



INTERNATIONALE
ERICH FROMM
GESELLSCHAFT E.V.

Fromm Forum 30/2026



Neuer Humanismus für die Eine Welt

Neuer Humanismus für die Eine Welt

Fromm Forum 30/2026



INTERNATIONALE
ERICH FROMM
GESELLSCHAFT E.V.

Impressum

Fromm Forum erscheint jährlich in einer deutschen Ausgabe (ISSN 1437–0956).

Herausgeber: Vorstand der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft e.V.

Unter dem gleichen Titel erscheint – ebenfalls jährlich – eine inhaltlich verschiedene englische Ausgabe (ISSN 1437–1189), die vom Erich Fromm Institut Tübingen herausgegeben wird.

Redaktion für beide Ausgaben: Martina Becker, Nils Bischof, Jan Dietrich, Rainer Funk und Helmut Johach

Gestaltung: Johannes Zachhuber

Herstellung: booksfactory

Erscheinungsort: Tübingen

Copyright © der Fotos by Walter M. Rammner, Günter Pohl, Erich Fromm Literary Estate, u.a.

Foto Titelseite: Pixabay

Fromm Forum 30/2026

INHALT

Eine gesellschaftskritische Kraft der Gegenwart?

Erich Fromm und die Mystik in den Religionen

Studententag am 14. September 2024 in Frankfurt am Main

Erich Fromms Verhältnis zur Religion 8

Nils Bischof

Die Menschwerdung Gottes. Erich Fromm und Meister Eckhart 13

Dietmar Mieth

Erich Fromm, Zen-Buddhismus und Therapie. Heilung mit Risiken und Nebenwirkungen? 36

Inken Prohl

Islamische Mystik als gesellschaftskritische Kraft der Gegenwart 54

Erdal Toprakyan

Verleihung des Erich Fromm-Preises 2025 an Hito Steyerl

am 8. März 2025 im Hospitalhof in Stuttgart

Grußwort des Hospitalhofs 80

Monika Renninger

Begrüßung 83

Jürgen Hardeck

Wider die Normalisierung der Normalität. Laudatio für Hito Steyerl. 88

Søren Grammel

«Praxis» heute. Erich Fromm Lecture 2025 97

Hito Steyerl

Kommunikation in Krisenzeiten.

Erich Fromms Aktualität für eine produktive Konfliktkultur

Jahrestagung vom 21. bis 23. März 2025 im Europahaus in Bad Marienberg

Renaissance eines großen Humanisten. 125 Jahre Erich Fromm 108

Jürgen Hardeck

Friedenswirksam kommunizieren: Über das Wozu und Wie von Dialogarbeit 119

Hanne-Margret Birkenbach

Frieden lernen in unfriedlichen Zeiten.	138
Möglichkeiten und Herausforderungen für Friedensbildung in Schulen	
Melanie Stamer und Susanne Umbach	
Erich Fromm über Frieden und Krieg. Beiträge zur Friedenspolitik	147
Helmut Johach	
«Zeitenwende» und «Gruppennarzissmus» – die Geburt des destruktiven Heldencharakters	166
Jürgen Meier	
Konflikte verstehen und Frieden fördern	177
Ueli Mäder	

Weitere Beiträge

Humanismus und Lust an der Zerstörung	194
Gesine Schwan	
Humanismus und Krisenbewältigung.	
Erich Fromms wissenschaftliche Begründung humaner Potenziale	201
Rainer Funk	

Gesellschaftsteil

Wir über uns	218
Veranstaltungen	225
Berichte	230

Editorial

Angesichts der Kubakrise und eines drohenden atomaren Dritten Weltkriegs sagte Erich Fromm 1962 in einem Vortrag mit dem Titel *Ein neuer Humanismus* als Voraussetzung für die Eine Welt: «Der Mensch steht heute vor der Wahl: Entweder wählt er das Leben und ist zur neuen Erfahrung von Humanismus fähig oder die neue ›Eine Welt‹ wird nicht gelingen.» (Fromm 1992m [1962], GA XI, S. 566.)

Gut sechzig Jahre später sprechen viele heute von einer «Polykrise» der Menschheit: Der Klimawandel entzieht immer mehr Menschen die Lebensgrundlage; eine ungebremste Gier und eine kaum noch maskierte Zerstörungswut beherrschen zunehmend Wirtschaft und Politik. Den dabei ausgelösten Migrationsströmen wird gewaltsam Einhalt geboten. Menschenrechte werden ungeniert und ungestraft mit Füßen getreten und die politischen Institutionen der einen Welt ignoriert oder verhöhnt. Gleichzeitig nimmt die soziale Ungleichheit immer noch mehr zu. «Kriegstüchtigkeit» ist angesagt und führt weltweit zur erneuten atomaren Hochrüstung. Es entstehen immer mehr autokratische Systeme, in denen Demokratie durch sadistische, narzisstische und nekrophile Gewaltausübung ersetzt wird. Technische Kreativität macht uns glauben, dass das Zeitalter des Menschen zu Ende geht und wir das Denken, Fühlen, das Probleme-Lösen und die menschliche Kreativität Künstlicher Intelligenz überlassen sollten.

Kann so die «Eine Welt», von der Fromm in dem genannten Vortrag sagt, dass sie das «wahrscheinlich [...] revolutionärste Ereignis in der Geschichte der Menschheit» (ebd., S. 553) ist, gelingen? Und wie müsste der neue Humanismus aussehen?

Mit einigen Aspekten des von Fromm geforderten neuen Humanismus haben sich die Veranstaltungen der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft in den vergangenen Monaten beschäftigt, deren Beiträge in diesem Band dokumentiert sind. Bereits im Herbst 2024 gab es in Frankfurt einen Studientag, der sich mit der gesellschaftskritischen Kraft der Mystik in den Religionen befasst hat. Fromms Grundgedanke dabei ist: Je mehr der Mensch mit dem universalen Menschen in sich in Kontakt kommt, desto vertrauter ist er mit dem Fremden und Anderen – eine ganz wesentliche Voraussetzung dafür, dass die Eine Welt menschlich und psychisch gelingen kann.

Die Mystik in den Religionen ist sowohl ein Zugang als auch eine Einübung in den Einen Menschen. Gleiches gilt von der Kunst. Dies kam bei der Verleihung des Erich Fromm-Preises an die Künstlerin Hito Steyerl besonders eindrucksvoll zum Ausdruck. Gerade mit ihren gesellschaftskritischen Video-Installationen, von denen einige durch den Laudator und sie selbst vorgestellt wurden, transzendiert diese Künstlerin die gesellschaftlichen Filter, die uns daran hindern, mit dem Fremden und Anderen vertraut zu werden. Steyerls Kunst regt zu einer ökonomischen, politischen und gesellschaftlichen «Praxis» an, die im Frommschen Sinne «produktiv» ist und den Humanismus für die Eine Welt beflügelt.

Auch die Jahrestagung 2025, die von Kommunikation und einer produktiven Konfliktkultur in Krisenzeiten handelte, stand ganz im Zeichen des neuen Humanismus. Bewusst wurde gegen die Mentalität einer «Kriegstüchtigkeit» nach am Frieden orientierten Kommunikationsformen und Konfliktlösungen gefragt: Wie lässt sich friedenswirksam kommunizieren und Frieden fördern? Was kann Schule zur Friedensbildung beitragen? Vor allem aber wurde die kaum noch öffentlich gestellte Frage einer Politik des Friedens erörtert. Die hier abgedruckten Beiträge laden zum Lesen und Vertiefen ein.



Fromm antwortete auf die Krise seiner Zeit mit einem humanistischen Konzept für die Eine Welt. Was dies im einzelnen bedeutet, zeigen jene Texte von Erich Fromm, die unter dem Titel «Humanismus in Krisenzeiten» bei dtv im Frühjahr 2025 erschienen sind. In ihm ist unter anderem auch der eingangs zitierte Vortrag Fromms enthalten. Ausgehend von diesen Texten haben Gesine Schwan, Jürgen Hardeck und Rainer Funk in Heidelberg beim Deutsch-Amerikanischen Institut referiert. Auch diese Beiträge finden sich in der vorliegenden Ausgabe von Fromm Forum. Auch sie wollen dazu ermutigen, das Leben zu wählen und zu einem gelebten Humanismus zu befähigen.

Martina Becker, Nils Bischof, Jan Dietrich, Rainer Funk und Helmut Johach
Redaktion von Fromm Forum



Eine gesellschaftskritische Kraft der Gegenwart?
Erich Fromm und die Mystik in den Religionen
Studientag am 14. September 2024 in Frankfurt am Main



Erich Fromms Verhältnis zur Religion

NILS BISCHOF



Sehr geehrte Gäste, ich heiße Sie herzlich willkommen und freue mich außerordentlich, dass Sie heute so zahlreich hierhergekommen sind, um gemeinsam mit unseren kompetenten Referierenden einer Frage auf den Grund zu gehen. Es ist die Frage, mit der diese Tagung überschrieben ist: Mystik – taugt sie, diese besondere Form des Glaubens, der Gottesvorstellung und religiösen Praxis, als gesellschaftskritische Kraft der Gegenwart?

In einer kurzen Einführung in die Veranstaltung möchte ich Ihnen einen Eindruck davon vermitteln, wie es der Psychoanalytiker, Sozialpsychologe und Philosoph Erich Fromm mit der Religion hielt. Darüber hinaus will ich eine Idee davon geben, warum es für ihn gerade die mystischen Strömungen in den verschiedenen Religionen der Welt sind, die seine Hoffnung auf die Befreiung und vollkommene Menschwerdung des Menschen verkörpern.

Warum es Erich Fromm ein inneres Bedürfnis gewesen ist, Religion und Humanismus miteinander zu denken, erklärt sich nicht zuletzt aus seiner eigenen Vita. Das fängt schon damit an, dass er im März 1900 hier in Frankfurt in eine Familie hineingeboren wird, die das Andenken des Urgroßvaters Seligmann Bär Bamberger (1807–1878) hochhält. Dieser war ab 1840 für achtunddreißig Jahre Rabbiner von Würzburg und überregional bekannt als Verteidiger der Orthodoxie gegen das damals erstarkende Reformjudentum. Die durch den *Würzburger Raw* begründete Familientradition weckte im jungen Erich Fromm den Wunsch, ebenfalls Rabbiner zu werden.

Die Talmudschule, die er besuchen sollte, war die der Frankfurter Synagoge am Börneplatz, wo Nehemia Anton Nobel (1871–1922) predigte und lehrte. Nobel wiederum war ein überzeugter Anhänger des Marburger Philosophie-

professors Hermann Cohen (1842–1918). Dessen vielleicht wichtigstes Buch *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919) setzt aufklärerische, humanistische Ideen – beispielsweise von Kant oder Goethe – mit den Überlieferungen der Tora in Parallelität. Zum einen besteht nach Cohen eine Verwandtschaft zwischen den göttlichen Geboten und den ethischen Grundsätzen, die dem kategorischen Imperativ standhalten – oder pointiert ausgedrückt: Gott selbst offenbart sich in der menschlichen Vernunft. Zum anderen ist die Religion für Cohen nur eine unter vielen (wie es sein Schüler Ernst Cassirer nennt) *symbolischen Formen*, welche gemeinsam unsere Kulturen definieren. Damit hat sie weder mehr noch weniger Anteil an der Selbstblockade oder der Selbstentfaltung des Menschen. Nicht bloß die Kunst oder die Wissenschaft, sondern auch die Religion kann ein Weg zur Freiheit sein.

Erich Fromms eigener Weg führt ihn zum Studium nach Heidelberg, wo er 1922 bei Alfred Weber (1868–1958) promoviert, dem Bruder des bekannteren Religionssoziologen Max Weber (1864–1920). Das Thema lautet: *Das jüdische Gesetz. Zur Soziologie des Diaspora-Judentums*. In seiner Zeit als Student ist Fromm am von ihm mitbegründeten *Freien Jüdischen Lehrhaus* in Frankfurt tätig, pflegt aber auch außerhalb dieses Rahmens, über Fragen des Glaubens zu diskutieren. Kurz ist er Mitglied einer zionistischen Verbindung. Dort wünscht man sich augenzwinkernd: «Mach mich wie den Erich Fromm, dass ich in den Himmel komm» (Funk 2001, S. 50). Der aus seiner Sicht überbordende Nationalismus in diesen Kreisen bewegt ihn jedoch bald schon dazu, wieder auszutreten. Stattdessen wird sein liebster Gesprächspartner nun der Rabbiner Salman Baruch Rabinkow (1882–1941), dessen theologische Wurzeln im Chabad-Chassidismus liegen – einer jüdischen Mystik, für die Weisheit, Verstehen und Wissen den Kern eines Dialogs mit dem Göttlichen bilden. Über Rabinkow schreibt der Judaist Elias Jungheim: «Bei ihm lernten die Schüler ein neues, ganz eigenes Judentum kennen, das in letzter Konsequenz gar nicht mehr an eine Religion bzw. partikularistische Lebensführung gebunden war» (Jungheim 2020, S. 20).

Dieser selbstbestimmteren und zugleich universelleren Auslegung ist es mindestens teilweise zuzuschreiben, dass Fromm 1926 die Praxis des traditionellen jüdischen Regelwerks für sich ad acta legt. Ein anderer Grund mag die deutliche Zuwendung zur Psychoanalyse gewesen sein, die (in kritischer Fortentwicklung) seine Berufslaufbahn als Therapeut, als über viele Jahre führender Sozialpsychologe des in Frankfurt gegründeten Instituts für Sozialforschung, als Dozent in New York City, als erster Ausbilder in Mexiko und als bis heute weltweit gelesener Autor prägte.

Während der 1930er Jahre verstand er sich wohl eher als Atheist. Nichtsdestotrotz sind Fromms Monographien, angefangen mit *Die Furcht vor der*

Freiheit von 1941, voller Argumentationen und Anreicherungen, die konkrete Glaubensvorstellungen bzw. theologisch bedeutsame Schriften zum Inhalt haben. Einen beträchtlichen Teil des populären Werks *Die Kunst des Liebens* von 1956 nimmt die Beschäftigung mit der *Gottesliebe* ein. Gemäß der dortigen Beschreibung kann das Verhältnis zu Gott überwiegend patriarchale Züge tragen, sodass die Liebe Gottes zu den Menschen von deren Gehorsam abhängig ist. Er stellt Gesetze auf, ist fordernd und streng, belohnend oder strafend. Tritt im Gegenteil der matriarchale Aspekt zutage, so ist die göttliche Liebe nicht an Bedingungen geknüpft. Sie kommt jedem Menschen allein deshalb zu, weil er ein Kind Gottes ist, und diese Gleichheit entzieht die Liebe jedem Versuch, sie zu kontrollieren oder Vorrechte geltend zu machen.

Schon bevor das Buch erstand, intensivierte sich die Freundschaft zwischen Erich Fromm und Daisetsu Teitaro Suzuki (1870–1966). Letzterer kam nach dem Kriegsende nach New York City, lehrte ebenfalls an der *Columbia University* und weckte in Fromm einen Sinn für den japanischen Zen-Buddhismus und für Meditation, der diesem bis an sein Lebensende erhalten blieb. Ausdrücke dieser Faszination sind etwa das 1957 gemeinsam mit Suzuki im Hause Fromm abgehaltene Seminar zu *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse* oder auch die herausgehobene Stellung jener östlichen Spielart der Mystik im ersten Hauptkapitel von *Haben oder Sein*. Ebenfalls in diesem berühmten Werk von 1976 findet sich ein eigener Teil über den thüringischen, christlichen Mystiker Meister Eckhart (um 1260 bis um 1328). Vor allem in dessen Armutspredigt – einem Plädoyer dafür, sich vom Wollen, Wissen und Haben Gottes freizumachen – sieht Fromm einen «Wegweiser zu einer nicht-theistischen, vernünftigen und dennoch ›religiösen‹ Lebensphilosophie» (Fromm 1976a, GA II, S. 314). Und er kommt zu einer bemerkenswerten Einschätzung: «Eckhart und der Buddhismus sind in Wirklichkeit nur zwei Dialekte der gleichen Sprache» (ebd., S. 287).

Es gibt mit Sicherheit Leichteres, als die Sprache auf dieser Entwicklungsstufe von Religion zu ergründen, dennoch werden wir uns heute genau daran versuchen. Erich Fromm beschreibt in *Ihr werdet sein wie Gott* von 1966 drei solcher Stufen, von denen jede eine einzigartige Antwort auf die existentiellen menschlichen Dichotomien darstellt:

«Die Gottesvorstellung hat sich zunächst entsprechend der politischen und gesellschaftlichen Vorstellung von einem Stammeshäuptling oder Stammeskönig herausgebildet. Dann entwickelt sich das Bild eines konstitutionellen Monarchen, der verpflichtet ist, sich dem Menschen gegenüber an seine eigenen Prinzipien zu halten: an die Liebe und Gerechtigkeit. Er wird zum namenlosen Gott, zu dem Gott, über den man

keine Wesensattribute aussagen kann. Dieser Gott wird «im Schweigen» verehrt. Er ist kein autoritärer Gott mehr. Der Mensch muss völlig unabhängig werden, und das heißt auch unabhängig von Gott. In der «negativen Theologie» wie auch in der Mystik finden wir den gleichen revolutionären Geist der Freiheit, der den Gott der Revolution gegen Ägypten kennzeichnet» (Fromm 1966a, GA VI, S. 120 f.).

Wie wir sehen, verhält sich das Religionsverständnis stets analog zum vorherrschenden Charakter und den damit verknüpften Strukturen einer Gesellschaft. Womöglich liegt genau darin die Chance, durch eine weiter entwickelte Religion positiv auf unsere Gesellschaft einzuwirken. *Weiter entwickelt* bedeutet hier die Entfernung vom Patriarchalen, von der Unterwerfung, der Gier, dem Narzissmus sowie der zwanghaften Einordnung und Verzweckung der Welt. Es bedeutet heute die Stärkung des weiblichen Prinzips, die Orientierung an der Liebe zum Lebendigen, am gleichberechtigten, von Respekt getragenen, offenen und zweckfreien Dialog. Nur über diese produktive Orientierung in der Religion können wir uns einer Einheit mit Gott – der *Unio mystica* – annähern.

Tatsächlich braucht es hierfür nicht zwingend einen Gott, erst recht nicht einen bestimmten. Für Erich Fromm ist *Gott* «eine der vielen poetischen Ausdrucksweisen für den höchsten Wert im Humanismus und keine Realität an sich» (ebd., S. 94). Er nennt seine eigene Position «nicht-theistische Mystik» (ebd.) und spricht neutral von einer «X-Erfahrung» (ebd., S. 118), die jene produktive Orientierung befeuert. Entsprechend konstatiert er: «Der Unterschied liegt in der Art, wie diese Erfahrung begrifflich erfasst wird, nicht im Erfahrungssubstrat [...]. Diese Art der Erfahrung kommt am klarsten in der christlichen, islamischen und jüdischen Mystik sowie im Zen-Buddhismus zum Ausdruck» (ebd., S. 117).

Umso mehr freue ich mich, dass wir heute eine Expertin und zwei Experten im Raum haben, die fähig sind, uns zu den meisten der genannten religiösen Richtungen zu erhellen. Ich begrüße ganz herzlich die Buddhismusforscherin Prof. Dr. Inken Prohl, den Islamwissenschaftler Prof. Dr. Erdal Toprakyan sowie den katholischen Theologen und Bundesverdienstkreuzträger Prof. Dr. Dietmar Mieth. Sie, liebe Gäste, werden heute zur Herbsttagung der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft ein vielseitiges Programm erleben, das ohne die Zusammenarbeit mit unserer Kooperationspartnerin, der Evangelischen Akademie Frankfurt, nicht möglich gewesen wäre. Darum bedanke ich mich an dieser Stelle sehr bei allen Mitwirkenden und besonders bei der Direktorin des Hauses, Frau Hanna-Lena Neuser.

Literatur

- Cohen, Hermann (1995): *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, 3. Auflage, Wiesbaden (Fournier).
- Fromm, Erich, *Gesamtausgabe in zwölf Bänden* (GA), Stuttgart (Deutsche Verlags-Anstalt – gebundene Ausgabe) und München (Deutscher Taschenbuch Verlag – Studienausgabe als TB) 1999. E-Book: <https://books.openpublishing.com/document/335933>.
- (1956a): *Die Kunst des Liebens*, GA IX, S. 437–518.
 - (1966a): *Ihr werdet sein wie Gott. Eine radikale Interpretation des Alten Testaments und seiner Tradition*, GA VI, S. 83–226.
 - (1976a): *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*, GA II, S. 269–414.
- Funk, Rainer (2001): *Erich Fromm. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt von Rainer Funk* (rororo monographien 50322), 8. Auflage, Reinbek bei Hamburg (Rowohlt).
- Jungheim, Elias Sigmund (2020): «Erich Fromm und sein Judentum», in: *Fromm Forum* (deutsche Ausgabe), Tübingen (Selbstverlag), Band 24, S. 8–23.

Die Menschwerdung Gottes. Erich Fromm und Meister Eckhart

DIETMAR MIETH



These: In der Ethik kann Religion ein engagierendes Motiv zum Guten sein. Sie kann aber auch ein Abweg vom Guten sein. Religion ist m.E. keine zureichende Begründung des richtigen Handelns, diese kann nur im philosophischen Diskurs ermittelt werden. Religion ohne ethische Verantwortung ist blind, aber Verantwortung ohne den Anschub der religiösen «Gesinnung» ist leer (in Abwandlung einer Unterscheidung von Max Weber).

Nach Erich Fromm reichen «die Wurzeln eines neuen Humanismus» – als Protestbewegung – «auf den christlichen und philosophischen Humanismus vom späten Mittelalter bis zur Aufklärung» zurück. (Fromm 1976a, GA II, S. 378 f). Auch eine nicht-theistische Philosophie drücke sich darin aus.

Wie kommt Fromm mit dem «Gottesvorbehalt» des Maimonides (vgl. ebd. S. 380) für eine humanistische End-Vision zu recht: «Die ganze Welt wird nur von dem einen Wunsch beseelt sein: Gott zu erkennen»? Kann man Maimonides mit der Vision von Karl Marx: «Beendigung von falsch ausgerichteter Notwendigkeit durch selbstbestimmte Freiheit auf dem Wege des Sozialismus» in eins setzen? Oder ist die Bedingung für eine Aufhebung der Entfremdung, die durch «Gier» und Selbstsucht» entsteht, eine Bekehrung des Menschen?

Es gibt viele Detailfragen, auf die ich hier nicht eingehen kann. Zum Beispiel: Ist das, was Eckhart die Bindung an «Eigenschaft» nennt das gleiche wie das, was Fromm, Eckhart mit Josef Quint übersetzend, die Freiheit von der «Ich-Gebundenheit» nennt? Eckharts mittelhochdeutscher Begriff der «Eigenschaft» ist vieldeutiger: Er beinhaltet z.B. auch die Unfreiheit der Menschen,

die anderen «zu eigen» sind. Daher wurde im Memminger Bauern-Aufstand (1525) gewünscht, endlich «ohne Eigenschaft» zu sein. Eckharts Wort beinhaltet als Übersetzung aber auch das lateinische «*proprietas*», das begrifflich als Ausstattung mit allgemeinen menschlich gegebenen Besonderheiten und mit persönlichen Merkmalen zu verstehen ist. Dazu kann auch der individuelle Name «Konrad» oder «Heinrich» gehören, den wir nach Eckhart dann ablegen, wenn wir in den göttlichen Bereich eintreten.

Fromm integriert in *Haben oder Sein* (1976a) sehr Verschiedenes: religiöse, humanistische, psychologische und sozialistische Quellen. Mich interessieren hier insbesondere die religiösen Quellen.

Fromms Unterscheidung zwischen humanistischer und autoritärer Religion

Mit autoritären Formen der Religion (vgl. hierzu auch Johach 2022, bes. S. 148–152) habe ich mich besonders im christlichen Spätmittelalter beschäftigt, und hier speziell mit dem Fall der «Clergesse» (Lehrerin) und Mystikerin Marguerite Porete, die wegen ihres Buches *Miroir des simples âmes* (deutsch etwa: *Kompendium für die einfachen Seelen*) am 1. Juni 1310 als Ketzlerin in Paris verbrannt wurde (vgl. Mieth 2024). In Bezug auf die Beschreibung autoritärer Religion bei Erich Fromm frage ich mich, ob seine Analyse zweier Formen zerstörerischer Kräfte ausreicht: «Die Destruktivität kommt in zwei verschiedenen Formen vor: spontan und an die Charakterstruktur gebunden.» (Fromm 1973a, GA VII, S. 245.)

Er kritisiert den Zusammenhang von vorherrschender Ideologie und Gehorsamsritualen. Bei der Unterscheidung zwischen einer autoritären und einer humanistischen Ethik sagt er: «Ein autoritäres Gewissen (Freuds ›Über-Ich‹) ist die Stimme der internalisierten Autorität, wie etwa der Eltern, des Staates, der Religion. ›Internalisiert‹ bedeutet, dass der Betreffende sich die Vorschriften und Verbote der Autorität so zu Eigen gemacht hat und dass er ihnen so gehorcht, als ob er sich selbst gehorchte; er erlebt diese Stimme als die seines eigenen Gewissens.» (Fromm 1966a, GA VI, S. 116.)

Insofern kann man historische Verhältnisse miteinander vergleichen, etwa den Fall Marguerite in Frankreich 1310 und den Fall Navalny 2024 in Russland heute. Das Besondere an Fromms «Gesellschafts-Charakter» ist, dass er die Analyse intersubjektiv durchführt. Ich beschäftige mich mit den Individuen, die, obwohl sie sich in die christliche Glaubensform eingebunden wussten und fühlten, dennoch Widerstand leisteten, wenn auch unterschiedlich: Meister Eckhart kooperierte mit der Inquisition durch einen Reinigungseid, dadurch konnte er sich verteidigen. Marguerite verweigerte den Kooperationseid, der

sie gezwungen hätte, die LeserInnen und die BesitzerInnen ihres Buches zu benennen.

Johach verweist mit Fromm auf das Gewissen, in welchem die eigene Überzeugung sich gegen Unterwerfungen behauptet (Johach 2022, S. 149; vgl. Fromm 1963d, GA V, S. 369) Obwohl die christliche Religion in dem von mir betrachteten spätmittelalterlichen Fall ganz eindeutig «autoritär» ist, lehrte sie doch «theoretisch» den Vorrang des Gewissens, selbst wenn dieses durch die autoritären Instanzen als «irrig» behauptet wurde (so Thomas von Aquin). Anlässlich des Gemetzels gegen die Einwohner von Beziers nach der Erstürmung dieser Stadt durch das französische Heer wurde der päpstliche Legat gefragt, warum man nicht erst die Ketzer aussondere, weil nicht alle in Béziers Ketzer seien. Er antwortete: «Gott wird die Seinen schon erkennen.» Im Hintergrund steht der Streit darüber, ob die Kirche bereits die «Zeit der Ernte» sei, in der das Unkraut vom Weizen getrennt werden solle (vgl. Mt 13,30–40, sowie Mieth 2024, S. 95 ff.).

Erlösender Messianismus oder autoritäre Ideologie in der Ethik?

In *Ihr werdet sein wie Gott* unterscheidet Fromm «zwischen einer «autoritären» und einer «humanistischen» Ethik. [...] Ein autoritäres Gewissen (Freuds «Über-Ich») ist die Stimme der internalisierten Autorität, wie etwa der Eltern, des Staates, der Religion. «Internalisiert» bedeutet, dass der Betreffende sich die Vorschriften und Verbote der Autorität so zu Eigen gemacht hat und dass er ihnen so gehorcht, als ob er sich selbst gehorchte; er erlebt diese Stimme als die seines eigenen Gewissens.» (Fromm 1966a, GA VI, S. 9 f.)

Der von Fromm herangezogene «Messianismus» der jüdisch-christlichen Religionen steht zwischen Fixierung auf eine Autorität und dem Entwurf einer neuen Gesellschaft. Über Messianismus sagt Fromm (ebd. S. 114): «Das Menschengeschlecht wird den Zustand des Heils erreichen, wenn es nur Götzen nicht anbetet und Gott nicht lästert.» – Das ist eine negative Anerkennung Gottes, die in der Tradition der negativen Theologie, etwa des Dionysius Areopagita, steht. Fromm: « So haben die Schriftgelehrten den Konflikt zwischen der messianischen Idee, dass alle Menschen erlöst werden, und ihrer Abneigung gegen das Missionieren gelöst. Die universale Erlösung hängt [...] nicht einmal davon ab, dass man Gott anbetet. [...]. Dies ist die *praktische* Anwendung der «negativen Theologie» auf das Problem der Erlösung und der Einigung des Menschengeschlechts. Wenn die Menschheit zur Solidarität und zum Frieden gelangt ist, ist sogar nicht einmal die gemeinsame Verehrung des einen Gottes notwendig.» (Ebd., vgl. Cohen 1919.)

Über den Messianismus führt Fromm genauer aus:

«Die messianische Zeit ist die geschichtliche Antwort auf die Existenz des Menschen. Er kann sich selbst zerstören oder zur Verwirklichung der neuen Harmonie voranschreiten. Der Messianismus ist kein Akzidenz der menschlichen Existenz – er ist vielmehr die ihr inhärente, logische Antwort: die Alternative zur Selbstzerstörung des Menschen.» (Fromm 1966a, GA VI, S. 137.)

Fromm interpretiert in *Ihr werdet sein wie Gott* die Schrift immer geschichtlich als einen Fortschritt auf dem messianischen Weg: Adam, Abraham, Moses... und zugleich legt er die Schrift philosophisch aus: «Der Mensch erschafft sich selbst im Prozess der Geschichte. [...] Die messianische Zeit ist die Zeit, in der der Mensch voll geboren sein wird.» (Ebd., S. 136, 157.) Ich interpretiere diese Neugeburt als «Menschwerdung».

Zunächst gilt: Die vergangene Geschichte ist auch «eine Legende» (ebd., S. 158), eine Vorauserzählung in Entwürfen, die noch nicht das Ganze der Menschwerdung als Gottwerdung schildern. Der Talmud sagt: «Man darf den Messias nicht herbeizwingen, aber man muss ihn jeden Augenblick erwarten» (ebd., S. 176) Oder der Gedanke der Antizipation durch den Sabbat: «Der Sabbat ist die Vorwegnahme der messianischen Zeit» (ebd., S. 201). Das Gleiche gilt von einem vorauseilenden Enthusiasmus, der «uneingeschränkter Freude», wie sie in den Psalmen zum Ausdruck kommt (ebd., S. 216).

Erich Fromm über Meister Eckhart

In seinem Buch *Haben oder Sein* (1976a, S. 314–318) geht Fromm auch auf Meister Eckharts Armuts-Predigt ein. Er sieht dort Eckhart «nicht einmal an Gott» (im Sinne des Habens) gebunden (ebd., S. 316). In der Tat wendet sich Eckhart gegen ein «Haben Gottes» und er entzieht die «Gottheit» als Ursprung allen Seins («esse est deus») oft den trinitarischen Denominationen, insbesondere dem übergreifenden Vater-Titel. Die Gottheit ist wie die Quelle, aus der sie hervorsprudeln. Drei ist wie Eins bei Eckhart «keine Zahl»; im Vordergrund stehen für ihn die Relationen: durch die Beziehung werden die «Personen» benannt. (Der Vater ist erst Vater und gebiert dann! Er «wird» Vater durch die aus der Heilsökonomie erkennbare, rückwirkende Relation!)

Die trinitarische Erzählung bei Eckhart repräsentiert den Rettungsweg für das Defizit des Menschen als fehlerfähiges Geschöpf. Eckhart setzt keine «Sündenfall»-Erzählung als Motor des Heilsgetriebes voraus, sondern sieht Sünde

wie auch Fromm als eine «conditio humana» an: als das «mysterium iniquitatis», das Imperfekte alles Geschöpflichen. Eckhart spricht metaphorisch davon, die Menschen hätten die falsche Frucht vom Baum der Erkenntnis geschnitten – es gehe darum, die richtige Frucht – die ursprüngliche geistige Erkenntnis – zu erlangen (vgl. Eckhart, *Genesis*, LW I, S. 345 f.).

Fromm führt mit Eckhart das «Sein als Wirklichkeit» (Fromm 1976a, GA II, S. 339) hinüber in das produktive Sein. Mit Albert Schweitzer, der die paulinische «Mystik» aufgreift, entwirft er eine neue Gesellschaft (ebd., S. 393 ff.). Dem steht die destruktive Energie entgegen, die Fromm in *Anatomie der menschlichen Destruktivität* beschreibt.

Eckharts Analyse scheint eher metaphysisch, obwohl sie oft «mystisch» genannt wird. Er fragt: wie transzendieren wir unser geschöpfliches Wesen durch «Ablösung» und «Abgeschiedenheit», um eine neue Dimension des Menschlichen im Göttlichen zu erreichen. Freilich darf man dies nicht als «inaktiven» Rückzug in eine abgehobene Erfahrungswelt werten. Denn Eckhart sieht darin auch eine Transzendenz in der Auffassung des Wirkens: «Gott wirkt und ich werde» lautet die zentrale Formel (Eckhart, DW I, Predigt 6, S. 114). Wirken und Werden sind eines.

Abgeschiedenheit in diesem Sinn ist Abbau dessen, was die Durchlässigkeit von Gottes Wirken verhindert. Diese Durchlässigkeit ist jedoch nicht ein inaktives «Sich Durchströmen lassen», sondern es setzt Gottes Ausrichtung als Gerechtigkeit fort. Denn es gibt kein Genügen an einem «gedachten Gott», d.h. einem Gott, der durch An-ihn-Denken herbei-rufbar ist. Mit Gott als Sein im Sein stehen heißt, mitten im Wirken dieses Seins zu stehen, im Wirken zu werden.

Dazu sagt Fromm: «In der Mystik ist die Gottesliebe ein intensives Gefühlserlebnis des Eins-seins, das nicht davon zu trennen ist, dass diese Liebe in jeder Handlung im Leben zum Ausdruck kommt.» (Fromm 1956a, GA IX, S. 487). Die radikalste Formulierung für diese Ziel hat Meister Eckhart gefunden: «Was in ein anderes verwandelt wird, das wird eins mit ihm. Ganz so werde ich in ihn verwandelt, dass er mich als sein Sein wirkt, (und zwar) als eines, nicht als gleiches. [...] Manche einfältigen Leute wähnen, sie sollten Gott (so) sehen, als stünde er dort und sie hier. Dem ist nicht so. Gott und ich – wir sind eins. Durch das Erkennen nehme ich Gott in mich hinein; durch die Liebe hingegen gehe ich in Gott ein.» (Eckhart, 1977, S. 186.)

Hier geht es um eine Verwandlung des Erkennens in die Wirklichkeit. Diese Verwandlung ist m.E. auch bei Eckhart durchaus Folge eines intellektuellen, eines in die Tiefe hineinsehenden Glaubens. Fromm sagt: «alle Religionen und politischen Systeme, die ursprünglich auf einen rationalen Glauben gründeten, (werden) schließlich korrupt, und sie verlieren ihre Stärke, wenn sie sich auf

ihre Macht verlassen oder sich mit Macht verbünden» (Fromm 1956a, GA IX, S. 514) Eckhart kämpft um intellektuelle Ehrlichkeit, deren Folge die Gerechtigkeit ist. Ohne diese ist der Glaube an Gott für den Gerechten «nicht eine Bohne» (= wenig) wert (vgl. Predigt 6, DW I, S. 103).

Eckharts «intellektueller Glaube» ist sein Verständnis von biblisch-geschichtlicher «Offenbarung» als «Offenheit» für Denken und Mitwirken, im Grund: für alle Menschen, die bereit sind, sich selbst auf den Grund zu gehen (vgl. Mieth 2023)

Kleiner Exkurs: Meister Eckhart als Psychologe?

«Wie könnte auch der getröstet sein du ohne, der sich ständig dem Verlust zuwendet und dem Leid? Er stellt es ja ständig her und versetzt sich in es hinein; er sieht es ständig an, und es wiederum sieht ihn an und spricht mit ihm; er redet mit dem Verlust, und der Verlust redet mit ihm, und die beiden sehen sich an, von Angesicht zu Angesicht. Wende-te er sich aber dem zu, was ihm [...] bleibt und kehrt er dem [...], was er verloren hat, den Rücken, versetze er sich in das, was ihm bleibt, sähe er dies von Angesicht zu Angesicht und redete er ständig damit, was ihm bleibt, dann wäre er gewiss getröstet.» (Flasch 2010, Stichwort «Trost».)

Das Stichwort «Trost» oder «consolation» habe ich bei Fromm nicht gefunden. Für das *Buch der göttlichen Tröstung* («divina consolatio») fand ich zunächst bei Fromm keine Korrespondenz. Aber ich fragte weiter.

a) Der Umgang mit dem Leiden

Bei Meister Eckhart geht in die Energie der konstruktiven Veränderung auch das Erleiden ein, das «mysterium passionis». Leiden in diesem Sinne ist eine Art erster Stellvertretung in der Hoffnung. *Antigone* ist das besondere Beispiel der Antike: konstruktives Sterben für eine andere Zukunft. Eine christliche Fortsetzung sehe ich in der Geschichte des Marguerite Porete (vgl. Mieth 2024a),

Auf die konstruktive Seite des Leidens geht Fromm in *Ihr werdet sein wie Gott* genauer ein:

«Tatsächlich erscheinen die historische Veränderung und die Revolution wie ein logisches Paradoxon, hat doch der versklavte Mensch keine Vorstellung von der Freiheit – und doch kann er ohne diese Vorstel-

lung von Freiheit nicht frei werden. Die biblische Geschichte gibt eine Antwort auf dieses Paradoxon. *Die Freiheit beginnt mit der Fähigkeit des Menschen zu leiden*, und er leidet körperlich und geistig, wenn er unterdrückt wird. Das Leiden veranlasst ihn, gegen seine Unterdrücker aufzubegehren und den Versuch zu machen, die Unterdrückung zu beenden, wenn er auch noch nicht nach einer Freiheit streben kann, von der er nichts weiß. Wenn der Mensch die Fähigkeit zu leiden verloren hat, dann hat er auch die Fähigkeit verloren, eine Veränderung herbeizuführen.» (Fromm 1966a, GA VI, S. 139.)

Ich verweise hier wieder auf mein Buch *Ketzerflammen*, wo ich diese Perspektive dargestellt habe (Mieth 2024). Das falsche Urteil gegen Marguerite wird als Konzilsbeschluss in Vienne (1311–1313) missbraucht, um die religiösen Abweichungen zu bändigen. Eckhart ist die akademische Stimme dieser damals versuchten Emanzipation. Marguerite nennt sie den Bau einer «größeren Kirche» und eines neue Friedensreiches unter Führung ihres besonderen Freundes, des Geistes.

Nach Fromm bleibt der Mensch letztlich sich selbst überlassen. Gott steht nicht helfend an der Seite des Menschen. Er vergisst dabei, was er über das Leiden als Protest geschrieben hat. Denn er greift in einem Appendix am Ende von *Ihr werdet sein wie Gott* das Zitat des Psalms 22 aus dem Munde des Jesus am Kreuz auf. Jesus, so sagt Fromm mit völligem Recht, habe den ganzen Psalm zu Ende gesprochen, und dieser Psalm ist ein Rettungspsalm im Vertrauen auf Gott. Jesus stirbt im Gottvertrauen, nicht im Gotteszweifel. Dieser gehört in die Szene im Ölgarten zuvor, aber schon dort wird er überwunden.

Dann aber stellt sich die Frage: Auf welche Rettung vertraut die ganze Bibel, wenn die Gerechten doch sterben? Fromms Antwort mit Maimonides lautet: Gott sieht alles voraus, aber er determiniert es nicht – Das ist eine klassische Antwort auf das Geschehen in der Geschichte, insofern es der Intention der Schöpfung Gottes nicht folgt. Was bedeutet es, wenn Gott nicht alles lenkt, im Voraus denkt und in dem Geschehen dennoch nicht absent ist?

Fromm scheint hier dem Buch *Hiob* auszuweichen. Er ist immer sehr positiv, zieht sich auch nicht gern in ein «wir wissen es nicht» zurück. Er ist immer klar und geht voran, er wird nicht klagend.

Meister Eckhart, der Philosoph, weiß um das Schicksal des Sokrates. Er erinnert daran am Schluss des Trostbuches. Meister Eckhart, der Theologe, sieht in der Menschwerdung Gottes bis zum Tod am Kreuz mit dem Hymnus des Paulus über die Menschwerdung Gottes im Brief an die Philipper (2, 6–10) den Dreh- und Angelpunkt von Gottes «Wirklichkeit», seiner besonderen «agency». Menschwerdung Gottes ist die Folie für die Menschwerdung des Menschen.

b) Offenbarung als Offenheit für Gottwerdung und Menschwerdung

Meister Eckharts Kommentar zum Johannesevangelium wird gern als Beleg für Meister Eckharts Reduktion der Theologie auf die «natürlichen Gründe» der Philosophen zitiert (vgl. LW III, S. 4, n2, sowie Flasch 2010, S. 99 f.). Man übersieht dann aber, was Eckhart zur *Entstehung der Gedanken über Gottes Wort* sagt: Sie stimmen mit der Erkenntnis des Seins überein. Dazu zitiert Eckhart die bekannte Stelle im Römerbrief des Paulus: «das Unsichtbare wird durch das, was geschaffen ist, mit dem Verstand angeschaut, auch seine ewige Kraft und Gottheit.» (LW III, n. 361, S. 306 f.; vgl. Röm. 1,20) Mit Boethius verweist Eckhart auf die Verbindung von Glauben und Verstehen, und er fährt fort:

«Denn wie es ein Anzeichen von Anmaßung und Unbesonnenheit ist, nur glauben zu wollen, wenn man eingesehen hat, ebenso ist ein Anzeichen von Trägheit, und es ist nachlässig, das, was man im Glauben annimmt, nicht mit Vernunftgründen und Gleichnissen zu erforschen, zumal ja jedes Geschöpf zum mindesten eine Spur des Schöpfers und ganz allgemein die Wirkung eine Spur ihrer Ursache ist.» (ebd.)

Eckhart geht also davon aus, dass die Annahme des Glaubens aufgrund der Schrift, also aufgrund der Wort-Offenbarung, vorausgeht. All dies steht jedoch der Vernunft offen, und das ist für ihn entscheidend: die Rekonstruktion der vernunftbildenden Fähigkeit des Glaubens (vgl. Mieth 2023).

Die Wahrheit der Schrift ist, so sagt Eckhart mit Maimonides, «wie ein goldener Apfel, der von einem silbernen Netzwerk in durchbrochener Arbeit übersponnen ist. Blickt man ihn von weitem an, oder ohne innere Einsicht, dann erscheint er als Silber», wenn aber «die Einsicht mit einem schärferen Blick ausgestattet ist, wird ihr enthüllt, was innen verborgen ist und er wird wissen, dass es Gold ist.» (*Liber Parabolorum Genesis*. n. 1, Vorrede, LW II, S. 448.) An gleicher Stelle spricht Eckhart auch vom «Honig aus verborgenen Waben» (S. 449).

Die Worte der Offenbarung verweisen auf den Ursprung («principium») der Wirklichkeit, in der diese erst entsteht, sich aber weiter im Wirken entfaltet. Dieses Entstehen ist Schöpfung Gottes, sei es als Zeit- und Welt-Werden in der Genesis, sei es als Werden im inkarnierten Logos. Oder ad personam gesprochen: «Gott wirkt, und ich werde» (Predigt 6, DW I, S. 114). Werden als Wirken, das immer, ohne Unterlass, geschieht. Nichts wäre «da», wenn dieses Wirken nicht ständig geschähe: lexikalisch zuerst als Hervorgang der Schöpfung, aber zugleich auch als Menschwerdung Gottes, d.h. als Hineintreten des Sohnes in das Menschsein (vgl. Predigt 22, DW I, S. 382 f.).

Offenbarung ist bei Meister Eckhart offen für eine philosophische Rekonstruktion. Ist dies nicht ähnlich bei Fromm in *Ihr werdet sein wie Gott*?

c) Menschwerdung – göttlich und menschlich.

Offenbarung ist bei Eckhart eine Eröffnung der Menschenfreundlichkeit Gottes. Dabei ist dies eine religiös geteilte Erfahrung zwischen Judentum und Christentum. Und wenn es nicht derselbe Gott ist, gibt es dann trotzdem ein gemeinsames Erfahrungssubstrat, das dem Begriff, wie er von all diesen verschiedenen Männern gebraucht wird, zugrunde liegt, oder könnte es sein, dass ein solcher gemeinsamer Boden bei einigen vorhanden ist, aber in Bezug auf andere nicht existiert?» (Fromm 1966a, GA VI, S. 94.) Meister Eckhart würde hier auch die muslimischen Philosophen in Spanien, wie Averroes (Ibn Ruschd † 1198) einbeziehen.

Fromm macht dies z.B. an der Lehre über die Sünde deutlich:

«Da wir alle derselben Menschheit angehören, hat das Sündigen nichts Unmenschliches an sich, und es ist daher auch nichts, dessen man sich schämen müsste oder um dessentwillen man zu verachten wäre. Unsere Neigung zu sündigen ist ebenso menschlich wie unsere Neigung Gutes zu tun und wie unsere Fähigkeit zur ›Umkehr‹.» (Fromm 1966a, GA VI, S. 188 f.).

Hier zitiert Fromm ausdrücklich Meister Eckhart, aber ohne genaue Angabe. Das Zitat findet sich in Eckharts «Erfurter Reden zur Unterscheidung» (DW V, S. 233–235).

«Esse est intelligere». Nach Meister Eckhart gilt: die Ermächtigung des Menschen zum Sein, aus dem er kommt, zu gelangen, besteht in der Einsicht in die Wirklichkeit. Wenn er sie nicht selbst findet: sie findet ihn.

Alles dreht sich bei Eckhart um eine doppelte Menschwerdung: die Menschwerdung Gottes und die Menschwerdung des Menschen durch eine göttliche Transformation, die ihn zum Mensch macht. «Ihr werdet sein wie Gott» entspricht bei Fromm dieser Transformation. Gemeinsam ist beiden: diese Transformation geschieht in der Zeit übergreifend, ausgelöst durch das unaufhörliche, jederzeitige Schöpfungsmotiv als Heilmotiv. «Durch die Gnade Gottes bin ich, was ich bin», so antwortet Eckhart mit Paulus (in Predigt 52) auf den Vorwurf, seine Lehre hebe die Gnade auf. Aber man hört mit: Diese Gabe ist menschheitlich universell. Sie ist nicht an besondere Gnadengeber über den Ursprung, über die Selbstoffenbarung der Gottheit hinaus geknüpft. Alles ist in diesem Anfang und «zeigt» sich dann erst in Geschichte. Sakramente sind bei

Eckhart Symbola, die die Verbindung zur Heilsökonomie bezeugen. Deshalb ist Eckharts Lehre menschheitlich. (Vgl. Mieth 2024b.)

Menschwerdung als Kompensation: Gott trägt seine Schuld am Menschen ab

Die Formulierung «Gott trägt seine Schuld am Menschen ab» entnehme ich einem prominenten Leser Meister Eckharts: Thomas Mann sagt in seinen Joseph-Romanen: Gott trägt des Menschen Schuld, und um diese mitzutragen, musste er Mensch werden (vgl. Mieth 1976, S. 167. Menschwerdung Gottes visiert die Vollendung der Schöpfung an: im Einzelnen «mystisch», im Ganzen: der Welt.

Das Ursprungsgeschehen, das quer zur Zeit steht («principium» als Anfang ohne Beginn) sieht Eckhart so:

«Der Prozess oder das Hervorbringen und das Ausfließen, von dem wir hier reden, findet eigentlich, zuerst und vor allem im Entstehen statt. Dies geschieht nicht mit Bewegung noch geschieht es in der Zeit, sondern es ist Ziel und Ende der Bewegung [...]. Deswegen geht es folgerichtig nicht in Nichtsein über, noch sinkt es in Vergangenheit. Ist das aber so, dann ist es immer im Anfang – so ist es doch auch bei uns: nimm die Zeit weg, und der Abend wird zum Morgen – und, wenn es immer wie ›im Anfang‹ ist, dann ist die Geburt immer, das Entstehen immer. Denn entweder niemals oder immer, weil der Anfang oder ›im Anfang‹ immer ist. Daher kommt es, dass der Sohn in der Gottheit, das Wort ›im Anfang‹ immer geboren wird, immer geboren ist.» (in Joh. LW III, n. 8, S.8 f.)

Menschsein ist mit der Menschwerdung nicht nur durch das «er hat unter uns gewohnt» verbunden. Der Mensch muss sich auch dem Göttlichen anverwandelt sehen, weil Gott, der sein Menschsein riskiert, zugleich das Gottsein des Menschen riskiert, als «Gabe». Intellektives menschliches Leben kann folglich nur darin bestehen, den Schleier von der verborgenen Wirklichkeit zu ziehen und so zu sein, wie wir schon sind: zurückgeboren in die Herkunft des Wortes, das die Schöpfung und die Erlösung im ewigen Zugleich aussprach. Wie kann dieses «Zugleich» mehr sein als eine spirituelle, «mystische» Befindlichkeit, worin besteht ihre Dynamik?

Menschen-Gerechtigkeit statt «Gnade»?

In der Predigt 86 über *Maria und Martha* betont Eckhart die Verwiesenheit der Moral auf die säkulare Philosophie¹: das überhelle *Licht der Gnade* erlaube dem Paulus, der Gott im Lichteerlebnis begegnete, keine genaue Einzelerkenntnis des Richtigen im Handeln oder der konkreten Tugenden. Das kann das auch das den Heiden eigene *natürliche Licht der Vernunft* besser. Gemäß der Vernunft handeln heißt, richtig handeln.

«Den gerechten Menschen», meint Eckhart, «ist es so ernst mit der Gerechtigkeit, dass, wenn Gott nicht gerecht wäre, sie nicht die Bohne auf Gott achten würden. Und sie stehen so fest in der Gerechtigkeit und haben sich so gänzlich ihrer selbst entäußert, dass sie weder die Pein der Hölle noch die Freude des Himmelreiches noch irgendetwas dergleichen beachten. Ja, wäre alle Pein, die jene haben, die in der Hölle sind, Menschen oder Teufel, oder alle Pein, die hier auf Erden erlitten ward oder wird erlitten werden, wäre die mit der Gerechtigkeit verknüpft, sie würden es nicht im mindesten beachten, so fest stehen sie zur Gerechtigkeit und damit zu Gott (vgl. Predigt 6, DW I, S. 103 f.). Eckhart sagt in dieser Predigt (105,2 f.): «Wer die Lehre von der Gerechtigkeit und vom Gerechten versteht, der versteht alles, was ich sage.»

Die Gottmenschlichkeit verlangt, dass die Anerkennung Gottes am Menschsein als Vernunft und Wille, also an der Ethik, erkennbar ist. Was der Mensch an humanen Kriterien intensiv durchschaut und erkennt, kann als Kriterium dafür verwendet werden, wie das Gottesbild zu sein habe: wäre Gott nicht Gerechtigkeit, dann wäre er dem gerechten Menschen keine Bohne wert. Das bedeutet, dass die ethische Anerkennung der Gerechtigkeit auch als theologisches Kriterium relevant wird. Theologie wird nicht der Vernunft entzogen, sondern ihr umso deutlicher anvertraut, als ja der Glaube mittels der «natürlichen Vernunftgründe» ausgelegt werden soll. Deshalb beschreibt der Johannes-Kommentar die Ethik genauer mit dem Verhältnis von Glaube und Vernunft:

«Im Anfang war das Wort. Wir lehren in Bezug auf die Moral, dass das Prinzip aller unserer Intentionen und Handlungen Gott sein muss. [...] Ferner, willst du wissen, ob alle deine inneren und äußeren Handlungen Gott entsprechen oder nicht, ob Gott sie in dir wirkt oder ob sie durch ihn geschehen sind: dann sieh, ob das Ziel deiner Intentionen Gott ist. In diesem Fall ist die Handlung Gott-entsprechend («divina»), denn Ursprung und Ziel sind identisch: Gott.

1 Vgl. Predigt 86, DW III, S. 472-506; vgl. auch meine letzte Interpretation dieser Predigt in *Ster & Sturlese*, Band II, S. 139-176, sowie Mieth 2018.

Wir lehren aber auch, dass unser Werk vernünftig sein solle und ein Werk, das von der Anordnung und der Ordnung der Vernunft gesteuert wird. Denn ›Im Anfang war das Wort‹ heißt auch: im Anfang war die Vernunft. Vernünftig sei euer Dienst (Röm 12,1); seid ›Vernünftige ohne Vorbehalt‹ (1 Petr. 2,2). Dionysius sagt (*De divinis nominibus*, cap.4): Das Gute besteht für den Menschen im vernunftgemäßen Leben (secundum rationem), das Schlechte ist demgegenüber das Vernunftwidrige. Und bei Aristoteles heißt es (*Metaphysik*, I t. 1), dass der Mensch leben soll nach Art des Könnens und der Einsicht. [...] Was gemäß der Vernunft geschieht, [...] geht vom Antlitz Gottes aus (vgl. Ps 16,2)» (Joh, LW III, S. 41 f.)

Der «Durchbruch», von dem Eckharts Lebenslehre spricht, entspricht der Rückkehr zum Sein, nachdem dieses ausgeflossen ist und sich ausgegossen hat.

Gerechtigkeit ist zugleich in Gott, insofern er den menschlichen Mangel, Geschöpf zu sein, durch seine Menschwerdung aufhebt und den Menschen in die göttliche Ausrichtung hineinhebt. Die Korrelation Gerechtigkeit-Gerechter ist wie die Gottesgeburt ein Grundakt des Moralischen, weil sie zugleich parallel zur zeugenden Gerechtigkeit und zum erzeugten Gerechten zu denken ist. Kobusch: «Also ist die durch den moralischen Grundakt bedingte Sohnesgeburt im Menschen, die diesen als moralisches Wesen konstituiert, das Neue im eigentlichen Sinne.» (Kobusch 1986, S. 55; vgl. Belege: Predigt 31, DW II, S. 117,1–2; Predigt 2, DW I, S. 29,5.)

Eckhart nimmt an Freiheit und Gerechtigkeit parallele Dekonstruktionen vor: sie sind erst «absolut gut» (Kobusch 1986, S. 56 f.), wenn sie Ausfluss aus der Rückkehr in den Ursprung sind, wo sie mit diesem identisch sind. Freiheit ist hier selbstverständlich: «Gott zwingt den Willen nicht, er setzt ihn so in Freiheit, dass er nichts anderes will, als was Gott selber ist und was die Freiheit selbst ist. Und der Geist vermag nichts anderes zu wollen, als was Gott will; dies aber ist nicht seine Unfreiheit, es ist seine eigene Freiheit.» (Vgl. Predigt 29, DW II, S. 78,2 ff.) Man ist aber zugleich gebunden, weil man alles, was vom absoluten Guten abweicht, nicht mehr wollen kann. Wer die Tugend in ihrem Grunde hat, der ist ihr zwar nicht unfrei ausgeliefert, aber er verliert sie, wenn er sie nur einen Augenblick nicht im Grunde hat. Dies ist ein Grundgedanke, der sich auch bei Marguerite Porete findet und von ihr provokativ als «Absage» an die von außen oktroyierten Tugenden formuliert wird. (Vgl. Mieth 2024, Kapitel 8, S. 25 ff., Kapitel 21, S. 50 ff., Kapitel 66, S. 104 ff., Kapitel 69, S. 107 ff., Kapitel 87, S. 133 ff.)

Eckhart ist in seiner Wirkung, gleichsam absichtslos, revolutionär. Er legt die Wurzeln der Freiheit in die Selbstmächtigkeit der Selbstentäußerung ei-

nes jeden Menschen. In seiner Verteidigung im Prozess verweist er auf seinen «Eifer für die Gerechtigkeit», der ihm seine Anfeindung und Anklage eingetragen habe (vgl. Eckharts Verteidigung, LW V, S. 275). Eckharts Aufwertung des Menschen von innen heraus ließ nicht neue Institutionen oder äußere Reformen entstehen, aber diese Aufwertung schuf ein neues, allen Menschen zugängliches Selbstbewusstsein, das sich auch in der Folgezeit immer wieder anmeldete und nicht nur die Christen einschloss.

Die ambivalente Innerlichkeit spiegelt ein mehrpoliges «Ich». Es gibt das «Ich» als absolute Souveränität – so Eckharts Auslegung der Exodus-Proklamation des «Ich bin» bei Gott. Ferner gibt es das «Ich» als «jeder Mensch» in seiner Verfassung als Intellekt, das die genannte Innerlichkeit als religiös aufgeladene Beziehung ermöglicht. Schließlich gibt es das «Ich» im Werden, als «Nicht-jede(r)», das zugleich in besonderer Weise für Entzug und Glück empfindungsfähig ist (vgl. Maxim 2010). Innerlichkeit äußert sich heute vom Letzten her: im «Nicht-jede(r)» oder, wie Charles Taylor (1992) das nennt, in der unverwechselbaren Authentizität. Und doch wird das Authentische zugleich mit der Selbstverwirklichung – ein Wort, das die gesamte Tradition der Selbsterfahrung in sich trägt – als Selbstüberschreitung gesucht (vgl. Taylor 1989). Man kann mit Christoph Menke im Gefolge Taylors auch von einer «Ethik des ganzen Herzens» sprechen: «Meine innere Natur auszudrücken ist demnach nicht eine alternative Bestimmung dessen, was ich will, sondern *wie* ich will, was immer ich will.» (Menke 2004, S. 319; vgl. Mieth 2019.) An dieser Bestimmung der Identität werden die Inhaltsleere und die Selbstbezüglichkeit kritisiert. Diese sind im Urmodell der Innerlichkeit, wenn man dies auf christliche Mystik beziehen darf, nicht gegeben, weil Innerlichkeit eine Beziehung und kein Rezept ist. Trotz aller Rezeptfreude in neureligiösen Kreisen scheint es ein aktuelles Bedürfnis zu sein, das Beziehungs-Ich zu entdecken, das im Ablassen von dem Befindlichkeits-Ich besteht. Wie Eckhart sagt: «nim dîn selbes war, und war du dich findest, dâ laz von dir ab.» (*Reden der Unterweisung*, DW V, S. 196,3 f.) Da die moderne Welt sich wandelbar und teleologisch gibt, d.h. vom Fortschritt gezogen, ist zugleich in ihr das Gegenmotiv präsent: die Suche nach Ressourcen des Guten, statt nur nach den Zielen des Selbst.

Die spätmittelalterliche Mystik beschreitet vor allem mit Meister Eckhart und mit Marguerite Porete den Weg von der Selbstzurücknahme und vom Adel der Seele zur allgemeinen menschlichen Gleichheit vor.² Neben die kirchliche und staatliche Hierarchie trat die innere Hierarchie der Seele. Die-

2 Vgl. Johannes Tauler (1910, S. 347,9 f.): «[...] von disem inwendigen adel, der in dem grunde lit verborgen, hant vil meister gesprochen, beide alte und nûwe: bischof Albrecht, meister Dietrich, meister Eghart.»

se war zwar nicht mit politischen Intentionen ausgestattet, aber sie brachte die Politik gegen sich auf. Den europäischen Bestseller hat Marguerite Porete geschrieben, die 1310 in Paris als Ketzerin verbrannt wurde. Die «âme anéantie», die dem «Nicht» (zu unterscheiden vom «Nichts») ausgesetzte Seele, ist nicht mehr hierarchisch eingeordnet. Sie ist von innen her frei und kann allen Auflagen, die ihr von außen her gemacht werden, absagen, weil sie von innen her mehr erreicht. Das Motiv der Innerlichkeit als Beziehungsmotiv, bei Eckhart als intellektuelle, bei Marguerite als volitive Beziehung gestaltet, erweitert sich sozial zur Gleichheit aller Menschen. Denn die Noblesse oder der Adel der Seele haben mit Menschsein zu tun, nicht mehr und nicht weniger. Der «Homo divinus», wie Loris Sturlese «die philosophischen Projekte im 13. Und 14. Jahrhundert» zusammenfasst, ist sich seiner göttlichen Verfassung bewusst. Diese leugnet die kirchlichen und politischen Institutionen nicht, aber sie sieht sie als begleitende, nicht als konstitutive Instanzen. Das Selbstgefühl des Subjekts schreitet voran. Längst ist die Mediävistik davon entfernt, Individualität und Subjektivität für neuzeitliche Erfindungen zu halten. Die Selbstkonstitution wird mit philosophischen Mitteln, aber aus religiösen Motiven und in religiös aufgeladener Sprache versucht. Schon Herma Piesch (1935) hatte erkannt, dass Eckharts Bezugspunkt «Menschheit» und nicht «Kirche» heißt. Der Unterschied zwischen Christen, Juden und Muslimen wird relativiert, ohne den spezifisch christlichen Zugangsweg zu verleugnen. Pieschs Buch arbeitet heraus, dass Menschtum an die Stelle von Christentum und Kirche tritt. So sah sich Eckhart Zweifeln gegenüber, ob er Taufe und Gnade für notwendig halte. Dies hat er zwar bestätigt, aber hier ist zweifellos ein theologisches Problem von ihm nicht explizit aufgearbeitet worden. Da er jedoch im einzelnen Sakrament eine zeichenhafte Bündelung der Zuweisung der ersten Gnade Gottes, gegeben in der «creatio» und «incarnatio continua», sah, hatte er ein anderes Problembewusstsein.

Erspürte Einheit: Christliche Mystik im Gespräch mit dem Zen-Buddhismus anlässlich des Todes von Shizuteru Ueda³

Shizuteru Ueda, geb. 1926 bei Tokyo, ist am 28. Juni 2019 mit 93 Jahren in Kyoto gestorben. Er war ein japanischer Philosoph und ein führender Vertreter des Zen-Buddhismus im interreligiösen Dialog. Er studierte und promovierte bei Nishitani Keiji an der Universität Kyoto. Danach studierte er zusätzlich

3 Die Ausführungen zu Shizuteru Ueda wurden zuerst in der *Herder-Korrespondenz* 10/2015 veröffentlicht.

an der Universität Marburg (1959–1963). Er promovierte dort bei Friedrich Heiler und Ernst Benz über «Gottesgeburt und der Durchbruch zur Gottheit bei Meister Eckhart» (1965). Zunächst war er ab 1964 Professor für Deutsche Literatur an der Universität Kyoto. Dort erhielt er 1977 den Lehrstuhl für Religionsphilosophie. Nach seiner Emeritierung 1987 nahm er Gastprofessuren wahr. Ueda publizierte auf Japanisch, Deutsch und Englisch. Er referierte oft bei den Eranos-Konferenzen in Ascona/Schweiz.

In *Psychoanalyse und Zen-Buddhismus* (Fromm 1960a, GA VI, S. 312) schreibt Fromm über das Wesen des Wohl-Seins: «Wohl-Sein heißt, mit der Natur des Menschen in Einklang stehen.» «Das Wohl-Sein ist der Zustand, in dem die Vernunft ihr volles Entwicklungsstadium erreicht hat, und zwar die Vernunft nicht im Sinne einer rein intellektuellen Urteilsfähigkeit, sondern in dem Sinne, dass man die Wahrheit erfasst, indem man «die Dinge sein lässt», wie sie sind (um Heideggers Ausdruck zu verwenden). Wohl-Sein gibt es nur in dem Maße, [...] als man offen, aufnahmefähig, empfindsam, wach und leer (im Sinne des Zen) ist. [...] Wohl-Sein bedeutet, ganz geboren zu sein und das zu werden, was man potenziell ist.» (Ebd., S. 316.)

Aber ist Zen auch Wirken? Oder geht es (bei Suzuki, wie Fromm schreibt (ebd., S. 352), um die «Kunst des Lebens»? Freilich fügt Fromm hinzu: «Man darf ferner nicht vergessen, dass diese Orientierung ein ethisches Ziel enthält». Aber das nennt Fromm ein «Grundziel» und in diesem Sinne «humanistisch» (ebd., S. 352). Nach Ueda Shizuterus Kommentar zu Eckharts «Martha» (DW III, Predigt 86) gilt die individuelle Performance Marthas. Und ich lese in *Psychoanalyse und Zen-Buddhismus* bei Suzuki ein Gedicht von Bunan:

«Sei tot,
Während du lebst,
Völlig erstorben;
Und handle, wie du willst,
Und alles ist gut.»

Aber für Eckhart ist dies sozial konkretisiert: am Schluss der Predigt 86 heißt es von der inzwischen gereiften Maria Magdalena, die von ihrer Schwester Martha gelernt hatte: «sie wurde eine Predigerin der Jünger» (DW III, S. 492,8 f.)

In seinem Buch *Anatomie der menschlichen Destruktivität* schreibt Fromm (1973a, S. 209, Anm. 9) Fromm schreibt:

«Es besteht ein Bedürfnis, die narzisstische, isolierte, egozentrische Einstellung zu transzendieren, sich auf den Mitmenschen zu beziehen, sich der Welt zu öffnen und der Hölle der Ichbezogenheit und der Ge-

fangenschaft im eigenen Ich zu entrinnen. Religiöse Systeme wie der Buddhismus haben diese Art der Transzendenz postuliert, ohne sich dabei auf einen Gott oder eine übermenschliche Macht zu beziehen; das gleiche hat Meister Eckhart in seinen kühnsten Formulierungen getan.»

Das ist sehr allgemein formuliert. Aber wie weit geht diese Gemeinsamkeit? Als ich bei einer Tagung in Kyoto 1990 über «sufficiency», die sehr individuell ausgerichtet war, konkrete ethische, juristische, politische Bestimmungen für die Umsetzung forderte, wurde mir erklärt, das bedeute die Auslieferung an Abwägungen des Richtigen, also an die konkrete normative Ethik. Damit war ich freilich später intensiv beschäftigt: als ethischer Politikberater (1991–2007) in unterschiedlichen europäischen und deutschen Gremien: mit ethischen Grundsätzen, mit ihrer Abwägung und Durchsetzung unter den Bedingungen des technischen Fortschrittes.

Die Verbindung von Vernunft, vertiefter Erfahrung und Lebenskunst strahlt auch für mich eine intellektuelle und eine religiöse Faszination aus (vgl. Mieth 2004, S. 99–112). Darin begegnen sich Zen und Meister Eckhart, wie schon Erich Fromm im Dialog mit Suzuki erkannt hatte. Erich Fromm, dem ich 1974 begegnen durfte, sah in Eckharts deutschen Schriften ein Element der Gottlosigkeit. In der Tat hatte Meister Eckhart gesagt, dass man «von Gott loslassen» solle. («Man findet Gott, wo man ihn lässt.») Auf dieser Spur konnte man das absolute «Nicht» im Zen begreifen, das sich jeder verdinglichten religiösen Sprache entgegenstellt.

Das absolute Nicht und die reine Erfahrung

Das Thema Meister Eckhart in Beziehung auf den Zen-Buddhismus führte der von mir hier als Freund in eine Eckhart-Tagung in München 2014 eingeladene Ueda Shizuteru in einer vielfach beachteten Anzahl von Beiträgen fort, vor allem in Bezug auf das absolute «Nicht», auf die Grenzen der Sprache und auf die Phänomenologie des Lebens selbst (vgl. bes. Shizuteru 2016). Im Englischen steht für «Nicht» das Wort «nothingness», das weniger gegenständlich klingt als das deutsche «Nichts». Ich bevorzuge, von «Nicht» und nicht von «Nichts» zu sprechen, weil es um eine Verneinung als Prozess geht, während das deutsche Wort «Nichts» in die gegenständliche Perspektive, die es ablehnen will, hineinzugeraten scheint. Diese Gegenständlichkeit oder Substantiierung wollten ja Nishitani (der Begründer der Kyoto-Schule) und Ueda (sein Nachfolger) ausdrücklich vermeiden.

Um den Ansatz von Ueda allgemein verständlich darzustellen, greife ich

auf drei seiner Aufsätze zurück, die sich mit dem Nicht, mit der Sprache und mit dem Leben beschäftigen.

Der erste Aufsatz (in Englisch von J.W. Heisig übersetzt) wurde 1977 publiziert. Sein Titel lautet: «Nothingness» in Meister Eckhart and Zen Buddhism, With Particular Reference to the Borderlands of Philosophy and Theology.» Er betritt also ausdrücklich die Grenzgebiete zwischen Theologie und Philosophie. Er baut eine Brücke zwischen Eckharts und Nishitanis Philosophie des absoluten Nicht. Diese Brücke hat ihren ersten Pfeiler in der Vorstellung von einer «pure experience», einer «reinen Erfahrung». Man kann auch m.E. von einer «gereinigten» Erfahrung sprechen, d.h. von einer Erfahrung, die Erlebnisse und Vorstellungen hinter sich lässt, bei Eckhart eine Erkenntnis im Modus der «Abgeschiedenheit», des Lassens als Loslösung von allem, woran man klebt.

Ein anderer Pfeiler ist die Unmittelbarkeit des Ereignisses. Bei Eckhart sieht dies Ueda als die Ununterschiedenheit von Vater und Sohn im Ereignis des Gebärens selbst als einem Wechselwirkungsverhältnis, in welchem beide begrifflich erst entstehen. Es gibt also keinen substanziellen «Mediator». Eckhart, der den Substanzbegriff zwar in Beziehungen auflöst, aber an ihm festhält, würde dies anders ausdrücken. Unmittelbarkeit heißt bei ihm: Im Grund Gottes und im Grund der Seele herrscht diese Ununterschiedenheit, weil sich der doch vorhandene Unterschied nicht auf eine äußere Kategorie beziehen lässt. (So ist z.B. «Weiß» etwas, das alle Farben ununterschieden enthält, in diesem Sinne ist nicht «Farbe» der Oberbegriff, auf den sich «Weiß» als einzelne Farbe beziehen ließe.)

Ein dritter Pfeiler ist die Transformation in die Einheit. Was im Zen die Transformation des Selbst in Buddha ist, ist bei Eckhart das «absolute Ereignis der Erlösung» durch die Menschwerdung Gottes, die alle Menschen in ihrem Selbst ohne Unterschied betrifft und von diesen nachvollzogen werden kann. Dieses Ereignis kann als eine reine, bzw. gereinigte, Erfahrung mitvollzogen werden. Selbstlosigkeit, Verzicht auf das Ego, ist dafür erforderlich, um in diese neue Selbigkeit zu gelangen.

Ein vierter Pfeiler ist schließlich die flüssige Koinzidenz der Gegensätze: Affirmation und Negation schließen sich nicht aus, weil alles «Beziehung» («relatedness») ist. Der Zen-Buddhismus, so argumentiert Ueda, sehe diese «relatedness» freilich radikaler und weitreichender als Meister Eckhart. Es gehe um eine «betweenness», eine Beheimatung im «Zwischen». «I am I and Thou», ich bin ich und Du zugleich. Bei Eckhart wird dies ausgedrückt durch das «Zwei-Eine», das auch ein Zugleich meint. Zen nimmt diese Vorgänge natürlicher als Eckhart, bei dem Bilder unterschiedlicher Einheitsformen immer ins allgemein Menschliche führen. Die Betonung des Individuellen führt dazu, dass Zen «avoids faith propositions», also Glaubensinhalte vermeidet. D.h. Zen kommt nach Ueda ohne dogmatische Setzungen aus. An deren Stelle treten

aufgeladene Tautologien: «die Blume blüht aus sich selbst heraus.» Es gibt ähnliche Formulierungen bei Meister Eckhart. Das Leben sagt, wenn man es fragt: «Ich lebe darum, dass ich lebe».

Ueda achtet darauf, dass Eckhart sich in einer philosophischen Tradition als Theologe artikuliert. In der Theologie, so sagt er, sind die ersten Prinzipien im Vorhinein als Ursprungsquelle gegeben. Für Ueda ist dies aus philosophischer Perspektive *hypothetisch*, denn der philosophische Diskurs ist «unerschöpflich». Es gibt daher keine Selbst-Evidenz, aus der alle Phänomene abgeleitet und auf die sie zurückgeführt werden können. Gegenüber Eckhart, dessen Philosophie mit transzendenter Begrifflichkeit theologische Vorgaben durchdenkt, ist Zen, wie Ueda an verschiedenen Bildinterpretationen zeigt, perspektivisch offener. Und da Zen eine Praxis ist, übt es diese Offenheit ein. Man könnte sagen: wenn Relationalität, d.h. die Bestimmung durch wechselseitige Beziehungen, Eckhart und Zen verbindet, dann stellt sich die Frage nach einem Relativismus. Relativismus wird in der postmodernen Ironie so pointiert: Alles gilt, was gilt, und dass nicht alles gilt, das gilt auch. Meine philosophische Kritik daran ist: eine Wende gegen alle Stabilität gerät in Gefahr, auch auf eine Art stabil zu werden. Aber auch Zen meint, dass ein reines «Wogegen» nicht das Ganze erfassen kann. Es geht also darum, einen Perspektivismus nicht zum Relativismus werden zu lassen.

Uedas letzter Beitrag in deutscher Sprache über Meister Eckhart und Zen ging auf einen Vortrag bei der Jahrestagung der Meister Eckhart Gesellschaft 2014 über «Meister Eckhart interreligiös» an der Katholischen Akademie in Bayern zurück. Er schrieb dort (Ueda 2016, S. 76): «(Eckharts) Grundgedanken finden sich ebenso genau im Zen-Buddhismus. Das wahre Menschsein liegt für beide im dynamischen Zug zurück zum Urgrund und wieder aus diesem heraus, auch wenn dies mit sehr verschiedenen Begriffen formuliert wird, die je dem betreffenden geistes- und kulturgeschichtlichen Hintergrund entspringen.» Den Unterschied markierte er so:

«Die radikale Verneinung im Zen zeigt sich schon darin, dass es ihm auf das Nichts schlechthin ankommt, während bei Eckhart vom Nichts der Gottheit die Rede ist... Demgegenüber ist das «Nichts» im Zen ein Ausdruck für eine Bewegung ohne substanzielle Fixierung, entsprechend dem Mahayana-buddhistischen Beziehungsdenken. Das Nichts im Zen ist nicht wie bei Eckhart eine andere Bezeichnung für das lautere Eine, sondern liegt jenseits bzw. diesseits dieses Einen, wie die Null.» (Ebd., S. 80 f.)

Das ist für Eckhart nicht nachvollziehbar, denn wie alle Farben im Weißen, so sind alle Zahlen in der Eins enthalten.

Philosophisch nimmt Ueda an, das Substanzdenken bleibe für Eckhart «bestimmend» (ebd., S. 81) Die neuere Eckhartforschung freilich zeigt, dass Eckhart Substanz selbst als eine Beziehung denkt, und sie verringert damit den von Ueda beobachteten Abstand. Freilich ist für Zen die Beziehung tautologisch: «Wasser als Wasser» (ebd.), während sie m.E. bei Eckhart eher als «Zwei-Eines» zu denken ist – er hebt nicht alle Differenzen in Tautologien auf.

Dies liegt daran, dass Eckhart als christlicher Theologe die Einheit und Unterschiedlichkeit in Gott (Gottheit und Trinität) als Wechselwirkung und Beziehungsgeschehen zu denken versucht, ein Geschehen, das durch die Menschwerdung den Menschen mit in diese Beziehung hinauf hebt. (Das ist die «Gottesgeburt in der Seele») Insofern bleibt Eckhart auch ein Offenbarungstheologe, der sich freilich in Kontinuität zu den Kirchenvätern verpflichtet fühlt, die biblische Offenbarung philosophisch auszulegen. Für Ueda verbleibt damit Eckhart mit seiner reichhaltigen Beziehungssprache, in der sich Bilder durch andere Bilder überholen und wieder auflösen lassen, manchmal noch im «Sprachkäfig». Gemeinsam ist aber die Suche nach «Bild ohne Bild», wie Eckhart dieses Transzendieren nennt.

Spirituelle Lernprozesse

Man muss sich, so lautet meine These, vom Eigenen nicht entfernen, um vom Anderen zu lernen. Das Andere ist, so schlage ich in Anlehnung an den Philosophen Heinrich Rombach vor, nicht identisch, aber es kann «idemisch» sein (Rombach 1987, S. 203 f; S. 379 f.) Damit ist ein offener Beziehungsprozess gemeint, in der es Momente des Zueinander bis zur Übereinstimmung gibt und Momente des Auseinander, um dieses Zueinander nicht als eine Amalgamierung zu verstehen, d.h. auch, es immer wieder neu aus dem Eigenen zu bestimmen. Man kann sich diesen Prozess, so schlage ich vor, als eine fließende Kette vorstellen, in der die Glieder Rauten sind, die sich zur Fortsetzung der Kette an einer Ecke in Knotenpunkten verbinden, um dann wieder so auseinanderzutreten, dass sich auseinander liegende und entgegengesetzte Punkte bilden.

Für diese «Kette» ist Shizuteru Ueda m.E. ein vorzüglicher Modellierer gewesen, der auch gern unterschiedliche Bildwelten in der christlichen und in der buddhistischen Tradition miteinander in Austausch brachte. Er war bereit, intensiv in die zentrale christliche Botschaft von der Menschwerdung Gottes einzusteigen, um von dort her das Eigene des Zen zu beleuchten. Er begegnete diesem Zentrum des christlichen Glaubens über dessen spirituellen Nachvollzug in der «Gottesgeburt in der Seele» bei Meister Eckhart. Das war in Marburg

besonders gut möglich, wo Heidegger gelehrt hatte und wo Rudolf Otto und Friedrich Heiler Brücken bauten. Spätestens seit dem 19. Jahrhundert war es üblich geworden, die Verbindung von religiöser Befindlichkeit («bevinden» = mittelhochdeutsch «erfahren») und gedanklicher Erfassung, besonders bei Meister Eckhart, den man neu entdeckte, «Mystik» zu nennen. Meister Eckhart steht freilich in einer großen Tradition, auf die er sich kenntnisreich beruft, in der religiöse Vorannahmen – die christliche Offenbarung, die Bibel – mit gedanklichen Mitteln, unter philosophischem Anspruch, nachvollzogen werden. Die Begegnung mit dem Zen-Buddhismus zeigt gerade deshalb eine besondere Affinität auf, weil auch Zen Religion in Philosophie und Philosophie wieder in einer religiösen Praxis aufgehen und darin ausruhen lässt.

Begegnungen zwischen Zen und Eckhartscher Mystik sind daher auf zwei Ebenen möglich: auf der Ebene der spirituellen Praxis und auf der Ebene der philosophischen Reflexion der Religion. Auf der Ebene der spirituellen Praxis gibt es Übungen mit jeweiligen Traditionen, die man an den «idemischen» Punkten der genannten Kette miteinander verbinden kann. Dies geschieht auch – etwa in Häusern wie dem Lasalle-Haus bei Zug oder dem Benediktus-Haus bei Würzburg. Zwischen Eckhart und Zen hat Ueda die idemischen Punkte herausgearbeitet: die Loslösung («detachment»), die Gelassenheit, das «Sich-Finden-lassen» an Stelle der hektischen Suche, die Innerlichkeit gegen die bedrohliche Außenbestimmtheit, gerichtet gegen Egozentrik und Erfolgsorientierung, das «ohne Warum» des Lebens, die innere Ruhe im Wirken selbst, d.h. ohne Bindung an bestimmte Rückzugsorte, auch wenn diese helfen können.

Manchmal wird darüber diskutiert, ob das dabei erreichte, Erspüren einer Einheit – «erspüren» heißt im Lateinischen des Mittelalters «experiri» – nicht zu nivellierend gedacht ist. Dieser Vorwurf wird gegen Zen, aber auch gegen Eckhart erhoben, zumal Eckhart, und nicht nur er, das biblische Bild vom «Tropfen im Meer» verwendet (vgl. Weisheit 11,23). Aber diesen Vorwurf kann man entkräften, wenn man den Prozess vor Augen hat, in welchem die Linien zur Ununterschiedenheit zusammentreten und dann wieder auseinandertreten und nur aufgrund dieses Auseinandertretens die punktuelle Einheit, den «Knotenpunkt der Resonanz» wahrnehmen können. Ueda ist auch ein guter Zeuge für dieses Auseinandertreten der Linien, wenn er sich von der positiven Lehre des Christentum («Dogmatik») unterscheidet. Das verlangt er aber nicht von den Christen, die er in den Lernprozess hineinnimmt. Umgekehrt muss man sich, das ist meine These, vom Eigenen nicht entfernen, um vom Anderen zu lernen, ja, um an den genannten Knotenpunkten mit seiner Philosophie bzw. mit seiner Praxis «idemisch» zu sein.

Mystik statt Religion?

«Mystik statt Religion» ist ein Programmwort oder eine Anfrage des Philosophen Ernst Tugendhat, der in Köln den inzwischen eingestellten «Meister-Eckhart-Preis» erhielt. Ich habe versucht, zu zeigen, dass es nicht um eine Alternative geht. Richtig aber ist: Institutionelle Religionen, also die Kirchen bei uns, haben es schwer. Dass dies auch für die Evangelische Kirche gilt, macht deutlich, dass der Grundzug viel allgemeiner ist als die berechnete, öffentliche Kritik an der Katholischen Kirche.

Der Austritt aus den christlichen Kirchen in Deutschland kennzeichnet jedoch nicht das Ende des religiösen Bedürfnisses. Es entfernt sich jedoch vom Auseinandertreten der Linien in der Kette und sucht die Knotenpunkte. Freilich braucht man, wie ich zu zeigen versuchte, dafür den Dialog über Idemitäten und Differenzen, sowohl das Eine wie das Andere. Eine religiöse Beheimatung ist m.E. ein Vorteil für den Dialog, kein Nachteil. Unter dieser religiösen Beheimatung verstehe ich hier eine Sprachgemeinschaft, eine rituelle Gemeinschaft und eine Handlungsgemeinschaft. Der Zen-Buddhismus Uedas kultiviert diese eigene Beheimatung, indem er sich zugleich auf das Andere des Christentums einlässt. Das Christentum sucht diese Beheimatung in sich selbst derzeit neu. Vielleicht kann Meister Eckhart bei dieser Suche behilflich sein. Das ist auch eine Botschaft Uedas.

Der Zen-Buddhismus, wie ihn Ueda mit Suzuki und anderen, über Sprach- und Religionsgrenzen hinweg darstellen konnte, ist auch für das Feld neuer, «säkularer» Spiritualität im Sinne einer «Weltbeziehung» anschlussfähig. «Unverfügbarkeit» im Sinne von Bruno Latours Fassung «religiöser» Rede oder im Sinne von Hartmut Rosas Resonanzdenken zeigt der Verfügungswelt und der Verfügungssprache ihre Grenzen auf. Damit wird ein religiös-säkularer Dialog möglich, wie ihn der Zen-Buddhismus des Shizuteru Ueda bereits mit den Elementen christlicher Tradition ins Gespräch gebracht hat.

Literatur

- Cohen, Hermann (1919): *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Frankfurt (J. Kaufmann Verlag).
- Eckhart, Meister: *Deutsche Werke* (DW) und *Lateinische Werke* (LW), Stuttgart (Kohlhammer), 1936 – 2021 (mit Angabe von Titel bzw. Predigt, Band, Seitenzahl und gegebenenfalls Zeilenangabe).
- (1977): *Deutsche Predigten und Traktate*, hg. und übersetzt von Josef Quint, 4. Auflage, München (Carl Hanser).

- Flasch, Kurt (2010): *Meister Eckhart – Philosoph des Christentums*, München (C. H. Beck).
- Fromm, Erich, *Gesamtausgabe in zwölf Bänden* (GA), Stuttgart (Deutsche Verlags-Anstalt – gebundene Ausgabe) und München (Deutscher Taschenbuch Verlag – Studienausgabe als TB) 1999. E-Book: <https://books.openpublishing.com/document/335933>.
- 1956a: *Die Kunst des Liebens*, GA IX, S. 437–518.
 - 1960a: *Psychoanalyse und Zen-Buddhismus*, GA VI, S. 301–358.
 - 1963d: «Der Ungehorsam als psychologisches und ethisches Problem», GA IX, S. 367–372.
 - 1966a: *Ihr werdet sein wie Gott*, GA VI, S. 83–226.
 - 1973a: *Anatomie der menschlichen Destruktivität*, GA VII.
 - 1976a: *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*, GA II, S. 269–414.
- Johach, Helmut (2022): «Erich Fromms Religionsverständnis – Herausforderung für den christlichen Glauben», in: *Fromm Forum* (deutsche Ausgabe), Band 26, S. 140–164.
- Kobusch, Theo (1986): «Mystik als Metaphysik des moralischen Seins», in: K. Ruh (Hg.), *Abendländische Mystik im Mittelalter*, Stuttgart (Metzler), S. 49–62.
- Maxim, Sebastian (2010): *La question du moi chez Maître Eckhart. Du souci de soi à l'union avec Dieu*. Dissertation, Paris.
- Menke, Christoph (2004): «Die Idee der Selbstverwirklichung», in: Hans Joas und Klaus Wiegandt (hg:), *Die Kulturellen Werte Europas*, Frankfurt (S. Fischer), S. 304–352.
- Mieth, Dietmar (1976): *Epik und Ethik. Eine theologisch-ethische Interpretation der Josephromane Thomas Manns* (= Studien zur deutschen Literatur, hg. von R. Brinkmann u.a., Bd. 47). Tübingen (Niemeyer).
- (2004): *Meister Eckhart – Mystik und Lebenskunst*, Düsseldorf (Patmos).
 - (2018): *Im Wirken schauen. Die Einheit von vita activa und vita contemplativa bei Meister Eckhart und Johannes Tauler* (zuerst: Regensburg 1969), Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
 - (2019), «Das Herz bei Meister Eckhart», in: *Meister Eckhart Jahrbuch*, Beiheft 7, Stuttgart (Kohlhammer), S. 1–24.
 - (2023): «Offenbarung, trinitarische Relation und Transformation des Menschen bei Meister Eckhart», in: Marina Bär u.a., (Hg.), *In Beziehung sein*. Festschrift B. J. Hilberath, Ostfildern (Patmos), S. 77–90.
 - (2024): *Ketzerflammen in Paris, Marguerite Porete, Meister Eckhart und die Intrigen der Inquisition*, Hannover (Der blaue Reiter).
 - (2024a): «Eine christliche Antigone? Marguerite Poretes Widerstand gegen die Inquisition», in: *Feinschwarz*, Ein katholisches Feuilleton, 4. März 2024, Heft 4, S. 1–5)
 - (2024b): «Meister Eckhart und die Kirche», Vortrag Katholischen Akademie in Bayern, München 2024; als Audio zugänglich auf dem YouTube-Kanal der Akademie.

- Piesch, Herma (1935): *Meister Eckharts Ethik*, Luzern (Vita Nova).
- Rombach, Heinrich (1987): *Strukturanthropologie, «Der menschliche Mensch»*, Freiburg (Karl Alber).
- Steer, Georg; Sturlese, Loris (Hg.) (2003): *Lectura Eckhardi*, Band II, Stuttgart (Kohlhammer).
- Tauler, Johannes (1910): *Die Predigten Taulers*. Aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften, hg. Von Ferdinand Vetter, Berlin (Weidmann).
- Taylor, Charles (1989): *Sources of the Self*, Cambridge (Mass.) and London (Harvard University Press).
- (1992): *The Ethics of Authenticity*, Cambridge (Mass.) and London (Harvard University Press).
- Ueda, Shizuteru (1977): «Nothingness in Meister Eckhart and Zen-Bhuddism with Particular Reference to the Borderlands of Philosophy and Theology», in: *Transzendenz und Immanenz: Philosophie und Theologie in der veränderten Welt*, hg. Von D. Papenfuss und J. Söring, Stuttgart (Kohlhammer), S. 157–169.
- (2016): «Ohne Warum» bei Meister Eckhart und im Zen», in: *Meister Eckhart Jahrbuch*, Band 10, Stuttgart (Kohlhammer), S. 75–86.
- (2018): *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und die Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus* (zuerst: Gütersloh 1965), München-Freiburg (Karl Alber) 2018.

Erich Fromm, Zen-Buddhismus und Therapie. Heilung mit Risiken und Nebenwirkungen?

INKEN PROHL



Einleitung

Nachdem die Psychoanalyse dem Buddhismus in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts eher kritisch gegenüberstand, war Erich Fromm (1900–1980) einer der ersten, der sich intensiv und affirmativ mit dem Buddhismus, vor allem mit dem Zen-Buddhismus, auseinandergesetzt hat (vgl. Šumiga 2020). Allerdings beruft er sich meines Erachtens in seinen Schriften zum Zen-Buddhismus auf ein orientalisierendes und verklärtes Bild dieser Ausrichtung des Buddhismus. Mein Beitrag setzt sich mit der Genese, den Kennzeichen und den möglichen Konsequenzen von Fromms Vorstellung des Zen-Buddhismus auseinander. Dabei orientieren sich meine Überlegungen an religionswissenschaftlichen und kulturwissenschaftlichen Theorien. Die Daten beruhen auf religionshistorischen Untersuchungen sowie mehrjähriger Feldforschung an zen-buddhistischen Institutionen in Japan, vor allem in Nagano und Kyoto.

In Fromms Schriften fallen häufig Worte wie «Demut, Liebe und Mitgefühl» (Fromm 1960a, GA VI, S. 342), um den Zen-Buddhismus zu charakterisieren. Schaut man sich die Geschichte des Zen-Buddhismus in Japan an oder beschäftigt sich mit der sozialen Realität zen-buddhistischer Gemeinden, Institutionen und Praktiken, dann zeigt sich ein mehrdimensionales Bild, in dem auch Machtkämpfe, Neid und Missgunst, Diskriminierungen und Gewalt nicht fehlen (vgl. Victoria 1999; Kleine 2011). Zum Vorschein kommt eine «andere Seite des Zen» (Williams 2004), die ich mit diesem Beitrag aufzeigen möchte.

Um den Kontrast zwischen Fromms idealisierendem Bild und den sozialen Realitäten des Zen-Buddhismus deutlich zu machen, präsentiere ich zunächst einige von Erich Fromms Annahmen über Zen und seine vermeintlichen Parallelen zur Psychoanalyse. Im zweiten Teil meines Aufsatzes stelle ich das Feld des Zen-Buddhismus in Japan dar. Darauf aufbauend schlägt der dritte Abschnitt zum Thema «Umdeutungen» eine Brücke zwischen der sozialen Realität des japanischen Zen-Buddhismus und den Zuschreibungen, die dessen Verständnis seit spätestens Mitte des 20. Jahrhunderts dominieren. Dabei werde ich auch auf «Mystik» zu sprechen kommen. Schließlich stelle ich im vierten Teil einige Überlegungen über mögliche Wirkungen von Fromms Narrationen vor. In meinem Fazit greife ich die Thematik der Mystik wieder auf.

Meine theoretische Herangehensweise basiert auf den Ansätzen der Religionswissenschaft. Religionswissenschaftliches Arbeiten besteht darin, die Selbstthematisierungen von Religionen und verwandten Formationen mit metasprachlichen Kategorien zu untersuchen. Das wichtigste Werkzeug ist dabei der Begriff der Religion als analytische Kategorie, mit der ich einen kreativ-spielerischen Umgang verfolge. Gestützt auf Überlegungen von Martin Riesebrodt (2007), David Morgan (2013) sowie Ann Taves und S. Brent Plate (2021) verstehe ich Religion als verkörperte Praktiken und Diskurse, die ein Netzwerk von «Technologien der Welterzeugung» (Taves & Plate 2021, S. 193) bilden. Diese Technologien fördern Beziehungen zwischen Menschen und vermeintlich nicht-menschlichen Kräften – darunter Götter, übermenschliche Akteure sowie transzendente Gesetze oder Ansprüche. Daher sind die Technologien der Welterzeugung als Formationen zu verstehen, die sich durch ihre Verbindung zu etwas Jenseitigem auszeichnen, das analytisch als mit vermeintlicher Transzendenz «aufgeladen» beschrieben werden kann. Diese transzendente Aufladung bildet die Dynamik, die Gemeinschaften formt, Heilserwartungen legitimiert und weitere religiöse Funktionen ermöglicht. Sie erfolgt jedoch nicht ausschließlich kognitiv, sondern stets in Wechselwirkung mit sinnlichen Erfahrungen, die durch religiöse Praktiken und deren materielle Ausdrucksformen hervorgerufen werden (vgl. Prohl 2015). Vor dem Hintergrund dieser theoretischen Herangehensweise sind nicht nur die Narrationen, Praktiken und Materialitäten des Zen-Buddhismus selbst, sondern auch ein großer Teil der Schriften und Überlegungen dazu als religiös zu qualifizieren (vgl. z.B. Okropiridze & Prohl 2018).

Die Qualifikation als religiös gilt nicht nur für den Zen-Buddhismus, sondern auch für die Äußerungen D. T. Suzukis (1870–1966), der neben Erich Fromm und Richard de Martino einer der drei Autoren des berühmten und enorm einflussreichen Buches *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse* (Fromm 1960a) ist. Suzuki ist der wichtigste Pionier des Zen-Buddhismus im Wes-

ten und hat als Gelehrter und Laien-Buddhist eine gänzlich neuartige Version des Zen entwickelt (vgl. Sharf 1998; Borup 2004; Jaffe 2010). Ebenso wie die Schriften von Eugen Herrigel (1884–1955), Alan Watts (1915–1973) und weiterer einflussreicher Apologeten des Zen (vgl. Prohl 2010) sind seine Zuschreibungen an den Zen-Buddhismus durchzogen von Behauptungen, die auf Annahmen beruhen, die unhinterfragbar und überempirisch sind – kurz gesagt, die als transzendent bezeichnet werden können. Aus religionswissenschaftlicher Sicht verstehe ich diese Zuschreibungen als innenperspektivische Selbstthematisierung oder – anders ausgedrückt – als theologische Spekulationen. Festgehalten werden kann damit zunächst, dass die Auffassung Erich Fromms über den Zen-Buddhismus nicht als historische oder kulturwissenschaftliche Darstellung zu verstehen ist, da sie sich an den zeitgenössischen, theologisch ausgerichteten Schriften orientiert. Im Folgenden möchte ich aufzeigen, wie das genauer zu verstehen ist und wie diese Spekulationen mit dem, was als Mystik bezeichnet wird, in Verbindung stehen.

Meinen Fokus lege ich auf Erich Fromm und den Zen-Buddhismus – sogenannte Achtsamkeitspraktiken behandle ich nur am Rande. Zum einen, da Erich Fromms Einfluss hier nicht so groß ist. Zum anderen, weil Achtsamkeitspraktiken – wie sie heute praktiziert werden – maßgeblich vom Vipassana-Buddhismus und dessen Rezeption und Entwicklung im Westen inspiriert sind (vgl. Kabat-Zinn 2011; McMahan und Braun 2017a; Helderma 2019). Diese Strömungen müssen von der Geschichte des Zen-Buddhismus in der Moderne differenziert werden.

1. Fromms Verständnis des Zen-Buddhismus

In den 1950er Jahren hörte Fromm die Vorlesungen von D. T. Suzuki an der Columbia University in New York und bald darauf machte ein japanischer Psychiater die beiden miteinander bekannt (vgl. Roland 2017, S. 505). Suzuki präsentiert den Zen-Buddhismus als eine antiautoritäre, ikonoklastische Praxis und Philosophie, die nichts mit schriftlichen Dogmen, Ritualen oder normativer Ethik zu tun hat, sondern in deren Mittelpunkt die transformativen Effekte der Erfahrung der Welt, «wie sie ist», stehen (vgl. Sharf 1998).

Fasziniert von diesen Vorstellungen, entwickelte Fromm ein ausgeprägtes Interesse am Zen-Buddhismus. Im Jahr 1957 organisierte er eine internationale Konferenz über Zen-Buddhismus und Psychoanalyse in Mexiko, an der mehr als 50 Psychologen teilnahmen (vgl. Fromm 1960a, GA VI, S. 303 f. und S. 378 f.) Die Konferenz-Vorträge von Suzuki und Fromm wurden 1960 zusammen mit einem Beitrag von Richard de Martino, einem Professor für Philosophie und

Religionswissenschaft der Kyoto Universität, in dem bereits erwähnten Band *Zen-Buddhismus and Psychoanalysis* veröffentlicht (Fromm 1960a).

In seinem Beitrag *Psychoanalyse und Zen* stellt Fromm die folgenden Gedanken vor:

«Sich des Unbewussten bewusst zu werden und damit sein Bewusstsein zu erweitern, bedeutet, mit der Wirklichkeit und – in diesem Sinne – (intellektuell und affektiv) mit der Wahrheit in Berührung zu kommen. Das Bewusstsein erweitern heißt aufwachen, den Schleier lüften, die Höhle verlassen, Licht in die Finsternis bringen.» (Fromm 1960a, GA VI, S. 331.)

Außerdem stellt er die Frage: «Ist das die gleiche Erfahrung, die die Zen-Buddhisten »Erleuchtung« nennen?» (Ebd.) Daran anschließend stellt Fromm eine Reihe von Parallelen zwischen dem Buddhismus und Psychoanalyse her. Er zitiert Suzuki:

«Zen ist seinem Wesen nach die Kunst, in die Natur seines Seins zu blicken, und es zeigt den Weg von der Knechtschaft zur Freiheit. [...] Wir können sagen, dass das Zen alle Energien freisetzt, die in jedem von uns richtig und natürlich aufgespeichert, aber unter normalen Bedingungen verkrampft und verzerrt sind, so dass sie keinen angemessenen Kanal zur Betätigung finden. [...] Es ist deshalb das Ziel des Zen, uns davor zu bewahren, geisteskrank oder verkrüppelt zu werden. Das verstehe ich unter Freiheit, dass man allen schöpferischen und wohlwollenden Impulsen, die in unseren Herzen schlummern, freien Spielraum lässt.» (Ebd., S. 335.)

Diese Beschreibungen Suzukis übernimmt Fromm und modifiziert sie am Ende:

«Zen ist die Kunst, in die Natur seines Seins zu blicken, es ist ein Weg von der Knechtschaft zur Freiheit, es setzt unsere natürlichen Energien frei, es bewahrt uns davor, geisteskrank oder verkrüppelt zu werden, und es zwingt uns, unserer Fähigkeit zum Glücklichein und zur Liebe Ausdruck zu verleihen.» (Ebd.)

In Anlehnung an Suzuki versteht Fromm unter »Satori« die Erleuchtung als »die wahre Erfüllung des Zustandes des Wohl-Seins« (Fromm 1960a, GA VI, S. 335.). Psychologisch ausgedrückt, schreibt er, sei die Erleuchtung als ein Zustand zu

verstehen, in dem der Mensch mit der Wirklichkeit in sich und außerhalb seiner selbst vollkommen übereinstimmt. Im erleuchteten Zustand ist der Mensch «der ganze Mensch» (ebd.). Die Erkenntnis des eigenen Wesens im Zuge dessen bezeichnet Fromm als das Ziel des Zen-Buddhismus. Dieses Ziel lässt sich seines Erachtens nicht durch Denken erreichen: Er betont, dass das Erlebnis der Erleuchtung niemals mit dem Verstand begreiflich gemacht werden kann.

Über die Parallelen zwischen Zen-Buddhismus und Psychoanalyse notiert Fromm weiter, dass beide nach Einsicht in die eigene Natur strebten, die Verwirklichung von Freiheit, Glück und Liebe zum Ziel hätten, der Freisetzung von Energie dienten und eine Erlösung von geistigen und körperlichen Leiden ermöglichten. Sie basierten dabei auf denselben ethischen Prinzipien, nämlich der Überwindung von Gier und der Fähigkeit, Liebe und Mitgefühl zu entwickeln (vgl. ebd., S. 342).

Soweit die Zuschreibungen von Erich Fromm. Was ist nun von diesen zu halten? Ein kurzer Einblick in die soziale Realität des japanischen Buddhismus im nachfolgenden Teil ermöglicht eine bessere Einordnung der Frommschen Interpretationen.

2. Zen-Buddhismus in Japan

Bilder und Statuen von Praktizierenden und Buddhas, die ruhig mit gekreuzten Beinen auf einem Kissen sitzen, sind heutzutage omnipräsent. Zum Beispiel sind größere Buddhastatuen in verschiedensten Designs bei kommerziellen Plattformen wie Amazon zu einem Kaufpreis ab 20 Euro für nahezu jede Person erschwinglich. Beworben werden die Statuen etwa als Gartendekoration. Besonders verbreitet sind außerdem Abbildungen sitzender Mönche in Tempelkontexten.

Nach allgemeinem Verständnis zeigen diese Bilder und Statuen die zentrale Praxis des Buddhismus, die sitzende Meditation. Diese Sitzpraxis soll, buddhistischen Narrativen zufolge, zur Erleuchtung von Shakyamuni Buddha, dem historischen Buddha, geführt haben. In philologischen, theologischen und psychoanalytischen Studien buddhistischer Texte, die im Laufe der letzten zwei Jahrhunderte unternommen wurden, wird diese Praxis als individuelle Methode der Introversion und Konzentration interpretiert (vgl. McMahan & Braun 2017b; McMahan 2023), sodass es inzwischen nahezu unmöglich geworden ist, diese Praxis nicht als Meditation aufzufassen.

Doch schauen wir uns den japanischen Kontext genauer an. Seit Einführung des Buddhismus im Japan des sechsten Jahrhundert haben sich dort verschiedene buddhistische Schulen herausgebildet. Im zwölften Jahrhundert

entstanden zwei der drei zen-buddhistischen Schulen in Japan, nämlich die Rinzai- und die Sōtō-Schule. Keine dieser Schulen verstand die Lehre und Praxis des Buddhismus als einen individuellen Heilsweg. Die buddhistischen Schulen führten vielmehr Rituale zum Schutz und Wohlstand des Staates aus (vgl. Kleine 2011; Bowring 2005). Dōgen, einer der Patriarchen des Sōtō-Buddhismus, gründete den ersten japanischen Tempel mit einer Haupthalle, in der die Mönche gemeinsam lebten und Zazen praktizierten. In Anlehnung an chinesische Tempel konzentrierte er sich in seiner Apologetik auf Zazen als zentralen Aspekt. Er erklärte die Überlegenheit seiner buddhistischen Tradition gegenüber den bis dahin in Japan verbreiteten Schulen mit der Fähigkeit des Zazen, die innewohnende Buddhaschaft aller Wesen auszudrücken. In Dōgens Schriften gibt es keine Berichte von individuellen Erfahrungen der Praktizierenden, sondern eine Forderung nach «Nicht-Denken» (hishiryō), was als Versuch interpretiert werden kann, alle individuellen Reflexionen, die während der Zazen-Praxis auftreten könnten, auszuschalten. In Dōgens berühmtem *Allgemeine Ratschläge zu den Prinzipien von Zazen* (*Fukan zazengi*) wird nicht auf «persönliche Erleuchtungserfahrungen» eingegangen, die später von D. T. Suzuki als zentraler Aspekt des Zen-Buddhismus beschrieben und popularisiert wurden. Dōgen gibt stattdessen detaillierte Anweisungen zur korrekten Durchführung des Zazen:

«Wir sollten unsere Kleidung locker, aber ordentlich tragen. Wir legen die rechte Hand auf den linken Fuß und die linke Hand auf die rechte Hand. Die Spitzen unserer beiden Daumen berühren sich. Beide Hände werden dann nah am Körper gehalten. Der Punkt, an dem sich die beiden Daumen berühren, sollte gegenüber dem Nabel platziert werden. Man sollte aufrecht sitzen, das heißt, weder nach rechts noch nach links lehnen, sich nach vorne beugen oder den Rücken wölben. Man muss die Ohren mit den Schultern und die Nase mit dem Nabel ausrichten. Die Zunge sollte entspannt im Mund liegen. Atmen Sie durch die Nase. Die Lippen und Zähne sollten sich berühren. Die Augen sollten offen bleiben, aber weder weit noch eng geschlossen sein.» (Meister Dōgen 2001.)

Dieser Auszug veranschaulicht die Bedeutung des Körpers für Dōgen und seine Betonung des physischen Akts des Sitzens. Buddhologinnen und Buddhologen sowie Japanologinnen und Japanologen haben gezeigt, dass Dōgens Konzept von Zazen weniger als ein psychischer, sondern vielmehr als ein physischer Akt zu verstehen ist. Er betont außerdem die chinesische Ch'an-Genealogie und -Orthodoxie sowie die Tradition der Übertragung der Erleuchtung vom

Meister auf den Schüler. Diese Übertragung ermögliche es den Praktizierenden, den Akt des Sitzens als Teil ihres erleuchteten Seins auszuführen, das sie mit dem Buddha und den Patriarchen, den vorangehenden Zen-Meistern, teilten (vgl. Bodiford 1993). Im Zuge dessen propagiert Dōgen keine psychische Übereinstimmung mit dem ewigen erleuchteten Geist, sondern eine physische Nachahmung des erleuchteten Verhaltens historischer Instanzen (vgl. Bielefeldt 1988, S. 170). Laut Dōgen können Praktizierende also durch die perfekte Ausführung von Zazen die Erleuchtung performativ manifestieren. Sie ahmen dabei etwas nach, das laut der buddhistischen Orthodoxie bereits verwirklicht wurde. Sicherlich haben viele Praktizierende von Zazen in vormoderner Zeit und im modernen Japan eine ganze Reihe unterschiedlicher Erfahrungen mit Zazen gemacht, die zu individuellen Zuschreibungen an die Praxis geführt haben. Diese gelten nach dominierenden Lehrmeinungen aber nicht nur als unerwünscht; sie sind auch nicht Gegenstand der buddhistischen Literatur und spielen keine Rolle für die religiöse Praxis, das Selbstverständnis und die Legitimation des Zen-Buddhismus bis zum 20. Jahrhundert.

Die Erleuchtung ist in den beschriebenen Quellen keine Angelegenheit privater Heilssuche. Gefühle und Erlebnisse, die der Zen-Mönch bei der Erleuchtung haben soll, werden in traditionellen Texten nicht ausführlich behandelt. Im Gegenteil: Traditionelle Quellen warnen davor, sich allzu intensiv mit Gedanken an die eigene Erleuchtung zu beschäftigen. In diesen chinesischen und japanischen Schriften gibt es noch nicht einmal einen Begriff, der unserem heutigen Verständnis von «Erfahrung» oder «Erlebnis» entspricht. Demzufolge ist der Zustand der Erleuchtung hier kein individuell relevantes Erlebnis, sondern ein Zustand, der die Autorität der Priester und der Institutionen des Zen-Buddhismus sichert.

Aufgrund dessen stellt sich die Frage: Ist diese Performanz von Zazen treffend mit Meditation zu bezeichnen? In Handbüchern sowie in alltäglichen Vorstellungen des Begriffs Meditation findet man gegenwärtig oft die Idee einer bewussten Beobachtung eines vorgestellten Objekts, wie zum Beispiel des Atems oder des Blickfeldes. Dieser Akt soll zu einer Veränderung der kognitiven, sinnlichen und emotionalen Wahrnehmung der meditierenden Person führen und somit eine Transformation des Bewusstseins und der Erfahrung dieser Person bewirken (vgl. Sharf 1995; Prohl 2014, 2022; McMahan & Braun 2017a, S. 7). Daher muss bezweifelt werden, dass die Vorstellung der Sōtō-Schule von Zazen als physischer Nachahmung der Erleuchtung des Buddhas mit «Meditation» nach heutigem Verständnis gleichgesetzt werden kann.

Die asketischen und sehr strengen Verfahren, die den Akt des stillen Sitzens umgaben, trugen dazu bei, den sozialen und religiösen Status der verschiedenen Tempel zu erhöhen. Zazen kann als eine prototypische sinnliche Form

beschrieben werden, die den Kontakt weltlicher Akteure zu transzendenten Wesen oder Kräften vermitteln sollte. Die Performanz des Zazen stattete die buddhistischen Priester und Mönche mit religiöser Autorität aus und bot ihnen, dem Vernehmen nach, einen Zugang zum buddhistischen Dharma. Die dem Dharma zugeschriebenen religiösen Kräfte ermöglichten es den Zen-Institutionen, ihre wichtigsten Aufgaben durchzuführen: zum einen Rituale zum Wohle und Schutz des Staates auszuüben, zum anderen solche für individuellen diesseitigen und jenseitigen Nutzen (Okropiridze & Prohl 2018).

Während Zazen in bedeutenden Klöstern eine zentrale performative Rolle spielte, wurde es von der Mehrheit der Priester kaum praktiziert. Auch in der Gegenwart praktiziert die Mehrheit der Priester Zazen fast ausschließlich während ihrer Lehrjahre, zeigt aber danach kein weiteres Interesse an der Praxis (vgl. Reader 1986).

3. Umdeutungen

Wie ist es nun zu den erheblichen Umdeutungen gekommen, die wir bei Erich Fromm und einer Fülle weiterer Apologeten des modernen Zen-Buddhismus finden? Diese modernen Zuschreibungen und Interpretationen sind in weiten Teilen auf D. T. Suzuki zurückzuführen. Er hat gewissermaßen den modernen Zen erfunden. Suzuki reagierte mit seinen affirmativen Schriften über den Zen-Buddhismus auf die abschätzige Haltung der zeitgenössischen Orientalisten, die im Theravada-Buddhismus, also dem Buddhismus Südostasiens, den wahren Buddhismus sahen und die buddhistischen Formen in Ostasien als degeneriert und abergläubisch abwerteten. Als Belege für Suzukis grundlegende Neuinterpretation des Zen-Buddhismus in diesem Sinne lassen sich beispielsweise folgende Aussagen anführen:

- «Die eigentümliche Schulungsart des Zen besteht darin, jede Wahrheit persönlich zu erfahren, ohne irgendeine verstandesmäßig gewesen, systematische oder theoretische Lehre» (Suzuki 1958, S. 10);
- «Zen ist eine Mystik von eigener Art» (Suzuki 1999, S. 59);
- «Persönliches Erlebnis ist alles beim Zen» (Suzuki 1999, S. 42).

Charakteristisch für diese persönliche Erfahrung ist bei Suzuki zum einen die Identifikation von Subjekt und Objekt. Zum anderen deutet er immer wieder an, dass das, was im psychologischen Sinn als Unbewusstes bezeichnet wird, auch im Zen-Buddhismus eine wichtige Rolle spielt (vgl. Suzuki 1972).

Vergleichen wir die Zuschreibungen von Suzuki mit der Lehre und Praxis des Buddhismus in der Geschichte und Gegenwart Japans, wird also schnell

deutlich, dass Suzuki eine neue Variante hervorgebracht hat – eine Religion des Zen-Buddhismus im modernen Sinn. Dazu griff er auf typisch westliche Idealisierungen von Religion und Mystik zurück, sodass ich an dieser Stelle einen kurzen Exkurs zum Begriff der Mystik einfügen möchte.

Die Begriffe Mystizismus und Mystik wurden um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert im Westen und in Asien unter Intellektuellen populär (vgl. Sharf 1998; Widmer 2006). Mit «Mystik» wurde dabei eine Spielart von Religion bezeichnet, bei der die persönliche Erfahrung eines vorgestellten Transzendenten im Mittelpunkt steht. Während dieser Zeit wuchs die Kritik an institutionalisierten Religionen, und die Idee vom christlichen Gott konnte als Bezugspunkt transzendenter Erfahrung nicht mehr überzeugen. Zugleich breitete sich der Wunsch aus, die sogenannten Weltreligionen mithilfe eines allgemeingültigen Konzeptes zu verstehen (vgl. Masuzawa 2005). Es etablierte sich die Auffassung, dass alle Religionen Varianten eines ursprünglichen Glaubens sind, der auf der persönlichen Erfahrung einer als transzendent empfundenen Wirklichkeit beruht. Dabei ging man davon aus, dass die sogenannten Weltreligionen auf unterschiedliche Weise nach derselben Transzendenz streben – ein Konzept, das zunehmend unter dem Begriff «Mystik» gefasst wurde.

Diese Zuschreibung an Religion ist modern, denn die Idee, dass im Mittelpunkt von Religionen persönliche Erfahrung steht, setzt ein Konzept des individuellen, modernen Subjekts voraus, das ein psychisches Erlebnis von Religion anstrebt (vgl. Sharf 1998). Wie das Beispiel des Zen-Buddhismus zeigt, ist es also irreführend, derartige Zuschreibungen auf vormoderne Kontexte zu übertragen. Kulturwissenschaftler und Kulturwissenschaftlerinnen wie z.B. Richard King oder Grace Jantzen (King 1999; Jantzen 2000) werden nicht müde zu betonen, dass ein Verständnis der Mystik, das strikt im Blick auf psychische Zustände erfolgt, historisch fehlgeleitet ist. Denjenigen, die gemeinhin als Mystikerinnen und Mystiker bezeichnet werden, also zum Beispiel Meister Eckhart oder Hildegard von Bingen, ging es vielmehr um Gerechtigkeit, Befreiung und die Erkundung der sprachlichen Möglichkeiten, um das mitzuteilen, was sie als die reiche Mannigfaltigkeit Gottes ansahen (vgl. King 2007). Es ging nicht um psychische Erlebnisse und schon gar nicht um die Herbeiführung der Erkenntnis neuer Wahrheiten mit Hilfe der eigenen psychischen Zustände. Ebenso wie aus buddhistischer Sicht die Wahrheit von Buddha Shakyamuni erkannt worden ist und somit unwiderruflich feststeht, lebten die mittelalterlichen Mystikerinnen und Mystiker in Europa in einer Welt, in der die Existenz Gottes als selbstverständlich gesetzt war.

Suzuki lernte den Buddhismus in Japan zunächst aus der Perspektive eines Laien kennen. Als junger Mann ging er dann in die USA, wo er Bekanntschaft mit den zeitgenössischen westlichen Paradigmen im Kontext von Re-

ligion machte. Er wurde der Assistent von Paul Carus (1852–1919), einem deutsch-amerikanischen Philosophen und Publizisten, der sich intensiv mit dem Buddhismus als einer «naturwissenschaftlichen Religion» beschäftigte. Während dieser Zeit wurde Suzuki beeinflusst von westlicher Philosophie, dem Konzept der religiösen Erfahrung bei William James und den Ideen der Theosophie (vgl. Jaffe 2010). Zudem übernahm Suzuki Vorstellungen der Romantik – insbesondere die Annahme der Existenz eines inneren Selbst als Wesenskern und das Ideal eines liberalen Individualismus. Infolgedessen präsentierte er den Zen-Buddhismus im Rahmen dieser Paradigmen (vgl. McMahan 2008, S. 196).

Insgesamt haben wir es also mit dem paradoxen Umstand zu tun, dass zutiefst westlich geprägte Ideale von asiatischen Intellektuellen wie Suzuki aufgegriffen wurden. Asiatische Intellektuelle übernahmen westliche Konzepte, wie das der religiösen Erfahrung, und interpretierten sie neu. Als vermeintlich authentisch asiatische Paradigmen wahrgenommen, wurden diese Konzepte wiederum von westlicher Seite idealisiert und exotisiert. Dadurch entfalteten sie eine anhaltende Faszination – zunächst bei ihren westlichen Rezipienten und später auch in Teilen Asiens. Oder nochmals anders formuliert: Dass westliche Intellektuelle wie Erich Fromm, die Ideen von D. T. Suzuki so begeistert aufgenommen haben, resultiert im Wesentlichen daraus, dass Suzuki moderne westliche Paradigmen in historisch-asiatischem Gewand präsentierte.

So ist es zu erklären, dass Suzukis Zen im Westen einen große Wirkmacht entfaltete. Statt Lehren und klösterlicher Disziplin rückt Suzuki die individuelle Heilssuche und die persönliche Erfahrung in den Mittelpunkt. Er betont zudem das schöpferische Potenzial des Zen-Buddhismus, indem er in seinen Schriften etwa auf die sogenannte «Zen-Kunst» verweist. So war er maßgeblich daran beteiligt, die Trockensteingärten an japanischen Tempeln als «Zen-Gärten» zu rahmen und japanische Kampfsporttechniken oder die Teezeremonie als buddhistisch zu markieren. Zwischen Teezeremonie, «Zen-Gärten», «Zen-Kunst» oder Kampfsporttechniken und dem Buddhismus bestehen historisch nur sehr lose Verbindungen. In der Tat ist es so, dass Zen-Tempel und -Klöster bis in die Gegenwart Kunstwerke beherbergen, Landschaftsgärtner mit der Anlage der Trockensteingärten beauftragen und grünen Tee servieren, meistens mit kostbaren und überaus leckeren Süßigkeiten. Doch die Mönche, Priester und Äbte schaffen die genannten Kunstwerke nicht selbst, denken sich die Trockensteinlandschaften nicht aus und kochen oder putzen schon gar nicht. Vielmehr sind sie mit der Durchführung von Ritualen für diesseitigen und jenseitigen Nutzen beschäftigt und insbesondere die Priester und Äbte großer Tempel und Klöster sind mit Verwaltungs- und Managementaufgaben stark ausgelastet. In der Vergangenheit kam ihnen große Bedeutung als Politiker und Diplomaten zu. Gegenwärtig amtieren sie beispielsweise in Kyoto als wichtige Manager

des Tourismus und des Denkmalschutzes. So besuchten Kyoto im Jahr 2023 mehr als 75 Millionen Touristen und Touristinnen (vgl. The Yomiuri Shimbun 2024), während die Bevölkerungszahl bei nur rund 1,5 Millionen liegt. Die Mehrzahl der Gäste kommt wegen der mehr als 1600 Tempel der Stadt, von denen die meisten ausgezeichnet erhalten sind, was eine gewaltige finanzielle und logistische Herausforderung bedeutet.

Die Rede von der schöpferischen Kraft des Zen-Buddhismus ist folglich eine weitere Imagination von D. T. Suzuki, die von Erich Fromm übernommen und verstärkt wurde; wahrscheinlich auch deshalb, weil sie so gut zur humanistischen Psychologie passt.

4. Wirkungen der Frommschen Narrationen

Wie wir an den Zitaten von Erich Fromm erkennen konnten, übernahm er die Zuschreibungen von Suzuki und interpretierte den Buddhismus in psychoanalytischem Vokabular. Die Übersetzung zen-buddhistischer Lehren und Praktiken in psychoanalytische Sprache konstituierte einen wichtigen Faktor bei der Einführung des Buddhismus im Westen (vgl. McMahan 2008, 192 f.). Unter dem Einfluss von Erich Fromm wurden und werden Meditation und Buddhismus im modernen Buddhismus hauptsächlich in psychoanalytischen bzw. psychologischen Begriffen gefasst. Fromms Schriften trugen gemeinsam mit den Schriften von C. G. Jung (1875–1961), Alan Watts und weiteren modernen Rezipienten des Zen dazu bei, die Praxis des Zen – vornehmlich die Meditation – als Methode anzusehen, unbewusste Zustände bewusst zu machen. Zen-Buddhismus transformierten sie dabei in eine Heilstechnik, die dazu dienen sollte, den Menschen in seiner Ganzheit zu verwirklichen. In diesem Transformationsprozess wurde der Buddhismus entmythologisiert, rationalisiert und psychologisiert (vgl. ebd., S. 8). Die Zuschreibung an den Buddhismus als psychologische Methode zur heilenden Wandlung der Psyche hat sich seitdem tief in das öffentliche Bewusstsein und den intellektuellen Diskurs eingegraben.

Diese Entwicklung hatte große Auswirkungen, und zwar zunächst auf die Psychoanalyse und das daran angeschlossene Feld der Psychotherapien: Inspiriert von Fromm, Jung, Watts und anderen begannen sich immer mehr Psychiaterinnen und Psychiater sowie Psychologinnen und Psychologen für den Zen-Buddhismus zu interessieren. Mittlerweile kann die Aufnahme buddhistischer Lehren und Praktiken – seien es Zen oder Achtsamkeit – in Therapiekonzepte als etablierte klinische Praxis angesehen werden, wie der Religionswissenschaftler und Psychotherapeut Ira Helderman für die USA feststellt (vgl.

Helderman 2019). In Bezug auf Achtsamkeitspraktiken prägt der Religions- und Ostasienwissenschaftler Jeff Wilson für diese Dynamik den Terminus der «Medikalisierung» (vgl. Wilson 2014, S. 77). Die laufende Promotion des Astronomen und Religionswissenschaftlers Reinhold Bien am Institut für Religionswissenschaft der Universität Heidelberg kommt für den deutschen Kontext zu einem ähnlichen Zwischenergebnis (vgl. Bien 2025).¹ Schließlich hat sich die Synthese von Buddhismus und Psychologie auch auf dem Markt der Selbsthilfe- und Ratgeberliteratur als überaus erfolgreich erwiesen (vgl. Prohl 2010, S. 301–306; Masuno 2019; Beck 2022). Der Religionswissenschaftler Dmitry Okropiridze bezeichnet diese Synthese als den religio-therapeutischen Komplex (vgl. Okropiridze 2017). Ich spreche lieber von der Psychotherapie als religionsanaloger Formation, da die Psychoanalyse bzw. Psychotherapie nach dieser Symbiose Prämissen aufnimmt, die auf transzendenten Annahmen beruhen.

Die Verschmelzung von Suzuki-Zen und Psychoanalyse zu einer individualisierten Heils- und Heilungsmethode birgt als religionsanaloge Formation eine Reihe von Risiken und Nebenwirkungen. Um dies zu belegen, lohnt sich ein Blick auf weitere Zuschreibungen an den Buddhismus, die Erich Fromm von Suzuki übernimmt. Suzukis Zen-Verständnis ist geprägt von einer ausgeprägten Dichotomisierung zwischen dem, was er als östlichen bzw. als westlichen Geist bezeichnet. Fromm übernimmt diese orientalisierenden Zuschreibungen, wenn er dem vorgeblich krankmachenden Rationalismus des «westlichen Menschen» das idealisierte östliche Denken gegenüberstellt (vgl. Fromm 1960a, GA VI, S. 303–306). Beispielsweise hält er die vermeintliche Rationalität und den vermeintlichen Realismus des Taoismus oder des Buddhismus im Vergleich mit westlichen Religionen für überlegen. Diese pauschalisierenden Imaginationen über den sogenannten Osten haben sich ebenfalls tief in das öffentliche und intellektuelle Bewusstsein eingeschrieben und verhindern bis heute ein realistisches Bild asiatischer Gesellschaften, zum Beispiel Chinas oder Japans. Zudem übernimmt Fromm eine vehemente Kritik westlicher Gesellschaften von Suzuki. Er beklagt, dass der westliche Mensch im Zustand schizoider Unfähigkeit sei – außer Stande einen Affekt zu empfinden. Laut Fromm ist der «westliche Mensch» ängstlich, niedergeschlagen und verzweifelt (vgl. ebd., S. 305 f.).

Bemerkenswert – und nachdrücklich von der Hand zu weisen – ist zum einen die pauschale Kontrastierung zwischen dem als solchen angesehenen westlichen Geist und dem Rest der Welt. Zum anderen stellt sich die Frage,

1 Bien beschäftigt sich unter dem Arbeitstitel *Zur Rezeption buddhistischer Meditationspraktiken durch PsychotherapeutInnen in Deutschland* besonders mit der Frage der Vereinbarkeit von Buddhismus und akademischer Psychologie aus Sicht der Therapeutinnen und Therapeuten (vgl. Bien 2025).

ob sich Fromms Klage darüber, dass die Menschen im Westen keine Affekte empfinden können, auf Menschen oder vielleicht nur auf Männer bezieht. Aus geschlechtsspezifischer Perspektive muss angemerkt werden, dass universell betrachtet bei Frauen in der Regel Gefühle der Liebe, des Mitgefühls sowie der Impuls, Fürsorge zu schenken, stärker ausgeprägt zu beobachten sind als bei Männern (vgl. Waal 2022; Bohannon 2023). Angesichts der wachsenden Kritik – manche Kommentatoren sprechen gar von Verachtung der westlichen Zivilisation und Hass auf sie – im Westen selbst, die wir zur Zeit beobachten (vgl. Neff 2024; Todd & Touverey 2024), wird auch die Frage aufgeworfen, ob die Wurzeln dieses Selbsthasses nicht durch die dichotomisierenden Tendenzen der Asien- bzw. Buddhismusrezeption mitbedingt sind.

Schauen wir nun auf die weitere Entwicklung im 20. und 21. Jahrhundert, so stellen wir fest, dass unsere Zeit von der Vorstellung der Existenz eines individuellen Selbst beherrscht wird. Die wirkmächtigste Vorstellung unserer Zeit lautet, dass Menschen einen heiligen Wesenskern, ein Selbst besitzen, wie etwa Carl Trueman (2022) und Eva Illouz (2008) so überzeugend herausgearbeitet haben. Der israelische Historiker Yuval Harari (2017) nennt den Glauben an die Existenz eines inneren Selbst die wichtigste neue Religion der Moderne. Dieser neue Glaube wurzelt unter anderem in der Symbiose zwischen Zen-Buddhismus und weiteren asiatischen Religions- und Weisheitslehren und der Psychoanalyse, da diese Symbiose die Annahme eines inneren Selbst naturalisiert und sakralisiert hat. Im traditionellen japanischen Kontext dient das Zazen zur Herbeiführung von diesseitigem und jenseitigem Nutzen, während der Suzuki-Zen und die Verbindung weiterer asiatischer Religionslehren mit der Psychoanalyse als Methoden gedeutet werden, ein angenommenes wahres Selbst oder positive Gefühle, Erfahrungen und eine gesündere Psyche zu erreichen. Die Begegnung mit einer transzendenten Macht wird nicht als Mittel angesehen, Wohltaten von überweltlichen Instanzen zu erlangen, sondern als eigener, individuell erreichbarer Zustand. Es sind folglich nicht mehr die Götter oder das buddhistische Dharma, sondern das Selbst und die Arbeit am Selbst, die nun als Wege angesehen werden, um das eigene Leben effektiv zu kontrollieren und dadurch Glück und Gesundheit zu verwirklichen. Damit entfallen die entlastenden Potenziale religiöser Praxis. Die Sorge um das Selbst und damit um das eigene Dasein wird in der Folge zu einem Imperativ für jedes Individuum, das eigene Selbst zu erkennen, zu beobachten und zu lenken (vgl. Prohl 2022).

Die «Religionisierung» der Psychotherapie, die Erich Fromm und andere aus meiner Sicht vorangetrieben haben und welche die Psychotherapie als religionsanaloge Formation erzeugt hat, hat weitreichende Konsequenzen für unsere Gesellschaft. Sie verstärkt und legitimiert die Therapeutisierung der

Gesellschaft, die sich kritische Fragen gefallen lassen muss, da sie politische und gesellschaftliche Umstände für individuelles Leiden ausblendet (vgl. Dörr & Kratz 2020; Elberfeld 2021). Zudem immunisiert die Religionisierung die Psychotherapie gegenüber Kritik. Positiv ist anzumerken, dass sich dennoch die Stimmen mehren, die angesichts der Verschlechterung der psychischen Gesundheit – vor allem unter Jugendlichen im sogenannten Westen (vgl. Haidt 2024) – hinterfragen, ob es nicht die Therapeutisierung der Gesellschaft selbst ist, die für diese Krise mitverantwortlich ist (vgl. Shrier 2024; Singal 2021).

Fazit und Abschlussfrage

Kehren wir zu meinem Vorschlag für das, was unter Religion zu verstehen ist, zurück. Zu Beginn meines Beitrags hatte ich ausgeführt: Religiöse Diskurse und Praktiken sind als Formationen zu verstehen, die sich durch ihren Bezug auf etwas Jenseitiges auszeichnen, das analytisch als mit einer angenommenen Transzendenz aufgeladen betrachtet werden kann. Dieses Potenzial der «transzendenten Aufladung» bedingt eine Dynamik, die Gemeinschaften formt, Heilserwartungen legitimiert und verschiedene andere Funktionen von Religionen ermöglicht. Im Suzuki-Zen konstituieren die Behauptungen über die Erleuchtung und über die Praxis des Zen-Buddhismus als Weg zur Wahrheit sowie das Heilskonzept der Ganzwerdung diese transzendenten Annahmen. Durch die Symbiose von Zen-Buddhismus und Psychoanalyse gelingt es Erich Fromm, die Lehren der humanistischen Psychoanalyse mit Hilfe der Anbindung an die Behauptungen Suzukis religiös aufzuwerten, zu legitimieren und zu sakralisieren. Diese Wirkungen lassen sich als die typischen Dynamiken von Religionen identifizieren.

Der Preis für diese Dynamiken ist, dass sie die Realität im Namen der ihnen zugrunde liegenden angenommenen transzendenten Instanzen oder Ordnungen verschleiern (vgl. z.B. Arendt 2023). Religiösen Dynamiken wohnt daher das Potenzial zur Weltverneinung inne. Im Zusammenhang mit der Psychoanalyse lassen sich solche weltverneinenden Wirkungen in mehreren Punkten feststellen. Erstens verschleiern die religiösen Dynamiken die orientalisierenden und androzentrismen Tendenzen der Symbiose zwischen Zen-Buddhismus und Psychoanalyse. Zweitens haben sie die Entstehung einer «Hypersubjektivität» mitverursacht, die zunehmend die Möglichkeiten liberaler Demokratien in Schwierigkeiten bringt und für eine Emotionalisierung vieler Debatten unserer Gesellschaft verantwortlich ist (vgl. Illouz 2018, S. 208). Hand in Hand damit schreitet die Therapeutisierung der Gesellschaft fort, ohne dass sie nennenswert hinterfragt wird (vgl. McGee 2005). Und schließlich trägt die Symbiose

zwischen Zen-Buddhismus und Psychoanalyse drittens zu dem positiven Image von Religion bei, das weite Teile der öffentlichen und intellektuellen Debatte dominiert. Symptomatisch hierfür ist die Haltung einer Mehrheit westlich-liberaler Wissenschaftler, Journalisten und Politiker, die Religionen für liberal, inklusiv, pluralistisch und feministisch halten (vgl. Hughes 2015).

Ausgehend davon kann abschließend die Mystik eingeordnet werden. Die Entwicklung der Zuschreibungen an Mystik und die affirmativen Assoziationen mit Religion, die der Begriff hervorruft, tragen zum positiven Image von Religion nachhaltig bei. Für die Gegenwart lässt sich konstatieren: Was lange als Mystik galt, wurde inzwischen vom Begriff der Spiritualität absorbiert. Letzterer hat den Begriff der Mystik gegenwärtig ersetzt. Beide Begriffe bezeichnen eine Religiosität, die nicht institutionalisiert, sondern auf Innerlichkeit und deren Entfaltung ausgerichtet ist. Mystik und Spiritualität genießen in der Gegenwart ebenfalls ein überaus positives Image. Wie die Ausführungen dieses Beitrags zeigen, haben auch sie Risiken und Nebenwirkungen.

Vor dem Hintergrund dieses Verständnisses von Mystik endet mein Beitrag nicht mit einem Fazit, sondern mit einer Frage: Bei weiten Teilen der Psychoanalyse und Psychotherapie handelt es sich um wissenschaftlich gesicherte Methoden, die auf intersubjektiv nachvollziehbaren Prämissen beruhen. Aus meiner Sicht brauchen diese Verfahren keine Legitimation oder Verstärkung mithilfe religiöser Bezüge; nicht zuletzt, weil der Bezug auf religiöse Axiome, Praktiken und Materialitäten auch stets Risiken und Nebenwirkungen mit sich bringt. Daher meine Frage: Wozu brauchen Psychoanalyse und Psychotherapie Buddhismus, Mystik oder Spiritualität?

Literatur

- Arendt, Hannah (2023): *Elemente und Ursprüngen totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus*, München (Piper Verlag).
- Beck, Charlotte Joko (2022): *Zen und das alltägliche Wunder. Wie wir lernen, das Leben anzunehmen, wie es ist*, übers. von Gerd Bausch, München (O. W. Barth Verlag).
- Bielefeldt, Carl (1988): *Dōgen's Manuals of Zen Meditations*, Berkeley (University of California Press).
- Bien, Reinhold (2025): «Dissertationsprojekt Dr. rer. nat. Reinhold Bien, M.A.: ›Zur Rezeption buddhistischer Meditationspraktiken durch PsychotherapeutInnen in Deutschland‹ (Arbeitstitel)», *Institut für Religionswissenschaft, Universität Heidelberg*. <https://www.irw.uni-heidelberg.de/de/promotion/qualifikationsarbeiten/dr-rer-nat-reinhold-bien-ma>.
- Bodiford, William M. (1993): *Sōtō-Zen in Medieval Japan*, Honolulu (University of Hawai'i Press).

- Bohannon, Cat (2023): *Eve. How the Female Body Drove 200 Million Years of Human Evolution*, London (Hutchinson Heinemann).
- Borup, Jørn (2004): «Zen and the Art of Inverting Orientalism. Buddhisms, Religious Studies and Interrelated Networks», in: *New Approaches to the Study of Religion*, Band 1: *Regional, Critical, and Historical Approaches*, hg. von Peter Antes, Armin W. Geertz und Randi R. Warne, S. 451–487, Berlin, New York (Walter de Gruyter).
- Bowring, Richard (2005): *The Religious Traditions of Japan, 500–1600*, Cambridge (Cambridge University Press).
- Dörr, Margret; Kratz, Dirk (2020): «Die Therapeutisierung des Sozialen: Einleitung in den Schwerpunkt», in: *Sozial Extra*, Band 44, Nt. 4, S. 206–208. <https://doi.org/10.1007/s12054-020-00295-2>.
- Elberfeld, Jens (2021): «Psychowissen, therapeutische Praktiken und die Genealogie des reflexiven Selbst», in: *Selbstsein als Sich-Wissen? Zur Bedeutung der Wissensgeschichte für die Historisierbarkeit des Subjekts*, hg. von Sandra Jansen und Thomas Alkemeyer, S. 221–257, Tübingen (Mohr Siebeck).
- Fromm, Erich (1960a): *Psychoanalyse und Zen-Buddhismus*, in: *Erich Fromm Gesamtausgabe* (GA), München (DVA und dtv) 1999, Band VI, S. 303–358.
- Fromm, Erich et al. (1971): *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*, Frankfurt am Main (Suhrkamp Verlag).
- Haidt, Jonathan (2024): *The Anxious Generation. How the Great Rewiring of Childhood Is Causing an Epidemic of Mental Illness*, New York (Penguin Press).
- Harari, Yuval Noah (2017): *Homo Deus. Eine Geschichte von Morgen*, München (C. H. Beck).
- Helderman, Ira (2019): *Prescribing the Dharma. Psychotherapists, Buddhist Traditions, and Defining Religion*, Chapel Hill (The University of North Carolina Press).
- Hughes, Aaron W. (2015): *Islam and the Tyranny of Authenticity. An Inquiry Into Disciplinary Apologetics and Self-Deception*, Sheffield, Bristol (Equinox Publishing Ltd.).
- Illouz, Eva (2008): *Saving the Modern Soul. Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help*, Berkeley (University of California Press).
- Jaffe, Richard M. (2010): «Introduction to the 2010 Edition», in: *Zen and Japanese Culture*, von Daisetz T. Suzuki, Princeton (Princeton University Press).
- Jantzen, Grace M. (2000): *Power, Gender and Christian Mysticism*, Cambridge (Cambridge University Press).
- Kabat-Zinn, Jon (2011): «Some Reflections on the Origins of MBSR, Skillful Means, and the Trouble with Maps», in: *Contemporary Buddhism*, Band 12 (1), S. 281–306. <https://doi.org/10.1080/14639947.2011.564844>.
- King, Richard (1999): *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and «the Mystic East»*, London, New York (Routledge).
- (2007): «Mysticism and Spirituality», in: *The Routledge Companion to the Study of Religion*, hrsg. von John R. Hinnells, S. 306–322, London, New York (Routledge).
- Kleine, Christoph (2011): *Der Buddhismus in Japan. Geschichte, Lehre, Praxis*, Tübingen (Mohr Siebeck).

- Masuno, Shunmyō (2019): *Zen: The Art of Simple Living. 100 Daily Practices from a Japanese Monk for a Lifetime of Calm and Joy*, übers. von Allison Markin Powell, London (Penguin Books).
- Masuzawa, Tomoko (2005): *The Invention of World Religions, or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago, London (University of Chicago Press).
- McGee, Micki (2005): *Self-Help, Inc.: Makeover Culture in American Life*, New York (Oxford University Press).
- McMahan, David L. (2008): *The Making of Buddhist Modernism*, Oxford (Oxford University Press).
- (2023): *Rethinking Meditation. Buddhist Meditative Practices in Ancient and Modern Worlds*, New York (Oxford University Press).
- Meister, Dōgen (2001): *Shōbōgenzō. Die Schatzkammer des wahren Dharma-Auges*, übersetzt von Ritsunen Gabriele Linnebach und Gudō Wafu Nishijima, Bd. 1, Heidelberg (Werner Kristkeitz-Verlag).
- Neff, Benedict (2024): «Kommentar: Der Westen ist den anderen Kulturen überlegen. Nun gefährdet er sich selbst», in: *Neue Zürcher Zeitung*, 18. Juni 2024. <https://www.nzz.ch/meinung/der-westen-ist-den-anderen-kulturen-ueberlegen-nun-gefaehrdet-er-sich-selbst-ld.1835279>.
- Okropiridze, Dimitry (2017): «Carl Gustav Jung und das Religio-Therapeutische – eine religionswissenschaftliche Einschätzung», in: *Handbuch der Religionen*, herausgegeben von Udo Tworuschka und Michael Klöcker, 54. Aufl., S. 1–28, Kulmbach (Mediengruppe Oberfranken).
- Okropiridze, Dimitry; Prohl, Inken (2018): «Von der Sinnlichkeit zu Sitzen – Zazen als materialsemiotische Praxis», in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, Band 70, Nr. 3, S. 254–274.
- Prohl, Inken (2010): *Zen für Dummies. Das Unaussprechliche des Zen*, Weinheim (Wiley-VCH).
- (2014): «California «Zen». Buddhist Spirituality Made in America», in: *American Studies*, 59 (2), S. 193–206.
- (2015): «Aesthetics», in: *Key Terms in Material Religion*, herausgegeben von S. Brent Plate, S. 9–15, New York, London (Bloomsbury).
- (2022): «Globalized Forms of Buddhist Practice», in: *The Oxford Handbook of Buddhist Practice*, herausgegeben von Kevin Trainor und Paula Arai, S. 111–128, New York (Oxford University Press). <https://www.doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190632922.013.6>.
- Reader, Ian (1986): «Zazenless Zen? The Position of Zazen in Institutional Zen Buddhism», in: *Japanese Religions*, 14 (3), S. 7–27.
- Roland, Alan (2017): «Erich Fromm's Involvement with Zen Buddhism: Psychoanalysts and the Spiritual Quest in Subsequent Decades», in: *The Psychoanalytic Review*, 104 (4), S. 503–522. <https://doi.org/10.1521/prev.2017.104.4.503>.
- Sharf, Robert H. (1995): «Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience», in: *Numen*, 42 (3), S. 227–283.
- (1998): «Experience», in: *Critical Terms for Religious Studies*, herausgegeben

- von Mark C. Taylor, S. 94–116, Chicago, London (University of Chicago Press).
- Shrier, Abigail (2024): *Bad Therapy. Why the Kids Aren't Growing Up*, Croydon (Swift Press).
- Singal, Jesse (2021): *The Quick Fix. Why Fad Psychology Can't Cure Our Social Ills*, New York (Farrar, Straus and Giroux).
- Šumiga, Dražen (2020): «Fromm's Understanding of the Buddhist Philosophical Theory and Psychoanalysis: From the Phenomenal Ego to the Authentic Being», in: *International Forum of Psychoanalysis*, Vol. 29 (English edition), S. 50–61. <https://doi.org/10.1080/0803706X.2018.1521006>.
- Suzuki, Daisetz Teitaro (1958): *Zen und die Kultur Japans*, herausgegeben von Ernesto Grassi, Hamburg (Rowohlt).
- (1972): «Über Zen-Buddhismus», in: Erich Fromm et al., *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*, Frankfurt (Suhrkamp), S. 9–100.
 - (1999): *Die große Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus*, 17. Aufl., München (Otto Wilhelm Barth Verlag).
- The Yomiuri Shimbun (2024): «Kyoto Pref. Visitor Numbers in 2023 Exceed Pre-Pandemic Level; Prefecture Saw 75.18 Million Visitors in 2023», in: *The Japan News*, 15. September 2024. <https://japannews.yomiuri.co.jp/society/general-news/20240915-211368/>.
- Todd, Emmanuel; Touverey, Baptiste (2024): *Der Westen im Niedergang. Ökonomie, Kultur und Religion im Freien Fall*, übersetzt von Tabea A. Rotter, Neu-Isenburg (Westend Verlag).
- Trueman, Carl R. (2022): *Der Siegeszug des modernen Selbst. Kulturelle Amnesie, expressiver Individualismus und der Weg zur sexuellen Revolution*, Bad Oeynhausen (Verbum Medien).
- Victoria, Brian A. (1999): *Zen, Nationalismus und Krieg. Eine unheimliche Allianz*, Berlin (Theseus).
- Waal, Frans de (2022): *Different. Gender Through the Eyes of a Primatologist*, New York (W. W. Norton & Company).
- Widmer, Peter (2006): «Die angelsächsische Mystikdebatte. Eine Einführung», in: *Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse*, herausgegeben von Karl Baier, S. 49–71, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
- Williams, Duncan Ryūken (2004): *The Other Side of Zen. A Social History of Sōtō Zen Buddhism in Tokugawa Japan*, Princeton, Oxford (Princeton University Press).
- Wilson, Jeff (2014): *Mindful America. The Mutual Transformation of Buddhist Meditation and American Culture*, New York (Oxford University Press).

Islamische Mystik als gesellschaftskritische Kraft der Gegenwart

ERDAL TOPRAKYARAN



Einleitung

Erich Fromm hat sich in seinen Schriften und Vorträgen oft mit Themen wie Mystik, Liebe, Freiheit oder Humanismus beschäftigt. Was ihn für das interreligiöse Gespräch noch interessanter macht, ist die Tatsache, dass er auch ein hervorragender Kenner verschiedener Religionen war; etwa des Zen-Buddhismus, des Judentums, des Christentums und sogar des Islams, wobei ihn an erster Stelle die mystischen Dimensionen interessierten. Die Mystik des Islams thematisiert er nicht nur in seiner wohl bekanntesten Schrift *Die Kunst des Liebens* (Fromm 1956a, GA IX, S. 460 f.), sondern auch in seinem Vorwort zum zuerst 1965 im Iran publizierten Buch *Rumi the Persian: Rebirth in Creativity and Love* des iranisch-amerikanischen Psychologen, Abdol Reza Arasteh (1927–1992) (Arasteh 2008).

In diesem Vorwort (Fromm 1965e, GA VI, S. 357 f.) schreibt Fromm nicht nur über die Bedeutung der Mystik für den universalen Humanismus, die menschliche Selbsterkenntnis sowie die Entwicklung des Menschen, sondern auch, dass der berühmte muslimische Mystiker Mawlānā Jalāl ad-dīn Rūmī (gest. 1273), ähnlich wie Meister Eckhart (gest. vor 1328), den Humanismus der Renaissance antizipiert habe. Fromm betont den Aspekt der mystischen Einheitserfahrung, die den Menschen von irrationalen Leidenschaften und materiellen Abhängigkeiten befreie, und ihn lehre, dass die Liebe die fundamentale kreative Kraft ist:

«Sowohl in religiösen wie auch in nicht-religiösen Formen verleihen [die Humanisten] dem Glauben an den Menschen Ausdruck, dem Glauben an seine Fähigkeit, sich zu immer höheren Stufen zu entwickeln, an die Einheit der menschlichen Rasse, an Toleranz und Frieden, an Vernunft und Liebe, als die Kräfte, die es dem Menschen ermöglichen, sich selbst zu verwirklichen und das zu werden, was er potenziell ist.

Neben diesem allgemeinen Interesse am Humanismus ist ein wachsendes Interesse an einem spezifischen Aspekt des humanistischen Denkens, der Mystik, zu beobachten. Auf der Suche nach dem Sinn seines Lebens, nach einem Ziel, das über die materiellen Güter, über Macht und Ruhm hinausgeht, wendet sich der moderne Mensch jenen religiösen Ideen zu, die sich nicht mit der Theologie und intellektuellen Spekulationen über Gott befassen, sondern mit der inneren Erfahrung des Einsseins mit der Welt, mit der Befreiung von irrationalen Leidenschaften, vom Trugbild eines unzerstörbaren, isolierten Ichs und aus der Gefangenschaft, in die eben diese Selbsttäuschung hineinführt. [...]

Der Autor dieses Buches leistet der heutigen Menschheit einen wirklichen Dienst, wenn er darin die Ideen eines der größten islamischen Humanisten und Mystiker, Muhammad Jalal al-Din Rumi, der Englisch sprechenden Welt bekanntmacht. Dieser Perser, ein Zeitgenosse Meister Eckarts, hat Gedanken zum Ausdruck gebracht, die sich in ihrem Wesen kaum von denen des großen katholischen deutschen Mystikers unterscheiden, wenn sie auch manchmal noch kühner formuliert und weniger an die Tradition gebunden sind (wenn es beispielsweise heißt, dass der Mensch über die Vereinigung mit Gott hinaus die Vereinigung mit dem Leben vollziehen sollte). Rumi hat die Gedanken des Humanismus der Renaissance um 200 Jahre vorweggenommen und Ideen religiöser Toleranz zum Ausdruck gebracht, wie wir sie dann bei Erasmus und bei Nicolaus Cusanus und in dem Gedanken [Marsilius] Ficinos finden, dass die Liebe die fundamentale kreative Kraft ist. Rumi, der Mystiker, Dichter und ekstatische Tänzer, war einer der großen Liebhaber des Lebens, und diese Liebe zum Leben durchdringt jede Zeile, die er schrieb, jedes Gedicht, das er verfasste, und jede seiner Handlungen.

Rumi war aber nicht nur Dichter und Mystiker und Gründer eines religiösen Ordens; er war auch ein Mensch mit tiefen Einsichten in die Natur des Menschen. Er behandelt das Wesen der Triebe, die Macht der Vernunft über die Triebe, das Wesen des Selbst, des Bewusstseins, des Unbewussten und des kosmischen Bewusstseins; er diskutiert die Prob-

leme der Freiheit, Gewissheit und Autorität. Auf allen diesen Gebieten hat Rumi vieles zu sagen, was für alle die wichtig ist, die sich mit der Natur des Menschen befassen.» (Fromm 1965e, GA VI, S. 357 f.)

Rūmī ist ohne Zweifel, so wie Fromm schreibt, einer der größten muslimischen Humanisten und Mystiker und vermutlich sogar der bis heute bekannteste und am stärksten rezipierte unter ihnen (Toprakyan 2017). Jedoch war er gleichzeitig ein recht typischer Vertreter der islamischen Mystik, die auch als Sufismus oder Derwischtum bezeichnet wird. Zum besseren Verständnis von Rūmī, soll in diesem Beitrag die Geschichte und humanistische Theologie bzw. Anthropologie des Sufismus zusammenfassend dargestellt und abschließend nach dem kritischen Potenzial gefragt werden.

Die historische Entwicklung des Sufismus

Geschichte ist niemals monokausal und unilinear, sondern multikausal, vielschichtig und in jeder Hinsicht komplex. Gleichzeitig ist jede historische Erzählung zwangsläufig eine subjektiv selektive, bestenfalls intersubjektive Konstruktion. Aus diesem Grund kann an dieser Stelle nicht *die* Geschichte des Sufismus skizziert werden, sondern nur *eine* Geschichte des Sufismus. Dabei orientiere ich mich an den Darstellungen von Orientalisten wie Annemarie Schimmel (gest. 2003) und Alexander Knysh (geb. 1957), aber auch an der emischen Perspektive muslimischer Gelehrter wie Mehmet Ali Aynî (gest. 1945) und Abdülhak Gölpinarlı (gest. 1982), die selbst Vertreter mystischer Bewegungen waren (Schimmel 1995; Knysh 2000 und 2017; Aynî 2000; Gölpinarlı 1997).

a) Proto-Sufismus als Phänomen «avant la lettre» im frühen Islam

Aus Sicht der Sufis schuf Gott die Welt aus Liebe, insbesondere aus Liebe zum Propheten Muhammad (gest. 632), der als «Geliebter Gottes (ḥabīb Allāh)» bezeichnet wird und als Prototyp für den «Universellen bzw. Absoluten Menschen (al-insān al-kāmil)» gilt. Dieser liebte wiederum seinen Schöpfer und dessen Schöpfung, weshalb im Zentrum der Sufi-Theologie und Anthropologie neben der Liebe auch die Einheit steht, da die Liebe die Einheit der Liebenden erfordert. In der göttlichen Wirklichkeit gibt es keine Pluralität und keine Trennung, sondern nur eine universelle Einheit zwischen Gott und seiner Schöpfung, wobei die Liebe das verbindende und grundlegende Element ist. Diese monistisch-ontologische Lehre von Gott als dem einzigen «Sein» wird im Islam unter dem Begriff «Einheit des Seins (waḥdat al-wujūd)» diskutiert.

Nach Muhammads Tod sollen einige seiner Familienangehörigen – zum Beispiel seine Tochter Fāṭima, die nur wenige Monate nach ihrem Vater starb, ihr Ehemann ‘Alī b. Abī Ṭālib (ermordet im Jahr 661), der ebenfalls ein Cousin des Propheten war, und ihre zwei Söhne Ḥasan (gest. 669) und Ḥusayn (ermordet im Jahr 680) – die mystische Dimension der prophetischen Theologie und Praxis bewahrt und an auserwählte Schüler weitergegeben haben. Andererseits ist nach der oben genannten monistischen Lehre alles auf dieser Welt, auch geistige oder weltliche Macht, nur Illusion. Gott allein ist der Besitzer des Lebens und der Existenz, der allwissende Schöpfer und der letztendliche Entscheider. Daher ist auch der freie Wille in der islamischen Mystik relativ und nicht bei jedem Menschen gleichermaßen ausgeprägt. Nicht derjenige mit weltlicher Macht hat mehr Freiheit, sondern derjenige, der sich dem Göttlichen wahrhaftig hingibt. Das bedeutet, dass man nicht entsprechend seinem eigenen begrenzten Willen handelt, sondern sich völlig der göttlichen Weisheit unterordnet: diese Personen sind frei, weil sie völlig in der Freiheit Gottes leben und an ihr Teilhaben dürfen. Diese absolute Hingabe und Freiheit wird als «Freundschaft mit Gott» bezeichnet und unter den «Freunden Gottes» gibt es eine Hierarchie, die – wenn überhaupt – nur sie selbst kennen. Der jeweilige Rang in der Hierarchie hängt vom Grad der spirituellen Entwicklung und der «Nähe zu Gott» ab.

Diese Überzeugung von einer nicht-weltlichen spirituellen Hierarchie war auch den politischen Machthabern bekannt, weshalb sie die Mystikerinnen und Mystiker unter Beobachtung hielten und misstrauisch wurden, wenn ihre Anhängerschaft zu stark anwuchs. Es herrschte im sunnitischen Mehrheitsislam insbesondere nach der gewaltsamen Machtergreifung der Umayyaden-Dynastie im Jahr 661 eine Konkurrenz zwischen den überwiegend als weltlich wahrgenommenen Sultanen bzw. Kalifen und den Personen, die sich der «Freundschaft mit Gott» verschrieben hatten. Dies waren in erster Linie die bereits erwähnten, aber auch andere Nachkommen des Propheten und weitere Mystikerinnen und Mystiker.

Auch wenn die sunnitischen Sultane bzw. Kalifen sich mit verschiedenen religiösen Titeln und Symbolen schmückten, blieben sie in der Wahrnehmung der Musliminnen und Muslime und auch in der Definition von Juristen und Theologen überwiegend weltliche Autoritäten. Im Schiitentum war dies teilweise anders, wo von Anfang an der Bezug auf die Heiligkeit der Nachkommen des Propheten im Mittelpunkt der Theologie und der täglichen Praxis stand.¹

1 Als Sunniten werden im Allgemeinen diejenigen Muslime bezeichnet, die nach dem Tod Muhammads die Meinung vertraten, dass der Prophet keinen politischen Nachfolger ernannt hatte. Deshalb hielten sie es für legitim, das neue Oberhaupt der Muslime durch

b) Islamische Mystik bekommt einen Namen: Sufismus

Auch die Sufi-Gelehrten sind sich bewusst, dass die ersten Jahrhunderte der islamischen Geschichte im Dunkeln liegen. In der Zeit vom Propheten bis Abū Ḥāshim Kūfī (gest. 767–68?), der erstmals als «Ṣūfī (der in grobe Wolle gekleidete)» bezeichnet wurde, gab es keinen spezifischen Begriff für die islamische Mystik. Eine Generation vor Kūfī soll der Mytiker Ḥasan Baṣrī (gest. 728) erwähnt haben, dass er einen Sufi an der Kaaba gesehen habe, ohne näher zu erklären, ob es sich dabei um einen islamischen, christlichen oder sonstigen Mystiker handelte. Es ist denkbar, dass das Wort ursprünglich auch oder sogar ausschließlich für christliche Mystiker verwendet wurde, da diese Kleidung aus grober Wolle trugen. Beispielsweise soll der christliche Asket as-Sabakhī (gest. 748–49) seine Kleidung nach der Annahme des Islams nicht geändert haben (Knysh 2000, S. 13–15).

Der Mystiker Abū Ḥasan Būshanjī (manchmal auch Fūshanjī geschrieben, gest. 959–60) vertrat die Auffassung, dass die islamische Mystik des ersten Jahrhunderts, auch wenn entsprechende Begriffe, Konzepte oder auch Strukturen noch nicht existierten, deutlich mehr Authentizität besaß. Auf ihn geht die selbstkritische Formulierung zurück, dass die Mystik zunächst eine Realität (ḥaqīqa) ohne einen Namen war und allmählich zu einem Namen ohne eine Realität wurde.

Bei näherer Betrachtung wirken die bekannten islamisch-mystischen Protagonistinnen und Protagonisten vor allem aus den ersten drei Jahrhunderten eher wie narratologische Archetypen mit jeweils unterschiedlichen Nuancen, wobei der gemeinsame Nenner eine Mischung aus aufrichtigem Glauben, altruistischer Barmherzigkeit, asketischer Gewissenhaftigkeit und der Suche nach Gotteserfahrung zu sein scheint. Uways Qaranī (gest. 657) zum Beispiel ist ein armer Hirte, Ḥasan Baṣrī ein strenger Gelehrter, Ibrāhīm b. Adham (gest. 778) ein Buddha-ähnlicher ehemaliger Prinz, Abd Allāh b. Mubārak (gest. 797) ein heldenhafter Krieger, Fuḍayl b. Ayāḍ (gest. 803) ein ehemaliger Räuber, Rābi a Adawīya (gest. 801?), eine versklavte Jungfrau, Bāyazīd Bistāmī (gest. 848?), ein poetischer Extatiker, und Dhū n-Nūn Miṣrī (gest. 859?) ein rätselhafter Gnostiker. Wiederum einige Jahrzehnte später erschien Husayn Ḥallāj,

Wahlen zu bestimmen. Infolgedessen wurden der Reihe nach Abū Bakr (gest. 634), 'Umar (gest. 644), 'Utmān (gest. 656) und 'Alī b. Abī Ṭālib zum Oberhaupt gewählt. Als Schiiten werden diejenigen Muslime bezeichnet, die davon überzeugt waren, dass der Prophet seinen Schwiegersohn und Cousin 'Alī b. Abī Ṭālib sowohl als seinen spirituellen als auch politischen Nachfolger eingesetzt hatte. Jedoch ist die Begriffs- und Ideengeschichte von Sunniten- und Schiitentum bis heute sehr ambivalent, dynamisch und komplex, auch weil es viele historische Überlappungen und teilweise unerforschte Grauzonen gibt.

der aufgrund seiner Hinrichtung im Jahr 922 in Bagdad als «Märtyrer der Liebe» bekannt wurde. Er hatte wiederholt öffentlich verkündet, dass er «der Wahrhaftige (al-Ḥaqq)» sei, obwohl er sich bewusst war, dass dieses Attribut zu den koranischen Namen Gottes gehört und sein Ausruf so klang, als wollte er sagen: «Ich bin Gott». Ḥallāj soll die Hinrichtung als eine Gnade Gottes angesehen haben, da sie ihm ermöglichte, sich schnell mit Gott, den er als seinen Geliebten bezeichnete, zu vereinen (Schimmel 1968).

Diese und andere Sufis kamen aus und wirkten in der gesamten islamischen Welt, die sich bereits im 8. Jahrhundert über Europa, Asien und Afrika erstreckte und von Andalusien bis an die Grenzen Chinas reichte, und unternahmen ausgedehnte Reisetätigkeiten, weshalb sie auch als Wanderderwische bezeichnet wurden (Green 2012). Daher war die islamische Mystik von Anfang an ein dynamisches translokales Phänomen und der ethnische, sprachliche und religiöse Hintergrund der Mystikerinnen und Mystiker war entsprechend vielfältig. Nicht wenige von ihnen waren Konvertiten oder Nachkommen von Konvertiten aus dem Judentum, Christentum, Zoroastrismus, Hinduismus oder anderen religiösen Traditionen. Sie sprachen ebenfalls viele verschiedene Sprachen, wobei sich Arabisch und etwas später Persisch als wichtigste Literatursprachen etablierten. Dennoch behielten die verschiedenen Protagonistinnen und Protagonisten ihre sozio-kulturellen Besonderheiten weitgehend bei und integrierten sie oft sogar in ihre mystische Theorie und Praxis.

Doch auch wenn fast überall Sufis zu finden waren, kam es in bestimmten Regionen zu einer starken Konzentration von mystischen Personen, Schulen und Diskursen. Insbesondere die beiden heiligen Städte Mekka und Medina, aber auch Metropolen wie Damaskus, Jerusalem oder Kairo wurden äußerst attraktiv für die Sufis, da sich dort zahllose Moscheen, Klöster, Bäder, Armenküchen und Bibliotheken, oftmals als Teil prächtiger Stiftungen, befanden. Als Bagdad im Jahr 762, nur wenige Kilometer entfernt von Seleukia-Ktesiphon, der alten Hauptstadt des zoroastrischen Sassanidenreiches, als Hauptstadt der Abbasiden-Dynastie gegründet wurde, zog es viele Sufis auch dorthin. Vor allem ab dem 9. Jahrhundert wurde Bagdad zum geografischen Zentrum der islamischen Mystik und es entstand eine Bagdader Schule des Sufismus, als deren Oberhaupt sich insbesondere Abū Qāsim Junayd Baghdādī einen Namen machte (Knysh 2000, S. 43–67). Ab dieser Zeit kamen zunehmend äußere mystische Identitätsmerkmale wie Symbole, Kopfbedeckungen und spezifische Gruppen-Rituale zum Vorschein (Gündüzöz 2017).

Ab dem 10. Jahrhundert begannen die muslimischen Mystiker nicht nur ihre Poesie, sondern auch ihre systematischen Lehren niederzuschreiben. Die Werke von Ḥakīm Tirmidhī (gest. 932), Abū Naṣr Sarraǧī (gest. 988), Abd al-Karīm Qushayrī (gest. 1072) oder Abū Ḥāmid Ghazzālī (gest. 1111) gehören

bis heute zu den Klassikern der Mystik. Aḥmad Ghazzālī (gest. 1126), der Bruder des Letztgenannten, schrieb nicht nur wichtige Werke, sondern wurde auch zum Begründer einer dynamischen Schule mystischer Liebe. Sein Schüler Ayn al-Quḍāt Hamadānī wurde 1131 im Alter von 33 Jahren hingerichtet, da er predigte, dass man die göttliche Wahrheit auf allen, auch heidnischen Wegen erlangen konnte (Arberry 1969; Lumbard 2017; Safi 2001).

Allerdings fühlten sich nicht alle muslimischen Mystikerinnen und Mystiker dem Sufismus zugehörig, wie er sich insbesondere in Bagdad etabliert hatte. Einige von ihnen lehnten sogar den Begriff Sufi und all die damit verbundenen äußeren Identifikationsmerkmale ab. Eine besonders hohe Konzentration mystischer Kritiker des institutionalisierten Sufismus gab es in der Region Khorasan, die sich über den Nordosten des Iran, Westafghanistan und Tadschikistan sowie den Südosten Turkmenistans und Usbekistans erstreckt. Innerhalb von Khorasan spielte die Stadt Nishapur eine zentrale Rolle, da etliche zentrale Figuren dieser mystischen Protestbewegung, etwa Hamdūn Qassar (gest. 884) oder der bereits erwähnte Būshanjī, von dort stammten (Gölpınarlı 1992; Sviri 1999). Diese Mystiker, die bald als «Leute der Selbstkritik (malāmātī; oder auch malāmī)» bekannt wurden, lehnten den institutionellen Sufismus weitgehend ab und bevorzugten eine Methode, die sie als «Pfad der Selbstkritik» bezeichneten. Sie betonten, dass bereits der Koran von der «selbstkritischen Seele (Sure 75/2)» spricht und die idealen Gläubigen als diejenigen beschreibt, die auf dem Wege Gottes wandeln und «die Kritik der Kritiker nicht fürchten (Sure 5/54)». Die Malāmātīs legten außerdem großen Wert auf Geheimhaltung und die Verschleierung ihrer mystischen Identität. Da sie sich vor der Gefahr spiritueller Hybris und Augendienerei schützen wollten, verhielten sie sich wie verborgene Mystiker.

c) Die islamische Mystik entwickelt Strukturen: die klassische Periode

Etwa ab dem 12. Jahrhundert entstanden die ersten Sufi-Orden, jede mit ihren eigenen Symbolen, Schreinen, Klöstern, Kostümen, Kopfbedeckungen, Ritualen, Gebeten, Liedern und sogar Tänzen. So gründeten die Anhänger von ‘Abd al-Qādir Jīlānī (gest. 1166) den Qādirī-Orden in Bagdad, die Anhänger von Aḥmad Yasawī (gest. 1167) den Yasawī-Orden in Zentralasien und die Anhänger von Abū Madyan Andalūsī (gest. 1198) den Madyanī-Orden in Nordafrika. Hinsichtlich der Ursprünge und Strukturen der Orden gab es Parallelen zum islamischen Rittertum und zum Zünftwesen. Kurze Zeit später, im 13. Jahrhundert, erreichte der Sufismus aufgrund der nahezu gleichzeitigen Tätigkeit der drei vermutlich meistrezipierten mystischen Autoren einen ästhetischen und intellektuellen Höhepunkt. Farīd ad-dīn Aṭṭār (gest. 1221)

sowie Mawlānā Jalāl ad-dīn Rūmī (gest. 1273) stammten beide aus Khorasan und schrieben hauptsächlich auf Persisch, der in Andalusien geborene Muḥyī d-dīn b. 'Arabī (gest. 1240) schrieb auf Arabisch.

Der Zusammenhang zwischen Mystik, Rittertum sowie Zünfte- und Stiftungswesen zeigt, dass Mystik nie in einem kontextfreien Raum stattfand. Es verwundert nicht, dass auch die muslimischen Großreiche der Umayyaden, Abbasiden, Fatimiden, Mamluken, Osmanen, Timuriden und sogar der aus einem Sufi-Orden hervorgegangenen Safawiden allesamt ein ambivalentes Verhältnis zur Mystik hatten. Je nach historischem und insbesondere politischem Kontext wurden die Mystiker und ihre Orden bewundert, finanziert, instrumentalisiert, verboten oder sogar aktiv bekämpft. Mal kam es zu Kooperationen und Synergieeffekten, mal zu Kontroversen, bei denen es um politische, finanzielle oder theologische Interessen und Meinungsverschiedenheiten gehen konnte. Aus diesem Grund gab es unter den Hunderten von muslimischen Dynastien keine einzige, die die Mystik insgesamt unterstützte oder verbot. Solange die Sufis dem Staat treu blieben, hatten sie in der Regel nichts zu befürchten.

Besonders überraschend erscheint, dass die meisten Sufis und Orden sogar die militärischen Strukturen und Feldzüge der Dynastien unterstützten und die frühislamischen Traditionen des Ritter- und Kriegerturns übernahmen (Eaton 2008). In Friedenszeiten arbeiteten die Ordensmitglieder als Bauern, Hirten oder Handwerker, während sie in Kriegszeiten der Armee halfen oder sogar zu den Waffen griffen. Der einflussreiche Bagdader Sufi-Meister Shihāb ad-dīn Umar Suhrawardī (gest. 1234) schuf im Auftrag des abbasidischen Kalifen sogar mystisch geschulte Militärbruderschaften (Knysh 2000, S. 197–200). Derartige Bruderschaften gab es auch im Osmanischen Reich, wie der türkische Historiker Ömer Lütfi Barkan gezeigt hat (Barkan 1942; Toprakçayan 2018a). Barkans Studie untersucht die Rolle der Sufis bei der Entstehung und Expansion des Reiches im 13. und 14. Jahrhundert. Er kommt zu dem Schluss, dass Mystiker sich um die Soldaten kümmerten, sie ermutigten und sich ihnen manchmal im Kampf sogar anschlossen. Barkan spricht deshalb von «kolonisierenden Derwischen», deren Klöster als Militärstützpunkte fungierten. Es ist bekannt, dass die osmanischen Militäreinheiten der Janitscharen enge Beziehungen zum Bektāṣī-Orden unterhielten, der nach dem Mystiker Ḥācī Bektāṣ Velī (gestorben zwischen 1271–1337/38) benannt ist (Faroghi 1981; Mélikoff 1998; Yıldırım 2019). Dieser Mystiker, der aus Nishapur stammte und sich später in einem kleinen Dorf in Zentralanatolien niederließ, wurde zum Schutzpatron der Janitscharen. Die Verbindung zwischen den Elitesoldaten und den Bektāṣīs war so eng, dass der osmanische Sultan Maḥmūd II. (reg. 1808–1839), als er 1826 im Zuge militärischer und politischer Reformen die Janitscharenarmee gewaltsam auflöste auch die Aktivitäten der Mystiker verbot.

Die Mystiker nahmen auch am Ersten Weltkrieg teil. Eine Militäreinheit im Osmanischen Reich bestand aus Mystikern des Mevlevî-Ordens, dessen Ursprünge auf Rûmî zurückgehen. 1915 verließ diese Einheit Istanbul und marschierte nach Syrien, um die dort kämpfenden osmanischen Truppen zu unterstützen. Eine weitere Einheit bestehend aus Bektâşî-Derwischen, die zum Kämpfen in die Kaukasus-Region zogen. Allerdings hatte keines der beiden Kontingente militärischen Erfolg (Haksever 2009, S. 138–145).

Anhänger der Sufi-Pfade gab es aber nicht nur unter den osmanischen Soldaten, sondern auch unter ihren Kommandeuren, den Großwesiren und sogar den Sultanen. Laut dem Historiker Enver B. Şapolyo war jeder osmanische Sultan in einen Sufi-Orden eingeweiht, mit einer Ausnahme, nämlich Murâd V. (reg. Mai–August 1876), der ein Freimaurer gewesen sein soll (Şapolyo 2006, S. 501 f.).

Grundlegende Terminologie und die Quellen des Sufismus

Die Frage, ob das am häufigsten verwendete Wort für islamische Mystik, Sufismus, eine spezifisch islamische Form der Mystik mit grundlegend definierten Regeln oder eine Art universelle Mystik per se darstellt, die nicht auf den Islam beschränkt werden kann, wird bis heute kontrovers diskutiert. Wie erläutert, wurden die Begriffe «Sufi» und «Sufismus», die in den frühesten islamischen Quellen nicht auftauchen, von muslimischen Mystikern wahrscheinlich erst verwendet, nachdem sich Abû Hâšim Kûfî im 8. Jahrhundert als «Sufi» identifizierte. Wir erinnern uns auch daran, dass der Mystiker Abû Ḥasan Bûshanjî im 10. Jahrhundert darauf hinwies, dass der Sufismus in den Anfängen des Islam eine Realität ohne Namen war. Aus diesem Grund ist es nicht verwunderlich, dass es unterschiedliche Positionen zur Etymologie des Wortes «Sufi» gibt, wobei es am häufigsten von diesen drei Wurzeln abgeleitet wird (Knysh 2000, S. 6–8):

- Şûf, das arabische Wort für «Wolle». Demnach wäre ein Sufi jemand, der nach Art der Asketen ein Wollgewand trägt.
- Şafâ, das arabische Wort für «Reinheit». Demnach wäre ein Sufi jemand, der nach spiritueller Reinheit strebt.
- Şuffa, das arabische Wort für «Veranda», bezieht sich auf die Gefährten des Propheten Muhammad, die «Leute der Veranda» genannt wurden.

Ein Sufi wäre also jemand, der dieser asketischen Tradition folgt.

Abgesehen von der dritten Form handelt es sich nicht um Ableitungen aus einem spezifisch islamischen Kontext, da ein Asket, der im Baumwollgewand nach spiritueller Reinheit strebt, nicht unbedingt ein Muslim sein muss. Neben der Etymologie ist auch die Definition des Begriffs «Sufi» nicht eindeutig. Bei-

spielsweise schreibt der Sufi-Gelehrte Aḥmad Zarrūq (gest. 1493–94), dass es zweitausend Definitionen des Wortes «Sufismus/taṣawwuf» gibt (Küçük 2011, S. 29). Es ist davon auszugehen, dass Zarrūqs Worte nicht als Kritik zu verstehen sind, sondern als Hinweis auf die Komplexität dieses Phänomens und als Würdigung der unzähligen Wege zu Gott. Drei Jahrhunderte zuvor hatte Najm ad-dīn Kubrā (gest. 1221) gelehrt, dass «die Anzahl der Wege zu Gott identisch ist mit der Anzahl der Atemzüge der Geschöpfe» (Kubrā 2010, S. 45 und 53).

So variierte der Weg zu Gott in jedem Geschöpf von Atemzug zu Atemzug und wie bereits beschrieben, fühlten sich nicht alle muslimischen Mystikerinnen und Mystiker dem Sufismus zugehörig, wie er sich in Bagdad etabliert hatte, oder lehnten sogar, wie die Malāmatīs, den Begriff «Sufi» und alle äußeren Identifikationsmerkmale ab. Trotz dieser Kontroversen und Unsicherheiten hinsichtlich der Etymologie und Definition des zentralen Begriffs bleibt jedoch festzuhalten, dass die meisten Mystikerinnen und Mystiker und auch akademischen Forscherinnen und Forscher argumentieren, dass der Sufismus keine universelle Mystik per se, sondern eine islamische und Scharia-konforme Variante der Mystik ist. Beispielsweise betont Mark Sedgwick in seiner Studie *Sufism, The Essentials*, dass es eine wesentliche Natur des Sufismus gibt und dass es auch wesentliche Praktiken gibt (Sedgwick 2005, S. 34–47 und 98). Zu den wesentlichen Phänomenen des Sufismus zählt er die islamisch-religiösen Grundlagen, die Liebe zum Meister (shaykh), die Sufi-Gemeinschaft, die Ordensregeln und spirituelle Übungen wie Gottesgedenken und Abgeschiedenheit. Laut Sedgwick befolgt die überwiegende Mehrheit der Sufis die Regeln des islamischen Rechtssystems (sharīa) sehr akribisch und alle Sufi-Meister sind auch Lehrer der dogmatischen Regeln des Islams. Den meisten Außenstehenden, die nur oberflächliche Versionen des Sufismus kennen, sei dies jedoch nicht bewusst:

«[...] the real nature of Sufism is not well known. Many of the best-selling Western texts on Sufism present a version of Sufism which is very different from that found in the Muslim world for at least the last millennium. These works often portray Sufism as something separate from Islam, which is simply not the case. While this author is not qualified to judge the spiritual worth of such alternative versions of Sufism, it is clear to anyone who knows Sufism from the Islamic world that they are a particular offshoot of Sufism, not Sufism itself. [...] Rumi's prime objective, like that of any Sufi shaykh, was the spiritual development of his own followers: their education in the outward, exoteric practice of Islam, but particularly their training in its inner, esoteric practices.» (Sedgwick 2005, S. 1 f.)

Ähnlich wie Sedgwick argumentiert die Orientalistin Annemarie Schimmel. Sie betont, dass man den Sufismus ohne profunde Kenntnis des Propheten Muhammad und des Korans weder verstehen noch praktizieren könne. Die Vorstellung, dass es eine Dichotomie zwischen Islam und Sufismus gebe und dass einige berühmte Sufis im Laufe der Jahrhunderte aus diesem Grund hingerichtet wurden, sei ebenfalls unhaltbar, weil sie die Tatsache übersieht, dass echter Sufismus aus «islamischen Wurzeln» erwachsen ist (Schimmel 2014, S. 1–17). Allerdings bestreitet Schimmel ebenso wenig wie Sedgwick, dass es von Anfang an verschiedene kulturelle, philosophische und religiöse Einflüsse auf den Sufismus gab. Sie nennt christliche Einsiedler, Hinduismus und Buddhismus und fügt hinzu:

«Aber schließlich waren im gesamten Orient seit hellenistischer Zeit mystische, gnostische und hermetische Gedanken verbreitet, die sicher auch auf einige Sufis in der Frühzeit gewirkt haben; doch ist ein genauer Nachweis solcher Einflüsse schwer zu führen, da sie gewissermaßen in der Luft liegen.» (Schimmel 2014, S. 17.)

Diese essentialistische Ansicht von Autoren wie Schimmel und Sedgwick, dass ein Sufi sowohl Muslim sein als auch die islamischen Gebote befolgen muss, wird nicht von allen geteilt. Dies lässt sich aus den Schriften des oben erwähnten türkischen Sufi-Gelehrten Mehmet Ali Aynî und noch mehr aus den Lehren des indischen Sufi-Meisters Hazrat Inayat Khan (gest. 1927) ableiten, dessen englischsprachigen Vorträge von seinen amerikanischen und europäischen Anhängerinnen und Anhängern mitgeschrieben und veröffentlicht wurden. Für den indischen Mystiker, der auch ein begnadeter Musiker und Dichter war, ist der Sufismus der Geist und die Essenz des Islams, aber auch aller anderen Religionen und sogar Philosophien:

«A Sufi considers all prophets and sages, not as many individuals, but as the one embodiment of God's pure consciousness, or the manifestation of divine wisdom, appearing on earth for the awakening of man from his sleep of ignorance, in different names and forms. [...] The idea that Sufism sprang from Islam or from any other religion, is not necessarily true; yet it may rightly be called the spirit of Islam, as well as the pure essence of all religions and philosophies.» (Khan 1995, S. 20 und 23.)

In einem seiner Gebete macht Hazrat Inayat Khan deutlich, dass er nicht nur die im Koran erwähnten Propheten der abrahamitischen Tradition, sondern auch Rama, Buddha oder Zarathustra als Übermittler göttlicher Wahrheit ansah:

«Most gracious Lord, [...]. Allow us to recognize Thee in all Thy holy names and forms, as Rama, as Krishna, as Shiva, as Buddha. Let us know Thee as Abraham, as Salomon, as Zarathustra, as Moses, as Jesus, as Muhammad and in many other names and forms known and unknown to the world.» (Khan 1974, S. 113.)

Seine Universalität wird noch deutlicher, wenn er humorvoll anmerkt, dass die Verwirrung bezüglich der Mystik durch die «Halbmystiker» und «Viertelmystiker» verursacht wurde:

«The difficulty is that there are half-mystics and quarter-mystics, and yet all of them are regarded as mystics, and this causes confusion. When a person says, 'I am a Christian mystic, or a Jewish or a Muslim mystic,' he has not yet arrived at mysticism. Mysticism cannot be divided into different sects, and the one who says, 'My mysticism is different from your mysticism,' has not yet arrived there, for true mystics cannot differ. [...] The further one progresses on the spiritual path, the more experiences one has which are similar to those of others in that advanced stage.» (Khan 2003, S. 146.)

Bei näherer Betrachtung wird jedoch offensichtlich, dass auch Hazrat Inayat Khans Universalismus und Pluralismus Grenzen hatte bzw. nicht im absoluten Sinne gemeint war. Bei aller Toleranz erwartete auch er von seinen nicht-muslimischen Anhängern, dass sie die islamischen Grundüberzeugungen respektierten und sogar akzeptierten. Somit bleibt Muhammad auch in seiner Lehre der letzte Prophet, der die finale Botschaft der göttlichen Weisheit, nämlich dass nur Gott existiert und in allen Geschöpfen präsent ist, überbrachte und damit die Religion «demokratisierte»:

«The prophetic mission was intended to train the world gradually in divine wisdom according to its mental evolution, and to impart it to man, according to his understanding, in forms suitable to various lands at different periods. [...] and the work was thus continued by all prophets until Mohammad, the Khatim al Mursalin, the last messenger of divine wisdom and the seal of the prophets, came on his mission, and in his turn gave the final statement of divine wisdom: 'None exists but Allah.' [...] There was no necessity left for any more prophets after this divine message, which created the spirit of democracy in religion by recognizing God in every being.» (Khan 1995, S. 20 f.)

Hier wird deutlich, dass Hazrat Inayat Khan, wie alle muslimischen Mystiker, den Satz «Es gibt keine Gottheit außer Gott (Lā ilāha illāʾllāh)» seinsmonistisch interpretiert im Sinne von «Es gibt kein Sein außer Gott (Lā mawjūda illāʾllāh)». Höchst originell und auch modern ist dagegen seine Schlussfolgerung, dass nach dieser von Gott offenbarten Aussage keine Notwendigkeit mehr bestehe, neue Propheten zu senden, da sie durch die Annahme der Immanenz Gottes in jedem Wesen den «demokratischen Geist in der Religion» offengelegt habe. An einer Stelle geht Inayat Khan sogar so weit, den Islam als die einzige Weltreligion zu bezeichnen, die den Bedürfnissen der westlichen Welt gerecht werden könne. Doch die christlichen Missionare und die Vorurteile der Menschen stünden dem im Weg:

«Among the existing religions of the world Islam is the only one which can answer the demand of Western life, but owing to political reasons a prejudice against Islam has existed in the West for a long time. Also, the Christian missionaries, knowing that Islam is the only religion which can succeed their faith, have done everything within their power to prejudice the minds of Western people against it.» (Nekbakht Foundation 1979, S. 221).»

Diese Worte von Hazrat Inayat Khan zeigen, dass sein Verhältnis zu anderen Religionen nur bedingt als pluralistisch im Sinne von John Hick bezeichnet werden kann (Hick 1989). Vielmehr ist es pluralistisch und inklusivistisch zugleich, obwohl der Inklusivismus vorherrschend zu sein scheint. Man könnte sagen, dass es eine kreative dialektische Spannung zwischen inklusivistischen und pluralistischen Ideen und Erfahrungen gibt, die typisch für muslimische Mystiker zu sein scheint (Abdel-Hadi 2024).

Diese teils universalistisch-pluralistische und teils traditionsgebunden-inklusive Haltung wird von Mystikern wie Rūmī mit der Zirkelmetapher erklärt. Dementsprechend solle der Sufi wie ein Zirkel sein, wobei ein Fuß – wie der Stab mit der Metallspitze – fest in seiner eigenen religiösen Tradition steht und der andere Fuß – wie der Stab mit der Bleistiftmine – alle anderen Traditionen berührt (vgl. Artiran 2021, S. 244; Toprakyan 2017, S. 229 f.). Eine leicht abweichende, aber dennoch ähnliche Version der Zirkelmetapher finden wir bei Hazrat Inayat Khan (Khan 1967, S. 75):

«Our *I* and *you* are just like a pair of compasses with which we draw circles on paper. The one point of the compass is the *I*, the other point is the *you*, and where they join there is no *I-you*. [...] when we rise above them or beyond them, the thought brings us nearer and nearer

to God in that consciousness in which we all unite.»

Da die Sufis demnach mit einem Bein immer fest auf dem Boden der eigenen religiösen Tradition stehen müssen, bleibt für sie der Koran von zentraler Bedeutung. Insbesondere Verse über die Nähe und Immanenz Gottes oder über seine Schönheit, Weisheit und Majestät wurden in mystischen Diskursen und Liturgien häufig verwendet. Für die verschiedenen Sufi-Rituale spielen auch die sogenannten «Schönsten Namen» Gottes, über die es im Koran heißt: *Gott hat die schönsten Namen. So ruft Ihn mit diesen Namen an [...]* (7/180), eine zentrale Rolle. Zu diesen Schönsten Namen Gottes im Koran zählen etwa «der Wahrhaftige», «das Licht», «der Frieden», «der Lebendige», «der Heilige», «der Barmherzige», «der Freund» oder auch «der Liebende» (Toprakýaran 2018b; Kısa 2022). Exemplarisch seien hier noch einige Koranverse aufgeführt, die in mystischen Texten häufig vorkommen (Knysh 2000, S. 64–109):

- *Und Gott gehört der Osten und der Westen, und wohin ihr euch auch wendet, dort ist das Antlitz Gottes. Gott ist allgegenwärtig, allwissend (2/115).²*
- *Gott ist der Freund der Gläubigen: Er führt sie aus der Dunkelheit ins Licht (2/258).*
- *Die sieben Himmel und die Erde und alles darin preisen Gott. Es gibt nichts, was Ihn nicht lobpreist. Aber du [o Muhammad] verstehst sie nicht (17/44).*
- *Er [Gott] ist der Manifeste (57/3).*
- *Dann formte Er [Gott] ihn [den Menschen] und blies einen Geist in ihn, aus seinem eigenen Geist [...] (32/9).*
- *Erinnere dich an mich [Gott], damit ich mich an dich [den Menschen] erinnere (2/152).*
- *Hast du [o Muhammad] nicht gesehen, dass sich alles, was in den Himmeln und auf der Erde befindet, vor Gott niederwirft: die Sonne, der Mond, die Sterne, die Berge, die Bäume und die Tiere und viele Menschen (22/18)?*
- *Wir [Gott] werden sie Unsere Zeichen am Horizont und in sich selbst sehen lassen, bis sie [die Menschen] erkennen, dass Er der Wahrhaftige ist (41/53; ähnlich in 51/20).*
- *[...] Wir [Gott] sind ihm [dem Menschen] viel näher als seine Halsschlagader (50/16).*

Allerdings betrachten Sufis den Koran als ein lebendiges Buch mit vielen Be-

2 Die Übersetzungen von Koranversen und sonstigen Zitaten aus dem Arabischen oder Türkischen stammen vom Autor dieses Beitrags.

deutungsebenen und interpretieren die Verse daher meist symbolisch. Diese mystische Form der Koranhermeneutik wird symbolische Exegese genannt (Ateş 1998). Rūmī interpretiert zum Beispiel den Vers 2/125: *Und als Wir [Gott] das Haus [die Kaaba] zu einem Versammlungsort für die Menschen und einem Zufluchtsort machten [...], wie folgt* (Rumi 2014, S. 123 f.):

«Die Exoteriker sagen, was mit diesem Haus gemeint sei, sei die Kaaba; denn alle, die Zuflucht in der Kaaba suchen, finden Sicherheit vor allen Übeln, und es ist verboten, dort zu jagen, und nichts Böses darf dort getan werden. Gott der Erhabene hat jenes Haus auserwählt. Das ist alles schön und gut, aber es ist die Außenseite des Korans. Die Wahrheitskenner sagen, dass das Haus das Innere des Menschen sei [...] Der Sinn von »Kaaba« ist das Herz der Propheten und Heiligen, welches der Erscheinungsort der Offenbarung Gottes ist. Die sichtbare Kaaba ist ein Zweig davon. Wäre nicht das Herz – welchen Nutzen hätte die Kaaba? Umkreise die Kaaba des Herzens, wenn du ein Herz hast.»

Neben dem Koran ist die sogenannte Hadith-Literatur, die Berichte über die Aussprüche und Taten Muhammads enthält, die zweitwichtigste schriftliche Quelle für die Sufis. Einige der unter den Sufis bekanntesten prophetischen Aussagen sind folgende (Küçük 2011, S. 68–79):

- *Wer sich selbst erkennt, erkennt seinen Schöpfer.*
- *Die Menschen schlafen. Erst wenn sie sterben, erwachen sie.*
- *Stirb, bevor du stirbst!*
- *Gott sagte: [...] Wenn ich einen Diener liebe, dann werde ich sein Auge, mit dem er schaut. Ich werde sein Ohr, mit dem er hört. Ich werde seine Hand, mit der er greift. Ich werde sein Fuß, mit dem er geht [...].*
- *Gott sagte: Ich war ein verborgener Schatz und wollte entdeckt werden, also habe ich die Welt erschaffen.*

Theologische und anthropologische Grundlagen der islamischen Mystik

Die islamische Mystik hat weder eine eigene Rechtsschule noch eine theologische Schule im klassischen Sinne. Es wäre jedoch irreführend zu glauben, dass Mystikerinnen und Mystiker kategorisch gegen das islamische Recht oder die etablierten Schulen der Theologie, des Rechts und des Glaubens waren. Fast alle beriefen sich auf die etablierten Denkschulen des sunnitischen oder auch des schiitischen Islams. In manchen Fällen waren sie sogar hohe Autoritäten in Recht und Theologie (Toprakyan 2019a). Zugleich gab es bei aller Vielfalt

und Dynamik einige theologische und anthropologische Ideen und Praktiken, die von den meisten Mystikerinnen und Mystikern, ganz gleich, ob sie nun bettelnde, wandernde, tanzende, kämpfende, dichtende oder auch an Hochschulen lehrende Personen waren, geteilt wurden.

Im Zentrum dieses mystischen Weges stehen, zumindest theoretisch, Liebe und Einheit, weshalb es angemessen erscheint, von einer monistischen und humanistischen Theologie und Anthropologie der Liebe und Barmherzigkeit zu sprechen. Für sie besteht eine universale ontologische Einheit zwischen Gott und seiner Schöpfung, mit dem Menschen als erhabenstem Geschöpf, wobei die Liebe das verbindende und wesentliche Element ist. Der Gottesgedanke in der islamischen Mystik wird zunächst durch das allgemeine monotheistische Konzept der Einheit Gottes und die Formel «Es gibt keine Gottheit außer Gott» geprägt. Für die Mystiker gibt es aber noch mindestens drei weitere esoterische Dimensionen der Einheit (vgl. Aynî 2000, S. 265–280):

- Einheit des Seins, was bedeutet, dass nur Gott existiert. Die Formel dieser Dimension der Einheit lautet: Es gibt kein Wesen außer Gott.
- Einheit der Handlungen, was bedeutet, dass nur Gott handelt, da ja nur Er Sein besitzt. Die Formel dieser Dimension der Einheit lautet: Es gibt kein Subjekt außer Gott.
- Einheit der Attribute, was bedeutet, dass alle Attribute Gott gehören. Die Formel dieser Dimension der Einheit lautet: Es gibt keinen Besitzer von Eigenschaften außer Gott.

Bezogen auf die Anthropologie lässt sich sagen, dass der Mensch nicht nur das Potenzial hat, Gott zu kennen, sondern sogar zu erkennen, dass sein eigenes Wesen mit dem Wesen Gottes identisch ist. Die Dualität ist nämlich nur eine Art Illusion. Aus der Sicht der Mystiker dienen alle religiösen Übungen sowie das Leben als Ganzes der Erlangung spiritueller Vollkommenheit durch die Erfahrung der göttlichen Realität. Nur der vollkommene und universelle Mensch ist, unabhängig von Konfession, Geschlecht oder Hautfarbe, ein wahrer Mensch, der sich bewusst ist, dass er den Geist Gottes in sich trägt und somit den Geist der gesamten Schöpfung. Diese Menschen sind voller Liebe und Barmherzigkeit und besitzen Tugenden wie Bescheidenheit, Altruismus und Gewissenhaftigkeit. Alle anderen Menschen befinden sich nicht nur biologisch, sondern auch spirituell auf der tierischen Ebene der hormongesteuerten Triebseele, weshalb solche Menschen auch sprechende Tiere genannt werden. Die zumeist siebenstufige Taxonomie der spirituellen, psychologischen, ethischen und erkenntnistheoretischen Entwicklung und Transformation, die ansatzweise auch im Koran Erwähnung findet (12/53; 75/2; 91/8; 89/27-28), wird üblicherweise wie folgt angegeben (Aynî 2000, S. 270):

1. Die befehlende Triebseele
2. Die selbstkritische Seele
3. Die inspirierte Seele
4. Die glückliche Seele
5. Die befriedigende Seele
6. Die befriedigte Seele
7. Die universale Seele

Eine der schönsten Beschreibungen der menschlichen Reise zu Gott ist zweifellos das poetische Werk «Konferenz der Vögel (Manṭiq aṭ-ṭayr)» von Aṭṭār in Persischer Sprache (Ritter 1978). Darin macht sich ein Vogelschwarm auf eine weite Reise zum König der Vögel. Nachdem die Vögel sieben Täler durchquert haben, erreichen die beharrlichsten unter ihnen den König und erkennen, dass sie selbst mit dem König identisch sind. Die sieben Täler werden wie folgt benannt:

1. Tal der Suche
2. Tal der Liebe
3. Tal der Gnosis
4. Tal der Fülle
5. Tal der Einheit
6. Tal des Erstaunens
7. Tal der Annihilation

Islamische Mystik und andere Religionen

Wie bereits dargestellt wurde, war die islamische Mystik nicht immer ein Friedensgarant und wurde – und wird auch heute noch – insbesondere in Krisen- und Kriegszeiten politisch und militärisch instrumentalisiert. Gleichzeitig bietet die islamische Mystik jedoch großes Potenzial für das interreligiöse Zusammenleben, da Mystiker im Gegensatz zu nicht-mystischen islamischen Akteurinnen und Akteuren nicht nur nach Frieden streben, sondern auch die monistische Einheit der Religionen und sogar der gesamten Schöpfung betonen (Toprakyan 2021 und 2022b). Die Grenzen der eigenen religiösen Identität werden in der Begegnung in Frage gestellt und lösen sich zunehmend auf, wohingegen im nicht-mystischen interreligiösen Dialog die Unterschiede in der Abgrenzung zum Anderen verstärkt werden können. Auf jeden Fall, so die Theorie, sollten Mystiker offenere Dialogpartner sein als andere Muslime, da innerhalb der Mystik zusätzliche Ideen der Liebe, Barmherzigkeit und Einheit entstanden sind, die als dialogförderlich betrachtet werden können. So wie die Sonne allen Lebewesen ihre Wärme und ihr Licht schenkt, die Regenwol-

ke allen Lebewesen Wasser spendet oder der Boden allen Pflanzen Nahrung bietet, sollten Mystiker allen Mitgeschöpfen gegenüber liebevoll und demütig handeln.

Historisch gesehen gab es von Anfang an Berührungspunkte und Überschneidungen zwischen der islamischen Mystik und anderen religiösen Traditionen, insbesondere Judentum und Christentum (Fenton 2003; Zarrabi-Zadeh 2020; Cutsinger 2002). So wie der bereits genannte christliche Asket as-Sabakhī zum Islam konvertierte und eine Art Synthese erzeugte, waren es im Judentum Persönlichkeiten wie der Gelehrte Abraham Maimonides (gest. 1237) oder der selbsternannte Messias Shabbtai Tzvi (gest. 1676), die hybride Lehren schufen, die sowohl Elemente des Islams als auch der jüdischen Mystik enthielten. Die Bewegung von Shabbtai Tzvi, der vom osmanischen Sultan Mehmed IV. (reg. 1648–1687) zur Konversion zum Islam gezwungen wurde, existiert noch heute in Ländern wie der Türkei und Griechenland (Feldman Samet 2019). In der jüngsten Vergangenheit erlangte Hazrat Inayat Khans erste Schülerin im Westen, die amerikanisch-jüdische «Rabia» Ada Martin (gest. 1947), Berühmtheit. Ohne jemals offiziell zum Islam zu konvertieren, wurde sie nicht nur eine Sufi-Meisterin, sondern auch eine der wichtigsten Vertreterinnen des Ordens (vgl. De Jong-Keesing 1988, S. 98 f.).

Kritik und Skeptizismus in der islamischen Mystik

Die islamische Mystik wird vermehrt als ein Modell für den europäischen Islam der Moderne oder sogar als eine Art Soft Power gegen Extremismus dargestellt, da sie nicht nur Raum für eine humanistische Theologie und Anthropologie der Liebe, Barmherzigkeit und Einheit bietet, sondern auch sehr viele ästhetische und künstlerische Perspektiven bietet (Toprakýaran 2021). Allerdings erscheint die islamische Mystik auch deshalb modern und zukunftsweisend, da sie größeren Wert auf Kritik und Skeptizismus legt als der nichtmystische Mehrheitsislam. Dabei spielen innerhalb der islamischen Mystik verschiedene Ebenen des Skeptizismus und der Kritik, insbesondere der Selbstkritik, eine wichtige Rolle:

- Der ethische Skeptizismus, der unsere Vorstellungen von Moral und Recht in Frage stellt.
- Der erkenntnistheoretische Skeptizismus, der unsere Vorstellungen von logischer Vernunft, Wissen und Sinneswahrnehmungen in Frage stellt.
- Der ontologische Skeptizismus, der unsere Vorstellungen von Sein und Existenz in Frage stellt.

Islamische Mystikerinnen und Mystiker geben sich aufgrund dieser kritischen Grundhaltung nicht mit oberflächlicher Nachahmung und spekulativem Wissen zufrieden, sondern streben nach tiefgründiger Erkenntnis. Um diese Stufe des Wissens zu erlangen, reicht es nicht aus, nur zu denken und zu studieren, sondern man muss auch an seinen menschlichen Qualitäten arbeiten. Zu diesen menschlichen Eigenschaften gehören Altruismus, Bescheidenheit, Liebe und Barmherzigkeit. Als primitiv definierte Eigenschaften wie Gier, Weltlichkeit oder Egozentrismus hingegen, müssen durch Methoden der Gewissenhaftigkeit, der Askese sowie intensiver Selbstreflexion kontrolliert werden. Diese Praktiken der kritischen Selbstbeobachtung und -optimierung werden in der Sufi-Literatur oft als Reinigung des Herzens beschrieben. Zu diesem Zweck muss sich der Sufi zunächst einmal von allen Urteilen, Absichten, Ambitionen und Identitäten befreien. Nur dann wird sein Herz empfänglich für die innere Präsenz Gottes, ähnlich wie ein «gut polierter Spiegel».

Als besonders kritisch und skeptisch galten jene Mystikerinnen und Mystiker, die sich nicht als Sufis, sondern als «Leute der Selbstkritik (malāmātī oder auch malāmī)» bezeichneten. Die Mystikerin Şeref Hanım (gest. 1861), die eine Urenkelin des osmanischen Wien-Reisenden Mustafa Efendi war und zu dieser Gruppierung gehörte, schreibt bezüglich der radikalen Selbstkritik in ihrem Diwan (Toprakyan 2019b, S. 96):

«O Prediger, glaube nicht,
dass wir Leute unerfüllbarer Erwartungen sind.
Wir sind die Trunkenen des Liebesweins,
die Leute der ewigen Glückseligkeit;
Nicht die Herren der Heuchelei oder der belehrenden Askese.
Wir sind Leute des geistigen Weges, des Verzichts und der Einsamkeit.
Wir sind Leute der kontemplativen Klausur
und der Nische des Alleinseins.
Wir sind treu Ergebene, Käufer des Juwels der Gottesliebe.
Wir sind treu Ergebene, befreit vom Wunsch nach Name,
Ruhm und Reputation.
[...]
Öffne deine Augen o Reisender! Verlasse Schlaf und Bequemlichkeit!
Ziehe an den Mantel der Selbstkritik!
Ziehe ein in das Haus der Verlassenheit!»

Zu den zeitgenössischen Vertreterinnen dieser selbstkritischen Bewegung gehört Hayat Nur Artıran aus Istanbul. Sie schreibt in einer ihrer zahlreichen Publikationen (Artıran 2021, S. 38, 41, 169, 313):

«Im Zentrum des Malāmatītums steht der Gedanke, seinen spirituellen Zustand, seine guten und schönen Seiten nicht zu zeigen und sich vor Prahlerei, Ruhm und insbesondere vor dem Gelobtwerden zu hüten. Für sie steht nicht das Gelobtwerden, sondern das Kritisiertwerden im Vordergrund und sie sind offen für Kritik. [...] das Fundament ist das Abstandhalten von Heuchelei und die Zuwendung zum Gottesbewusstsein. [...] Malāmatītum bedeutet, Fehler und Unzulänglichkeiten nicht bei den anderen, sondern bei sich selbst zu suchen und sich selbst zu kritisieren. [...] Die Muslime müssen aufrichtig Selbstkritik üben [...]. Denn wegen unseren individuellen Fehlern und Unzulänglichkeiten werden ständig «Steine» auf den Islam und damit auf unseren Herrn Propheten geworfen. [...] Mit großem Bedauern muss ich sagen, dass wir [die Muslime] diese Kritik verdienen. [...] Wir können das Problem nicht lösen, indem wir ständig die Gegenseite beschuldigen und fragen, warum sie solche Dinge über uns sagen.»

Conclusio

Erich Fromm betrachtete die islamische Mystik als eine inspirierende Form des Humanismus. In diesem Beitrag wurde zur besseren Kontextualisierbarkeit der Gedanken Fromms die Geschichte, Theologie und Anthropologie der islamischen Mystik, als einer religiösen Weltanschauung mit humanistischem und kritischem Potenzial, dargestellt. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Trennung von Gott, aber auch vom irdischen Geliebten, die größte Strafe für die monistischen Mystikerinnen und Mystiker ist. Diese Liebenden möchten lieber sterben, als vom Geliebten getrennt zu leben. Aus diesem Grund stürzte sich der Falter in das Kerzenlicht und verbrannte, wie es in Sufi-Geschichten und auch im Diwan von Şeref Hanım dargestellt wird: «Für die Leute der Liebe ist die Auslöschung der Existenz ein Leichtes / Mein Herz ist ein Falter, der in die Flamme der Schönheit sich stürzt.» (Toprakyaran 2019b, S. 99.)

Şeref Hanım gehörte aber nicht nur zu den «Leuten der Selbstkritik», sondern war auch initiiert in den auf Rūmī zurückgehenden Mevlevī-Orden, in dem die Falter-Metapher in der Liturgie und im Tanz-Ritual eine zentrale Rolle spielt. Die in weiß gekleideten und sich im Rhythmus drehenden Derwische werden nämlich als flatternde Falter bezeichnet (Toprakyaran 2022a und 2024).

Aber nicht nur die islamischen Mystikerinnen und Mystiker, sondern auch Goethe, den Fromm einen «leidenschaftliche[n] Fürsprecher des Lebens und Kämpfer gegen die Zerstückelung und Mechanisierung des Menschen» (Fromm 1976a, GA II, S. 287) nennt und dem die letzten Worte dieses Beitrags gehö-

ren sollen, verwendete die Falter-Metapher. Der deutsche Dichterfürst, der nicht nur Rūmī, sondern auch den gleichermaßen persischsprachigen Sufi-Poeten Ḥāfiẓ Shīrāzī (gest. ca. 1390) verehrte, widmete eines seiner schönsten Gedichte im West-Östlichen Diwan, «Selige Sehnsucht», dem Falter (Goethe 2013, S. 32):

«Sagt es niemand, nur den Weisen,
Weil die Menge gleich verhöhnet,
Das Lebend'ge will ich preisen
Das nach Flammentod sich sehnet.

In der Liebesnächste Kühlung,
Die dich zeugte, wo du zeugtest,
Ueberfällt dich fremde Fühlung
Wenn die stille Kerze leuchtet.

Nicht mehr bleibest du umfängen
In der Finsterniß Beschattung,
Und dich reißet neu Verlangen
Auf zu höherer Begattung.

Keine Ferne macht dich schwierig.
Kommst geflogen und gebannt.
Und zuletzt, des Lichts begierig,
Bist du Schmetterling verbrannt.

Und so lang du das nicht hast,
Dieses: Stirb und werde!
Bist du nur ein trüber Gast
Auf der dunklen Erde.»

Literatur

- Arasteh, Abdol Reza (2008): *Rumi the Persian: Rebirth in Creativity and Love*, London (Routledge) – Erstveröffentlichung im Iran im Jahr 1965.
- Artiran, Hayat Nur (2021): *Tahûrâ. (Reinheit)*, Istanbul (Sufi Kitap).
- Arberry, Arthur J. (1969): *A Sufi Martyr: The Apologia of 'Ain al-Qudât al-Hamad-hānī*, London (Routledge).

- Ateş, Süleyman (1998): *İşârî Tefsîr Okulu (Die Schule der symbolischen Exegese)*, Istanbul (Yeni Ufuklar Neşriyât).
- Aynî, Mehmet Ali (2000): *Tasavvuf Tarihi (Die Geschichte des Sufismus)*, Istanbul (Kitabevi Yayınları).
- Barkan, Ömer Lütfi (1942): «İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler» (Die kolonialisierenden türkischen Derwische und ihre Konvente während des Zeitalters der Eroberungen), in: *Vakıflar Dergisi* Nr. 2, S. 279–304.
- Cutsinger, James (2002): *Paths to the Heart. Sufism and the Christian East*, Bloomington (World Wisdom Books).
- Eaton, Richard (2008): «Sufis as Warriors», in: Lloyd Ridgeon (Hg.), *Sufism: Critical Concepts in Islamic Studies*, Vol. 2: *Hermeneutics and Doctrines*, London (Routledge), S. 29–48.
- Faris (2024): *Ibn ‘Arabî’s Religious Pluralism. Levels of Inclusivity*, London (Routledge).
- Faroqi, Suraiya (1981): *Der Bektaschi-Orden in Anatolien. Vom späten fünfzehnten Jahrhundert bis 1826*, Wien (Verlag des Institutes für Orientalistik der Universität Wien).
- Feldman Samet, Allahı Zikr Edelim (Let us do Zikr for Allah): «The Sabbatian appropriation of the Sufi practice of Zikr as religious renewal», in: *ZUTOT*, Nr. 16/1, S. 43–53.
- Fenton, Paul B. (2003), «Judaism and Sufism», in: Oliver Leaman and Daniel H. Frank (Hg.), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, New York (Cambridge University Press), S. 201–17.
- Fromm, Erich (1956a): *Die Kunst des Liebens*, Erich Fromm Gesamtausgabe (GA), München (DVA und dtv) 1999, Band IX, S. 437–518.
- Fromm, Erich (1976a): *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*, GA II, S. 269–414.
- Goethe, Johann Wolfgang von (2013): *West-Oestlicher Divan*, München (dtv).
- Green, Nile (2012): *Sufism: A Global History*, Chichester (Wiley-Blackwell).
- Gölpınarlı, Abdülbaki (1992): *Melâmîlik ve Melâmîler (Malâmatîtim und die Malâmatîs)*, Istanbul (Gri Yayın).
- Gölpınarlı, Abdülbaki (1997): *Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatler (Religiöse Konfessionen und Orden in der Türkei)*, Istanbul (İnkılâp Yayınevi).
- Gündüzöz, Güldane (2017): *Tasavvufta Tâc Sembolizmi (Symbolismus der Kopfbedeckungen im Sufismus)*, Istanbul (Büyüyenay Yayınları).
- Haksever, Ahmet Cahid (2009): *Modernleşme Sürecinde Mevleviler ve Jön Türkler (Die Mevlevîs und die Jungtürken im Modernisierungsprozess)*, Istanbul (H Yayınları).
- Hick, John (1989): *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, Basingstoke (Palgrave Macmillian).
- Khan, Hazrat Inayat (1967): *The Vision of God and Man. The Sufi Message*, Vol. 12, London (Barrie and Jenkins).
- (1995): *Spiritual Liberty. The Sufi Message*, Vol. 5, Delhi (Motilal Banarsidass).

- (2003): *Philosophy, Psychology, Mysticism. The Sufi Message*, Vol. 11, Delhi (Motilal Banarsidass).
- (2009): *The Unity of Religious Ideals. The Sufi Message*, Vol. IX, New Delhi (Motilal Banarsidass).
- Khan, Sufi Inayat (1974): *Gayan*, London (Sufi Publishing Company).
- Kısa, Kübra (2022): *Mehmed Hülûsî el-Ustrumcavî – Die Schönsten Namen Gottes. Einführung, Edition und Übersetzung*, Berlin (Peter Lang).
- Knysh, Alexander (2017): *Sufism. A New History of Islamic Mysticism*, Princeton (Princeton University Press).
- (2000): *Islamic Mysticism. A Short History*, Leiden (Brill).
- Kübrâ, Necmeddin (2010): *Tasavvufta On Esas. Usûlül-Aşere Şerhleri (Die 10 Fundamente des Sufismus. Die Kommentare zum Werk Uşûl al-‘ashara)*, Istanbul (İnsan Yayınları).
- Küçük, Hülya (2011): *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş (Einführung in den Sufismus)*, Istanbul (Ensar Neşriyat).
- Lumbard, Joseph E. B. (2017): *Ahmad al-Ghazali, Remembrance, and the Metaphysics of Love*, New York (State University of New York Press).
- Mélikoff, Irène (1998): *Hadji Bektach: Un Mythe et ses Avatars. Genèse et Evolution du Soufisme Populaire en Turquie*, Leiden (Brill).
- Nekbakht Foundation (1979): *Biography of Pir-o-Murshid Inayat Khan*, London (East-West-Publications).
- Ritter, Hellmut (1978): *Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddîn ‘Attâr*, Leiden (Brill).
- Rumi, Maulana Dschelaladdin (2014): *Von Allem und vom Einen*, München (Diederichs).
- Safi, Seyyed Omid (2001): «The Sufi Path of Love in Iran and India», in: Zia Inayat Khan (Hg.), *A Pearl in Wine. Essays on the Life, Music and Sufism of Hazrat Inayat Khan*, New Lebanon (Omega Publications), S. 221–266.
- Şapolyo, Enver B. (2006): *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi (Geschichte der Konfessionen und Orden)*, Istanbul (Elif Kitapevi).
- Schimmel, Annemarie (1968): *Al-Halladsch. Märtyrer der Gottesliebe. Leben und Legende*, Köln (Hegner Verlag).
- (1995): *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*, München (Diederichs).
- (2014): *Sufismus. Eine Einleitung in die islamische Mystik*, München (C. H. Beck).
- Sedgwick, Mark (2005): *Sufism. The Essentials*, Kairo (American University in Cairo Press).
- Sviri, Sara (1999): *Hakîm Tirmidhî and the Malâmatî Movement in Early Sufism*, in: Leonard Lewisohn (Hg.), *The Heritage of Sufism. Classical Persian Sufism from Its Origins to Rumi (700–1300)*, Vol. 1, Oxford (Oneworld Publications), S. 583–613.
- Toprakyaran, Erdal (2011): «The Two Faces of the Turkish Educator, Governor and Scholar Mehmet Ali Ayni (1868–1945)», in: *International Review of Turkish Studies*, Nr. 3, S. 62–73.

- (2017): «Sufismus zwischen Essentialität und Universalität. Das Beispiel Maulana Dschalaluddin Rumis (gest. 1273)», in: Wolfgang Achtnner (Hg.), *Mystik als Kern der Weltreligionen? Eine Protestantische Perspektive*, Stuttgart (Kohlhammer), S. 210–231.
- (2018a): «Krieg und Mystik. Das Narrativ von Atatürk als Gottesstreiter und mystischer Pol», in: Erdal Toprakçayan, Hansjörg Schmid und Christian Ströbele (Hg.), *Dem Einen entgegen. Christliche und islamische Mystik in historischer Perspektive*, Berlin: LIT-Verlag, S. 245–270.
- (2018b): «Mercy and Love in Islamic Mysticism», in: Valentino Cottini, Felix Körner und Diego R. Sarrió Cucarella (Hg.), *Rahma. Muslim and Christian Studies in Mercy*, Rom: Pontifical Urbaniana University Press, S. 145–154.
- (2019a): «Nābulusīan Šūfism in the Ottoman Realm: the case of Shayḥ al-Islām Muṣṭafā Āsir Efendī (d. 1804)», in: Lejla Demiri und Samuela Pagini (Hg.), *Early Modern Trends in Islamic Theology: Ābd al-Ghanī al-Nābulusī and his Network of Scholarship*, Tübingen (Mohr Siebeck), S. 211–224.
- (2019b): «Islamische Mystik am Beispiel der osmanischen Dichterin Şeref Hanım (gest. 1861)», in: Guilia Agostini und Michael Schulz (Hg.), *Mystik und Literatur. Interdisziplinäre Perspektiven*, Heidelberg (Universitätsverlag Winter), S. 81–106.
- (2021): «Eine historisch-theologische Perspektive. Sufismus als Modell für einen europäischen Islam der Moderne», in: Mouez Khalfaoui und Jean Ehret (Hg.), *Islamische Theologie in Deutschland. Ein Modell für Europa und die Welt*, Freiburg im Br. (Herder), S. 160–191.
- (2022a): «Sterben und Leben im Islam – oder warum Derwische tanzen», in: *Transformatio* Nr. 1, S. 46–56.
- (2022b): «Interreligiöser Dialog», in: Peter Antes (Hg.), *Islam III. Vom 19. Jahrhundert bis heute*, Stuttgart (Kohlhammer), S. 454–470.
- (2024): «Das Verhältnis von Musik, Mystik und islamischer Theologie», in: Wolfgang W. Müller und Franc Wagner (Hg.), *Musik in den monotheistischen Religionen: Reflexionen zur ästhetischen Funktion sakraler Musik*, Basel (Schwabe Verlag), S. 83–90.
- Yıldırım, Rıza (2019): «The Safavid-Qizilbash Ecumene and the Formation of the Qizilbash-Alevi Community in the Ottoman Empire, 1500–1700», in: *Iranian Studies* Nr. 52, S. 449–483.
- Zarrabi-Zadeh, Saeed (2020): «Sufism and Christian Mysticism: The Neoplatonic Factor», in: Lloyd Ridgeon (Hg.), *Handbook on Sufism*, London (Routledge), S. 330–342.





**Verleihung des Erich Fromm-Preises 2025
an Hito Steyerl**
am 8. März 2025 im Hospitalhof in Stuttgart



Grußwort des Hospitalhofs

MONIKA RENNINGER



Sehr geehrte Damen und Herren, ich begrüße Sie alle sehr herzlich zur diesjährigen Erich Fromm-Preisverleihung und freue mich, dass wir mit dem Hospitalhof diesem schönen und besonderen Ereignis einen Raum und Rahmen geben können.

Insbesondere begrüße ich die Jury des Erich Fromm-Preises, stellvertretend Professor Jürgen Hardeck, sowie die diesjährige Preisträgerin, Professorin Hito Steyerl, und den Laudator, Direktor Søren Grammel. Wir sind geehrt und erfreut, Sie hier bei uns zu haben.

In den Umbrüchen unserer Zeit und Gesellschaft braucht es nicht nur Offenheit, Flexibilität und die Bereitschaft, sich stets neu auf etwas einzulassen. Es braucht auch Orte der Verlässlichkeit, kontinuierliche Orte des Leben-Lernens wie auch zuverlässige Experimentierfelder neuen verbindlichen Lebens.

Ein solcher Ort ist der Hospitalhof seit fast 50 Jahren, als Bildungseinrichtung aufgebaut von Prälat Martin Klumpp und Pfarrer Helmut A. Müller. Als Bildungszentrum der Evangelischen Kirche in Stuttgart ist der Hospitalhof von großem Gewicht in der Bildungslandschaft auch über die Kirchen hinaus.

Wir beteiligen uns an der Gestaltung unserer Gesellschaft, indem wir dazu einladen, sich mit den Themen unserer Zeit und den verschiedenen wissenschaftlichen, historischen, psychologischen, künstlerischen, philosophischen und theologischen Deutungen des Menschen und seines Lebens auseinanderzusetzen. Aufgeklärt, ohne Scheu vor Fragen, aber auch ohne Furcht, die eigenen Antworten in diesem Diskurs zu vertreten. Was in unserem Haus aufgegriffen,

gedacht, gesprochen und gelebt wird, soll nicht unter dem Diktat des Zeitgeistes, sondern beflügelt vom Geist Gottes geschehen.

Die Antworten für die Fragen nach dem Wie unseres Lebens finden sich nicht beiläufig. Sie müssen gefunden werden. Bildung ist ein geistiger und – für uns hier – ein geistlicher Prozess. Er hat seine Begründung auch im reformatorischen Denken, das von der Einsicht in die Unvollkommenheit des Menschen lebt, theologisch gesprochen: von der Rechtfertigung des Sünders. Es lebt von der Freiheit, sich zu irren und neu anzufangen. Es lebt von den geschenkten Zeiten, die wir brauchen, um uns Meinungen zu bilden und Haltungen zu finden.

Dass Sie, liebe Frau Steyerl, in diesem Jahr den Erich Fromm-Preis bekommen, freut mich sehr. Denn eine große Prägung erfuhr unsere Bildungsarbeit durch die Verbindung von Kunst und Kirche, in der der Hospitalhof mit der Hospitalkirche unter Pfarrer Helmut A. Müller, der auch hier anwesend ist, weit über Stuttgarts Grenzen hinaus wirksam wurde. Er hat durch seine engagierte Ausstellungsarbeit vielen Künstlerinnen und Künstlern sowie der ganzen Stadt die Auseinandersetzung und das Nachdenken über die Impulse zeitgenössischer Kunst eröffnet. Er hat den Hospitalhof als Ort für Kunst etabliert. Daran knüpfen wir mit einem Fachbeirat aus den Kunst-Institutionen der Stadt seit zehn Jahren an und setzen diese Ausstellungen fort. Hier treffen zeitgenössische Positionen auf Besucherinnen und Besucher, die nicht beabsichtigt haben, in ein Museum oder in eine Galerie zu kommen, sondern zu einer Tagung, einem Vortrag, einem Seminar, einer Fortbildung, einer Konferenz; die auf diese Weise en passant unerwartet Kunst als Ausdrucksform für die Themen unserer Zeit vorfinden, die sich mit ihrem Anliegen vermischt, vielleicht sogar einmischt. Wir greifen die Impulse, die die künstlerischen Positionen uns ins Haus tragen, in Vorträgen und Veranstaltungen auf. Wir lassen uns anregen und vielleicht auch aufregen.

An diesem Wochenende ist die Drogenberatungsstelle Release e.V. mit Werken aus ihrer Sammlung als Benefizausstellung zu Gast. Namhafte Künstlerinnen und Künstler haben Werke für Release zur Verfügung gestellt, um diese Arbeit zu unterstützen und ins gesellschaftliche Bewusstsein zu rücken. Diese Benefizausstellung ist auch ein Beitrag zur Nachhaltigkeit von Kunst: Kunstwerke werden weitergegeben und nicht in Abstellkammern verbannt – «Entsammeln» ist ein großes Thema derzeit für die ganze Kunstszene.

Ja, wir brauchen Kunst, um dem, was uns bewegt, Ausdruck zu verleihen, um uns Horizonte zu eröffnen, um Gedanken, Sinne, Herzen zu beflügeln.

Auch dieses Haus ist Kunst, Baukunst, und auch als solche vielfach ausgezeichnet. Mit dem klösterlichen Grundriss des Gesamtgebäudes, in dem die wunderbaren Architekten Lederer, Ragnarsdóttir und Oei den Neubau 2014 an

alter Stelle platziert und leicht versetzt in die Fläche des Areal gedreht haben, ist ein Jahrhunderte alter Ort neu definiert, der im besten Sinne «aus dem Rahmen fällt». Er steht dafür, dass Menschen hier nicht nur ihren intellektuellen Horizont erweitern, sondern auch Rückzugsmöglichkeiten und Erneuerung, geistliche Impulse und Spiritualität finden.

Wir sind überzeugt, dass unterschiedliche Meinungen, kulturelle und religiöse Prägungen, verschiedene Sprachen und Herkunft uns persönlich wie auch als Gesellschaft bereichern und weitersehen, weiterdenken, weiterkommen lassen. Bildung ist reformatorische Herzenssache. Das soll man diesem Haus ansehen und abspüren. Wir sind ein Ort, der Präsenz ermöglicht – in jeglichem Sinne.

Begrüßung

JÜRGEN HARDECK



Herzlich willkommen zur Preisverleihung des Erich Fromm-Preises 2025! Vor allem grüße ich aus der Ferne Herrn Horst Wagner und Frau Edith Wagner Caillet in der Schweiz, ohne deren Großzügigkeit wir diesen Preis gar nicht verleihen könnten! Besonders herzlich willkommen heiße ich natürlich die Preisträgerin des Erich Fromm-Preises 2025, Frau Prof. Dr. Hito Steyerl! Ich freue mich, dass auch Herr Jonathan Keir von der Karl

Schlecht-Stiftung gekommen ist. Diese Stiftung ermöglichte und erhält das Erich Fromm-Institut – herzlichen Dank dafür! Ein ganz herzlicher Dank geht auch an Sie, Frau Pfarrerin Renninger, für die erneute Gastfreundschaft und Kooperation des Hospitalhofs mit der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft!

Ich danke dem Geschäftsführer der Fromm-Gesellschaft, Klaus Widerström. Durch meine berufliche Tätigkeit bin ich noch immer sehr auf seine Unterstützung bei der Vorbereitung und Umsetzung dieser Veranstaltung angewiesen. Du hast das alles wieder wunderbar hinbekommen, lieber Klaus – vielen Dank dafür!

Meine sehr geehrten Damen und Herren, in wenigen Tagen, am 23. März, ist der 125. Geburtstag von Erich Fromm, in wenigen Monaten der vierzigste der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft. Erich Fromms Assistent und Nachlassverwalter Rainer Funk hat dazu ganz aktuell eine von ihm brillant eingeleitete Sammlung Frommscher Texte vorgelegt. Ich begrüße ihn ganz herzlich: den Ehrenvorsitzenden der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft, Dr. Rainer Funk und seine Frau Renate. Ich selbst habe – bei einem neuen Verlag – meine Fromm-Biografie aus Anlass des 125. Geburtstags aktualisiert und neu veröffentlicht. Beide Bücher liegen auf dem bereit gestellten

Büchertisch – wenn Sie Interesse haben, mehr über Erich Fromm und von ihm selbst zu erfahren.

Im Alter von 92 Jahren ist unser Fromm-Preisträger des Jahres 2009, der auch von uns hochgeschätzte Gerhart Baum, verstorben. Er war ein Liberaler von Format. Liberale gibt es noch, das Format ist leider weg.

Liebe Gäste, wer schon öfters diese Preisverleihung erlebt hat, weiß: Sie ist immer anders. Wir werden heute nicht nur zum ersten Mal Jazz dabeihaben, wir werden auch Medienkunst präsentiert bekommen.

Ich begrüße an dieser Stelle zwei Jurymitglieder: Esther Saoub vom SWR und den früheren Leiter des Hospitalhofs, Helmut A. Müller. Mit Dr. Funk und mir sind vier der fünf Mitglieder der Preisjury anwesend. Den Kollegen Dr. Norbert Copray grüße ich aus der Ferne. Als die Jury nach ihren Beratungen zu formulieren versuchte, was sie bewogen hat, einer weltweit bekannten und einflussreichen Künstlerin den Preis zuzusprechen, da war uns bewusst, dass wir mit Hito Steyerl eine Künstlerin, Filmemacherin, Autorin und Theoretikerin auszeichnen, die an der Schnittstelle von Bildender Kunst und Film arbeitet und deren Reflexionen gesellschaftlicher Entwicklungen Gesellschaftsanalyse und Gesellschaftskritik mit Mitteln der zeitgenössischen Kunst sind. In ihren Filmen und Videoinstallationen verbindet sie die ästhetische Durchdringung der visuellen Massenkultur auf meisterhafte Weise mit einem Akt der Vermittlung von Theorie und Praxis. Ihr Schaffen erschien und erscheint uns weiterhin als produktiv – ganz im Sinne eines kritischen Humanismus und des Lebens-Ideals von Erich Fromm.

Ich bin dann nach Heidelberg zur Ausstellung «Normalität» im Heidelberger Kunstverein gefahren, habe mich intensiver mit ihrem Werk beschäftigt und habe einige ihrer öffentlichen Beiträge gelesen, um sie und ihr Werk besser zu verstehen. Allerdings bin ich kein Fachmann für Medienkunst und das Werk von Hito Steyerl.

Umso mehr bin ich froh und dankbar, dass der Direktor des Heidelberger Kunstvereins, Herr Søren Grammel, als Laudator zugesagt hat. Er kann und wird uns – viel kompetenter, als irgendjemand von den Jurymitgliedern es könnte – die Kunst von Hito Steyerl näherbringen. Ich begrüße auch Sie ganz herzlich, lieber Herr Grammel, und danke Ihnen schon im Voraus, dass Sie diese Aufgabe übernommen haben.

Meine Damen und Herren, am 19. Februar war in Mainz die Premiere des Stückes «And now Hanau» von Tuğsal Moğul. Sie erinnern sich vielleicht (oder sollte ich besser sagen, hoffentlich?), dass am 19. Februar 2020 ein polizeibekannter Rechtsextremist neun Menschen mit Einwanderungsgeschichte in Hanau erschoss – eine der brutalsten Mordserien der jüngeren deutschen Geschichte, die bis heute nicht wirklich aufgearbeitet wurde.

Der Theaterautor, Regisseur, Schauspieler und Arzt Tuğsal Moğul setzt sich in seinen Werken mit den Auswirkungen rassistisch motivierter Gewalt in Deutschland auseinander. Moğul lässt in seinem Stück die Angehörigen der Opfer zu Wort kommen und fragt nach den vielen Fehlern, die vor, während und nach dem Anschlag von Seiten der Polizei, Staatsanwaltschaft, der Politik und den Medien begangen wurden.

Es wurde in seinem dokumentarischen Stück aber auch ein kaum zu ertragender Rassismus, ein Zynismus sowie eine Gleichgültigkeit von Polizisten und Politikern offenbar. Ganz ähnliche Gefühle der Beklemmung und Scham spürte ich, als ich in Heidelberg die Ausstellung von Hito Steyerl besuchte – eine Ausstellung früher Arbeiten von Hito Steyerl aus den 1990er und frühen 2000er Jahren. Sie trägt den Titel «Normalität». Es zeigte sich dort in einer beklemmenden Chronik deutscher Normalität ein anscheinend alltäglicher Antisemitismus und Rassismus, der zu einem immer gewalttätigeren rechten Terror wurde, wie wir wissen.

Ich erinnere nur an die zehn NSU-Morde von 1998 bis 2011 und – auch hier ein Totalversagen der deutschen Polizei – an die zwei Morde von Halle 2019, die nur deshalb nicht noch viel mehr geworden sind, weil die Synagogen-Tür die jüdische Gemeinde geschützt hat; an Mordversuche auf Politiker, wie das Attentat auf Kölns Oberbürgermeisterin Henriette Reker (2015), das Attentat auf Altenas Bürgermeister Andreas Hollstein (2017) und, leider erfolgreich, 2019 der Mord an dem Kasseler Regierungspräsidenten Walter Lübcke, der sich wie Hollstein und Reker öffentlich für die Aufnahme von Geflüchteten eingesetzt hatte.

Und immer stellt man sich die gleichen Fragen: Warum wurden die Neonazi-Verbrechen so lange verharmlost? Warum wurde oft in die falsche Richtung ermittelt? Und warum wurde den Opfern so selten geholfen? Die Verbrechen wurden übrigens fast alle in Westdeutschland begangen – um nicht nur über den mittlerweile in weiten Teilen dunkelblauen Osten Deutschlands zu sprechen. Oder denken Sie an die jahrzehntelange rechte Gewalt gegen die jüdische Familie Merin im hessischen Babenhausen, wo übrigens Adolf Hitler erst 2021 die Ehrenbürgerschaft aberkannt wurde. Hito Steyerl thematisierte sie 1997 in einem Werk, das in der Heidelberger Ausstellung gezeigt wurde.

Diese Fragen stellte sie sich schon damals, Ende der neunziger Jahre. Die Heidelberger Ausstellungen macht deutlich, dass solche Ereignisse viel tiefer in unserer Gesellschaft wurzeln, als wir ahnen und uns lieb ist.

«Es geht ein Gespenst um, und nicht nur in Europa – das Gespenst der sich demokratisch verkleidenden Nationalismen, die darauf abzielen, die Demokratie autoritär umzuformen.» So fasst (mit einer Anspielung auf den Anfang des *Kommunistischen Manifests* von Marx und Engels aus dem Jahr 1848) Rainer Forst, Professor für Politische Theorie und Philosophie an der Goethe-Univer-

sität Frankfurt und wichtiger Vertreter der sogenannten 3. Generation der Frankfurter Schule, zusammen, was sich über die politische Großwetterlage sagen lässt (vgl. seinen Artikel in der ZEIT Nr. 31 vom 18. Juli 2024).

Erich Fromm, dessen 125. Geburtstag wir in wenigen Tagen, am 23. März, gedenken werden, hat dies in seinem Leben ähnlich erlebt. Bei allen historischen Unterschieden: Damals wie heute sind Menschen verunsichert und orientierungslos, werden manipuliert (heute vor allem durch Social Media), sehen ihren Wohlstand oder ihre Männlichkeit bedroht, wollen daran glauben, dass man komplexe Probleme mit einfachen, wenn auch rücksichtslosen Antworten aus der Welt schaffen kann, sehnen sich danach, dass «ein starker Mann» es richten wird, suchen Sündenböcke in Migrantinnen und Migranten – und ein wohl nie wirklich überwundener Antisemitismus tritt plötzlich wieder offen zutage, ebenso Fremdenfeindlichkeit und Misogynie.

Hito Steyerl hat sich mit einem Impulsvortrag bei der Auftaktveranstaltung der neuen Präsidentin des Goethe-Instituts, Gesche Joost, am 30. Januar in Berlin zu Wort gemeldet. Letzten Sonntag war er in der *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung* abgedruckt. Dort sagte sie unter anderem: «Die Kultur stand für Visionen, die Politik für praktische Grenzen. Jetzt ist das Gegenteil der Fall. Viele libertäre Autokraten benehmen sich derzeit wie traditionelle Künstlergenies und laufen performativ Amok. Populisten und Autokraten setzen sich wie besoffene Malerfürsten über Vernunft und Vorschriften hinweg.» Und sie fragte: «Wie kann der kreative Amoklauf der TikTok-Napoleons gestoppt werden? Wie mit den Marinetti-Wiedervorlagen umgehen, die von Techoligarchen, NeoRx und superreichen Dilettanten angestrengt werden?»

Gute Fragen! Ich will gar nicht versuchen, sie hier und jetzt zu beantworten. Aber – Sie haben es vielleicht sogar überhört – sie nennt hier, eher beiläufig, auch den Namen eines Mannes, der fast vergessen ist, für Erich Fromm jedoch die Blaupause für den Faschismus geliefert hat: Filippo Tommaso Marinetti. Sein *Futuristisches Manifest* mit seiner Verherrlichung von Rücksichtslosigkeit und Gewalt, seiner Misogynie und Verklärung von jugendlicher Männlichkeit, seiner Faszination von Technik und Naturüberwindung bis hin zum Traum vom «Maschinenmenschen» erscheint hundert Jahre später plötzlich wieder unheilvoll aktuell.

Kenner des Werkes von Erich Fromm lässt dies aufhorchen, erinnert es doch vor allem an ein Kapitel in Fromms *Anatomie der menschlichen Destruktivität*, in dem er das *Futuristische Manifest* als frühestes Zeugnis von Nekrophilie – eine der Quellen der menschlichen Destruktivität, begründet durch die Verehrung toter Dinge wie schneller Maschinen und der Verherrlichung des Gigantischen – bezeichnet. Die grundlegenden Ideale des Manifests sah Erich Fromm in den Zielen des Dritten Reiches verwirklicht.

«Der Futurist zerstört, zerstört, zerstört, ohne sich darum zu kümmern, ob das, was er Neues schafft, auch wirklich besser ist als das Alte», schrieb der damalige Chefideologe der italienischen Kommunistischen Partei Antonio Gramsci leider anerkennend über Marinetti und den Futurismus. Soll die Zerstörung erneut das letzte Wort haben? Künstlerinnen und Künstler wie Hito Steyerl warnen uns, mischen sich ein. Lassen Sie uns zuhören! Lassen Sie uns genau hinschauen! Und lassen Sie uns nicht passiv zuschauen, wie Vernunft, Demokratie, Empathie und Menschlichkeit noch einmal in Deutschland mehr und mehr rücksichtslos beseitigt werden.

Als Hito Steyerl erfuhr, dass wir ihr den Preis antragen, befand sie sich gerade auf Korčula – jener Insel vor der Küste Kroatiens, auf der die sogenannte Praxis-Gruppe, eine Gruppe jugoslawischer Philosophen und Sozialwissenschaftler, die einen humanistischen, undogmatischen Marxismus vertraten, in den 1960er und 1970er Jahren eine jährlich stattfindende «Sommerschule» veranstalteten. Gleich bei der ersten, 1963, war Erich Fromm zu Gast. Und er blieb der Gruppe verbunden und träumte gemeinsam mit Ihnen von einem demokratischen Sozialismus. Für den von Fromm 1965 herausgegebenen Sammelband *Socialist Humanism. An International Symposium* haben viele von ihnen Beiträge geschrieben.

Davon und was Hito Steyerl uns zum Thema «Praxis» zu sagen hat, hören wir im zweiten Teil dieser Veranstaltung. Nun aber hören wir erst einmal Musik von einem Mainzer Jazztrio, das ich sehr schätze. Ich kenne den Pianisten Manuel Seng und den Schlagzeuger Max Jentzen seit vielen Jahren, seit ihren Studienzeiten an der Mainzer Hochschule für Musik. Die Freiheit und die Freude der Jazzmusik ist ansteckend, wie Sie gleich merken werden. Ich wünsche Ihnen viel Freude mit der Musik des Trios Seng/Kühn/Jentzen!

Wider die Normalisierung der Normalität. Laudatio für Hito Steyerl

SØREN GRAMMEL



Sehr geehrte Damen und Herren, zunächst möchte ich Ihnen einen kurzen Ausschnitt aus Hito Steyerls Videoessay *Robots Today* vorführen (2016). [Bild 1]

Die Arbeit basiert auf einer Reise Steyerls in die süd-ostanatolische Stadt Diyarbakır. In dieser Gegend soll der Erfinder Ismail al-Jazari im 12. und 13. Jahrhundert mechanische Musikinstrumente und frühe Automaten konstruiert haben – manche sagen auch, er habe den Roboter erfunden oder zumindest dessen Vorläufer.

In der gezeigten Szene konfrontiert Steyerl einen digitalen Sprachassistenten mit der Realität der 2016 im Konflikt zwischen türkischer Armee und kurdischer Bevölkerung verwüsteten Stadt. Eine Kinderstimme fragt: «Siri, wer hat diese Stadt zerstört?». Das algorithmische Orakel, längst halbpro-



thetisch in unser Leben integriert, antwortet – doch die KI im Smartphone versteht die Frage nicht. In der Szene trifft der von globalen Tech-Konzernen entwickelte digitale Assistent auf die analoge Realität des Kriegs und zugleich auf seine Denkgrenzen. Die schmalen Gas-

sen voller Schutt und Absperrungen erinnern in diesem Kontext nicht nur an die Brutalität staatlicher Gewalt, sondern auch an die unsichtbaren Architekturen digitaler Netzwerke, die unsere Welt strukturieren.

Hito Steyerl sucht und findet immer wieder solche kritisch-inhaltlichen Schnittstellen, an denen Macht, Gesellschaft und audiovisuelle Kommunikation als unauflöslich miteinander verflochten erscheinen. Zu zeigen, wie die vermeintlich allwissende KI vor der nackten politischen Gewalt kapituliert, ist charakteristisch für die Art von Fragen, die diese Künstlerin seit bald drei Jahrzehnten mit ihrer Arbeit aufwirft. Sie öffnet den Raum für Spekulationen: Welche blinden Flecken haben Algorithmen, und wessen Interessen sind in ihren Logiken eingeschrieben? Inwiefern sind ihre Sichtweisen durch die Ökonomie perspektiviert, die sie hervorbringt? Siris Schweigen wirft Fragen nach Zensur und epistemologischen Mustern auf: Welche Ereignisse gelangen in den Datensatz digitaler Assistenten – und welche werden aus dem kollektiven Gedächtnis ausgeschlossen?

Indem Steyerl den Geist eines mittelalterlichen Erfinders auf einen modernen Sprachassistenten treffen lässt, fragt sie also, welche Maschinen heute die Melodie der Macht spielen.

Durch ihren spezifischen Umgang mit dem Medium Film legt Steyerl dessen inhärente Machtstrukturen offen. Gerade das assoziative Verknüpfen von Gegenwart und Vergangenheit, von Politik und Ästhetik, macht ihr Werk so einzigartig. Die essayistische Methode ist charakteristisch für Steyerl und grenzt sich von konventioneller Dokumentation ab. Ausgehend von der Annahme, dass Realität nie unmittelbar darstellbar ist, wie Steyerl schon in ihrer Schrift «Die Farbe der Wahrheit» erläutert, nähert die Künstlerin sich ihr in dialektischen Schleifen. Dabei geht es nicht darum, Wirklichkeiten zu dokumentieren, sondern Komplexitäten zu organisieren. Der Versuch, unterschiedliche inhaltliche Stränge und Recherchen zusammenzudenken und ihnen über Interpretationen Bedeutungen zuzuordnen, führt unweigerlich in einen imaginären Raum. Einen solchen Raum legen EssayistInnen in jeder Arbeit an. Man könnte sich diesen als eine Art imaginäre Topographie vorstellen, in der Gedanken und Ereignisse, die an den verschiedensten Orten und Nichtorten stattfinden, aufgezeichnet werden. Die Plattform, auf der sich diese letztlich subjektiv organisierte Kartographie realisieren kann, materialisiert sich bei Steyerl in den Mitteln filmischer Synthese und seit Längerem auch durch digitales Rendering.

Ich zeige Ihnen nun eine weitere Videosequenz aus *Animal Spirits* (2022). [Bild-2] Darin lässt die Künstlerin John Maynard Keynes als Avatar im Berliner Olympiastadion auftreten. Das Bauwerk wurde 1936, im selben Jahr, in dem Keynes seine These veröffentlichte, von Adolf Hitler eröffnet. Somit verknüpft Steyerl Keynes' Konzept der *Animal Spirits* – das beschreibt, wie un-



2

gesellschaft zunehmend bestimmen. Technologischer Fortschritt und irrationale Stimmungen greifen gerade jetzt wieder ineinander. Während Märkte sich von realen Werten entkoppeln, haben sie nur allzu reale Effekte für Gesellschaften und oft solchen am anderen Ende der globalen Ungleichheitsleiter. *Animal Spirits* hakt dort ein, wo Gier, Panik und ein blindes Vertrauen in spekulative Erzählungen den Lauf der Dinge übernommen haben. Steyerl überträgt diese Perspektive auf die Gegenwart, in der digitale Finanzmärkte – von Bitcoin über NFTs bis zu algorithmisch gesteuerten Börsen – von solchen Kräften dominiert werden.



3

sionalen Darknets zählen, die Gewinner der globalen Ordnung zu Leiterbahnen ihrer Vermögensverwaltung machen. Zum anderen fragt *Duty Free Art* nach den ökonomischen, politischen und ästhetischen Verstrickungen, die zwischen den Wertschöpfungskreisläufen des Kunstfeldes und AkteurInnen in despotisch regierten Staaten oder in in politisch destabilisierten Regionen tätigen Unternehmen existieren. So verfolgt Steyerl zum Beispiel Kontakte, die vor dem syrischen Bürgerkrieg zwischen dem Regime und bedeutenden europäischen Kunstinstitutionen oder den Büros einflussreicher Stararchitekten stattgefunden haben sollen – und greift dabei auf die von WikiLeaks veröffentlichten Syria Files zurück.

kontrollierbare Emotionen Märkte antreiben – mit der Geschichte des Autoritarismus. Keynes formulierte es so: «When markets get out of control, then these spirits become wild.» Steyerl interessiert sich für das Wesen dieser wahnhaften Dynamiken, weil sie auch heute Wirtschaft, Politik und Ge-

Das Kunstfeld rückt bei Steyerl immer wieder in das Zentrum ihrer Beobachtungen und Analysen. Mit *Duty Free Art* (2015) [Bild-3] zeigt sie, wie dieses zu einem jener »contemporary spaces« wurde, die als Zollfreilager, Steuerparadiese und Offshore-Firmennetze zu den zwei- und dreidimen-

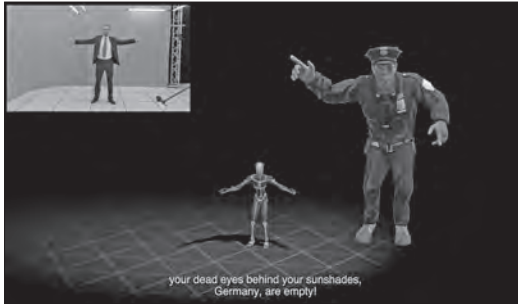
Auch Keynes spricht in Steyerls Inszenierung nicht aus dem luftleeren Raum, sondern aus einem Bauwerk des Nationalsozialismus – einer Ära, die selbst auf irrationalen Massenbewegungen, wirtschaftlicher Manipulation und spekulativer Kriegsökonomie basierte. Das Video zeigt, dass spekulative Exzesse nicht nur abstrakte Finanzmechanismen sind, sondern in gesellschaftliche Realitäten einschlagen. Mit »Homo homini lupus est« erkannte Thomas Hobbes, der Mensch ist dem Menschen ein Wolf. Die Chiffre des Wolfs durchzieht auch das Video, Steyerl lässt sie in digitaler Form das Stadion betreten. In der Natur nutzen Wölfe bekanntlich den Nebel, um sich unbemerkt den Herden zu nähern. Steyerl überträgt dieses Prinzip gedanklich auf die Clouds der Gegenwart. Die Vernebelung klarer Sicht – durch Desinformation, Verschwörungstheorien und Informationsübersättigung – bedingt, dass bestehende Ordnungen destabilisiert werden. Auch Finanzmärkte, politische Akteure und Tech-Giganten bewegen sich in solchen undurchsichtigen Räumen, solchen »Clouds«, in denen Manipulation, Fehlinformation und Spekulation wild ineinandergreifen. In *House of Cards* gibt es eine Szene, in der der fiktive Präsident zum Protagonisten – also in gewisser Weise der alte Alpha-Wolf zum jungen Alpha-Wolf – sagt, was er in seiner Jugend als Ringer gelernt hätte: »Wenn Sie jemanden auf der Matte haben, lassen Sie ihn gar nicht erst wieder hochkommen.«

Bekanntlich können ja heutzutage gemeinsame Interessen an Sportarten wie Judo oder Wrestling weltpolitische Bündnisse über Nacht neu ordnen. Survival of the fittest als Kategorie von Politik kann bedeuten, dass eine Gruppe, die sich durchgesetzt hat, alles dafür tut, andere Gruppen sozusagen auf der »Matte zu halten«. Natürlich geschieht dies mit undemokratischen Mitteln. Wir beobachten dieses Phänomen in vielen Gesellschaften, auch in Europa. In diesem Zusammenhang ist es erhellend, wenn Steyerl sich mit der Frage auseinandersetzt, wie künstliche Intelligenz und Vorhersagetechnologien genutzt werden, um soziale Kontrolle auszuüben. In Gesellschaften, die sich autokratischen Modellen annähern, gewinnen algorithmische Steuerungssysteme an Bedeutung. Proteste werden nicht mehr nur durch direkte Polizeigewalt unterdrückt, sondern durch »Predictive Policing«, durch die Bearbeitung und gegebenenfalls Manipulation digitaler Informationsströme und durch algorithmisch gelenkte Risikobewertungen.



In ihrer Arbeit *SocialSim* (2020) [Bild-4] erprobt Steyerl, wie diese Entwicklung sich als absurde und zugleich bedrohliche Realität entfaltet: hier zunächst ein Ausschnitt aus dem Video.

In der Simulation treten uniformierte Polizisten auf, die sich wie algorithmisch gesteuerte Schachfiguren bzw. NPCs (Non-Player-Characters) bewegen. Die Bewegungen dieser Avatare werden von statistischen Daten zu Polizeigewalt gesteuert, die Steyerl sammelte und auf die Programmierung der «Choreografie» übertrug. Was als souveräne Simulation sozialer Ordnung gedacht sein sollte, gerät hier zur maschinellen Farce: Die Avatare ruckeln durch den Raum, fallen für Momente aus der Choreografie und wieder in das Muster zurück. Steyerl zeigt auch, dass die Logik von Vorhersagetechnologien – die sich auf Datenanalyse und Risikobewertung stützt – immer eine Tendenz zur Übersteuerung in sich trägt: Während Kontrolle perfektioniert werden soll, entsteht ein unberechenbares Eigenleben, bis das System aus dem Gleichgewicht gerät.



5 a, 5 b

Der Schauspieler Mark Waschke, bekannt als Kriminalhauptkommissar Robert Karow aus dem *Berlin-Tatort*, wurde von Steyerl bei der Modulation des Polizisten- (und übrigens auch Keynes-)Avatars eingebunden. Eine humorvoll medienkritische Geste (an dieser Stelle Vorführung einer Videosequenz aus *SocialSim*) mit Mark Waschke, die sich mit strukturellem Rassismus bei der Polizei beschäftigt. [5a, 5b]

Trotz Waschkes Bemühungen, im Sinne des Bildungsauftrags des öffentlich-rechtlichen Fernsehens die Verhältnisse innerhalb der deutschen Polizei tatortgemäß zu normalisieren, insistiert Steyerl auf einer historisch-kritischen Perspektive (an dieser Stelle Vorführung einer Videosequenz aus *SocialSim*) mit einem Nofretete-Avatar, der um Hilfe ruft, weil er nach Berlin «entführt» worden sei, in ein Land, wo Leute «wie er» nicht sicher seien und manchmal auch «in Polizeihaft verbrennen». [Bild-6]

Neben dem Hinweis auf den fragwürdigen Besitz der Büste der Nofretete durch die Stiftung Preußischer Kulturbesitz verweist Steyerl hier auf den Tod des Asylbewerbers Oury Jalloh aus Sierra Leone, der im Januar 2005 in einer Zelle im Dessauer Polizeigewahrsam verbrannte.

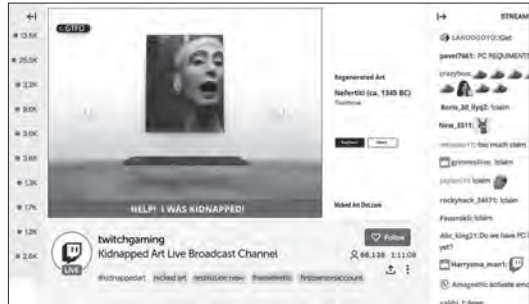
Wie es dazu kam, wurde bis heute nicht offiziell geklärt.

In ihrem Werk hat sich Steyerl von Beginn an seit den 1990er Jahren konsequent mit strukturellem Rassismus im wiedervereinigten Deutschland und dessen historischen Bezügen in der Kolonialgeschichte beschäftigt. Dabei hat sie deutlich gezeigt, dass Antisemitismus und Rassismus in Deutschland in komplexen historischen Verhältnissen zueinanderstehen und immer wieder interagieren.

Ein frühes und eindrucksvolles Zeugnis dieser Auseinandersetzung ist die Reihe *Normalität*, die aus kurzen Dokumentationen besteht und im Zeitraum von 1999 bis 2000 entstand.

Bereits im Titel der Arbeit steckt ein hochgradig problematisches Konzept: Normalität fungiert in Deutschland, und natürlich auch anderswo, nicht nur als passiver Zustand, sondern als aktives Resultat von Verdrängung, Instrumentalisierung und sozialer Kontrolle. Steyerl selbst beschreibt Normalität als eine «stille Kriegserklärung». Sie ist, so Steyerl, nicht einfach nur das Resultat von Untätigkeit, sondern ein bewusster Mechanismus, der zur Stabilisierung eines ideologisch aufgeladenen Status Quo dient. Mit dieser Analyse erweitert Steyerl den Gewaltbegriff also auch medial: Er umfasst nicht nur physische Übergriffe, sondern auch die strukturellen und medialen Prozesse der Verdrängung, Bagatellisierung und Versöhnung mit dem Unerträglichen.

Ich zeige Ihnen nun einen Ausschnitt aus der achten Folge der Reihe *Normalität* (2000). [Bild-7] Hier zeigt Steyerl eine zunächst unscheinbare Szene: die Rückseite eines Schlecker-Supermarktes in der Stadt Guben. Mit nüchternen Texteinblendungen



6



7

liefert Steyerl Informationen: In Guben wurde der algerische Flüchtling Farid Guendoul im Februar 1999 von einer Gruppe Neonazis durch die Stadt gehetzt. Er starb bei dem Versuch, sich mit einem Sprung durch die Glastür eines Gebäudes in Sicherheit zu bringen. Durch die scheinbare Banalität der Bildsprache, die die Sensationslust der üblichen Berichterstattung vermeidet, stellt Steyerl den Gewaltraum in seiner Banalität aus.

Verblüffend ist die Erwähnung eines Statements des damaligen Brandenburger Innenministers Jörg Schönbohm: Dieser verweigerte einem Bekannten Guendouls, der ebenfalls gejagt worden war, die beantragte Aufenthaltsgenehmigung. Die Begründung lautete sinngemäß, ein traumatisierter Mensch könne sich schlecht in eine Gesellschaft integrieren, in der er traumatisiert wurde. Statt also rassistische Gewalt anzuerkennen und Verantwortung zu übernehmen, wird diese auf die Opfer abgeschoben. Der Ausschluss des Opfers steht symbolisch für eine Gesellschaft, die sich weigert, die Konsequenzen eigener Gewaltstrukturen anzuerkennen.

Ich würde gern anhand eines abschließenden Beispiels zeigen, wie aktuell die Werke Hito Steyerls sind. Manchmal habe ich einige von ihnen im Entstehungsjahr noch als eine Art von dystopischer Science-Fiction angesehen. Und dann, erst später, realisierte ich, dass diese zugleich feinfühlige und beharrliche Künstlerin viel früher als andere ihr Interesse schon längst darauf gelenkt hatte, wohin es die Realität in Bälde ziehen würde. Und Letzteres basiert nie auf Intuition, sondern auf harter Arbeit.



8

Zunächst zeige ich Ihnen eine kurze Sequenz aus Steyerls *How Not To Be Seen: A Fucking Didactic Educational .MOV File* (2013). [Bild-8] In dem Video arbeitet die Künstlerin mit Renderings virtueller Luxusimmobilien, die auf den noch heißen Schlachtfeldern kriegerischer Inter-

ventionen und deren Folgekonflikten, wie im Falle des zweiten Irakkriegs, bereits von westlichen Immobilienunternehmen geplant und investiert werden.

Die Bilder der Condos – oder zugespitzt: der Zusammenhang von Immobilienmarkt und militärischen Operationen – hatten mich beim ersten Betrachten des Videos noch sehr aufgekratzt.

Nun zeige ich ein Video, das Donald Trump vor etwa zehn Tagen auf seinem Netzwerk und ohne jeden weiteren Kommentar teilte. (An dieser Stelle:

Vorführung des viral gegangenen Videos von Eyemix Visuals mit dem Titel *Trump Gaza*, das mittels KI (ironisch) visualisieren sollte, wie Trumps «Gaza-Riviera»-Pläne in dessen eigener Vorstellungswelt aussehen könnten.) [Bild-9]

Die gerenderten Häuser in dem Video, die Heile-Welt-Ästhetik und die empathielose Gewinnerperspektive erinnern mich an das, was Steyerl in dem zuvor gezeigten Video bereits durch künstlerische Aneignung angeprangert hat.

Um Missverständnissen vorzubeugen: Das Video wurde nicht von Trump in Auftrag gegeben. Es wurde von einem Team namens Eyemix Visuals im

Rahmen eines Tests für KI-Software erstellt. Es war wohl intern und satirisch gemeint, jedoch gelangte das Video aus dem engeren Kreis nach außen und schließlich in die Hände von Trumps Medienteam, das es dann auf dessen Seite veröffentlichte.

Bitte stellen Sie sich vor, wie es sich für Menschen anfühlen muss, die in Gaza leben, möglicherweise Familie und Freunde verloren haben und seit Monaten hungrig von einem Ende des Streifens zum anderen getrieben werden. Diese Personen sehen nun auf einem digitalen Endgerät ein solches Video, gepostet von einem der mächtigsten Männer der Welt, der zuvor davon sprach, diese Menschen aus ihrer Heimat zu deportieren, um auf den Trümmern ihrer Häuser eine «Riviera des Nahen Ostens» zu schaffen.

In ihrem gerade veröffentlichten Buch *Medium Hot* (London 2025) lenkt Hito Steyerl unseren Blick auf die Wechselwirkungen von künstlicher Intelligenz und politischer Macht. Sie spricht von Bildern in Zeiten der Erderwärmung – Bilder, die nicht mehr «cool» und distanziert betrachtet werden können, weil sie buchstäblich die Welt aufheizen. Klimatisch wie politisch.

Wenn durch Statistiken genährte Algorithmen heute darüber entscheiden, welche Nachrichten wir lesen, welche Gesichter eine Gesichtserkennung als «Gefahr» einstuft oder was eine Drohne als Ziel anvisiert, dann sind dies keine rein technischen Prozesse, sondern gesellschaftliche Machtfragen.

Hito Steyerls Arbeiten entstehen im Spannungsfeld von Hightech und neuem Posthumanismus, von Virtualität und physischer Wirklichkeit. Sie eröffnen



einen Denkraum, in dem die Funken zwischen Silicon Valley und Proxykriegsgebieten hin- und herspringen.

Sie führt uns von der scheinbar simplen Frage an Siri zu den Grundsatsthemen unserer Zeit: Wie beeinflusst künstliche Intelligenz die Bedeutung menschlicher Denkprozesse bei der Konstruktion von Wahrheit?

Steyerls Werke führen vor, wie Machtansprüche mittels Bildern geltend gemacht – aber eben auch, wie sie in Frage gestellt und neu ausgehandelt werden können.

Bildnachweise

Abb. 1: Videostill aus: Hito Steyerl, *Robots Today*, 2016, courtesy Hito Steyerl.

Abb. 2: Videostill aus: Hito Steyerl, *Animal Spirits*, 2022, courtesy Hito Steyerl.

Abb. 3: Videostill aus: Hito Steyerl, *Duty Free Art*, 2015, courtesy Hito Steyerl.

Abb. 4–6: Videostill aus: Hito Steyerl, *SocialSim*, 2020, courtesy Hito Steyerl.

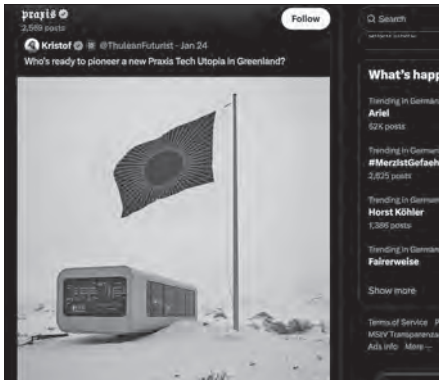
Abb. 7: Videostill aus: Hito Steyerl, *Normalität*, Folge 8, 2000, courtesy Hito Steyerl.

Abb. 8: Videostill aus: Hito Steyerl, *How Not to Be Seen: A Fucking Didactic Educational .MOV File*, 2013, courtesy Hito Steyerl.

Abb. 9: Zwei Videostills aus: EyeMix visuals company, *Trump Gaza*, 2025, Quelle Internet.

Fromms Projekt war ein humanistischer, ein demokratischer Sozialismus und das Projekt von «Praxis» eine Art dritter Weg zwischen real existierendem dogmatischem Sozialismus und real existierenden dogmatischem Kapitalismus.

Was ist Praxis heute?



2

«Praxis» heute ist ein amerikanisches Krypto-Unternehmen, das neue souveräne Stadtstaaten bauen will, bevorzugt am Mittelmeer, z.B. in Montenegro, das nicht allzu weit von Korčula entfernt liegt. [Bild-2]

Das Ziel von «Praxis» ist die Errichtung eines oder mehrerer privater Stadtstaaten, die zunächst im Internet Investoren anziehen und dann real entstehen sollen. «Praxis» hat auch eine ideologische

Dimension. Die Firma zielt darauf ab, «die westliche Zivilisation wiederherzustellen und unser ultimatives Schicksal des Lebens zwischen den Sternen zu verfolgen».

Das Unternehmen folgt der Ideologie des Netzwerkstaates von Balaji Srinivasan, der im Umfeld rechter US-Techunternehmer agiert. Der Netzwerkstaat ersetzt den traditionellen Nationalstaat und entwirft eine Zukunft, in der Online-Gemeinschaften per Crowdfunding Territorien errichten und sich in souveräne Einheiten verwandeln können. [Bild-3]



3

«Praxis» möchte eine «post-Arbeits-KI-Zukunft» aufbauen und schließlich in den Weltraum umsiedeln. Man kann sich dort für etwa 5.000 USD auf die Warteliste für ein Visum eintragen lassen. Nicht zufällig erinnern die Praxis-renderings an das CGI-Design der TV-Serie *Game of Thrones*, in der die dalmatinische Stadt Dubrovnik als Sitz fieser feudaler Herrscher eine Hauptrolle spielt.

[Bild-4] Das Projekt bedient sich einer Ästhetik, die sich irgendwo zwischen Computerspiel und Felix Dahns *Kampf um Rom* verirrt hat. Die KI-Werbebilder fröhen einem gewissen Legionärsfetisch, ein paar Raumschiffe fliegen auch herum.



4

Konnte dieses Projekt noch bis Ende 2024 als Spinnerei abgetan werden, muss es seit der Wiederwahl von Donald Trump zum US-Präsidenten leider ziemlich ernstgenommen werden.

«Praxis»-Gründer Dryden Brown reiste Ende 2024 nach Grönland, um dort Land zu kaufen oder gleich eine Charterstadt zu gründen. Dann unterstützte auf einmal Elon Musk die Annexion Grönlands, was einen Kauf zunächst überflüssig zu machen schien. Brown stellt «Praxis» als Testlauf für «Terminus» dar, Elon Musks Plan für eine Stadt auf dem Mars. Die Initiative wird von verschiedenen konservativen Investoren finanziert. Darunter auch Peter Thiel und Patri Friedman. Die Zielgruppe sind junge, männliche «Hardtech»-Unternehmer.

Brown deutete auf X an, dass unter anderem das Westjordanland für eine neue Charter City genutzt werden soll. [Bild-5]

Trumps Vorstellung von Gaza als einer KI-generierten privatisierten Luxusanlage am anderen Ende des Mittelmeers ist die bislang krasseste und zynischste Vorstellung von dem, was «Praxis» heute sein kann.

«Praxis» heute steht für eine Ablösung demokratischer Strukturen durch Unternehmen, den Aufstieg von Krypto-Korruption, ein Wettrennen um die Aneignung neuer Rohstoffe in Kolonien für KI-Industrien und Techkonzerne sowie für die Privatisierung sozialer Beziehungen durch Silicon-Valley Plattformen. Elon Musks Projekt, amerikanische Behörden durch seine eigenen KI-Systeme zu ersetzen, stellt eine weitere Radikalisierung dieses Ansatzes dar.



5

Form oder Content?

Dies verweist auf eine weitere Verschiebung. Libertäre Autoritäre weltweit sind zu regelrechten Revolutionären geworden und nutzen jede Gelegenheit, Grenzen und Konventionen niederzuwalzen. Das ist mittlerweile jeden Tag in den Nachrichten sichtbar, die sich in eine Art einziger großer Trump Reality TV Show verwandelt haben.

Nichts ist unmöglich: Kanada, Panama oder Grönland zu erobern, die Erde gegen den Mars einzutauschen, die Regierung und alles andere sogenannten AGIs (allgemeinen künstlichen Intelligenzen) zu überlassen, den Tod, die Demokratie oder Zentralbanken zu überwinden, Kultur zu automatisieren oder abzuschaffen, Brandmauern gegen die Zusammenarbeit mit rechten Nationalisten niederzubrennen, selbst das ultimative Undenkbare, Tiktok zu verbieten oder zu enteignen, scheint nicht unmöglich zu sein.

Wir kennen diese Verhaltensweisen aus der Kunst.

Libertäre Autokraten benehmen sich wie Genies der alten Schule und lassen die Sau raus. Es scheint, als werde die alte Zweckrationalität der Frankfurter Schule durch eine Art digitaler Zweckirrationalität ersetzt. Zweckirrationalität heißt: hochgradig irrational, unvorhersehbar und daher besonders profitabel. Es ist kein Zufall, dass Volatilität ein wichtiger Produktivfaktor in der Finanzwelt ist. Es ist auch kein Zufall, dass Reality TV ein formales Vorbild für derzeitiges Regierungshandeln, vor allem in den Vereinigten Staaten darstellt.

Autoritäre Herrscher sehen sich zunehmend als genialische Content-provider und Influencer, die in Serie arbeiten, teilweise improvisierend, möglichst transgressiv, krass und auf Klicks aus, oft auch auf experimentelle, meme-konforme und bewusst absurd-sinnlose Weise. Theater- oder Performancekritik findet mit dem neuen Rechts-Dada bzw. -Gaga-Genre ein ganz neues Betätigungsfeld, dessen sie sich noch gar nicht bewusst ist.

Marskolonien

Kleiner Exkurs: Wo wurde Reality TV erfunden? Wir treffen in dieser Geschichte viele Personen und Vorstellungen wieder, die mittlerweile sehr einflussreich sind. Reality TV ist nämlich ein Nebenprodukt von Experimenten zur Vorbereitung einer Besiedlung des Mars.

In der sogenannten «Biosphäre 2» von 1991–1994 wurden Freiwillige monatelang in eine Art Gewächshauskugel in Arizona eingesperrt, um eine Weltraumkolonie zu simulieren. Sie mussten völlig autark sein, ihre Nahrung und auch Sauerstoff in einer Reihe verschiedener Biome selbst produzieren.

Biosphäre 2 war ein Test für die Kolonisierung des Weltraums. Konnten Kolonisten genug Atemluft herstellen? Nahrung? Soziale Bindungen? Die Antwort ist – nicht wirklich. Der Sauerstoffgehalt sank auf gefährliche Werte. Das Klima war kaputt. Die meisten Säugetiere starben aus und bestäubende Insekten wurden ausgerottet. Die Crew spaltete sich in zwei verfeindete Lager. Nach zwei Durchläufen und einer Revolte der Wissenschaftler wurde das Projekt aufgegeben. Am Ende erwiesen sich Kakerlaken und Ameisen als die Spezies, die am besten an die Oligarchen-Weltraumkolonie angepasst waren.

Warum ist das interessant? Weil der Manager dieses Projekts in dessen späteren Phasen Steve Bannon war, ein wichtiger ethno-nationalistischer Verbündeter in der ersten Regierung von US-Präsident Trump und jetzt eine der Personen, die als Anführer der MAGA-Bewegung römische Grüße performen. Sein Managementstil – eine Art bewaffnete Übernahme der Räumlichkeiten, weil sie keinen Gewinn abwarfen – löste einen Aufstand der beteiligten Wissenschaftler aus. An einem bestimmten Punkt wurden die Fenster des Gewächshauses von einigen abtrünnigen Wissenschaftlern gewaltsam geöffnet. Schließlich wurden sogar Fenster zerbrochen, um Sauerstoff hereinzulassen.

Aber es gibt noch ein weiteres interessantes Detail: Anscheinend basierte *Big Brother*, vermutlich die erste Reality-TV-Show überhaupt, auf den Experimenten von Biosphäre 2.

Interessanterweise waren viele Bewohner von Biosphäre 2 mit einem Hippie-Performance-Kult namens «Theater aller Möglichkeiten» verbunden. Als Theater waren die Experimente von Biosphäre 2 spektakulär erfolgreich. Es ist keine Übertreibung zu sagen, dass Reality-TV zu einer wichtigen Formatvorlage für autokratische Politik geworden ist – eine Entwicklung, die mit dem Aufstieg des italienischen Trash-TV-Moguls Silvio Berlusconi an die Macht im Jahr 1994 begann und sich seitdem beschleunigt hat.

Man erinnere sich nur an Donald Trumps Satz in seiner Eliminierungsshow «The Apprentice»: «Sie sind gefeuert!» Ein Ausspruch, der als Training begriffen werden kann für die Demütigung des ukrainischen Präsidenten Volodymyr Selenskyj vor laufenden Kameras – ein Event, das ebenfalls als eine Art Kreuzung zwischen Reality TV und Kolosseum angelegt war, eine Performance, die für viele Menschen direkt lebensgefährlich war.

Kunst und Leben

Das Verhältnis von Kunst und Politik gerät durch diese autoritäre Performancekunst durcheinander. Denn Kunst sollte im traditionellen Verständnis von Kunstfreiheit zwar unbegrenzt sein, dafür aber fern von politischer Macht. Es

erhielt sich in dieser Definition etwas von der rituellen Funktion der Saturnalien, an denen Menschen machen konnten, was sie wollten, und Machtverhältnisse umgekehrt wurden; allerdings nur für kurze Zeit. Die Freiheit der Kunst war ein ähnliches Arrangement, nicht zeitlich begrenzt, sondern räumlich, eine experimentelle Spielwiese, wo Dinge quasi in Quarantäne erprobt werden konnten. Man konnte, oder besser könnte, idealiter Dinge und Verfahren testen oder auch verwerfen, in einer Art Labor der Freiheit, in dem Dinge auch mal problemlos schief gehen konnten.

Im 20. Jahrhundert wurde jedoch von Seiten der Kunst immer häufiger die Aufhebung dieser Gewaltenteilung bzw. der Trennung von Kunst und Leben gefordert. Die Kunst sollte selbst unmittelbar wirksam sein, nützlich, ins Leben eingreifen etc. Jeder sollte ein Künstler sein, das Leben Kunst und umgekehrt, frei nach Joseph Beuys. Nun ist diese Forderung teilweise realisiert, nur diesmal eben von Seiten von Politikern, die reale Macht haben. Politik hat Kunstfreiheit für sich vereinnahmt, vor allem ihre transgressiven und schockbasierten Potentiale. Jede politische Performance und disruptive Aktion ist schon als Spektakel für soziale Medien vorformatiert, gleichzeitig ist der Abriss demokratischer Kontrollfunktionen aber real.

Man muss an Marinetti denken, der die österreichische Fahne in einer Art futuristischer Performance verbrennen ließ, an den Schriftsteller Yukio Mishima, der einen antidemokratischen Putschversuch unternahm, um das Kaisertum in Japan wiederherzustellen, oder auch an Gabriele D'Annunzio, der eine präfaschistische Rave-Republik in der von ihm persönlich annektierten istriotischen Stadt Rijeka ausrief.

Es fällt nicht schwer, die Echos solcher Unternehmen in den Plänen von «Praxis» wiederzuentdecken. «Praxis» bedient sich zu PR-Zwecken häufiger einer jüngeren, teils offen faschistischen Künstler-Avantgarde in New York, die unter dem Namen «Dimes Square» bekannt wurde und teils Ideen des Futuristen und katholisch-esoterischen Rassenkundlers Julius Evola anhängt.

Momentan sind aber gar keine Künstler oder Künstlerinnen mehr notwendig, da ihre Funktion leicht von KI übernommen werden kann, von Chatbots und Bild-Generatoren wie Elon Musks *Grok* oder Open AI's *Sora*. Die automatisierte Oligarchenkunst hat ihre eigenen Medien; digitale Plattformen, die von ihnen kontrolliert werden; ebenso wie absolute Herrscher sich zu Repräsentationszwecken Theater- und Opernhäuser hielten. Formale Diskussionen finden dort nicht statt, da die Formen durch Algorithmen vorgefertigt und automatisiert sind.

Gleichzeitig waren diese kulturindustriellen Formate noch nie so invasiv wie jetzt, da sie die Zeit und Aufmerksamkeit der Menschen in bisher ungeahntem Maß beanspruchen und darauf optimiert sind, maximale Abhängigkeit

herzustellen. Curtis Yarvin, einer der Vordenker der amerikanischen Neuen Rechten, hat einen Vorschlag gemacht, wie mit armen und unproduktiven Menschen umzugehen sei. Er sagte, dass man über die Idee des Genozids hinaus sei. Daher sei die humanste Art, diese Menschen zu beseitigen, sie in einer Art VR-Kammer zu halten, wo sie den Rest ihres Lebens unterhalten werden würden. Ich frage mich, inwiefern das nicht schon realisiert ist, wenn meine Tochter erzählt, wie die Gesichter der Obdachlosen, die bei uns unter Balkonvorsprüngen hausen, nachts von Screens erleuchtet werden, auf denen irgendein KI-Tiktokclip läuft.

Was jedenfalls nicht funktioniert, um die Kunstfreiheit wiederherzustellen: Methoden, die Politiker damals und heute anwenden, um die Kunstfreiheit einzuschränken. Dazu lohnt sich ein Blick in die 600 Seiten Akten (ich wollte in einem Freudschen Versprecher schon fast schreiben Aktien), die über Erich Fromm beim FBI angesammelt wurden. [Bild-6]

Es ist trostlos, sich diesen Haufen von Denunziationen und Spitzelberichten durchzulesen. Ein Großteil dieser Akten besteht aus der Dokumentation offener Briefe gegen den Vietnamkrieg und gegen atomare Aufrüstung, die auch Fromm unterschrieben hatte.

Wenn man sich diese historischen Akten anschaut, ist schwer vorstellbar, wie Politiker in Deutschland heute auf die Idee kommen können, der Kunstfreiheit sei damit geholfen, Unterschriftenlisten durchschnüffeln zu lassen und Gesinnungen per Verfassungsschutz zu kontrollieren. Das ist einer Demokratie nicht würdig, sondern belegt leider nur entweder ihre Schwäche oder ihre Paranoia. Ich habe mich daher entschieden, den Geldbetrag, der mit dem Erich Fromm-Preis einhergeht, mit einem Kollegen [James Bridle] zu teilen, dem aufgrund einer solchen Unterschrift unter einen offenen Brief ein schon erteilter Preis in einem – ehrlich gesagt – völlig unnachvollziehbaren Vorgang wiederaberkannt wurde.

Fromms FBI-Akten zeigen, dass solche staatlichen Überwachungs- und Disziplinierungsmaßnahmen, ein schlecht beratenes Ablenkungsmanöver sind, um von den Herausforderungen der Zeit abzulenken.

Stattdessen müssten wir uns zu einem Zeitpunkt, an dem die AfD, eine zweifellos autoritäre Partei, etwa 20% der Wählerstimmen mit Deportations-

CONFIDENTIAL

DATE WHEN MADE: 6/8/50

REPORT MADE: 5/23, 26, 27/49

CHARACTER: 6/2-3, 5-6/50

was: [REDACTED]

SECRET

ADMINISTRATIVE

Subject was one of the sponsors of the Cultural and Scientific Conference for World Peace held 3/25, 26, 27/49 at NYC. Informant stated that subject was one of the sponsors of the Bill of Rights Conference held 7/16, 17/49 at NYC. On 7/9/48 informant stated subject was a member of the Los Angeles CP. No info known concerning subject's wife. Info regarding [REDACTED] and Dr. ERICH FROMM set forth. NY indices contain no info regarding Dr. [REDACTED], or [REDACTED] and [REDACTED]. NY Confidential Informants T-4, T-5, T-6, T-7, T-8, T-9, and T-10, all of known reliability, could furnish no info concerning any of the above named persons.

- RUC - 260

forderungen auf sich vereinen kann, fragen, wie die Definition des autoritären Charakters als solche aktualisiert werden kann und wie dessen Entstehung funktioniert.

Nur so kann diesem breiten Radikalisierungsprozess mit Hilfe von Bildung und Überzeugungsarbeit anstatt Überwachung entgegengetreten werden. Während viele Merkmale des autoritären Charakters, den Fromm beschrieb, auch heute noch zuzutreffen scheinen – unter anderem Destruktivität und Rassismus und eine Glorifizierung des sogenannten Normalen (AFD: «Deutschland. Aber normal») – scheinen sich andere Merkmale wie das Verhältnis zur Freiheit verändert zu haben. Denn der Reiz für viele am neuen Autoritarismus ist ja gerade, dass er eben nicht unbedingt eine Flucht vor der Freiheit darstellt, sondern den Genuss an der Freiheit von jeglicher Verantwortung, Freiheit von Solidarität, Freiheit von Rücksicht, aber eben auch die Freiheit, ohne jegliche Konsequenzen zu tun, was man will etc. Und das wird von den neuen autoritären Charakteren vorgelebt: eine Art Autorität ohne Autorenschaft, das heißt ohne jemand, der oder die verantwortlich zeichnet, oder eben auch eine Kunstfreiheit ohne Kunst und letztlich ohne Künstlerinnen.

Praxis morgen

Welche Version von «Praxis» ließe sich diesen Entwicklungen heute entgegensetzen? Was können wir von Erich Fromms Beteiligung an der Praxisschule lernen?

Tatsächlich gibt es einige Berührungspunkte zwischen Praxis heute und damals. Die Art oligarchischer Stadtstaaten, die «Praxis» errichten will, sind nicht völlig verschieden von den Stadtstaaten nach venezianischem Modell, die historisch in Dalmatien existierten. Dubrovnik war jedoch nicht die feudale Clanhauptstadt, die sie in *Game of Thrones* darstellen muss, sondern eine oligarchische Demokratie, in der nur Reiche Mitspracherecht hatten. Auch das Unternehmen «Praxis» stellt sich ein ähnliches Modell vor.

Insofern ist die Idee, dass das Gemeinwesen als eine Art Unternehmen gedacht wird, an dem man Anteile halten kann, gar nicht neu. Es gibt sie jedoch auch in gänzlich anderer Form, der Idee der Arbeiterselbstverwaltung. Das war etwas, was Fromm am ehemaligen Jugoslawien faszinierte. 1974 schreibt er:

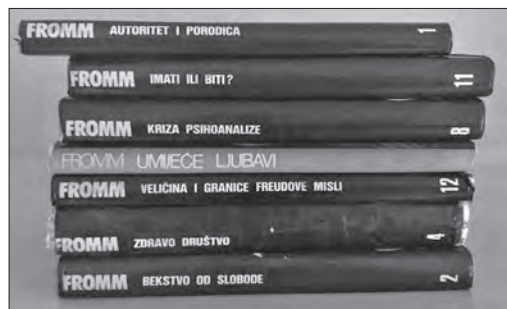
«Das heutige Jugoslawien, das vor 1940 kaum bekannt war, außer als Teil des unruhigen Balkans, ist zu einem der interessantesten und am meisten bewunderten Länder der Welt geworden – zumindest für viele, die ein Land nicht nach der Zahl seiner Autos und der Neonlichter in seinen Einkaufsstraßen beurteilen.

Die zweite bemerkenswerte Errungenschaft ist der Aufbau einer völlig neuen und originellen Art sozialistischer Gesellschaft. Statt des Eigentums an allen Produktionsmitteln durch einen mächtigen zentralisierten Staat entwickelten die Jugoslawen nach ihrem Bruch mit dem stalinistischen Russland und seiner Ideologie eine völlig neue und originelle Idee. Nicht der Staat, sondern diejenigen, die in einem Unternehmen arbeiten, besitzen und leiten es. Dieses System kulminierte in dem inzwischen berühmten Konzept der Selbstverwaltung der Arbeiter. Anstelle von Staatseigentum gab es gesellschaftliches Eigentum, statt Zentralisierung Dezentralisierung, statt dass der Arbeiter das Objekt einer allmächtigen Bürokratie war, war er der aktive Teilnehmer an seinem eigenen Unternehmen. Die Perversion von Marx' Konzept des Sozialismus, die Kontrolle der Massen durch eine mächtige Bürokratie, wurde in der Praxis in Frage gestellt, so wie Rosa Luxemburg und andere sie Jahre zuvor in der Theorie in Frage gestellt hatten. Die Praxis wurde in den Gesetzen des Landes und seiner neuen sozialen Organisation formuliert.»¹

Fromm und viele seiner Praxiskollegen sahen Unternehmen also ebenfalls als Keimzellen gesellschaftlicher Selbstverwaltung und Dezentralisierung an; allerdings sollten diese Unternehmen nicht irgendwelchen Fabrikbesitzern oder Investoren gehören, sondern ihren Arbeitern und Arbeiterinnen. In deren Regalen sich auch immer noch Fromms Werke finden, auch nach einem verheerenden nationalistischen Krieg in den 90ern. [Bild-7]

Fromm ging es vielleicht darum, eine befreite Gesellschaft nicht als ferne oder imaginäre Utopie anzusehen, sondern als etwas, das im Kern schon in den bestehenden Strukturen existiert. Man musste diesen Kern nur aus seiner verstellten Form befreien. So könnte man diese Vorschläge auch heute anwenden.

Die Praxisstädte, wenn es sie denn jemals geben sollte,



7

1 Erich Fromm: «Foreword», in: M. Marković: *From Affluence to Praxis. Philosophy and Social Criticism*, Ann Arbor (University of Michigan Press) 1974, S. V-IX. Eigene Übersetzung.

könnten eben nicht irgendwelchen elitären Aktionären gehören, sondern den Menschen, die darin leben und arbeiten. Und so gilt das auch für digitale Plattformen im Allgemeinen. Warum sollen sie libertären Populisten gehören, die so die Öffentlichkeit privatisieren? Warum nicht denen, die die Inhalte produzieren oder die Technik und Infrastruktur, bzw. die ihre Aufmerksamkeit bereitstellen und so einen Großteil der Arbeit leisten? Und wenn wir darüber hinaus – da wir davon ausgehen können, dass die Praxisstädte kaum noch nötig sind, wenn amerikanische Tech-Unternehmer einfach ihren eigenen Staat privatisieren und zum Unternehmen umbauen können – Fromms Gedanken weiterführen, können wir dieselben Verfahren auch für dieses neue Megapraxisunternehmen vorschlagen. Warum nicht eine genossenschaftliche Selbstverwaltung dieser Unternehmen, egal ob in Grünheide mit Tesla oder in Washington?

Ist dies eine Möglichkeit die Zweckirrationalität der derzeitigen Staatsperformancekunst zu überwinden und so als Nebeneffekt auch die Kunstfreiheit vor ihrer Zweckentfremdung – oder genauer vor ihrer Entfremdung als Zweck im Rahmen einer umfassenden Zweckirrationalität – zu retten? An einem Moment, an dem alles möglich zu sein scheint, muss auch die Freiheit möglich sein, diese Dinge zu denken.



**Kommunikation in Krisenzeiten.
Erich Fromms Aktualität für eine produktive
Konfliktkultur**

Jahrestagung vom 21. bis 23. März 2025
im Europahaus in Bad Marienberg



Renaissance eines großen Humanisten

125 Jahre Erich Fromm

JÜRGEN HARDECK



Herzlich Willkommen zur Jahrestagung 2025 in meiner Heimat – am Wochenende von Erich Fromms 125. Geburtstag! Vor genau 20 Jahren waren wir schon einmal hier im Europahaus Bad Marienberg zu Gast. Genau in der Hälfte jener 40 Jahre, die die Frommgesellschaft in diesem Jahr bestehen wird.

Laut Satzung dient die Internationale Erich-Fromm-Gesellschaft «der Erhaltung, Erforschung, Weiterentwicklung und Vermittlung der wissenschaftlichen Erkenntnisse und Ideen von Erich Fromm». Und diesbezüglich wurde, wenn man mal zurückschaut, unglaublich viel erreicht in diesen vierzig Jahren. Natürlich ist hier vor allem die beeindruckende Lebensleistung unseres Ehrenvorsitzenden Rainer Funk zu nennen. Aber auch zahlreiche andere haben – durch ihre Begeisterung für die Impulse, die sie durch das Werk und das Vorbild Erich Fromms empfangen haben – mit ihrer jahre- oder sogar jahrzehntelangen Mitarbeit dafür gesorgt, dass die Internationale Erich-Fromm-Gesellschaft ihren Auftrag bis heute erfolgreich erfüllt hat. Gleich drei Gründungsmitglieder und neun aktuelle oder ehemalige Vorstandsmitglieder sind heute hier. Als ihr Vorsitzender, nach einigen Vorsitzenden vor mir, sage ich allen, die sich engagiert haben und gegenwärtig für die IIEFG engagieren, von Herzen: danke!

Lassen Sie mich mit ein paar biografischen Essentials beginnen, die die meisten von Ihnen wahrscheinlich schon kennen. Fromm war ein deutscher Jude aus einem orthodoxen Elternhaus in Frankfurt am Main. Seine Lebenszeit (1900-1980) ermöglichte ihm die bewusste Auseinandersetzung mit Themen

unterschiedlicher Zeiten, die eine sehr weite Spanne umfassen: Von der Zeit des Ersten Weltkriegs über die Weimarer Republik, den Nationalsozialismus, die Große Depression und den New Deal in seiner neuen Heimat, den USA, deren Staatsbürger er 1940 wurde, über den Zweiten Weltkrieg, die Entwicklung der Wohlstandsgesellschaft danach und den Kalten Krieg, die lang anhaltende Wachstumsphase in Mexiko, wo er von 1950 bis 1973 hauptsächlich lebte, die Bürgerrechtsbewegung, die Kubakrise, den Vietnamkrieg, die Alternativkulturen, die verunsicherte amerikanische Nation der Watergate-Zeit, und natürlich auch die Nachkriegsentwicklung in Europa, nicht zuletzt Deutschlands bis Ende der 1970er Jahre, als sich die ökologische Krise schon deutlich abzeichnete, auf die in vielen Ländern der Erde (vor allem in den USA und China), bekanntlich noch immer nicht konsequent reagiert wird.

Fromm erhielt eine Universitätsausbildung in Soziologie in Heidelberg und eine als Psychoanalytiker vor allem am Berliner Institut. Durch seinen empirischen und interdisziplinären Ansatz, der hervorragend in die erste Phase des Frankfurter Instituts für Sozialforschung passte, zu dem er von 1930 bis 1939 gehörte, sowie durch seine vielen Bücher, Reden und Aufsätze zu sehr verschiedenen Themen, ist er schwer in eine Schublade einzuordnen. Er wird daher häufig als Philosoph oder Sozialphilosoph bezeichnet. Besser wäre es aber, ihn einen Sozialpsychologen zu nennen. Denn sein Veröffentlichungsschwerpunkt lag eindeutig auf einer psychoanalytisch geprägten Sozialpsychologie, die er – neben seiner klinischen Erfahrung und seiner großen Belesenheit – auch in eigenen tiefenpsychologischen Untersuchungen empirisch zu unterfüttern suchte.

Zudem hat Erich Fromm fast fünfzig Jahre lang Menschen therapiert und psychoanalytisch ausgebildet und dabei Sigmund Freuds Psychoanalyse nicht unwesentlich weiterentwickelt. Er wurde durch seine von Harry Stack Sullivan und Karen Horney beeinflusste Revision Freuds zu einem [weiteren!] Außen-seiter in der «offiziellen» Psychoanalyse – war aber, wie sich zeigen sollte, der Entwicklung der Psychoanalyse in vielem Jahrzehnte voraus. Der bekannte Psychiater, Psychoanalytiker und Autor Irvin D. Yalom sagte dazu 2010:

«Die bekanntesten Interpersonal-Theoretiker Harry Stack Sullivan, Erich Fromm und Karen Horney sind mittlerweile so gründlich in unsere therapeutische Sprache und Praxis integriert und assimiliert, dass wir alle, ohne es zu wissen, Neo-Freudianer sind.» (Yalom 2019, S. 17.)

Nicht zuletzt war Erich Fromm einer der einflussreichsten und hellsichtigsten Gesellschaftskritiker des 20. Jahrhunderts. Einige Kritiker Fromms möchten einen «kritischen», den «wissenschaftlichen Fromm» der Veröffentlichungen

seiner Zeit beim Institut für Sozialforschung in den 1930er Jahren, manchmal auch noch den Fromm von *Die Furcht vor der Freiheit* (1941a), also den der frühen vierziger Jahre, vom späteren angeblichen «Moralprediger» abkoppeln. Sie würdigen die Bedeutung der Methoden und Ergebnisse seiner «Analytischen Sozialpsychologie», seiner Theorie des «Gesellschafts-Charakters» und der Familie als «Agentur der Gesellschaft» aus seiner Zeit am Institut von 1930 bis 1939. Sie wissen meist gar nicht, dass Fromm, und nicht Adorno den Begriff des «autoritären Charakters», seine Beschreibung und Analyse und die allererste empirische sozialpsychologische Untersuchung in Deutschland zu den Einstellungen von Arbeitern und Angestellten ab 1929 erarbeitet hat (Fromm 1980a). Kritiker, die den wissenschaftlichen Fromm vom späteren unterscheiden wollen, verkennen auch, dass sich zwar seine Sprache verändert hat, nicht aber seine Haltung und seine Fähigkeit zur illusionslosen Analyse.

Gudrun Braunsberger schrieb am 26. April 2008 in der in Wien erscheinenden überregionalen österreichische Tageszeitung *Die Presse*:

«Es gibt Autoren und Denker, deren Popularität nicht verhindert, dass sie unterschätzt werden, ja der eine Umstand scheint den anderen nachgerade zu bedingen. Erich Fromm gehört zu dieser Kategorie. Bis heute zählen *Die Kunst des Liebens* und *Haben oder Sein* zu den Klassikern, denen Heranwachsende ihre ersten bewussten Einsichten und Reflexionen über die Welt, deren metaphysische Beschaffenheit sowie Verhalten und Beziehung dazu verdanken.»

Ja, ich denke, neben der Ausgrenzung durch die orthodoxe Psychoanalyse und die Frankfurter Schule, die mit einem Totschweigen des unorthodoxen Freudianers und Marxisten Erich Fromm einherging, ist das wohl ein Grund, warum er lange unterschätzt wurde.

Der erste Klassiker gelang ihm ja bereits 1941 mit *Die Furcht vor der Freiheit* – und mit den meisten seiner Publikationen wandte er sich von da an bewusst an eine größere Öffentlichkeit, nicht mehr an ein Publikum. Durch seinen überwältigenden Erfolg wurde Fromm im amerikanischen Raum zu einem *public intellectuel*, der drei Jahrzehnte lang großen Einfluss auf viele Menschen und sogar auf die US-amerikanische Politik hatte und der sich, als politischer Aktivist, prominent und mit unglaublicher Energie in vielen gesellschaftspolitischen Fragen engagierte, vor allem in der Anti-Atom- und Abrüstungsbewegung, sowie der Friedens- und der Menschenrechtsbewegung.

Während er ab den 1970er Jahren in Mittel- und Nord-Amerika langsam in Vergessenheit geriet, wurde er in Europa erst richtig entdeckt – und einflussreich vor allem bei der damaligen jungen Generation der Nach-Achtund-

sechziger, die die Welt nicht mehr mit den Augen der Aktivisten und Mitläufer der Studentenbewegung betrachtete. Dass er seinen Lebensabend im Tessin verbrachte und im italienischen und deutschen Sprachraum ein gern gesehener Gesprächspartner der Medien wurde, half natürlich dabei. Vor allem aber wurde *Haben oder Sein*, an dessen Entstehung Rainer Funk als Fromms Assistent mitgewirkt hat, ab 1976 zu einem erneuten Kultbuch und *millionseller*.

Nachdem in Nordamerika einige geistreiche Epigonen von Herbert Marcuse (1955) und Theodor W. Adorno (1962) deren Diffamierungen Fromms unkritisch übernahmen – genannt seien hier Christopher Lasch (1977) und Russell Jacoby (1975) – wurde Fromm tatsächlich zu einem «forgotten intellectual». Seine Wiederentdeckung begann mit der – bei aller Kritik, die ich stellenweise an ihr habe! – verdienstvollen Biografie von Lawrence Friedmann (2013) und dem Schock, der durch die unerwartete erste Präsidentschaft Donald Trumps in den intellektuellen Kreisen der USA und darüber hinaus auch in Kanada, ausgelöst wurde. Plötzlich suchte und fand man Antworten auch wieder im Werk von Erich Fromm. Aber vor allem in anderen Teilen der Welt, in Asien und Nordafrika fand Fromm in den letzten 25 Jahren zunehmend Leserinnen und Leser.

Anders als seine früheren Institutskollegen blieb Fromm dem ursprünglichen neomarxistischen Programm des Instituts für Sozialforschung treu. Er teilte wesentliche Positionen dessen, was später «Kritische Theorie» genannt wurde, obwohl er den Begriff für seinen Ansatz selbst nie verwandte.¹ Erst seit Martin Jay (1973), Jürgen Habermas (1977; 1981) und wenige Jahre später Rolf Wiggershaus (1988) und Burkhard Bierhoff (1993) noch viel klarer erkannten, dass Fromm eigentlich zur Geschichte des Instituts und der Kritischen Theorie dazugehört, wird Fromm in Veröffentlichungen wieder in diese Tradition eingeordnet. Die Zurückweisung seiner Revision der Psychoanalyse war – neben der gegenseitigen Antipathie von Fromm und Adorno (der 1938, auf Einladung des Instituts-Direktors Max Horkheimer aus England nach New York kam und dazustieß) – der Kern eines Konfliktes, der Ende 1939 zum Bruch zwischen Fromm und den Kollegen führte.

Heute ist belegt, dass Horkheimer und Adorno – nicht zuletzt aus ängstlichem Opportunismus – den Konflikt mit der sich in den USA gerade herausbildenden psychoanalytischen Orthodoxie scheuten, der sich durch Fromms

1 Die Bezeichnung *Kritische Theorie* geht auf den – viel später in akademischen Kreisen berühmt gewordenen – Titel des programmatischen Aufsatzes «Traditionelle und kritische Theorie» von Max Horkheimer in der *Zeitschrift für Sozialforschung* des Instituts aus dem Jahre 1937 zurück. Fromm hielt ihn für eine von Horkheimers Verschleierungstaktiken «um nicht Marxismus schreiben zu müssen» (Fromm), was in den USA nicht gut angekommen wäre.

Entwicklung anbahnte. Zudem konnten sie selbst sich nicht vorstellen, wie das Individuum ohne die widerständige Triebnatur, von der Freud ausging, gegen eine totale Manipulierbarkeit und Formbarkeit geschützt werden könnte. Damit wäre in ihren Augen die letzte Bastion des Widerstands gegen die totale Vergesellschaftung gefallen.

Offenbar empfanden sie, viel stärker als Fromm, in zunehmendem Maße, dass der Pessimismus Freuds und Schopenhauers angesichts der scheinbar unaufhebbar leidvollen und verblendeten Situation der Menschheit (verständlich in der ersten Hälfte der 1940er Jahre!) die einzig angemessene Haltung sei, und nicht der vermeintliche «Idealismus» Fromms, der – trotz allem! – noch immer die Hoffnung auf eine mögliche Verbesserung der bestehenden Zustände nicht aufgeben wollte.

Die «Re-Philosophierung» (Fromm) des bisherigen Instituts-Ansatzes unter dem Einfluss von Adorno hielt wiederum Fromm für falsch. Er war nicht grundsätzlich gegen Philosophie, setzte er ja ebenfalls auf Aufklärung und Vernunft. Er war aber dagegen, zu verkennen, welche Macht Gefühle und unbewusste Strebungen haben.²

Wolfgang Eilenberger (2018) zeigt in seinem Buch *Zeit der Zauberer*, wie überraschend einig sich die philosophischen Diagnosen in Deutschland bereits in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg waren. Ob Wittgenstein, Benjamin, Heidegger oder Cassirer: Alle empfanden, der moderne Mensch befinde sich in einer Situation, die – neomarxistisch ausgedrückt – als Verdinglichung und Entfremdung in der kapitalistischen Moderne beschrieben wurde. So auch von den Mitgliedern des Instituts für Sozialforschung. (Diese Diagnose wurde übrigens von vielen geteilt, auch von nicht linken oder liberalen einflussreichen Personen, wie etwas Rudolf Steiner oder Max Scheler.) Die totalitären Bewegungen der Zeit waren daher eine starke Versuchung, die eigene Ich-Schwäche durch Unterwerfung zu kompensieren. Fromm beschrieb das in *Die Furcht vor der Freiheit* (1941a). Aber er setzte zugleich eine Alternative dagegen. Und wurde so einer der wichtigsten Vertreter des Humanismus im 20. Jahrhundert.

Schon Rainer Funk erklärte in seinen Anmerkungen in Band IX (S. 521) der *Erich Fromm-Gesamtausgabe* den Humanismus zu einem «Schlüsselbegriff zum Verständnis des Frommschen Werkes». Fromm selbst sah sich in der Tradition des Humanismus, der für ihn bereits in der chinesischen und indischen Antike

2 Als Psychoanalytiker sagte er z.B. zur berühmten Aussage am Ende des *Kommunistischen Manifests* von Marx und Engels, dass die Arbeiter «nichts zu verlieren haben als ihre Ketten», enthielte einen tiefgreifenden Irrtum. Denn: «Mit ihren Ketten haben sie auch all jene irrationalen Bedürfnisse und Befriedigungen zu verlieren, die entstanden sind, während sie die Ketten trugen.» Nur wenn es gelingt, von diesen Bedürfnissen frei zu werden, wären sie wirklich frei. (Fromm 1955a, GA IV, S. 264.)

begann und dann bei den Propheten und in der griechischen und römischen Philosophie präsent ist. In der Renaissance wurde der Humanismus wiederentdeckt und wirkte weiter – über die Aufklärung und den deutschen Idealismus – bis ins 20. Jahrhundert und in die Gegenwart hinein. Fromm sprach selbst gern von einer «Renaissance des Humanismus», die er sich wünschte und die in der Nachkriegszeit tatsächlich spürbar wurde – man denke zum Beispiel an die Erklärung der allgemeinen Menschenrechte 1948. Fromm wusste, der Humanismus der Renaissance war «eine Erneuerung des hebräischen, griechischen und römischen Humanismus» (Fromm 1963f, GA IX, S. 11).

Er zitierte immer wieder gerne den römischen Dichter Terenz (ca. 190–159 vor Christus; ein freigelassener Sklave übrigens!), der geschrieben hatte: «Ich bin ein Mensch, nichts Menschliches ist mir fremd.» oder berief sich auf Goethe, der – so der Germanist Hermann August Korff (1882–1963) – der Ansicht war, dass der «Mensch nicht nur den individuellen Menschen, sondern die ganze Menschheit mit allen ihren Möglichkeiten in sich [trägt], obwohl er sie [...] nur in ganz beschränktem Maße zu verwirklichen vermag» (Korff 1958, S. 123). Davon war auch Erich Fromm überzeugt. «Die Renaissance und die Aufklärung glaubten, man könne die Aufgabe, den Menschen zu einem voll entfalteten menschlichen Wesen zu machen, ausschließlich oder hauptsächlich durch Erziehung und Bildung lösen», schrieb er (1963f, GA IX, S. 14). Trotz Vorläufern sei es aber eigentlich erst «Karl Marx mit seinem sozialistischen Humanismus» gewesen, der begriffen – und für Fromm überzeugend – erklärt habe, dass «die Theorie von der Praxis, das Wissen vom Tun, und die geistigen Ziele vom gesellschaftlichen System nicht zu trennen seien» (ebd.).

Fromm vertrat einen «humanistischen Sozialismus» (1965a). Er verstand sich selbst als Marxist, aber natürlich nicht in der seit langem diskreditierten Form, die bestenfalls nicht funktioniert, schlimmstenfalls Menschen massiv unterdrückt und ebenfalls millionenfach vernichtet hat, sondern im Sinne einer demokratischen, toleranten und lebensfördernden Verwirklichung von Gerechtigkeit, wie sie schon von einigen der biblischen Propheten eingefordert worden war.

Fromm glaubte, dass auch «die Psychoanalyse in ihren tiefsten Wurzeln zu der humanistischen Bewegung gehört, die vor 500 Jahren in Europa ihren Anfang nahm» (1963f, GA IX, S. 11). Das Unbewusste, davon war Fromm überzeugt, enthält die Totalität des Menschen, «den ganzen Menschen mit allen seinen Möglichkeiten» (ebd., S. 9). Über das Unbewusste kann man den Kontakt zum *ganzen universalen* Menschsein gewinnen: «Haben wir aber mit dem ganzen Menschen in uns Kontakt, dann gibt es nichts Fremdes mehr. Es gibt kein Verurteilen anderer mehr aus einem Gefühl der eigenen Überlegenheit» (1992m [1962], GA XI, S. 565). Fromm vertrat einen normativen Huma-

nismus: Denn der Mensch hat nach Fromm nicht nur physische, sondern auch psychische Grundbedürfnisse, die in seiner Existenz wurzeln. Fromm verstand unter Humanismus eine Haltung, die sich auszeichnet

«durch einen Glauben an den Menschen und dessen Fähigkeiten, sich zu immer höheren Stufen weiterzuentwickeln, durch den Glauben an die Einheit der menschlichen Rasse, durch den Glauben an Toleranz und Frieden sowie Vernunft und Liebe als jene Kräfte, die den Menschen in die Lage versetzen, sich selbst zu verwirklichen und das zu werden, was er sein kann.» (1963f, GA IX, S. 2.)

Meinungsverschiedenheiten zwischen Humanisten waren für Fromm weit weniger wichtig als ihre gemeinsame Grundhaltung. Das Eintreten für den Frieden und eine kritische Einstellung gegenüber jedweder Ideologie verbindet sie wesentlicher. Fromm wies darauf hin, dass Humanisten niemals Fanatiker waren. Fromm begriff, wie Jahrzehnte später Peter Sloterdijk in seinem berühmt-berüchtigten Essay *Regeln für den Menschenpark. Eine Antwort auf Heideggers Humanismusbrief* (1999), humanistische Bewegungen sind «stets als Reaktion auf eine Gefahr aufgetaucht, die der Menschheit drohte» (1963f, GA IX, S. 2.).

Den Nachkriegshumanismus interpretierte Fromm als Reaktion auf die Gefahr, dass der Mensch zum Sklaven der Dinge und Gefangenen der Umstände wird sowie auf die Gefahr durch die Atomwaffen (vgl. ebd.). Im Nachkriegs-Deutschland war er ja vor allem erst einmal eine Reaktion auf die Katastrophe des völligen Zusammenbruchs und auf das Entsetzen über die millionenfachen Morde und ungeheuren Verbrechen des nationalsozialistischen Deutschlands.

Der Humanismus Fromms geht vom fühlenden, lebendigen, leidenden und denkenden Menschen als der zentralen Kategorie aus. Zentral sind die Biophilie, die Liebe zum Lebendigen, und die «Ehrfurcht vor dem Leben» (A. Schweitzer). Fromms Ideal war, dass Menschen ihr Potenzial zu Vernunft und zur Liebe so weit wie möglich entwickeln. Die größte Herausforderung sah er darin, den menschlichen Narzissmus zu überwinden, vor allem den Gruppennarzissmus, in dem Fromm die stärkste widerständige Kraft gegen sein Ideal eines reifen Selbst-Seins erkannte. Fromm wies dabei immer wieder darauf hin, dass das Hauptproblem beim Narzissmus kein moralisches sei; vielmehr sei es die Unfähigkeit des Narzissten, die Realität einigermaßen objektiv wahrnehmen zu können. Je narzisstischer ein Mensch ist, desto weiter weg ist er von der Realität. Gerade Fromms Erkenntnisse aus den 1960er Jahren sind von hoher Aktualität, denn die gegenwärtigen Entwicklungen, wie wir sie

z.B. in den USA erleben, sind, so hat als erster wieder Rainer Funk mit Fromm erkannt, keine eines autoritären, sondern eines hochgradig narzisstischen Gesellschaftscharakters.

Richard David Precht warf Fromm in seinem Bestseller *Liebe: Ein unordentliches Gefühl* (2010, S. 237) vor, er habe gut von *Haben oder Sein* reden können (was Precht, wie so viele, als eine asketische Einstellung missinterpretiert), weil er durch seine riesigen Buch-Erfolge sehr reich geworden sei. Dass Fromm lebenslang und über den Tod hinaus sehr viel Geld spendete, vor allem an Amnesty International, aber auch, um Politiker zu unterstützen, von denen er sich eine andere Politik erhoffte, und dass er schon zuvor «viel Zeit und Geld darauf verwendete, deutsche Juden, vor allem Freunde und Verwandte, beim Entkommen vor der drohenden Vernichtung zu helfen» (Friedman 2013, S. 118), hat Precht nicht recherchiert. Was liegt da näher, als erst einmal zu vermuten, dass Fromm zu jenen gehört hätte, die Wasser predigen und heimlich Wein trinken. Nein, Fromm gehört zu jenen seltenen Menschen, die tatsächlich auch leben, was sie predigen.

In seiner eigenen Zeit dienten Fromms klarsichtige Analysen von Themen wie Faschismus, menschlicher Destruktivität und böartigem Narzissmus als Diagnose, für die er – auch da, anders als andere, die sie nur beschrieben – wagte, Heilmittel anzubieten: einen demokratischen Sozialismus, weil nur in einer gesunden Gesellschaft sich unbeschädigte Menschen entwickeln können, Biophilie, Vernunft und Liebe. Heute stehen wir den Nachkommen dieser alten Gefahren, vor denen Fromm warnte, gegenüber. Ich brauche sie nicht aufzuzählen, wir hören quasi jeden Tag davon. Eine, die nicht so auffällt, will ich zum Schluss noch ansprechen:

Fromms Humanismus war ganz selbstverständlich universal, das heißt, er meinte ausnahmslos alle Menschen gleich. Aber, ohne dass wir es so recht bemerkt haben, ist das nicht mehr die selbstverständliche Haltung in der westlichen Welt. Und zwar nicht nur bei den Rechtspopulisten, sondern bei den Liberalen (im amerikanischen Wortsinn, wir würden sagen: bei den Linken und Linksliberalen).

Bei aller verständlichen Verunsicherung durch die Beschäftigung mit den Folgen des Kolonialismus und berechtigten Kritik an eurozentrischen oder US-imperialistischen Perspektiven: Die Tatsache einer unvollkommenen Umsetzung eines Ideals spricht nicht gegen das Ideal selbst. Und nur der Westen hat eine Kultur der Selbstreflexion und möglichen Fehlereinsicht und -korrektur entwickelt.³ Dennoch ist man offenbar selbst irre daran geworden, dass

3 Vgl. Peter Sloterdijk (2018, S. 307): «Nichts ist so europäisch wie der Vorwurf, europäische Grundsätze würden zu selektiv angewendet. Stellen wir die Frage probeweise an-

die Menschenrechte selbstverständlich überall und für alle gelten. Wie der jüdisch-amerikanische Philosoph Omri Boehm in seinem Buch *Radikaler Universalismus. Jenseits von Identität* (2022, S. 12 ff.) zeigt, werden die geistigen Fundamente der liberalen Demokratie (Vernunft, Aufklärung, Universalismus) mittlerweile selbst von denen in Frage gestellt, die sie eigentlich begründet verteidigen können müssten. Der Philosoph Boehm antwortet darauf zurecht mit Immanuel Kant. Das führt aber nicht nur dazu, dass ihm die Spinozistische Tradition, in der Fromm steht, nicht geheuer ist, bietet sie doch keinen archimedischen Punkt einer Letztbegründung des Universalismus, sondern auch, dass sein einseitig rationalistischer Entwurf wieder einmal die Gefühlsebene des Menschen, das Irrationale, völlig unberücksichtigt lässt – und damit erneut hinter die Einsichten der Psychoanalyse zurückfällt.

Erich Fromms Humanismus war aber nicht nur gekennzeichnet durch seinen illusionslosen Blick auf die *conditio humana*, sondern zugleich durch einen Glauben an den Menschen und seine Fähigkeit, sich weiterzuentwickeln; durch den Glauben an die Einheit der menschlichen Rasse und durch den Glauben an Toleranz und Frieden sowie an Vernunft und Liebe als jene Kräfte, die den Menschen in die Lage versetzen, sich selbst zu verwirklichen (vgl. Fromm 1963f, GA IX, S. 3).

Fromms Humanismus zielt darauf, die persönliche Entwicklung und das Wohl-Sein aller Menschen zu fördern. Die Werte der Aufklärung, die Menschenrechte, Demokratie, Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit waren seine zentralen Werte. Wie zu Fromms Lebenszeit im 20. Jahrhundert sind elementare Werte wie Humanität, Demokratie, Freiheit, Wahrheit und Gerechtigkeit sowie die Orientierung an Vernunft und Wissenschaft erneut bedroht. Er ermutigt uns Heutige zu einem ebenso beherzten Eintreten für diese Werte und zum Kampf gegen diese gefährlichen Entwicklungen, wie Fromm selbst es vorgelebt hat. Gleichzeitig fordert er uns auf, selbst alternative Ideen, wie es anders und besser für möglichst alle Menschen werden könnte, zu entwickeln und zu prüfen.

Bei Erich Fromm heißt es in *Wege aus einer kranken Gesellschaft* (1955a, GA IV, S. 46):

dersherum: Warum werden keine iranischen Preise für die Verteidigung der Menschenrechte verliehen? Wo ist die arabische Nation, die politischen Flüchtlingen aus Osteuropa Sozialhilfe gewährt? Welches asiatische Land spricht Zuwanderern aus dem Westen das Grundrecht auf Asyl zu? Wo ist das afrikanische Land, das seinen Arbeitslosen ein Minimaleinkommen garantiert? Es sind die Europäer, und immer nur sie, samt ihren Filiationen jenseits der Ozeane, die hohe moralische Standards aufrichten, bis hin zur Ebene von Grundrechtserklärungen, und dann sich selbst geißeln und zur Kritik von außen einladen, wenn sie nicht imstande sind, sie vollständig zu erfüllen.»

«Erst wenn es dem Menschen gelingt, seine Vernunft und seine Liebe weiter zu entwickeln, als es bisher gelungen ist, erst wenn er eine Welt aufbauen kann, die sich auf menschliche Solidarität und Gerechtigkeit gründet, erst wenn er sich im Erlebnis einer universalen Menschenliebe verwurzelt fühlt, wird er zu einer neuen Form menschlicher Verwurzelung hingefunden haben.»

Und an anderer Stelle (1963f, GA IX, S. 11): «Die Zukunft der Menschheit hängt von der Kraft des Humanismus in unserer Zeit ab.» Das gilt damals wie heute.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1962): *Die revidierte Psychoanalyse*, Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Bierhoff, Burkhard (1993): *Analytische Sozialpsychologie und visionäre Gesellschaftskritik*, Opladen (Westdeutscher Verlag).
- Boehm, Omri (2022): *Radikaler Universalismus. Jenseits von Identität*, Berlin (Ullstein).
- Eilenberger, Wolfgang (2018): *Zeit der Zauberer*, Stuttgart (Klett Cotta).
- Friedman, Lawrence (2013): *Erich Fromm – Die Biografie*, Bern (Huber).
- Fromm, Erich, *Gesamtausgabe in zwölf Bänden* (GA), Stuttgart (Deutsche Verlags-Anstalt – gebundene Ausgabe) und München (Deutscher Taschenbuch Verlag – Studienausgabe als TB) 1999. E-Book: <https://books.openpublishing.com/document/335933>.
- (1941a): *Die Furcht vor der Freiheit*, GA I, 215–392.
 - (1955a): *Wege aus einer kranken Gesellschaft*, GA IV, S. 1–254.
 - (1963f): «Humanismus und Psychoanalyse», GA IX, S. 3–11.
 - (1965a): *Socialist Humanism. An International Symposium*, edited by Erich Fromm, New York (Doubleday).
 - (1980a): *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozial-psychologische Untersuchung*, GA III, S. 1–230.
 - (1992m [1962]): «Ein neuer Humanismus als Voraussetzung für die eine Welt», GA XI, S. 553–566.
- Habermas, Jürgen, et al. (1977): *Gespräche mit Herbert Marcuse*, Frankfurt am Main (Suhrkamp).
- Habermas, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main (Suhrkamp).
- Jacoby, Russell (1975): *Social Amnesia: A Critique of Contemporary Psychology*, Boston (Beacon).

- Jay, Martin (1981): *Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923–1950*, Frankfurt am Main (Fischer).
- Korff, H. A. (1958): *Geist der Goethezeit*, Band 2, nach der Ausgabe 1958, Leipzig (Köhler und Amelang).
- Lasch, Christopher (1977): *Das Zeitalter des Narzissmus*, München (Steinhausen).
- Marcuse, Herbert (1955): *Eros and Civilisation*, Boston (Beacon).
- Precht, Richard David (2009): *Liebe: Ein unordentliches Gefühl*, München (Goldmann).
- Sloterdijk, Peter (1999): *Regeln für den Menschenpark. Eine Antwort auf Heideggers Humanismusbrief*, Frankfurt (Suhrkamp).
- (2018): *Neue Zeilen und Tage. Notizen 2011–2013*, Berlin (Suhrkamp).
- Wiggershaus, Rolf (1988): *Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung*, München (dtv).
- Yalom, Irving D. (2019): «Die Berliner Literaturkritik, Interview mit Irvin D. Yalom, 28. September 2010», in: ders., *Der Panamahut*, München (btb).

Friedenswirksam kommunizieren: Über das Wozu und Wie von Dialogarbeit

HANNE-MARGRET BIRCKENBACH



Die Ratlosigkeit darüber, wie die weltpolitischen Krisen mit aktuell mehr als 20 Kriegen sowie vielen anderen Formen tödlicher Gewalt gegen Mensch und Natur bewältigt werden können, ist offensichtlich. Zugleich greift die Vorstellung um sich, Aufrüstung sei ein geeignetes Mittel, um Menschen vor Krieg und Gewalt zu schützen. Zur Begründung dienen oft Lesefrüchte aus voratommaren Zeiten. Häufig wird auf die antiken Positionen des römischen Konsuls Cicero und des römischen Feldherrn Vegetius verwiesen. Demnach solle, wer den Frieden wolle, sich auf den Krieg vorbereiten. Auch Friedrich Schiller wird zitiert, der seinen Tell sagen lässt, selbst der Frömmste könne nicht in Frieden leben, wenn es dem bösen Nachbarn nicht gefalle. Wider alle Vernunft bleiben solche Sprüche im Umlauf. Sie suggerieren, auch im Zeitalter nuklearer und autonomer Waffensysteme, Künstlicher Intelligenz und globaler Abhängigkeiten könne sich der Mensch mit Mitteln der Gewalt gegen eine als feindlich wahrgenommene Welt behaupten.

Die Illusion von Macht und Kontrolle über den Lauf der Welt hat Erich Fromm 1937 unter dem Titel «Das Gefühl der Ohnmacht» beschrieben (Fromm 1937a, GA I, S 198–206). Ein Versuch, das Unangenehme dieses Gefühls loszuwerden, besteht nach Fromm darin, in der Phantasie oder auch in Wirklichkeit eine Schwierigkeit auf die andere zu türmen und mit der Aussichtslosigkeit der realen Situation zu begründen, warum man sich ihr gegenüber hilflos fühlt. Mit dieser psychologisch nachvollziehbaren Abwehrstrategie entlasten Men-

schen sich davon, «Anstrengungen zu machen, zu arbeiten, etwas zu lernen, etwas zu produzieren, was die anderen wirklich anerkennen oder bewundern. Ein Selbstgefühl, das zwischen Größenideen und dem Gefühl der absoluten Wertlosigkeit schwankt, ist gewöhnlich das Resultat» (ebd., S. 191 f.). Erich Fromm beschreibt diesen Mechanismus am Beispiel eines Beamten, der einen Bericht schreiben soll und sich dieser Aufgabe gegenüber hilflos fühlt. Nach erneuter Lektüre des Fromm-Textes stelle ich mir vor, dass jemand, der diese Abwehr so alltagsnah und so humorvoll beschrieben hat, das Gefühl der Ohnmacht wohl auch aus Erfahrung in eigenem friedenspolitischem Engagement gekannt haben muss. Im Folgenden soll es um Wirkungschancen für ein friedenspolitisches Engagement im Wissen um die ihm entgegenstehenden Machtverhältnisse gehen. Anknüpfend an die theoretischen Überlegungen von Erich Fromm aus den 1960er Jahren konzentriere ich mich darauf, was wir heute nach etwa 70 Jahren Friedens- und Konfliktforschung über friedensförderliche Kommunikation wissen.

Zu Fromms Theorie des Friedens

Der griechische Begriff «Dialog» wird meist mit «Fließen von Worten» zwischen zwei oder mehreren Sprechern übersetzt. Zweck und Wirkungsweise von Dialogarbeit bestehen darin, dass die Beteiligten in der Begegnung artikulationsfähiger, menschenfreundlicher und kreativer werden. Sie können ein gemeinsames Verständnis des Problems entwickeln und sich dabei unterstützen, lösbare Teilprobleme zu identifizieren und entsprechende Schritte zu gehen. In der Dialogarbeit verändern sich folglich alle Beteiligten, d.h. ihre Fähigkeiten, ihre Ziele, ihre Ansichten und ihre Verhaltensweisen. Dass dies gelingt, lässt sich beeinflussen. Denn wir kennen allgemeine Bedingungen. Die Aufforderung «Sprecht mit einander» reicht nicht. Es geht um Arrangements, Regeln und Kompetenzen (vgl. Birckenbach 2024). Denn Friedensorientierte Dialogarbeit findet in diversen Arbeitsfeldern statt, in denen sich unterschiedlichen Anforderungen an das Kommunikationsverhalten stellen. Um diese Anforderungen zu bestimmen, braucht man eine Vorstellung von Frieden und eine Vorstellung über Wege zum Frieden. Zu beiden Fragen hat sich Erich Fromm im September 1968 bei den Salzburger Humanismus Gesprächen — gestützt auf seine Überlegungen aus den frühen 1960er Jahren — geäußert und diese unter dem Titel «Zur Theorie und Strategie des Friedens» veröffentlicht (Fromm 1970 h, GA V, S. 243–25).

Fromm unterschied zwischen zwei *Zuständen* des Friedens, die wenig miteinander verbunden sind. Angelehnt an das Konzept der «Messianischen Zeit»

definierte er Frieden zum einen als *Zustand der Harmonie aller Menschen miteinander und mit der Natur*, in dem Vernunft und Liebesfähigkeit als Ergebnis von Anstrengungen zur Änderung des Menschen im Geist des Humanismus voll entfaltet sind.

Die andere Definition beschränkt Frieden auf den *Zustand des Nicht-Krieges und der Nicht-Anwendung von instrumenteller Gewalt*. Angesichts der Gefahr eines Atomkrieges zwischen den USA und der Sowjetunion hatte die Erhaltung des Zustandes des Nicht-Krieges zwischen diesen Mächten für Fromm Priorität.

Seine folgenden Aussagen zur Theorie des Menschen, zur Theorie der Gesellschaft und zur Strategie des Friedens richten sich kritisch gegen das, was er in der damaligen US-amerikanischen Gesellschaft beobachtete. Es geht Fromm um Fehlwahrnehmungen von Wesen und Absichten der Sowjetunion, um die Illusion, Gewalt als rationales Instrument einplanen zu können, um Erklärungen für Aggressivität und um eine gesellschaftliche Organisationsform, in der Feindseligkeit und Gleichgültigkeit gegenüber dem Leben zu den gefährlichsten Ursachen für die Bereitschaft von Menschen werden, andere und sich zu zerstören. Und schließlich geht es auch um konstruktive Überlegungen zu einer Strategie der Kriegsvermeidung. Obwohl Fromm feststellt, dass nur Frieden im prophetischen Sinn auf Dauer den Zustand des Nicht-Krieges garantieren kann, konzentrieren sich seine Ausführungen darauf, was kurzfristig in der US-amerikanischen Außen- und Innenpolitik getan werden kann, um einen atomaren Krieg zwischen den USA und Russland abzuwenden. Dazu formuliert er zwei Kernbotschaften:

Erstens gelte es die Niederlage der gegnerischen Sowjetunion durch wechselseitige Anerkennung der jeweiligen Interessen und Interessensphären von USA und UdSSR zu vermeiden und gleichzeitig jene Gesellschaften außerhalb der Interessensphären zu «neutralisieren», so dass sich das außenpolitische Gleichgewicht nicht verändert.

Zweitens gelte es, große Massen von Menschen mit dem Ziel zu mobilisieren, auf die Regierenden in allen Ländern Druck gegen den Krieg und für das Ende einer irrsinnigen Kalkulation von atomarer Rüstung und Atomstrategien auszuüben. Eine solche Mobilisierung umfasst Fromm zufolge: a) Ideologien zu entschleiern, b) bewusst zu machen, worunter die meisten Menschen im Alltag tatsächlich leiden, und c) Menschen für die Vision einer neuen menschenwürdigen Gesellschaft und eines neuen Menschen durch eine breite soziale Bewegung zu gewinnen. Aufgabe der Intellektuellen ist es, zu verstehen, zu erklären und aufzuklären (vgl. ebd., S. 256).

Die vorgeschlagene Strategie setzt also einerseits auf die außenpolitische Kommunikation zwischen zwei verfeindeten Staaten und andererseits auf davon getrennt ablaufende innergesellschaftliche Kommunikation. Außenpo-

litisch soll ein destruktives Aktion-Reaktionsmuster durch ein konstruktives Aktions-Reaktionsmuster abgelöst werden. Denn ersteres führt zu einer Rüstungsdynamik, weil die eigenen Sicherheitsanstrengungen auf der Gegenseite als Bedrohung wahrgenommen werden und dort Sicherheitsanstrengungen auslösen, die dann ebenfalls als Bedrohung wahrgenommen werden. Das konstruktive Aktions-Reaktions-Muster ist ein Weg, dieser Rüstungsdynamik durch schrittweise Umkehrung durch einseitig initiierte Signale der Friedensbereitschaft und ihre wechselseitige Erwidern zu entkommen.

Wie der Soziologe Amitai Etzioni 1966 in der Zeitschrift *atomzeitalter* unter dem Titel «Das Kennedy-Experiment» nachgewiesen hat, hatte sich diese außenpolitische Strategie 1968 bereits zumindest teilweise als erfolgreich erwiesen. Nachdem die Kubakrise 1962 unter Vermittlung des UN-Generalsekretärs Sithu U Tant beigelegt worden war, hielt US-Präsident Kennedy 1963 an einer Universität eine Rede, die nicht nur an Studierende gerichtet war. In ihr ging er auf die Gefahren eines Atomkrieges und die Notwendigkeit ein, die Politik der USA so zu gestalten, dass es im kommunistischen Interesse liegen müsse, sich auf einen ehrlichen Frieden zu einigen. Gleichzeitig kündigte er an, dass die USA einseitig Atomtests in der Atmosphäre einstellen werden. Chruschtschow reagierte mit einer Rede, in der er einen Produktionsstopp für strategische Bomber ankündigte. Beide Seiten motivierten sich in der Folge mit gleichgerichteten einseitigen Schritten ihrer Beziehungen nach und nach zu entspannen. Weitere Erfolge zur bilateralen nuklearen Rüstungskontrolle und Abrüstung wurden in den Folgejahren bis 1990 auf ähnliche Weise möglich.

Die Überlegungen zu einseitig initiierten, graduell erfolgreicher materieller und ideologischer Abrüstung gehören heute auch in Deutschland zum Standard friedensbewegter Diskurse. Auch Fromms gesellschaftspolitischen Überlegungen zur Humanisierung des gesellschaftlichen Lebens durch soziale Bewegungen sind aktuell geblieben. Angeregt von den in den USA neu entwickelten Protestformen haben sich Kontinente übergreifend neue Friedensbewegungen gebildet. Gleichwohl möchte ich aus heutiger Sicht einige Punkte kritisch anmerken und heutige Forschungsergebnisse benennen, die über die von Fromm benannten Möglichkeiten hinausgehen.

- (1) Die von Fromm und seinen Mitstreitern propagierten Überlegungen beziehen sich auf eine Strategie einer militärisch, politisch und kulturell überlegene Supermacht gegenüber einer anderen atomar bestückten Großmacht. Symmetrisch war nur die Möglichkeit, die Welt durch ein vorgebliches «Gleichgewicht des Schreckens» in eine atomare Katastrophe zu führen. Anders als bei späteren Vereinbarungen zur nuklearen Rüstungskontrolle und Abrüstung waren keine anderen Staaten und auch die Vereinten Nationen nicht beteiligt; das ist kritisch anzumerken. Richtig bleibt, dass die

Vermeidung eines Atomkrieges allen Menschen zugutekommt. Aber auch die von Fromm aus der damaligen politischen Diskussion übernommene Aufteilung der Welt in zwei Interessensphären entsprach schon 1968 nicht mehr den Friedensbedürfnissen in der globalen Welt. Die Strategie wurde insbesondere in osteuropäischen Gesellschaften wie auch im globalen Süden immer auch deshalb kritisiert, weil die Freiheits- und Entkolonialisierungsinteressen sowie das Leiden an struktureller und kultureller Gewalt als sekundär ausgeklammert wurden.

- (2) Die mechanistische Vorstellung, Außenpolitik könne unter den Druck gewaltfrei agierender Friedensbewegungen gesetzt werden, ist zwar auch heute weit verbreitet. Nachweislich sind gewaltfreie Bewegungen erfolgreicher als militante Bewegungen (vgl. Chenoweth & Stephan 2025). Ein wirksamer Druck auf außenpolitische Entscheidungen ist allerdings am ehesten in einer demokratisch verfassten Gesellschaft möglich, sofern Außenpolitik legitimiert werden muss. Auch in demokratischen Gesellschaften ist dies nur sehr bedingt, wenn überhaupt, der Fall. Richtig bleibt allerdings, dass eine kluge außenpolitische Strategie auch innenpolitisch durchsetzbar sein muss. Dazu können Friedensbewegungen viel beitragen. Die konstruktive Reaktion der sowjetischen Außenpolitik auf die Initiative der USA war allerdings nicht durch eine Protestbewegung, sondern durch eine Entscheidung innerhalb des kommunistischen Machtapparates bedingt.
- (3) Von einer Strategie zur «Mobilisierung großer Massen» oder deren Aufklärung durch Intellektuelle würde man heute nicht mehr sprechen. Zwar geht es in friedenspolitischen Diskursen und politischen Aktionen von Intellektuellen und Friedensgruppen sowie in der Friedensbildung weiterhin um Breitenwirkung. Gleichwohl werden dazu neben vielfältigen Protestbekundungen andere auch konstruktive Aktivierungsmethoden vorgeschlagen und praktiziert. Deren Ziel ist es Friedenskompetenz, Friedensfähigkeit und Friedenshandeln nachhaltig zu fördern und ihre Wirkungskraft sichtbar zu machen (vgl. Jäger 2022).
- (4) Schließlich sind die Anforderungen an Kommunikation über Rüstungs- und Abrüstungsfragen allein schon wegen der Vielzahl der um Mitsprache, Interessenwahrung und Werte ringenden Akteure so vielschichtig geworden, dass dies nicht mehr in einem bipolar gerahmten Schema des Ost-West-Konflikts darstellbar ist.

Zu berücksichtigen sind psychodynamische Faktoren wie kollektiven Traumata und lernpathologische Barrieren wie Kollektiv- und Nationalstolz, Gruppendenken und die Abwehr kognitiver Dissonanz, politische Selbstbindung,

moralisch aufgeladene Emotionen und Rollenzwänge (vgl. Senghaas-Knoblach 2025). Heutige Friedensstrategien müssen dieser Vielschichtigkeit entsprechen und sehr verschiedene Akteurs- und Adressatengruppen und deren Erfahrungen, Perspektiven und Kompetenzen einbeziehen. Der Atomwaffenverbotsvertrag von 2021 kam nur zustande, weil eine ebenen-übergreifende Kommunikation zwischen verschiedenen Akteuren mit je eigenen Kommunikationsstilen gelang. Beteiligt waren zivile Fachorganisationen mit juristischer Expertise, der Internationale Gerichtshof mit der Kompetenz, Gutachten zu Rüstungsfragen zu erstellen, eine zivilgesellschaftliche Kampagne in Form des breiten global agierenden Bündnisses *International Campaign to Abolish Nuclear Weapons* (ICAN), eine kleine Gruppe von Staaten, deren DiplomatenInnen vorpreschten; sie organisierten Fachkonferenzen und waren in der Lage, die politische und technische Unterstützung des Generalsekretariats und der Generalversammlung der UN zu bekommen. Und schließlich brauchte es eine große Anzahl von Regierungen, die sich überzeugen ließen, auch gegen den Willen der Atommächte den Vertrag zu unterzeichnen.

Frieden als Wirkungszusammenhang

Gleichwohl waren die friedentheoretischen Überlegungen von Fromm 1968 auch für die erst in den 1960er Jahren beginnende systematische Friedens- und Konfliktforschung grundlegend. Auch in Deutschland wurden die Arbeiten von Fromm und anderer US-amerikanischer Natur- und Sozialwissenschaftler, mit den Fromm zusammengearbeitet hatte, breit rezipiert. Der friedentheoretische Diskurs veränderte sich jedoch. In den Vordergrund rückten zunehmend Friedensprozesse und ihre Wirkungszusammenhänge. Frieden wird heute als dynamische Annäherung an die interpretationsoffene Vision eines gewaltfreien Zusammenlebens definiert, die aus Positionen des Unfriedens erfolgt. Angenommen wird, dass es trotz repressiver Machtverhältnisse immer ein Potential für mehr Frieden gibt, das entdeckt und weiterentwickelt werden kann. Mit diesem prozessorientierten Friedensbegriff wird auch für Akteure erkennbar, welche Chancen sie in ihrem jeweiligen Kontext haben, mehr Frieden zu bewirken. Das Ergebnis lässt sich beobachten:

- (1) Gewalt im Sinne einer vermeidbaren Schädigung von Menschen und ihrer Lebensbedingungen nimmt ab.
- (2) Zusammenarbeit und Problemlösung in und zwischen Gesellschaften und Staaten nehmen trotz und im Konflikt zu.
- (3) Gesellschaftspolitische Strukturen entstehen, die darauf drängen, Gewaltanwendung zu unterlassen und miteinander zu kooperieren. Zu diesen

Strukturen zählen insbesondere die Bindung staatlicher Macht an das Recht, Mechanismen der wechselseitigen Rücksichtnahme, Institutionen zum sozialen Ausgleich, zur politischen und gesellschaftlichen Teilhabe sowie eine konstruktive Konfliktkultur (vgl. Senghaas 2004, Kap. 2).

Wenn solche Resultate pragmatisch angestrebt werden, stellen sich friedenslogisch fünf Kernfragen. Was ist das Problem, das es zu lösen gilt? Woraus ist es entstanden? Welche Mittel sind zur Problemlösung geeignet? Wie kann die Kluft zwischen ethischen Normen und abweichendem Handeln verringert werden? Und wie können Menschen aus Misserfolgen lernen? Fünf Handlungsprinzipien informieren darüber, worauf nach heutigem Kenntnisstand zu achten ist. In allen Fällen treffen wir auf je eigene Anforderungen hinsichtlich der notwendigen Arrangements, Regeln und Kompetenzen damit Kommunikation friedensfördernd wirken kann (vgl. Birckenbach 2023).



(1) Gewaltprävention: Begleitende Kommunikation in Form von Anwesenheit, Ansprechbarkeit und glaubwürdigem Interesse

Das Problem für Friedensarbeit ist Gewalt zwischen Personen, Gruppen und Staaten. Gewaltpotentiale gibt es immer. Zu ihnen gehört auch die instrumentelle Gewalt, die sich gegen Gewalt richtet. Auch Gegengewalt ist immer mit dem Risiko behaftet, einen Gewaltkreislauf zu befeuern. Dann verknoten sich verschiedene Formen von Gewalt: das direkte Töten – das soziale Verhungern – der Verfall von ordnenden Strukturen.

Frieden wächst folglich dann, wenn dem Entstehen von immer neuen Kreisläufen der Gewalt vorgebeugt wird. Das kann und muss zu jedem Zeitpunkt

geschehen: so früh wie eben möglich, also beinahe immer – in der Familie, in der Schule, im Bus, in der Stadt und allen Orten in der globalen Welt. Es ist besser über Mobbing in der Schule zu sprechen, bevor es stattfindet. Persönliches Leid wird vermieden und die Schule kann ihren Bildungsauftrag besser erfüllen. Wo Mobbing nicht vermieden wurde, muss es gesehen und beendet werden. Wenn dass gelingt, ist Nachsorge erforderlich. Solche Einsichten haben zumindest in innenpolitischen Konfliktfeldern und insbesondere auf kommunaler Ebene Fuß gefasst. So findet der diesjährige Deutsche Präventionstag im Mai 2025 unter dem Titel «Prävention und gesellschaftlicher Frieden» statt (www.praeventionstag.de).

Was im deutschen Inland gilt, kann auch im Inland anderer Staaten gelten, also auch in den Kriegs- und Krisengebieten im Ausland sowie in den internationalen Beziehungen. Wenn eingewendet wird, Beispiele aus dem sozialen Nahbereich seien für globale Friedensfragen nicht triftig, so ist daran richtig, dass in den internationalen Beziehungen potentielle Täter und Opfer oft über weite Entfernungen getrennt und für einander anonym sind. Auch sind direkte Einflussmöglichkeiten gering. Daher sind die Kommunikationsanforderungen bei Gewaltprävention zwischen Staaten komplexer, aber im Kern sind sie doch ähnlich.

Auch internationale Gewaltprävention funktioniert nur, wenn an Orten potentieller Gewalt Personen und Institutionen beobachtend, ansprechbar, modellierend und glaubwürdig präsent sind, wenn ihr Interesse an einer gewaltfreien Entwicklung erkennbar ist und sie in der Lage sind, Personen und Institutionen auf diesem Weg materiell und mental zu unterstützen. Das kann zum Beispiel darin bestehen, Begegnungen zu arrangieren, Kontakte zu isolierten Personen und Gruppen zu fördern oder gefährdete MenschenrechtsverteidigerInnen im Verbund mit internationaler Öffentlichkeit zu schützen.

Kommunikation im Fall von Gewaltprävention ist zugleich immer auch eine Gratwanderung zwischen Engagement und Zurückhaltung. In einigen Fällen ist es günstig Flagge zu zeigen. Dann fährt UN-Personal in weißen Autos, die mit dem blauen UN-Symbol deutlich gekennzeichnet sind, durch das Land. Dagegen bemühen sich internationalen Akteure in anderen Fällen darum, öffentlich nicht aufzufallen. Große Zurückhaltung übte zum Beispiel die von der OSZE nach Tallin entsandte Langzeitmission im Fall des Staatsbürgerschaftskonflikts in Estland zu Beginn der 1990er Jahre. Sie hatte nicht einmal ein Schild am Eingang. Auf diskrete Weise sorgte sie für einen Informationsfluss zwischen den Akteuren innerhalb und außerhalb des Landes, ließ internationales Interesse durch Teilnahme an Konferenzen und an einem Runden Tisch erkennen, beriet ParlamentarierInnen wie RegierungsvertreterInnen, und unterstützten lokale Gruppen bei der Formulierung und Umsetzung von Graswurzelprojekten. Der Psychoanalytiker Vamik D. Volkan hatte zum Beispiel die Idee zu

einem Integrationsprojekt, das 100 russischsprachigen Kindern die Teilnahme an einem estnischen Sommerlager ermöglichen sollte. Um dies zu organisieren, war eine mehrjährige Dialogarbeit nicht nur zwischen Kindern, Eltern, Gastfamilien, Lehrern und Gemeindevertretern erforderlich. Die Diplomaten der OSZE verhandelten in diesem konkreten Fall darüber hinaus mit VertreterInnen von Regierung und Parlament, mit drei ausländischen Botschaften, der Europäischen Union und dem Europarat, damit das Projekt schließlich durchgeführt werden konnte. Aber so wichtig der Erfolg des zustande gekommenen Sommerlagers war, ebenso wichtig war, dass eine Vielzahl von sehr unterschiedlichen Akteuren über den Handlungsbedarf informiert und bereit war, diese Initiative zu unterstützen. Andere Projektideen konnten nicht umgesetzt werden, eben weil die Überzeugungsarbeit misslang.

In Fällen, in denen die Schwelle zur direkten Gewalt bereits überschritten ist, besteht eine Herausforderung darin, zu zeigen, dass täglich erfahrenes Leid gesehen wird und darauf so zu reagieren, dass Verzweiflung und Hass nicht ansteigen. Im März 2025 berichtete eine zivilgesellschaftliche Fachkraft, die in der Demokratischen Republik Kongo an der Grenze zu Ruanda arbeitet:

«Harte Situationen passieren uns immerzu, und kein Ausweg ist zu sehen. Verirrte Kugeln, verschwundene Angehörige, Verlust von Eigentum oder Arbeit, [...] Um jemanden zu trösten, sag also nicht: Komm schon, es ist nicht so schlimm, [...] Du musst mit der Vergangenheit abschließen, [...] Du musst stark sein, [...] Du wirst schon darüber hinweg kommen. Sag stattdessen lieber: Ich sehe, dass es schwierig für dich ist, möchtest du darüber reden [...]? Was du fühlst, ist legitim, ich höre dir zu [...]. Du hast das Recht, verletztlich zu sein, ich bin an deiner Seite [...]. Wie kann ich dir in diesem schweren Moment helfen!»

Dem Wiederaufflammen von Kämpfen in einer Nachkriegszeit vorzubeugen, heißt auch kontrollierte Abrüstung in materieller und mentaler Hinsicht einzuleiten. Immer geht es auch darum, Kämpfer zu motivieren, ihre Waffen abzulegen. Die Vorstellung, man könne Kämpfer entwaffnen, indem man ihnen die Gewehre abnimmt, hat sich als falsch erwiesen. Vielmehr hat sich herausgestellt, dass man mit ihnen und den Bewohnern am Ort gemeinsame Interessen und Wege finden muss, die ihnen eine zivile Lebensform ermöglichen.

Heute, während der Krieg gegen die Ukraine anhält, lässt sich prognostizieren: Jedes politische Verhandlungsergebnis wird auf sehr viel mobilisierbare Unzufriedenheit in der Ukraine, in Russland und auch in der Diaspora in Deutschland stoßen. Der Bedarf an Gewaltprävention wird zunehmen, wenn Soldaten oder Geflüchtete nach Hause in die Ukraine zurückkehren, wenn sie

ihre Wohnungen zerstört oder von anderen bewohnt vorfinden und wenn sie damit konfrontiert sind, wie sehr die Nachbarschaft und auch Familien entzweit sind. Daher ist jetzt über mögliche Formen und Hilfen nachzudenken, wie diese Unzufriedenheit aufgefangen werden kann.

Vielleicht regen Erfahrungen in anderen Ländern dazu an. Nachdem es 2008 durch internationale Vermittlung in Kenia zu einer Deeskalation des Konfliktes um den Ausgang von Wahlen gekommen war, einigte man sich auf einen «Nationalen Dialog» im Sinne eines langfristigen Heilungsprozesses. Man verabredete Verhaltensregeln, um Hetzkampagnen zu vermeiden. Ein versöhnungsorientiertes Netzwerk aus staatlichen und zivilgesellschaftlichen Akteuren wurde aufgebaut, hielt Kontakt zu den Medien, verbreitete Aufrufe zur Gewaltlosigkeit, organisierte Workshops zu verantwortungsbewusstem Journalismus und warnte, wenn sich an einzelnen Orten Gewaltprozesse anbahnte. Der Prozess wurde durch die VN begleitet und von ausländischen Stiftungen finanziell unterstützt. Das Beispiel Kenia zeigt auch, dass es ein friedenspolitischer Prozess nie abgeschlossen ist sondern immer erneut beachtet und gepflegt werden muss.

(2) Konflikttransformation: Beharrendes, frustrationstolerantes Erkunden von Zwischenlösungen und Möglichkeiten, emotionale Verhärtungen aufzulösen

Aus der Sicht der Friedens- und Konfliktforschung hat Gewalt ihre Ursache in der Unfähigkeit, Konflikte konstruktiv auszutragen. In *Haben und Sein* (Fromm 1976a, GA II, S. 296 f.) formuliert Fromm das Problem folgendermaßen. Im Haben-Modus verteidigen Personen ihren eigenen Standpunkt mit jeweils treffenderen Argumenten. «Keiner denkt daran, seine Meinung zu ändern oder erwartet, dass der Gegner dies tut. Sie fürchten sich davor, von ihrer Meinung zu lassen, da diese zu ihren Besitztümern zählt und ihre Aufgabe somit einen Verlust darstellen würde.» Im Seins-Modus geht es nach Fromm anders zu. «Bei einem Dialog spielt es keine Rolle mehr, wer recht hat. Die Duellanten beginnen, miteinander zu tanzen, und sie trennen sich nicht im Gefühl des Triumphes oder im Gefühl der Niederlage, was beides gleich fruchtlos ist, sondern voll Freude.» (Ebd. S. 297.)

Euphorische Situationen hat es auch in den internationalen Beziehungen immer wieder gegeben. Die Blumen für Gorbatschow vor dem Rathaus in Bonn im Juni 1989 und das Kind auf seinem Arm waren eindrucksvollen Gesten des Glücks über eine erreichte Zusammengehörigkeit.

Bis Veränderungen vom Haben-Modus zum Sein-Modus gelingen, liegen allerdings lange Wege der Konflikttransformation. Kommunikation zu diesem

Zweck muss geeignet sein, etwas in und zwischen Parteien zu bewegen, das sie in die Lage versetzt, Zwischenlösungen zu finden. Diese erfüllen nur selten das, was gemeinhin unter einem Zustand des gerechten Friedens verstanden wird. Ihr Merkmal sind meist Arrangements, mit denen alle Seiten besser leben können als ohne diese, und die es den Parteien erlauben, den Friedensprozess fortzusetzen. Dazu kommt es nur, wenn die Beteiligten einander als Akteure respektieren, die eine gemeinsame Aufgabe erledigen wollen. Sie besteht darin, sich und einander aus der zerstörerischen Dynamik eines Konfliktes zu befreien.

Dazu brauchen sie ein Verständnis davon, wie die Lage aus der Position ihres Gegenübers und auch, wie sie aus den Positionen des jeweiligen Umfeldes aussieht. Je mehr Akteure direkt beteiligt sind, desto schwieriger wird es, dieser Aufgabe gerecht zu werden. Im Alltag helfen zerstrittenen Ehepaaren vielleicht FreundInnen, MediatorInnen oder RechtsanwältInnen. Den Schulkindern helfen vielleicht StreitschlichterInnen oder SozialarbeiterInnen. In internationalen Konflikten finden Parteien am ehesten Auswege, wenn sie durch eine Infrastruktur der Konfliktbearbeitung mit geschultem Personal unterstützt werden. In jedem Fall müssen Akteure für solche «guten Dienste» bereitstehen, um mit den Parteien, einzeln oder getrennt, zu erkunden und zusammentragen, was der Konflikt aus den verschiedenen Perspektiven beinhaltet und welche Erwartungen die Parteien aneinander haben.

In internationalen Konflikten hat sich das *Factfinding* bewährt. Internationale Teams erhalten ein mit allen Konfliktparteien ausgehandeltes Mandat, alle Beteiligten nach ihren Positionen, Absichten und Zielen zu befragen, aus dem Gehörten einen Bericht zu erstellen, der allen zur Kommentierung zugeht. Auf diese Weise entsteht eine allen zugängliche allparteiliche Grundlage für weitere Beratungen. Bewährt haben sich auch Pendeldienste, bei denen erfahrene DiplomatInnen oder MediatorInnen hin- und herpendeln, um in entschärften Formulierungen zu berichten, was die Konfliktbeteiligten einander nicht direkt sagen wollen oder können. In direkten Begegnungen sorgen gute Dienste dafür, dass die Parteien für sie passende Dialogregeln vereinbaren, ein geeignetes Ambiente sowie Rückzugsmöglichkeiten vorfinden. Zu klären sind immer auch sog. Protokollfragen hinsichtlich geschützter Treffpunkte, Sitzordnung und Kleidung: Mit und ohne Krawatte, Festtagsgewand oder Strickjacke. In Konfliktkonstellationen sind das keineswegs Nebensächlichkeiten. Die jeweils gewählten Formen sind Mittel non-verbaler Kommunikation für FunktionsträgerInnen, die ja niemals nur sich selbst, sondern immer auch ein Kollektiv repräsentieren müssen. In der direkten Begegnung wird auch Kleidung zu einer Form, mit der Akteure signalisieren, inwieweit sie bereit sind, einander zu vertrauen und neben sachlichen Interessen auch persönliche, ethische und emotionale Überlegungen zuzulassen.

Vertrauen in den innenpolitischen sowie in den außenpolitischen Beziehungen zwischen Russland, Ukraine, EU- und NATO, USA ist über lange Jahre zerstört worden. Auf allen Seiten fühlen sich Gruppen der Bevölkerung und ihre Repräsentanten von jeweils anderen verraten, betrogen und beschämt. Ohne vielfältige Formen der Begegnungsarbeit in geschützten Räumen, wird jeder noch so gute Friedensplan zerredet. So geschieht es seit 2022 mit vielen Ideen für die Zukunft der Ukraine. Friedenspläne, die nur einen Interessensausgleich zwischen den Streitparteien vorsehen, finden dann ebenso wenig emotionale Resonanz wie Versöhnungsinitiativen, die materielle Interessen ignorieren. ModeratorInnen können helfen, solche Sperren zu lösen. Sie fragen nach, formulieren Positionen um oder erweitern die Agenda um Themen, die Bewegung in die positionorientierte Konfrontation bringen. Im Fall des Bürgerkrieges in Kenia kam der als Vermittler bestellte ehemalige UN Generalsekretär Kofi Anan auf eine bemerkenswerte Idee. Er lud einen deutschen Politiker auf eine von der Öffentlichkeit abgeschirmte Lodge ein, vor den Streitparteien einen Vortrag zu halten. Der damalige Staatssekretär Gernot Erler sprach kein Wort über Kenia. Er erzählte, wie man in Deutschland Koalitionsverhandlungen führt. Während die TN zuvor noch über das «Ob» einer Zusammenarbeit gestritten hatten, interessierten auf allen Seiten nun die Frage: Wie verteilt man die Posten? Danach war das Eis gebrochen.

(3) Dialogverträglichkeit der Mittel: Zuwendung, fachbezogene Zusammenarbeit, Freisetzung und Einfädelung von Kreativität in politische Verhandlungen

Gewaltprävention und Konflikttransformation gelingen am ehesten, wenn die Beteiligten sich und einander neue Denk- und Kooperationsräume erschließen. Entscheidend ist, dass sie sich im Konflikt nicht voneinander abwenden, Kommunikationskanäle offenhalten und die Gegenseite motivieren, ebenfalls in Verbindung zu bleiben.

In Kapitel VI der UN-Charta verpflichten sich die Staaten dazu, im Fall des Konflikts Verfahren der «friedlichen Streitbeilegung» zu nutzen. Verhandlungen sind nur eine Form. Sie setzen Beziehungen voraus, in denen sachliche Differenzen ausgeräumt und die Konfliktstruktur mit ihren emotionalen Hintergründen ausgeklammert werden kann. In anderen Fällen kommunizieren die Streitparteien miteinander auf geeigneten Umwegen nach eigener Wahl. Zu diesen Formen gehören die Anrufung von Gerichten, die Einbeziehung von Vermittlern, Wahrheits- und Versöhnungskommissionen, Konferenzen, Seminare und Workshops zwischen DiplomatenInnen, ExpertInnen sowie VertreterInnen zivilgesellschaftlicher Gruppen – möglichst koordiniert und wenn

Koordination nicht möglich ist, doch verbunden durch einen friedensorientierten Spirit.

Nicht dialogverträglich sind militärische Interventionen und Sanktionen. Mit diesen Mitteln kann eine aggressiv agierende Partei geschädigt werden, aber die erwünschte Verhaltensänderung ist unwahrscheinlich. Allerdings kann es sein, dass die zivilen Mittel trotz weitergeführter Kriegshandlungen den Pfad zur Beendigung der Kriegshandlungen ebnen.

Dialogverträglich sind dagegen alle Formen, in denen die Beziehungen so gepflegt werden, dass Zusammenwachsen und zusammen Wachsen geschieht. Zu ihnen gehören Begegnungen für den berufsbezogenen Austausch über die Konfliktlinien hinweg zwischen WissenschaftlerInnen, ÄrztInnen, Veteranen, ParlamentarierInnen, ReligionsvertreterInnen, AstronautInnen, SchriftstellerInnen oder MusikerInnen, also zwischen Personengruppen, die trotz unterschiedlicher Positionen in einem Konflikt fachlich miteinander etwas machen, sich dabei schätzen und vertrauen lernen und dann auch über Friedensfragen miteinander ins Gespräch kommen können.

Je stärker ein Konflikt eskaliert ist, desto geringer sind Vertrauen und Zuversicht, dass bei einem dialogischen Vorgehen ein zufriedenstellendes Ergebnis entsteht. Wenn es aber zu einem Friedensprozess gekommen ist, dann scheint es im Rückblick plausibel, was geschehen musste, um dies zu erreichen. Der nordirische Friedensprozess ist ein gut dokumentiertes Beispiel für die Wirksamkeit zivilgesellschaftlicher Friedensarbeit und parallelem, gleichgerichteten Handeln auf staatlicher und zwischenstaatlicher Ebene. Das Karfreitagsabkommen zwischen Irland, Nordirland und Großbritannien von 1998 hatte eine 20jährige Vor- Parallelgeschichte in einer innovativen Friedensbewegung, die zunächst von zwei Frauen und einem Journalisten nach einem Attentat initiiert wurde. Die AktivistInnen konnten von den politischen Geheimverhandlungen nichts wissen und deren Ergebnisse nicht vorhersehen. Aber sie haben das Ende der Gewalt auf lokaler Ebene durch Friedensbildung, Verständigung über Interessen an der gemeinsamen Nutzung von Schulen und Schwimmbädern und viele anderen Aktionsformen ohne Scheu, auch Angehörige von Polizei und Terrorgruppen einzubeziehen, vorbereitet. Ohne ihre Arbeit hätte das Karfreitagsabkommen keine politische Mehrheit gefunden und wäre auch nicht umsetzbar gewesen.

In Friedensprozessen entstehen problemlösende Veränderungen der Konfliktkonstellation oft durch soziale Erfindungen. Um Neues hervorzubringen, muss Kommunikation geeignet sein, Kreativität freizusetzen. Im Fall Nordirlands wurde ein neuartiges Regierungssystem entworfen und umgesetzt. Im Fall des 50 Jahre andauernden deutsch-dänischen Grenzkonfliktes bestand das Novum in einer Regelung, die der dänischen Minderheit politische Mitsprache

im Deutschen Bundestag erlaubt, auch wenn die Partei des Schleswig-Holsteinischen Wählerverbandes bei Wahlen die 5%-Hürde nicht nimmt.

Seit Jahren gibt es eindrucksvolle Beispiele für dialogische Zusammenarbeit zwischen IsraelInnen und PalästinenserInnen, angefangen von der *Barenboim-Said-Akademie*, dem *Parents Circle Families Forum* und den *Combatants for Peace* bis hin zu der Organisation *Wi.e.dersprechen*, die junge Menschen aus umkämpften Gebieten einen Austausch über ihre Gefühle, Erfahrungen, Sichtweisen und Perspektiven ermöglicht. Die Begegnungen haben einen Eigenwert. Sie haben allerdings noch nicht zu den erwünschten Ergebnissen geführt. Ähnlich steht es um die Dialogarbeit von UkrainerInnen und RussInnen, die zusammen mit anderen Europäerinnen seit 2016 trotz unterschiedlicher Haltungen zum Krieg ihre Verbindungen aufrechterhalten. Sie nutzen dabei u.a. kreativitätsfördernde Methoden wie improvisiertes Playback-Theater. Unter anderem arbeiten sie an plausiblen Kriterien, die im Fall einer politischen Friedensentwicklung beachtet werden sollen. Ein Thema ist die zukünftige Grenze. In ihrer Dialogarbeit zeigte sich, dass die Gruppe sich weniger dafür interessiert, wo die Grenze verläuft. Vielmehr interessiert die Durchlässigkeit der Grenze mit Regelungen, die den wirtschaftlichen Austausch fördern und den Familien und FreundInnen erlauben, einander ohne Schikanen zu besuchen.

Dass freigesetzte Kreativität zu konstruktiven Lösungen für Grenzkonflikte führen kann, wenn es gelingt, sie in politische Prozesse einzufädeln, ist aus anderen Fällen bekannt. So wurden der immer wieder auch gewaltsam ausgefochtene Konflikt um den Grenzverlauf zwischen Peru und Ecuador 1995 u. a. dadurch beigelegt, dass in der Grenzregion auf 1.200 Hektar ein Friedenspark geschaffen wurde. Der Park dient dem Schutz der Umwelt und der Begegnung. Er trennt und verbindet beide Länder gleichermaßen.

Ob und wann derartige Kreativitätsschübe einen Friedensprozess zwischen der Ukraine und Russland befördern, ist nicht voraussehbar. In jedem Fall muss die ukrainische Seite mit der russischen auch nach Ende der Kampfhandlungen Russland in Verbindung bleiben, um Schutz vor neuer Gewalt seitens Russlands zu finden. Aktuell wird viel über externe militärische Sicherheitsgarantien für die Ukraine diskutiert. Langfristig sind aber nicht-militärische Alternativen effektiver, wie sie seitens anderer neutraler Staaten praktiziert werden. Österreich zum Beispiel ist es im Rahmen seiner aktiven Neutralitätspolitik gelungen, viele internationaler Organisationen mit festem Sitz im Land anzusiedeln, an deren Funktionieren auch Russland ein Interesse haben kann. So beherbergt die UNO-City in Wien heute etwa 20 Organisationen und Einheiten des UN-Systems mit etwa 5000 MitarbeiterInnen. Hinzukommen die Organisation erdölexportierende Länder und ihr Fond für internationale Entwicklung, die OSZE, sowie eine Reihe von internationalen Nichtregierungsorganisationen

mit besonderem Rechtsstatus. Täglich entstehen dort neue Dialog- und Kooperationsräume. Sie bilden keine Angriffsziele. Sie bilden vielmehr schützende Strukturen für alle. Sie sind beides zugleich: Teil einer nationalen wie einer internationalen dialogorientierten Friedensstruktur, die mehr Sicherheit bietet als jede Bewaffnung.

(4) Normorientierte Interessenentwicklung: Vernetzte Beteiligungsverfahren

Wie kann es besser gelingen, den ethischen und global verhandelten Normen gerecht zu werden? Ethische Normen sind Wegweiser. In der Schrift, «Die prophetische Auffassung vom Frieden» nennt Fromm Normen prophetische Boten, die wir hören oder ignorieren können (Fromm 1960d, GA IV, S. 70). Tatsächlich stößt ihre Umsetzung auf mächtige widerstrebende Interessen. Friedensethische Diskurse nehmen häufig die Form rationalisierender Abwehr ein. Dann wird ein Dilemma konstruiert, aus denen es keinen guten Ausweg gibt: Ja, das Friedensgebot des GG gilt. Aber, angesichts eines übermächtigen Feindes, müssen wir gegen ihn aufrüsten. Ja, unfaire Handelsbeziehungen führen im globalen Süden zu Hunger, aber als führende Industrienation müssen wir unsere Volkswirtschaft schützen.

In solchen Argumentationen erscheint der Verstoß gegen Normen oder ihre lockernde Anpassung an die jeweiligen Interessen als gerechtfertigt. Beides geschieht in Deutschland etwa im Fall des Grundrechts auf Asyl.

Dilemmata sind selbstgestellten Fallen. Das Prinzip normorientierter Interessenentwicklung hilft, solche Fallen zu vermeiden oder aus ihnen hinauszuführen. Deren Konstruktion beruht auf der Annahme, dass Interessen fixe Größen sind. Tatsächlich sind sie flexibel. Denn sie können auf unterschiedliche Weise wahrgenommen werden. Ein Set verschiedenartiger Methoden dient dazu, mit zunächst eher zögernden Interessenten herauszufinden, was an den jeweiligen Interessen legitim ist und in Bahnen gelenkt werden kann, die den ethischen und globalen Normen besser entsprechen.

Eine gemeinwohlorientierte Interessenentwicklung erfolgt in autoritären wie in demokratischen Staaten mit den dort praktikablen Verfahren der politischen Auseinandersetzung unter folgenden Bedingungen. Engagierte Gruppen kennen die für sie relevanten geltenden Normen und sind in der Lage, Netzwerke mit ebenfalls in der Sache engagierten Gruppen im In- und Ausland zu knüpfen. Die Gruppen kennen ihre Handlungsspielräume, nutzen diese im eigenen Einflussbereich und berufen sich dabei auf universale, global geltende Normen. Und sie arbeiten die Vorteile heraus, die sich im Fall einer Neuorientierung für zögernde Interessenten ergeben.

Um solche, normorientierte Prozesse zu fördern, haben internationale Organisationen und insbesondere die VN eine Reihe diplomatischer Instrumente entwickelt. Dazu gehören Berichts- und Überprüfungsverfahren in sog. Staaten- und Verwaltungsdialogen sowie die Aufforderung, nationale Aktionspläne zur Normenumsetzung auszuhandeln. Diese Verfahren haben heute fast alle eine zivilgesellschaftliche Komponente.

Deutschland hat zum Beispiel einen Aktionsplan zur Umsetzung der VN-Leitprinzipien zur Verbesserung der Menschenrechtssituation entlang der Wertschöpfungs- und Lieferketten. So ist das Lieferkettengesetz entstanden. Man hört zwar immer noch Einwände dagegen: Es sei wettbewerbsschädlich, bürokratisch, unkontrollierbar, zu teuer. So ist nicht ausgeschlossen, dass die Deutschland und die Europäische Union das Lieferkettengesetz so verändern, dass es weniger wirksam wird. Aber viele Unternehmen haben die Umsetzung unternehmerischer Verantwortung als Chance erkannt und begonnen, die Leitlinien umzusetzen. Sie erwirtschaften auf diese Weise Gewinne. Das ist ihr legitimes Interesse. Und sie treten daher für die Beibehaltung des Gesetzes ein. Die Entstehung einer Willkommenskultur sowie die Förderung erneuerbarer Energie sind andere Beispiele, an denen die Wirkung von international veranlasster Interessenentwicklung im nationalen Rahmen und auf lokaler Ebene beobachtet werden kann.

Der sog. militärisch-industrielle Komplex erweist sich allerdings als besonders resistent. Militärische Interessen, Arbeitgeber- und Arbeitnehmerinteressen, kommunale Interessen und politisch garantierte Gewinninteressen sind eng miteinander verknüpft. Forschungsergebnisse, die in moderierten Verfahren mit Unternehmen, Gewerkschaften und Kommunen erzielt wurden, zeigen: Für die Wahrnehmung aller einzelnen Interessen können Alternativen erarbeitet werden. Eine gemeinwohlorientierte Umstellung von Rüstungsunternehmen und Umnutzung militärischer Liegenschaften kann gelingen, sofern politische Entscheidungen zur Abrüstung getroffen werden, und Kommunen, Unternehmen und Beschäftigte motiviert werden, ihre Kompetenzen einzubringen, um alternative Produktlinien und Nutzungskonzepte zu erarbeiten. Die Verfahrensschritte ähneln denen in einer Mediation oder einer Zukunftswerkstatt. Was wollt ihr erreichen? Wie könnt ihr mitwirken? Welche Kompetenzen könnt ihr einbringen? Was würde Euch helfen? Welche Vereinbarungen könnt ihr treffen? Die Methoden sind erfahrungsnah entwickelt. Von der Umsetzung im Rüstungs- und Militärbereich können wir vorerst immerhin träumen.

(5) Das Prinzip Fehlerfreundlichkeit: Selbstreflexives Erfahrungslernen

Menschen machen Fehler, auch dann wenn sie etwas Gutes bewirken wollen.

Sie brauchen Möglichkeiten aus ihren eigenen Fehlern zu lernen, was sie besser machen können. Das funktioniert nur, wenn sie nicht fürchten zu müssen, eine selbstkritische Haltung werde ihre Lage verschlimmern, und wenn sie hoffen können, aus der Aufdeckung ihrer eigenen Fehler Vorteile zu ziehen. Eine Fehlerkultur ermöglicht, über Misserfolge in heiterer Aufbruchsstimmung zu sprechen. Das gilt auch für Friedensorganisationen, die sich auf diese Weise selbst weiter qualifizieren und damit auch Veränderungen in Partnerorganisationen auslösen. Vorbildlich war zum Beispiel der rassismuskritische Reflexionsprozess der internationalen Friedensorganisation EIRENE. Parallel zum Diskurs in den VN und im Europarat haben die Mitglieder von EIRENE sich in einer Art kollektiver Supervision selbst befragt, ob sie etwa durch die Auswahl von Personal, Sprache und Bildmaterial zur Einwerbung von Spenden ungewollt zur Verfestigung eines Rassismus beitragen, den sie überwinden wollen. In der Folge kam es zu organisatorischen Veränderungen, einem neuen Verhaltenskodex, einer Ombudsstelle sowie zu Fortbildungen für MitarbeiterInnen, um diese für rassistische Strukturen und Verhaltensweisen zu sensibilisieren.

Die Evaluierung in der internationalen Projektarbeit ist heute Standard. Aus der Kommunikation über Schwächen insbesondere im Bereich der Entwicklungszusammenarbeit sind international anerkannte Qualitätsstandards hervorgegangen, mit denen Friedenshandeln geplant, beurteilt und korrigiert werden kann. Parallel dazu ist auch das Wissen um systemische Probleme gestiegen. Das betrifft etwa die Glaubwürdigkeit von westlichen Akteuren, die Ziele formulieren, ohne sich an die daraus erwachsenen Verpflichtungen zu halten. Das betrifft auch den Mangel an Breitenbildung in Friedensfragen. Wer weiß schon, dass die Generalkonferenz der UNESCO im November 2023 einstimmig eine Erklärung: «Empfehlung zu Bildung für Frieden, Menschenrechte, internationale Verständigung, Zusammenarbeit, Grundfreiheiten, Global Citizenship und nachhaltige Entwicklung»¹ verabschiedet hat. Die Erklärung richtet sich an ein breites Feld von Bildungsträgern, von der frühkindlichen Bildung bis zur Erwachsenenbildung, also an Schulen, Universitäten ebenso wie an Sport- und Kulturvereine. Mit der Erklärung wurden auch Pflichten geschaffen. Die Mitgliedsstaaten der UNESCO müssen alle vier Jahre über die Umsetzung berichten. Das gilt auch für Deutschland. Ein Beamter wird einen ersten Bericht verfassen müssen. Es ist zu hoffen, dass er anders als der eingangs erwähnte, von Erich Fromm beschriebene Beamte sich von seinen Ohnmachtsgefühlen befreit und die in der Friedensbildung erfahrenen Personen und Institute um

1 www.unesco.de/assets/dokumente/Deutsche_UNESCO-Kommission/02_Publikationen/UNESCO_Empfehlung_zu_Bildung_f%C3%BCr_Frieden__Menschenrechte_und_nachhaltige_Entwicklung.pdf.

Unterstützung bittet. Diese können allerdings auch eigenständig die Initiative ergreifen und sich zur Beratung anbieten.

Zum Schluss: Eine Anregung zum Handabdruck

Ich habe vielfältige Formen friedenspolitischer innergesellschaftlicher und internationaler Dialogarbeit präsentiert. Sie richten sich nach den Zielen, die mit den friedenslogischen Handlungsprinzipien verbunden sind. Es geht um begleitende Präsenz, beharrliches, frustrationstolerantes Erkunden von Zwischenlösungen und die Auflösung emotionaler Verhärtungen. Es geht um Zuwendung, fachbezogene Zusammenarbeit, Freisetzung und Einfädelung von Kreativität in politische Verhandlungen. Es geht um vernetzte Beteiligungsverfahren und selbstreflexives Erfahrungslernen. In der entwicklungspolitischen und umweltpolitischen Arbeit ist die Rede vom Handabdruck.



Er informiert darüber, was Personen und Gruppen nachhaltig zum Erhalt des Planeten beitragen können. Ich nutze diese Metapher und wähle für jedes Handlungsprinzip einen Finger. Die Darstellung soll dazu anregen, dem Gefühl der Ohnmacht in Friedensfragen mit Hilfe der Frage zu entkommen: Welche Kommunikationsformen stehen mir zur Verfügung oder welche möchte ich lernen, um diese Handlungsprinzipien in den mir zugänglichen Praxisfeldern anzuwenden?

Literatur

- Birckenbach, Hanne-Margret (2023): *Friedenslogik verstehen*, Frankfurt/M. (Wochenschau-Verlag).
- Birckenbach, Hanne-Margret (2024): «Frieden wagen. Wie Dialogarbeit funktioniert», *Deutsch-Russisches Forum* (19. März 2024), Berlin; <https://www.deutsch-russisches-forum.de/frieden-wagen-wie-dialogarbeit-funktioniert/5727569>.
- Chenoweth, Erica; Stephan, Maria J. (2025): *Warum ziviler Widerstand funktioniert*, Baden-Baden (Nomos).
- ICAN: International Campaign to Abolish Nuclear Weapons; ICAN Deutschland; <https://www.icanw.de>.
- Jäger, Uli (2022): «Friedensbildung ist keine pädagogische Feuerwehr»; <https://deutsches-schulportal.de/schulkultur/friedenspaedagogik-berghof-foundation-uli-jaeger-friedensbildung-ist-keine-paedagogische-feuerwehr/>.
- Senghaas, Dieter (2004): *Zum irdischen Frieden*, Frankfurt/M (Suhrkamp).
- Senghaas-Knobloch, Eva (2025): «Die Bedeutung des ›subjektiven Faktors‹ im Konfliktfall», in: *Friedenslogische Perspektiven in Zeiten des Krieges*, hg. von Stiftung «die schwelle», Bremen, S. 80–91.

Frieden lernen in unfriedlichen Zeiten.

Möglichkeiten und Herausforderungen
für Friedensbildung in Schulen

MELANIE STAMER UND SUSANNE UMBACH



Seit 2021 gibt es in Niedersachsen die Koordinierungsstelle Friedensbildung. Sie ist in dieser Form einmalig in Deutschland, und soll dazu beitragen, die Friedensbildung in Niedersachsen zu stärken und dafür besonders die Zusammenarbeit von Schulen mit außerschulischen Bil-

dungsanbietern unterstützen. Bei der Arbeit in diesem Feld stößt man bei den AkteurInnen im Feld Schule immer wieder auf die Frage, was Friedensbildung eigentlich bedeutet, wie sie arbeitet und was ihre Zielsetzung ist. Ausgehend von der Prämisse, dass Frieden mehr ist als die Abwesenheit von Krieg, muss auch Friedensbildung mehr sein als die Vermittlung von Skills, die zu weniger Streit auf dem Schulhof führen. Friedensbildung zielt auf eine Veränderung der Schule als Ganzes und stößt dabei sowohl auf strukturelle/institutionelle als auch auf individuelle Widerstände.

Den Begriff Frieden zu bestimmen, ist nicht einfach. Er verflüchtigt sich, sobald wir versuchen, ihn zu fassen. Doch ist Frieden auch nicht *nichts*. Denn dann würden wir uns nicht nach ihm sehnen, ihn nicht schaffen. Mit der Frage danach, was Frieden ist oder was Frieden bedeutet, zielen wir auf die Identität des Begriffes: Wir wollen letztlich sagen können, was Frieden für *alle* ist und bedeutet – eine allgemein gültige Definition. Solche Bestimmungen der Identität sind oft schwierig, weil sie diese auf etwas Bestimmtes festsetzen und damit reduzieren. Stellen wir die Frage darum anders – im Sinne des Philosophen

Bernhard Waldenfels, der meint: «Es ist etwas anderes, ob man *etwas als etwas* auffasst, begreift, bewertet, versteht und erklärt oder ob man *von etwas aus* denkt» (Waldenfels, 2007, S. 228).

Wenn wir den Versuch unternehmen und fragen, was Frieden *uns zu denken* gibt, tauchen all die von Ihnen in der freien Assoziation (Einleitung in den Vortrag, Anm. d. Red.) genannten Aspekte auf, ohne dass wir Frieden auf etwas festsetzen, ohne dass wir Frieden begrenzen würden. Vielmehr öffnet sich der Bedeutungshorizont und unser Blick für die Zusammenhänge, in denen Frieden steht. Die vielfältigen Assoziationen verweisen dabei auf Grundlegendes:

- auf das unumstrittene Verständnis von Frieden als Abwesenheit von Gewalt;
- auf unsere Grundbedürfnisse: Unversehrtheit/Überleben, Wohlbefinden, Identität/Zugehörigkeit, Bewegung, Natur, Freiheit;
- und auf unsere Beziehungen zwischen Menschen, Gruppen, Staaten, zu uns selbst, zur Natur.

Frieden hat etwas damit zu tun, einfach *sein* zu können und sich wohlzufühlen, wo und wie mensch ist. Zu *sein* hat auch etwas mit Sich-Loslassen-, Sich-Fallenlassen-Können zu tun und mit Vertrauen in das, was uns trägt. Und das ist das Eingebundensein in die Welt und unsere sozialen Beziehungen.

Frieden ist eine mögliche Form des Zusammenlebens und eine Gestaltungsweise von Beziehungen

Frieden wird heute als sozialer Prozess verstanden. Er bezeichnet «vielfältige Formen sozialer Beziehungen, in denen Gewalt abnimmt und Konflikte kooperativ, problemlösungs-orientiert bearbeitet werden und gesellschafts-politische Strukturen dazu drängen, dies zu tun» (Birckenbach 2023, S. 5). Im internationalen politischen Diskurs ist heute nicht mehr umstritten, dass Frieden als politische Gegenwartsaufgabe ernst genommen werden muss. Die wesentlichen Voraussetzungen für Frieden sind klar: der Abbau von Gewalt und diskriminierenden Strukturen, politische Teilhabe, Demokratie, soziale Gerechtigkeit, Menschenrechte und Verantwortungsübernahme für Natur und Umwelt. Bildung könnte hier Entscheidendes zu einer friedensorientierten Gesellschaft beitragen, meinte nicht nur der Soziologe Hans Nicklas (vgl. Nicklas 1983, S. 99 ff.). Der gleichen Ansicht waren auch verschiedene Politiker, die sich mit dem UN-Aktionsprogramm *Agenda 21* (1992) befasst hatten und im *UNESCO-Bericht zur Bildung* dafür plädierten, Bildung entlang folgender Punkte neu zu organisieren (vgl. Deutsche UNESCO-Kommission 1997, S. 81 f.):

- Lernen, Wissen zu erwerben
- Lernen, zusammenzuleben
- Lernen, zu handeln
- Lernen, zu sein

Es sollte deutlich werden, dass «eine humanistische Bildung durch eine ethische Komponente charakterisiert ist und das Gewicht auf dem Respekt vor anderen Kulturen und spirituellen Werten verschiedener Gesellschaften liegt. Lernen soll mithelfen, ein aktives Gemeinwesen aufzubauen. Dabei soll es jedem ermöglicht werden, seinen Teil an Verantwortung in der Gemeinschaft und für das Gemeinwohl zu übernehmen» (Deutsche UNESCO-Kommission 1997, S. 83). In unseren Landes- und Schulgesetzen ist der Erziehungs- und Bildungsauftrag ebenfalls deutlich: Kinder sollen lernen, Verantwortung für die Umwelt zu übernehmen, ein friedliches Miteinander gestalten können, Empathie entwickeln etc.

Wir leben nach wie vor in Gesellschaften der *organisierten Friedlosigkeit*, wie der Konfliktforscher Dieter Senghaas (1969, S. 11) in den 1960er Jahren diagnostizierte. Und auch wenn sich die Rahmenbedingungen verändert haben, stehen wir gegenwärtig inmitten verschiedener Krisen und Kriege, die grundsätzliche Veränderungen unserer Lebensweisen fordern.

Lässt sich Frieden lernen und wenn ja, wie?

Die Friedensbildung geht davon aus, dass der Mensch zum Frieden fähig ist. Menschen sind zuallererst soziale Wesen. Wir lernen immer in Bezug zu anderen und anderem. «Lernen ist weder überwiegend selbstbezüglich noch als vor allem fremdbestimmt zu verstehen» (Meyer-Drawe 2008, S. 16). Lernen ist auch nicht nur Wissenserwerb, ist nicht nur kognitiv. Lernen findet immer ganzheitlich, kognitiv-emotional-motorisch statt. Wir lernen nicht nur aus der Erfahrung, sondern als Erfahrung vollzieht sich Lernen auch ohne unser kognitives Wissen. Gerade soziales Lernen ist ein Lernen, was sich in und durch unsere Handlungen vollzieht und in unseren Körper einschreibt. Wir lernen, wie wir uns anderen gegenüber zu verhalten haben oder andere sich uns gegenüber verhalten dürfen, indem wir interagieren; dadurch, dass wir immer wieder in verschiedenen Situationen bestimmte Handlungen *nach-vollziehen* in einem sozialen Gefüge, welches wir nach und nach kennenlernen, *indem wir uns darin bewegen*. Lernen bedeutet das Erlernen von Zusammenhängen, das Ausbilden allgemeiner Strukturen und das Umsetzen von Regeln und Strukturen unter neuen Bedingungen (vgl. Waldenfels & Giuliani 2000,

S. 153). In der Friedensbildung geht es konkret darum, Räume zu schaffen, die es allen ermöglichen, sich dort wohlfühlen – soziale Räume, in denen sie die Erfahrung von Frieden machen können. Das heißt nicht, dass es in diesen Räumen nur harmonisch und ruhig zugeht, sondern dass

- gelernt wird, wie mit unterschiedlichen Interessen oder Streit gemeinsam gewaltfrei umgegangen werden kann;
- sich gemeinsam angeschaut wird, wie und warum Streit entstehen kann und wann es zum körperlichen Einsatz im Streit kommt;
- und was wir tun können, damit das nicht geschieht.

Lernen heißt daher auch, sich irritieren zu lassen und mit diesen Verunsicherungen umzugehen. Pädagogisches Handeln ist in seiner Grundstruktur kein Wappnen gegen die Welt und andere, sondern Herausforderung und Öffnung; nicht Zentrierung, sondern Dezentrierung. Gerade weil wir aus dem Lernen verändert hervorgehen sollen, werden wir aus dem uns Selbstverständlichen und Vertrauten gerissen und zur Transformation unserer Selbst getrieben. Lernen ist nicht nur die Erfahrung der Verunsicherung, sondern auch die Freude an der Verunsicherung. Die Ziele und Aufgaben der Friedensbildung sind:

- Freude an der Verunsicherung, am Lernen und am Gestalten zu fördern
- die Integrität der Kinder zu stärken
- Offenheit für das andere und den anderen Menschen entwickeln zu können
- Erkenntnisse über die Voraussetzungen und Zusammenhänge von Gewalt, Krieg und Frieden zu erwerben → Friedenskompetenz
- die Befähigung zur konstruktiven Konfliktaustragung, zu einer wertschätzenden, gewaltfreien Kommunikation und zur Verantwortungsübernahme für Umwelt und Natur, um Frieden herstellen und erhalten zu können → Friedensfähigkeit
- Ermutigung zum und Unterstützung beim gewaltfreien Engagement gegen Diskriminierung und Unrecht

Die pädagogische Friedensarbeit, deren Zielsetzung unter anderem lautet, die Demokratisierung der Gesellschaft voranzubringen, sieht sich dabei vor Herausforderungen gestellt, in die sie selbst eingebunden ist. Wie kann – aus einer friedenspädagogischen Perspektive – das neoliberale Paradigma, in dem der andere Mensch und die Natur als Human-Kapital und auszubeutende Resource, als ständiger Konkurrent und Gegenspieler erscheint, verlernt und umstrukturiert werden? Einen ersten Schritt, um sich diesen Herausforderungen zu stellen, hat Niedersachsen unternommen und eine Koordinierungsstelle für Friedensbildung eingerichtet.

Die Koordinierungsstelle Friedensbildung in Niedersachsen – Erfahrungen und Herausforderungen

Seit 2021 gibt es die Koordinierungsstelle Friedensbildung in Niedersachsen. Sie ist im NLQ, dem Lehrkräftefortbildungsinstitut in Niedersachsen, verortet und damit in der Behördenstruktur des Kultusministeriums verankert. Aufgabe der Koordinierungsstelle sind die Vernetzung von Schulen und außerschulischen BildungsanbieterInnen sowie die Stärkung und Weiterentwicklung der Friedensbildung an niedersächsischen Schulen. Das beinhaltet:

- Angebote zur Unterstützung der Vernetzung von Schulen untereinander und mit Organisationen der außerschulischen Bildung zu machen;
- Fortbildungsangebote für Lehrkräfte, SchulsozialarbeiterInnen, ErzieherInnen und andere im Kontext Schule pädagogisch tätige Personen zu konzipieren und durchzuführen;
- Materialien für die Arbeit an Schulen und im Unterricht erstellen;
- und die Koordination eines Pools von ExpertInnen der zivilen Konfliktbearbeitung, die als ReferentInnen für Unterrichtsbesuche von Schulen angefragt werden können.

Grundlage für die Einrichtung dieser besonderen Stelle sind zwei Erlasse des Kultusministeriums (ebenfalls aus dem Jahr 2021), die beide zentrale Aspekte der Friedensbildung stark machen und fordern, diese in der Entwicklung von Schule und Unterricht vermehrt zu berücksichtigen. Da ist einmal der Erlass zur *Stärkung der Demokratiebildung*. Hier geht es um Wissen über demokratische Institutionen, die Möglichkeiten der Partizipation, aber auch um Werte wie Gleichheit, Menschenwürde, Gerechtigkeit und Verantwortung. Und da ist außerdem der Erlass zur *Bildung für nachhaltige Entwicklung*, der die *Agenda 2030* der Vereinten Nationen mit den 17 Nachhaltigkeitszielen (vgl. Vereinte Nationen 2024) auf den Bildungsbereich anwendet. In der Agenda ist Frieden einer der fünf Grundpfeiler, an denen sich staatliches und zivilgesellschaftliches Handeln orientieren soll. Zudem ist in dem Ziel Nummer 4 eine Bildung für nachhaltige Entwicklung umrissen. Dort geht es unter anderem um Menschenrechte, um eine Kultur des Friedens und der Gewaltlosigkeit, um Weltbürgerschaft und die Wertschätzung kultureller Vielfalt. Beide Bereiche und Erlasse, die den Hintergrund für die Koordinierungsstelle bilden, treffen sich bei dem Ziel der Vermittlung eines menschlichen Miteinanders im Bewusstsein der Grenzen und Folgen des eigenen und kollektiven Handelns. Es geht also einerseits um Wissen und ein Verständnis von Zusammenhängen, Analysefähigkeit und den Umgang mit Komplexität. Und andererseits ist das Einüben und Praktizieren von Handlungsweisen, die ein wertebasiertes Mit-

einander von Menschen möglich machen, relevant. Was Friedensbildung sowohl von der Demokratiebildung und als auch von der Bildung für nachhaltige Entwicklung unterscheidet, ist die besondere Perspektive: Friedensbildung stellt den gewaltfreien Umgang mit Konflikten in den Mittelpunkt.

Dazu muss die Frage nach Formen von Gewalt gestellt werden. Also: Wo können Menschen sich nicht so entwickeln, wie es ihrem Potenzial entspricht – und zwar aufgrund von Einschränkungen durch andere Menschen, Institutionen oder gesellschaftliche Strukturen. Auf Grundlage der Antworten auf diese Fragen kann dann nach Möglichkeiten gesucht werden, um Gewalt zu vermindern. *Frieden* ist in diesem Fall nicht absolut zu verstehen im Sinne von: Entweder es herrscht Frieden oder es herrscht Gewalt. Hier beschreibt *Frieden* einen anhaltenden Prozess, in dem das Ringen um ein zunehmendes Maß an Gerechtigkeit und Menschenwürde im Zentrum stehen. Dieses Grundanliegen ist es, das sich durch die verschiedenen Ansätze der Friedensbildung zieht.

Konflikte, das spüren wir gerade überall, sind systematischer Teil einer pluralen Gesellschaft und zugleich bedrohliches Potenzial auf verschiedenen Ebenen. Sie entstehen aus unterschiedlichen Interessen und Wertvorstellungen und sind Teil eines Lebens in sozialen Gemeinschaften. Die Vermittlung von Wissen darüber, wie und warum Konflikte entstehen, was sie befeuert und gefährlich werden lässt und wie sie aber auch besprechbar und bearbeitbar sind, ist für die Friedensbildung konstitutiv. Zugleich geht es dabei jedoch nicht nur darum, die Entstehung und Bearbeitungsmöglichkeiten von Konflikten zu verstehen, sondern (mindestens) auch darum, in Konfliktsituationen handeln zu können und handlungsfähig zu bleiben.

Aus dieser Perspektive könnte die Schule ein idealer Ort sein, an dem alle Mitglieder der Schulgemeinschaft am Experiment einer Kultur des Friedens teilnehmen können, denn in der Schule lässt sich Friedensbildung in zwei Richtungen denken: Einmal ist da der Unterricht, wo Frieden und Friedensbildung als Unterrichtsthema Raum haben: Am offensichtlichsten erscheint das in Fächern wie Politik und Wirtschaft, Werte und Normen und Religion, in Erdkunde und in Geschichte zu sein, aber auch Sport, Kunst, Deutsch und Musik bieten eine Vielfalt an Möglichkeiten, sich mit den Fragen von Frieden, Gerechtigkeit, Menschenwürde und Gewalt auseinander zu setzen. Hier sind zum Beispiel die Fachkräfte aus dem Zivilen Friedensdienst angesiedelt, die die Koordinierungsstelle Friedensbildung an Schulen vermittelt. Sie können angefragt werden, wenn zivile Konfliktbearbeitung im Unterricht behandelt werden soll. Sie bringen Praxiserfahrungen im In- und Ausland mit und ihre Einsätze in Schulen sind ohne Probleme in die Richtlinien der oben genannten Fächer einzuordnen.

Andererseits umfasst Friedensbildung mehr als Unterrichtsinhalte und Wissensvermittlung. Friedensbildung ist eng verbunden mit Schulentwicklung.

Oder besser: Friedensbildung *ist* Schulentwicklung. Um SchülerInnen die Möglichkeit zu geben, Handlungsweisen zu erlernen und zu üben, die dazu beitragen, dass sie an Gesellschaft teilhaben und sie mitgestalten können, ist die Schule ein wunderbarer Ort. Hier treffen ständig unterschiedliche Interessen aufeinander, die verhandelt werden müssen. Von der Entscheidung über die Verwendung der Klassenkasse bis hin zu der Entscheidung darüber, wie der Schulhof umgestaltet oder auch der neue Schulbau geplant werden soll.

Es lohnt sich, sich zu fragen wie gewaltfrei (im weiteren Sinn) die Austragung dieser möglichen Interessenkonflikte in der Regel sind. Oder ob überhaupt zugelassen wird, dass unterschiedliche Interessen sichtbar werden. Es lohnt sich zu fragen, wer in der Regel Entscheidungen trifft und ob das eigentlich so gewollt ist. Es lohnt sich zu fragen, wer vor Entscheidungen gehört wird und wer nicht. Und dann lohnt es sich zu fragen, ob das, was wir vorfinden, die Art und Weise ist, wie SchülerInnen lernen können, sich einzubringen, sich Gehör zu verschaffen, wirksam zu sein. Es geht also um Partizipation und um einen konstruktiven Umgang mit den Konflikten und Auseinandersetzungen, die einfach zum Schulalltag gehören. Werte wie die Würde des Menschen, Freiheit, Gleichberechtigung, Gerechtigkeit, Solidarität und Pluralismus werden in solchen Prozessen immer mitverhandelt. So ein Schulentwicklungsprozess lebt davon, dass alle beteiligt sind, die einen Gutteil ihres Lebens in der Institution Schule verbringen: Die Lehrkräfte und das pädagogische Personal, die Schulleitung, die Elternschaft und nicht zuletzt die SchülerInnen. Und, wer weiß, am Ende auch die Haustechnik und das Reinigungspersonal. Eine Kultur des Friedens und der Gewaltfreiheit wird von allen mitgestaltet.

Ein Einschub aus der Sicht der Erwachsenenbildung: Wir leben nicht in einer Gesellschaft oder einer Welt, in der die gewaltfreie Bearbeitung von Konflikten eine Selbstverständlichkeit ist – im Moment wird das mal wieder sehr deutlich. Die Fähigkeiten und Haltungen, die es dafür bräuchte, werden also nicht einfach weitergegeben und im Zuge der Sozialisation vermittelt. Auch wir Erwachsenen sind nicht in eine solche Welt geboren. Das heißt, Friedensbildung ist nicht nur etwas für die nächste Generation. Auch für Lehrkräfte, ErzieherInnen, Schulleitungen und Eltern sind Konflikte in der Regel etwas, das es besser zu vermeiden gilt. Etwas, das potenziell aus dem Ruder laufen kann und die geordneten Abläufe von Unterricht und Schulleben stört. Das heißt, auch für die Erwachsenen, die auf die Schule auf unterschiedliche Weise Einfluss nehmen, ist *lustvolles Streiten*, sind die Offenheit für die Bedürfnisse anderer, die Sensibilität für die Ausschluss-Mechanismen und die Bereitschaft, dagegen Haltung zu beziehen, keine Selbstverständlichkeit.

Die Zielgruppe von Friedensbildung sind also mitnichten nur die Kinder und Jugendlichen, die auf ein Leben in einer vielfältigen Gesellschaft vorbe-

reitet werden sollen. Es sind – mindestens auch – die Erwachsenen, die hier als Vermittelnde tätig werden sollen und die zugleich selbst oft genug hilf- und ratlos sind. Häufig fehlen auch ihnen das Handwerkszeug und die für seine sinnvolle Nutzung notwendigen Möglichkeiten und Zeiten des Übens und der Selbstreflexion.

Hier zeichnet sich allmählich ab, was Friedensbildung jenseits vielversprechender Visionen zu einer echten Herausforderung macht: Das Schulsystem und die Gesellschaft, in der wir leben, sind in ihren Grundmustern und Handlungspraktiken nicht an einem Mehr an Gerechtigkeit und einem Weniger an Gewalt orientiert. Das System Schule verstärkt aufgrund seiner Strukturen die Widerstände, auf die man stößt, wenn es darum geht, Partizipation wirklich zuzulassen, und auch die Aushandlungsprozesse, die damit zusammenhängen: Es leidet an chronischem Zeitmangel *und* an seiner hierarchischen Organisationsform *und* – damit eng verbunden – seiner strukturellen Diskriminierung. Das heißt: Lehrkräfte sind diejenigen, die wissen, und SchülerInnen sind diejenigen, die lernen. Wenn Lehrkräfte lernen, dann mit dem Ziel, die SchülerInnen besser lehren zu können. Die Kontrolle über das, was gelernt wird und wie das geschieht, ist zentraler Bestandteil des Systems Schule. Das Hinterfragen der eigenen Haltung als Lehrkraft, der eigenen Werte und Vorstellungen, des eigenen biographischen und sozialisatorischen Gepäcks spielt in der Regel keine Rolle und ist ggf. mit Verunsicherungen verbunden, die schlecht zur Kontrollfunktion passen.

Und: Das Sichtbarmachen von Konflikten und Ausgrenzungsmechanismen braucht Zeit. Das ist gut angelegte Zeit, wenn man es vom Ende her denkt, aber in schulischen Abläufen ist sie nicht vorgesehen. Das heißt, wer auch immer sich darauf einlässt, läuft Gefahr, an anderer Stelle in Schwierigkeiten zu kommen – mit dem Lehrplan, mit den KollegInnen, mit der Schulleitung, mit den Eltern. Das ist auch einer der Gründe, warum Friedensbildung alle mit ins Schulentwicklungs-Boot holen muss: Es mindert die Reibungsverluste und erhöht die wechselseitige Unterstützung, wenn alle wissen, worum es geht und was auf sie zukommen könnte.

Der konstruktive Umgang mit Konflikten erfordert mehr als einen Projekttag in Jahrgang 5 zum Thema *friedlich streiten*. Um wirklich Raum entstehen zu lassen für ernsthafte Verschiedenheit, für Auseinandersetzungen darüber, was ein gutes Leben ist und wie wir dorthin kommen, und über ganz praktische Dinge – wie die Anschaffung von Spielgeräten (für wen?), von Klassentieren oder Büchern (welche?), von Smartboards für alle Klassenräume (wozu und mit welchen Folgen?) – braucht es die Entscheidung der Schule als Ganzes. Es braucht einen Prozess, in dem die Schule sich auf den Weg macht, scheinbar Selbstverständliches anders und neu zu denken *und* zu praktizieren. Letzteres

ist oft schwer genug – gerade für die Erwachsenen. Aber dann wird Schule zu einem Übungs- und Erfahrungsraum für gelebte Teilhabe, für Anerkennung, Reibung, Sichtbarkeit, Streit und Kooperation – und zwar für alle. Das braucht Mut und Vertrauen: Mut für erste Schritte, deren Folgen nicht allumfassend absehbar sind, Vertrauen in die SchülerInnen, KollegInnen, Eltern (vielleicht sollte man sagen: Mitmenschen) und darin, dass alle daran interessiert sind, die Dinge zum Besseren zu gestalten. Die Einrichtung einer Koordinierungsstelle Friedensbildung in Niedersachsen ist in diesem Sinne ein wichtiger, aber auch nur ein erster Schritt auf dem Weg zu einer Kultur der Gewaltfreiheit, wie sie in den Nachhaltigkeitszielen der Vereinten Nationen angestrebt wird.

Literatur

- Birckenbach, Hanne-Margret (2023): *Friedenslogik verstehen. Frieden hat man nicht, Frieden muss man machen*, Frankfurt/M. (Wochenschau-Verlag).
- Deutsche UNESCO-Kommission (1997): *Lernfähigkeit: Unser verborgener Reichtum. UNESCO-Bericht zur Bildung für das 21. Jahrhundert*, Berlin (Luchterhand).
- Meyer-Drawe, Käte (2008): *Diskurse des Lernens*, München (Wilhelm Fink).
- Nicklas, Hans (1983): «Erziehung zur Friedensfähigkeit in einer friedlosen Welt?», in: Benner, Dietrich (Hg.); Heid, Helmut (Hg.); Thiersch, Hans (Hg.) (1983): *Beiträge zum 8. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft vom 22.–24. März 1982 in der Universität Regensburg*. Weinheim/Basel (Beltz), S. 99–103.
- Senghaas, Dieter (1969): *Abschreckung und Frieden. Studien zur Kritik organisierter Friedlosigkeit*, Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Vereinte Nationen (2024): «Agenda 2030/SDGs. 17 Ziele für nachhaltige Entwicklung», in: *UNRIC – Regionales Informationszentrum der Vereinten Nationen* (unric.org), URL: <https://unric.org/de/17ziele/> (letzter Aufruf: 07.07.2025).
- Waldenfels, Bernhard; Giuliani, Regula (Hg.) (2000): *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Waldenfels, Bernhard (2007): «Friedenskräfte und Friedenszeichen», in: A. Liebsch und P. Delhom (Hg.), *Denkwege des Friedens*, Freiburg und München (Verlag Karl Alber).

Erich Fromm über Frieden und Krieg

Beiträge zur Friedenspolitik

HELMUT JOHACH



Erich Fromm (1900–1980) ist bekannt als aus Deutschland stammender jüdischer Psychoanalytiker und Sozialphilosoph, der zur frühen Frankfurter Schule gehörte, mit ihr nach der Machtergreifung der Nazis in die USA emigrierte, später in Mexiko ein zentrales Psychoanalytisches Institut aufbaute und seinen Lebensabend in der Schweiz verbrachte. Weltweite Berühmtheit erlangte er durch zahlreiche Bücher mit psychologisch-gesellschafts-

kritischem Inhalt, von denen vor allem *Die Furcht vor der Freiheit* (1941), *Die Kunst des Liebens* (1956) und *Haben oder Sein* (1976) zu Bestsellern wurden. Weniger verbreitet sind dagegen seine Veröffentlichungen aus der Zeit des Kalten Krieges, als in der Kuba-Krise eine militärische Auseinandersetzung zwischen den nuklearen Großmächten USA und Sowjetunion drohte. Das ist der Hintergrund für sein Buch *Es geht um den Menschen! Eine Untersuchung der Tatsachen und Fiktionen in der Außenpolitik* (Fromm 1961a, GA V, S. 43–197), in dem er für weltweite Abrüstung plädierte. Kaum bekannt sind auch seine friedenspolitischen Aktivitäten, so z.B. der weitgehend auf ihn zurückgehende Appell Für eine Kooperation von Israelis und Arabern (1948), der mit den Unterschriften von Leo Baeck und Albert Einstein am 18. April 1948 in der *New York Times* veröffentlicht wurde (Fromm 1990t [1948], GA XI, S. 523–527; wieder abgedruckt in *Fromm Forum* 29/2025, S. 7–9).

Der Krieg in der Ukraine und das Wiederaufflammen des Nahostkonflikts durch den Terrorangriff der Hamas zeigen gewisse Parallelen und Kontinuitäten zu früheren Konfliktkonstellationen, auf die Erich Fromm Einfluss zu

nehmen suchte. Es ist erforderlich, etwas weiter auszuholen, um den Zeithintergrund der Krisen und Konflikte, auf die Erich Fromm reagiert hat, genauer zu verdeutlichen. Dazu will ich versuchen, seine damaligen Einschätzungen und Aktivitäten für die heutige Situation fruchtbar zu machen, denke jedoch, dass es vermessen wäre, daraus mehr mehr als einige Hinweise abzuleiten, in welcher Richtung eine friedliche Lösung für die Probleme im Nahen Osten und in der Ukraine liegen könnte.

1. Appell für Frieden und Kooperation zwischen Juden und Arabern in Palästina

Zu den frühen Aktivitäten Erich Fromms mit friedenspolitischer Zielsetzung gehört der erwähnte Aufruf *Für eine Kooperation zwischen Israelis und Arabern* (Originaltitel: *Palestine Cooperation – Appeal Made to Jews to Work for Goal of Common Welfare*), der in der *New York Times* vom 18. April 1948 mit den Unterschriften von Leo Baeck und Albert Einstein veröffentlicht wurde. Fromm suchte damit eine Initiative, die Martin Buber zusammen mit einigen Unterstützern in Jerusalem gestartet hatte, an die Weltöffentlichkeit zu bringen. Dabei ging es um bewaffnete Auseinandersetzungen zwischen arabischen und jüdischen «Extremisten», die mit ihren terroristischen Aktivitäten «derzeit Palästina rücksichtslos in einen nutzlosen Krieg treiben» (Fromm 1990t, GA XI, S. 526). Demgegenüber gelte es, alle «friedliebenden Palästinenser», Juden wie Araber, dafür zu gewinnen, «durch Arbeit und Kooperation» ihr «gemeinsames Land» aufzubauen und «Wohlstand und Kooperation für Juden und für Araber» zu schaffen, ohne sich vom «Geist des Fanatismus und eines falschen Heldentums» im Kampf gegen die jeweils andere Gruppierung anstecken zu lassen (ebd., S. 525 f.).

Palästina stand seit dem Ersten Weltkrieg und dem Ende des Osmanischen Reiches unter britischer Mandatsverwaltung. In der *Balfour-Deklaration* von 1917 hatte der britische Außenminister den in Palästina lebenden, aber auch weiteren einwanderungswilligen Juden eine «nationale Heimstätte für das jüdische Volk» versprochen, was zionistischen Bestrebungen entgegenkam. Damit war die Einschränkung verbunden, dass die Rechte der arabischen Bevölkerung nicht beschnitten werden sollten. Seit dieser Zeit – und verstärkt während des Nationalsozialismus und nach dem Zweiten Weltkrieg – nahm die Anzahl der Jüdinnen und Juden in Palästina zwar kontinuierlich zu; sie betrug am Ende aber nicht mehr als ca. 35–40 Prozent der Bevölkerung. Zionistische Kreise betrieben die *Gründung eines jüdischen Staates*, indem sie mit Duldung der Briten und finanzieller Unterstützung jüdischer Organisationen aus den

USA größere Mengen Land in Palästina von arabischen Großgrundbesitzern erwarben. Gleichzeitig wuchs jedoch der Widerstand von Seiten der Araber, die ganz Palästina für sich beanspruchten, und es kam zu *Terroranschlägen* auf die britische Mandatsmacht und den jeweils anderen – jüdischen bzw. arabischen – Teil der Bevölkerung.

Um die Entwicklung hin zu einem Bürgerkrieg zu bremsen, beschloss die Vollversammlung der Vereinten Nationen im November 1947 in der *UN-Resolution 181(II)* einen Plan, der die Aufteilung Palästinas in einen *jüdischen* und einen *arabischen Staat* sowie internationale Zuständigkeit für Jerusalem vorsah. Die Palästinenser und die umliegenden arabischen Staaten lehnten den Plan ab, die jüdische Minderheit begrüßte ihn jedoch als Legitimation zur eigenen Staatsgründung, ohne sich auf die vorgeschlagenen Grenzen zwischen jüdischem und arabischem Teil Palästinas festlegen zu lassen. Am Abend des 15. Mai 1948 erfolgte, nachdem das britische Mandat abgelaufen war, die *Unabhängigkeitserklärung* und Gründung des *jüdischen Staates Israel* durch David Ben Gurion. Auf palästinensisch-arabischer Seite geschah nichts Vergleichbares. Einen souveränen, selbstständigen Staat Palästina für die arabische Bevölkerung gibt es bis heute nicht.

Am Tag nach der Proklamation griffen die umliegenden arabischen Staaten den neu gegründeten Staat Israel in koordinierter Aktion an, scheiterten jedoch militärisch auf der ganzen Linie. Die Israelis nutzten die arabische Niederlage, um ihr Territorium über das im Teilungsplan der UN vorgesehene Gebiet hinaus zu erweitern, d.h. durch Enteignung, Vertreibung und Entrechtung der Zivilbevölkerung in den überwiegend arabisch besiedelten Gebieten. Zahlreiche Dörfer und Siedlungen der Palästinenser wurden damals, wie die neuere Geschichtsschreibung in Israel bestätigt, von der israelischen Armee dem Erdboden gleichgemacht und ihre Bewohner vertrieben.

Die vertriebenen Palästinenser wurden nach dem *Unabhängigkeitskrieg* (1948/49) daran gehindert, in ihre Heimat zurückzukehren und Eigentumsrechte geltend zu machen, mit der Begründung, dass sie mit ihrer Flucht nur den Aufrufen ihrer Anführer gefolgt seien. Die Bezeichnung für diese Vorgänge, die bis heute in der palästinensischen Bevölkerung nachwirken, ist *Nakbah* («Katastrophe»). Dieser Begriff steht für das *Unrecht* und das *Leid*, das der palästinensischen Bevölkerung damals angetan wurde. Er wird inzwischen jedoch auch auf die derzeitige *Zerstörung im Gaza-Krieg* durch die israelische Armee angewandt, mit den zahlreichen Todesopfern und der humanitären Katastrophe, von der die arabische Bevölkerung derzeit betroffen ist. Ohne *Nakbah* ist auch der *Hass auf Israel* nicht zu verstehen, der hinter dem Wunsch nach Befreiung Palästinas «From the River to the Sea» steht, was die Hamas auf ihre Fahnen geschrieben hat.

Erich Fromms Appell richtete sich damals an das jüdische Führungspersonal, das die gewalttätigen Fanatiker ausbremsen sollte, zugleich mit der Hoffnung, dass auf palästinensischer Seite Ähnliches geschehen könne. Damit täuschten er und die anderen Autoren des Aufrufs sich jedoch. Die Anschläge von jüdischer Seite gingen weiter und die arabischen Anführer riefen zum gewaltsamen Widerstand gegen die Gründung eines jüdischen Staates auf, während Fromm und seine Mitstreiter für eine *binationale arabisch-jüdische Lösung* eintraten, bei der die Palästinenser gleiche Rechte wie die Juden haben sollten. Dies entsprach jedoch nicht der Gründungsproklamation durch David Ben Gurion am 15. Mai 1948. Nach dieser Proklamation und der nachfolgenden Gesetzgebung sollte Israel ein *jüdischer Staat* für Menschen jüdischer Abstammung sein. In diesem Staat war zwar auch eine Minderheit von Menschen nichtjüdischer Abstammung geduldet, wenn sie schon vor der Staatsgründung auf dem Staatsgebiet gelebt hatten. Den Arabern, die während des folgenden Unabhängigkeitskrieges (1948/49) geflohen waren, wurden jedoch Rückkehr und Entschädigung für ihren verlorenen Besitz verwehrt. Auf diese Art von Staatsgründung reagierte Erich Fromm mit Kritik und Ablehnung.

Er hatte zwar als junger Student einer zionistischen jüdischen Studentenverbindung angehört, war jedoch im Jahr 1923 wieder ausgetreten; man kann vermuten, vor allem weil er – wie man bereits seiner Dissertation über den *Zusammenhalt des Judentums in der «Diaspora»* (Fromm 1989b [1922], GA XI, S 19–126) entnehmen kann – das Festhalten am «Jüdischen Gesetz» (d.h. der Thora) trotz unterschiedlicher kultureller und politischer Gegebenheiten in der Diaspora für wesentlich bedeutsamer im Hinblick auf die jüdische Identität hielt als das Zusammenleben auf gemeinsamem Grund und Boden. Am Zionismus interessierte ihn mehr die *Rückkehr zu den geistigen Wurzeln des Judentums* als die Neugründung oder Wiederherstellung eines nationalen jüdischen Staates. Fromm hegte zeitlebens eine tiefe Abneigung gegen jegliche Art von Nationalismus. Das jüdische «Gesetz» war zwar bestimmend für die jüdische Lebensform, aber der Universalismus der Botschaft der Propheten sollte über nationale Grenzen hinausführen. Deshalb hielt Fromm auch in späteren Jahren, nachdem er sich unter dem Einfluss der Psychoanalyse vom rituellen und organisierten Judentum gelöst hatte, ein friedliches und fruchtbares Zusammenleben von Juden und Arabern in einem kooperativen Gemeinwesen für möglich – das Wort «Staat» vermied er in diesem Zusammenhang. Sein Appell, der von zwei höchst angesehenen Vertretern des Judentums unterschrieben war, konnte jedoch wenig ausrichten, um Frieden zwischen Juden und Arabern in Palästina herbeizuführen; bis in die Gegenwart kam es dort immer wieder zu bewaffneten Konflikten.

Erich Fromm hat seine Beurteilung der *Politik des Staates Israel* weniger

in Veröffentlichungen als im persönlichen Briefwechsel erkennen lassen. Erwähnenswert ist vor allem seine Reaktion auf die *Verletzung der Rechte der Palästinenser*. So schrieb er im Oktober 1962 an Angelica Balabanoff, eine in Rom lebende Sozialistin:

«Ich muß sagen, daß ich seit der Gründung des Staates Israel eine im gewissen Sinn negative Einstellung gegenüber Israel habe. Ein Grund hierfür ist die Behandlung, die die Araber durch die Israelis erfahren. In allen Berichten, die mir zu Ohren kommen, haben die Araber, die im Land zurückblieben, eben doch nicht die gleichen Rechte wie die Israelis. Was aber noch schwerer wiegt: Ich kann keinerlei Rechtfertigungsgrund sehen, warum man den Arabern, die geflohen waren, das Land weggenommen hat, und warum man ihnen die Rückkehr verweigert. Auch mag ich den israelischen Nationalismus nicht. Der vermutlich wichtigste Grund für meine gefühlsmäßige Einstellung gegenüber dem Staat Israel ist aber der folgende: Für mich war der prophetische Messianismus immer eine der wunderbarsten Vorstellungen, und für mein Gefühl hat der Staat Israel diese Vorstellung für seine eigenen politischen Zwecke verkauft.» (Brief an A. Balabanoff vom 29. Oktober 1962, im Erich Fromm Archiv.)

Fromm blieb bei seiner Einschätzung, dass den Arabern in Palästina durch Vertreibung und Enteignung und die Verweigerung der Möglichkeit einer Rückkehr großes Unrecht angetan worden war. Von den USA aus setzte er sich, ähnlich wie Hannah Arendt (vgl. Arendt 2024, S. 43–227), für ein Rückkehrrecht und/oder eine Entschädigung für die Flüchtlinge ein und bemühte sich um eine «realistische Balance» zwischen den Interessen Israels und seiner arabischen Nachbarn. Jüdische Organisationen in den USA, die allzu starr an einer «Pro-Israel»-Orientierung festhielten, suchte er zu einer «ausbalancierteren» Haltung zu bewegen (vgl. Friedman 2013, S. 283 f.). Obwohl Fromm sicher nicht antisemitisch eingestellt war, blieben seine Vorbehalte gegenüber der israelischen Politik so gravierend, dass er das Land Israel niemals besuchte, obwohl einige seiner Jugendfreunde dort lebten. An Ernst Simon (1899–1988), der der gleichen zionistischen Studentenorganisation angehört hatte wie er selbst, schrieb er im Jahr 1977:

«In der Tat bin ich gegen die Idee eines Staates als solche, besonders wenn er sich, wie ich sehe, als Vorposten des amerikanischen Imperialismus im Nahen Osten herausstellt, und noch aus etlichen anderen Gründen, z.B. dass der Staat Israel das arabische Land okkupiert hat,

wofür die Flucht der Araber aus meiner Sicht keine Entschuldigung ist. So habe ich mich in der Tat vom Zionismus abgewandt.» (Brief an Ernst Simon vom 7. Januar 1977, im Erich Fromm-Archiv.)

Und in seinen hinterlassenen *Bemerkungen zu den Beziehungen zwischen Juden und Deutschen* schrieb Fromm zwei Jahre vor seinem Tod:

«Hitlers Macht und das Trauma des Holocaust haben die Juden so tief getroffen, daß die meisten von ihnen spirituell kapitulierten. Nach dem Holocaust glaubten sie, eine Antwort auf die Frage ihrer Existenz in der *Gründung eines Staates* gefunden zu haben. Der Staat freilich teilt alle Übel, die mehr oder weniger allen Staaten anhaften, eben weil sie sich auf Macht stützen.[...] Es läßt sich kaum verleugnen, daß Macht in allen größeren Staaten das leitende Prinzip ist.» (Fromm 1992r [1978], GA XI, S. 599, kursiv v. Verf.)

Fromm war gegen die Staatsgründung Israels auf dem Gebiet Palästinas grundsätzlich skeptisch eingestellt, weil ihm staatliche Macht suspekt war. Dass diese Macht auch notwendig ist, um die Bürger zu schützen, ließ er unerwähnt. Ich will darauf am Schluss meines Beitrags noch einmal zurückkommen.

2. Friedenspolitik und nukleare Abschreckung im Kalten Krieg und zur Zeit der Kuba-Krise

In den 1960er Jahren war Erich Fromm in großer Besorgnis über das nukleare Wettrüsten und die Gefahr eines Atomkrieges. Er war an der Gründung der amerikanischen Friedensbewegung SANE (*National Committee for a Sane Nuclear Policy*) beteiligt und suchte durch kritische Veröffentlichungen zur Außen- und Verteidigungspolitik der USA und über direkte Kontakte zu demokratischen Kongressabgeordneten darauf hinzuwirken, dass die USA mit der nuklearen Abrüstung beginnen sollten, um «aus dem Teufelskreis von Drohung und Gegendrohung herauszukommen» (Fromm 1960c, GA V, S. 21). Die für das Wettrüsten maßgebliche Ansicht, man müsse auf einen *jederzeit möglichen* nuklearen Angriff Russlands vorbereitet sein, ohne zu fragen, ob ein solcher überhaupt *wahrscheinlich* sei, bezeichnete er als «paranoides Denken» (Fromm 1961a, GA V, S. 58). Gesundes Denken müsse sich an Fakten statt an Fiktionen orientieren – wie im Titel seiner Schrift *Es geht um den Menschen! Über Tatsachen und Fiktionen in der Außenpolitik* (1961) anklingt, in der er nachzuweisen suchte, dass die Rüstungsanstrengungen der Sowjetunion seit

den 1950er Jahren eher vom *Streben nach Sicherheit* als nach militärischer Expansion dominiert seien. Da die Außenpolitik der USA auf der Idee basiere, man müsse die Sowjetunion mit militärischen Mitteln daran hindern, sich die Welt gewaltsam zu unterwerfen, sah er eine wichtige Aufgabe seines Buches darin, zur Aufklärung über die Realität des Sowjetsystems und seiner innen- wie außenpolitischen Ziele beizutragen. Fromm fasste seine Argumente mit den Worten zusammen:

«Im ganzen hat die Sowjetunion nicht mehr Expansionismus bewiesen, als der Expansionismus der Westmächte. [...] Das Klischee von der sowjetischen Offensive gegen die Vereinigten Staaten in Berlin, Laos, dem Kongo und Kuba gründet sich nicht auf die Realität, vielmehr ist es eine passende Formel, um weitere Rüstungen und den Kalten Krieg fortsetzen zu können.» (Fromm 1961a; GA V, S. 109, 112 f.)

Die Stationierung sowjetischer Mittelstreckenraketen auf Kuba, die von einem US-Spionageflugzeug im August 1962 entdeckt wurde, zeigte allerdings, wie wenig der kalte von einem heißen Krieg entfernt war. Die Bedrohung der USA durch die russische Geheimaktion «Anadyr», die kurze Zeit nach der kubanischen Revolution stattfand und die Welt an den Rand eines Atomkriegs brachte, entsprang der *Logik des Kalten Krieges*, der zufolge nur durch *atomare Aufrüstung* ein größeres Maß an *Sicherheit* zu erreichen sei. Chruschtschow reagierte auf die Stationierung amerikanischer Mittelstreckenraketen beim NATO-Mitglied Türkei, die in der Lage waren, mit nuklearen Sprengköpfen große Teile Russlands zu zerstören, während die eigenen Mittelstreckenraketen die USA nicht erreichen konnten. Durch Abschussrampen in der Karibik sollte dieser Nachteil ausgeglichen werden. Das Einverständnis Castros war nicht schwer zu erreichen.

Glücklicherweise blieben in jenen Tagen im Oktober 1962, als «die Welt den Atem anhielt», die Überlegungen und Entscheidungen der Männer an der Spitze der beiden Supermächte, John F. Kennedy und Nikita Chruschtschow, auf *Verständigung durch Kommunikation* und das *Vermeiden der äußersten Konfrontation* bedacht. Kennedy entschloss sich gegen die «Falken» in der Führung der US-Streitkräfte, die die russischen Stellungen in Kuba direkt angreifen und zerstören wollten, für eine Seeblockade («Quarantäne»). Chruschtschow schrieb an Kennedy, er sei bereit, die russischen Atomwaffen und Streitkräfte von Kuba abzuziehen, wenn auch die USA bereit seien, ihre Atomwaffen aus der Türkei zu entfernen. Mit Unterstützung von Außenminister Robert Kennedy wurden entsprechende Vereinbarungen getroffen und Maßnahmen eingeleitet, die beiden Seiten die Möglichkeit boten, das Gesicht zu wahren und ein nukleares Desaster zu verhindern.

Fromm schrieb später dazu, die Beilegung der Kuba-Krise habe bewiesen, dass

«rationale Erwägungen auf beiden Seiten zwar die Katastrophe verhindert haben, aber niemand, der die Vorgänge dieser 13 Tage im einzelnen verfolgt hat, kann sich der Tatsache verschließen, daß es auch hätte anders kommen können [...] und daß eine erhebliche Möglichkeit einer totalen Katastrophe bestand» (Fromm 1970h, GA V, S. 245).

Schon vor der Kuba-Krise wandte er sich gegen die Behauptung, das Wett-rüsten zwischen den USA und der Sowjetunion führe *durch Abschreckung zu mehr Sicherheit*, wobei er die Frage, ob die Bevölkerung in einem Atomkrieg wirkungsvoll geschützt werden kann, klar verneinte. Er setzte sich vor allem mit der Auffassung auseinander, ein Atomkrieg könne auch bei hohen Verlusten in der Bevölkerung noch gewonnen werden, wie Herman Kahn, damals ein wichtiger Mann beim Think-Tank RAND-Corporation, in seinem Buch *On Thermonuclear War* (1960) behauptete. Fromm bestreitet dies mit Nachdruck. Er äußert Entsetzen darüber, dass bei Kahn der Tod von 60 bis 160 Millionen Menschen noch als «akzeptabel» gilt, sofern «sich nur die Wirtschaft recht bald wieder erholt»; denn damit werde «Leben und Tod in ein Bilanzproblem verwandelt» (1961a, GA V, S. 157). Kahns Äußerungen sind für ihn Belege «nekrophilen» Denkens, denn die Fähigkeit zur Produktion toter Sachgüter zählt in dieser Bilanz mehr als die Bewahrung von Menschenleben.

Fromm suchte nicht nur in der Theorie, d.h. durch Bücher und Artikel in Zeitschriften, sondern auch durch seine Kontakte zu einflussreichen Wissenschaftlern wie David Riesman (Autor von *The Lonely Crowd*, 1951), bei dem Michael Maccoby eine Zeitlang als Assistent gearbeitet hatte, und zu Politikern wie J. William Fulbright, dem Vorsitzenden des Außenpolitischen Ausschusses im Senat, *Einfluss auf die amerikanische Außenpolitik* zu nehmen. Er wurde öfter zu Hearings eingeladen, für die er Memoranden verfasste, die manchmal den Weg ins Oval Office fanden – sei es, dass Kennedy von seinen Beratern darüber unterrichtet wurde oder dass er die Papiere im Original zu Gesicht bekam. Kennedy schätzte Fromms Überlegungen, obwohl er dazu neigte, die Ansichten von «Tauben» (wie Fromm einer war) «als unrealistisch abzutun» (Friedman 2013, S. 288).

Fest steht, dass der aus Hitler-Deutschland in die USA geflüchtete, dort inzwischen naturalisierte jüdische Intellektuelle Erich Fromm zum geistig-politischen Umfeld gehörte, das den Präsidenten John F. Kennedy und die amerikanische Außenpolitik in der Zeit des Kalten Krieges und der Kuba-Krise beriet, und zwar in Richtung einer *Entspannungs-, Abrüstungs- und Friedenspolitik*.

Diese hatte nach der Kuba-Krise einige Erfolge vorzuweisen: Am 5. August 1963 wurde in Moskau ein *Atomteststoppabkommen* zwischen den USA, der UdSSR und Großbritannien abgeschlossen, das oberirdische Atomtests untersagte, und 1970 folgte der *Atomwaffensperrvertrag*, mit dem versucht wurde, die Zahl der Atommächte zu begrenzen. Schließlich wurden 1972 und 1979 die Verträge SALT I und II (*Strategic Arms Limitation Talks*) zwischen der UdSSR und den USA unterschrieben.

Insgesamt ist an Erich Fromms friedenspolitischem Engagement in den USA bemerkenswert, dass er einerseits mit der *Friedensbewegung SANE*, die von der Regierung unabhängig war, die amerikanischen Atomwaffenversuche beim Weltfriedensrat in Moskau 1962 öffentlich kritisieren konnte (vgl. Jack 1987, S. 65), und andererseits über die Schiene der *Politikberatung* durch Wissenschaftler und Politiker, die dem amerikanischen Präsidenten Unterlagen für seine politischen Entscheidungen lieferten, auf diese Entscheidungen Einfluss zu nehmen versuchte. Beides nebeneinander zu verfolgen war für ihn offensichtlich kein Widerspruch.

3. Entstehung von Kriegen und Grundsätze einer tragfähigen Friedenspolitik

In seiner groß angelegten Untersuchung zur *Anatomie der menschlichen Destruktivität* (1973) hat Fromm zwischen «gutartiger» und «böserartiger» Aggression unterschieden und sich mit *Ursachen des Krieges* auseinandergesetzt (Fromm 1973a, GA VII, S. 188 ff.). Unter gutartiger Aggression versteht er vor allem reaktives und defensives Verhalten bei einer Bedrohung vitaler Interessen, unter böserartiger Aggression dagegen ein Handeln, das bestimmt ist von Grausamkeit, Sadismus und Destruktivität. Kriege entstehen in der Regel durch «den Ehrgeiz der politischen, militärischen und industriellen Führer» (ebd., S. 190), die sich fremdes Land und dessen Rohstoffe und Industrieanlagen aneignen wollen und die eigene Bevölkerung durch Druck – z.B. Wehrpflicht und Propaganda – dazu bringen, zu den Waffen zu greifen. Häufig liegen *soziale und historische Konfliktkonstellationen* vor, in denen Eliten und Teile der Bevölkerung auf eine kriegerische Lösung drängen. Militärische Auseinandersetzungen und Konfliktlösungsprozesse verlaufen jedoch unterschiedlich. Krieg wird von Regierenden beschlossen, für Friedensverhandlungen muss man sich eigens einsetzen. Zum Mittel des Krieges greift man, wenn man mit Verhandlungen nichts erreicht oder meint, nichts erreichen zu können. Zustimmung oder Ablehnung in der Bevölkerung sind vom Erfolg abhängig und manipulierbar.

Bei den *Salzburger Humanismus Gesprächen* hielt Fromm im Jahr 1968 aus dem Stegreif ein Referat *Zur Theorie und Strategie des Friedens*, in dem er nicht nur auf die Bedrohung des Weltfriedens durch das atomare Wettrüsten, sondern auch auf grundlegende *Voraussetzungen von Friedenspolitik* hinwies. Friede könne dabei zweierlei bedeuten: In negativer Form «Nicht-Krieg oder Nicht-Anwendung von Gewalt zur Erreichung gewisser Ziele», im positiven Sinn dagegen einen «Zustand der brüderlichen Harmonie aller Menschen», aber auch mit der Natur, was dem biblischen «Schalom» im Sinne von «Ganzheit, Harmonie, Vollheit» (Fromm 1970h, GA V, S. 243) entspreche.

Fromm führt einige grundlegende Prinzipien an, von denen sich eine vernünftige Friedenspolitik leiten lassen soll. Dazu gehört:

1. das Prinzip, die «*Niederlage des Gegners zu vermeiden*» (Fromm 1970h, GA V, S. 252). Dieses Prinzip gilt für kriegführende Parteien. Es klingt paradox, da im üblichen Freund-Feind-Denken der Militärs die dauerhafte Schwächung oder Ausschaltung des Gegners als selbstverständliches Ziel gilt. Völlige Vernichtung des Feindes kann jedoch kein Ziel sein. Fromm denkt vielmehr vom Ende her: Wie soll ein friedliches Zusammenleben von ehemals verfeindeten Kontrahenten möglich sein, wenn man durch die Niederlage so tief geschwächt und gedemütigt wird, dass man nur noch an Rache und Revanche denkt? Er bemerkt dazu, dass die Diplomaten und Staatsmänner im 19. Jahrhundert noch um dieses Prinzip gewusst und meist auch entsprechend gehandelt hätten, während es danach völlig in Vergessenheit geraten sei.

2. Als grundlegende Voraussetzung für eine friedliche Konfliktlösung nennt Fromm die «*Anerkennung der wechselseitigen Interessen*, und das heißt – ganz konkret gesprochen – der *bestehenden Interessensphären*» (Fromm 1970h, GA V, S. 252, kursiv v. Verf.). Dies gilt vor allem für die Großmächte, auch im Kalten Krieg. Es bedingt, dass man nicht blindlings nur eigene Interessen verfolgt, sondern dem Kontrahenten zugesteht, gleichfalls eigene Interessen zu verfolgen. Das endet häufig, nicht immer, in einer klareren Abgrenzung der Interessensphären oder in einem Kompromiss. Ferner gehört dazu die Unterscheidung zwischen einem Kernbereich von «*existenziellen*» Interessen und anderen, die eher verhandelbar sind. Eine Einigung in Detailbereichen ist eher möglich, wenn man davon ausgehen kann, dass die vitalen Interessen und das eigene *Existenzrecht* nicht in Frage gestellt werden.

3. Als ein weiteres Prinzip führt Fromm «*Aufklärung über die Tatsachen, Erziehung zu kritischem Denken*» (Ebd., S. 252 f., kursiv v. Verf.) an. Dieses Prinzip gilt vor allem für Friedensbewegungen, die durch die Mobilisierung großer Massen von Menschen die öffentliche Meinung beeinflussen und Druck auf die Regierung ausüben wollen. Es zielt auf die kritische *Prüfung der Fakten*, die von der kriegführenden bzw. kriegsbereiten Partei als Gründe für die angebliche

Unausweichlichkeit militärischen Eingreifens angeführt werden. Dabei geht es darum, vorgeschobene Gründe zu hinterfragen und sich über die wahren Hintergründe und Drahtzieher des Konflikts sowie deren Motive Klarheit zu verschaffen. Ferner sollte man *Skepsis gegenüber Feindbildern* entwickeln und sich von Ideologien lösen, die die narzisstische Überbewertung des Selbst und die Entwertung des Anderen betreiben. Fromms besonderer Argwohn gilt dem *Nationalismus* als einer Form von Patriotismus, die «die eigene Nation über die Menschheit stellt, über die Prinzipien von Wahrheit und Gerechtigkeit» (Fromm 1955a, GA IV, S. 45).

4. Als Alternative zur bewaffneten Auseinandersetzung mit einem Gegner, dessen ungerechte Herrschaft man nicht länger erdulden will, erwähnt Fromm den «*passiven Widerstand*» (Fromm 1970h, GA V, S. 245, kursiv v. Verf.). An ihm könne auch die größte Gewalt scheitern. Als Beispiel führt er die politische Aktivität Mahatma Gandhis an, die zur Befreiung Indiens vom englischen Kolonialismus führte. Er hätte aber auch Martin Luther King nennen können, dessen Aufrufe zum passiven Widerstand entscheidend dazu beigetragen haben, dass in der Gesetzgebung der USA die Rassendiskriminierung in den 1960er Jahren aufgehoben wurde. Beide Beispiele zeigen: Man kann auch ohne bewaffneten Widerstand wirksam für Menschen- und Bürgerrechte kämpfen. *Gewaltfreiheit* ist ein essentieller Bestandteil jeder Friedensstrategie, die ungerechte Herrschaftsverhältnisse mit friedlichen Mitteln ändern will.

4. Folgerungen für den Israel-Palästina-Konflikt und den Krieg in der Ukraine

a) Israel und Palästina

Der Israel-Palästina-Konflikt hat eine lange Vorgeschichte, die mit der *Zerstörung des jüdischen Tempels in Jerusalem* durch die Römer im Jahr 70 n.Chr. beginnt; seither lebten die Juden weltweit verstreut in der «Diaspora». Seit mindestens 400 Jahren kam es zur *arabischen Besiedlung Palästinas* sowie im 19. Jahrhundert in Europa zum *Antisemitismus* und zur Gegenbewegung des *Zionismus*. Juden und Araber stritten bzw. streiten mit ähnlichen Ansprüchen um dasselbe Gebiet. Seit der Staatsgründung Israels gab es immer wieder militärische Auseinandersetzungen zwischen Israel und den arabischen Nachbarstaaten, u.a. im sogenannten «*Sechs-Tage-Krieg*» (1967) und im «*Jom-Kipur-Krieg*» (1973) sowie in mehreren «*Intifadas*» der arabischen Bevölkerung. Der Raketenbeschuss der Hamas und ihr brutaler Angriff auf israelische Siedlungen mit Geiselnahme und mehr als 1.200 Toten im Oktober 2023 und der

darauf folgende *Gaza-Krieg* sowie der Kampf der israelischen Armee gegen die Hisbollah im Südlibanon schließen an diese Reihe von militärischen Auseinandersetzungen an.

Beim Gaza-Krieg handelt es sich um eine *asymmetrische bewaffnete Auseinandersetzung*, bei der der Staat Israel über eine hochgerüstete Armee verfügt, die mit modernen Waffen überwiegend aus den USA und aus Deutschland versorgt wird, während die Hamas als «Terrororganisation» gilt, die mit modernen terroristischen Waffen – zwar keine Panzer und Flugzeuge, jedoch Raketen – Terroranschläge plant und ausführt. Gegen diese Organisation führt die israelische Armee nach eigenen Angaben einen *Krieg* mit dem Ziel, möglichst viele Hamas-Kämpfer unschädlich zu machen, ihre im Ausland befindlichen Anführer per Drohnen-Exekution zu töten und die Organisation zu zerschlagen. Der Gaza-Krieg läuft jedoch, ob man ihn nun als «berechtigte militärische Reaktion» oder als «Notwehrexzess» auf den fürchterlichen Anschlag der Hamas bezeichnen mag, inzwischen aus dem Ruder. Der *Maßstab der Verhältnismäßigkeit* ist nicht gewahrt, wie die UN und Annalena Baerbock übereinstimmend mahnen.

Dieser Krieg hat sich – wenn man die massenhafte Fluchtbewegung im Gaza-Streifen, die totale Zerstörung von Wohngebäuden und Infrastruktur, die mehr als 50.000 Opfer unter der Zivilbevölkerung, darunter viele Frauen und Kinder, und die katastrophale humanitäre Situation sieht – längst zu einem *Krieg gegen die Bevölkerung* entwickelt. Dazu mag die raffinierte und menschenverachtende Art der Hamas beigetragen haben, ihre Kampfeinheiten, Waffen und Kommandozentralen in Tunnelanlagen unter Wohngebieten zu verlagern. Der unmittelbar wirksame Effekt der israelischen Angriffe – wobei Schulen und Krankenhäuser getroffen werden – ist jedoch, dass vor allem die *Bevölkerung im Gaza-Streifen* darunter zu leiden hat. Dies alles unter «Kollateralschäden» beim Verfolgen einer gerechten Sache abzubuchen, ist nicht akzeptabel. Längst hat das Ausmaß der Zerstörung, der die arabische Bevölkerung schutzlos ausgesetzt ist, jedes noch irgendwie vertretbare Maß überschritten.

Was ist zu folgern, wenn man Erich Fromms Grundsätze für eine vernünftige und tragfähige Friedenspolitik zum Maßstab nimmt?

Als nächstliegende Maßnahme wäre zu fordern, dass der zum Austausch israelischer Geiseln gegen palästinensische Gefangene vereinbarte *Waffenstillstand bis zur Freilassung aller Geiseln verlängert* wird. Danach den Gaza-Krieg weiter fortzusetzen, verbietet sich, weil damit nicht mehr erreicht werden könnte als das, was schon erreicht ist. Die Hamas ist entscheidend geschwächt; dass sie als Organisation durch den Krieg von der Bildfläche verschwindet, ist unwahrscheinlich; ob sie als Verhandlungspartner bei einem Friedensprozess in Frage kommt, wenn sie weiterhin das Existenzrecht Israels in Frage stellt, ist problematisch. Eher käme eine andere Vertretung palästinensischer Interessen

bei Friedensverhandlungen über die Zukunft des Gaza-Streifens in Frage, etwa die gemäßigte Fatah. In die Verhandlungen wäre auch das Westjordanland mit einzubeziehen.

Dass die USA sich am *Wiederaufbau* im Gaza-Streifen beteiligen wollen, ist prima facie zu begrüßen (auch wenn der Vorschlag von Trump kommt), aber dieser Vorschlag ist abzulehnen, wenn damit eine *Zwangsumsiedlung der Palästinenser* nach Ägypten und Jordanien verbunden sein soll. Letzteres käme einer erneuten Vertreibung gleich. Beide Länder haben die Aufnahme weiterer Palästinenser bereits abgelehnt und ein eigenes Wiederaufbauprogramm vorgeschlagen. Als grundlegend für einen Friedensprozess muss für Juden wie für Araber ein *gleiches Existenzrecht im Land Palästina* vorausgesetzt und anerkannt werden.

Ziel eines *Friedensplans* könnte sein, auf dem Territorium Palästinas *zwei nebeneinander bestehende, gleichberechtigte, unabhängige, jedoch durch vielfältige kulturelle, wirtschaftliche usw. Beziehungen miteinander verbundene Staaten* zu schaffen. Grundsätzlich wäre es zwar vorstellbar, dass Juden und Araber, wie Erich Fromm vorschlug, in Palästina in einem gemeinsamen *binationalen arabisch-jüdischen Staat* zusammenleben könnten. Dieser Gedanke erscheint jedoch angesichts der Eskalation der Gewalt seit den Terroranschlägen, die der Staatsgründung Israels vorausgingen, und den blutigen Kriegen zwischen Israel und den umliegenden arabischen Staaten zu weit ab von der Realität. Deshalb kommt m.E. nur eine *Zwei-Staaten-Lösung* für das Palästina-Problem in Frage, wie sie zwar immer wieder angedacht und im Rahmen des Oslo-Friedensprozesses ein Stück weit verhandelt, aber nie zu Ende geführt wurde.

Erich Fromm lässt m.E. den berechtigten Wunsch der Juden nach einem *sicheren Zufluchtsort*, der nach den Gräueln der Shoah auf Erfüllung in einem eigenen Staatswesen drängte, unberücksichtigt. Ihm ist jedoch darin zuzustimmen, dass die Staatsgründung Israels *zu sehr auf Kosten der in Palästina ansässigen Araber* durchgesetzt wurde. Israel müsste für eine friedliche Einigung mit den Palästinensern deren Gefühl der *Nakbah* ernster nehmen. Gleichzeitig gilt jedoch, dass der Wunsch, alle Juden aus Palästina zu vertreiben, eine inakzeptable Folgerung aus der *Nakbah* ist. Israelis und palästinensische Araber sollten sich über ein geordnetes *Mit- oder Neben-, aber keinesfalls Gegeneinander* verständigen, denn leider ist das Angewiesensein auf einen sicheren Zufluchtsort für Juden angesichts des in Europa zunehmenden Rechtsrucks und des mit ihm wachsenden Antisemitismus immer noch aktuell.

b) Krieg in der Ukraine

Im gegenwärtigen Krieg in der Ukraine ist Russland unter Führung Putins der Aggressor, während die Ukraine einen Verteidigungskrieg führt. Sich gegen ei-

nen Angriffskrieg mit Waffengewalt zu verteidigen, ist nach Fromm ein genuines Recht des betroffenen Landes und seiner Bevölkerung. Fromm war kein absoluter Pazifist. Er hält *defensive Aggression* für berechtigt, soweit ihr Ziel «nicht Zerstörung, sondern die Erhaltung des Lebens» und seiner «vitalen Interessen» (Fromm 1973a, GA VII, S. 175) ist, d.h. wenn durch einen Angriff «sein [des Menschen] Leben, seine Gesundheit, seine Freiheit oder sein Eigentum bedroht sind» (Ebd.). Dies ist offensichtlich bei der Verteidigung gegen den russischen Angriffskrieg der Fall, wenn man die Parallelsetzung zwischen dem bedrohten Leben des Einzelnen und der bedrohten Existenz der Ukraine für zulässig hält. Putin hat sich in einer Wutrede zu Beginn des Krieges über seine Gründe für die «militärische Spezialoperation» gegen die Ukraine genügend deutlich geäußert. Vergleicht man damit die frühere Wertschätzung der Ukraine als wichtigstes «Bruderland» im Verbund der Sowjetunion, so scheint seit der Absetzung des russlandfreundlichen Präsidenten Janukowytsch im Zuge der Maidan-Unruhen für Russlands Verhältnis zur Ukraine die Devise zu gelten: «Willst Du nicht mehr mein Bruder sein, so schlag' ich dir den Schädel ein!»

Beim gegenwärtigen Stand des Krieges bleibt die Bereitschaft zum Waffenstillstand und zum Verhandeln auf beiden Seiten gering, solange man sich vom Weiterkämpfen einen Sieg oder wenigstens eine Verbesserung der Ausgangslage für Verhandlungen verspricht – und das vor allem aus zwei Gründen: Niemand verzichtet freiwillig auf schwer erkämpfte Gewinne, sondern man sucht sie zu behaupten und bei Friedensverhandlungen einzubringen; und wer am längeren Hebel sitzt, d.h. über mehr Ressourcen verfügt, hat die besseren Chancen. Waffenstillstandsverhandlungen und Friedensgespräche werden im allgemeinen erst aufgenommen, wenn eine Erschöpfung der Kräfte eingetreten ist. Eine Chance für Verhandlungen besteht zwar auch, wenn man auf beiden Seiten zur Einsicht gekommen ist, dass *keine Seite den Krieg gewinnen kann*, aber es kann lange dauern, bis daraus entsprechende Schlüsse gezogen werden.

Die Ukraine hat dem Angriff zahlenmäßig überlegener russischer Streitkräfte erstaunlich lange standgehalten und etliche Gebiete nach anfänglichen russischen Erfolgen zurück erobert sowie den Krieg auf russisches Gebiet ausgedehnt (was für einen «Verteidigungskrieg» nicht unproblematisch ist). Die «große Offensive» mit geplanter Rückeroberung der von Russland okkupierten Gebiete im Donbass und auf der Krim ist jedoch gescheitert. Russland hat die Krim seinem Staatsgebiet bereits seit 2014 eingegliedert und hält andere eroberte Gebiete weiterhin besetzt. Die Kräfte der Ukraine zur Verteidigung des Landes und zur Erhaltung der Selbständigkeit stoßen allmählich an ihre Grenzen, wenn nicht zu der Fortsetzung der externen Waffenhilfe bald auch *Unterstützung durch auswärtiges militärisches Personal* hinzukommt – der fran-

zöische Präsident hat diese Möglichkeit schon vor einiger Zeit in die Diskussion eingebracht. Eine Entsendung von NATO-Kampftruppen in die Ukraine verbietet sich jedoch, denn das würde mit Sicherheit eine Ausweitung des Krieges nach sich ziehen, und eine europäische Friedenstruppe zur Sicherung einer Waffenruhe wird von Moskau abgelehnt.

In dieser Situation hat der amerikanische Präsident Donald Trump die Initiative ergriffen, indem er die Ukraine und Russland dazu drängt, durch *Waffenstillstands- und Friedensverhandlungen* möglichst bald zu einer Beendigung des Krieges zu kommen. Er versteht sich als unparteiischer Moderator, nicht als Beteiligter am Konflikt, obwohl die Waffenlieferungen der USA an die Ukraine dank ihrer Größenordnung den bisherigen Abwehrkampf gegen die russische Übermacht erst ermöglicht haben. Gleichzeitig verlässt Trump die frühere gemeinsame Linie der USA mit den europäischen Unterstützerstaaten, indem er Putins Forderungen (1. kein NATO-Beitritt, 2. Abtretung von besetzten Gebieten an Russland) ungefiltert an die Ukraine weitergibt und damit droht, sich aus der Unterstützung für die Ukraine zurückzuziehen und die Verteidigung weiterer europäischen Staaten gegen einen möglichen russischen Angriff diesen allein zu überlassen.

Bei einem Treffen mit dem ukrainischen Präsidenten Selenskyj im Weißen Haus kam es zu einem beispiellosen Eklat, als Trump und sein Vizepräsident Vance den ukrainischen Präsidenten als «Diktator» beschimpften und die Bereitschaft zu Friedensgesprächen forderten, jedoch Sicherheitsgarantien für die Ukraine ablehnten. Den Höhepunkt bildete der Vorwurf: «*You are gambling with World War III!*», mit dem beide Selenskyj unter Druck setzten, einem noch genauer auszuhandelnden «Deal» mit Putin zur Beendigung des Krieges zustimmen. Das Treffen wurde abgebrochen und schon beschlossene Waffenlieferungen wurden gestoppt, jedoch nach einigen Tagen wieder aufgenommen, nachdem Selenskyj erklärt hatte, dass er zu Friedensgesprächen bereit sei. Seither stockt die Initiative des Präsidenten der USA zur Beendigung des Kriegs in der Ukraine, denn Präsident Putin stellt inakzeptable Bedingungen – z.B. durch Neuwahlen die Regierung in Kiew abzulösen. So konzentrieren sich die Gespräche Trumps und seines Sonderbeauftragten Witkoff mit Putin vorerst auf die Vereinbarung eines baldigen *Waffenstillstands*.

In Deutschland wurde mit Beginn des Ukraine-Kriegs eine «*Zeitenwende*» ausgerufen, die mit einem «*Sondervermögen*» für die Bundeswehr in Höhe von 100 Mrd. Euro verbunden war. Es folgte die Forderung von Bundesverteidigungsminister Pistorius, die Bundeswehr müsse nach den Versäumnissen der Vergangenheit «*kriegstüchtig*» werden. Aus einer Ankündigung des amerikanischen Präsidenten, die USA würden ihr bisheriges militärisches Engagement in Europa künftig nicht mehr aufrechterhalten, ergab sich schließlich die Di-

agnose einer neuen *gesamteuropäischen Bedrohungslage*, verbunden mit der Forderung nach einem «*europäischen Schutzschirm*», der mit den Atomwaffenbeständen Englands und Frankreichs aufgebaut werden soll.

Dies erinnert fatal an die den Kalten Krieg beherrschende Vorstellung, Frieden zwischen Ost und West könne nur durch *atomare Aufrüstung bis zu einem «Gleichgewicht des Schreckens»* mit taktischen und strategischen Atomraketen garantiert werden. Die Wirksamkeit der Abschreckung beruhte jedoch nicht auf der Menge der vorhandenen Raketen, sondern auf der Unsicherheit, inwieweit der Angegriffene nach einem atomaren «Erstschlag» noch über genügend «Zweitschlagskapazität» verfügen könne, um den Angreifer zu vernichten. Die Abkürzungsformel, nach der die nukleare Abschreckung eine Zeit lang funktionierte, war *MAD*, d.h. «*Mutual Assured Destruction*», sinngemäß übersetzt: «*Wer als Erster schießt, stirbt als Zweiter*». «*Mad*» heißt aber auch: «*verrückt*». Das ist die nekrophile Denkweise der Atomstrategen in der Tat.

In der Bundesrepublik führten die veränderten Zeitumstände seit Beginn des Ukrainekrieges dazu, dass nicht nur der Verteidigungsetat aufgestockt, die Wiedereinführung der Wehrpflicht diskutiert und die im Grundgesetz festgelegte «Schuldenbremse» außer Kraft gesetzt wurde, sondern dass ein weiteres «*Sondervermögen*» von einer halben Billion Euro (!) hauptsächlich für *militärische Aufrüstung* vom Bundestag bewilligt wurde, was auf Jahrzehnte die Staatskasse belasten und den Spielraum für dringend notwendige Verbesserungen im Bildungs- und Gesundheitssystem verringern wird. Anstatt diplomatische Energie und weitere Sanktionen darauf zu richten, dass Russland seinen Angriffskrieg möglichst bald zu verträglichen Bedingungen für die Ukraine beendet, wird ein umfangreiches *Rüstungsprogramm zur Vorbereitung auf den nächsten möglichen Kriegsfall* geplant – mit der Begründung, dass Putin, wenn er in der Ukraine Erfolg hat, sich damit nicht zufrieden geben, sondern weitere Staaten im Osten Europas angreifen wird. Aber will Putin dies wirklich? Oder liegt hier nicht eine ähnliche Verwechslung von *Möglichkeit* mit *Wirklichkeit* ohne Prüfung der *Wahrscheinlichkeit* vor, wie sie Fromm einer «*paranoide(n) politische(n) Denkweise*» (Fromm 1975a, GA V, S. 263) zur Zeit der Kubakrise zugeschrieben hat? Es ist nicht auszuschließen, dass paranoide Ängste in der Bevölkerung von manchen Politikern geschürt und dazu benutzt werden, um ihre Vorstellungen einer *effektiven «Verteidigung» von Wohlstand und Sicherheit* durchzusetzen. Jedenfalls schien den Parteien der bürgerlichen Mitte das erwähnte Bedrohungsszenario so naheliegend, dass sie, noch ehe der neu gewählte Bundestag zusammentrat, den *finanziellen Rahmen für ein gigantisches Aufrüstungsprogramm* verabschiedet haben.

Fragt man, wie hoch das Risiko einer *atomaren Auseinandersetzung* derzeit einzuschätzen ist, so werden die meisten Experten abwiegeln oder abwinken.

Zwar herrscht in der Ukraine ein brutaler Krieg mit zahlreichen Grausamkeiten und Kriegsverbrechen, der Einsatz von Atomwaffen wird jedoch anscheinend nicht erwogen. Die Ukraine hat die auf ihrem Gebiet stationierten Atomwaffen im Zuge der Auflösung der Sowjetunion und der Gründung der GUS (*Gemeinschaft Unabhängiger Staaten*) an Russland zurückgegeben und Russlands Führung ist anscheinend darauf eingestellt, den Krieg gegen die Ukraine weiterhin mit konventionellen Waffen zu führen. Man sollte sich jedoch vor einer Verharmlosung der Situation hüten. Putin hat schon zu Beginn des Krieges die Aktivierung der ersten beiden Stufen (von insgesamt vier) zur Mobilisierung von Atomwaffen angeordnet und mehrfach bei Eskalation von westlicher Seite (z.B. beim Einsatz von «Taurus»-Marschflugkörpern, die Moskau erreichen können), mehrfach mit «massiver Vergeltung» gedroht. Zwar ist, solange Trump mit Putin verhandelt, eine atomare Auseinandersetzung zwischen den USA und Russland nicht zu erwarten, aber eine gefährliche Zuspitzung kann sich immer noch ergeben, solange keine ernsthaften *Friedensgespräche mit allen Beteiligten* geführt werden.

Dass wegen der verheerenden Folgen eines Atomkriegs *alles getan werden muss, um den Einsatz von Atomwaffen zu verhindern*, ist eine feste Überzeugung bei Erich Fromm. Wohl keine Forderung hat er mit solchem Nachdruck vertreten wie diese. In diesem Sinne war er Pazifist. Ein Atomkrieg ist für ihn gleichbedeutend mit der *Vernichtung des Lebens*, er ist das Ergebnis von «*Nekrophilie*» (Fromm 1976a, GA II, S. 193). Denn es ist

«unwahrscheinlich, daß Menschen die *Freiheit*, die *Ehrfurcht vor dem Leben* – kurz alles, was wir unter *Demokratie* verstehen – noch bewahren würden, nachdem sie die grenzenlose Grausamkeit von Mensch gegen Mensch, die ein Atomkrieg mit sich bringen würde, aktiv oder passiv miterlebt hätten» (Fromm 1961a, GA V, S. 156).

Vorläufiges Fazit

Bei der gegenwärtigen Kriegssituation in der Ukraine und angesichts des andauernden Israel-Palästina-Konflikts sind Erich Fromms Überlegungen und Stellungnahmen zur *Friedenspolitik* aus den 1960er Jahren immer noch aktuell. Auch wenn ein Krieg, wie er damals befürchtet wurde, zwischen den nuklearen Mächten *Russland und USA* – nicht zuletzt infolge einer Annäherung in der autoritären Führung beider Staaten – gegenwärtig nicht sehr wahrscheinlich ist, birgt der zunehmende Einsatz von konventionellen Waffensystemen mit enormer Reichweite und Zerstörungskraft große Risiken. Um von einem

Verharren in einem jahrelangen Stellungskrieg an der Front und massenhafter Zerstörung durch Raketen- und Drohnenangriffe auf städtische Zentren herunter zu kommen, ist es unbedingt erforderlich, einen *Waffenstillstand* zu vereinbaren und in Gesprächen zwischen *allen* Beteiligten (an denen die Ukraine gleichberechtigt beteiligt sein muss) zu einer *Kommunikationskultur* zurückzukehren, die die erklärte Bereitschaft, über Frieden zu verhandeln, nicht durch fortgesetzte Angriffe mit Todesopfern in der Zivilbevölkerung unglaubwürdig macht.

Wechselseitige Anerkennung, Verständigung über unterschiedliche Positionen und das Aushandeln von Kompromissen gehören zusammen. Wo eine derartige Kultur des Gesprächs und der friedlichen Konfliktregelung nicht besteht, greift ein rücksichtsloses Durchsetzen der Macht des Stärkeren um sich. *Krieg* bezweckt das Durchsetzen eigener Interessen mit militärischer Gewalt, *Frieden* ist ein Zustand, der nur durch sprachliche Verständigung, wechselseitige Anerkennung berechtigter Interessen und Kompromisse erreicht werden kann.

Zur Aufrüstung der Bundeswehr und zum Streben nach «Kriegstüchtigkeit» noch eine letzte Bemerkung, der vermutlich auch Erich Fromm zustimmen würde: Wir brauchen dringend wieder eine *mächtige Friedensbewegung, die sich gegen militärische Aufrüstung und für friedliche Konfliktlösungen einsetzt!*

Literatur

- Arendt, Hannah (2024): «Das palästinensische Flüchtlingsproblem. Ein neuer Ansatz und ein Plan für eine Lösung» [1948], in: H. Arendt: *Über Palästina*, hg. von Th. Meyer, München (Piper 2024), S. 43–227.
- Fromm, Erich, *Gesamtausgabe in zwölf Bänden* (GA), Stuttgart (Deutsche Verlags-Anstalt – gebundene Ausgabe) und München (Deutscher Taschenbuch Verlag – Studienausgabe als TB) 1999. E-Book: <https://books.openpublishing.com/document/335933>.
- (1955a): *Wege aus einer kranken Gesellschaft*, GA IV, S. 1–254.
 - (1960c): «Gründe für eine einseitige Abrüstung», GA V, S. 213–224.
 - (1961a): *Es geht um den Menschen! Tatsachen und Fiktionen in der Außenpolitik*, GA V, S. 43–197.
 - (1961g): «Kommunismus und Koexistenz. Das Wesen der totalitären Bedrohung heute», GA V, S. 199–211.
 - (1963g): «War within Man. On the Roots of Destructiveness». *Fromm Forum* (engl. Ausgabe) 29/2025, S. 14–35.
 - (1970h): «Zur Theorie und Strategie des Friedens», GA V, S. 243–257.
 - (1973a): *Anatomie der menschlichen Destruktivität*, GA VII.
 - (1975a): «Anmerkungen zur Entspannungspolitik», GA V, S. 259–264.

- (1976a): *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*, GA II, S. 269–414.
 - (1989b [1922]): *Das jüdische Gesetz. Dissertation*, GA XI, S. 19–126.
 - (1990t [1948]): «Für eine Kooperation von Israelis und Arabern», GA XI, S. 523–527.
 - (1992r [1978]): «Bemerkungen zu den Beziehungen zwischen Juden und Deutschen», GA XI, S. 597–600.
- Friedman, L. J. (2013): *Was man gibt, verliert man nicht. Erich Fromm – Die Biographie*, Bern (Verlag Hans Huber).
- Jack, H. A. (1987): «Die Friedensbewegung und Erich Fromm», in: Lutz v. Werder (Hg.): *Der unbekannte Fromm. Biographische Studien*. Frankfurt/M. (Haag & Herchen), S. 61–70.

«Zeitenwende» und «Gruppennarzissmus» – die Geburt des destruktiven Heldencharakters

JÜRGEN MEIER



Mit der «Zeitenwende» und dem Aufruf der Regierung, Deutschland müsse wieder kriegstüchtig werden, kommt der manipulativen Kriegsvorbereitung an der Heimatfront eine besondere Aufgabe zu. Im Ernstfall, so Pistorius, würden junge Frauen und Männer gebraucht, die dieses Land verteidigen können: «Wir müssen durchhaltefähig und aufwuchsfähig sein.» (Aussage des Bundesverteidigungsministers im Bundestag am 5. Juni 2024.)¹ «Aufwuchsfähig» soll heißen, dass die Bundeswehr noch an einer zivilen Wehrorganisation und Wehrüberwachung der wehrdienstfähigen Männer ab 18 Jahren arbeiten muss. Da dies einige Zeit dauert, soll, so der Chef des *BND*, der Krieg in der Ukraine noch bis 2029 geführt werden, dann sei man bereit. Ansonsten könne Russland «Europa» schneller unter Druck setzen, als sein Nachrichtendienst bisher berechnet habe. (*Junge Welt*, 12. März 2025.) Bis dahin soll Deutschland also kriegstüchtig werden. Ohne die Dominanz des destruktiven Heldentypus wird das nicht gelingen.

Der ehemalige Feuilletonchef der *ZEIT*, Jens Jessen, folgert aus dem «politische(n) Imperativ (...)», Deutschland müsse wieder ‚kriegsfähig‘ werden», dass dafür die «Milliardenschulden für die Rüstung» nicht ausreichen, «sondern dass es für die Wehrfähigkeit noch etwas anderes als Geld und Waffen braucht. Es

1 www.bundestag.de/dokumente/textarchiv/2024/kw23-de-regierungsbefragung-1002264

braucht die Wertschätzung der Soldaten, (...) Anerkennung und Sympathie – vielleicht sogar Bewunderung.» (ZEIT Nr. 13/2025.)

Das möge «für manche Ohren obszön klingen», man müsse es aber «einmal so zuspitzen, damit der emotionale und moralische Preis sichtbar wird, den die militärische Ertüchtigung verlangt (...): die höchste denkbare Wertschätzung, die von einer Gemeinschaft für den aufgebracht werden kann, der sich für sie opfert» (ebd.). Dafür habe es in Deutschlands Vergangenheit «einmal den Begriff des *Helden*» gegeben. Denn kriegstüchtig zu sein bedeutet einer Tugend zu folgen.

Da eine Tugend nur intrinsisch funktioniert, also nicht auf Befehl und Gehorsam reagiert, muss die Kriegstüchtigkeit von den Menschen verinnerlicht werden. Die Kriegstüchtigkeit will als Tugend alles bekämpfen, was nach Pazifismus, Diplomatie und Völkerfreundschaft mit den Menschen des Feindes riecht. Das braucht Vorbereitung und Zeit. Ein Bundeskanzler Merz weiß das. Von allen Organisationen, ob sie «Attac», «Compact», «Omas gegen Rechts», «Correctiv», «Rosa Luxemburg Stiftung», «Friedrich Ebert Stiftung», «Animal Rights Watch», «Heinrich Böll Stiftung» oder «Foodwatch» heißen, fordert seine Partei politische Neutralität. Diese Organisationen und viele andere behindern die Entfaltung einer Ideologie, die immer unverblümter die *nationale Gleichschaltung des Denkens* fordert. Wer für die Rechte des palästinensischen Volkes auf die Straße geht, gefährdet diese Gleichschaltung und wird als Antisemit nicht nur beschimpft, sondern mit Berufs- und Verbandsverbot bedroht.

Dem «Marketing-Charakter», der die Welt bislang allein aus seiner partikularen Nützlichkeitsperspektive betrachtet hat, wird eine neue Perspektive angeboten, in der er sich nicht mehr isoliert und einsam gegenüber der Welt im Konkurrenzkampf behaupten muss, sondern in der er sich, ganz ohne Zwang, an einem nationalen Wir orientieren kann, das ihn scheinbar aus seiner Isoliertheit und Einsamkeit erhebt, die mit der ökonomisch immer deutlicher werdenden Krise des Kapitalismus wächst, und mit ihr die Angst der lohnabhängig beschäftigten Marketingcharaktere vor drohenden Arbeitsplatzverlusten, Verschuldung und Armut. Erich Fromm sah in diesem Wir eine Erscheinung menschlicher Entfremdung, die er «Gruppenarzissmus» nannte. Der Gruppenarzissmus, so Fromm, «kostet fast nichts, verglichen mit den Sozialausgaben, die nötig wären, den Lebensstandard zu erhöhen. Die Gesellschaft braucht nur die Ideologen (KI-Experten etc., J.M.) zu bezahlen, die Schlagworte formulieren, welche den gesellschaftlichen Narzissmus erzeugen.» (Fromm 1973a, GA VII, S. 183.)

Wie retten wir uns aus der Krise? fragen sich die verängstigten Betroffenen. Mit diesen Fragen beginnt die Schlacht der Manipulation. Die herrschende Ideologie, in politische Gesetze und Entscheidungen der Regierung gehüllt und

getragen und vermittelt durch fast alle Medien, weiß von der Gefahr dieser Fragen. Denn die Antworten könnten zur Kritik am herrschenden ökonomischen System führen. Kritik könnte zur materiellen Gewalt werden, sobald sie die Massen erfasst. Also muss, wie man zu sagen pflegt, ein manipulatives «Narrativ» her. Das erklärt: Der Russe ist schuld. Die Chinesen sind schuld. Die Migranten sind schuld. Das Management ist schuld, weil es die Gefahren der chinesischen Konkurrenz nicht erkannt hat. «Im Falle eines kalten oder heißen Krieges», so Erich Fromm, «nimmt der Narzissmus noch drastischere Formen an. Das eigene Volk ist dann vollkommen, friedliebend, kultiviert und so weiter, das Volk des Feindes dagegen ist das genaue Gegenteil. Es ist gemein, verräterisch, grausam und so weiter.» (Fromm 2025, S. 183.)

Weil das so ist, so die herrschende Ideologie der «Zeitenwende», sind alle Menschen der Nation dazu aufgerufen, sich zu einem gewaltig starken Subjekt zusammen zu schließen, denn – so das «Narrativ» – der Russe, verbündet mit dem Chinesen, werde kommen, um uns völlig zu vernichten. Das «Narrativ» stützt sich dabei auf sachliche Fakten, zu denen u.a. die Aufrüstung des Feindes gehört, die, was Russland betrifft, allerdings längst nicht so gewaltig ist wie die deutsch-europäische.

Bislang behauptete das «Narrativ», ganz ohne Ideologie die Weltlage beschreiben zu können. Der Marketing-Charakter war stolz darauf, kein Ideologe zu sein, sondern glaubte, er sei allein für sich verantwortlich und folge nur seinen Bedürfnissen. Auch das ist natürlich eine ideologische Konstruktion, bei der sich der einzelne Mensch nicht als gesellschaftliches Wesen begreift. Der Kauf eines Brötchens beim Bäcker widerlegt bereits diese Vorstellung. Dennoch wurde und wird behauptet, ideologisch seien nur die Anderen, die Feinde und Kritiker.

«Entideologisierung» lautete daher die Kampfpapare des «Narrativs», die sich als wissenschaftliche Erkenntnistheorie begriff. Dieses «Narrativ» wird noch solange im intellektuellen Milieu verweilen, bis sich die neue Ideologie der «Zeitenwende» durchgesetzt hat.

Ideologie ist ein Mittel, mit dem die Menschen sich die «vom Ökonomisch-Gesellschaftlichen aufgeworfenen Konflikte» (Lukács) bewusst machen und ausfechten. Ideologien entstehen einerseits in gesellschaftlichen Bewegungen und wirken häufig auf die Entwicklung der Wissenschaften ein. Andererseits können «wissenschaftliche Feststellungen zu ausschlaggebenden Momenten von ideologischen Entwicklungen werden» (Lukács 1984, S. 299). Man denke nur an Galilei.

Hinter der Kampfpapare der «Entideologisierung» verbarg sich allerdings das manipulative Konzept, die Wirklichkeit des gesellschaftlichen Seins lasse sich nicht in seiner Totalität erkennen, sondern sei nur partikular fassbar. Damit

wurde die prägende Kategorie des gesellschaftlichen Seins, die menschenfeindliche, auf Verdinglichung, Verwertung, Konkurrenzkampf und auf Mehrwert orientierte Dynamik der kapitalistischen Ökonomie bei der Behandlung aller Fragen von Krieg und Frieden einfach in Klammern gesetzt.

Nur so konnte sich das manipulative «Narrativ» vom bösen äußeren Feind in den Köpfen verankern. Das hat bislang funktioniert. Doch mit der «Zeitenwende», in der «Rheinmetall» 2025 seinen Gewinn um 36% auf über 7 Mrd. Euro steigern konnte und Trump sich als ideologischer Führer der westlichen Welt behauptet hat, soll die «Entideologisierung» als Kampfparole geändert werden. «Kriegstüchtigkeit» wird gefordert. Das ist eine klare ideologische Sichtweise auf die Totalität des gesellschaftlichen Seins, dessen prägende Kategorie, die kapitalistische Ökonomie, in einer schweren Krise steckt. Es ist eine gattungsfeindliche Ideologie, die im Krieg des Handels und Militärs die Lösung des Konflikts sieht.

Die herrschende Ideologie erklärt, die Krise sei kein Ausdruck der eigenen Überakkumulation von Waren und Kapital, sondern sei ein Machwerk, das durch äußere Mächte entstanden sei, gegen die mit Kriegstüchtigkeit ein Mittel zur Rettung der westlichen Wertegesellschaften geschaffen werden müsse. Mit dieser Ideologie soll die Bevölkerung begreifen, dass sie sich zu einem kollektiv nationalen «Wir» zusammenschweißen muss.

Mit der «Entideologisierung» soll auch der Marketing-Charakter gewendet werden. Ihm soll der *destruktive Heldencharakter* folgen. Der destruktive Heldentyp ist eigentlich ein Antiheld, das Gegenteil von einem Helden, sozusagen ein «Fake». Denn ein echter Held, so Fromm, ist z.B. Jesus. Er ist «ein Held ohne Macht, der keine Gewalt anwandte, der nicht herrschen wollte, der nichts haben wollte, (...) ein Held des Seins, des Gebens, des Teilens» (Fromm 1976a, GA II, S. 370). Dem destruktiven Heldencharakter geht es dagegen um «Haben, Ausbeuten, gewaltsam Erzwingen, (...) stärker als andere zu sein, zu siegen, andere zu unterjochen und auszubeuten» (Ebd.) Entsprechend den «Tugenden» dieses «Fake»-Helden soll auch das Grundgesetz umgeschrieben werden. Mit Trump, dem vom amerikanischen Volk gewählten nationalen und internationalen Führer und Chefideologen der «Zeitenwende», werden die «westlichen Werte» entsprechend dort wie hier neu definiert.

Die «natürliche Ordnung» der Gesellschaft, so Trump, die sich auf Familie, Kirche, Nation stützt, müsse als Wert wieder hergestellt werden, so Trump. Die freie Entfaltung der privaten Initiative sei nur in dieser «natürlichen Ordnung» möglich. Wer es nicht schafft, die Freiheit des Marktes zu nutzen, um sich ein Privateigentum aufzubauen, sei selbst dafür verantwortlich und dürfe nicht auf staatliche Unterstützung hoffen. Sein «Anti-Woke»-Feldzug streicht rund 200 Begriffe aus der offiziellen und inoffiziellen Behördenkommunikation.

Dazu zählen etwa «non-binär», «Rassismus», «amerikanischer Ureinwohner», «Inklusion», «Gendermainstreaming» oder der Begriff «Frauen». (*New York Times*). Trump enthüllt, was unter dem westlichen Wertemantel steckt. Zum Vorschein kommt brutaler Sozialdarwinismus.

Völlig ungeniert fordert die Zeitschrift *Cicero* (6. November 2024), Europa müsse von Trump lernen. «Make Germany great again» müsse die Parole lauten. Die besondere Betonung liegt auf «again»! *Cicero* erscheint im Res Publica Verlag des Dirk Notheis (CDU), der auch Vorstandsvorsitzender der Morgan Stanley Bank AG sowie Country Head von Morgan Stanley ist. Man ahnt, wo die westliche Wertereise des Friedrich Merz hinführen soll. Trump weist ihm den Weg.

«Die Lage für die Wissenschaft ist nicht gut», sagt Dr. Nina Lemmens, Leiterin der New Yorker Außenstelle des Deutschen Akademischen Austauschdienstes (DAAD). «Mit seinem Haushaltsentwurf hat Donald Trump gezeigt, dass er es mit den angekündigten Kürzungen in Bildung und Wissenschaft wirklich ernst meint.» (*Forschung und Lehre*, Ausgabe 2/18.)

Die Grundlagenforschung soll um 16,7 Prozent gekürzt werden. Das Bildungsministerium und das Budget für angewandte Forschung wurden nach dem Haushaltsentwurf um 13,5 Prozent gekürzt. Für die Environmental Protection Agency (EPA), eine Organisation, die u.a. für saubere Luft und Wasser sorgen soll, hat der US-Präsident Kürzungen von 31,4 Prozent vorgesehen. Tausende von Menschen wurden bereits entlassen. Auch die National Science Foundation (NSF) und die National Institutes of Health (NIH) sollen mit deutlich weniger Geld auskommen. Allerdings wird die NASA mit Geld versorgt. Der Ideologe und Politiker Trump nutzt wissenschaftliche Erkenntnisse nur dort, wo sie seiner Strategie nutzt. Alles andere wird liquidiert.

Hans-Jörg Tiede von der *American Association of University Professors* (AAUP) berichtet gar von Todesdrohungen gegen Dozierende, die auf der sogenannten «Professor Watch List» auftauchten. Sie listet laut Angaben der Initiatoren Lehrende auf, die eine «linke Propaganda» in den Hörsaal trügen. «Einzelne Universitäten haben aus Sicherheitsgründen kurzzeitig geschlossen, einzelne Hochschullehrer wurden wegen der Vorwürfe suspendiert oder entlassen.» (Ebd.).

Noch bemüht man sich in der Bundesregierung um ein kritisches, aber stets versöhnliches Gesicht gegenüber dem Freund in Übersee. Die «Zeitenwende» braucht Zeit, damit der neue Charaktertyp das Zepter ergreift. Noch schlummert der «Marketingcharakter» im europäischen Gemüt.

Der *destruktive Heldencharakter* soll mit Herz, Verstand und allen Sinnen gegen den äußeren und inneren Feind, den er Diktator oder Autokrat nennt, zu Felde rücken. Die Destruktivität dieses kriegstüchtigen Heldencharakters

«ist die Perversion des Willens zum Leben. Es ist die Energie des ungelebten Lebens, die sich in eine Energie umwandelt, die auf die Zerstörung des Lebens ausgeht.» (Fromm 1947a, GA II, S. 73.) Der destruktive Heldencharakter ist kein Diplomat. Er mischt sich enthusiastisch in die inneren Angelegenheiten anderer Nationen ein, um so den Hass der eigenen Bevölkerung auf den jeweiligen Autokraten zu lenken, was mit vielen Hinweisen auf die Missachtung, die er Frauen-, Queer-, Menschen- und Minderheitsrechten entgegenbringt, gerechtfertigt wird. Die Außenministerin der Ampelkoalition war ein Beispiel dafür. Sie handelte nicht als oberste Diplomatin eines Staates, sondern hoffte sogar, dass die Sanktionen «Russland ruinieren» würden.

Der Generalstabsarzt der Bundeswehr, Johannes Backus, sagte im Dezember 2024 der *Süddeutschen Zeitung*: «Erfahrung und Wissen von Ärzten, die die Weltkriege erlebt haben, sind über die Jahrzehnte verloren gegangen. Das könnte sich jetzt rächen.» (SZ, 21. Jan. 2025.)

Im Zweiten Weltkrieg dominierte in Deutschland der destruktive Heldencharakter das gesellschaftliche Leben. So soll es wieder werden, wenn auch mit anderen Parolen, denn immerhin bestimmt noch der Marketing-Charakter den Alltag, der vom Zeitenwandel erst überzeugt werden soll. Statt Treue zum Vaterland wird die Verteidigung der «westlichen Werte» gefordert, die autoritär und gebetsmühlenartig in die Köpfe gehämmert werden, damit sie sich in eine krieglerische Tugend hineinfühlen lernen. Deshalb bedauert der Generalstabsarzt, dass Führungskräfte sich seit Langem schwertun, «ihre Macht und Herrschaft in nachvollziehbare Autorität umzusetzen. In ihrem Bemühen, es allen recht zu machen, verlieren sie den Blick auf das Ganze. Sie setzen keine Prioritäten, geben den Individuen persönlich zu wenig Orientierung und die Gemeinschaft vermittelt kaum noch Zugehörigkeit, die schützt. Eine Folge ist die Erosion des Sozialen und die Erzeugung von zerstörerischer Gegenmacht, die sich vom Ethos der Freiheit abwendet. In schwierigen Zeiten der inneren und äußeren Bedrohungen durch Aggressoren bedeutet Verantwortungsethik eine überzeugende Politik, orientiert an Machbarkeit und Stabilität der Arbeits- und Lebenswelt der Bevölkerung, von der zu erwarten ist, dass sie ihre Erfahrungen und Energien für den gesellschaftlichen Zusammenhalt in Freiheit einbringt.» (Ebd.)

In diesem Zusammenhang freut sich die «Bundeszentrale für politische Bildung» (BZB) und ihr Autor Sönke Neitzel, Militärhistoriker an der Universität Potsdam, dass die «Zeitenwende» bislang in den «klassischen Rundfunk- und Printmedien» schnell und perfekt vollzogen worden sei (aus *Politik und Zeitgeschichte*, 16. November 2024). Das klingt wie ein Echo aus der deutschen Geschichte. Hitler nannte in seiner Rede vom 10. November 1938 als Aufgabe der Presse die

«Wiederherstellung einer einheitlichen Geistes- und Willensbildung der Nation.» Das Recht zur Kritik müsse «eine Pflicht zur Wahrheit sein, und die Wahrheit wird nur gefunden werden können im Rahmen der Aufgabe der *Lebenserhaltung eines Volkes*. (...) In einer Zeit wie der heutigen kann (...) nicht Kritik die höchste Pflicht sein, sondern die Schaffung von *Geistes- und Willenseinheit*».

So klingt «Verantwortungsethik», wenn sie sich nicht klar gegen völkische oder faschistische Denkweisen und Begriffe abgrenzt. Die BZB beklagt allerdings im gleichen Text, dass die Universitäten, besonders die Fakultäten, die zu einer «einheitlichen Geistes- und Willensbildung der Nation» so wichtig sind, nämlich die Geisteswissenschaften, «immer noch pazifistisches Milieu» in sich tragen. Das ärgert den destruktiven Heldencharakter. An 70 Hochschulen, so stellt Neitzel verzweifelt fest,

«gibt es Zivilklauseln, die militärisch nutzbare Forschung verbieten. Das sind zwar nur 17 Prozent, aber darunter befinden sich sehr renommierte Einrichtungen wie die TU Darmstadt oder die TU Berlin. In Bremen und Thüringen ist die Zivilklausel in den Landeshochschulgesetzen verankert. Hinzu kommt eine hochdotierte institutionalisierte Friedensforschung, die sich seit den 1970er Jahren zweifellos professionalisiert hat, aber nicht immer zu einem realistischeren Blick auf militärische Konflikte beigetragen hat. In Deutschland gibt es nur vier politikwissenschaftliche Lehrstühle, die sich mit Sicherheitspolitik befassen, und einen einzigen Lehrstuhl für Militärgeschichte an der Universität Potsdam. (...) Demgegenüber stehen 173 Professuren für verschiedene Aspekte der Gender Studies an deutschen Hochschulen. Der Studiengang Gender Studies wird an 18 Hochschulen und Universitäten angeboten, Peace and Conflict Studies an vier und War and Conflict Studies an einer.» (Neitzel 2024, S. 8.)

Zur Erzeugung des destruktiven Heldencharakters muss dieser Zustand verändert werden, wenn denn die Kriegstüchtigkeit gelingen soll.

Der Manipulationskapitalismus braucht einen «neuen Menschentyp», der «alles Leben in Dinge» verwandelt, «einschließlich seiner selbst und der Manifestationen seiner menschlichen Fähigkeiten der Vernunft, des Sehens, des Hörens, des Fühlens und Liebens.» (Fromm 1973a, GA VII, S. 317.)

Diese Fähigkeiten verrohen beim destruktiven Heldencharakter, für den Krieg ein legitimes Mittel der Krisenbewältigung ist, vollends. Aus Mördern werden für ihn mit Orden geschmückte, im Dienste der «westlichen Werte»

agierende Helden gemacht. Der Krieg verhindert die menschliche Bezogenheit eines Gattungswesens zum anderen Gattungswesen. Er zerstört die «Organe der Individualität», die kultiviert werden müssten, um menschlich sein zu können. Er verhindert den Fortschritt des Gattungswesens.

Erich Fromm glaubt, «dass der Mensch sich das Erlebnis des ganzen universalen Menschen nur vergegenwärtigen kann, wenn er seine Individualität verwirklicht, und dass er es niemals erreichen wird, wenn er sich auf einen abstrakten gemeinsamen Nenner zu reduzieren sucht» (Fromm 1962a, GA IX, S. 154). Ein solcher gemeinsamer Nenner war das Vaterland, der Antisemitismus und ist heute der Schutz der «westlichen Werte», wie immer sie bald aussehen werden, vor dem Fremden. Wenn also Kriege verhindert werden sollen, müssen echte Emotionen wieder zum Leben erweckt werden. Das bedeutet, mit den Organen der Individualität eine Bezogenheit zum anderen Menschen und zur Menschheit, wie zur Natur zu schaffen. Was auch bedeutet, in Diskussionen ohne Eitelkeit und ohne manipulative Tricks kommunizieren zu wollen, um gemeinsam Richtiges von Falschem zu sondern. Die Verwirklichung der Individualität ist Teil des Kampfes gegen den Krieg. Der Krieg zerstört die Produkte menschlicher Arbeit, so wie sie sich in Wohnhäusern, Straßen, Fabriken, Feldern vergegenständlicht. Er zerstört das physische Leben von Menschen und Tieren. Er zerstört aber in ganz besonderem Maße die Entwicklung der Individualität der Menschen, die allein verhindern kann, dass Leben und die von Menschen geschaffenen Gegenstände zerstört werden. Von dieser inneren Zerstörung sind nicht nur die Soldaten betroffen, sondern alle Menschen. Auch ein Volk, das ein anderes Volk erfolgreich mit Waffen unterdrückt, verhindert die Möglichkeit der eigenen Emanzipation, denn «die Macht, deren es zur Unterdrückung der anderen bedarf, wendet sich schließlich immer gegen es selbst», schreibt Friedrich Engels (MEW Bd. 18, S. 527).

Und Fromm schreibt (1973a, GA VII, S. 51):

«Deutschland hat zwei Kriege begonnen, den von 1914 und den von 1939. Der Nachzügler unter den großen westlichen Industrienationen, begann nach 1871 seinen spektakulären Aufstieg. 1895 hatte seine Stahlproduktion bereits die Englands erreicht, und 1914 war Deutschland England und Frankreich weit überlegen (...), doch besaß es nicht genügend Rohstoffe und hatte nur wenige Kolonien. (...) Es musste Gebiete erobern, die in Europa und Afrika über Rohstoffe verfügten.»

Deutschland, so der Bundeskanzler Merz, muss zwar «europäisch handeln, aber mit klarem deutschen Kompass.» Wohin dieser deutsche Kompass in der Geschichte stets pendelte, erklärte Erich Fromm so:

«Die Kriegsziele des Kaisers waren wirtschaftliche Hegemonie über Westeuropa sowie Gebietseroberungen im Osten, Hitler hatte genau die gleichen Kriegsziele; er wollte nicht die Welt und nicht einmal England erobern, sondern betrieb die traditionelle Expansionspolitik des kaiserlichen Deutschlands. (...) Deutschland wird noch immer von den gleichen grundlegenden Kräften beherrscht. Es ist wieder die stärkste Wirtschaftsmacht Europas und strebt nach den alten Zielen: nach der wirtschaftlichen Vorherrschaft über ein geeintes Europa und – auf lange Sicht – nach Landaneignung im Osten. (...) Allerdings hat Deutschland gelernt, dass seine Außenpolitik nur erfolgreich sein kann, wenn es sich mit der mächtigsten Nation der Welt, mit den Vereinigten Staaten verbündet. (...) Mit aller Sorgfalt versucht die deutsche Führung den Verdacht von sich zu weisen, dass sie es noch einmal mit den alten Zielen versuchen wolle.» (Fromm 1966h, GA V, S. 16 f.)

Nach der rüden Zurückweisung Trumps gegenüber der EU, die zunächst als eine Art Kündigung der transatlantischen Freundschaft interpretiert wurde, könnten die alten großwahnsinnigen Ziele Deutschlands wieder in den Fokus genommen werden. Allerdings nach der Devise: von Trump lernen, heißt siegen lernen.

Die Wiederbewaffnung Deutschlands, so Fromm, sei stets mit den Schwüren der Politiker erfolgt, die «eifrig ihren Friedenswillen und ihre demokratische Einstellung» bekundet hätten. «Das von Deutschland angeführte Neue Europa», so Fromm, «wird ebenso expansionistisch sein, wie es das Alte Deutschland war, und in seinem Bestreben, die früheren deutschen Gebiete zurückzubekommen, wird es eine noch größere Gefahr für den Frieden sein» (Fromm 1962a, GA IX, S. 53.)

Das kann nur verhindert werden, wenn der destruktive Heldencharakter und die Ziele des deutschen Monopolkapitals als das entlarvt werden, was sie sind, Boten des Massenmordes und der Ausbeutung.

Kriege können nur verhindert werden, wenn sie als Fortsetzung des menschlichen Scheiterns begriffen werden, das verhindert, dass der Mensch die gegenständliche Welt der Erde und deren Rohstoffe bewusst als Gattungswesen erkennt und bearbeitet, um Individuum, also totaler Mensch werden zu können. Nur wenn sich die Ohnmacht der Menschen, ihr Desinteresse, ihre Nichtzuständigkeit in leidenschaftliche Selbstbetroffenheit wandelt, kann Krieg auch als Krieg gegen die eigene Entwicklung hin zum echten Individuum erlebt werden, denn, so Marx, «die Leidenschaft, die Passion ist die nach seinem Gegenstand energisch strebende Wesenskraft des Menschen.» (Marx, MEW Bd. 40, S. 579.)

Das Wichtigste ist es, dass man den Mut hat, «Nein» zu sagen und

«den Befehlen der Machthaber und der öffentlichen Meinung den Gehorsam zu verweigern, dass man nicht länger schläft, sondern menschlich wird, dass man aufwacht und das Gefühl der Hilflosigkeit und Sinnlosigkeit verliert. (...) Aber die Fähigkeit, sinnvoll «Nein» sagen zu können, impliziert die Fähigkeit «Ja» zu sagen. (...) Das «Ja» zum Menschen ist das «Nein» zu all jenen, die ihn versklaven, ausbeuten und verdummen wollen.» (Fromm 1962a, GA IX, S. 155.)

Wer mutig Nein sagt, wird die Repressionen, die diesem Nein häufig folgen – als da sind Mobbing, Beschimpfungen, Prügel, Berufsverbot, Schulverweis, Arbeitsplatzverlust, Strafanzeige und Verschmähungen – nur ertragen, wenn sich dieses Nein auf ein Ja stützt, dass weiß, wofür es sich zu leben lohnt.

Menschen, die erfolgreich Nein sagen wollen zum Krieg, zu Waffenexporten, zur Rüstungsindustrie und zur Stationierung von Atomraketen, müssen deshalb, so Fromm, «über sich selbst als Friedensbewegung» hinausweisen und «zu einer Bewegung des radikalen Humanismus» werden. Sie müssen «an den ganzen Menschen appellieren, das heißt auch sein Gefühl.» Sie müssen «eine Vision einer neuen Gesellschaft und eines neuen Menschen zeigen.» (Fromm 1970h, GA V, S. 253.)

Erfolg kann die Friedensbewegung also nur haben, wenn sich die Menschen nicht nur mit Mitleid und «Nächstenliebe» für die Menschen engagieren, die im Gattungslieben durch Giftgas oder Bomben ermordet werden oder hungern und auf ihrer Flucht vor dem Elend im Mittelmeer ertrinken, sondern wenn sie sich selbst als direkt Betroffene des Krieges erkennen und deshalb wissen wollen, was der Grund dafür ist, dass es uns noch nicht gelungen ist, in der «Bearbeitung der gegenständlichen Welt» uns als Gattungswesen zu bewähren und warum der «radikale», oder wie Marx sagte, der «positive Humanismus» (MEW 40, S. 583) noch nicht zur Entfaltung gekommen ist.

Sollte eines Tages wieder in Hallen, Stadien und Plätzen die erste Strophe der Nationalhymne gesungen werden, in der es heißt:

«Deutschland, Deutschland über alles, über alles in der Welt,
wenn es stets zu Schutz und Trutze brüderlich zusammen hält,»

dann sollten wir aufstehen und das Lied «*Sage nein!*» von Konstantin Wecker anstimmen:

«Wenn sie dann in lauten Tönen
Saufend ihrer Dummheit frönen,
Denn am Deutschen hinterm Tresen

Muss nun mal die Welt genesen,
 Dann steh auf und misch' dich ein:
Sage nein! (...)
 Sei nicht nur erschreckt, verwundert,
 Tobe, zürne, misch' dich ein: *Sage nein!* »

Literatur

- Fromm, Erich, *Gesamtausgabe in zwölf Bänden* (GA), Stuttgart (Deutsche Verlags-Anstalt – gebundene Ausgabe) und München (Deutscher Taschenbuch Verlag – Studienausgabe als TB) 1999. E-Book: <https://books.openpublishing.com/document/335933>.
- (1947a): *Psychoanalyse und Ethik. Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie*. GA II, S. 1–157.
 - (1962a): *Jenseits der Illusionen. Die Bedeutung von Marx und Freud*, GA IX, S. 37–157.
 - (1966h): «Marschiert Deutschland bereits wieder?», GA V, S. 13–41.
 - (1970h): «Zur Theorie und Strategie des Friedens», GA V, S. 243–264.
 - (1973a): *Anatomie der menschlichen Destruktivität*, GA VII, S. 1–444.
 - (1976a): *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*, GA II, S. 269–414.
 - (2025): *Humanismus in Krisenzeiten. Texte zur Zukunft der Menschheit*, München (dtv) 2025.
- Lukács, Georg (1984): *Werke*, Band 13: *Prolegomena; Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, 1. Halbband, hg. Von F. Benseler, Neuwied (Luchterhand).
- Marx, Karl; Engels, Friedrich (1976): *Werke* (MEW), hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin (Dietz Verlag):
- MEW Bd. 18: *Arbeiten vom März 1872 bis Mai 1875*
 - MEW Bd. 40: *Ergänzungsband. Schriften 1844*
- Neitzel, Sönke (2024): «Kriegstüchtig? Zur Zeitenwende in Politik, Gesellschaft und Truppe», in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, hg. Von der Bundeszentrale für Politische Bildung, Band 74 (2024).

Konflikte verstehen und Frieden fördern

UELI MÄDER



Neue Kriege verleiten dazu, militärisch noch mehr aufzurüsten und Krisen mit ähnlichen Mitteln «lösen» zu wollen, die sie mit verursacht haben. Das ist gefährlich. Wir benötigen friedliche Alternativen.

Im 20. Jahrhundert nahmen die Waffen und Kriegsoffer weiter zu. Hoffnungen weckte das «Ende des Kalten Krieges» (1989). Inzwischen ist die Ernüchterung groß. Egomaniische Politik dominiert. Und die Frage von Erich Fromm (1976) bleibt aktuell: «Haben oder Sein?» Denn Kriege haben viel mit dem Besitzdenken und Anhäufen von Macht zu tun. Friede verlangt hingegen *strukturelle Gerechtigkeit und eine demokratische Kultur der Auseinandersetzung*.

Was geschieht?

187 Millionen Menschen starben im 20. Jahrhundert kriegsbedingt. «*Nie wieder Krieg!*» hiess es nach beiden Weltkriegen. Kriege und Hunger töteten jedoch weiter. Und 122 Mio. Menschen sind auf der Flucht. Dies auch wegen Umweltschäden (vgl. FAO 2024).

Von 1989 bis 1995 sanken die globalen Ausgaben für Rüstung. Seither steigen sie wieder und betragen heute über 2 500 Milliarden US Dollar. Ein neuer Boom zeichnet sich seit den schrecklichen Kriegen in der Ukraine und in Gaza ab. Noch mehr Kriegsoffer gibt es im Sudan, kaum wahrgenommen. Wie die 733 Millionen Menschen, die weltweit hungern (vgl. SIPRI 2024).

Die Vereinten Nationen (UN) bauten in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts tragfähige Regelwerke auf. Seit den 1980er-Jahren nehmen soziale Diskrepanzen jedoch zu. Machtbasiertes Denken bedroht rechtsstaatliche Einrichtungen und den sozialen Zusammenhalt. Das irritiert auch politisch Liberale. So kritisiert etwa der Schweizer Alt-Bundesrat Kaspar Villiger, wie die populistische Polarisierung tragfähige Kompromisse unterläuft. Flankiert von Medien, die sich weniger für die Wahrheit interessierten, denn bislang angenommen (vgl. Villiger 2025, S. 3).

Soweit akute Probleme. Sie stehen hier im Vordergrund. Wer den Frieden will, muss sich mit ihnen auseinandersetzen, aber auch beachten, was trotzdem erfreulich ist.

Was steckt dahinter?

Zwei Weltkriege und ein grauenvoller Holocaust erschütterten das 20. Jahrhundert. Nebst Grenzkonflikten häuften sich Bürgerkriege, Ressourcen- und Umweltkriege. Hinzu kamen Kämpfe um die Dekolonisation. Europäische Mächte unterwarfen weite Teile der Erde. Diese Hypothek wirkt bis heute nach. Sie verursacht viele Kriege.

Eine Zäsur bildete der Anschlag auf das World Trade Center vom 11.9.2001 in New York. Die USA gaben seither über 6 000 Mrd. Dollar für den «Kampf gegen den Terror», für Vergeltung und «prophylaktische» Zerstörung aus. Kriege und spekulative Geschäfte treiben auch Lebensmittelpreise in die Höhe. Multinationale Konzerne profitieren davon. Die Schweiz, die mit Rohstoffen und Primärgütern handelt, gewährt ihnen Steuerprivilege. Die Öl- und Gasförderung wies im Jahr 2022 Gewinne von 2 000 Mrd. US-Dollar aus. Sie trägt dazu bei, die Erde zu erwärmen. Und der steigende Meeresspiegel zwingt Millionen von Menschen zur Flucht (vgl. Public Eye 2023).

Das Aufbrechen der Berliner Mauer (1989) weichte das Blockdenken zwischen Ost und West etwas auf. Doch das Kapital drängt seither zu maximaler Verwertung. So erhöhen sich soziale Diskrepanzen. Zudem steigen die Preise für industriell gefertigte Güter im Verhältnis zu jenen für Rohstoffe. Der *ungleiche Tausch* beeinträchtigt die Lebensbedingungen benachteiligter Regionen. Er schürt soziale Konflikte und beeinträchtigt demokratische Prozesse (vgl. Wilkinson & Pickett 2009, Mäder 2011).

Nationalistischer Populismus stellt auch Grund- und Menschenrechte infrage. Medien gewähren narzisstischen Mächtigen, die Ressentiments bewirtschaften, viel Raum (vgl. Mullis 2024). Soziale Strukturen ökonomisieren sich. Hohe Investitionen fließen in den militärisch-industriellen-Komplex. Und «Hel-

den» sind wieder «in». Selbst politische Prominenz warnt davor, «kriegsmüde» zu werden. Dahinter steckt eine finanzgetriebene Politik. Und was noch?

Weshalb arrangieren wir uns mit Gewalt und Unrecht? Erich Fromm geht in seiner Schrift «*Zur Theorie und Strategie des Friedens*» (Fromm 1970h) darauf ein. Rainer Funk hat sie in das Buch *Humanismus in Krisenzeiten* (Fromm 2025) aufgenommen. Die beiden Psychoanalytiker diagnostizieren eine wachsende Trennung zwischen Affekt und Intellekt. Sie bringe nicht nur Feindseligkeit mit sich, sondern auch Gleichgültigkeit gegenüber dem Leben. Und diese sei, vielleicht noch mehr als die offene Destruktivität, eine der gefährlichsten Ursachen für die Bereitschaft der Menschen, andere und sich selbst zu zerstören. «Meines Erachtens gehen wir langsam einer Entwicklung milder, aber chronischer Schizophrenie entgegen, die sich genau in dieser Spaltung zwischen Affekt und Denken ausdrückt» (Fromm 1970h, GA V, S. 251). Und Kulturphilosoph Jürgen Hardeck (2025, S. 102) führt weiter aus, was «*Die Flucht ins Destruktive*» verursacht.

Was wollen wir?

Ein Fussballfan will, dass sein Club wieder Meister wird. So lassen sich «Helden» wie «Götzen» feiern, die laut Fromm (1970h, GA V, S. 249) ein «seelisches Gleichgewicht» ermöglichen.

Funk geht mit Fromm auf das *Streben nach Bindung und Bezogenheit* ein (Funk 2025, S. 23). Der Wunsch nach Sozialität drückt sich auch im Sozialcharakter aus, der das Leben an sozio-ökonomische Erfordernisse anpasst. «Um sich wieder anerkannt und zugehörig zu erleben», suchen Menschen «die fantasierte Idealisierung des Eigenen mit einer idealisierten Person, Gruppierung». Und wenn «eine solche Idealisierung des Eigenen mit einer Entwertung, Ausgrenzung und Bekämpfung von allem, was das Eigene nicht spiegelt oder ergänzt, einhergeht», spricht Fromm von *Narzissmus*.

Aber wir wollen doch alle eine friedliche Welt? Wünsche hängen allerdings davon ab, wo wir im Leben stehen. Sozial Benachteiligte, die Mangel und Missbrauch erfahren (haben), strecken sich nach der Decke. Und beeinträchtigte Lebensfreude kann destruktive Anteile verstärken, wenn vitale Interessen des Menschen bedroht werden (vgl. Fromm 1970h, GA V, S. 248).

Wichtig sind ein sozialer Ausgleich und Austausch auf Augenhöhe. Sie ermöglichen eine *Teilhabe für alle*, ohne sich zu überheben. Für die einen ist so eine Umverteilung selbstverständlich, anderen widerstrebt sie. Je nachdem scheinen sogar Menschenrechte und Klimaziele utopisch zu sein. Aber warum? Ein verstehender Ansatz ergründet, was eine *demokratische Struktur* und *partizipative Kultur* behindert oder befördert.

Ostermärsche fordern, Kriege zu beenden, das Atomwaffenverbot zu unterzeichnen und Exporte von Kriegsmaterial zu untersagen. Ich halte auch gerne dafür, die Rüstungsindustrie auf zivile Produktion umzustellen, die Schweizer Armee abzuschaffen und alle weiteren Truppen ebenfalls durch UNO-Friedensdienste zu ersetzen.

Um soziale Gegensätze auszugleichen, ließen sich ferner die maximalen Einkommen auf das Doppelte der minimalen begrenzen. Bis Übereinstimmung vorliegt, dürfte es allerdings noch eine Zeitlang dauern. So kam das Frauenstimmrecht in der Schweiz erst 1972 zustande. Beim Ausbau der Alterssicherung (AHV) half der Slogan «AHV statt Panzer». Er verbindet lebensweltliche, *sozial- und friedenspolitische Anliegen*. Und welche Ansätze führen schon heute weiter? Dazu ein paar konkrete Beispiele.

Verstehen – eine Annäherung

An den Solothurner Filmtagen (Januar 2025) diskutierte ich mit dem palästinensischen Regisseur Yvann Yagchi. Sein Film «*Avant il n'y avait rien*» zeigt, wie Yagchi seinen israelischen Jugendfreund besucht, der illegale Siedlungen unterstützt. Trotz alter Bande ist eine Annäherung schwierig. Und Yagchi fragte sich an unserem Podiumsgespräch offen, ob er eigentlich kundtun wollte, dass kein Verstehen mehr möglich sei. Sein Eingeständnis regt dazu an, eigene Annahmen darzulegen und, soweit möglich, zu prüfen. Wichtig ist dabei, *Zweifel* und das einzubeziehen, was unklar ist. So nähern wir uns sozialen Realitäten eher an, ohne voreilig vermeintliche Gewissheiten fest zu zurren.

Yvann Yagchi erwähnte auch, was ihn an palästinensischen und israelischen Hochzeiten befremdet. Er signalisierte *kritische Distanz gegenüber beiden Seiten* und meinte, die Generation seines Vaters habe weniger Ambivalenz zugelassen. Ähnliches spricht Sarah El Bulbeisi (2020) in ihrer Dissertation «Tabu, Trauma und Identität» an. Die Zweite Generation sei in der pluralen Diaspora eher in der Lage, lähmende Viktimisierung zu transformieren und, transnational vernetzt, widerständige Handlungspotenziale auszuweiten, ohne erlebte Gewalt zu reproduzieren.

Yagchi thematisierte auch das Wechselspiel zwischen *Nähe und Distanz*. Indem sich die beiden Jugendfreunde treffen, nehmen sie stärker wahr, was verbindet und trennt. Exklusive und inklusive Prozesse sind so eng verknüpft. Beim Auseinandergehen spürt Yagchi aber deutlicher, was trotzdem bleibt. Reflektiert, ermöglicht sein sinnliches Wahrnehmen ein Verstehen (kein Akzeptieren), das ebenfalls erhellt, wie emotionale und rationale Dynamiken miteinander korrespondieren.

Am Podium wirkte auch die junge Schauspielerin Kayije Kagame mit. Die Tochter afrikanischer Eltern schlüpft im Film «*Didy*» in die Rolle der Mutter von Gaël. Er war fünf Jahre alt, als Didy in Ruanda starb. Vorab brachten ihn Verwandte nach Genf. Und nun begleitet ihn Kayije, Jahre danach, um die Spuren seiner Mutter zu entdecken. Diese führen in Regionen, in denen 1994 Genozide stattfanden. Gaël spricht vor allem mit ehemaligen Bekannten von Didy. Er hört aufmerksam zu, was sie allmählich erinnern.

Didy steht für eine verlorene (Frauen-) Generation, die unter schrecklichen Bedingungen auch Momente des Glücks suchte. Einfache Bilder vermitteln den Zwiespalt und die Tragik. Sequenzen des Schweigens berühren. Sie drücken aus, was verstehende Kommunikation vermag. Sie reicht über das Faktische hinaus und nimmt auf, was Menschen bewegt. So erfährt Gaël, wie seine Mutter eigentlich an Aids starb und nicht in Frieden ruhen kann, wenn ihr Sohn mit ihr hadert. Beide Botschaften lassen Gaël verstummen. Und wer weiß schon, was in ihm wirklich vorgeht! Ein *subtiles Annähern* hinterfragt, was wir oft vor-eilig interpretieren. Und weitere Sichtweisen helfen, eigene zu differenzieren.

Zusätzliche Anregungen vermittelte am Podium der junge Sebastian Schneider. Er spielt die Hauptrolle im Film «*Bekenntnisse des Hochstaplers Thomas Mann*» und erörterte, wie manches auch anders gewesen sein könnte. Das Einlassen auf eine Biographie eröffne stets neue Gesichtspunkte. So habe er erst allmählich entdeckt, wie Thomas Mann seinen Narzissmus kaum auf Kosten von andern verwirklichte. Spürbar sei eine unbändige Neugier, lustvoll in eine andere Identität einzutauchen, um die eigene zu finden.

Schneider relativierte auch, was bei Thomas Mann autoritär wirkt. Der bekannte Schriftsteller habe eigene Unsicherheiten zwar mit viel Gehabe kompensiert, sich aber auch mehr oder weniger versteckt darüber mokiert. Schneider kommt so intuitiv zu ergänzenden Wahrnehmungen. Etwa zu dem, was Rainer Funk (2025, S. 24) eingehend untersuchte. Der Psychoanalytiker befasste sich unter anderem mit populistischen Strömungen. Und er stellte fest, wie diese «in erster Linie einer narzisstischen Logik und Psychodynamik» folgen. Funk kontrastiert damit gängige sozialwissenschaftliche Annahmen, die das Autoritäre betonen.

Verstehend analysieren

Kommunikation ist auch Organisation. So beschreiben Michael Hardt und Antonio Negri (2002) die neue Weltordnung am Ende des 20. Jahrhunderts. Das vernetzte Kapital dominiert, klar. Wer die Kommunikation bei Konflikten analysiert, muss indes ebenfalls bei sich selbst anfangen. *Konzepte der Gewaltfreien Kommunikation* plädieren dafür (vgl. Jegher 2012, S. 49).

Von Mahatma Gandhi und Martin Luther King beeindruckt, radikalisierte mich der 1968er-Aufbruch. Dazu gehörte der Vietnam-Krieg! Er legitimierte dazu, provokativ gegen Unrecht zu protestieren. Das erhöhte die Aufmerksamkeit, allerdings nur kurz. Was nahe legte, fundierter zu argumentieren. Und dies mit guten Erfahrungen. Allerdings ohne die Welt zu retten. Das ernüchtert heute viele. Ergo sind wieder harschere Töne gefragt; zumal (rechts-) populistische Kräfte damit reüssieren.

Chantal Mouffe (2019) plädiert indes für einen linken Populismus. Gewerkschaften knüpfen teils daran an. Und mobilisieren mit Klartext recht erfolgreich. Das *Reduzieren von Komplexität* dient methodisch auch in der Wissenschaft dazu, sich einfacher zu orientieren. Wichtig ist jedoch, dabei nicht stehen zu bleiben. Grobe Konturen signalisieren eine soziale Realität, keine Wahrheit. Das Vereinfachen vermittelt einen Überblick, der weiter zu differenzieren ist. Und die Freiheit, die wir anstreben, sollte auch im Weg dazu aufscheinen. Dazu gehört die Bereitschaft, eigene Projektionen zu reflektieren. Sonst sehen wir im Gegenüber und Untersuchungsfeld vornehmlich das, was wir sehen wollen.

Wie *verstehende Kommunikation* gelingen kann, veranschaulichte im Januar 2025 ein Podium im Sissacher Kultur-Bistro «Cheesmeyer». Der Biologe Markus Ritter und die Ethnologin Ina Boesch sprachen sich, von mir befragt, «für eine soziale und ökologische Wende» aus. Ritter beschrieb ganz einfach, wie verletzlich Vögel sind. *Reflektierte Spaziergänge* (Bossert 2014, S. 139) erhellten deren Vulnerabilität. Und diese impliziere, wie unabdingbar eine respektvolle Koexistenz zwischen Mensch und Natur sei.

Konstruktive Widerständigkeit erlebte Ina Boesch (2024) bei Hunderten von Interessierten, die während fünfzehn Jahren über die Kultur-Plattform «*hexperimente*» ins Bündner Hochtal Avers kamen. Bei begleiteten Wanderungen erfuhren sie viel über die Geschichte der Landschaft, der Wasserkraft, der Zu- und Abwanderung. Bereits im 17. Jahrhundert zog das abgelegene Tal auch Naturforschende an, die dort seltene Blumen «jagten». Gleichzeitig wurden «Hexen» verfolgt. Besonders viele Prozesse gab es in der ersten Hälfte des 17. Jahrhundert während des 30-jährigen Krieges. Vor allem auch wegen der damaligen Armut. Leute, die gegenseitige Verpflichtungen kaum mehr einhalten konnten, beschuldigten sich nun häufiger. Und sie bezichtigten Frauen der Hexerei, die trotz Verbot miteinander tanzten. So vermittelte die Ethnologin, wie Krisen die Kommunikation fördern können. Dies auch deshalb, weil das sinnliche Wahrnehmen von Landschaft ökologisch sensibilisiert und Leute die Ohren spitzen, wenn etwas differenziert daherkommt.

Brücken bauen

Im Kontext der Kriege im ehemaligen Jugoslawien entstand 1991 die Schweizer «Friedensbrugg». Der Unparteilichkeit und Gewaltlosigkeit verpflichtet, führten die engagierten Fachleute bis heute zahlreiche Seminare durch: in Kroatien, Serbien, Mazedonien, Bosnien/Herzegowina und (seit 2015) auch in der Ukraine.

Vor dem Gründen der «Friedensbrugg» trafen sich einzelne Beteiligte schon im Herbst 1989 in der nonkonformistischen Tagungsstätte auf dem «Monte Verità», dem «Berg der Wahrheit» in Ascona. Sie diskutierten hier über «Macht und Frieden», zusammen mit Christa Wolf und Stefan Heym, die die damalige Deutsche Demokratische Republik (DDR) demokratisieren wollten. Beide überraschte dann das Aufbrechen der Berliner Mauer. Ja, wer hätte das gedacht! Unerwartetes ist offenbar möglich.

Ein erstes Einsatzgebiet der «Friedensbrugg» war Vukovar (im Osten Kroatiens, an der Grenze zu Serbien). Vor dem Balkankrieg lebten hier, im einstigen «Ferienparadies», ähnlich große kroatische und serbische Bevölkerungsgruppen recht friedlich zusammen (vgl. Joset 2012). Während dem Krieg (1991–1995) war Vukovar jedoch eines der am stärksten umkämpften Gebiete. Antikroatische Parolen aus Belgrad und antiserbische aus Zagreb entzündeten sich hier. In der umliegenden Gemeinde Borovo Selo wollte die mehrheitlich serbische Bevölkerung keine kroatische Fahne vor dem Rathaus. Das führte zu heftigen Auseinandersetzungen mit kroatischen Polizeieinheiten und dazu, dass die Jugoslawische Volksarmee und Teile einer serbischen Truppe (u.a. mit Freiwilligen) Vukovar besetzten und zahlreiche Menschen massakrierten.

Ende 1991 standen sich dann im «*Stalingrad an der Donau*» serbische und kroatische Bevölkerungsteile inmitten von Trümmern feindlich gegenüber. Und 1993 konnte die «Friedensbrugg» ihre Arbeit erst richtig aufnehmen, da inzwischen UN-Blauhelme das Gebiet kontrollierten. Die «Friedensbrugg» legte ihren Schwerpunkt auf *Versöhnung, Trauma-Bearbeitung und Gewaltfreie Kommunikation* (vgl. Joset 2022). Allmählich ließen sich serbische und kroatische Gruppierungen auf Angebote ein, strukturiert miteinander zu kommunizieren. Das war aber nur möglich, weil *UN-Einheiten* präsent waren, Brücken sicherten und Zeichen setzten.

Die UN-Verwaltung hisste serbische und kroatische Fahnen nebeneinander und stattete Polizeiposten und Zeitungsredaktionen mit serbischem und kroatischem Personal aus. In Vukovar trugen diese Sicherheiten und Strukturen dazu bei, dass die Stadt über *Verhandlungen* 1998 wieder unter kroatische Obhut kam. Die serbische Delegation stimmte zu. Die UN-Verwaltung bereitete die friedliche Wiedereingliederung vor. Und die «Friedensbrugg» initiierte wie

gewohnt Projekte, «in denen Verfeindete einander begegnen und zusammenarbeiten» konnten (Joset 2022, S. 47 f.).

In Mohács im südlichen Ungarn, das an Kroatien und Serbien anstößt, richtete die «Friedensbrugg» auch ein «Haus der Begegnung» ein. Dort konnten sich nach dem Schließen der gemeinsamen Grenzen Städteverwaltungen oder Gruppierungen aus dem Gesundheitswesen von Serbien und Kroatien zu Aussprachen oder Weiterbildungen treffen. Beim Nachtessen in einem örtlichen Restaurant spielte einmal ein Duo mehr serbische Musik, berichtete mir Marc Joset (2025). Die kroatischen Teilnehmenden fühlten sich provoziert und wollten das Lokal verlassen. Dann bat ein Vertreter der «Friedensbrugg» um das Akkordeon, stimmte das Kinderlied «Frère Jacques» an und mehrere Gäste summen mit. Bald sang die ganze Schar das Lied in vier verschiedenen Sprachen im Kanon mit. Und am folgenden Tag trafen sich alle wieder im Workshop. So lässt sich Frieden auch ein wenig herbeimusizieren.

Verständigung erlebte die «Friedensbrugg» 2015 auch im Osten der *Ukraine*, wo staatliche Einrichtungen fehlten und sich 2015 etwa 1,6 Mio. intern Vertriebene aufhielten. Die «Friedensbrugg» organisierte hier Workshops mit Geflüchteten und Betreuungspersonen. In Schulheimen arbeitete sie mit Waisen und traumatisierten Kindern. Sie kümmerte sich auch um primär russischsprachige Flüchtlinge, die sonst weniger Hilfe erhielten. Seit 2022 unterstützt die «Friedensbrugg» vor allem basisnahe zivilgesellschaftliche Organisationen, die direkt mit der lokalen Bevölkerung kooperieren.

Dialogisch kommunizieren

In Trappeto, einem sizilianischen Fischerdorf, wurde am 28. Juni 2024 ein altes Friedenszentrum neu eröffnet: zum 100. Geburtstag von Danilo Dolci (1924–1997). In der Provinz Triest geboren, kam Danilo schon als Jugendlicher ins Gefängnis, weil er Mussolini-Plakate entfernte und den Militärdienst verweigerte. Nach dem Zweiten Weltkrieg studierte Dolci Architektur in Mailand. Statt für Privilegierte schöne Häuser zu bauen, zog er sich 1952 ins ärmliche Trappeto zurück, wo sein Vater einst dem Bahnhof vorstand. Hier wollte Danilo Dolci selbst möglichst einfach leben und wenig Bemittelte unterstützen.

Trappeto liegt in der Nähe von Palermo. Das Dorf zählt 3000 Personen. Es lebt von der Landwirtschaft und dem Tourismus. Dolci verstand die gewaltlose Kommunikation als revolutionäre Aktion. Er postulierte, konsequent abzurufen, fair zu handeln und den (Welt-)Hunger zu stillen. Mehrmals wurde er für den Friedensnobelpreis nominiert. Die Berner Universität verlieh ihm 1968 den Ehrendoktor. Kontakte bestanden auch zu Erich Fromm. Das Areal des

Friedenszentrums umfasst 10 000 Quadratmeter, der Gebäudekomplex 3 000 Quadratmeter.

In Trappeto durchfloss ein offener Abwasserkanal die Hauptstraße. Landarbeiterinnen und -arbeiter konnten ihre Familien kaum ernähren. Die Kindersterblichkeit lag bei zehn Prozent. Ein Mädchen starb an Unterernährung. Danilo Dolci trat deshalb in einen ersten Hungerstreik, bis die Behörden genug Trinkwasser garantierten. Mit Arbeitslosen baute er Abwasserkanäle, Unterkünfte und Tagesstätten.

Um karge Felder zu bewirtschaften, verwirklichte Dolci mit den Landarbeitenden einen Stausee für fünftausend Familien. Dabei legte er sich mit der Mafia an, die das Wasser monopolisierte. Inzwischen gibt es zwölf Stauseen. Gegen Gewalt organisierte Dolci auch Kundgebungen und einen Friedensmarsch mit 40 000 Teilnehmenden über 700 Kilometer.

1968 bauten Dolci und Mitarbeitende in Trappeto ein kulturelles Begegnungs- und Friedenszentrum auf. Ansässige und Interessierte aus aller Welt tauschten sich hier über gewaltfreie Kommunikation und darüber aus, wie sich Wirtschaft und Gesellschaft demokratisieren lassen. Im Vordergrund standen die Anliegen der lokalen Bevölkerung. Für sie initiierten und betrieben Projektmitarbeitende auch einen regionalen Rundfunk. Dialogische Kommunikation beinhaltet laut Dolci vor allem, die Verhältnisse mit Benachteiligten zusammen zu demokratisieren.

Dolci, auch «*Gandhi von Sizilien*» genannt, plädierte dafür, einfach zu leben, miteinander zu teilen und gegen Unrecht zu demonstrieren. Nach seinem Tod (1997) und wiederum 2018 schädigten rechtslastige Vandalen das Friedenszentrum, das nun just mit deren Hilfe neu saniert auflebt. Die Musikerin Daniela Dolci, Tochter von Danilo Dolci, kontaktierte und motivierte die Jugendlichen direkt. Sie koordiniert das Projekt in einem regional schwierigen Umfeld.

Bei den Jugendlichen weichten sich verhärtete Haltungen auf, erzählte mir Daniela Dolci (2025). Eine verstehende, keineswegs rechtfertigende Kommunikation hilft, Gefühle zuzulassen und eigenes Tun aus einer anderen Perspektive zu sehen. Ähnliches stellten wir in einer Nationalfonds-Studie über die familiäre Sozialisation fest. Wir führten während drei Jahren mit 40 rechtsextremen Jugendlichen je drei Interviews über deren Ein- und Ausstiegs-Motivation (vgl. Mäder & Kassis 2007, S. 29–37).

«Gemeinsam zum Fenster rausschauen»

Marcel Tanner ist ein «*Pionier der globalen Gesundheit*» (Meier 2025). Der Bakteriologe und Epidemiologe setzt sich mit Viren, Parasiten und Bakterien auseinander. Er kämpft gegen die Malaria, Wurmerkrankungen, Aids und Co-

vid. Einst doktorierte er über die Afrikanische Schlafkrankheit, leitete dann als Professor der Universität Basel das Schweizer Tropen- und Public Health Institut sowie die Aussenstation *Ifakara* (in Tansania). Und von 2016 bis 2023 präsidierte Tanner zuerst die Schweizer Akademien der Naturwissenschaften, dann die Akademien der Wissenschaften. Somit war er quasi der oberste Wissenschaftler der Schweiz. Aber davon hält der alte Pfadfinder nichts. Tanner ist ein Arbeiterkind. Im proletarischen Breite-Quartier von Basel aufgewachsen, verwehrte ihm sein Lehrer im «Seevögeli-Schulhaus» das Gymnasium. «Dein Vater war doch auch nur ein Sattler.» Diese Aussage treibt den engagierten Forscher heute noch um. Für die «Work-Live-Balance» ist er kein gutes Beispiel. Für «*Development from Below*» (Entwicklung von unten) schon.

Tanner arbeitet gerne mit der lokalen Bevölkerung in abgelegenen Gebieten in Afrika. Zum Beispiel während den Bürgerkriegs-Wirren in der *Côte d'Ivoire* (ehemals Elfenbeinküste). Das war zu Beginn unseres Jahrhunderts. (Zusammen mit *Swisspeace*, der unabhängigen Schweizer Friedensstiftung, die Konflikte analysiert, Prävention und Mediation betreibt und mit der Universität Basel assoziiert ist.) Zuvor zerfielen die Kaffeepreise. Damit erhöhten sich Armut und Spannungen. Und Tanner baute mit seinen Mitarbeitenden in über fünfzig (Grenz-)Dörfern «*Primary Care Centers*» auf. Das sind Dorfsamariterposten. Hinzu kamen kommunikative Netzwerke und sportliche Aktivitäten. Dazu gehörten Fussballplätze und -vereine für Jugendliche. Sie halfen, Dörfer zu stabilisieren, die so dichter besiedelt blieben. Und die Schulen hielten den Unterricht weiter aufrecht. Das hinderte Söldner aus dem nahen Liberia daran, Kindersoldaten zu rekrutieren.

«Wichtig ist», resümierte Tanner bei unserem Gespräch (2025), «dass man bei Krisen nicht einfach wegzieht, sondern bleibt und, ohne Leben zu gefährden, beharrlich weiterarbeitet.» Das hätte auch im Sudan und anderswo hilfreich sein können. Das konsequente Arbeiten an gewöhnlichen Dingen und inneren menschlichen Werten diene dem friedlichen Zusammenleben. Unabdingbar sei «eine transparente und sachliche Information», ohne jegliche Propaganda. Mit dialogischer Kommunikation, keiner direktiven. So Tanner, der während Corona den Bundesrat mit beriet und im Fernsehen die Sicht der wissenschaftlichen Begleitgruppe immer wieder verständlich kommunizierte.

Nach persönlichen Erkenntnissen gefragt, sagte Tanner weiter: «Wichtig ist der Respekt. Das ist die Grundlage für jedes Gespräch, ohne vorgefasste Meinung». Und in Krisenzeiten? Ja, dann gelte besonders: «Ruhe bewahren, also nicht aktivistisch losschießen, sondern Handlungsoptionen erarbeiten und lieber gemeinsam zum Fenster rausschauen, statt jeder für sich in den Spiegel». Das bringe gemeinsame, tragfähige Lösungen. «Und das war wiederum viel besser möglich», ergänzte er, «wenn man auch die Erfahrungen und Expertise

der Verhandlungspartner kennt.» Denn oft sei die Lage ernst und die Zeit dränge. Zudem gelte es, «stets faktenbasiert zu verhandeln und nicht meinungsorientiert». Das habe viel ermöglicht, «auch wenn es mehr Zeit und Geduld brauche, um die Fakten gemeinsam zu sichten, zu bewerten und einzuordnen».

Tanner arbeitet oft im transkulturellen Umfeld. Da liegt ihm viel daran, möglichst die lokalen Sprachen zu sprechen. Wichtig sei, zumindest «mit lokalen Sprachen zu beginnen und erst dann, wenn nötig, in eine internationale Sprache zu wechseln». In Tansania (Ostafrika), wo Tanner seit bald fünfzig Jahren tätig ist, führt er Verhandlungen meistens in *Suaheli*. Diese Art der Kommunikation war für ihn ein zentraler Erfolgsfaktor, «vor allem wenn man das Suaheli der Bevölkerung und nicht das Gehobene der Gelehrten, Wasomi, spricht».

In Tansania wollte einmal ein Minister städtische Prestigespitäler mit internationaler Unterstützung ausbauen. Anders Tanner. Er überzeugte damit, mehr Mittel auf dem Land für einfache Ambulatorien einzusetzen. Und mit Philosoph Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955) erinnert der Epidemiologe gerne daran, es gehe nicht darum, «etwas Großartiges» zu leisten. Wesentlich sei, «die gewöhnlichen Dinge in Anerkennung ihres inneren Wertes zu tun»: engagiert und couragiert, nicht heldenhaft.

Chancen und Grenzen der Kommunikation

Wirkungsvoll sind im Umgang mit Macht *«Furchtlose Wahrheiten»*. Das veranschaulicht Dick Marty (1945–2023) in seinem Vermächtnis: *Betrachtungen eines Staatsanwalts* (2024). Marty kam im Januar 1945 im Tessin (CH) zur Welt, wo er im Dezember 2023 auch starb, lange Staatsanwalt war und von 1989 bis 1995 in der Kantonsregierung das Finanzdepartement leitete. Danach politisierte er bis 2011 für die Freisinnige Partei (FDP) im Ständerat. Zudem engagierte er sich im Europarat und in der OSZE-Kommission für Menschenrechte. Für den Europarat deckte Marty geheime Haftlingslager und -transporte des amerikanischen Geheimdienstes CIA in Europa auf. In brisanten Berichten (2006/2007) bezichtigte er europäische Länder, solche illegalen Aktivitäten zu ignorieren und auch zu akzeptieren, wie die USA Terrorverdächtigen kaum gewährten, sich zu verteidigen. 2010 lastete der Jurist zudem kosovarischen Führern an, sich 1998/99 im Loslösungs-Krieg an (UÇK-) Verbrechen beteiligt zu haben; sogar an Auftragsmorden und am Handel mit Organen serbischer Gefangener.

In solchen Konflikten weiten sich die Dynamiken aus. Da sind internationale Gerichte und Regierungen involviert. Da kommen noch Geheimdienste ins Spiel, die selbst bei näherem Hinsehen undurchsichtig bleiben. Und je

komplexer die Gefüge, desto vielfältiger und gewichtiger sind die (Macht-) Faktoren, die sich dem persönlichen Zugriff entziehen. Gleichwohl spielen das menschliche Zutun und die persönliche Bereitschaft mit, sich zu verständigen. Offizielle Settings vernachlässigen jedoch Kenntnisse über Prozesse der Kommunikation. Hier besteht ein Potenzial, das dem Frieden mehr dienen könnte. Das bestätigten uns im Rahmen einer Arbeit über Geheimdienste auch erfahrene Militärs, PolitikerInnen und Rechtsanwälte (Broda et al. 2015).

Marty konzentrierte sich fortan darauf, in der Schweiz die erste *Konzernverantwortungs-Initiative* mitzulancieren, die 2020 eine Ja-Mehrheit erhielt, aber am Ständemehr scheiterte. (Eine Abstimmungsvorlage ist in der Schweiz dann angenommen, wenn sie mehr Ja- denn Nein-Stimmen hat. Bei Änderungen der Verfassung ist zusätzlich eine Mehrheit der Kantone nötig.) «Die Forderung, dass ein multinationales Unternehmen für die Schäden, die es der Bevölkerung und der Umwelt in den fragilen Ländern, in denen es tätig ist, zufügt, zur Rechenschaft gezogen wird, scheint mir absolut selbstverständlich zu sein», resümierte Marty (2024, S. 27). Umso mehr schockierte ihn, wie die damalige Schweizer Justizministerin, zusammen mit der *Economie Suisse*, dem grössten Dachverband der Schweizer Wirtschaft, und *Swiss-Holdings*, dem Verband der Industrie- und Dienstleistungsunternehmen, «die Initiative mit solchem Eifer und einer solchen Lässigkeit im Umgang mit der Wahrheit bekämpfte» (ebd.). Zudem behandelten und veröffentlichten renommierte Medien bezahlte Artikel des gegnerischen Komitees wie redaktionelle Beiträge.

75-jährig wollte sich Marty mehr Freizeit gönnen und seiner Gesundheit widmen. Infolge seiner mutigen Ermittlungen musste er seinen Lebensabend jedoch unter Polizei- und Militärschutz verbringen. Und so verfasste er, empört und doch gelassen genug, seine eindrückliche (Selbst-) Reflexion. Sie inspirierte auch die zweite Konzernverantwortungs-Initiative, die im Januar 2025 lanciert und nach wenigen Wochen bereits eingereicht wurde. 130 zivil couragierte Organisationen setzten sich dafür ein. Sie sammelten rund 285 000 Unterschriften, fast dreimal so viele, wie nötig waren (100 000). Und so können die Stimmberechtigten nun erneut über das Anliegen befinden. Das ist ein schöner Lichtblick.

Martys engagiertes Leben veranschaulicht, was Einzelne auch deshalb leisten können, weil sie gelernt haben, mit misslichen Erfahrungen umzugehen und friedliche Anliegen ansprechend zu kommunizieren. Marty beschreibt, wie er als Bub «unter spöttischen Blicken den Schulraum verlassen musste», bevor der katholische Religionsunterricht begann, von dem der Reformierte ausgeschlossen blieb. Zusammen mit einem jüdischen Mitschüler. «Ich glaube immer noch, dass ich dank solcher Erlebnisse die Existenz von Vielfalt und die Notwendigkeit, sie zu verstehen und zu respektieren, gelernt habe», so Marty. Dies auch «dank Eltern, die das Durchhalten vorlebten». Wobei stets zufällig

ist, wer wo geboren wird. Und das ist offenbar vielen Privilegierten bewusst, die sich sozial engagieren, ohne sich damit zu brüsten.

Marty argumentierte fundiert und differenziert. Ein Beispiel für so ein Gespräch ist die «*Sternstunde Philosophie*» im Schweizer Fernsehen vom 15. Juni 2008. Da diskutierten der Publizist Roger de Weck und Dick Marty zusammen über Machenschaften von Geheimdiensten. Marty konnte etliche aufdecken. Dies auch dank eingehender Kommunikation mit einzelnen Exponenten.

Struktur und Kultur

«Gegen den Krieg» titelten wir eine Publikation zum «Basler Friedenskongress 1912», der kriegerische Konflikte (im Balkan) bannen wollte (Mäder & Schmassmann 2012). Hunderttausende demonstrierten an Kundgebungen weit über die Schweiz hinaus für den Frieden. Zwei Jahre später brach, scheinbar zufällig und weithin bejubelt, der Erste Weltkrieg (1914–18) aus. Und zwanzig Jahre nach dessen Ende entbrannte der Zweite Weltkrieg (1939–45). «*Nie wieder der Krieg*», lautete dann wiederum der Tenor gegen Mitte des 20. Jahrhunderts.

Am Heiligenabend 1914 sangen in Flandern deutsche und britische Soldaten gemeinsam «Stille Nacht». Und am Weihnachtstag verließen sie ihre Schützengräben, um im Niemandsland miteinander Fußball zu spielen. Ähnliches ereignete sich auf andern Kriegsplätzen. Doch zwei Tage später schossen die kurzzeitig Verbrüderten wieder mit Gewehren aufeinander.

Das sinnliche Wahrnehmen des Gegenübers erhöht nach Studien über Kooperation und Kommunikation die Bereitschaft, Vorurteile abzubauen. Vor allem dann, wenn eigene Anteile reflektiert und Gewalt analysiert werden (vgl. Marty 2024). Sonst bricht Übergangenes bald wieder auf. Nebst Haltungen bedingt das friedliche Miteinander vor allem auch gerechte Strukturen, damit kommunikatives Bemühen zum Tragen kommt. «Habgier und Friede schließen einander aus», so Erich Fromm in *Haben oder Sein* (1976a, GA II, S. 277).

Ältere Ansätze der Friedensarbeit betonten strukturelle Aspekte von Konflikten. Spätere drifteten systemtheoretisch etwas ins Unverbindliche ab. Und neuere interessieren sich mehr für kulturelle Dynamiken. Dazu gehört eben die Kommunikation. Sie steht in der Kritik, mit schönen Worten gegen Krieg und Okkupation anzugehen. Struktur und Kultur sind jedoch miteinander zu verknüpfen. Ebenso sozialpsychologische Grundlagen und das handlungsbezogene Umsetzen.

Was wir auf Sachebenen verändern wollen, muss mit Prozessdynamiken korrespondieren. Das verlangt auch Kenntnisse darüber, wann sich welche Interventionen empfehlen. So beschreibt etwa Friedrich Glasl (1980), wann

und wie Win-Win-Strategien noch möglich sind, wenn Konflikte eskalieren. Solche Kenntnisse und Einsichten hieven die Welt nicht aus den Angeln. Sie vermindern aber Leid, dämpfen Krisen ein und erhöhen die Chancen, friedliche Prozesse mit eingehenden Verhandlungen zu fördern.

Hilfreich sind dabei das Völkerrecht, die Menschenrechte und Vereinten Nationen. Sie tragen dazu bei, Krisen zu de-eskalieren. Das Stärken und Demokratisieren der UNO ist deshalb eine wichtige Option. Und von UNO-Gremien liegen auch Konzepte vor, wie sich die internationale Kooperation und Kommunikation strukturell und kulturell weiterentwickeln ließe. Dies im Rahmen einer sozial und ökologisch gerechten *Neuen Weltwirtschafts-Ordnung* (NWWO), die global abrüstet und sich am Wohl aller sowie einer blockfreien, föderalistischen Weltgesellschaft orientiert.

Wer so eine friedliche Option dialogisch kommuniziert, ermöglicht eher eine stimmige Resonanz. Und diese hilft wiederum, verstehende Zugänge weiter zu kultivieren. Wichtig ist dabei die Bereitschaft, eigene Annahmen und Wahrnehmungen aus unterschiedlicher Perspektive zu betrachten und zu differenzieren. So lassen sich Horizonte erweitern. Und das verlangt, neugierig, lernend und schöpferisch unterwegs zu sein. Eine konkrete Vision und egalitäre Kommunikation helfen, Krisen kooperativ anzugehen, statt sich von ihnen bannen zu lassen. Wir kommen dabei weiter, wenn wir das, was wir anstreben, möglichst selbst leben, ohne zu polarisieren oder andere zu manipulieren.

Menschen sind soziale Wesen. Mit vielfältigen Anlagen. Welche sich wie entfalten, hängt erheblich von sozialen Faktoren ab. Historisch spielte mit, sich gegenüber der Natur und andern Lebewesen behaupten zu müssen. Das beförderte eine expansive (Eigen-) Dynamik, die viel destruktive Wirkung erzeugt. Mittlerweile lässt sich eher antizipieren, was passiert, wenn wir weiter aufrüsten und die Umwelt überlasten. Mit dieser Einsicht erhöht sich hoffentlich die Bereitschaft, Ressourcen einträchtig und so zu nutzen, damit sie sich regenerieren. Zuversichtlich stimmen mich Menschen, die sich trotz ökonomisiertem Umfeld sozial verhalten. Sie tun, was ihnen wichtig ist, ohne materielle Anreize. Sie versuchen zu verstehen und fördern das friedliche Miteinander.

Ein Zeichen setzt Philosoph Michel Tournier (2007/1987) mit seiner alternativen *Robinsonade*. Teils im Sinne von Erich Fromms *Haben oder Sein* (1976a). Robinson strandet auf einer einsamen Insel. Wie Freitag, den er versklavt. Der Wilde muss ihm helfen, immer mehr Äcker zu bewirtschaften. Doch unsinnig angehäuften Vorräte verfaulen allmählich. Das irritiert ihn. Und mit dem vielen Schuftun kommt ohnehin etwas Langeweile auf. Freitag muss deshalb seinen Meister unterhalten. Er spielt ihm Szenen aus dem Alltag vor, spiegelt das herrschaftliche Verhältnis und deutet an, was möglich wäre. Robinson «checkt» nun allmählich, was ihm wirklich weiterhilft. Das sinnliche

Erfahren von Entfremdung und konkreter Utopie erweitert sein Bewusstsein. Er reflektiert die eng geführte Realität, nimmt die aufscheinende Vision wahr und ändert sein Handeln. So verwandelt sich autoritäre Hierarchie in friedliche Bande.

Literatur

- Boesch, Ina (2023): *Schauplatz Avers. Geschichten einer Landschaft*, Zürich (Hier und Jetzt Verlag).
- Bossert, Markus (2014): «Spazieren als Wissenschaft», in: Ueli Mäder et al., *Raum und Macht*, Zürich (Rotpunktverlag), S. 139–155.
- Broda, May B., Mäder, Ueli, Mugier, Simon (2015): *Geheimdienste – Netzwerke und Macht*, Basel (Gesowip).
- El Bulbeisi, Sarah (2020): *Tabu, Trauma und Identität*, Bielefeld (Transcript-Verlag).
- FAO (2024): *Welthunger-Index 2024*, Rom (UNO/Food and Agriculture Organization).
- Fromm, Erich, *Gesamtausgabe in zwölf Bänden (GA)*, Stuttgart (Deutsche Verlags-Anstalt – gebundene Ausgabe) und München (Deutscher Taschenbuch Verlag – Studienausgabe als TB) 1999. E-Book: <https://books.openpublishing.com/document/335933>.
- (1970h): «Zur Theorie und Strategie des Friedens», GA V, S. 243–257.
 - (1976a): *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*, GA II, S. 269–414.
- Funk, Rainer (2025): «Vorwort des Herausgebers», in: E. Fromm: *Humanismus in Krisenzeiten. Texte zur Zukunft der Menschheit*, München (dtv), S. 9–30.
- Glasl, Friedrich (1980): *Konfliktmanagement. Diagnose und Behandlung von Konflikten in Organisationen*. Bern (Haupt Verlag).
- Hardeck, Jürgen (2025): *Erich Fromm. Leben und Werk*, Wiesbaden (S. Marix Verlag).
- Hardt, Michael; Negri, Antonio (2002): *Empire. Die neue Weltordnung*, Frankfurt am Main (Campus),
- Jegher-Bucher, Verena (2012): «Gewaltfreie Kommunikation», in: Marc Joset et al., *Sich einmischen – Friedensprojekte im ehemaligen Jugoslawien. 20 Jahre Friedensbrugg*, Basel (Schwabe), S. 49 ff.
- Joset, Marc; Kuhn, Louis; Schuler, Agathe; Wiedemann, Monika (Hg.) (2012): *Sich einmischen – Friedensprojekte im ehemaligen Jugoslawien. 20 Jahre Friedensbrugg*, Basel (Schwabe).
- Joset, Marc (2022): *Brücken über Gräben*, Petit-Lucelle (Publishing house).
- Maeder, Christoph; Mäder, Ueli; Schilliger, Sarah (Hg.) (2009): *Krieg*, Zürich (Seismo Verlag).
- Mäder, Ueli; Goetschel, Laurent; Mugier, Simon (Hg.) (2012): *Soziale Ungleichheit und Konflikte*, Basel (Gesowip).

- Mäder, Ueli; Schmassmann, Hector (2012): «Friedenspolitik heute und die Aktualität des Basler Friedenskongresses», in: Bernhard Degen et al. (Hg.), *Gegen den Krieg*, Basel (Christoph Merian Verlag), S. 239–275.
- Mäder, Ueli (2011): «Wie soziale Ungleichheit globale Konflikte verursacht», in: Ralph-M. Luedtke; Peter Strutynski (Hg.), *Kriege um Wasser, Energie & Rohstoffe*, Schriften zur Friedenspolitik, Bd. 18, Kassel (Jenior-Verlag).
- Mäder, Ueli; Kassis, Wassilis (2007): «Rechtsextreme Jugendliche: Ausstiegsmotivation und familiäre Sozialisation», in: Fachstelle für Rassismusbekämpfung, *Jugendliche und Rechtsextremismus*, Bern (Eidgenössisches Departement des Innern), S. 29–37.
- Meier, Lukas (2025): *Marcel Tanner. Pionier der globalen Gesundheit*, Zürich (Hier & Jetzt Verlag).
- Mouffe, Chantal (2018): *Für einen linken Populismus*, Berlin (Suhrkamp).
- Public Eye (2023): *Wo sich die Schweizer Rohstoffkonzerne wie Könige aufführen*, Magazin Nr. 39, Zürich.
- SIPRI (2024): *Rüstungsausgaben*, Stockholm (International Peace Research Institute).
- Tournier, Michael (1987/2007): *Freitag oder das Leben in der Wüste*, München (Hanser Verlag).
- Villiger, Kaspar (2025): «In Putin täuschte ich mich», in: *Neue Fricktaler Zeitung* (14. Februar 2025), S. 3 (zuerst in: *Neue Zürcher Zeitung/NZZ*).
- Wilkinson, Richard G.; Pickett, Kate (2009): *Gleichheit ist Glück*, Hamburg (Tolkemitt).

Weitere Beiträge

Humanismus und Lust an der Zerstörung

GESINE SCHWAN



Wir feiern in diesen Tagen den 125. Geburtstag von Erich Fromm. Er verstand sich als Humanist, Rainer Funk hat gerade in einem neuen Band sein «Credo eines Humanisten» herausgegeben. Der Band enthält nicht nur dieses Bekenntnis, sondern auch scharfsinnige Überlegungen über die Gründe und die Entstehung von Destruktivität.

In der atemberaubenden und vieldimensionalen Verunsicherung, in der wir spätestens seit dem russischen Überfall auf die Ukraine im Februar 2022 leben, mag es helfen, sich bei Erich Fromm Rat zu holen. Insbesondere ist es spannend, Ursachen nicht nur für die Zerstörung, sondern für die **Lust** an ihr herauszufinden. Denn ich habe den Eindruck, dass gegenwärtig z.B. mit der intellektuellen Konjunktur des positiv konnotierten Begriffs «Disruption» geradezu eine Lust an der Idee des «Bruchs», der Zerstörung bis hin zum Niedermachen aufgekommen ist und das öffentliche Klima prägt. Wenn auch natürlich nicht allein. Es gibt klar Gegenbewegungen.

Schumpeter hatte im vergangenen Jahrhundert den Begriff der «schöpferischen Zerstörung» theoretisch entwickelt. Bei ihm lag der Akzent nicht auf der Zerstörung, sondern auf der Idee des «Schöpferischen», der Innovation in der kapitalistischen Wirtschaft, die unvermeidlich mit der Zerstörung des Alten, das sie hinter sich lässt, verbunden ist. Der kapitalistische Unternehmer verhält sich in seiner schöpferischen Zerstörung zwar auch rücksichtslos, um mit der Innovation Vorteile auf dem Markt zu erringen. Das Wort Zerstörung, das im allgemeinen Sprachgebrauch eine negative Konnotation trägt, wird aber gleichsam durch die Innovation, die sie bewirkt, rehabilitiert und durch

die neuen Marktchancen legitimiert.

Das Hin und Her zwischen Beschreibung und Bewertung von «Zerstörung» bei Schumpeter zeugt von dem Bedeutungspotenzial des Begriffs, ebenso wie von seiner Ambivalenz. Einerseits: Wer will schon gern zerstört werden? Wer hätte sich nach den Katastrophen- und Leiderfahrungen des Zweiten Weltkriegs nicht gegen «Zerstörung» gewandt, wer hätte nicht einen Gegensatz zwischen Zerstörung und dem Wohl der Menschen erkannt und ihre Jahre lange etwa rassistische Rechtfertigung verworfen? Ist die gegenwärtig häufig zu beobachtende «Lust» insbesondere an der verbalen oder rhetorischen Zerstörung des Gegners ein Zeichen des Vergessens dieses grauenhaften Geschehens oder eines Wertewandels seither?

«Macht kaputt, was Euch kaputt macht!» riefen Studenten (damals noch nicht gegendert), als sie 1968 in Berlin oder in Frankfurt auf den Straßen demonstrierten. Kommt in dieser berühmt gewordenen Parole schon eine positive Konnotation von Zerstörung zum Vorschein? «Kaputt machen» des Kapitalismus als Verteidigung des Humanen? Das war jedenfalls ein anderes Verständnis von Zerstörung als bei Schumpeter. War es eines, wie Erich Fromm es als Humanist vertreten würde? Würde er der Zerstörung des Inhumanen das Wort reden? Oder würde er sich prinzipiell gegen die Zerstörung des «Überholten» wenden?

Wohl eher nicht. Denn sein Humanismus lebte zwar von einer ganzheitlichen, vor allem einer dem Leben zugewandten Vision. Damit war er nicht blind für ein Werden und Vergehen in der Natur. Was bedeutet bei Fromm Humanismus?

Es ist nicht ganz leicht, auf den Begriff zu bringen, was Erich Fromm unter Humanismus verstand. Wie oft in der Theorie und der Philosophie fällt es leichter ihn inhaltlich zu bestimmen, wenn man über den Umweg des Negativen geht. *Definitio est negatio*.

Eine Opposition hebt Fromm deutlich hervor: die zwischen Humanismus und Narzissmus. Eine zentrale Rolle spielt bei der Unterscheidung die Liebe. Um den Narzissmus in diesem Zusammenhang genauer zu verstehen, ist der Gegensatz zwischen Selbstsucht und Selbstliebe besonders aussagekräftig. Erich Fromm betont, dass die Liebe unteilbar ist, dass man andere Menschen nur lieben, ihnen Gutes tun, für sie sorgen und Verantwortung übernehmen kann, wenn man sich selbst wohl will, wenn man sich selbst liebt. Umgekehrt: Wer sich selbst nicht liebt, kann auch andere nicht lieben.

Aus der eigenen Liebesfähigkeit folgt die Bejahung des Lebens, des eigenen wie das der anderen Menschen. Liebe und Leben hängen für Erich Fromm eng zusammen. Verbunden mit der Fähigkeit, mit anderen in Beziehung zu treten, Verantwortung zu übernehmen und zu handeln, also aktiv zu sein, begründen

sie die Erfahrung, ein sinnvolles Leben zu führen, nicht wie eine Maschine zu funktionieren oder ohnmächtig manipuliert zu werden. Nicht lieben zu können, und sich nicht geliebt zu erfahren, heißt nämlich auch, sich ohnmächtig zu fühlen und umgekehrt: Wer in seinem persönlichen oder sozialen Leben ohnmächtig herumgestoßen wird, ist tief enttäuscht und empfindet das Leben als sinnlos. Wenn er nicht depressiv wird, reagiert er darauf gekränkt und narzisstisch.

An die Stelle der Selbstliebe treten dann Selbstsucht und Selbstidealisierung. Das Selbstwertgefühl des narzisstischen Menschen gründet nicht in der Wertschätzung durch andere, sondern in einer Selbstüberhöhung und Idee der eigenen Unfehlbarkeit. Sie erwächst als wütende und aggressive Reaktion aus der Kränkung der Missachtung durch andere. Das entsprechende Verhalten empfindet die Umwelt im allgemeinen als Größenwahn. Wer dem entgegentritt, provoziert allerdings die lebenslange Rache des narzisstischen Menschen. Denn die Möglichkeit, im Falle von Kritik das Selbstbild an der Realität und im Austausch mit anderen Menschen zu justieren, besteht für den narzisstischen Menschen nicht. Deshalb reagiert er wütend und aggressiv. Er lebt in der unaufhörlichen Angst, völlig den Boden unter den Füßen zu verlieren, wenn er Fehler zugeben müsste. Wenn seine Selbstidealisierung nicht intakt bleibt, bricht sie zusammen.

Woher immer die Unfähigkeit zu lieben, und also auch sich selbst zu lieben, kommt – z.B. daher, dass man als Kind selbst nicht geliebt worden ist –, sie fördert ein unstillbares Verlangen, die latente eigene Ohnmacht, für andere liebenswert zu sein, unaufhörlich durch die Erfahrung zu kompensieren, anderen die eigene Macht aufzudrücken, sie zu übermächtigen und sich dadurch selbst doch mächtig zu fühlen. Das provoziert natürlich Konflikte und steht einem friedlichen Zusammenleben entgegen.

Erich Fromm erklärt diese individuelle psychische Dynamik nicht aus einer rein persönlichen oder familiären Dynamik, sondern aus den sozialen Folgen der ökonomischen Logik des Kapitalismus. Der interpretiert die Menschen, also auch ihr Selbstwertgefühl, in der Kategorie der verwertbaren Ware. Die eigene Person wird damit gesellschaftlich gemäß ihrer Dienlichkeit als Ware taxiert. Damit ist die Person nicht Herrin der eigenen Lebensführung und der damit verbundenen und in den zwischenmenschlichen Beziehungen erarbeiteten Wertschätzung, sondern gerät in eine entmächtigende und entwürdigende Abhängigkeit der kapitalistischen Warenwirtschaft.

Sie liegt an der Wurzel des Narzissmus als breitem gesellschaftlichem Phänomen.

Es fällt schwer, hier nicht den Zusammenhang mit der aktuellen Situation in den Vereinigten Staaten von Amerika herzustellen. Ohne küchenpsychologische

Spekulationen vortragen zu wollen, spricht viel dafür, das erratische Verhalten des US-Amerikanischen Präsidenten Donald Trump und seines engsten Kollaborateurs Elon Musk in der Kategorie des Narzissmus zu interpretieren.

Derartige Deutungen werden ja auch in den USA vielfach angeboten, auch von Mitgliedern aus der Trump Familie. Interessant in unserem Zusammenhang ist zunächst, dass der amerikanische Präsident von einer breiten Welle von Menschen getragen wird, die ihm jenseits aller politischen bzw. rationalen Argumente untrennbar verbunden sind. Dieser Stimmungs-Gleichklang ist wichtig und erlaubt es den Anhängern Trumps, sein Verhalten als «normal» wahrzunehmen. Im Sinne Fromms liegt es nahe, hier von einem kollektiven Narzissmus in einem sozial nicht abgefederten oder geregelten Kapitalismus zu sprechen. Donald Trumps Kränkungen und seine Wut korrespondieren mit der Wut vieler Amerikanerinnen und Amerikaner gegen die eigene Entmächtigung und Entwürdigung in ihrer sozio-ökonomischen Lage.

In ihrem Buch «Stolen Pride» kommt die Berkeley Psychologin Arlie Hochschild nach Feldstudien in Hochburgen von Trump- Wählern im Mittleren Westen zu dem Schluss eines «Stolz-Paradoxes». Trumps Wähler fühlen sich in Trumps Situation als Out-Cast der liberalen Elite und Öffentlichkeit und erkennen sich in seinem Verhalten wieder. Dies geschieht, wenn er z.B. zum «Opfer» liberaler Kritik in den traditionellen Medien wird, diese Opferrolle mit der Situation seiner Anhänger identifiziert und sie dann auf der psychologischen Ebene zu seinen «Verschworenen» macht. Dabei stören sich seine Anhänger nicht daran, dass er sich politisch und sozial keineswegs für die materielle Verbesserung ihrer Situation einsetzt, sondern seine eigenen materiellen Interessen verfolgt und die seiner reichen Freunde und Unterstützer. Offensichtlich wirkt die psychische Frustration und die entlastende Identifikation mit Trump viel stärker als die materielle Deprivation, so lange diese aus narzisstischer Perspektive in Identifikation mit der Person Trumps gedeutet werden kann. Ob massive materielle Enttäuschungen zu einer Änderung des narzisstischen Wirklichkeitsschemas führen können, ist eine offene Frage.

Ihre Beantwortung hängt wohl auch davon ab, ob der von Fromm als Gegenteil zum Narzissmus propagierte Humanismus genügend Anziehungskraft in der breiteren Gesellschaft gewinnen kann, um den narzisstischen Verführungen widerstehen zu können. Angesichts der sozio-ökonomischen Einbettung des individuellen in den kollektiven Narzissmus ist das eine schwierige, nicht sehr aussichtsreiche Erwartung.

Einiges würde plausibel, wenn es im Menschen «angeborene», zum Wesen des Menschen gehörende Anlagen bzw. Dispositionen gibt, an die man mit politischen oder ökonomischen «Gegenprogrammen» anknüpfen und appellieren könnte, um eine Wende herbeizuführen.

Fromm geht davon aus, dass Menschen – wohl interkulturell – «von Natur aus» existenzielle Bedürfnisse haben, z.B. «etwas zu bewirken, irgendeinen Einfluss zu haben, etwas in Bewegung zu setzen» (zit. nach Erich Fromm, *Humanismus in Krisenzeiten*, München 2025, S. 84). Dazu gehört auch eine «Landkarte» von der Welt zu haben, in der sie leben und handeln. Die Befriedigung des angeborenen Bedürfnisses nach Wirksamkeit kann freilich auf verschiedene Weise geschehen. Sie kann konstruktiv darauf aus sein, in anderen Menschen Liebe zu erwecken, ihnen zu helfen, mit ihnen zusammenzuarbeiten.

Sie kann aber auch, wenn Menschen keine «Macht» für Positives in sich wahrnehmen, sadistische Züge annehmen. Dann zielen Menschen darauf, ihr Bedürfnis nach Macht in der Destruktion zu befriedigen. Weil sie kein Leben mehr empfinden können, wollen sie sich an der Machtlosigkeit und der «Unlebendigkeit» oder Leblosigkeit «rächen», indem sie zumindest etwas zerstören können. So entsteht eine (kompensatorische) Lust an der Zerstörung. Deshalb wirken völlig unspezifizierte zerstörerische Aktivitäten, wie sie Elon Musk mit seiner symbolischen Kettensäge z.Zt. im Auftrag Trumps durchführt, auf die eigenen Anhänger nicht abschreckend, zumal so lange nicht, wie sie als signifikante finanzielle Einsparung und als Eliminierung von «Gegnern» gedeutet werden können.

Bei dieser Lust an der Zerstörung eröffnet sich aber die Chance einer Weichenstellung: Wenn es ein existenzielles Bedürfnis aller Menschen gibt, etwas bewirken zu können, nicht ohnmächtig zu sein, dann kommt alles darauf an, sozial, politisch und ökonomisch verlockende Alternativen zur Zerstörung, also Chancen zu bieten, das Bedürfnis nach Wirkung bewusst zu machen, es zu unterstützen und ihm konstruktive, attraktive und verlockende Wege und Felder zu eröffnen, auf denen die Wirksamkeit konstruktiv praktiziert werden kann. Die kompensatorische Lust an der Zerstörung kann nicht kurzschlüssig durch Verbote oder Gängelungen für konstruktive Alternativen gewonnen werden. Sie braucht erkennbare und spürbar verlockende – ja «verführende» – Alternativen, durch die das Bedürfnis nach Wirksamkeit auf positive, konstruktive «humanistische» Ziele gelenkt werden kann.

Der Humanismus, den Erich Fromm im Blick hat, ist also nicht durch Drohungen oder gar Angst zu erzwingen. Jeglicher Autoritarismus ist ihm verwehrt. Er kann aber dem angeborenen, wenn auch zeitweise «verschütteten» Bedürfnis nach Wirkung, nach Liebe, nach Kreativität und menschlicher Verbindung angeboten werden und es dadurch herauslocken. Je mehr das gelingt, desto mehr werden Menschen gegen Destruktivität gefeit, desto stabiler bleibt ihr humanistisches Engagement.

Freilich setzt das voraus, dass die psychisch z.B. narzisstische Deformation nicht unumkehrbar fortgeschritten ist. Das Bedürfnis nach möglichst konstruk-

tiver Wirkung muss noch so weit spürbar sein, dass materielle Enttäuschungen über destruktive Antworten gleichsam umgewendet werden können in konstruktive Opportunitäten.

Eine Chance dafür bietet der Umstand, dass ja nicht alle Menschen einer Gesellschaft einheitlich im Zustand eines extremen Narzissmus leben. Vielmehr gibt es in der sozialen Realität ein ganzes Spektrum an Befunden.

Hier lohnt es sich, einen Gedanken von Hannah Arendt aufzunehmen, den sie mit Rückgriff auf die Athener Republik in ihrem Politikverständnis ausgeführt hat. Politik ist für sie gerade nicht machtvolle Durchsetzung eigener Interessen gegenüber dem Gegner. Vielmehr beginnt und gelingt sie dort, wo Menschen sich zusammentun und gemeinsam handeln. Gemeinsames Handeln – im Unterschied zum Herstellen oder zur Arbeit, die beide auch individuell und repetitiv geschehen können –, entsteht aus dem Gespräch zwischen den Bürgerinnen und Bürgern, das einen neuen Anfang setzen kann, aus dem neue kreative Übereinkünfte über gemeinsame Ziele gewonnen werden können. Das Gespräch führt Menschen, die vorher nebeneinander her lebten, zusammen und eröffnet so die Chance, von der Feindseligkeit des gegenseitigen Misstrauens und der gegenseitigen Übermächtigung zu ermutigendem und stimulierendem gemeinsamem Handeln überzugehen und Neues zu schaffen.

Ein wichtiger Schritt dahin liegt darin, durch eine Organisation des Politischen, das heißt der Verständigung über konfligierende Interessen, Perspektiven und Ziele, die einer gemeinsamen verbindlichen Entscheidung bedürfen, den Abgrund der gegenseitigen Gleichgültigkeit, des Misstrauens und der Feindschaft zu überbrücken. Politik, die aktuell gemeinhin als Grund oder Anlass für Verfeindungen gilt, kann nach Hannah Arendt genau das Gegenteil bewirken.

Bei aller gegenwärtigen Popularität von Hannah Arendt kann dieser Gedanke naiv, idealistisch und untauglich erscheinen, wenn wir realistische Wege finden wollen, mit denen wir die gegenwärtigen Feindseligkeiten und die beobachtbare Lust an der Zerstörung in unseren Gesellschaften überwinden könnten.

Darauf laufen in unseren demokratischen Gesellschaften zunehmende Forderungen nach mehr Partizipation der Bürgerinnen und Bürger an den politischen Entscheidungen hinaus, insbesondere ihres Alltags, also in ihrer kommunalen Lebenswelt. Solche Partizipation soll und kann in der Tat der frustrierenden Erfahrung der Ohnmacht entgegenwirken. Eigene Erfahrungen, die meine NGO «Berlin Governance Platform» in den letzten Jahren mit der Einrichtung von sog. Kommunalen Entwicklungsbeiräten gemacht hat (fünf in Ostdeutschland und fünf in Westdeutschland), wirken sehr ermutigend und zeigen, dass Erich Fromms Annahme eines konstanten menschlichen Bedürf-

nisses nach Wirksamkeit, auch nach Selbstwirksamkeit, keineswegs einfach erstickt ist, sondern in einer freiheitlichen, wertschätzenden und respektvollen Atmosphäre wieder belebt werden kann, selbst in Hochburgen der AfD wie Cottbus.

Ziel der nach dem Multi-Stakeholder Prinzip zusammengesetzten «Kommunalen Entwicklungsbeiräte», die die verschiedenen Interessengruppen zusammenführen und den zur Entscheidung legitimierten kommunalen Gremien vorgelagert sind, ist es konsensuale Empfehlungen in Richtung eines Grundkonsenses zu formulieren. Sie sollen den Weg zu einer gemeinwohlorientierten Entscheidung ebnen und damit die Out-Put-Legitimation unserer Demokratie, unter deren Defiziten sie leidet, wieder verbessern. Hier sitzen Bürgerinnen und Bürger nicht nur zusammen, nehmen Informationen entgegen und denken sich jenseits von den Zwängen des kommunalen Alltags Lösungen aus. Vielmehr versuchen Vertreter der realen kommunalen Politik (Stadtverordnetenversammlung und kommunale Verwaltung), der organisierten Zivilgesellschaft und der Wirtschaft ihre Interessenkonflikte «aufzutischen», ihre Lösungen zu begründen und in wertschätzender Atmosphäre Gemeinsamkeiten, aber auch klare Konflikte zu finden, die dann verhandelt werden müssen.

Dieses Ringen um eine gute Praxis und politische Kultur der Demokratie ist keineswegs einfach und verlangt eine sorgfältige Methode der Moderation, lohnt aber allemal als erfolgversprechender Weg. Die gemeinsamen Angelegenheiten können die Bürgerinnen und Bürger so miteinander besprechen, dass Unterschiede ausgebreitet, transparent gemacht und gleichzeitig – vor allem in einer begründenden Argumentation – mögliche Gemeinsamkeiten herausgearbeitet werden. Sofern ebenbürtige Ziele – wie z.B. in manchen Fällen der Erhalt der Biodiversität und die Ermöglichung «guter Arbeit» mit einander kollidieren, können transparente Kompromisse geschlossen werden, ohne neues Misstrauen zu erregen.

So können begründende Argumentationen Menschen zusammenführen, Gesellschaften wieder integrieren und politische Lösungen zustande bringen, die die Lust an der Zerstörung hinter sich lassen und den Humanismus stärken.

Humanismus und Krisenbewältigung. Erich Fromms wissenschaftliche Begründung humaner Potenziale

RAINER FUNK



Einleitung

Im folgenden Beitrag sollen vor allem zwei wichtige Aspekte des Humanismus nach Erich Fromm herausgearbeitet werden: Zum einen soll es um die Frage gehen, wie sich der Humanismus in psychologischer Perspektive wissenschaftlich begründen lässt; zum anderen soll mit Fromm der Frage nachgegangen werden, wie Humanismus nicht nur gedacht, sondern erfahren und gelebt werden kann. Es mangelt ja nicht an klugen Gedanken zum Humanismus bis hin zu Omri Boehms radikalem Universalismus (Boehm 2022). Die Frage ist jedoch, was uns daran hindert, das, was wir denken, auch in die Tat umzusetzen und gesellschaftliche Realität werden zu lassen. Fromm hat mit einem anderen Verständnis des Verdrängten und Unbewussten einen primär auf das Kognitive und das Denken fokussierten Ansatz in Frage gestellt. Nicht, was wir denken, sondern was wir nicht denken dürfen und sollen, ermöglicht den Zugang zu humanen Potenzialen. Damit aber hat Fromm einen höchst aktuellen Beitrag zur Frage eines gesellschaftlich und persönlich nicht nur gedachten, sondern gelebten Humanismus gemacht.

Dass es um einen gelebten, das heißt, um einen auch innerlich gewollten und erstrebten Humanismus geht, ist Fromm vor allem angesichts der Zuspitzung des Kalten Krieges und eines drohenden atomaren Dritter Weltkrieges

Anfang der 1960er Jahre deutlich geworden. Die wichtigsten Schriften Fromms zum Humanismus und zu seiner Weiterentwicklung des Humanismus entstanden rund um die Kubakrise im Jahr 1962. Fromm bewegte vor allem die Frage, warum die meisten Menschen und Politiker die Bedrohung des Überlebens der ganzen Menschheit offensichtlich nicht wirklich spürten. Den Psychoanalytiker Fromm quälte deshalb die Frage, ob diese Gleichgültigkeit ein Indiz dafür ist, dass die Mehrheit der Menschen mehr vom Zerstörerischen, dem Nekrophilen, als von der Liebe zum Lebendigen, der Biophilie, angezogen wird.

Die gegenwärtige Situation wird von vielen ähnlich lebensbedrohlich erlebt: Der Klimawandel, die weiter zunehmende soziale Ungleichheit, die aggressive nationalistische Identitätssicherung und die durch Künstliche Intelligenz genährten trans- und posthumanistischen Utopien, die bei näherer psychologischer Betrachtung zu Dystopien mutieren, bedrohen heute die Menschheit und das Menschsein.

In den 1960er Jahren setzte Fromm alle Hoffnung auf eine «Renaissance des Humanismus». Humanismus war für Fromm «schon immer eine Reaktion auf die Gefahr der Dehumanisierung, ja auf die Bedrohung der Menschheit insgesamt» (Fromm 1963f, GA IX, S. 5). Entscheidend ist allerdings, dass der Humanismus erlebt wird als eine innere Strebung, die das Denken, Fühlen und Handeln so qualifiziert, dass die humanen und humanistischen Potenziale des Menschen aktiviert und realisiert werden.

1. Erich Fromms psychologische Begründung des Humanismus

Wenden wir uns nun der Frage zu, wie Fromm den Humanismus als menschliche Grundstrebung psychologisch begründet. Einleitend soll hierzu kurz skizziert werden, was Fromm unter «Humanismus» versteht und aus welchen ideengeschichtlichen Wurzeln sich sein Verständnis speist.

a) Die ideengeschichtlichen Wurzeln von Fromms Humanismus

Erich Fromm knüpft an den religiösen und philosophischen Ansätzen des Humanismus in der Antike sowie am Humanismus der Renaissance und der Aufklärung an. Demnach zeichnet sich der Humanismus

«durch einen Glauben an den Menschen und dessen Fähigkeit (aus), sich zu immer höheren Stufen weiterzuentwickeln, durch den Glauben an die Einheit der menschlichen Spezies, durch den Glauben an Toleranz und Frieden sowie an Vernunft und Liebe als jenen Kräften, die

den Menschen in die Lage versetzen, sich selbst zu verwirklichen und das zu werden, was er sein kann.» (Fromm 1963f, GA IX, S. 3.)

Grundlegend für den Humanismus «ist die Idee, dass die *Menschheit (humanitas)* keine Abstraktion, sondern eine Realität ist, so dass in jedem Individuum die ganze Menschheit enthalten ist» (ebd.). Diese, für Fromm bereits in den abendländischen Religionen und in der antiken Philosophie angedachte Idee (vgl. Fromm 1966a, GA VI, S. 133–135) wird in der Renaissance vor allem von Nikolaus von Kues (Cusanus) weitergedacht. Gleichzeitig unterstreichen Humanisten wie Gianozzo Manetti, Pico della Mirandola oder Erasmus von Rotterdam die *Würde* des Menschen und befreien so den Humanismus von kirchlicher Bevormundung und von einem augustinischen Menschenbild, das den Menschen so verderbt sieht, dass er zu seinen humanen Potenzialen erst durch einen Gnadenakt Gottes gelangen kann. Mit der humanistischen Betonung der Würde des Menschen geht auch seine ihm selbst verdankte *Fähigkeit zum Guten und zur (individuellen) Freiheit* einher (vgl. Fromm 1963f, GA IX, S. 6f.).

Neben der Vorstellung, dass in jedem einzelnen Menschen die Menschheit repräsentiert ist, entwickelt der Humanismus der Renaissance den Gedanken weiter, dass der Mensch sich auf Grund und durch die Praxis seiner eigenen Kräfte vervollkommen kann. Für Fromm beginnt deshalb «mit der Betonung der Potenzialitäten des Menschen, die zu verwirklichen sind, eine neue Art humanistischen Denkens» (Fromm 1966i, GA IX, S. 21), das an der tugendethischen Tradition seit Aristoteles anknüpft.

Beim Humanismus der Aufklärung sieht Fromm die Idee, dass der Mensch nicht nur ein Einzelwesen ist, sondern «die ganze Menschheit mit all ihren Möglichkeiten in sich trägt», vor allem bei Johann Wolfgang von Goethe realisiert und später im humanistischen Denken des jungen Karl Marx und in Sigmund Freud.

Für Fromm steht Freud vor allem aus zwei Gründen in der Tradition des Aufklärungshumanismus: Da Freud das Unbewusste in erster Linie als Triebwünsche («Es») und als Ansammlung von verdrängten Triebwünschen sieht, die zu irrationalem Verhalten und psychischen Leidenszuständen führen, gilt es, über (therapeutische) Zugänge zum Verdrängten deren irrationale Dynamik aufzulösen, um ihre Energie durch Bewusstmachung («Vernunft») wachstumsfördernd nutzen zu können.

Der andere Grund hat mit dem «Modell der menschlichen Natur» zu tun, das Freud entwickelte. Freud geht von einem Menschen an sich aus – einem «Menschen, über dessen Struktur allgemeingültige empirische Feststellungen getroffen werden können» (Fromm 1970d, GA VIII, S. 231). Allerdings be-

gründet Freud sein «Modell der menschlichen Natur» mit einer Theorie, die wenig geeignet ist, den kulturellen und gesellschaftlichen Unterschieden der Menschen gerecht zu werden. Für Freud entspringen nämlich alle psychischen Äußerungsweisen des Menschen physiologisch verankerten Selbsterhaltungs- und Sexualtrieben und deren intrinsischer Triebdynamik. Dabei geht er von den Vorstellungen seiner eigenen, patriarchal organisierten und weitgehend sexualitätsfeindlichen bürgerlichen Gesellschaft aus und hält die darin beobachtbaren Tribschicksale und Triebdifferenzierungen für naturgegeben und deshalb als Merkmale des universalen Menschen.

Genau an dieser Stelle ist Fromm im Laufe der 1930er Jahre zu einem grundsätzlich anderen Verständnis des Antriebsleben des Menschen gekommen. Viele Details der Freudschen Triebtheorie bezweifelnd und beeindruckt von den Theorien, die der amerikanische Psychoanalytiker und Psychiater Harry Stack Sullivan entwickelte, formulierte Fromm sein eigenes Verständnis von Psychoanalyse, bei dem nicht Triebe das Agens und Movens unseres Denkens, Fühlens und Handelns sind, sondern universale psychische Bedürfnisse nach Bezogenheit. Das psychische Grundproblem des Menschen ist nicht die Befriedigung von libidinösen Trieben, sondern die Sicherung seines Bezogen-seins.

b) Universale psychische Bedürfnisse nach Bezogenheit

Welche ethnologischen und kulturanthropologischen, psychiatrischen, biologischen, soziologischen und psychoanalytischen Erkenntnisse Fromm dazu brachten, Freuds Triebtheorie aufzugeben und die psychischen Antriebe im Bindungsbedürfnis der Spezies Mensch zu suchen, soll hier nicht ausgeführt werden (vgl. Fromm 1992e [1937]; Funk 2022). Ausgangspunkt ist für Fromm die Gehirn-Entwicklung, die zur Spezies Mensch führt. Diese zeichnet sich durch eine reduzierte genetisch-instinktive Steuerung aus und gleichzeitig durch die Fähigkeit, mit Hilfe der Vernunft und des Vorstellungsvermögens auch ganz andere und eigenständige Antworten des Miteinanders und des Selbsterlebens zu generieren. Das «Wesen» des Menschen, von dem die Humanisten des 19. Jahrhunderts sprachen, also das, was den Menschen zum Menschen macht, wird von Fromm deshalb als Widerspruch gefasst: Er ist einerseits den Gesetzen des Lebens und der Natur unterworfen, andererseits transzendiert er sie. «Diese Widersprüche rufen Konflikte und Ängste hervor, ein Ungleichgewicht, mit dem der Mensch fertig werden muss» (Fromm 1968g, GA IX, S. 379).

Die Ängste beziehen sich vor allem auf sein *psychisches* Überleben, sobald das Bezogensein nicht mehr instinktiv gesichert ist. Deshalb gibt es für Fromm

keine bedrohlichere Angst, als sich beziehungslos, isoliert, ausgegrenzt oder geächtet zu erleben (vgl. Fromm 1962a, GA IX, S. 119). Nach allen psychiatrischen Erfahrungen muss das Bezogensein auf die Wirklichkeit, auf andere Menschen, auf eine soziale Gruppe und auf sich selbst durch den Menschen selbst sichergestellt werden. Jedes Defizit an instinktiver Sicherstellung der Bezogenheit erzeugt deshalb spezifisch menschliche Bedürfnisse nach Bezogenheit, die ebenso befriedigt werden müssen, wie die körperlichen Bedürfnisse zu essen, zu trinken, zu schlafen usw.

Fromm nennt diese Bedürfnisse, die sich aus der existenziellen Situation der Spezies Mensch ergeben, «existenzielle Bedürfnisse» (ausführlich dargestellt in Fromm 1955a, GA IV, S. 20–50); inzwischen haben die empirische Bindungsforschung seit John Bowlby, aber auch die Neurobiologie bestätigt, dass Leben überhaupt neuronal nur auf Grund von Bezogenheit möglich ist. (Vgl. etwa Fuchs 2021 – *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*.)

Wie diese Bedürfnisse im einzelnen befriedigt werden, hängt von den konkreten historischen Möglichkeiten und Erfordernissen ab. Wiederholt praktizierte Befriedigungsformen werden habitualisiert und bestimmen dann als neuronale Netzwerke, Gedächtnisbildungen oder – wie Fromm psychoanalytisch sagt – «Charakterbildungen» die für einen Menschen oder für gesellschaftliche Gruppierungen typischen Verhaltensweisen. Dabei unterscheidet Fromm zwischen zwei Charakterbildungen: dem individuellen Charakter, der sich aus den ganz persönlichen Lebensumständen und Beziehungserfahrungen ergibt, und dem Gesellschafts- oder Sozialcharakter, der sich aus der Anpassung an die sozial-ökonomischen und kulturellen Erfordernissen und entsprechenden Beziehungserfahrungen ergibt (vgl. Fromm 1941a, GA I, S. 379–392; 1962a, GA IX, S. 85–95). Beide neuronalen Netzwerk- oder Charakterbildungen stellen für Fromm bezüglich ihrer Funktion einen Ersatz für die Instinktsteuerung dar. Hinsichtlich der Befriedigungsformen ist grundsätzlich alles möglich, was dem Menschen möglich ist; hinsichtlich ihrer Genese im Einzelnen und in Gruppen hängen die Charakterbildung nicht von Triebwünschen, sondern von wiederholt gemachten Bezogenheitserfahrungen ab (vgl. Funk 2022).

Der Paradigmenwechsel Fromms vom libidotheoretischen zum bezogenheitstheoretischen Erklärungsrahmen psychischer Phänomene (vgl. Funk 2011) ermöglicht es ihm, die Universalität des Menschen mit den existenziellen Bedürfnissen zu begründen. «Die Fragen, nicht die Antworten machen also das ›Wesen‹ des Menschen aus» (Fromm 1968g, GA IX, S. 379). So vielfältig, kreativ, hilfreich, heilend oder entfremdend, krankmachend, widersprüchlich und befremdlich die Antworten auch sein mögen, was die Menschen verbindet, sind die gleichen menschlichen Bedürfnisse nach Bezogenheit.

c) Die Tendenz zu einer menschlich produktiven Entwicklung

Nun lässt sich jenseits der existenziellen Bedürfnisse nach Fromm noch ein weiteres universales Wesensmerkmal ausmachen: die Tendenz, seine Wachstumsmöglichkeiten auch realisieren zu *wollen*.

Die Fähigkeit des Menschen zur Vervollkommnung spielt bei Fromms Verständnis von Humanismus eine ganz zentrale Rolle. Nach Fromm ist sie bereits für den prophetischen Messianismus kennzeichnend und zeichnet den Humanismus der Renaissance aus. In psychologischer Perspektive fasst Fromm das Streben nach Vervollkommnung als eine mit dem Menschsein gegebene intrinsische Motivation, die eigenen Möglichkeiten auch entwickeln zu *wollen*. Einen solchen Drang hat Fromm mit dem Begriff der «produktiven Orientierung» bei psychischen Strukturbildungen und Charakterstrebungen beschrieben. Konkret gesprochen, strebt jeder Mensch innerlich danach, die ihm möglichen Fähigkeiten zu Vernunft, Liebe, Solidarität, Freiheit, Kreativität usw. auch entwickeln zu *wollen*.

Erklärt Fromm diese produktive Orientierung zunächst aus der Dynamik von Organismen (vgl. Fromm 1947a, GA II, S. 137), so verbindet er sein Konzept der produktiven Orientierung in den 1960er Jahren mit der von Biologen entwickelten Theorie der Biophilie (Fromm 1964a, GA II, S. 185–187). Jede Form des Lebens zeichnet sich durch eine Liebe zum Lebendigen aus und strebt danach, die in der spezifischen Lebensform angelegten Möglichkeiten auch zur Entfaltung zu bringen. Dies gilt grundsätzlich auch hinsichtlich der mentalen Fähigkeiten des Menschen, seine Beziehungen liebend, vernunftorientiert und innerlich aktiv zu gestalten.

Auf Grund des Vorstellungsvermögens ist die biophile Orientierung beim Menschen jedoch keine naturale Notwendigkeit wie bei seinen tierischen Vorfahren. Weil der Mensch sich und andere zum Gegenstand des Interesses machen kann und in der Gestaltung dieses Interesses auch gegenteilige Strebungen zum Zuge kommen lassen kann, ist die Biophilie beim Menschen nur eine *primäre Tendenz*. Sie kann behindert werden und führt dann zu Hemmungen, neurotischen Symptombildungen und Defiziten bei der Entwicklung der mentalen und sozialen Fähigkeiten; sie kann aber auch völlig blockiert und vereitelt werden, so dass es zu einer kontraproduktiven und nekrophilen (auf Destruktion und Vernichtung zielenden) Dynamik kommt (vgl. 1941a, GA I, S. 323–325; Rudnytsky 2019).

Die Theorie von der primären Tendenz zur Biophilie, die Fromm zunächst in *Die Seele des Menschen* (Fromm 1964a, GA II, S. 185–187; vgl. 1967e) vorgestellt und dann in *Anatomie der menschlichen Destruktivität* mit neurowissenschaftlichen Erkenntnissen auch belegt hat (Fromm 1973a, GA VII,

S. 230–233), ist für eine wissenschaftliche Begründung des Humanismus von entscheidender Bedeutung. Fromm war zwar schon immer davon überzeugt, dass «*Destruktivität das Ergebnis ungelebten Lebens*» ist (Fromm 1941a, GA I, S. 324; 1947a, GA II, S. 137), aber mit dem Konzept der Biophilie versuchte er auch humanbiologisch die Entstehung spezifischer Formen menschlicher Destruktivität, die traditionell als «das Böse» gefasst werden, als Vereitelung der primären biophilen Tendenz zu begreifen.

Fromms Theorie einer primären Tendenz zur produktiven und biophilen Realisierung der menschlichen Wachstumsmöglichkeiten hat eine ganze Reihe von Konsequenzen. So ist die phylo- und ontogenetische Ausgangssituation für den Menschen keine verderbte und schuldbeladene: Weder war der Urmensch ein aggressives Urhordenwesen (sondern, wie inzwischen wissenschaftlich vielfältig belegt ist, ein solidarisches und kooperatives Wesen), noch ist das Neugeborene ein völlig selbstgenügsames, narzisstisches Wesen (sondern ein auf Sozialität angewiesenes und vom ersten Atemzug an auch ein selbst nach Sozialität strebendes Wesen, auch wenn die kognitiven und emotionalen Voraussetzungen für eine differenzierte Sozialität erst ausgebildet werden).

Vor allem aber ist das Böse dem Menschen nicht angeboren und gibt es keine Gleichursprünglichkeit von Lebens- und Todestrieb, wie dies Freud in seiner revidierten Triebtheorie annahm. Destruktivität ist vielmehr die Folge ungelebten Lebens, so dass es in der Verantwortung des Menschen liegt, welche Dynamik er befördert. Für Fromm bedeutet deshalb der Holocaust eben nicht (wie für Adorno) das Ende humanistischer Utopien.

Allerdings war Fromm schon vor 65 Jahren höchst alarmiert von der Möglichkeit, dass nicht mehr der Mensch die Technik steuern könnte, sondern die Computer-Technik den Menschen und dass das Prinzip der «Vervollkommnung des Menschen» vom Prinzip der «Vervollkommnung der Dinge» abgelöst werden könnte (vgl. Fromm 1960a, GA VI, S. 305; Johach 2018; Kühn 2019; Frindte 2022). In seinem Buch *Anatomie der menschlichen Destruktivität* (Fromm 1973a, GA VII, S. 317–325) sprach Fromm – einen Begriff Norbert Wieners (2022) aufnehmend – vom «kybernetischen Menschen», womit genau das gemeint ist, was heute mit dem von Künstlicher Intelligenz gesteuerten Menschen angestrebt wird (vgl. Lankau 2025).

Fromms humanistisches und wissenschaftliches Denken geht von existenziellen psychischen Bedürfnissen aus, die alle Menschen verbinden, sowie von einer primären Tendenz, diese Bedürfnisse biophil und wachstumsfördernd zu befriedigen. Möglich geworden ist eine solche Theoriebildung erst dadurch, dass Fromm die psychischen Motivationskräfte nicht aus angeborenen Trieben, sondern aus der Notwendigkeit der menschlichen Bezogenheit erklärt.

Die «Abkopplung» der Charakterbildung von Trieben und die Annahme einer eigenen psychischen Strukturbildung, in der die sozio-ökonomischen Erfordernisse des Miteinanders verinnerlicht und als eigene Strebungen spürbar sind, ermöglicht auch ein Verständnis des Individuums als eines primär sozialen Wesens. Kultur und Gesellschaft stehen nicht mehr dem Individuum mit seinen Triebansprüchen gegenüber. Vor allem aber ist Sozialität kein mühsam erkämpftes Ergebnis von Triebverzicht, sondern resultiert aus dem allen Menschen eigenen «existentiellen Bedürfnis nach Verwurzelung», wie Fromm sagt (Fromm 1955a, GA IV, S. 31–46). Dieses Bedürfnis wird als Streben nach sozialer Identität und als Bedürfnis, sich einer sozialen Gruppe zugehörig zu fühlen, erlebt. Dass der Mensch von sich aus nach Sozialität strebt und ihm Sozialität ein existenzielles Bedürfnis ist, ist ein weiterer wichtiger Aspekt der wissenschaftlichen Begründung des Humanismus bei Erich Fromm (der hier nur angedeutet werden kann).

Nachfolgend soll es um Fromms Verständnis des Unbewussten gehen. Denn dieses stellt eine ganz entscheidende Weiterentwicklung der Psychologie des Humanismus und des Konzepts vom universalen Menschen dar. Fragen wir also danach, was das Unbewusste mit Humanismus zu tun hat.

2. «Das Unbewusste ist der ganze Mensch»

a) Wege zu einem anderen Verständnis des Unbewussten

Eine erste Andeutung eines eigenen Verständnisses dessen, was uns unbewusst ist, zeigt sich in Fromms Konzept eines humanistischen Gewissens. Es unterscheidet sich deutlich von Freuds Über-Ich und Strukturmodell. Wie bereits erwähnt, verbindet Freud das Unbewusste mit dem triebhaften Es und den verdrängten Triebwünschen, die meist sexueller Natur sind. Nach Fromm wird der Mensch nicht nur von existenziellen Bedürfnissen, sondern auch von der primären Tendenz, seine Entwicklungsmöglichkeiten als Mensch optimal zur Entwicklung zu bringen, angetrieben. Diese produktive Orientierung sieht Fromm im humanistischen Gewissen repräsentiert (vgl. Fromm 1947a, GA II, S. 91–109). Er versteht darunter eine «Reaktion unserer Gesamtpersönlichkeit auf deren richtiges oder gestörtes Funktionieren» (ebd. S. 101).

Inwieweit wir uns der Stimme des humanistischen Gewissens bewusst sind, hängt von der Stärke der produktiven Orientierung ab: «Je produktiver der Mensch lebt, desto stärker ist das Gewissen und desto mehr fördert es die Produktivität. Je weniger produktiv der Mensch lebt, desto schwächer wird das Gewissen.» (Ebd. S. 102.)

Den Gedanken, dass die Stimme des humanistischen Gewissens auch aus gesellschaftlichen Gründen verdrängt werden muss und deshalb nur über Äußerungsweisen des Unbewussten – wie etwa im Traum – zum Vorschein kommt, entwickelt Fromm 1951 in dem Buch *Märchen, Mythen, Träume. Eine Einführung in das Verständnis einer vergessenen Sprache* weiter. Offensichtlich sind wir in unseren Träumen nicht nur weniger vernünftig und anständig, wie Freud annahm, «sondern auch intelligenter, klüger und urteilsfähiger [...] als im wachen Zustand» (Fromm 1951a, GA IX, S. 190). Im Traum wissen wir viel mehr über andere und uns selbst, als uns im Wachsein bewusst ist (vgl. Fromm 1972a, GA IX, S. 321).

Allerdings spielen im Traum *Raum und Zeit* keine Rolle und gelten die Gesetze der *Logik*, die unser Wachleben bestimmen, nicht. Vor allem aber sprechen wir im Traum eine andere, nämlich eine *symbolische Sprache*, mit der «innere Erfahrungen so ausgedrückt werden, als wären sie Sinneserfahrungen, und subjektive Zustände, als wären sie Handlungen, die sich mit der äußeren Wirklichkeit befassen» (Fromm 1949a, GA IX, S. 164).

Will man Träume verstehen, muss man sich auf diese Besonderheiten von Sprache und Logik einlassen. Die *paradoxe Logik* dessen, was uns nicht bewusst ist, bedeutet nämlich, dass auch das Gegenteil widerspruchslös vorhanden ist. Für die Logik des Bewusstseins gelten im allgemeinen die von Aristoteles formulierten Gesetze der Logik, dass zum Beispiel Liebe nicht gleich Hass sein kann. Was bei einer genaueren Analyse der Gefühle eines Menschen manchmal erkennbar wird, nämlich dass jemand liebende und zugleich hassende Gefühle gegenüber ein und derselben Person hat, gilt sozusagen regelhaft für das, was uns nicht bewusst ist. Unbewusst sind wir alles, auch das Gegenteil.

b) Unbewusst sind wir alles

Genau diese Erkenntnis, dass wir unbewusst alles sind, auch das Gegenteil, ist der entscheidende Gedanke für die Begründung eines universalen Humanismus und die Idee eines universalen Menschen. Es war die intensive Beschäftigung Fromms mit dem Zen-Buddhismus und hier vor allem ein gemeinsames Seminar mit Daisetz Teitaro Suzuki über «Psychoanalyse und Zen-Buddhismus» im Sommer 1957 in Cuernavaca in Mexiko (vgl. Fromm 1960a), das entscheidend zum Verständnis des Unbewussten als des universalen Menschen mit allen Facetten des Menschen-Möglichen beigetragen hat.

Geht man davon aus, dass das Unbewusste «stets den ganzen Menschen (repräsentiert) mit all seinen Möglichkeiten, sowohl mit seinen dunklen, als auch mit seinen hellen Seiten» (Fromm 1963f, GA IX, S. 9), dann stellt das Bewusstsein nur jene kleinen Ausschnitte dar, die

«unsere Sprache, unsere Logik und die Tabus unserer Gesellschaft zu Bewusstsein kommen lassen. Es gibt so etwas wie einen ›gesellschaftlichen Filter‹. Nur jene Wahrnehmungen, die diesen gesellschaftlichen Filter passieren dürfen, sind uns bewusst und bilden unser Bewusstsein.» (Fromm 1992m, GA XI, S. 565.)

Die Bedeutung der *gesellschaftlich bedingten Filter* lässt sich am Verhalten eher friedliebender oder aggressiver Ethnien ebenso illustrieren wie an gegenwärtigen Sozialcharakterbildungen (vgl. Fromm 1962a, GA IX, S. 116–118). «Der Mensch hat in einer jeden Kultur alle Möglichkeiten in sich; er ist der archaische Mensch, das Raubtier, der Kannibale, der Götzendiener, und er ist zugleich das Wesen mit der Fähigkeit zu Vernunft, Liebe und Gerechtigkeit.» (Ebd., S. 121.) Dies bedeutet aber auch, dass das, was nicht zu Bewusstsein kommt, «weder gut noch böse, weder rational noch irrational» ist. Was uns nicht bewusst ist, ist beides, ist alles, was menschlich ist. «*Das Unbewusste ist der ganze Mensch – außer dem Teil von ihm, welcher seiner Gesellschaft entspricht.*» (Ebd.)

Der hier skizzierte andere Blick Erich Fromms auf Bewusstsein und Unbewusstes hat weitreichende Konsequenzen. Eine erste betrifft das gesellschaftliche Bewusstsein.

c) Das gesellschaftliche Bewusstsein und seine Kritik

Die Theorie, dass die gesellschaftlich bedingten Filter nur ein bestimmtes, nämlich gesellschaftlich akzeptiertes Denken, Fühlen und Handeln zulassen, bedeutet nicht, dass es nicht ein großes Spektrum von unterschiedlichem, gesellschaftlich akzeptiertem Denken, Fühlen und Handeln geben kann – je nachdem, wie geschlossen («kollektiv») oder offen («individualisiert») gesellschaftliche Systeme des Miteinanders organisiert sind. Nun ist es das wissenschaftliche Verdienst Erich Fromms, mit dem Konzept des Gesellschafts- oder Sozialcharakters jene psychische Strukturbildung bei den Vielen identifiziert zu haben, die sie so denken, fühlen und handeln lassen *wollen*, wie sie zur Funktionalität sozio-ökonomischer und politisch-kultureller Gegebenheiten denken, fühlen und handeln *sollen*.

Je dominanter eine Sozialcharakter-Orientierung in einer gesellschaftlichen Gruppierung oder auch in ganzen Gesellschaften und Kulturen ist, desto dringender stellt sich aus einer humanistischen Perspektive die Frage, ob der dominante Sozialcharakter eine produktive und biophile oder eine nicht-produktive und entfremdende Wirkung auf das Selbsterleben und das Miteinander hat.

Erkennbar ist eine solche Qualität der psychischen Antriebskräfte weder am Bewusstsein der Betroffenen noch an ihren reinen Verhaltensäußerungen noch

an der Verbreitung eines Sozialcharakters (wo das Mehrheitliche Normalität definiert). Es kommt hinzu, dass nach psychodynamischem Verständnis jede Charakterbildung dazu dient, dass das, was Menschen in ihren Verhaltensaussäuerungen erstreben, «ich-synton» erlebt wird. Ein Zwangscharakter zum Beispiel, steht dazu und wird immer gute Gründe finden, warum er überall auf Nummer Sicher geht. Auch nicht-produktive Sozialcharakter-Orientierungen wie zum Beispiel der autoritäre oder der narzisstische Sozialcharakter, werden immer ihre Strebungen nach Herrschaft und Unterwürfigkeit bzw. ihre Grandiositätsvorstellungen als vernünftig, richtig, wahr und normal empfinden.

In der von Fromm entwickelten humanistischen Perspektive kann das, was und wie die meisten Menschen denken, fühlen und handeln, auch eine Art Verrücktheit des Durchschnittsmenschen sein (Fromm spricht gerne in Analogie zu einer wahnhaften «folie à deux» von einer «folie à million»). Deshalb kann das, was in einer Gesellschaft als normal und vernünftig angesehen wird, ebenso eine «Pathologie der Normalität» sein (Fromm 1944a; 1955a, GA IV, S. 13–19; vgl. Funk 2022a).

Fromms Theorie der gesellschaftlich bedingten Filter hat zur Konsequenz, dass das gesellschaftliche Bewusstsein und das, was als gesellschaftlich normal und vernünftig angesehen wird, *kritisch hinterfragt werden muss*. Maßstab hierfür ist die Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen, das heißt vor allem die optimale psychosoziale Entwicklung seiner kognitiven, emotionalen und imaginativen Eigenkräfte (vgl. Fromm 1966j, GA IX, S. 25f.).

Richtet man sein Augenmerk auf das *gesellschaftliche Unbewusste*, dann verhindern die Sozialcharakterbildungen und gesellschaftlich bedingte Filter in dem Ausmaß das Bewusstwerden biophiler und produktiver Wachstumspotenziale, als diese im Widerspruch zu den Strebungen nicht-produktiver Sozialcharakter-Orientierungen stehen.

Dass viele der biophilen Potenziale im Menschen dennoch zunächst bewusst werden, dann aber im Laufe der Sozialisation immer mehr geschwächt und verdrängt werden, zeigen Kinder und Heranwachsende. Mit einem fast unbremzbaren Drang und Interesse verleihen sie nicht nur ihren körperlichen, sondern auch ihren kognitiven, imaginativen und emotionalen Kräften Ausdruck und zeigen zunächst ein hohes Maß an Kreativität und Interesse. Offensichtlich zeigt ein an den dominanten Sozialcharakteren orientiertes Erziehungs- und Bildungssystem entfremdende Wirkungen (vgl. die Beiträge zur biophilen Pädagogik von Raidt 2025; Wehr 2025).

d) Der universale Mensch

Das andere Verständnis von Bewusstsein und Unbewusstem ermöglicht eine

psychologische Begründung des Humanismus und zugleich seine Erweiterung auf den universalen Menschen hin. Wenn das Unbewusste der ganze und universale Mensch ist, dann sind «wir mit der Menschheit in Kontakt [...], wenn wir mit unserem Unbewussten Kontakt haben».

Mit «Menschheit» sind hier nicht nur die gemeinsamen Fragen und existenziellen Bedürfnisse gemeint, sondern auch die Vielfalt und Unterschiedlichkeit der menschlich produktiven und nicht-produktiven Antworten auf die Erfordernisse des Lebens und Zusammenlebens. In dem Maße, in dem wir Zugang zum Gesamt des Menschen-Möglichen suchen und bekommen, gibt es «keinen Fremden mehr. Es gibt kein Verurteilen anderer mehr aus einem Gefühl der eigenen Überlegenheit. Stehen wir mit unserem Unbewussten in Verbindung, dann erfahren wir uns selbst tatsächlich so, wie wir jeden anderen erfahren.» (Fromm 1992m, GA XI, S. 565.) «Ich bin du. Ich kann dich in Bezug auf alle deine grundlegenden Eigenschaften, in Bezug auf deine guten und deine schlechten Seiten, ja sogar in Bezug auf deine Verrücktheit verstehen, eben weil all das auch in mir ist.» (Fromm 1963f, GA IX, S. 10.)

Am eindrucksvollsten wird die Entdeckung des universalen Menschen auf gesellschaftlicher Ebene im Gewährwerden der seit Jahrtausenden praktizierten patriarchalen Vorherrschaft des Mannes. Wie mühsam die Überwindung dieses Kulturen übergreifenden «Filters» ist, zeigt sich im immer wieder bedrohten Scheitern der Bemühungen um die Gleichberechtigung von Mann und Frau.

Andere Beispiele für das Gewährwerden gesellschaftlich bedingter Filter sind die Bewegungen um sexuelle und geschlechtliche Selbstbestimmung (vgl. Romanetto 2024; Langer & O'Donnokoé 2024). Der viel beschworene «Kampf der Kulturen» zeigt, wie weit die Menschheit noch davon entfernt ist, das Fremde als etwas Eigenes spüren zu können.

Ein für Fromm ganz wichtiger persönlicher Zugang zum Unbewussten waren täglich praktizierte Übungen der Meditation, Konzentration, Achtsamkeit und vor allem der Selbstanalyse (vgl. Fromm 1989a, GA XII, S. 416–456). Denn nur, wenn der Humanismus nicht nur gedacht, sondern erfahren wird, hat er eine verändernde Kraft. Man muss selbst erfahren, was Terenz mit der berühmten Aussage «nichts Menschliches ist mir fremd» zu beschreiben versuchte (Fromm 1992m, GA XI, S. 565). «Die Idee der Universalität des Menschen (muss) in die lebendige Erfahrung seiner Universalität (verwandelt werden), so dass es um die erlebte Verwirklichung der humanitas geht» (Fromm 1963f, GA IX, S. 10).

Allerdings wäre die Schlussfolgerung falsch, dass es nur um eine Selbstanalyse geht. In seinem Mitte der 1960er Jahre entstandenen «Credo eines Humanisten» verdeutlicht Fromm, «dass der Einzelne so lange nicht mit der Mensch-

heit in sich in engen Kontakt kommen kann, solange er sich nicht anschickt, seine Gesellschaft zu transzendieren und zu erkennen, in welcher Weise diese die Entwicklung seiner menschlichen Potenziale fördert oder hemmt» (Fromm 1992q, GA XI, S. 596). Die Gesellschaft mit ihren Zielsetzungen und Strebungen ist nach Fromm in jedem Individuum präsent, so dass Veränderungen im Ich, sollen sie wirksam und nachhaltig sein, immer eine Kritikfähigkeit voraussetzen, die zu Veränderungen jener äußeren Strukturen und Bezogenheitsweisen führen müssen, die das eigene Selbsterleben und Miteinander bestimmen.

Abschließend sollen aus dem Dargelegten noch beispielhaft einige neue Perspektiven für den Humanismus in Politik und Psychotherapie angedeutet werden.

e) Neue Perspektiven für den Humanismus in Politik und Psychotherapie

Fromms Verständnis des Unbewussten eröffnet auch neue Perspektiven sowohl für die *Idee* des Humanismus und deren praktische Umsetzung in Wirtschaft, Kultur, Gesellschaft und Politik als auch für die humanistische *Erfahrung* in der Kunst des Lebens und in der Psychotherapie.

Hinsichtlich der Umsetzung des Humanismus durch eine Humanisierung der Wirtschaft und ihrer Produktionsweisen, der Organisation von Arbeit, der Gesellschaft und – angesichts der digitalen Revolution – auch der Technik hat Fromm Ideen des kommunitären Sozialismus aufgegriffen und Modelle für einen humanistischen Sozialismus entworfen, die mit Modellen des Marxismus und des real existierenden Sozialismus nichts gemein haben (vgl. Fromm 1955a, GA IV, Kap. 8; 1960b, GA V, S. 19–41; 1965c, GA V, S. 399–411; 1968a, GA IV, Kap. 5).

Als besondere Bedrohung des Humanismus erkannte Fromm bereits in seinem Buch *Die Seele des Menschen* (Fromm 1964a, GA II, S. 211–223) das Stammesdenken und den Nationalismus. Er begreift sie als gruppennarzisstische Phänomene, bei denen das Eigene idealisiert und das Fremde und Andere entwertet oder bekämpft wird. Bei allen Formen kollektiver Selbstidealisierung «projizieren (wir) all das Schlechte in uns auf den Fremden mit dem Ergebnis, dass der Fremde der Teufel ist und wir die Engel sind. So geschieht es in allen Kriegen, bei allen Streitigkeiten zwischen Menschen im persönlichen Leben und auch auf beiden Seiten im Kalten Krieg» (Fromm 1992m, GA XI, S. 566).

Eine solche narzisstische Spaltung kennzeichnet aber auch eine Politik des «America first» oder die rechtspopulistischen Bewegung Westeuropas. Bereits 1962 kam Fromm zu dem Schluss: «Der Mensch steht heute vor der Wahl: Entweder wählt er das Leben und ist zur neuen Erfahrung von Humanismus fähig oder die neue «eine Welt» wird nicht gelingen.» (Ebd., S. 566.)

Das andere Verständnis des Unbewussten eröffnet auch neue Perspektiven für die *psychotherapeutische Arbeit*. Da – zumindest bei Therapien innerhalb des eigenen Kulturkreises – die meisten gesellschaftlich bedingten Filter Sozialcharakter-Orientierungen entspringen, ist die Frage des Gewährwerdens des eigenen Sozialcharakters sowohl auf Seiten der TherapeutInnen als auch auf Seiten der PatientInnen ein zentrales Thema. Da Fromm selbst aber nur ganz wenig zu Fragen des therapeutischen Settings, der therapeutischen Arbeit und Beziehung sowie der therapeutischen Ausbildung veröffentlicht hat, lässt sich diese Frage nicht einfach mit Veröffentlichungen von ihm beantworten. Hinweise dazu finden sich vor allem in der nachgelassenen Schrift *Von der Kunst des Zuhörens* [*The Art of Listening*] (1991a) und in einem Sammelband mit Erinnerungen seiner SchülerInnen (Funk 2009; vgl. auch Krassoievitch 2007 und Funk 2024).

Hinsichtlich der Auswirkungen des anderen Verständnisses auf die therapeutische Beziehung gibt es drei Vorlesungen, die Fromm 1959 am New Yorker William Alanson White Institute gehalten hat. Die Vorlesungen handeln vom ganzheitlichen Verständnis des Unbewussten, von Entfremdung als besonderer Form des Unbewussten und von Konsequenzen, die sich aus dem Verständnis des Unbewussten für die therapeutische Beziehung ergeben. Sie wurden erst posthum veröffentlicht, und zwar unter dem Titel «Das Unbewusste und die psychoanalytische Praxis» (Fromm 1992g, GA XII, S. 201–236). (Die Vorträge sind in der Fromm-Gesamtausgabe und in einem von mir beim Psychosozial-Verlag herausgegebenen Band mit dem Titel «Erich Fromm als Therapeut» zugänglich (Funk 2009).)

Bei den Konsequenzen für die therapeutische Beziehung wird sofort deutlich, dass es Fromm um eine «direkte Begegnung» geht (Funk 2018, S. 10–34), die von einem tiefen Gefühl der Solidarität bestimmt ist: Das Gefühl der Solidarität «ist eine der wichtigsten therapeutischen Erfahrungen, die wir einem Patienten ermöglichen können. In diesem Augenblick fühlt sich der Patient nicht mehr isoliert.» (Fromm 1992g, GA XII, S. 224.)

Die direkte Begegnung will mit den Gefühlen und Leidenschaften des anderen in Kontakt kommen, um ihn auf diese Weise ganzheitlich erleben zu können. Für diese Art direkter Begegnung gibt es für Fromm ein eindeutiges Merkmal: «Wer den anderen ganzheitlich erleben kann, hört zu urteilen auf. [...] Es stellt sich ein Gefühl der Einheit, des Teilens, des Einsseins ein», das spüren lässt: «Dies bist du, und ich teile es mit dir.» (Ebd., S. 223.) – Es versteht sich von selbst, dass eine therapeutische Beziehung als «direkte Begegnung» nur von Angesicht zu Angesicht möglich ist, und nicht als teilnehmender Beobachter hinter der Couch.

Und noch etwas betont Fromm im Blick auf die gesellschaftlich bedingten Filter von therapeutisch Tätigen: Die Art der Bezogenheit zu PatientInnen lässt

sich nicht trennen von den sonstigen Beziehungen. Wer in der Beziehung zum Ehepartner, zu den Kindern, zu Bekannten von gesellschaftlich bedingten Filtern bestimmt ist, der ist es auch im Umgang mit den PatientInnen und deren Unbewusstem. Wenn wir wirklich das Unbewusste verstehen wollen, «das ›gesellschaftliche Filter‹ nicht zu Bewusstsein kommen lässt, dann müssen wir den Bezugsrahmen unserer Gesellschaft in der Tat transzendieren» (ebd., S. 227).

Noch bedeutsamer ist der kritische Umgang mit den eigenen gesellschaftlichen Filtern bei Behandlungen von PatientInnen aus anderen Gesellschaften und Kulturen: Hier «ist es unbedingt notwendig, andere Gesellschaften und andere Kulturen zu verstehen, anfangen bei den primitiven bis zu den zivilisierten, um einfach andere Möglichkeiten von Gesellschaftsstrukturen und Erfahrungen, die für jene bewusst, für uns aber unbewusst sind, zu entdecken und zu verstehen» (ebd.).

Humanismus in Zeiten der Krise lautete das Thema dieser Vorträge. Ob der Humanismus wirklich eine transformative Kraft in Krisenzeiten entwickeln kann, hängt nach Fromm vor allem davon ab, ob Humanismus nicht nur gedacht, sondern auch erlebt und gelebt wird. Für Fromm ermöglicht nicht so sehr, was wir denken, sondern vor allem was wir nicht denken dürfen und sollen, den Zugang zu humanen Potenzialen. Im Klartext geht es deshalb darum, das Fremde und Andere als eine oft nicht bekannte und bewusste – und deshalb befürchtete oder bekämpfte – Erscheinungsweise des Eigenen spüren zu können.

Literatur

- Boehm, Omri (2022): *Radikaler Universalismus: Jenseits von Identität*, Berlin (Propyläen Verlag).
- Frindte, Wolfgang (2022): *Quo Vadis, Humanismus? Wie wir unsere Menschlichkeit erhalten können*, Wiesbaden (Springer).
- Fuchs, Thomas (2021): *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption*, 6. Auflage, Stuttgart (Kohlhammer)
- Fromm, Erich (1999): *Erich Fromm Gesamtausgabe in 12 Bänden* (GA), hg. von Rainer Funk. München; E-Book-Ausgabe OPEN PUBLISHING, München 2016: <https://books.openpublishing.com/document/335933/>
- (1941a)): *Die Furcht vor der Freiheit*, GA I, 215–392.
 - (1944a): «Individuelle und gesellschaftliche Ursprünge der Neurose», GA XII, S. 123–129.
 - (1947a): *Psychoanalyse und Ethik. Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie*, GA II, S. 1–157.
 - (1949a): «Das Wesen der Träume», GA IX, S. 161–168.

- (1951a): *Märchen, Mythen, Träume. Eine Einführung in das Verständnis einer vergessenen Sprache*, GA IX, S. 169–309.
 - (1955a): *Wege aus einer kranken Gesellschaft*, GA IV, S. 1–254.
 - (1960a): *Psychoanalyse und Zen-Buddhismus*, GA VI, S. 301–358.
 - (1960b): «Den Vorrang hat der Mensch. Ein sozialistisches Manifest und Programm», GA V, S. 19–41.
 - (1962a): *Jenseits der Illusionen. Die Bedeutung von Marx und Freud*, GA IX, S. 37–155.
 - (1963f): «Humanismus und Psychoanalyse», GA IX, S. 3–11.
 - (1964a): *Die Seele des Menschen. Ihre Fähigkeit zum Guten und zum Bösen*, GA II, S. 159–268.
 - (1965c): «Die Anwendung der humanistischen Psychoanalyse auf die marxistische Theorie», GA V, S. 399–411.
 - (1966a): *Ihr werdet sein wie Gott. Eine radikale Interpretation des Alten Testaments und seiner Tradition*, GA VI, S. 83–226.
 - (1966i): «Zum Problem einer umfassenden philosophischen Anthropologie», GA IX, S. 19–27.
 - (1967e): «Die Faszination der Gewalt und die Liebe zum Leben», GA XI, S. 339–348.
 - (1968a): *Die Revolution der Hoffnung. Für eine Humanisierung der Technik*, GA IV, S. 255–377.
 - (1968g): «Einleitung in 'The Nature of Man'», GA IX, S. 375–391.
 - (1970d): «Freuds Modell des Menschen und seine gesellschaftlichen Determinanten», GA VIII, S. 231–243.
 - (1972a): «Der Traum ist die Sprache des universalen Menschen», GA IX, S. 311–315.
 - (1973a): *Anatomie der menschlichen Destruktivität*, GA VII.
 - (1989a): *Vom Haben zum Sein. Wege und Irrwege der Selbsterfahrung*, GA XII, S. 393–483.
 - (1991a): *Von der Kunst des Zuhörens. Therapeutische Aspekte der Psychoanalyse*, Weinheim/Basel (Beltz Verlag).
 - (1992e): «Die Determiniertheit der psychischen Struktur durch die Gesellschaft. Zur Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie», GA XI, S. 129–175.
 - (1992g): «Das Unbewusste und die psychoanalytische Praxis», GA XII, S. 201–236.
 - (1992m): «Ein neuer Humanismus als Voraussetzung für die eine Welt», GA XI, S. 553–566.
 - (1992q): «Credo eines Humanisten», GA XI, S. 593–596.
- Funk, Rainer (Hg.) (2009): *Erich Fromm als Therapeut*. Frühere Schüler erinnern sich an seine Praxis der Psychoanalyse, Gießen (Psychosozial-Verlag).
- (2011): «Mehr als Intersubjektivität. Der sozialpsychoanalytische Ansatz von Erich Fromm,» in: *Forum der Psychoanalyse*, Vol. 27 (No. 2), S. 151–163.

- (2018): *Das Leben selbst ist eine Kunst. Einführung in Leben und Werk von Erich Fromm*, Freiburg im Breisgau (Herder).
- (2022): «Erich Fromms Sozialpsychoanalyse und ihre Bedeutung für die Gegenwart,» in: *Forum der Psychoanalyse*, Springer, Vol. 38 (Nr. 3), S. 265–280.
- (2022a): «Produktivität angesichts einer ›Pathologie der Normalität‹ – Erich Fromms Beitrag zu einer Kritischen Psychologie», in: *Journal Psychologie des Alltagshandelns*, 15 (Nr. 2, 2022), S. 7–15.
- (2024): «Humanistic transformation and the ego-oriented social character,» in: *International Forum of Psychoanalysis*, Vol. 33 (No. 3, 2024), pp. 86–94.
- Johach, Helmut (2018): «Technische Selbstoptimierung und Transhumanismus: Utopie oder Dystopie?,» in: *Fromm Forum* (Deutsche Ausgabe), 22/2018, Tübingen (Selbstverlag), S. 53–65.
- Krassoievitch, Michael (2007): *Technique in the Psychoanalytic Method of Erich Fromm*, Mexico-City (DEMAC).
- Kühn, Thomas (2019): «Leadership in a Digitally Transforming Social World Based on Fromm's Humanistic Approach», in: *Fromm Forum* (English Edition), 23/2019, Tübingen (Selbstverlag), S. 95–107.
- Langer, Phil C., O'Donnokoé, Niclas (Hg.) 2024): *Transgeschlechtlichkeit und Psychoanalyse. Perspektiven jenseits des Kulturkampfs*, Bielefeld (transcript Verlag).
- Lankau, Ralf (2025): «Humane Intelligenz und Autonomie statt Steuerung durch IT und KI», in: *Fromm Forum* (Deutsche Ausgabe), 29/2025, Tübingen (Selbstverlag), S. 128–145.
- Raidt, Anke (2025): «Sich miteinander befreien und zur Welt kommen. Vom Fragen und Finden-Lassen», in: *Fromm Forum* (Deutsche Ausgabe), 29/2025, Tübingen (Selbstverlag), S. 161–177.
- Romanetto, Matheus (2024): «Is There Room for Otherness in Humanism? Erich Fromm's Alternative,» in: *Psychoanalytic Inquiry*, Routledge, Vol. 44 (No. 1), S. 71–84.
- Rudnytsky, Peter (2019): «I Am Not What I Am»: Iago and Negative Transcendence,» in: P. Rudnytsky: *Formulated Experiences. Hidden Realities and Emergent Meanings from Shakespeare to Fromm*, London and New York (Routledge), S. 187–204.
- Wehr, Helmut (2025): «Erich Fromm und seine immanente Pädagogik,» in: *Fromm Forum* (Deutsche Ausgabe), 29/2025, Tübingen (Selbstverlag), pp. 178–192.
- Wiener, Norbert (2022): *Mensch und Menschmaschine. Kybernetik und Gesellschaft*, Frankfurt (Klostermann).



INTERNATIONALE
ERICH FROMM
GESELLSCHAFT E.V.

WIR ÜBER UNS

VERANSTALTUNGEN

BERICHTE

Die im Jahre 1985 gegründete Internationale Erich-Fromm-Gesellschaft möchte eine lebendige Auseinandersetzung mit Fromms Gedankengut fördern. Deshalb wird der Vereinszweck folgendermaßen definiert (in § 2 der Satzung):

«Die Internationale-Erich-Fromm-Gesellschaft dient der Erhaltung, Erforschung, Weiterentwicklung und Vermittlung der wissenschaftlichen Erkenntnisse und Ideen von Erich Fromm [...]:

- Sie fördert den Aufbau sowie die Pflege des Erich Fromm-Archivs.
- Die Internationale-Erich-Fromm-Gesellschaft fördert weltweit die wissenschaftliche Erforschung des sozial-psychologischen, psychoanalytischen, gesellschaftswissenschaftlichen, philosophischen und religionswissenschaftlichen Denkens Erich Fromms und dessen Relevanz für andere wissenschaftliche Disziplinen sowie für Fragen der ökonomischen, gesellschaftlichen, politischen und geistig-kulturellen Umsetzung und Anwendung.
- Sie fördert den internationalen Austausch des Erkannten und Erforschten und unterstützt weltweit Projekte, die die Weiterentwicklung des wis-

senschaftlichen Denkens von Erich Fromm zum Ziel haben.»

Es geht uns aber nicht nur um die wissenschaftliche Reflexion des Frommschen Gedankenguts. Ebenso wichtig ist die Auseinandersetzung mit Fragen, die sich aus dem Bezug des Werks von Fromm zu aktuellen gesellschaftlichen Problemen ergeben. So zeigt uns das humanistische Denken und Wirken Fromms Wege und Möglichkeiten, wie wir unsere Gesellschaft menschlicher gestalten und unsere Umwelt nachhaltiger schützen können. Diese Ziele versuchen wir auf verschiedenen Ebenen anzugehen:

Tagungen

Erich Fromms Erkenntnisse und Ideen werden in der Regel durch themenbezogene Jahrestagungen vermittelt. Diese Tagungen sind – wie die meisten anderen Veranstaltungen – auch Nichtmitgliedern zugänglich. Eine Übersicht sämtlicher Tagungen und sonstiger Veranstaltungen, die seit der Gründung 1985 stattgefunden haben, bietet unsere Website im Internet: www.fromm-gesellschaft.eu.

ARBEITSKREISE

Der Austausch findet in Arbeitskreisen statt, die sich meist zwei- oder dreimal im Jahr treffen. Dabei geht es nicht nur um die Rezeption des Frommschen Denkens, sondern auch um seine Aktualisierung und Erweiterung. Es wird eine kontinuierliche Mitarbeit der Mitglieder angestrebt. Neue Interessierte (auch Nicht-Mitglieder) sind willkommen und wenden sich direkt an die Koordinatorinnen und Koordinatoren der Arbeitskreise, um die aktuellen Informationen über die Treffen aus erster Hand zu bekommen. Folgende Arbeitskreise gibt es derzeit im deutschen Sprachraum:

«Arbeitskreis der älteren und alten Generation»

Diese Arbeitskreis-Gruppe «Alter und Altern» hat sich zusammengefunden, um die Schriften des bedeutenden Denkers tiefer zu verstehen und sie für unsere Lebenspraxis fruchtbar zu machen. Einzelne Gruppenmitglieder tragen in der Regel bestimmte Themen vor, worüber dann diskutiert wird. Auch tauschen wir uns über Probleme aus, die im Alltag entstehen. So versuchen wir, der angstvollen Enge, die das Leben vieler Senioren überschattet, gemeinsam zu begegnen. Wir treffen uns zweimal im Jahr in einer Bildungsstätte.

Koordination:

Dagmar Hahn-Mehren

DE-04420 Markranstädt

E-Mail: hahn-mehren@t-online.de

Günter Pohl

DE-53844 Troisdorf

E-Mail: guenohl@posteo.de

Bochumer Arbeitskreis

Der Arbeitskreis will die Ideen Erich Fromms im Herzen des Ruhrgebiets wieder bekannter zu machen und zum Austausch darüber einzuladen, möchte über Texte in einem Lesekreis diskutieren, Veranstaltungen organisieren und sich vierteljährlich zu einem Stammtisch treffen. Bei Interesse an einer Mitarbeit wenden Sie sich bitte an die Koordinatoren des Arbeitskreises:

Koordination:

Tim Werntze

DE-44803 Bochum

E-Mail: bochum@fromm-gesellschaft.eu

Jens Salomon

DE-48161 Münster

E-Mail: bochum@fromm-gesellschaft.eu

Arbeitskreis Mitteldeutschland

Kürzlich hat sich ein neuer Arbeitskreis in Mitteldeutschland gegründet! Damit gibt es nun hier eine zentrale Anlaufstelle für alle, die Lust haben, gemeinsam Fromm-Texte zu lesen, zu diskutieren und in die Praxis zu tragen. Als Ort der Treffen wurde Leipzig festgelegt, dies auch, um insbesondere junge Studierende dort für die Gedanken Fromms zu begeistern und zugleich den häufig unterschätzten Widerhall zu verstärken, den seine Bücher in den Wendejahren im Osten Deutschlands erzeugten.

Neue Engagierte sind herzlich willkommen und bei Fragen reicht eine kurze E-Mail an:

Nils Bischof

E-Mail: nils_bischof@iefg.de

Arbeitskreis Rhein-Main

Der Arbeitskreis Rhein-Main trifft sich mit meist 12 bis 15 Personen etwa vierteljährlich in Mainz oder Wiesbaden. Aktuelle Themen, die gesellschaftlich und politisch relevant sind und bei denen eine Verbindung zu Erich Fromms Gedanken naheliegt, werden diskutiert. Auch geht es darum, in diesen Zusammenhängen den eigenen Alltag und das eigene Verhalten zu betrachten, um die Ergebnisse ganz praktisch umzusetzen.

Der Arbeitskreis hat ein wechselndes Koord.-Team.

Kontakt und Informationen:

Klaus Widerström

DE-64347 Griesheim

E-Mail: info@fromm-gesellschaft.de

Regensburger Arbeitskreis

Der Regensburger Arbeitskreis steht unter dem Motto «Mut zum Humanismus im 21. Jahrhundert» und trifft sich dreimal jährlich in den Eckert Schulen Regenstauf (nahe Regensburg), Beginn ist um 10 Uhr. Ziel des gemeinsamen Arbeitens aller Treffen des Regensburger Humanismus-AK ist es, für den Einzelnen sinnvolle – und alltagstaugliche – Handlungsalternativen zu entwickeln. Die Themen werden von den Teilnehmer*innen selbst festgelegt und im Workshop präsentiert. Der Eckert Campus bietet ein schönes Ambiente mit einem gut ausgestatteten Seminar-Raum (inkl. Dachterrasse, optional auch für Arbeit und Gespräch im Freien).

Koordination:

Josef Pallas

DE-93057 Regensburg

Mail: fromm-regensburg@gmx.de

Tübinger Arbeitskreis

Der Tübinger Arbeitskreis pausiert gerade. Neue Termine, Treffen und Themen werden auf der Website der Fromm-Gesellschaft angezeigt.

Koordination:

Dr. Christian Weingärtner

DE-72119 Ammerbuch

Mail: c.weingaertner@gmx.net

OStRin Doris Uhde

DE-72766 Reutlingen

E-Mail: doris@uhde.at

MITGLIEDER

Ende 2024 zählt die Internationale Erich-Fromm-Gesellschaft rund 660 Mitglieder weltweit. Knapp zwei Drittel der Mitglieder spricht Deutsch. Dies ist auch der Grund, warum die meisten bisherigen Veranstaltungen in deutscher Sprache durchgeführt wurden. Während die meisten nord- und mittelamerikanischen und auch die italienischen und spanischen Mitglieder als Psychoanalytikerinnen und Psychoanalytiker tätig sind, gehören die Mitglieder aus dem deutschsprachigen Raum einem breiten beruflichen Spektrum an. – Aus Datenschutzgründen können die Anschriften der Mitglieder generell nicht mitgeteilt werden. Mit der Bestätigung der Mitgliedschaft erhalten die neuen Mitglieder jedoch eine Liste sämtlicher Mitglieder mit Namens- und Ortsangaben.

Vorstand

Der Vorstand besteht aus drei Mitgliedern; er vertritt die Gesellschaft nach innen und außen. Er wird auf jeweils

drei Jahre von der Mitgliederversammlung gewählt. Im Vorstand sind zurzeit:

Prof. Dr. Jürgen Hardeck

DE-55122 Mainz

E-Mail: juergen_hardeck@iefg.de

Veit Hailperin

CH-8047 Zürich

E-Mail: veit_hailperin@iefg.de

Marc Leesch

DE-15377 Waldsiedersdorf

Mail: E-Mail: marc_leesch@iefg.de

Erweiterter Vorstand

Der Erweiterte Vorstand hat vier Mitglieder und unterstützt den Vorstand wissenschaftlich. Er wird von der Mitgliederversammlung für jeweils vier Jahre gewählt und hat für den Vorstand beratende Funktion. Zu seinen Aufgaben zählen v.a. Planung und Vorbereitung der Veranstaltungen. Ihm gehören derzeit an:

Nils Bischof

DE-99085 Erfurt

E-Mail: nils_bischof@iefg.de

Dr. Dr. Michael Kubsda

DE-44799 Bochum

E-Mail: michael_kubsda@iefg.de

Josef Pallas

DE-93057 Regensburg

E-Mail: josef_pallas@iefg.de

Benjamin Schramm

DE-01097 Dresden

E-Mail: benjamin_schramm@iefg.de

Ehrenmitglieder

Dr. Marco Bacciagaluppi

Milano (Italien)

Dr. Romano Biancoli †

Ravenna (Italien)

Dr. Rainer Funk, Ehrenvorsitzender

Tübingen (Deutschland)

Dr. Helmut Johach

Rednitzhembach (Deutschland)

Dr. Gérard D. Khoury †

Aix-en-Provence (Frankreich)

Prof. Dr. Johannes Neumann †

Oberkirch (Deutschland)

Prof. Karl Schlecht †

Aichtal (Deutschland)

Dr. Jorge Silva García †

Tlalpan (Mexiko)

Horst Wagner und Edith Wagner-Caillet

Aubonne (Schweiz)

Die Geschäftsstelle

Internationale

Erich-Fromm-Gesellschaft e.V.

c/o Klaus Widerström

Bachstraße 5

DE-64347 Griesheim

Tel. +49-6155-7700402

Fax +49-6155-7709272

E-Mail: info@fromm-gesellschaft.de

Antrag auf Mitgliedschaft und Mitgliedsbeitrag

Um Mitglied zu werden, füllen Sie am besten das Formular auf unserer Website (www.fromm-gesellschaft.eu > Mitgliedschaft > Mitglied werden) aus und schicken es ab. Unsere Geschäftsstelle meldet sich dann zeitnah bei Ihnen. Der Beitritt wird wirksam durch

zustimmenden Beschluss des Vorstands. Es gelten folgende jährliche reguläre Beitragssätze:

- für Mitglieder aus Industrieländern: € 60 bzw. sFr 100 bzw. US-\$ 80
- für Mitglieder aus den anderen Ländern: € 30 bzw. US-\$ 40
- für Erwerbslose und Angehörige aus Industrieländern: € 30 bzw. sFr 50 bzw. US-\$ 40
- für Erwerbslose und Angehörige aus den anderen Ländern: € 15 bzw. US-\$ 20
- Studierende und Schüler*innen sind bei Vorlage eines Nachweises von der Beitragspflicht entbunden
- für juristische Personen aus Industrieländern: € 100 bzw. sFr 200 bzw. US-\$ 160
- für juristische Personen aus den anderen Ländern: € 60 bzw. \$ 80
- für Mitglieder aus Mittel- und Osteuropa wird der Beitrag in der Regel erlassen, wenn die Bezahlung des Beitrages auf Grund des unterschiedlichen Geldwerts nicht zumutbar ist.
- Förderbeitrag: Darüber hinaus kann ein höherer Förderbeitrag in selbst festgelegter Höhe gewählt werden.

Zahlungsmöglichkeiten für Beiträge und Spenden

1. Zahlung per Abbuchung (SEPA)

Um die Abbuchung des Mitgliedsbeitrags zu ermöglichen, teilen Sie bitte der Geschäftsstelle mittels des entsprechenden Formulars mit, dass Sie die Internationale Erich-Fromm-Gesellschaft ermächtigen, den jährlichen Beitrag von Ihrem Konto abzubuchen. Dieses Formular können Sie bei der Geschäftsstelle anfordern oder auf der Website unter www.fromm-gesellschaft.eu > Über uns > Mitgliedschaft > Mitglied wer-

den (ganz unten: Formular Bankeinzug) herunterladen und uns bitte per Post im Original zusenden.

2. Zahlung per Banküberweisung (SEPA)

Unsere Bankverbindung für Überweisungen lautet: Kreissparkasse Tübingen, IBAN: DE63 6415 0020 0000 2543 13 BIC: SOLADES1TUB

3. Zahlung mit PayPal

Häufig verlangen Banken außerhalb der EU hohe Gebühren für die Überweisung von Mitgliedsbeiträgen und Spenden bzw. für das Einlösen entsprechender Schecks. Darum wurden wir als Internationale Erich-Fromm-Gesellschaft Mitglied bei PayPal. Bei Nutzung des PayPal-Zahlungsdienstes fallen für den Absender der Zahlung keinerlei Gebühren an! Ab sofort können deshalb Beiträge und Spenden in beliebiger Höhe über PayPal an uns gezahlt werden.

So funktioniert PayPal: Sie öffnen eine unserer fremdsprachigen Internetseiten (Auswahl der Sprache über den Sprachwähler rechts oben auf der Website). Am unteren Rand der Startseite finden Sie den Donate-Button, der Sie zu PayPal weiterleitet. Nun können Sie unkompliziert entweder ein neues PayPal-Konto eröffnen oder Ihr schon vorhandenes nutzen, und die gewünschte Zahlung ganz einfach mit ein paar Mausklicks durchführen. Bei Rückfragen steht Ihnen die Geschäftsstelle der Fromm-Gesellschaft gerne zur Verfügung.

*

Erich Fromm-Nachlass und Rechteverwaltung

Anfragen, die das Werk, den Nachlass und die Rechte von Erich Fromm betreffen, sind an Rainer Funk zu richten:

Erich Fromm Literary Estate

Dr. Rainer Funk

Ursrainer Ring 24

DE-72076 Tübingen

Tel: +49-7071-600004

Fax: +49-7071-600049

E-Mail: fromm-estate@fromm-online.com

Erich Fromm Institut Tübingen

Hintere Grabenstr. 26 (1. Stock)

DE-72070 Tübingen

Tel. +49-7071-9490635

E-Mail: fromm-estate@fromm-online.com

Erich Fromm Stiftung

zu Hd. Dr. Rainer Funk

Ursrainer Ring 24

DE-72076 Tübingen

Tel: +49-7071-600004

Fax: +49-7071-600049

Mail: frommfunk@gmail.com

Erich Fromm Institut Tübingen (EFIT) und Erich Fromm Stiftung (EFS)

Seit 2014 ist das Erich Fromm Archiv im Erich Fromm Institut Tübingen am Rande der Altstadt von Tübingen untergebracht (zwischen dem Sanitäts-haus Nusser + Schaal und dem Welt-ethos-Institut). Getragen wird das Erich Fromm Institut durch die Erich Fromm Stiftung (EFS); Unterhalt und Aktivitäten des Erich Fromm Instituts werden weitgehend durch Zuwendungen der gemeinnützigen Karl Schlecht Stiftung an die Erich Fromm Stiftung finanziert.

Das Erich Fromm Institut wird von Rainer Funk geleitet, der auch der Erich Fromm Stiftung vorsteht. Sein Stellvertreter ist Klaus Widerström.

Die Öffnungszeiten sind Donnerstag und Freitag 12 bis 18 Uhr und Samstag von 10 bis 16 Uhr. Am Samstag um 15 Uhr wird eine Führung durch das Institut angeboten. Aktuelle Änderungen (z.B. in Ferienzeiten) sind der offiziellen Erich Fromm Website zu entnehmen (www.fromm-online.org). Das Institut wird von Frau Martha Bergler betreut (Mail: institut@erichfromm.de).

Erich Fromm online

Eine ausführliche Beschreibung der Bestände des Erich Fromm-Archivs (= Bibliothek und Nachlass von Erich Fromm) findet sich auf der offiziellen Erich Fromm Website (www.fromm-online.org) der Erich Fromm Gemeinnützigen Stiftung und der Literarische Nachlassverwaltung von Erich Fromm.

Über die Website fromm-online.org bekommt man auch Zugang zu einem Dokumentenserver (<https://opus4.kobv.de/opus4-Fromm/home>), auf dem die Bestände des Erich Fromm-Archivs hinterlegt sind (insgesamt über 30.000 bibliografische Datensätze). Über die Suchmaske lässt sich nach den bibliografischen Daten der Schriften von Fromm, der Sekundärliteratur über Fromm, nach den Publikationen der Fromm-Gesellschaft und nach den Büchern und Zeitschriften suchen, die im Fromm-Archiv gesammelt sind. Soweit es das Urheberrecht zulässt, können die Beiträge als PDF direkt angesehen und heruntergeladen werden. Andere Dokumente sind auf Nachfrage als PDF zugänglich: Sie können per E-Mail angefordert werden und werden dann als E-Mail-Anhang zugesandt. Es

sind auf diese Weise auch Entwürfe und Manuskripte zu Fromms Schriften sowie Exzerpte, die Fromm angefertigt hat, über das Internet zugänglich. – Eine Anleitung über die besten Suchroutinen findet sich unter den FAQs der Website dokumente.erich-fromm-online.de.

Internetauftritt der Fromm-Gesellschaft

Unter der Adresse fromm-gesellschaft.eu findet sich alles Wissenswerte über die Internationale Erich-Fromm-Gesellschaft. Vor allem ermöglicht die Website aktuelle Informationen über Tagungen, Veranstaltungen und Aktivitäten der Fromm-Gesellschaft und ihrer Arbeitskreise. Der Dokumentationsteil ist eine Fundgrube: Er informiert nicht nur über frühere Tagungen, sondern ermöglicht auch das Anschauen und Herunterladen von mehr als 700 Publikationen der Fromm-Gesellschaft.

YouTube-Kanal der Fromm-Gesellschaft

Von 1970 bis 1980 produzierten der damalige Süddeutsche Rundfunk (Stuttgart) und der Südwestfunk (Baden-Baden) Fernseh- und Hörfunksendungen mit Erich Fromm. Darunter befinden sich Gespräche mit Erich Fromm, Vorträge und Podiumsdiskussionen – wertvolle Zeitdokumente zu Themen wie «Haben oder Sein», Religion, Psychoanalyse und Faschismus u.a.m. Diese Videos waren bisher meist in eher minderer Qualität und ohne Nutzungserlaubnis von unterschiedlichsten Plattformen auf YouTube zugänglich. Nachdem Rainer Funk die Online-Rechte mit dem SWR klären konn-

te, hat er Nutzungs-Vereinbarungen mit der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft und dem Erich Fromm Study Center getroffen, damit die Audio- und Videobeiträge in guter Qualität auf YouTube angeboten werden können. Unter www.youtube.com/FrommSociety finden Sie die entsprechende Playlist; unter <https://efsc.ipu-berlin.de/youtube> die Playlist, die das Erich Fromm Study Center anbietet.

* * *

VERANSTALTUNGEN

Der Erich Fromm-Preis 2026 geht an

Prof. Dr. Klaus Leisinger

und wird am Samstag, 14. März 2026, um 11 Uhr
im Bildungszentrum Hospitalhof in Stuttgart
feierlich verliehen



In Zeiten weltweiter Krisen zeichnet die Internationale Erich-Fromm-Gesellschaft mit Klaus Leisinger einen Menschen aus, der die Verantwortung für die Eine Welt gespürt und mit seinen vielfältigen Aktivitäten auch in die Tat umzusetzen versucht. Schon seine Dissertation nach dem Studium der Ökonomie und Sozialwissenschaft an der Universität Basel widmete sich der Frage des Umgangs multinationaler Unternehmen mit der Arbeitslosigkeit im globalen Süden. Der Titel seiner soziologischen Habilitationsschrift lautete: „Gesundheitspolitik für die am wenigsten entwickelten Länder“.

Bei diesem an ethischen Fragen orientierten wissenschaftlichen Interesse nimmt es nicht Wunder, dass er beruflich versuchte, dieses Interesse in internationalen Unternehmen zu konkretisieren. Zunächst für die internationalen Beziehungen des Unternehmens Ciba-Geigy zuständig, übernahm er 1996 die Geschäftsführung der *Novartis-Stiftung für nachhaltige Entwicklung*, deren Präsident er auch bis 2013 war. Mit dieser Stiftung kämpfte Leisinger gegen die Armut in einkommensschwachen Ländern an und unterstützte Maßnahmen zur Bekämpfung von Malaria, Lepra und Tuberkulose.

Nach dem beruflichen Ausscheiden bei Novartis gründete der mit verschiedenen Ehrendoktor-Titeln ausgezeichnete Leisinger die Stiftung *Globale Werte Allianz* (www.globalewerteallianz.ch), um die vielfältigen Aktivitäten fortzuführen. Zu diesen zählt auch seine Beratertätigkeit für die UN, die Weltbank und das Weltwirtschaftsforum. 2005 wurde er von UN-Generalsekretär Kofi Annan zu dessen Sonderberater für den UN Global Compact berufen. Auch ist er Mitglied im Präsidium der *Deutschen Gesellschaft für die Vereinten Nationen*.

Als Professor für Soziologie an der Universität Basel verfolgte Leisinger vor allem Fragen der gesellschaftlichen Verantwortung von Unternehmen und deren Führungskräften. Dieses Interesse führte ihn auch zur *Karl Schlecht Stiftung*, deren Hauptanliegen „Good Leadership“ ist. Über Karl Schlecht wurde Leisinger mit den Schriften und dem Menschenbild Erich Fromms bekannt, so dass er sich immer stärker mit Fromms Werk beschäftigte – und nicht mehr davon loskam.

Das eindrucksvollste Ergebnis seiner Beschäftigung mit Fromms Denken ist das Buch *Die Kunst der verantwortungsvollen Führung. Vertrauen schaffendes Management im internationalen Business*, das 2017 im Haupt Verlag in Bern veröffentlicht wurde.

Hier ein paar Sätze aus dem Vorwort des Buches



«Erich Fromm kommt das große Verdienst zu, wirtschaftliches Geschehen und die Menschen, deren Entscheidungen und Unterlassungen dieses gestalten, aus einer völlig anderen Perspektive zu betrachten, als dies die Curricula etablierter Business Schools tun: aus Sicht der Psychoanalyse und im Blick auf die Persönlichkeitsstruktur. Das mag Betriebswirtschaftler und puristische Ökonomen irritieren oder gar belustigen. Wer jedoch beim Diskurs über die normative Richtigkeit geschäftlichen Handelns den Faktor Mensch außen vor lässt, macht das, was Jakob Burckhardt «simplification terrible» nannte.

Wir sind alle Kinder unserer Zeit, geprägt von unserer spezifischen Werte-Sozialisation, den historischen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, unter denen wir heranwuchsen und leben sowie den Erfahrungen, die wir machten. Wissen und intellektuelle Substanz aus einer anderen Zeit muss daher im Lichte ihres Entstehungskontextes verstanden und auf seine Aussagekraft für die gegenwärtige Lebenswelt geprüft werden. Das gilt natürlich nicht nur für Erich Fromm, sondern für alle großen Denker der Menschheitsgeschichte – von Platon und Konfuzius bis zu den heute relevanten Intellektuellen.

In einem so umfassenden Werk wie dem Erich Fromms steht vieles, das in einer verkürzten Behandlung aus dem Zusammenhang gerissen und missverstanden werden kann. Um die Bedeutung der Erkenntnisse Erich Fromms für die moderne Gesellschaft würdigen zu können, muss man sich einerseits auf seine Begriffsdefinitionen, den gesellschaftspolitischen Kontext seines Denkens und den historischen Kontext einlassen, in dem sie entstanden sind. Andererseits muss man versuchen, das herauszudestillieren, was an Substanz über die damaligen historischen und politischen Umstände hinaus für heutiges Handeln bedeutsam ist.»

Deshalb ist es Klaus Leisinger wichtig, den „modernen Diskurs über ethische Desiderata für Führungspersönlichkeiten in Unternehmen“ vor dem Hintergrund von Erich Fromms Gedankengut zu reflektieren. Erst dann lässt sich zeigen, dass die von Fromm in *Die Kunst des Liebens* entwickelten Merkmale der Liebe – Fürsorge, Verantwortungsgefühl, Achtung vor dem Anderen und Erkenntnis – zentrale Aspekte einer verantwortungsvollen Führung auch im Business sind.

Der zum Zeitpunkt der Preisverleihung 79-jährige „Botschafter“ des Denkens von Fromm ist seit Herbst 2024 auch Vorsitzender der Jury der *Karl Schlecht Stiftung*. Klaus Leisinger kann auf ein Lebenswerk zurückschauen, das von einer humanistischen Verantwortung für die Eine Welt angetrieben wurde und wird. Für uns ist er zugleich ein lebendiger Beweis dafür, dass Fromms Denken auch im Bereich von Business, Führung und Management aktuell ist.

* * *



Jahrestagung 2026

Pathologie der Normalität –

Erich Fromm und das Selbst im digitalen Zeitalter

Jahrestagung der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft e.V.

von Freitag, 22. Mai, bis Sonntag, 24. Mai 2026,

im Evangelischen Bildungs- und Tagungszentrum Bad Alexandersbad

Markgrafenstr. 34, 95680 Bad Alexandersbad

Die Normalsten sind die Kränksten. Und die Kranken sind die Gesundesten. [...] Der Mensch, der krank ist, zeigt, daß bei ihm gewisse menschliche Dinge noch nicht so unterdrückt sind, daß sie nicht in Konflikt kommen können mit den Mustern der Kultur[.] [...] Aber sehr viele Menschen, das heißt: die Normalen, sind so angepaßt, die haben

so alles, was ihr eigen ist, verlassen, die sind so entfremdet, sind so zum Instrument, sind so roboterhaft geworden, daß sie schon gar keinen Konflikt mehr empfinden.“

(Erich Fromm im Interview für den Südwestfunk, gesendet im März 1977)

Bereits im Jahr 1953 hielt der Sozialpsychologe Erich Fromm (1900–1980) vier Vorträge in New York, die sich mit einer brisanten Frage beschäftigten: Was wäre, wenn das, was wir gesellschaftlich als normal ansehen, eigentlich krank ist? Fromm entwickelte im Zusammenhang mit seiner Theorie des Sozialcharakters und Marx' Entfremdungsgedanken die Position, dass uns kapitalistische Lebensweisen die Fähigkeit zu eigenem Denken, Phantasieren und Fühlen abtrainieren. Wegen der Dominanz dieses Defekts in der Bevölkerung bemerken auch wir selbst die pathologische Distanz zur Menschlichkeit nicht – oder doch?

Seelische Gesundheit erkannte Fromm als gekennzeichnet durch „die Fähigkeit zu lieben und etwas zu schaffen, durch die Loslösung von den inzestuösen Bindungen an Klan und Boden, durch ein Identitätserleben, das sich auf die Erfahrung seiner selbst als dem Subjekt und dem Urheber der eigenen Kräfte gründet, durch das Begreifen der Realität innerhalb und außerhalb von uns selbst, das heißt durch die Entwicklung von Objektivität und Vernunft“ (1955a: *Wege aus einer kranken Gesellschaft*, GA IV, S. 52).

Die kommende Jahrestagung der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft (22.–24. Mai 2026, Ev. Bildungs- und Tagungszentrum Bad Alexandersbad) stellt diesem humanistischen Gesundheitsverständnis die zuletzt deutlich gestiegenen Zahl von Diagnosen und Selbstdiagnosen psychischer Erkrankungen gegenüber. Die Veranstaltung fragt in diesem Zusammenhang zugleich nach der Bedeutung des derzeit sehr offenen Umgangs mit psychischen Erkrankungen auf Social-Media-Plattformen sowie den Konsequenzen normalisierter Gruppennarzisismen und Wegen aus heutigen Entfremdungen vom gesunden menschlichen Selbsterleben.

Neben Referaten zu den verschiedenen Aspekten dieses hochaktuellen Themas wollen wir diesmal auch Studierende, Promovierende, Postdocs und andere interessierte Personen bis zum Alter von 35 Jahren herzlich dazu einladen, Abstracts von maximal 300 Wörtern für einen 20-minütigen Vortrag zum Thema einzureichen. Dieser kann beispielsweise Bezüge zu persönlichen Forschungsfeldern, aktuellen Nachrichten oder Alltagsbeobachtungen herstellen; er sollte sich aber in jedem Fall mit dem Tagungsthema und den Gedanken Erich Fromms auseinandersetzen. Insgesamt werden drei Beiträge zur Präsentation im Rahmen der Tagung mit der Option einer anschließenden Veröffentlichung im *Fromm Forum* ausgewählt. Zusätzlich werden die Unterbringungs- und Verpflegungskosten übernommen, damit die Referierenden

an allen Inhalten und Gesprächen am Tagungswochenende teilhaben können. Die Abstracts sind bitte bis spätestens 30. November 2025 als PDF-Dokument per E-Mail an info@fromm-gesellschaft.de (Rückfragen an dieselbe Adresse) zu senden.

Der Vorstand der IEFG lädt alle Interessierten herzlich zur Tagung ein, ist gespannt auf die Vorschläge und wünscht viel Freude am produktiven Denken.

Tagungshaus und -kosten

Das Evangelische Bildungs- und Tagungszentrum Alexandersbad befindet sich in sonniger Hanglage inmitten des Naturparks Fichtelgebirge in der Oberpfalz und ist mit der Bundesbahn über Nürnberg und Marktreidwitz zu erreichen. Von dort verkehrt eine Buslinie, die Sie in 15 Minuten zum Tagungshaus bringt.

Die Tagungs- und Pensionskosten für Mitglieder und Interessierte der Fromm-Gesellschaft (von Freitag bis Sonntag mit Vollpension) sind erfreulich günstig und betragen ca. 175 € im DZ p. P. und 200 € im EZ. (Zuschuss: Mitglieder der Erich-Fromm-Gesellschaft können bei Bedarf einen formlosen Antrag bei der Geschäftsstelle auf einen Zuschuss von 50 € stellen – einfach eine E-Mail schreiben.)

Im Januar 2026 wird das endgültige Tagungsprogramm mit den entsprechenden Anmeldeinformationen in unserem Mitglieder-Rundbrief rundgeschickt und kann dann auch über die Homepage (www.frommgesellschaft.eu) in Erfahrung gebracht werden.

* * *

BERICHTE



Neues vom Erich Fromm-Institut Tübingen (EFIT)

Öffnungszeiten: jeweils am Donnerstag und Freitag von 12.00 bis 18.00 Uhr sowie am Samstag von 10.00 bis 16.00 Uhr. Außerdem wird jeweils am Samstag um 15.00 Uhr eine (kostenlose) Führung durch das Institut angeboten.

Bestände: Das EFIT beherbergt nicht nur die Bibliothek von Erich Fromm, sondern auch seinen wissenschaftlichen Nachlass, die Literatur über Erich Fromm sowie Fotos, Audio- und Videodokumente von und über Erich Fromm (in einer über 1000 Audios und Videos umfassenden Mediathek). Frau Martha Bergler, die Hauptkustodin, ist über folgende E-Mail-Adresse erreichbar: institut@erichfromm.de. Über die Bestände informieren detailliert der Dokumentenserver «Fromm online» (opus4.kobv.de/opus4-Fromm/home) sowie die Website des Instituts: fromm-online.org/institut

Das Institut ist mit einem PC-Arbeitsplatz, WLAN, einem Kopiergerät und Drucker sowie einer kleinen Küche ausgestattet. Über Änderungen der Öffnungszeiten (an Feiertagen und Ferien) informiert jeweils aktuell die Fromm-Website: fromm-online.org/institut.

Offizielle Erich Fromm Website: Seit September 2023 ist die neu gestaltete Fromm-Website fromm-online.org im Internet zugänglich. Sie enthält zahlreiche Dokumente zu Leben und Werk von Erich Fromm und erschließt über eingebettete Excel-Dateien das Schrifttum von und über Fromm. Zahlreiche Volltexte sind durch Links über die Excel-Dateien zugänglich.

Forschungsstipendium: Die Zuwendungen der Karl Schlecht Stiftung an die Erich Fromm Stiftung ermöglichen die Finanzierung eines Erich Fromm Forschungsstipendiums. Für den Zeitraum Oktober 2025 bis September 2027 wurde dieses an Wei Zhang gegeben. Der Psychologe und Sozialarbeiter Zhang aus der Volksrepublik China absolviert in Macao eine Ausbildung zum Psychotherapeuten und ein Promotionsstudium, das sich der Frage widmet, welche Beziehungsqualitäten nach Erich Fromm in der Psychotherapie eine heilende Wirkung haben.



Neues vom Erich Fromm Study Center an der IPU in Berlin

Internationales Erich Fromm Forschungsseminar für Docs und Postdocs

Im September 2025 fand das inzwischen 8. Internationale Seminar für junge Fromm-ForscherInnen im Tübinger Erich Fromm Institut statt. Insgesamt 10 WissenschaftlerInnen stellten ihr an den Erkenntnissen von Fromm orientiertes Forschungsprojekt vor, um es von erfahrenen Fromm-Kennern aus USA, Kanada und Deutschland kommentieren zu lassen und mit anderen Fromm-ForscherInnen darüber ins Gespräch zu kommen. Das vier Tage dauernde Seminar wird von der Karl Schlecht Stiftung gefördert.



Die TeilnehmerInnen am 8. Internationalen Fromm-Forschungs-Seminar, von links:

Neil McLaughlin (Kanada), Tomohiro Uozumi (Japan), Charles Villet (Südafrika), Susanne Klimroth (Deutschland), Rory Varato (USA), Katherine Booska (USA), Niclas O'Donnokoé (Deutschland), Thomas Kühn (Deutschland), Lynn Chancer (USA), Rainer Funk (Deutschland), Franz Joseph Yoshiy II (Philippinen), Wei Zhang (China/Macao), Daniel Davis (England). Es fotografierte: Minh Thu Nguyen (Vietnam/Portugal).

Weiterentwicklung der Medienpräsenz: Podcast >Fromm Today<

Das Erich Fromm Study Center an der Internationalen Psychoanalytischen Universität (IPU) in Berlin pflegt und erweitert systematisch seine

Medienpräsenz mit inzwischen ca. 120 Beiträgen von Fromm und über Fromm (<https://efsc.ipu-berlin.de/mediathek>) und einem vom Erich Fromm Study Center betriebenen YouTube-Kanal (<https://efsc.ipu-berlin.de/youtube>). Der YouTube-Kanal hat inzwischen fast 21.000 Abonnenten. Neben den vor allem gefragten Videos von Fromm (von denen weitere auf dem YouTube-Kanal der Fromm-Gesellschaft zu finden sind: www.youtube.com/user/FrommSociety) und Videos von Fromm-Veranstaltungen an der IPU hat Rainer Funk inzwischen eine große Zahl von Lehrvideos eingestellt. Neu ist ein >Fromm Today< genannter Podcast, der auch überall dort zu finden ist, wo Podcasts zu finden sind.



Neil McLaughlin hält am 10. Dezember 2025 an der IPU die Fromm-Vorlesung



Seit 2016 findet an der IPU in Berlin eine vom Erich Fromm Study Center organisierte «Erich Fromm-Vorlesung» statt. Vortragende waren unter anderem Hartmut Rosa, Sandra Buechler, Thomas Fuchs, Jürgen Hardeck und Roger Frie. Am 10. Dezember wird der kanadische Soziologe Neil McLaughlin die öffentliche Vorlesung (in englischer Sprache) an der IPU in Berlin halten. McLaughlin beschäftigt sich seit Jahrzehnten intensiv mit der Bedeutung Fromms für die Wissenschaft und im öffentlichen Leben der USA. 2023 veröffentlichte er seine Forschungen zu Fromm in dem Buch

Erich Fromm and Global Public Sociology, das bei Bristol University Press herauskam. – Die Veranstaltung am Mittwochabend, 10. Dezember 2025, ist öffentlich, der Eintritt frei. Auch eine Online-Teilnahme ist vorgesehen. Der Link wird auf der Website des Erich Fromm Study Centers abrufbar sein (<https://efsc.ipu-berlin.de/>).

Spendenauf Ruf

Nur mit Hilfe der Beitragszahlungen der Mitglieder alleine lassen sich die vielfältigen Aktivitäten der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft nicht finanzieren. Darum sind wir auf Ihre Unterstützung durch Spenden angewiesen. Die bisherige Spendenbereitschaft ermutigt uns, auch dieses Jahr um

eine zusätzliche Spende für unsere Arbeit zu bitten. Bitte vermerken Sie auf dem Überweisungsträger die Bestimmung des Betrags als Spende und/oder als Mitgliedsbeitrag. Sämtliche Überweisungen werden als Spenden quittiert. Erinnern möchten wir in diesem Zusammenhang, dass der Regel-Mitgliedsbeitrag seit 2020 für Mitglieder aus den Industriestaaten 60 € pro Jahr beträgt. Für Mitglieder aus weniger wohlhabenden Ländern beträgt der Regelbeitrag 30 € pro Jahr. Erwerbslose und Angehörige von Mitgliedern zahlen jeweils die Hälfte des entsprechenden Regelbeitrags. Schüler und Studierende sind von der Beitragspflicht entbunden.

Veranstaltungen

- **10. Dezember 2025 – 19 Uhr:** Erich Fromm-Vorlesung an der IPU in Berlin von Prof. Neil McLaughlin von der McMaster University in Kanada in englischer Sprache (Online-Teilnahme über >efsc.ipu-berlin.de< möglich)
- **14. März 2025 – 11 Uhr:** Verleihung des Erich Fromm-Preises 2026 an Prof. Dr. Klaus Leisinger im Hospitalhof in Stuttgart
- **22. bis 24. Mai 2026** – Jahrestagung 2026 im Evangelischen Bildungs- und Tagungszentrum Bad Alexandersbad in 95680 Bad Alexandersbad zum Thema «Pathologie der Normalität»
23. Mai 2026 – Ordentliche Mitgliederversammlung der Int. Erich-Fromm-Gesellschaft e.V. im Rahmen der Jahrestagung
- **Oktober 2026** (vsl.) – Studientag 2026, vsl. in Leipzig zum Thema „70 Jahre *Kunst des Liebens* und 50 Jahre *Haben oder Sein*“
- **23. bis 25. April 2027** – Jahrestagung 2027 in der Evangelischen Akademie Hofgeismar in 34369 Hofgeismar (Thema folgt)

Adressen

Geschäftsstelle der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft

c/o Klaus Widerström
Bachstraße 5
DE-64347 Griesheim
Tel. +49-6155-7700402
Fax +49-6155-7709272
E-Mail: info@fromm-gesellschaft.de

Bankverbindung

(Spenden sind steuerlich absetzbar)
Internationale Erich-Fromm-Gesellschaft e.V.
Kreissparkasse Tübingen
(BLZ: 641 500 20)
Konto Nr. 254 313
IBAN: DE 63 6415 0020 0000 2543 13
BIC: SOLADES1TUB

Erich Fromm Institut Tübingen (EFIT) Erich Fromm Gemeinnützige Stiftung (EFS)

Hintere Grabenstr. 26 (1. Stock)
DE-72070 Tübingen
Tel. +49-7071-9490635
E-Mail: frommfunk@gmail.com

Bankverbindung

(Spenden sind steuerlich absetzbar)
Erich Fromm Gemeinnützige Stiftung (EFS)
Konto Nr. 435 1803
Baden-Württembergische Bank
(BLZ: 600 501 01)
Konto Nr. 435 1803
IBAN: DE95 6005 0101 0004 3518 03
BIC: SOLADEST600

Erich Fromm Rechteverwaltung Erich Fromm Literary Estate

Dr. Rainer Funk
Ursrainer Ring 24
DE-72076 Tübingen
Tel: +49-7071-600004
Fax: +49-7071-600049
E-Mail: fromm-estate@fromm-online.com

Internetpräsenzen

Internationale Erich-Fromm-Gesellschaft:
fromm-gesellschaft.eu

Offizielle Erich Fromm Website:
erich-fromm.de oder
fromm-online.org

Erich Fromm Institut Tübingen:
fromm-online.org/institut

Erich Fromm Dokumenten-Server:
opus4.kobv.de/opus4-Fromm/home

*Erich Fromm Study Center an der IPU
in Berlin:* efsc.ipu-berlin.de

Bibliothek des Erich Fromm Study Centers:
<https://efsc.ipu-berlin.de/bibliothek>

YouTube-Kanal des Erich Fromm Study Centers:
efsc.ipu-berlin.de/youtube

YouTube-Kanal der Erich-Fromm-Gesellschaft:
youtube.com/user/FrommSociety

Aktuelle Hinweise, auch über Veranstaltungen
anderer Träger, finden Sie auf unserer Homepage:
fromm-gesellschaft.eu



INTERNATIONALE
ERICH FROMM
GESELLSCHAFT E.V.

Geschäftsstelle der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft

c/o Klaus Widerström
Bachstraße 5
DE-64347 Griesheim
Tel. +49-6155-7700402
Fax +49-6155-7709272
E-Mail: info@fromm-gesellschaft.de
www.fromm-gesellschaft.de
www.erich-fromm.de

Bankverbindung

Kreissparkasse Tübingen
Konto Nr. 254 313
BLZ: 641 500 20
IBAN: DE63 6415 0020 0000 2543 13
BIC: SOLADES1TUB

ISSN 1437-0956