichen, das diesem Aspekt des verborgenen Gottes - vom Menschen her - eignet, ebenso deutlich, ja vielleicht noch deutlicher hervortreten als die anderen. Bedeutet sie doch nicht, wie man oft missverständlich übersetzt hat, ‘der Endlose<, sondern ‘das Endlose<“ (G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, 13).

¹³⁸ Schneur Zalman, *Likutei Amarim*, Vol. I, Chapter 1, 22f.

¹³⁹ A. a. O., Chapter 2, 24.

¹⁴⁰ A. a. O., Chapter 3, 30, gebraucht Schneur Salman ein Wort, das im Englischen mit „to consist“ wiedergegeben wird, doch weist der Übersetzer ins Englische in einer Anmerkung darauf hin, dass das Wesen der Seele selbst unerkennbar sei, so dass nur von Manifestationen gesprochen werden könne.

¹⁴¹ A. a. O., Chapter 3, 30f.

¹⁴² S. Dubnow, *Geschichte des Chassidismus*, Band 2, 106.

¹⁴³ So Schneur Salmans etymologische Erklärung des Begriffs Chokma in Anschluss an den Sohat; vgl. Schneur Zalman, *Likutei Amarim*, Chapter 3, 31 und Chapter 18, 110, sowie die Variante Chapter 43, 274f.

¹⁴⁴ Die Wiedergabe von En-sof im Deutschen als einem Neutrum (während das Englische maskulinisch umschreibt) stützt sich auf die sachliche Qualifizierung des kabbalistischen En-sof als jenseits jedes persönli-

¹⁴⁵ Schneur Zalman, *Likutei Amarim*, Vol. I, Chapter 18, 111. S. Hurwitz, *Archetypische Motive in der chassidischen Mystik*, interpretiert Chokma aufgrund von Texten des Großen Maggid (Rabbi Bär von Meseritz) im menschlichen Bereich als Unbewusstes, dem Bina als Bewusstsein gegenübersteht, während Chokma im göttlichen Bereich als Sophia eine Art Urstoff geistiger Art ist (vgl. a. a. O., 169f.).

¹⁴⁶ Schneur Zalman, *Likutei Amarim*, Vol. I, Chapter 3, 32.

¹⁴⁷ Vgl. S. Hurwitz, a. a. O., 143f.

¹⁴⁸ S. Hurwitz, a. a. O., 143.

¹⁴⁹ Schneur Zalman, a. a. O., Chapter 3, 33.

¹⁵⁰ Siehe oben S. 156f. und 189f.



in die Größe Gottes hineintaucht und dass man seine Gedanken mit aller Stärke und Kraft des Herzens und des Geistes an Gott bindet ...“¹⁵¹. „Daaat ... bedeutet Verbindung und Vereinigung.“¹⁵² Da jede übergeordnete Sefira die Quelle für die nächst untergeordnete Sefirot darstellt, ist Daaat, in diesem mystischen Sinne von „radikaler Erkenntnis“ verstanden, „die Basis für die middot“¹⁵³ und die Quelle ihrer Lebenskraft“¹⁵⁴. {255}

Die drei Potenzen der Vernunft sind als drei Emanationen der sich selbst entfaltenden Gottheit zu verstehen. Doch muss man in ihnen zugleich die drei Entwicklungsstufen sehen, die das Prinzip der Entwicklung für alle Wesen darstellen. Alle Wesen sind „in der Göttlichen Weisheit ... zunächst verborgen, in der Unterscheidenden Vernunft werden sie manifest, und in der Göttlichen Erkenntnis werden sie erkennbar“¹⁵⁵. Da gerade für chassidisches Denken der Schwerpunkt des Parallelismus von innergöttlichen und innerseelischen Vorgängen bei Letzteren liegt, bekommt das Chabad-Prinzip eine besondere Bedeutung für die Prozesse innerhalb der menschlichen Seele, zumal diese als Zugleich von göttlicher und tierischer Seele aufgefasst wird.¹⁵⁶

Die Chabad-Vernunft und die Middot sind die inneren Potenzen der göttlichen Seele; diese drücken sich selbst immer nur in den drei äußeren Potenzen der Seele, nämlich in den Medien des Denkens, Sprechens und Handelns aus.¹⁵⁷ Wird die göttliche Seele in dieser Gesamtheit ihrer inneren und äußeren Potenzen gesehen, dann zeigt sich in ihnen die Totalität der 613 Tora-Vorschriften. Denn „die Potenzen der Chabad-Vernunft sind in seiner Seele in das Verstehen der Tora gekleidet ... Und die Middot, nämlich Furcht und Liebe zusammen mit ihren Abzweigungen und Verästelungen, sind in die Erfüllung der Vorschriften in Wort, nämlich im Studium der Tora, die ‚das Äquivalent für alle Vorschriften‘ ist, und Tat gekleidet.“¹⁵⁸ Die Liebe ist hierbei die Wurzel für die 248 Gebote, während die Furcht die Wurzel für die 365 Verbote der Tora darstellt.

Das „Göttliche“ der göttlichen Seele im Menschen hat in dieser Bezogenheit auf die Tora seinen Grund. Gleichzeitig besagt die optimale Realisierung der Potenzen der göttlichen Seele durch die optimale Erfüllung der Tora-Vorschriften mystische Gotteserkenntnis: „... wegen des Wesens des Heilig-Einen, gesegnet sei es, kann überhaupt kein Gedanke es erfassen, es sei denn der Gedanke ergreift und ist gekleidet in die Tora und ihre Vorschriften; nur dann erfasst es wahrhaft und ist in das Heilig-Eine, gesegnet sei es, gekleidet, wenn die Tora und das Heilig-Eine, gesegnet sei es, ein und dasselbe sind.“¹⁵⁹ Diese Identifizierung des Guten mit dem Heiligen und umgekehrt wird durch {256} die Kenntnis der Eigenart der tierischen, Seele und ihrer Polarität zur göttlichen Seele im Menschen noch deutlicher.

Wie die göttliche Seele sich in 10 heiligen Sefirot

schen eine Differenzierung des Gottesbildes entspricht“ (a. a. O., 201).

¹⁵⁷ Schneur Zalman, *Likutei Amarim*, Vol. 1, Chapter 4, 34, spricht davon, dass „jede göttliche Seele drei garments besitzt“, wobei mit „garments“ Hüllen, Kleider, Einkleidungen, Instrumente gemeint sind. Die hier gewählte Bezeichnung „Medien“ will den instrumentalen Charakter der „garments“ unterstreichen.

¹⁵⁸ Schneur Zalman, *Likutei Amarim*, Vol. 1, Chapter 4, 35.

¹⁵⁹ A. a. O. Chapter 4, 40; vgl. Chapter 52, 325.

¹⁵¹ Schneur Zalman, a. a. O., Chapter 42, 265.

¹⁵² A. a. O., Chapter 3, 33.

¹⁵³ Die Middot sind die 7 Wirk-Attribute Gottes, die in der Kabbala als Aspekte (Sefirot) des En-sof gefasst sind. Im Menschen konstituieren die Middot die 7 gefühlsmäßigen Kräfte der Seele. Vgl. N. Mindel, *Glossary and Notes* 343f.

¹⁵⁴ Schneur Zalman, *Likutei Amarim*, Vol. 1, Chapter 3, 34.

¹⁵⁵ S. Hurwitz, *Archetypische Motive in der chassidischen Mystik*, 143.

¹⁵⁶ Vgl. hierzu den Versuch von Siegmund Hurwitz, die Parallelität von kabbalistischer Spekulation und tiefenpsychologischer Einsicht aufzuzeigen: „So könnte man sagen, die Entwicklung des menschlichen Bewusstseins aus dem Unbewussten erscheine in menschlicher Sicht als eine Art Reflex oder Brechung jener Entfaltung der göttlichen Vernunft (bina) aus der göttlichen Weisheit (chokma). Auf diese Weise wird die menschliche Seele gewürdigt, zum Spiegelbild eines innergöttlichen Entwicklungsdramas zu werden, genauso wie umgekehrt der Bewusstwerdung des Men-



manifestiert und in drei heiligen Medien gekleidet ist, so manifestiert sich die tierische Seele in 10 „Kronen der Unreinheit“, nämlich den 7 bösen Middot und der dreifachen Vernunft, und bewirken diese 10 unreinen „Kategorien“, dass die Medien des Denkens, Sprechens und Handelns „unreine Kleider“ sind.¹⁶⁰ Die tierische Seele entstammt der „sitra achra“, der „anderen Seite“, die die Gegenseite zur Heiligkeit ist und zur Welt der „kelipot“, der „Schalen“ zählt.¹⁶¹ Ohne auf die komplizierten kabbalistischen Theorien über die Entstehung der Welt der kelipot als Kräfte des Bösen einzugehen¹⁶², muss doch festgehalten werden, dass das Böse als eine sekundäre Erscheinung der Schöpfung aus dem Nichts angesehen wird, das nicht um seiner selbst willen besteht und überwunden werden kann.¹⁶³

Schneur Salman unterscheidet bei den durch Materialität repräsentierten bösen Kräften der kelipot zwei Arten. „Die niedere Art besteht aus den drei Kelipot, die alle unrein und böse sind und überhaupt nichts Gutes enthalten.“¹⁶⁴ Die zweite Art ist nur dem Juden und den Tieren und Pflanzen eigen, die koscher sind. Sie wird „kelipat noga“ (strahlende kelipat) genannt und „ist eine zwischen den drei völlig unreinen kelipot und der Kategorie und Ordnung der Heiligkeit liegende Kategorie“¹⁶⁵. Während die unreinen kelipot die Ursache für die bösen

Wünsche und schlechten Eigenschaften darstellen, ist die strahlende kelipat die Quelle für die natürlichen körperlichen Bedürfnisse, die durch die Vernunft beeinflusst werden können. Insofern in der nur dem Juden eigenen kelipat noga Gut und Böse gemischt sind, muss man postulieren, dass dem Juden von Natur aus Barmherzigkeit und Güte angeboren sind.¹⁶⁶

Die entscheidende Frage entsteht in der Zuordnung von göttlicher und tierischer Seele im Menschen. Nach kabbalistischer Auffassung hat jede Seele eine „Wohnung“ im Menschen, also einen Ort, an dem sie sich vorzüglich manifestiert.¹⁶⁷ Diese „Wohnungen“ sind für die tierische Seele die linke Herzkammer, die mit Blut gefüllt ist und von der aus sich alle schlechten Eigenschaften {257} über den Körper verbreiten; die göttliche Seele hingegen ist im Gehirn konzentriert und breitet sich von dort über den Körper und vor allem in die rechte Herzkammer aus; von dieser Herzkammer aus wirken die heiligen Gefühle (middot der göttliche Seele), die ihren Ursprung im Gehirn, dem Sitz der Chabad-Vernunft haben. Da also beide Seelen im Menschen danach „streben, den Leib mit all seinen Gliedern zu beherrschen, führen sie Krieg miteinander“¹⁶⁸. „Gerade wie zwei Könige um eine Stadt, welche jeder erobern und beherrschen möchte ..., Krieg führen, so führen die zwei Seelen - die göttliche und die belebende tierische Seele, die aus der kelipa kommt - Krieg miteinander um den Körper und alle seine Glieder. Es ist der Wille und der Wunsch der göttlichen Seele, dass sie allein über den Menschen herrsche und ihn bestimme und dass alle Glieder ihr gehorchen und sich ihr völlig ausliefern sollten ...“¹⁶⁹ Das Ziel des Kampfes ist nicht einfach in der Vernichtung des Bösen zu sehen. Vielmehr geht es darum, „dass das Böse umgewandelt und zum völlig Guten wird wie die gute Natur selbst, indem die schmutzigen Medien, die Freuden

¹⁶⁰ Vgl. a. a. O., Chapter 6, 45f.

¹⁶¹ Vgl. a. a. O., Chapter 6, 47f.; Chapter 2, 29; Chapter 22, 126.

¹⁶² Vgl. hierzu vor allem die Zimzum-Lehre Schneur Salmans (a. a. O., Chapter 48 und 49, sowie Chapter 6, 48f.) und die Zimzum-Lehre Isaak Lurias (G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, bes. 285-290). Zur lurianischen Kelipot-Lehre vgl. a. a. O., 293f.; zur chassidischen Kelipot-Lehre vgl. Schneur Zalman, a. a. O., Chapter 24, 136-143.

¹⁶³ Vgl. Schneur Zalman, a. a. O., Chapter 49, 308f., wo die Überwindung des Bösen als der Zweck der Schöpfung erklärt wird: Der Zweck aller Schöpfung ist die „Schaffung des materiellen menschlichen Körpers und die Unterwerfung der sitra achra, um die Überlegenheit des die Finsternis verdrängenden Lichts hervorzu bringen ...“

¹⁶⁴ Schneur Zalman, *Likutei Amarim*, Vol. 1., Chapter 6, 49.

¹⁶⁵ A. a. O., Chapter 7, 52.

¹⁶⁶ Vgl. a. a. O., Chapter 1, 22-24, sowie oben S. 253.

¹⁶⁷ Vgl. hierzu und zum Folgenden a. a. O., Chapter 9, 62f.

¹⁶⁸ S. Dubnow, *Geschichte des Chassidismus*, Band 2, 107.

¹⁶⁹ Schneur Zalman, *Likutei Amarim*, Vol. 1, Chapter 9, 63f.



in dieser Welt, in die es gekleidet war, abgeworfen werden“¹⁷⁰. Die Waffen in diesem Kampf sind einzig in der Mobilisierung der Chabad-Vernunft (und der aus ihr folgenden Middot) in ihren Medien des Denkens, Sprechens und Tuns zu sehen.¹⁷¹ Da diese göttliche Vernunft aber in die Tora und ihre Vorschriften gekleidet ist¹⁷², ist die umfassende Erfüllung der Tora-Vorschriften, gegründet auf ein tiefgehendes Tora-Studium, die einzig wirksame Waffe für die Dominanz der göttlichen Seele über die tierische:

Entsprechend der Realisierung der Chabad-Vernunft in der Erfüllung der Tora-Vorschriften ist das Maß der Überlegenheit der göttlichen Seele über die tierische. „Wenn ein Mensch seine göttliche Seele stärkt und gegen seine tierische Seele Krieg führt bis zu dem Maß, dass er das Böse seiner animalischen Seele aus dem linken Teil verbannt und entwurzelt ..., wird er ‘unvollkommen gerecht’ oder ‘ein gerechter Mensch, der leidet’ genannt.“¹⁷³ Der vollkommen Gerechte, der Zaddik, ist erst dort erreicht, wo der Mensch sich aller schmutzigen Hülsen des Bösen entkleidet hat, aller Freuden dieser Welt entsagt und nur noch ganz der Liebe zu Gott lebt.¹⁷⁴ Dominiert nicht die göttliche, sondern die tierische Seele im Menschen, dann ist die Gutheit der göttlichen Seele dem Bösen der kelipah dienstbar und wird von dieser vernichtet. Je nach dem Maß der Dominanz des Bösen muss von dem „schlechten Menschen, der Erfolg hat“ bis hin zum Frevler, „dem Schlechten, der leidet“ gesprochen werden.¹⁷⁵ Beide Extreme, den Zaddik wie den Frevler, gibt es relativ selten, so {258} dass das Hauptinteresse bei den Zwischenformen liegt. Hier aber gilt alle Aufmerksamkeit dem „Benoni“, dem „durchschnittlichen Menschen“, „bei dem das Böse niemals genug Macht erhält, um ‘die kleine Stadt’

zu erobern, also sich selbst in den Körper zu hüllen, um ihn sündig zu machen. Das heißt die drei Medien der tierischen Seele, nämlich Denken, Reden und Handeln, die ihren Ursprung in der kelipa haben, gewinnen in ihm nicht in dem Maße die Oberhand über die göttliche Seele, dass sie sich selbst in den Körper kleiden ...“¹⁷⁶

Das Ziel des sittlich-religiösen Lebens ist nicht der Durchschnittsmensch; jedoch ist die Dominanz des Guten = Göttlichen in ihm die Voraussetzung für seine Heiligung, und diese besagt eo ipso Verstärkung seiner guten Kräfte. „Die wesentliche Sache ist, die Natur, die in der linken Herzkammer ist¹⁷⁷, mit Hilfe des göttlichen Lichts, das die göttliche Seele im Geist ausstrahlt, zu lenken und zu beherrschen.“¹⁷⁸ Das Herz lässt sich aber nur dann durch die Chabad-Vernunft beherrschen, wenn in der Meditation über die Größe des En-sof ein Geist der radikalen Erkenntnis und der Furcht des Herrn erzeugt wird, der auf die Realisierung des Bösen verzichtet und gleichzeitig eine Gottesliebe in der rechten Herzkammer wachsen lässt. Diese Liebe zu Gott besteht in dem Wunsch, „ihm anzuhängen durch die Erfüllung der Vorschriften der Tora und der Rabbis und durch das Studium der Tora, das gegenüber allem anderen gleichwertig ist“¹⁷⁹.

Die aufgezeigten Linien der als „mystische Psychologie vorgetragene“¹⁸⁰ und „Ethos gewordenen Kabbala“¹⁸¹ sollen genügen, um inhaltliche und vorstellungsmäßige Parallelen zwischen dem Chabad-Chassidismus und Erich Fromms humanistischer

¹⁷⁰ A. a. O., Chapter 9, 66.

¹⁷¹ Vgl. die Ausführungen zur Chabad-Vernunft oben S. 255.

¹⁷² Schneur Zalman, *Likutei Amarim*, Vol. 1, Chapter 52, 325.

¹⁷³ A. a. O., Chapter 10, 68.

¹⁷⁴ Vgl. a. a. O., Chapter 10, 68-70.

¹⁷⁵ Vgl. a. a. O., Chapter II, 73-76.

¹⁷⁶ A. a. O., Chapter 12, 77. -Der Sinn des letzten Teils des Zitats wird klar, wenn der göttlichen Seele im Körper bestimmte Orte ihrer besonderen Manifestation zugeordnet werden, nämlich Gehirn (Denken), Mund (Sprechen) und die anderen 2411 Glieder (Handeln), die den 248 Geboten der Tora entsprechen.

¹⁷⁷ Das Herz ist vor allem der Sitz der Affekte, die linke Herzkammer dazuhin der Ort der animalischen Seele.

¹⁷⁸ Schneur Zalman, *Likutei Amarim*, Vol. 1, Chapter 16, 99.

¹⁷⁹ A. a. O.

¹⁸⁰ G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, 373f.

¹⁸¹ A. a. O., 375, als Zitat einer Formulierung von Martin Buber.



Sicht des Menschen deutlich zu machen. Obwohl Erich Fromm bisher nirgends selbst den Versuch unternommen hat, diese jüdische Mystik für seinen Begriff einer humanistischen Religion {259} nutzbar zu machen¹⁸², sind doch über die zu Maimonides und Hermann Cohen festgestellten Verwandtschaften der Denkschemata hinaus sowohl hinsichtlich philosophisch-anthropologischer als auch konkreter psychologisch-ethischer Ansichten auffallender Parallelen zu konstatieren. Der Widerstreit von göttlicher und tierischer Seele schlägt sich in der Alternative der produktiven und nicht-produktiven Charakter-Orientierungen nieder. Diese Parallele wird noch plastischer, wenn Erich Fromm die je ver-

schiedenen Charakterstrukturen als Syndrome des Wachstums und Verfalls auffasst, die in die Extreme des Heiligen bzw. des Verbrechers auslaufen. Die Identifikation des Guten mit dem Heiligen in der göttlichen Seele findet sich in humanistischer Umkehrung wieder in der Identifizierung des Produktiven mit dem Ethisch-Normativen. Das dynamische Verständnis von Charakter, bei dem der Charakterzug die Manifestation einer zugrunde liegenden Charakterstruktur darstellt, hat ein gewisses Vorbild in der Sefirot-Lehre, da die Sefirot in ihrer psychologischen Deutung Manifestationen der göttlichen oder tierischen Seele sind und aus ihnen emanieren. Die Sicht der Charakterstruktur als Mischung von produktiven und nicht-produktiven Charakter-Orientierungen bei gleichzeitiger Dominanz einer Qualifizierung kann unter der „Kruste“ kabbalistischer Begrifflichkeit im Kampf der Chabad-Vernunft gegen die kelipat noga vorgezeichnet gefunden werden. Für die Alternativismus-Lehre Erich Fromms ist es völlig offensichtlich, dass der kabbalistische Kampf der göttlichen und tierischen Seele um die „kleine Stadt“ Pate gestanden hat.

Wenn auch die Ansicht, dass der Mensch seine produktiven Fähigkeiten der Vernunft und der Liebe entfalten soll, für selbstverständlich gehalten wird, so setzt eine solche Ansicht die Annahme voraus, die beileibe nicht selbstverständlich ist, dass nämlich der Mensch von Natur aus potentiell gut ist. Beide Momente sind in der chassidischen Lehre von der Schöpfung und ihrem Zweck im theistischen Verständnis vorgebildet. Sie werden von Erich Fromm in der humanistischen Umkehrung übernommen: Das Studium der Tora, das bei Schneur Salman die Grundlage für die Erfüllung der Tora darstellt, wird zur Vernunft der wissenschaftlichen Erkenntnis.¹⁸³ Und die Realisierung der Gebote in der Liebe zu Gott wird zur Realisierung der Fähigkeit zur produktiven {260} Liebe. Findet die Chabad-Vernunft der göttlichen Seele ihren Ausdruck

¹⁸² Nur beim Aufweis der messianischen Idee findet der Chassidismus bei Erich Fromm Erwähnung (vgl. *You Shall Be As Gods* [1966a], 148-152), ansonsten jedoch kaum. Da der Chabad-Chassidismus während der Studienjahre, die zugleich auch noch Jahre der orthodoxen Praxis waren, durch den Sozialisten und Chabadnik Schneur Salman Rabitkow sicher eine große Prägungskraft hatte - und Erich Fromm bestätigt diese Prägung im persönlichen Gespräch, mögen vor allem persönliche Gründe, die mit seiner Abkehr vom orthodoxen Judentum zusammenhängen, dafür verantwortlich gemacht werden, warum die jüdische Mystik überhaupt und insbesondere der Chassidismus so wenig Resonanz im literarischen Werk Erich Fromms gefunden haben.

Bis zu einem gewissen Grad hat sich das Interesse an der chassidischen Psychologie in der Beschäftigung Erich Fromms mit der „Ethik“ von Baruch de Spinoza, der ebenfalls mit der Kabbala bekannt war, niedergeschlagen. Allein schon die Tatsache, dass Erich Fromm über Jahre hinweg in den USA Seminare über die „Ethik“ Spinozas gehalten hat, wobei ihn nicht die ontologischen Aussagen des 1. und 2. Buches beschäftigten, sondern die psychologischen des 3. bis 5. Buches, deutet auf ein Fortleben des Interesses an der chassidischen Psychologie, zumal eine breite Verwandtschaft zwischen der in der Sprache der Kabbala gefassten Psychologie Schneur Salmans und der in der Sprache der Scholastik gefassten Psychologie Spinozas konstatiert werden muss. - Da der Schwerpunkt dieser Ausführungen auf Auseinandersetzungen liegt, die eine primär-prägende Wirkung im Denken Erich Fromms gehabt haben, wurde auf einen Aufweis der Beziehungen zum Denken Spinozas verzichtet.

¹⁸³ Dies gilt allerdings nur unter der Voraussetzung der humanistischen Interpretation, denn für Schneur Salman verunreinigen die profanen Wissenschaften die göttliche Seele. Vgl. Schneur Zalman, *Likutei Amarirn*, Vol. I, Chapter 8, 57-61.



im Studium der Tora und in der Befolgung ihrer Gebote der Liebe, so findet der produktive Charakter seinen Ausdruck in der Realisierung der Kräfte der Vernunft und der Liebe. Der Unterschied zwischen beiden Auffassungen bleibt in der Begründung eklatant: Für den Chabad-Chassidismus Schneur Salmons ist die Chabad-Vernunft der göttlichen Seele die Garantie dafür, zur Heiligkeit fähig zu sein; für den Humanismus Erich Fromms muss die Erfahrung des eigenen Menschseinkönnens in Vernunft und Liebe die Fähigkeit zum universalen Menschen garantieren.

4 Karl Marx: Der Mensch als Urheber seiner Geschichte¹⁸⁴

Die Analyse der humanistischen Religion legte den religionskritischen Aspekt von Erich Fromms Humanismus-Begriff offen: Humanistisch ist hier der dialektische Gegenbegriff zu theistisch. Sucht man nach der geistesgeschichtlichen Größe, die ihn in diesem religionskritischen Humanismus-Verständnis bestimmt, wird man von Erich Fromm selbst auf Karl Marx (1818-1883) verwiesen.¹⁸⁵ „Marx hatte die Fähigkeit, das geistige Erbe des Aufklärungs-Humanismus und den Deutschen Idealismus mit der Wirklichkeit der ökonomischen und gesellschaftlichen Gegebenheiten zu verbinden und so die Grundlagen für eine neue Wissenschaft vom Menschen und von der Gesellschaft, die empirisch und zugleich mit dem Geist der westlichen humanistischen Tradition erfüllt ist, zu legen.“¹⁸⁶

Charakteristisch für das Marxsche Humanismus-Verständnis ist nach Erich Fromm, dass Karl Marx das allen Humanisten gemeinsame Bekenntnis, der Mensch könne sich aus eigener Kraft vollenden,

ausweitet und gegen die Gottgläubigen unter den Humanisten behauptet, der Mensch mache seine eigene Geschichte und sei sein eigener Schöpfer.¹⁸⁷ „Marx kämpfte genau deshalb gegen die Religion, weil sie entfremdet ist und die wahren Bedürfnisse des Menschen nicht befriedigt. Marx' Kampf gegen Gott ist in Wirklichkeit ein Kampf gegen den Götzen, der Gott genannt wird.“¹⁸⁸ Der Marxsche Einfluss auf das Denken Erich Fromms, insbesondere auf seinen religionskritischen Humanismus-Begriff, ist offensichtlich. Diesen Einfluss jedoch kritisch zu {261} würdigen, d. h. die Art und Weise der Marx-Rezeption durch Erich Fromm im Rahmen heutiger Marx-Exegese zu bestimmen und zu kritisieren, fällt angesichts der immensen und völlig kontroversen Marx-Interpretationen schwer. Eine erste Ortsbestimmung für *die Frage nach Erich Fromms Marx-Verständnis innerhalb der Marx-Interpretation* wird aufgrund der Aussagen von Erich Fromm selbst möglich. Diesen Aussagen zufolge können historisch und politisch sehr bedeutsame Marxismen kaum in Anspruch nehmen, legitime Marx-Erben zu sein; denn für sie ist „der Sozialismus nicht eine Gesellschaft, die vom Kapitalismus menschlich verschieden ist, sondern eher eine Form des Kapitalismus, in dem die arbeitende Klasse einen höheren Status erreicht hat“¹⁸⁹. Gegenüber einem derartigen Men-

¹⁸⁴ Vgl. E. Fromm, *You Shall Be as Gods* [1966a], 115, wo diese Worte einen Abschnitt einleiten.

¹⁸⁵ Erich Fromm selbst versteht sein Buch *Beyond the Chains of Illusion* (1962a) als „geistige Autobiographie“ (a. a. O., 3), bei der neben Sigmund Freud Karl Marx eine überragende Stellung eingeräumt wird.

¹⁸⁶ E. Fromm, *Beyond the Chains of Illusion* (1962a), 12; vgl. 17 und 25f.

¹⁸⁷ Vgl. E. Fromm, *Introduction* (1965b), VII. Die an dieser Stelle verwendete Bezeichnung „nonreligious humanist“ für Karl Marx würde Erich Fromm heute sicher nicht mehr gebrauchen und statt dessen von „non-theistic“ sprechen. Vgl. a. a. O., IX.

¹⁸⁸ E. Fromm, *Marx's Concept of Man* (1961b), 63; vgl. ders., *To Have or to Be?* (1976a), 202.

¹⁸⁹ E. Fromm, *Marx's Concept of Man* (1961b), 6. - Die Tragik dieses Missverständnisses liegt zudem in der Tatsache, dass vor allem politische Kreise im Westen diese Fehlinterpretationen als originär marxistisch ansehen und damit die Verfälschung der Theorien von Karl Marx verstärken. Dieser Vorwurf trifft auch die westlichen Sozialdemokratien, insofern sie mit dem Programm einer Vergrößerung der „Qualität des Lebens“ praktisch nur die Maximierung des Konsums ansteuern und den „Materialismus“ als höheren materiellen Wohlstand fehldeuten (vgl. a. a. O. 2-5). Zu dieser Abgrenzung vgl. auch E. Fromm, *Problems of*



schen-Verständnis in kommunistischen und sozialistischen Gesellschaftssystemen¹⁹⁰ glaubt Erich Fromm, dass Karl Marx nur dann richtig interpretiert wird, wenn er in seinem humanistischen Anliegen begriffen wird. Dieses aber artikuliert sich vor allem in den Schriften des jungen Marx, besonders in den „ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ (= „Nationalökonomie und Philosophie“ = „Pariser Manuskripte von 1844“). Erich Fromms Marx-Verständnis steht deshalb der sog. „humanistischen“ oder „anthropologischen“ Marx-Interpretation nahe¹⁹¹, die annimmt, dass die Marxschen Frühschriften den Schlüssel zum Marx-Verständnis darstellen.¹⁹² Diese Interpretation unterstreicht auch die

Interpreting Marx (1965d); ders., *To Have Or to Be?* (1976a), 158-160.

¹⁹⁰ Eine kritische und informative Auseinandersetzung mit diesen Richtungen der Marx-Interpretation bietet H. F. Steiner, *Marxisten-Leninisten über den Sinn des Lebens. Eine Studie zum kommunistischen Menschenbild*.

¹⁹¹ Einen umfassenden Überblick über die Geschichte des Marxismus bietet P. Vranicki, *Geschichte des Marxismus*, 2 Bände. Vgl. in Band 2, 865-877, die bisher einzige treffende Darstellung der philosophischen Anthropologie Erich Fromms, die in deutscher Sprache erschienen ist. - Den gegenwärtigen Stand der Marx-Interpretation referiert W. Post, *Kritik der Religion bei Karl Marx*, 16-70. - A. a. O., 16 finden sich Literaturhinweise zu Berichten über die Marxismus-Forschung. Dagegen ist der in der Reihe „Kolleg Philosophie“ erschienene Band „Neomarxismus“ von A. von Weiss wenig hilfreich, auch wenn er eine gute Kenntnis der marxistischen Bewegungen in den USA verrät und (a. a. O., 92-95) von der Bedeutung Erich Fromms innerhalb der Marx-Rezeption in den Vereinigten Staaten weiß.

¹⁹² Freilich ist auch diese Gruppe von Marx-Interpreten in sich unterschiedlich. W. Post, *Kritik der Religion bei Karl Marx*, 90 Anm. 52, sowie a. a. O., 90ff., macht den Versuch, die verschiedenen Interpretationsweisen der frühesten Marx-Texte und der Frühschriften in 6 Gruppen einzuteilen. Zu ergänzen wäre die Liste der Interpretationsweisen durch die Versuche, die gerade in den Frühschriften den Juden Marx entdecken. Vgl. hierzu exemplarisch A. Massiczek, *Der menschliche Mensch. Karl Marx' jüdischer Humanismus*, bes. 476f., wo Albert Massiczek die Interpreten daran

Kontinuität {262} des Marxschen Denkens bis hin zum „reifen“ Marx des „Kapitals“¹⁹³ und steht deshalb in Opposition zu einer anderen Gruppe von Marx-Interpreten, die vom Marx des „Kapitals“ ausgehen und im Humanismus des jungen Marx nur Reste eines idealistischen Denkens sehen.¹⁹⁴

Für Erich Fromm ist das gesamte Werk von Karl Marx eine Explikation des humanistischen Ansatzes. „Sowohl die marxistische Theorie als auch die sozialistische Bewegung waren radikal und humanistisch - radikal in dem ... Sinn, dass sie zu den Wurzeln gingen, und die Wurzeln sind der Mensch; humanistisch in dem Sinn, dass es der Mensch ist, der das Maß aller Dinge ist und dass seine volle Entfaltung das Ziel und der Maßstab aller gesellschaftlichen Bemühungen sein muss. Die Befreiung des Menschen aus dem Würgegriff der ökonomischen Bedingungen, die seine volle Entfaltung verhinderten, war das Ziel des gesamten Denkens von Marx und aller seiner Anstrengungen.“¹⁹⁵ Mit dieser Marx-Interpretation fühlt sich Erich Fromm Marxisten und Kritikern des Marxismus aus den verschiedensten Lagern verbunden. Besonders zu erwähnen sind die jugoslawischen Philosophen um die Zeitschrift „Pra-

misst, ob sie die Verwandtschaft von Karl Marx zum jüdischen Prophetismus respektieren.

¹⁹³ Vgl. E. Fromm, *Marx's Concept of Man* (1961b), 69-79. - R. Wiegand, *Gesellschaft und Charakter*, 345, sieht in dem Marxschen Werk „Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Rohentwurf)“, das erstmals 1939 in Moskau veröffentlicht wurde, das Verbindungsglied zwischen dem jungen und dem „reifen“ Marx.

¹⁹⁴ Stellvertretend für diese Gruppe ist Alfred Schmidt zu nennen, der zeitweise Direktor des „Frankfurter Instituts für Sozialforschung“ war. Seine Dissertation „Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx“ wird im Folgenden jene Marx-Interpretation repräsentieren, die der Frommschen gegenübersteht.

¹⁹⁵ E. Fromm, *Beyond the Chains of Illusion* (1962a), 142; vgl. ders., *The Application of Humanist Psychoanalysis to Marx's Theory* (1965c), 207f. - Gegen diese Sicht Erich Fromms wendet sich direkt A. Gedö, *Der entfremdete Marx. Zur existenzialistisch-„humanistischen“ Marxismus-Deutung*.



xis¹⁹⁶, der Pole Adam Schaff¹⁹⁷, Ernst Bloch¹⁹⁸ und der christliche Marx-Forscher Jean-Yves Calvez¹⁹⁹. Sie alle kommen darin überein, dass Karl Marx das letzte Ziel nicht in der ökonomischen, sondern in der menschlichen Veränderung sieht. Der Unterschied zwischen dieser Marx-Interpretation und einer anderen, {263} die Karl Marx vor allem von seinen ökonomischen Interessen her verstehen will, resultiert aus einem verschiedenen Verständnis des methodischen Ansatzpunktes der *Marx'schen Betrachtungsweise der Wirklichkeit*. Die Reflexion hierüber macht es zugleich möglich, die Bedeutung der Religionskritik für die Befreiung des Menschen zu sich selbst zu verstehen.

Der Versuch Hegels, Denken und Sein zur Einheit zu bringen, stößt bei Karl Marx auf Kritik, da für ihn die Spannung zwischen einer vorgegebenen Wirklichkeitsinterpretation und den realen Strukturen dieser Wirklichkeit auf die Dauer unertragbar ist.²⁰⁰ Er konstatiert deshalb: „Für Hegel ist der

Denkprozess, den er sogar unter dem Namen Idee in ein selbständiges Subjekt verwandelt, der Demierung des Wirklichen, das nur seine äußere Erscheinung bildet. Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle.“²⁰¹ Der Hegelschen Geschichtsphilosophie wirft Karl Marx vor, dass es ihr nur um den reinen Gedanken, nicht aber um wirkliche, ja nicht einmal um politische Interessen gehe.²⁰² Es ist deshalb die idealistische Philosophie selbst, die in Frage zu stellen ist. „Weil Hegel ... das Selbstbewusstsein an die Stelle des Menschen setzt, so erscheint die verschiedenartigste menschliche Wirklichkeit nur als eine bestimmte Form, als eine Bestimmtheit des Selbstbewusstseins ... Hegel macht den Menschen zum Menschen des Selbstbewusstseins, statt das Selbstbewusstsein zum Selbstbewusstsein des Menschen, des wirklichen, daher auch in einer wirklichen gegenständlichen Welt lebenden und von ihr bedingten Menschen zu machen. Er stellt die Welt auf den Kopf und kann daher auch im Kopf alle Schranken auflösen, wodurch sie natürlich für die schlechte Sinnlichkeit, für den wirklichen Menschen bestehen bleiben.“²⁰³

Die Welt muss wieder auf die Füße gestellt werden. Dieses „materialistisch“ genannte Ergreifen der Wirklichkeit hält sich als formales Prinzip durch das gesamte Werk von Karl Marx durch. „Materialismus ... heißt, dass die politische, gesellschaftliche und ökonomische Praxis das Leben der Menschen und damit die Geschichte primär bestimmt.“²⁰⁴ Entsprechend ist die materialistische Geschichtsauffassung eine „ökonomisch-soziologische Geschichtstheorie“²⁰⁵. Die materialistische Sicht der Wirklichkeit stellt den Menschen als tätiges Subjekt in „das Zentrum von Geschichte und Entwicklung, und jede

¹⁹⁶ Zu nennen sind vor allem: Svetozar Stojanovic, Gajo Petrovic und Mihailo Markovic. Die beiden Letzteren haben je einen Artikel in der Festschrift zum 70. Geburtstag von Erich Fromm beigelegt: G. Petrovic, *Humanism and Revolution*, 288-298, und M. Markovic, *The Possibilities for Radical Humanism*, 275-287.

¹⁹⁷ Vgl. den Beitrag Adam Schaffs zur Fromm-Festschrift: *What Does It Mean to „Be a Marxist“?*, 299-312; sowie ders., *Marxismus und das menschliche Individuum*, bes. 220ff. 322ff.; ders., *Marxism and the Philosophy of Man*.

¹⁹⁸ *Das Prinzip Hoffnung*, Bloch-Gesamtausgabe Band 5. - Vgl. auch die unter dem Programm „Marx war Jude und ist nur als Jude zu verstehen“ sehr umfangreiche Marx-Interpretation von A. Massiczek, *Der menschliche Mensch, Karl Marx' jüdischer Humanismus* (a. a. O., 25).

¹⁹⁹ Vor allem *La Pensée de Karl Marx*, deutsch: *Karl Marx. Darstellung und Kritik seines Denkens*. - Die Arbeit des Jesuiten Calvez setzt eine Tradition im Christlichen fort, die als „religiöser Sozialismus“ mit Paul Tillich den prominentesten Vertreter hatte. Vgl. auch die Aufsätze von Theodor Steinbüchel zur Marx-Interpretation in dem von Alfons Auer herausgegebenen Sammelband *Sozialismus*.

²⁰⁰ Vgl. H. Rolfes, *Der Sinn des Lebens im marxistischen Denken*, 29.

²⁰¹ K. Marx, Nachwort zur zweiten Auflage des Kapitals, in: K. Marx, *Das Kapital*, Band 1, 27.

²⁰² Vgl. K. Marx, *Die Frühschriften*, 370 (*Die deutsche Ideologie*) = MEGA 1, 5, 29.

²⁰³ K. Marx, MEGA 1, 3, 370 (*Die heilige Familie*)

²⁰⁴ W. Post, *Kritik der Religion bei Karl Marx*, 301.

²⁰⁵ Th. Steinbüchel, *Karl Marx. Gestalt - Werk - Ethos*, 13; vgl. ders., *Zur philosophischem Grundlegung des marxistischen Sozialismus*, 63-65.



Aussage muss von hier ihren Ausgang nehmen“²⁰⁶. Deshalb besagt Materialismus {264} „die Abhängigkeit aller Seiten des geschichtlichen Prozesses von der Art, in der der Mensch seine Existenz schafft“²⁰⁷. Die Richtigkeit dieser materialistischen Menschen- und Geschichtsauffassung, bei der Veränderung allein durch die Fähigkeit des Subjekts der Geschichte, durch den Menschen möglich ist, zeigt sich dort, wo mittels der Kritik an den bestehenden Verhältnissen die Entfremdung der Wirklichkeit wahrgenommen wird und die Befreiung des Menschen ihn wieder zum Subjekt der Geschichte werden lässt. „Alle Emanzipation ist Zurückführung der menschlichen Welt, der Verhältnisse auf den Menschen selbst.“²⁰⁸

Das methodische Prinzip für die Befreiung des Menschen zu sich selbst ist von den Voraussetzungen her eine „kritische Dialektik von Theorie und Praxis“²⁰⁹ als „Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht“²¹⁰. Die Marxsche „Dialektik von Theorie und Praxis besteht darin, aus der empirischen Analyse der gesellschaftlich-ökonomischen Bedingungen eine Theorie abzuleiten, welche die Missstände kritisiert und ändert. Ändern kann aber keine Theorie an sich, sondern nur eine wieder in Praxis übergehende Theorie.“²¹¹

An der *Frage der Anwendung des methodischen Prinzips der kritischen Dialektik von Theorie und Praxis* scheiden sich jedoch die Geister der Marx-

Interpretation. Ein Großteil der Marx-Rezipienten beschränkt die Dialektik nicht auf den von den ökonomischen Faktoren bestimmten gesellschaftlichen Prozess, sondern versteht sie universal als Dialektik von Mensch und Natur in Geschichte. Diese Interpreten sehen bereits in der Geburt des Menschen als Menschen den notwendigen Gegensatz von Mensch und Natur entstehen, der sich dann in der Entfremdung des Menschen von seiner Arbeit, vom Mitmenschen und von sich selbst artikuliert und als kapitalistische Klassengesellschaft manifestiert. Die Aufhebung der entfremdeten Situation durch die positive Aufhebung des Privateigentums²¹² besagt dann nicht nur „Befreiung von ökonomischen Zwängen und eine humane Neuordnung der gesellschaftlichen Organisation der Arbeit“²¹³, sondern eine neue Einheit von Mensch und Natur als Reich der Freiheit und den Beginn der wahren Geschichte des Menschen. {265} Die neue Einheit ist der positive Kommunismus. Dieser ist „als vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus, er ist die wahrhafte Auflösung des Widerstreits zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen ... Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung.“²¹⁴

Die verschiedene Anwendung des methodischen

²⁰⁶ H. Rolfes, *Der Sinn des Lebens im marxistischen Denken*, 35f. - Helmuth Rolfes nennt dieses Verständnis bei Marx „anthropologische Einstellung zur Wirklichkeit“ (a. a. O. 36).

²⁰⁷ P. Tillich, *Christentum und Marxismus*, 175. - Zur Abgrenzung dieses Materialismus-Begriffs zu anderen vgl. K. Marx, *Die Frühschriften*, 325-337 (*Die heilige Familie*) und J.-Y. Calvez, *Karl Marx*, 325-330.

²⁰⁸ K. Marx, *Die Frühschriften*, 199 (*Zur Judenfrage*); vgl. ders., a. a. O., 246 (*Nationalökonomie und Philosophie*): „Ein Wesen gibt sich erst als selbständiges, sobald es auf eigenen Füßen steht und es steht erst auf eigenen Füßen, sobald es sein Dasein sich selbst verdankt.“

²⁰⁹ Vgl. W. Post, *Kritik der Religion bei Karl Marx*, 301.

²¹⁰ A. a. O. von Werner Post als Formulierung von Jürgen Habermas aufgegriffen.

²¹¹ A. a. O.

²¹² Mit Privateigentum ist hier das gemeint, was auf der Ausbeutung beruht und die Entfremdung des Menschen immer weiter verschärft, indem es die vielfältigen Relationen, die der Mensch zu den Gegenständen hat, auf den einen Sinn des Habens reduziert“ (H. Rolfes, *Der Sinn des Lebens im marxistischen Denken*, 63). Vgl. K. Marx, MEGA 1, 3, 117f. (*Nationalökonomie und Philosophie*) = *Die Frühschriften*, 240.

²¹³ W. Post, *Kritik der Religion bei Karl Marx*, 302.

²¹⁴ K. Marx, MEGA 1, 3, 114. -Dieses Zitat aus den *Pariser Manuskripten von 1844* kann geradezu als Bekenntnisformel der „humanistischen“ Marx-Interpreten gelten. In voller Länge steht es bei Erich Fromm, *Marx's Concept of Man* (1961b), 33f. (a. a. O., 68f. der letzte Teil des Zitats) und *Beyond the Chains of Illusion* (1962a), 70; H. Rolfes, *Der Sinn des Lebens im marxistischen Denken*, 70 und 106, stellt das Zitat an den Anfang und an das Ende eines Kapitels; A. Massiczek, *Der menschliche Mensch*, 448, zitiert es ebenfalls in voller Länge.



Prinzips der kritischen Dialektik von Theorie und Praxis konturiert zugleich die verschiedenen Lager der Marx-Interpretation. Wird die Dialektik wie bei Erich Fromm auch auf das universale Verhältnis von Mensch und Natur angewendet, dann bürgt für diese Interpretation vor allem der Marx der „Pariser Manuskripte von 1844“; umgekehrt sehen die Interpreten, die die Dialektik nur auf den von den ökonomischen Faktoren bestimmten gesellschaftlichen Prozess beziehen, in der Ausweitung der Anwendung eine falsche Interpretation, die Marx bestritte, „teilweise schon in den frühen Schriften, vollends im Spätwerk“²¹⁵. Die verschiedenen Anwendungen der Dialektik führen zu kontroversen Verständnissen wichtiger Marxscher Begriffe. Da die Auffassungen Erich Fromms als Beispiele für die weitere Anwendung der Dialektik gelten können und im einzelnen bereits oben²¹⁶ dargelegt wurden, beschränken sich die folgenden Skizzierungen auf die enge Anwendung der Dialektik.²¹⁷

Mit „Geschichte“ ist bei Karl Marx weder eine anarchische Häufung von Fakten noch ein einheitlicher Prozess im Sinne Hegels gemeint.²¹⁸ „Die materialistische Dialektik ist nicht-teleologisch ... Zwar kommt durch die einander gesetzmäßig ablösenden Gesellschaftsformationen so etwas wie eine übergreifende Struktur in die menschliche Geschichte, keineswegs aber im Sinne einer durchgehenden ‘Teleologie’ ... Dadurch, dass Marx nicht von der Vorstellung eines den Menschen vorgegebenen Gesamt-sinnes ausgeht, wird Geschichte zur Abfolge immer wieder neu einsetzender Einzelprozesse, begreifbar nur von einer Philosophie der Weltbrüche, die bewusst auf den Anspruch lückenloser Deduktion aus einem Prinzip verzichtet.“²¹⁹ {266}

²¹⁵ W. Post, *Kritik der Religion bei Karl Marx*, 302.

²¹⁶ Zum Begriff „Geschichte“ siehe oben S. 102-105, zu „Entfremdung“ S. 105-107, zu „Natur und Mensch“ S. 82-86.

²¹⁷ Vgl. zum Folgenden vor allem A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*.

²¹⁸ W. Post, *Kritik der Religion bei Karl Marx*, 180.

²¹⁹ A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, 26f. - Auch für Erich Fromm gilt, dass Ziel und Sinn der Geschichte nur sein können, wenn sie vom Menschen gesetzt sind. Dadurch aber, dass der

Der „mittlere“ und „reife“ Marx hat sich, dieser Interpretationsweise zufolge, vom „wahren Menschen“ Feuerbachs freigemacht. Das Verschwinden der Rede von „dem Menschen“ und vom „Wesen des Menschen“ ist ein Indiz dafür, dass Karl Marx von den Feuerbachschen Idolen „Mensch“ und „Natur“ aufgrund einer genaueren Kenntnis der ökonomischen Geschichte loskommt.²²⁰ Zugleich verzichtet Karl Marx auch auf den Gebrauch der Termini „Entäußerung“ und „Entfremdung“, weil er inzwischen weiß, dass die Menschen in den Gegenständen ihrer Produktion nie restlos bei sich selbst sind. Es gilt zwar alles daranzusetzen, um die Versklavung des Menschen in den kapitalistischen Verhältnissen zu überwinden; doch ist das „Reich der Freiheit“ weder frei von Arbeit, noch besagt Kommunismus die „wahrhafte Auflösung des Widerspruchs zwischen dem Menschen mit der Natur“²²¹. Sowenig für Karl Marx „Hegels Gleichung Subjekt = Objekt aufgeht, sowenig geht seine eigene Gleichung Humanismus = Naturalismus auf“²²². Das „Reich der Notwendigkeit“ bleibt bestehen, weil es „auch in einer wahrhaft menschlich gewordenen Welt nicht zur völligen Versöhnung von Subjekt und Objekt“²²³ kommt. „Die Menschen können sich letztlich nicht von Naturnotwendigkeiten emanzipieren.“²²⁴

Die Verschiedenheit der Anwendung des methodischen Prinzips der kritischen Dialektik von Theorie und Praxis entweder nur auf die gesellschaftlichen und ökonomischen Prozesse oder, dem Marx der Frühschriften folgend, auf die universale

Mensch in seiner Geburtssituation festgehalten und als Widerspruchswesen definiert wird, ist ihm das Ziel der Geschichte als neue Einheit mit der Natur vorgegeben. - Zu dieser Frage und zu den folgenden vgl. auch W. Post, *Kritik der Religion bei Karl Marx*, 240-248, und J.Y. Calvez, *Karl Marx*, 446-454.

²²⁰ Vgl. A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, 109-115, bes. 110.

²²¹ K. Marx, MEGA 1, 3, 114 (*Nationalökonomie und Philosophie*).

²²² A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, 117; vgl. a. a. O., 134f.

²²³ A. a. O., 137.

²²⁴ A. a. O., 120.



Relation von Mensch und Natur in Geschichte erklärt nicht nur die verschiedenen Marx-Verständnisse, sondern wirkt sich auch auf das Verständnis von Religion und Religionskritik bei Karl Marx aus. *Die Religionskritik des jungen Marx* ist zunächst von der Ludwig Feuerbachs abhängig.²²⁵ Für Ludwig Feuerbach, der in der Konfrontation mit Hegel seine Religionskritik entfaltet, stellt „Religion die verhängnisvollste Konsequenz der Abstraktion von sinnlich-materieller Wirklichkeit“²²⁶ dar, die den Menschen mit seinem eigenen Wesen entzweit. „Alles, was eigentlich dem Menschen zugehört an Eigenschaften und Werten, wird verselbstständigt und zu einem transzendenten Wesen hypostasiiert.“²²⁷ Mit dieser These, die eine innere Verwandtschaft zur theistischen Lehre von den (negativen) Attributen bezüglich des Wesens Gottes hat²²⁸, ist der Kerngedanke der Religionskritik genannt: Bejaht „der {267} Mensch ... in Gott, was er an sich selbst verneint“²²⁹, dann ist das wahre Wesen der Religion Anthropologie und das Ziel aller Religionskritik besteht darin, den Menschen von der Religion zu befreien, damit er sein Wesen zurückerhalte und sein eigener Gott sei.²³⁰

Karl Marx schließt sich zunächst dieser religionskritischen Position Ludwig Feuerbachs an, um mit ihr in die Kritik an Hegel einzustimmen: „Und euch, ihr spekulativen Theologen und Philosophen, rate ich: macht euch frei von den Begriffen und Vorurteilen der bisherigen spekulativen Philosophie, wenn ihr anders zu den Dingen, wie sie sind, d. h. zur Wahrheit kommen wollt. Und es gibt keinen anderen Weg für euch zur Wahrheit und Freiheit, als durch den Feuerbach. Der Feuerbach ist das

Purgatorium der Gegenwart.“²³¹ Es zeigt sich, dass die Feuerbachsche Religionskritik tatsächlich nur ein vorübergehendes Purgatorium ist. Die Entzweiung des Menschen geschieht für Karl Marx letztlich nicht durch die Religion; denn Religion ist nur „die allgemeine Theorie dieser Welt ihre Logik in populärer Form, ... ihr allgemeiner Trost und Rechtfertigungsgrund“²³². Die Kritik der Religion allein kann dem Menschen seine Vollkommenheit nicht wiederbringen. Denn „der Mensch, das ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist die Welt des Menschen, Staat, Sozietät. Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein verkehrtes Weltbewusstsein, weil sie eine verkehrte Welt sind. Die Religion ... ist die phantastische Verwirklichung des menschlichen Wesens, weil das menschliche Wesen keine wahre Wirklichkeit besitzt.“²³³ Die Tatsache der Religion weist zunächst darauf hin, dass der Mensch nach einem illusorischen Glück verlangt, weil ihm das wirkliche Glück fehlt. Mit der Aufhebung der Religion wird gefordert, dass der Mensch die Illusionen über seinen Zustand aufgeben. Damit aber wird verlangt, „einen Zustand aufzugeben, der der Illusion bedarf. Die Kritik der Religion ist also im Keim die Kritik des Jammertales, dessen Heiligenschein die Religion ist.“²³⁴

Religionskritik verweist auf die wahre Wirklichkeit des Menschen, die es nachfolgend auf dem Hintergrund der kontroversen Marx-Interpretation

²²⁵ Vgl. hierzu vor allem J.-Y. Calvez, *Karl Marx*, 78-82; H. Rolfes, *Der Sinn des Lebens im marxistischen Denken*, 47-66; W. Post, *Kritik der Religion bei Karl Marx*, 91-103.

²²⁶ W. Post, *Kritik der Religion bei Karl Marx*, 110.

²²⁷ H. Rolfes, *Der Sinn des Lebens im marxistischen Denken*, 42.

²²⁸ Siehe oben S. 231-237 und die Ausführungen zum Wesen der Entfremdung als Idolatrie, oben S. 107-109.

²²⁹ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, 33.

²³⁰ Vgl. H. Rolfes, *Der Sinn des Lebens im marxistischen Denken*, 42f.

²³¹ K. Marx, *Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik* (1842), zitiert nach W. Post, *Kritik der Religion bei Karl Marx*, 89. - Zur Authentizität dieses Artikels vgl. a. a. O., 88 Anm. 48. - Neuerdings wird die Schrift, in der das Zitat steht, nämlich „Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach“, auch Feuerbach selbst zugeschrieben.

²³² 232 K. Marx, *Die Frühschriften*, 208 (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*).

²³³ A. a. O.

²³⁴ A. a. O. - Vgl. K. Marx, *Die Frühschriften*, 236 (*Nationalökonomie und Philosophie*): „Die religiöse Entfremdung als solche geW nur in dem Gebiet des Bewusstseins, dem menschlichen Innern vor, aber die ökonomische Entfremdung ist die des wirklichen Lebens- ihre Aufhebung umfasst daher beide Seiten.“



näher zu bestimmen gilt. Zuvor jedoch bleibt zusammenfassend festzuhalten, welche Aufgabe die Religionskritik bei Karl Marx hat: Im Gegensatz zu Ludwig {268} Feuerbach sieht Karl Marx die Funktion der Religionskritik inhaltlich verschieden. Für Karl Marx verweist die Religion vom religiösen Menschen weg auf eine anders verstandene wahre Wirklichkeit des menschlichen Wesens.²³⁵ „Die wahre Kritik der Religion und der religiösen Entfremdung setzt somit die Kritik der profanen Welt voraus. Umgekehrt ist jedoch die - zuerst rein verstandesmäßige - Kritik der Religion unerlässlich, damit der Mensch auf das Phänomen der Entzweiung und der Entfremdung, auf diese Ursache seiner Not, aufmerksam gemacht werden kann.“²³⁶

Ludwig Feuerbach und Karl Marx versuchen in gleicher Weise mit Hilfe der Religionskritik den Menschen zum Urheber und Vollzieher seiner Geschichte zu machen, denn die Religionskritik hat die Aufgabe, zu enttäuschen und den Menschen zum Zentrum der Wirklichkeit zu machen. „Die Kritik der Religion enttäuscht den Menschen, damit er denke, handle, seine Wirklichkeit gestalte wie ein enttäuschter, zu Verstand gekommener Mensch, damit er sich um sich selbst und damit um seine wirkliche Sonne bewege. Die Religion ist nur die illusorische Sonne, die sich um den Menschen bewegt, solange er sich nicht um sich selbst bewegt.“²³⁷ Die Religionskritik hat also keine geringe

re Funktion, als die kopernikanische Wende von Gott zum Menschen und vom Theismus zum Humanismus herbeizuführen und Prometheus zum Vorbild der Men= sehen zu erheben.²³⁸

Die wahre Wirklichkeit des Menschen wird sichtbar, wenn der Mensch materialistisch verstanden wird. Dies geschieht dort, wo der Mensch in seiner konkreten Situation ganz ernst genommen und wo begriffen wird, dass der Mensch in die verschiedensten empirisch zugänglichen Verhältnisse verflochten ist. Für Karl Marx ist die letzte und größte Abhängigkeit des Menschen sein Verflochtensein in die ökonomischen und in die von diesen geprägten gesellschaftlichen Verhältnisse. Soll der wahre Mensch erkannt werden, so müssen seine Verflechtungen in die ökonomischen und gesellschaftlichen Verhältnisse erforscht werden. Weil aber die Kritik des Himmels zur Kritik der Erde {269} geworden ist, muss der Mensch in der kritischen Dialektik von Theorie und Praxis gesehen werden. Die entfremdende Abhängigkeit des Menschen von den entfremdeten Produktionsprozessen, die ihrerseits die entfremdeten Gesellschaftsverhältnisse sowie Philosophie und Religion als Entfremdungen des Menschen schaffen, ruft nach einer wahren Wirklichkeit des Menschen, bei der der Mensch frei ist von den Fesseln der ökonomischen Entfremdung und in „freier bewusster Tätigkeit“²³⁹ seine Geschichte selbst gestaltet.

An diesem Punkt macht sich erneut die kontroverse Anwendung des methodischen Prinzips der kritischen Dialektik von Theorie und Praxis be-

²³⁵ Deshalb ist für Karl Marx Atheismus als Religionskritik uninteressant, weil dieser sich noch immer nur mit dem religiösen Menschen auseinandersetzt. Jean-Yves Calvez Sieht im Marxismus „gerade wegen seines eigentümlichen Humanismus“ einen Atheismus (J.-Y. Calvez, *Karl Marx*, 455); zugleich ist Marxismus aber für ihn ein praktischer Atheismus, denn „der Humanismus von Marx ist die Überwindung des abstrakten Humanismus und des theoretischen Atheismus“ (a. a. O., 461; vgl. A. a. O., -166-471 ; vgl. auch H. Rolfes, *Der .Sinn des Lebens im marxistischen Denken*, 39f. und 77-97).

²³⁶ J.-Y. Calvez, *Karl Marx*, 53.

²³⁷ K. Marx, *Die Frühschriften*, 208 (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*); vgl. W. Post, *Kritik der Religion bei Karl Marx*, 170-172. - Vgl. auch die verbale

Aufnahme der Marxschen Rede von der Enttäuschung und Des-Illusion bei Erich Fromm.

²³⁸ Vgl. W. Post, *Kritik der Religion bei Karl Marx*, 112. - Auf die Weiterentwicklung der Religionskritik in eine Philosophiekritik und eine Kritik der Politik im einzelnen aus der Erkenntnis der philosophischen und politischen Entfremdung des Menschen soll hier verzichtet werden. Vgl. hierzu J.-Y. Calvez, *Karl Marx*, 39-166; W. Post, *Kritik der Religion bei Karl Marx*, 73-183; H. Rolfes, *Der Sinn des Lebens im marxistischen Denken*, 45-50.

²³⁹ Vgl. K. Marx, MEGA 1, 3, 88 (*Nationalökonomie und Philosophie*): „... die freie bewusste Tätigkeit ist der Gattungszusammenhang des Menschen“.



merkbar, weil je nach der „Weise“ der Anwendung die Vorstellung vom befreiten Menschen - dem Menschen in seiner wahren Wirklichkeit - verschieden ist. Jene Interpretationsrichtung, die Karl Marx ganz von seinen ökonomischen Forschungen im Alter her versteht, glaubt, dass dort der befreite Mensch entsteht, wo er Herr über die ökonomischen Verhältnisse geworden ist, weil diese dann nicht mehr wie unberechenbare Naturmächte den Menschen beherrschen können. Zugleich aber sehen diese Interpreten das Maß der Freiheit bescheiden, weil Karl Marx im Gegensatz zu Friedrich Engels²⁴⁰ daran festhält, dass „das wahre Reich der Freiheit nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann“²⁴¹. Im Reich der Notwendigkeit kann die Freiheit „nur darin bestehen, dass der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als einer blinden Macht beherrscht zu werden“²⁴².

Im Gegensatz zu dieser Sicht der wahren Wirklichkeit des Menschen, die sich auf die Wahrnehmung der „realen Möglichkeiten“ in den sozio-ökonomischen Prozessen beschränkt, ermöglicht die Anwendung der kritischen Dialektik auf den universalen Zusammenhang von Mensch und Natur in Geschichte eine umfassendere Sicht der wahren Wirklichkeit des Menschen. Bei dieser Sicht interessiert die Vollendungsgestalt des Menschen, die Fähigkeit also, in vollkommener Einheit mit der Natur alle seine Möglichkeiten auszuschöpfen. Die Erkenntnisse der sozio-ökonomischen Verhältnisse und Gesetzmäßigkeiten als Voraussetzung für eine revolutionäre Praxis und die Verwirklichung des Sozialismus sind Mittel zum Zweck. Dieser Zweck ist ein „vollendeter Humanismus = Naturalismus... die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, ... zwischen Freiheit und Notwendigkeit

...“²⁴³.

Gehört die Frage nach dem Sinn von Geschichte zur wahren Wirklichkeit des {270} Menschen hinzu, so wird der Mensch in seiner konkreten Situation nur dann ernstgenommen, wenn er auch in seiner Ausrichtung auf eine Vollendungsgestalt und in seinen Fähigkeiten zur Realisierung dieser Vollendungsgestalt begriffen wird. Karl Marx hat diese Aufgabenstellung in seinen Frühschriften formuliert²⁴⁴, obwohl ihm das Instrumentarium zur empirischen Erforschung fehlte und er darum seine analytischen Interessen mehr und mehr auf die Erkenntnis der sozio-ökonomischen Prozesse verlegte.²⁴⁵ Dennoch hat bereits er wichtige psychologische Einsichten im Hinblick auf die wahre Wirklichkeit des Menschen herausgestellt²⁴⁶, so etwa den Begriff der „Leidenschaft“ und den der „entfremdeten Leidenschaft“, die Differenzierung zwischen „konstanten“ und „relativen“ Trieben und die Unterscheidung zwischen den „wirklichen Bedürfnissen des Menschen“ und den durch die ökonomische Entfremdung „künstlich produzierten“²⁴⁷ sowie die Differenzierung zwischen „Ideen“, die als Ideologien die Funktion von Rationalisierungen haben und „wirklichen Ideen“, die in der menschlichen und gesellschaftlichen Realität wurzeln²⁴⁸; ferner den Begriff der „menschlichen Natur“ als einer „menschlichen Natur im allgemeinen“ und als einer „modifizierten Menschennatur“²⁴⁹, den Begriff der „Liebe“ und schließlich den Begriff des „produktiven Lebens“ als „freier bewusster Tätigkeit“, das der

²⁴⁰ Vgl. zu dieser Streitfrage im „Anti-Dühring“ A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, 115f.

²⁴¹ K. Marx, *Das Kapital*, Band III, 828.

²⁴² A. a. O.

²⁴³ K. Marx, MEGA 1, 3, 144 (*Nationalökonomie und Philosophie*) = *Die Frühschriften*, 235.

²⁴⁴ In diesem Sinne sind die Kennzeichnungen „humanistischer“ und „anthropologischer“ Marx zu verstehen.

²⁴⁵ Das wissenschaftliche Instrumentarium zur empirischen Erforschung der psychischen Eigenart lieferte erst Sigmund Freud mit der psychoanalytischen Methode.

²⁴⁶ Vgl. hierzu vor allem E. Fromm, *Marx's Contribution to the Knowledge of Man* (1968h).

²⁴⁷ Vgl. z. B. K. Marx, *Die Frühschriften*, 254f. (*Nationalökonomie und Philosophie*).

²⁴⁸ Vgl. K. Marx, *Die Frühschriften*, 314-349 und 373-378 (*Die deutsche Ideologie*).

²⁴⁹ Siehe oben S. 83f.



wirkliche Reichtum des Menschen ist²⁵⁰, weil es ihn zur Biophilie bestimmt gegen die Herrschaft der toten Materie über den Menschen²⁵¹.

Das Verdienst Erich Fromms besteht darin, die Frage des jungen Marx aufgenommen und mit den Erkenntnissen der Psychoanalyse konfrontiert zu haben. Mit dem Begriff des Charakters, von Erich Fromm in Anschluss an Sigmund Freud entwickelt, kann er die psychischen Vorbedingungen für die Realisierung der wahren Wirklichkeit des Menschen im einzelnen namhaft machen.²⁵² Zugleich postuliert er eine Interdependenz von sozio-ökonomischen Bedingungen und psychischen Bedürfnissen und zeigt mit dem Begriff des „Gesellschafts-Charakters“ den Ort der Vermittlung zwischen beiden Größen an.²⁵³ {271}

Die Marx-Rezeption Erich Fromms stellt eine konsequente Weiterentwicklung der Erforschung der wahren Wirklichkeit des Menschen als eines universalen Humanismus = Naturalismus dar. Sie ist insofern eine Weiterentwicklung, als sie die Entdeckung der Verflechtung des Menschen in seine psychischen Notwendigkeiten und Bedürfnisse ernstzunehmen versucht. Erich Fromm hat diese Verflechtung als psychische Abhängigkeit von verschiedenen menschlichen Bedürfnissen aufgezeigt. Die Verflechtung ist darin zu sehen, dass der Mensch notwendig auf diese Bedürfnisse reagieren muss. Eines dieser Bedürfnisse ist das nach einem Rahmen der Orientierung und nach einem Objekt der Hingabe, auf das nach Erich Fromm in der humanistischen Religion optimal reagiert wird. Die folgende Konfrontation dieses Religionsbegriffs mit der Religionskritik

von Karl Marx soll zugleich den Humanismus-Begriff präzisieren.

Erich Fromms Begriff einer humanistischen Religion und die Religionskritik von Karl Marx scheinen zunächst wenig Gemeinsames zu haben. Karl Marx war nie ernsthaft an Theologie und Religion interessiert, schon gar nicht an der Auseinandersetzung mit den Inhalten einer Religion²⁵⁴: es gibt deshalb keinen wirklichen Marxschen Atheismus²⁵⁵, und das atheistische Verständnis von Religion als dem „Opium des Volks“²⁵⁶ ist vor allem Ausdruck antimarxistischer Apologetik. Das Interesse von Karl Marx an der Religion resultiert aus der Religionskritik Feuerbachs und der Linkshegelianer sowie aus der eigenen Erkenntnis, „dass Religion ausschließlich eine Funktion gesellschaftlicher Missstände ist und ganz darin aufgeht“²⁵⁷. Religion interessiert, insofern sie eine gesellschaftliche Größe ist und etwas über die Entfremdung des Menschen aussagt. Sie erübrigt sich mit der Überwindung der Entfremdung.

Trotz dieser Verschiedenheit im Verständnis von Religion gibt es bei Karl Marx und Erich Fromm in wichtigen Aspekten des Religionsbegriffs Gemeinsamkeiten. Zunächst muss festgestellt werden, dass das, wozu Karl Marx „Religion“ sagt, im wesentlichen nur ihre gesellschaftliche Erscheinung als Kirche und Staatskirche ist, während die religiösen Werte in eine nicht-theologische Sprache umgesetzt werden.²⁵⁸ Sodann muss beachtet werden, dass Erich Fromms humanistische Religion nur deshalb „Religion“ heißt, weil sich das ihr zugrunde liegende Erfahrungssubstrat („X-Erfahrung“) in den historischen

²⁵⁰ Vgl. K. Marx, MEGA 1, 3, 88 (*Nationalökonomie und Philosophie*): „Das produktive Leben ist aber das Gattungslieben. In der Art der Lebenstätigkeit liegt der ganze Charakter einer species, ihr Gattungscharakter, und die freie bewusste Tätigkeit ist der Gattungscharakter des Menschen.“

²⁵¹ Vgl. K. Marx, *Die Frühschriften*, bes. 236-245 (*Nationalökonomie und Philosophie*).

²⁵² Vgl. oben die Charakterlehre Erich Fromms S. 50-81.

²⁵³ Siehe oben die Ausführungen zum „Gesellschafts-Charakter“ S. 38-44, sowie bes. E. Fromm. *The Application of Humanist Psychoanalysis to Marx's Theory* (1965c), 210-214.

²⁵⁴ Vgl. W. Post, *Kritik der Religion bei Karl Marx*, 304f.

²⁵⁵ Vgl. A. Massiczek, *Der menschliche Mensch*. 566-570, sowie die Marxschen Äußerungen selbst: K. Marx, *Die Frühschriften*, 248f. (*Nationalökonomie und Philosophie*).

²⁵⁶ K. Marx. *Die Frühschriften*, 208 (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*). - Zum Ausdruck „Opium des Volks“ vgl. den Exkurs in H. Gollwitzer, *Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube*, 23-28.

²⁵⁷ W. Post, *Kritik der Religion bei Karl Marx*, 304.

²⁵⁸ Vgl. etwa den Begriff „Entfremdung“ anstelle des theologischen Begriffs „Sünde“ oder den Begriff „wahrer Mensch“ anstelle von „erlöster Mensch“ usw.



Religionen artikuliert. Das Ziel der humanistischen Religion ist die Auflösung der historisch gewachsenen und gesellschaftlich etablierten {272} Religionen.²⁵⁹ Werden diese terminologischen Verschiedenheiten wahrgenommen und die nomenklatorischen Schwierigkeiten eines nicht-theistischen Standpunktes in einer vom Theismus geprägten Sprachwelt beachtet, dann sind die Gemeinsamkeiten beider Religionsbegriffe größer als ihre Verschiedenheiten.

Die Gemeinsamkeiten der Religionsbegriffe von Karl Marx und Erich Fromm zeigen sich noch deutlicher auf dem für ihre Religionskritik maßgebenden Hintergrund, nämlich dem Aufklärungsdenken. Für dieses ist ein Mensch nicht wirklich er selbst, wenn er sich jemand anderem verdankt als sich selbst. Unabhängigkeit und Freiheit sind die Voraussetzung für die Geburt des Menschen als eines mündigen Menschen. Die Möglichkeit einer Versöhnung des Menschen mit einer Wirklichkeit jenseits des Menschen ist für diese aufklärerische Sicht unannehmbar, weil sie dem Autonomiepostulat widerspräche. Theonomie ist wie Heteronomie a priori ein Widerspruch zur Selbstsetzung des Menschen. Und weil sich der Anspruch der Theonomie in der Geschichte immer als Herrschaftsanspruch kirchlicher und gesellschaftlicher Gruppen artikuliert, bedeutet jede Theonomie immer auch Heteronomie.²⁶⁰ Für Karl Marx wie für Erich Fromm ist nur ein Autonomiebegriff gültig, der jedes Sich-verdankt-Wissen ausschließt: „Ein Wesen gibt sich erst als selbständiges, sobald es auf eigenen Füßen steht, und es steht erst auf eigenen Füßen, sobald es sein Dasein sich selbst

verdankt. Ein Mensch, der von der Gnade eines anderen lebt, betrachtet sich als ein abhängiges Wesen.“²⁶¹ Autonomie des Menschen ist für beide nur im Widerspruch zu heteronomen = autoritären Strukturen zu erreichen. Beide sind sich aber auch (gegen Ludwig Feuerbach) darin einig, dass sich dieser Widerspruch nicht primär gegen die Inhalte und Erscheinungsformen der etablierten Religionen richten soll²⁶², sondern gegen die Verhältnisse, die solche narkotisierenden Religionen entstehen lassen. „Aufklärung wirkt nur dann wirkliche Befreiung ..., wenn auch die Verhältnisse, denen die Religion entspringt, so geändert sind, dass das Sanktions- und Trostbedürfnis {273} von selbst schwindet ...“²⁶³ Kritik an den etablierten Religionen im einzelnen erübrigt sich, wenn der Mensch und seine Welt materialistisch verstanden werden.²⁶⁴

Die Kritik des Himmels muss zur Kritik der Erde werden. Das Erkenntnisziel aller Kritik aber ist die wahre Wirklichkeit des Menschen, die „Wesenhaftigkeit des Menschen in der Natur“²⁶⁵. Das Kämpferische des Widerspruchs gegen jede Heteronomie

²⁵⁹ Alfons Auer fragte in seinem Referat *Gibt es eine Ethik ohne Religiosität?* beim Symposium anlässlich des 75. Geburtstags von Erich Fromm im Mai 1975 in Locarno deshalb mit Recht, ob mit diesem Sprachgebrauch nicht beabsichtigt werde, sich den „Mehrwert“ traditioneller Vorstellungen zunutze zu machen.

²⁶⁰ Vgl. A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, 29: „Im Gottesbegriff sieht Marx den abstrakten Ausdruck von Herrschaft, stets verbunden mit einem dogmatisch vorgegebenen einheitlich-geistigen Gesamtsinn der Welt.“ (Der Begriff „abstrakt“ ist negativ zu verstehen.) - Vgl. auch W. Post, *Kritik der Religion bei Karl Marx*, 198f.

²⁶¹ K. Marx, *Die Frühschriften*, 246 (*Nationalökonomie und Philosophie*).

²⁶² Hierin liegt zu einem guten Teil die Aversion Erich Fromms gegen allen Dogmenglauben begründet. Eine Kritik an Glaubensaussagen hieße, die Religion in noch anderer Hinsicht als in ihrer Funktion, den Mensch über seine wahre Situation zu täuschen, ernstnehmen. In einer tieferen Schicht ist für die Aversion bei Karl Marx wie bei Erich Fromm ihre Verwurzelung in spezifisch jüdischen Traditionen, in denen eine Abneigung gegen jede Art von theologischen Aussagen gepflegt wurde, verantwortlich zu machen. Vgl. die Ausführungen zur Lehre von den negativen Attributen. oben S. 231-237; außerdem A. Massiczek, *Der menschliche Mensch*, 570-574.

²⁶³ H. Gollwitzer, *Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube*, 37; -der Frommschen Terminologie entsprechend ist hier Religion immer als autoritäre Religion zu fassen.

²⁶⁴ Vgl. W. Post, *Kritik der Religion bei Karl Marx*, 305; vgl. die Kritik von Werner Post, (a. a. O., 304-309) an dieser Unbekümmertheit von Karl Marx gegenüber den Inhalten der Religion.

²⁶⁵ K. Marx, *Die Frühschriften*, 248 (*Nationalökonomie und Philosophie*).



erlischt, sobald Heteronomie zum Gegenteil von Autonomie abgestempelt wird und deshalb auf eine Auseinandersetzung mit den Inhalten der Religion, ja überhaupt auf eine Religionskritik verzichtet werden kann. Es erübrigt sich eine Konfrontation, weil sich in der tätigen Erkenntnis der wahren Wirklichkeit des Menschen - also des Menschen in seiner Natur, wie ihn der Sozialismus zur Vollendung bringt- jede heteronome Bestimmung auflöst. Denn dann „ist die Frage nach einem fremden Wesen, nach einem Wesen über der Natur und über dem Menschen - eine Frage, welche das Geständnis der Unwesentlichkeit der Natur und des Menschen einschließt -praktisch unmöglich geworden. Der Atheismus als Leugnung dieser Unwesentlichkeit, hat keinen Sinn mehr, denn der Atheismus ist eine Negation des Gottes und setzt durch diese Negation das Dasein des Menschen; aber der Sozialismus als Sozialismus bedarf einer solchen Vermittlung nicht mehr: Er beginnt von dem theoretisch und praktisch sinnlichen Bewusstsein des Menschen und der Natur als des Wesens.“²⁶⁶

Mit diesem Zitat aus den „Pariser Manuskripten von 1844“ ist zugleich der religiöse Humanismusbegriff Erich Fromms getroffen. Das Zitat weist aber auch auf die Differenz seines humanistischen Religionsbegriffs zum Religionsbegriff von Karl Marx hin. Das Humanismusverständnis von Erich Fromm trifft sich mit der Religionskritik des frühen Marx darin, dass die „Negation des Gottes“, die eo ipso „das Dasein des Menschen“ ermöglicht und setzt, als ein geschichtlicher Prozess der Aufklärung anzusehen ist, der mit der materialistischen Sicht des Menschen zum Ziel gekommen ist.²⁶⁷ Es bedarf darum keiner Auseinandersetzung mit den theistischen Religionen mehr²⁶⁸, es sei denn, dass in ihnen „in theologischer

Sprache’ eingekleidete, humanistische Werte und {274} Einsichten zu entdecken und für das humanistische Menschen- und Wirklichkeitsverständnis fruchtbar zu machen sind.²⁶⁹ Weil sich aber im Prozess der Aufklärung die Geburt jenes Menschen, der sich keinem fremden Wesen mehr verdankt, geschichtlich vollendet hat, artikuliert sich alle Mühe um die „Wesenhaftigkeit des Menschen in der Natur“²⁷⁰ als „Wissenschaft vom Menschen“²⁷¹. Bei Karl Marx ist diese vor allem von der Verflechtung des Menschen in die sozio-ökonomischen Verhältnisse bestimmt, während die „wahre Wirklichkeit des Menschen“ für Erich Fromm darüber hinaus nur im Ernstnehmen der psychischen Bedürfnisse als menschlicher Bedürfnisse wahrgenommen werden kann.

Unter Humanismus versteht Erich Fromm Wissenschaft; aber zugleich ist Humanismus bei ihm auch ein religiöser Begriff, allerdings nur insofern, als flach seiner Überzeugung die traditionellen Religionen im Humanismus schließlich zu ihrem Ende gelangen. Wer den Menschen in seiner wahren Wirklichkeit als psychisches Bedürfniswesen ernstnehmen will, muss des Menschen Bedürfnis nach einem Rahmen der Orientierung und nach einem Objekt der Hingabe beachten, das sich geschichtlich

ist die beiden gemeinsame Begründung des Humanismus aus einer Kritik an den theistischen = autoritären = heteronomen Religionen, deren Ende sich für beide historisch mit der Aufklärung datieren lässt.

²⁶⁹ Auf diese Weise sind letztlich die Bemühungen Erich Fromms zu legitimieren, die religiösen Traditionen des Alten Testaments, des Buddhismus, der Veden und der Mystik vor allem Meister Eckharts humanistisch zu interpretieren. Einen Höhepunkt dieser Versuche stellt *To Have Or to Be?* (1976a) dar. Vgl. den letzten Teil dieser Arbeit.

²⁷⁰ Vgl. K. Marx, *Die Frühschriften*, 247f. (Nationalökonomie und Philosophie).

²⁷¹ A. a. O., 245. - Erich Fromm sieht die gleiche Erkenntnis und Gedankenfolge auch im Buddhismus verwirklicht. Buddha wie Karl Marx geht es um eine „radikale Erkenntnis, die sich als umfassende „Wissenschaft vom Menschen“ dem Studium der Existenz des Menschen verschreibt. Vgl. hierzu E. Fromm, *Antworten Erich Fromms auf das Referat von Alfons Auer* (1999b) 3f., sowie oben S. 173f.

²⁶⁶ A. a. O.

²⁶⁷ Vgl. E. Fromm, *The Sane Society* (1955a), 235f.

²⁶⁸ Dies bedeutet nicht, dass Für Erich Fromm die Frage von Religion überhaupt entschieden ist. Die folgenden Ausführungen werden zeigen, dass sich Erich Fromms Verständnis von Religion gegenüber dem von Karl Marx gerade darin unterscheidet, dass sich die Frage von Religion mit der religionskritischen Begründung des Humanismus von Neuem als Frage nach einer humanistischen Religion stellt. Worum es beiden geht,



vor allem in den großen Religionen der Menschheit manifestiert hat. Ist nun Humanismus die Vollendungsgestalt dieses religiösen Bedürfnisses des Menschen, so gehören ein humanistisches Selbst- und Weltverständnis und die humanistische Erfahrung des EINEN zur produktiven Entfaltung des Menschen notwendig hinzu.²⁷² Erich Fromm nennt die produktive Reaktion auf dieses Bedürfnis X-Erfahrung bzw. humanistische Religion; der Begriff „Religion“ ist hierbei a priori im „humanistischen“ Sinne zu verstehen.

Die Frage nach der Gemeinsamkeit des Marx'schen und des Frommschen Religionsbegriffs kann nur differenziert beantwortet werden. Erich Fromm selbst versucht eine sachliche Kontinuität im Religionsbegriff dadurch unter Beweis zu stellen, dass er im Marx'schen Kampf gegen die Religion nur die gesellschaftlich adaptierte Äußerung eines in Wirklichkeit sehr religiösen, prophetischen Menschen sieht, der sich um der tiefen religiösen Interessen willen gegen die autoritären und idolatrischen Realisierungen von Religion in Kirche und Staat stellt: „Der Atheismus von Marx ist die am weitesten entwickelte Form rationaler Mystik, welcher Meister Eckhart oder dem Zen-Buddhismus näher steht als die meisten anderen Kämpfer für Gott und Verfechter der Religion, die {275} ihn der 'Gottlosigkeit' anklagen.“²⁷³ Das Religiöse bei Karl Marx ist für Erich Fromm gerade darin zu sehen, dass jener gegen jede Vergötzung anrennt - auch und gerade gegen eine Vergötzung, bei der der Mensch zu Gott gemacht wird.²⁷⁴ Der Mensch soll zum wahren Men-

schen werden, das ist für Erich Fromm das Marx'sche Religionsverständnis.

Gegen diese Interpretation der Religionskritik von Karl Marx durch Erich Fromm ist nichts einzuwenden, solange nur der beide verbindende und für beide verbindliche religionskritische Humanismusbegriff betrachtet wird. Nun ist aber für Karl Marx mit der materialistischen Sicht der Mensch bezüglich Religion bereits zum wahren Menschen geworden. Die Religionskritik hat bei Karl Marx die Funktion, Religion überhaupt als illusionär zu qualifizieren. Religion löst sich in ihrem Existenzanspruch mit der materialistischen Rückkehr des Menschen vom Kopfstand auf seine eigenen Füße auf. Weil Religion nur „der Seufzer der bedrängten Kreatur (ist, bedeutet) die Forderung, die Illusion über einen Zustand aufzugeben,... die Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusion bedarf“²⁷⁵. Die Religionskritik hat aber diese Aufgabe der Desillusionierung ein für allemal geleistet, so dass das gesamte Interesse der wahren Wirklichkeit des Menschen gilt. Zu dieser gehört aber bei Karl Marx kein menschliches Bedürfnis nach einem Rahmen der Orientierung und nach einem Objekt der Hingabe. Die Auflösung der Religion ist im Marx'schen Materialismus-Verständnis selbst impliziert, weil Religion darin aufgeht, eine Funktion gesellschaftlicher Missstände zu sein.²⁷⁶ Karl Marx weiß: „Für Deutschland

den Menschen zu Gott zu machen, aber es gilt doch: „Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist, Verhältnisse, die man nicht besser schildern kann als durch den Ausruf eines Franzosen bei einer projektierten Hundesteuer: Arme Hunde! Man will euch wie Menschen behandeln!“ (K. Marx, *Die Frühschriften*, 216f. (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*); vgl. auch W. Post, *Kritik der Religion bei Karl Marx*, 171f.

²⁷⁵ K. Marx, *Die Frühschriften*, 208 (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*); vgl. H. Gollwitzer, *Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube*, 66-71.

²⁷⁶ Vgl. W. Post, *Kritik der Religion bei Karl Marx*, 304, 257-259.

²⁷² Vgl. im einzelnen oben S. 157-168.

²⁷³ E. Fromm, *Marx's Concept of Man* (1961b), 64. - Zu einem ähnlichen Ergebnis gelangen die Versuche, die „die Aussagen Marx' über Religion ... in (bewusste) Kritik und (unbewusste) Übernahme religiöser, insbesondere jüdischer und christlicher Elemente“ aufteilen und diese Differenzierung zu dem Schluss benützen, „dass die Marx'sche Lehre eine 'Religion ohne Gott' sei“ (W. Post, *Kritik der Religion bei Karl Marx*, 279). Beispielhaft können genannt werden Th. Steinbüchel, *Karl Marx. Gestalt - Werk - Ethos*, 28-34, und A. Maszyczek, *Der menschliche Mensch*, 466-508.

²⁷⁴ Eine solche Sicht wird nicht ganz unwidersprochen bleiben können. Es geht Karl Marx zwar nicht darum,



ist die Kritik der Religion im wesentlichen beendet und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik.²⁷⁷ Diese Behauptung hat für eine Beurteilung des Marx'schen Geschichts- und Menschenverständnisses schwerwiegende Folgen, und es ist von diesen Konsequenzen her verständlich, warum diejenigen Marx-Interpreten, die vom {276} „ökonomischen“ Marx herkommen und die Anwendung des methodischen Prinzips der kritischen Dialektik von Theorie und Praxis auf die von den ökonomischen Faktoren bestimmten gesellschaftlichen Prozesse beschränken wollen, sich weigern, den frühen Marx als den echten Marx zu akzeptieren. Die Erledigung des Anspruchs der Religion bedeutet nämlich die Vorwegnahme eines Zieles, das nur im revolutionären Kampf um die sozio-ökonomischen Verhältnisse angestrebt werden kann und deshalb noch nicht verfügbar ist. Die vom „ökonomischen“ Marx ausgehende Marx-Kritik wendet sich dagegen, inhaltliche Vorstellungen einer theistischen Religion in die Religionskritik aufzunehmen und humanistisch zu interpretieren. Sie lehnt es deshalb auch ab, die eschatologisch-messianischen Vorstellungen, dass in den Tagen des Messias Vereinigung und Einheit von Gott und Mensch erreicht sein werden, humanistisch und intrahistorisch zu deuten.²⁷⁸ Wird Religion als historische überlebtes Epiphänomen demaskiert, gibt es keine inhaltlichen Aussagemöglichkeiten über die Vollendungsgestalt des Menschen.

Für Karl Marx ist die Überwindung der Religion ein historisches Faktum, das die eschatologische wahre Wirklichkeit des Menschen bereits in dieser Hinsicht vollendet weiß. Erich Fromm revidiert mit dem Postulat eines existentiellen Bedürfnisses nach

einem Rahmen der Orientierung und nach einem Objekt der Hingabe notwendig die nur funktionale Sicht der Religionskritik bei Karl Marx. Wird der Mensch in seinen existentiellen Bedürfnissen ernstgenommen und das Bedürfnis nach einem Rahmen der Orientierung und nach einem Objekt der Hingabe als ein existentielles und nicht nur als ein historisches und deshalb künstliches und zu überwindendes Bedürfnis bestimmt, dann gehört Religion wesentlich zum Menschen hinzu und kommt alles darauf an, wie die dem existentiellen Bedürfnis nach einem Rahmen der Orientierung und nach einem Objekt der Hingabe optimal entsprechende Religion näherhin umschrieben werden kann.²⁷⁹ {277}

Die Schwierigkeiten, die sich ergeben, wenn der materialistische Denkansatz auf die psychischen Bedürfnisse angewendet und hierbei ein existentielles Bedürfnis nach einem Rahmen der Orientierung und nach einem Objekt der Hingabe postuliert wird, sind nicht nur nomenklatorischer Art. Erich Fromm geht mit Karl Marx von den etablierten autoritären Religionen aus und kritisiert deren ideologischen und idolatrischen Charakter.²⁸⁰ Für beide

²⁷⁷ K. Marx, *Die Frühschriften*, 207 (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*).

²⁷⁸ Auch J.-Y. Calvez, *Karl Marx*, 91, kritisiert Karl Marx in diesem Punkt und sieht die Wurzel für die Idee, dass jede Spaltung im Menschen beseitigt werden müsse, in dem vom Deutschen Idealismus übernommenen „verstandesmäßigen Postulat der Identität und der Immanenz“. Diese Kritik trifft jedoch Erich Fromm nicht, weil er mit dem Postulat einer humanistischen Religion die Vollendungsgestalt des Menschen und seiner Geschichte als „upräsentische Eschatologie“ fasst; die Erfahrung des EINEN steht in einer solchen Spannung.

²⁷⁹ E. Fromm, *Marx's Concept of Man* (1961b), 64f.; ders., *To Have or to Be?* (1976a), 165f., sieht den hinter aller vordergründigen Religionskritik liegenden „religiösen“ Marx im Zusammenhang mit dessen Sozialismus-Verständnis, so dass gewissermaßen das, was Erich Fromm „humanistische Religion“ nennt, bei Karl Marx im Begriff „Sozialismus“ enthalten ist und der Marx'sche Religionsbegriff mit dem Fromm'schen Begriff der autoritären Religion gleichzusetzen wäre. Für die Legitimität einer solchen Interpretation müsste wohl unterschieden werden zwischen einer Auslegung Marx'scher Gedanken aus dessen zeitgebundenem Denkhorizont und einer Auslegung, die aus historischer Distanz in Weiterentwicklung der Marx'schen Denksätze gemacht wird. In Letzterem ist das Verdienst Erich Fromm's bezüglich der Marx-Interpretation zu sehen. Bei der ersten Weise der Auslegung müsste jedoch kritisch gefragt werden, warum Karl Marx sehr wenig und mit zunehmendem Alter immer weniger an der Entwicklung eines „religiösen“ Sozialismusbegriffs interessiert war.

²⁸⁰ Die Rolle von Theologie und Religion lässt sich deshalb kritisch mit dem Begriff „Ideologie“ umschreiben. Denn „Ideologie ist ... verselbständigte Theorie, Ver-



sind die Religionen historische und durch den religionskritischen Humanismus überwundene Phänomene, deren Überwindung den Humanismus erst in sein Recht setzt. Im Ernstnehmen dieses Humanismus, nämlich in der Anwendung des materialistischen Ansatzes auf die psychische Bedürfnisstruktur des Menschen, tritt die Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit Religion wieder auf und wird Religionskritik erneut notwendig, um eine produktive Reaktion auf dieses existentielle Bedürfnis zu ermöglichen.²⁸¹

Dadurch aber, dass Religionskritik notwendiger Bestandteil humanistischer Religion bleibt, ist der religionskritische Humanismus nicht mehr einfach damit zu begründen, dass sich Religion durch die Aufklärung historisch erledigt hat.

Karl Marx hat die geschichtliche Überwindung des Anspruchs von Religion proklamieren können, weil er Religion letztlich als Produkt ökonomischer Entfremdung deklarierte und Religionskritik mit der Erkenntnis der wirklichen Abhängigkeiten des Menschen hinfällig wurde.²⁸² Darin ist die Marxsche Ge-

schleierung der wahren Verhältnisse, Schein-Autonomie des Bewusstseins, der getreue Reflex unwahrer Praxis, kurzum, Ideologie täuscht rationale Erkenntnisse vor, wo aufgrund des verkehrten, unüberschaubaren, entfremdeten gesellschaftlichen Prozesses praktische und theoretische Irrationalität vorherrschen“ (W. Post, *Kritik der Religion bei Karl Marx*, 233). - Die Überwindung von Ideologie und Idolatrie ist im Sozialismus angestrebt, weil dieser „antiautoritär (ist) sowohl was den Staat als auch was die Kirche anbelangt“ (E. Fromm, *Marx's Concept of Man* (1961b), 68).

²⁸¹ Die erneute Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit Religion besagt deshalb keine Regression auf die Feuerbachsche Religionskritik, wie dies R. Xirau in seinem Beitrag zur FrommFestschrift (vgl. R. Xirau, *What Is Man's Struggle?*, 151f.) nahelegt.

²⁸² Auf die mit dieser Fragestellung zusammenhängende kontroverse Marx-Interpretation soll hier nur noch andeutungsweise eingegangen werden. Es liegt nahe, dass diejenigen Interpreten, die vom „ökonomischen“ Marx herkommen, gerade in der Beschränkung auf die ökonomischen Erkenntnisse und Veränderungen die Stringenz des materialistischen Ansatzpunktes eher - weil leichter - gewahrt sehen; ebenso naheliegend ist

dankführung stringent, aber auch, wie die Anwendung des materialistischen Ansatzes auf die psychischen Bedürfnisse des Menschen durch Erich Fromm zeigt, kurzsichtig. Umgekehrt kann der Frommsche Religionsbegriff nicht mehr einfach den humanistischen Ansatzpunkt als Ergebnis einer {278} geschichtlich bereits zu Ende gekommenen Religionskritik legitimieren, weil sich die humanistische Reaktion auf das Bedürfnis nach einem Rahmen der Orientierung und nach einem Objekt der Hingabe je neu in der religionskritischen Konfrontation ausweisen muss.

Humanismus und humanistische Religion bedürfen der andauernden religionskritischen Begründung; sie sind nicht einfach Fakten einer Wissenschaftsgläubigkeit, sondern Gegenstand vertrauenden Glaubens in den Menschen aufgrund des Menschen. Erich Fromm begründet den Humanismus mit Karl Marx religionskritisch, indem der Mensch gegen alle Fremdbestimmung durch autoritäre Religion zum Urheber und Vollzieher seiner Geschichte erhoben wird. Und doch bleibt bei Erich Fromm der Humanismus Glaube und an die Möglichkeit und Erfahrung humanistischer Religion gebunden. Dieser Unterschied zum Religionsbegriff von Karl Marx stellt freilich noch immer nur eine Variante ihres gemeinsamen Grundbekenntnisses dar, dass „die Frage nach einem fremden Wesen, nach einem Wesen über der Natur und dem Menschen“²⁸³ für sie hinfällig ist, weil für ihren aufklärerischen Autonomiebegriff jede Theonomie a priori im dialektischen Widerspruch zum Menschen als dem Urheber und Vollzieher seiner Geschichte steht. {279}

aber auch die Gefahr einer Kodifizierung bestimmter Erkenntnisse zu einer marxistischen Orthodoxie.

Auf der anderen Seite bezieht Erich Fromms Interpretation des „humanistischen“ Marx der Frühschriften ihre Legitimation aus dem Ernstnehmen der Psyche des Menschen und dem daraus gefolgerten Postulat einer humanistischen Religion. Erich Fromm entwickelt mit diesem Postulat das Marx-Verständnis weiter und kann sich hierbei mit Recht auf den jungen Marx berufen.

²⁸³ K. Marx, *Die Frühschriften*, 248 (*Nationalökonomie und Philosophie*).



Publikationen über Erich Fromm von Rainer Funk
Publications on Erich Fromm by Rainer Funk

Texte nur zum persönlichen Gebrauch. Veröffentlichungen – auch von Textteilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis
Download and copy only for your private usage. Publications and public quotations need written permission

Funk, R., 1978 Mut zum Menschen, S. 231-278

Ziffern in {geschweiften Klammern} im Text zeigen den Seitenwechsel im Buch an