

Richard L. Cary Vorlesung

Quäker sein zwischen Marx und Mystik

Heinz Röhr

Herausgegeben von der
Religiösen Gesellschaft der Freunde (Quäker)
Deutsche Jahresversammlung e. V.

1992

Richard L. Cary Vorlesung

**Quäker sein zwischen
Marx und Mystik**

Heinz Röhr

© Heinz Röhr 1992/2016

Herausgeberin: Religiöse Gesellschaft der Freunde (Quäker)
Deutsche Jahresversammlung e. V.
Bombergallee 9
31812 Bad Pyrmont

www.quaeker.org

ISBN 3-929696-18-5

Bearbeitung Online-Ausgabe: Esther Köhring und Uwe Schiller

Richard L. Cary

Richard L. Cary wurde am 14. März 1886 in Baltimore, Maryland, geboren und absolvierte die Ausbildung zum Bergwerksingenieur. Er unterrichtete Mathematik an der Princeton University, als er sich im Jahre 1919 dem American Friends Service Committee in Philadelphia zur Verfügung stellte, um an der Organisation der Kinderspeisung mitzuarbeiten, die von den amerikanischen Quäkern in Deutschland nach dem Kriege durchgeführt wurde. Im Dezember 1919 kam er nach Deutschland, wo ihm die Arbeit im Ruhrgebiet zufiel. Er blieb hier bis zum August 1920.

Nach seiner Rückkehr nach Amerika wandte er sich dem Journalismus zu und wurde Mitglied des Schriftleiterstabes einer der bedeutendsten amerikanischen Zeitungen, der Baltimore Sun. Als Verfasser der Leitartikel dieser Zeitung war es sein Bestreben, der amerikanischen Öffentlichkeit die Gedankenwelt anderer Länder näher zu bringen und dadurch die durch den Krieg entstandene geistige Trennung der Völker zu überwinden. Hieraus entstand in ihm der Wunsch, wieder nach Deutschland zu gehen.

Im Jahre 1930 siedelte er mit seiner Familie nach Berlin über, um das Amt des amerikanischen Sekretärs in dem dortigen internationalen Sekretariat der Religiösen Gesellschaft der Freunde (Quäker) zu übernehmen. Seine ganze Arbeit war von der tiefen Überzeugung getragen, dass die Welt nur zum Frieden gelangen könne, wenn alle Beziehungen unter den Völkern darauf gegründet werden, dass der Mensch das Ebenbild Gottes ist. Durch vielseitiges Wissen konnte er vielen helfen. Er gewann weitreichende Verbindungen. So wurde er auch in den Vorstand der amerikanischen Handelskammer zu Berlin gerufen.

Im Frühjahr 1933 machte er eine Reise nach Amerika, wo er zahlreiche Vorträge hielt. Vielleicht ist es dieser Überanstrengung zuzuschreiben, dass ihn ein Schlaganfall traf, an dessen Folgen er am 16. Oktober desselben Jahres in Berlin starb. Seine Asche ist auf dem Quäkerfriedhof in Bad Pyrmont beigesetzt.

Zum Gedächtnis an Richard L. Cary hatten seine Freunde in Baltimore einen Betrag gesammelt, der dazu bestimmt war, in jedem Jahr während der Jahresversammlung der deutschen Quäker eine Vorlesung über Fragen zu ermöglichen, die sich aus der religiösen Grundhaltung des Quäkertums ergeben. Seit 1960 übernimmt die Deutsche Jahresversammlung die Verpflichtung, die Vorlesung im Sinne der Freunde aus Baltimore weiterzuführen.

Während der Trauerfeier für Richard Cary in Berlin wurde – wie es im Quäker Ende 1933 heißt – hervorgehoben, mit welcher inneren Hingabe und Liebe Richard **und** seine Frau Mary in ihrer Arbeit gestanden hätten, seit sie nach Deutschland gekommen seien. Mary werde die Arbeit fortsetzen, die sie zusammen mit ihrem Manne begonnen habe. Und als Mary dann Deutschland verließ - wie es im QUÄKER Ende 1934 heißt - wurde von Emil Fuchs betont, sie sei zuständig gewesen für die Kindergruppe, die Jungquäker und die Studentenarbeit. Sie habe die Kraft und die Freudigkeit besessen, das gemeinsame Werk weiter zu tun im Geiste der Liebe und der Treue, in der sie es gemeinsam mit Richard getan hätte.

Inhalt

| | |
|--------------------------------|-----------|
| Vorwort | 5 |
| I. Mystik | 9 |
| 1. Einstieg | 9 |
| 2. Theorie | 11 |
| 3. Konkretionen | 13 |
| a) „Gott / „Uniomytica“ | 13 |
| b) Zen | 14 |
| c) Meister Eckhart | 16 |
| II. Marx | 19 |
| 1. Einstieg | 19 |
| 2. Theorie | 21 |
| 3. Konkretionen | 24 |
| a) Religiöser Sozialismus | 24 |
| b) Paul Tillich | 26 |
| III. Schluss | 28 |
| Anmerkungen | 30 |
| Lebenslauf | 32 |
| Arbeiten des Verfassers | 33 |

„Darum bitte ich Gott,
dass er mich Gottes quitt mache.“

Meister Eckhart

„... mit dem kategorischen Imperativ,
alle Verhältnisse umzuwerfen,
in denen der Mensch ein erniedrigtes,
ein geknechtetes, ein verlassenes,
ein verächtliches Wesen ist ...“

Karl Marx (1843)

I. Mystik

1. Einstieg

Am Anfang aller Mystik steht das Schweigen. Deshalb kann dieser Vortrag eigentlich nicht gehalten werden. Aber da ich nun einmal hier stehe und nicht anders kann, versuche ich meinen Einstieg in das Thema mit dem „Cherubinischen Wandersmann“ von Angelus Silesius (der mit bürgerlichem Namen Johannes Scheffler hieß). Freilich ist manches in einer Sprache geschrieben, die nicht mehr die unsere ist. Viele der Zweizeiler, besonders im 1. Teil, sind aber bis heute einmalig tief sinnige Aussagen mystischer Frömmigkeit geblieben, so z. B. der schöne Vers:

Halt an, wo läufst du hin? Der Himmel ist in dir;
Suchst du Gott anderswo, du fehlst ihn für und für. (1,82)

Geradezu modern wird er, wenn er Gott als „ein lauter Nichts“ (1,25) oder „ein Nichts und Übernichts“ (1,111) beschreibt; aber das ist alte mystische Tradition, geboren aus dem Wissen, dass man über Gott nichts wissen kann, und dass alles, was man von ihm sagt (Liebe, Güte, Barmherzigkeit; Vater) doch nicht das ist, was er wirklich ist: denn er ist unendlich viel mehr als alles, was wir über ihn sagen und von ihm denken können. So dichtet Silesius (in direktem Anschluss an Dionysius Areopagta, den Großmystiker des Frühmittelalters):

Was Gott ist, weiß man nicht! Er ist nicht Licht, nicht Geist!
Nicht Wahrheit, Einheit, Eins, nicht was man Gottheit heißt!
Nicht Weisheit, nicht Verstand, nicht Liebe, Wille, Güte,
Kein Ding, kein Unding auch, kein Wesen, kein Gemüte!
Er ist, was ich und du und keine Kreatur,
Eh wir geworden sind, was er ist, nie erfuhr. (IV,21)

Kühner als alle moderne Theologie kann der Mystiker auch vom „Tode Gottes“ reden:

Gott ist nicht 's erstemal am Kreuz getötet worden,
Denn schau, er ließ sich ja in Abel schon ermorden (V. 103)

– ein Gedanke, der in der allermodernsten Theologie wieder da ist! Dort findet man die tiefsinnige Überlegung, dass Gott in allem Sterben mitstirbt, so wie er in allem Leiden mitleidet. – Der Mystiker hat es leicht mit der Christologie. Wenn er erklärt:

Wird Christus tausendmal zu Bethlehem geboren
und nicht in dir, du bleibst noch ewiglich verloren. (1,61)
Oder: dass das Kreuz von Golgatha „in dir“ errichtet werden,
dass „Gott in dir geboren, gestorben und erstanden“ (V,325)

sein muss, so löst er das sogenannte Heilsgeschehen aus der Umklammerung von allem bloß Historischen (was sowieso zweifelhaft ist) und allem bloß Mythologischen (das uns unverständlich bleiben muss) und verlegt es in den Bereich des Innerseelischen. Auf diese Weise verschwindet der Abstand der Jahrhunderte, und wir können mit Ihm „gleichzeitig“ werden – und wir können gleichzeitig mit Ihm „werden“! Denn wir sind nie „fertig“. Luther hat das auch gewusst, dass das Wesen des Christen nicht im Sein, sondern im Werden liegt (nicht im „esse“ sondern im „fieri“). Ja, dass Gott selbst stets im Werden ist, kann der Dichter sagen. „Auch wenn wir nicht wollen: Gott reift!“ heißt es bei Rilke, und an anderer Stelle: „In meinem Reifen reift dein Reich.“

Das sind freilich Gedanken, die ziemlich am Rande der normalen Kirchentheologie liegen und zu denen nur Mystiker und Dichter sich gelegentlich aufschwingen. Aber was nützt mir eine noch so „richtige“ Theologie, wenn sie mir nichts sagt, wenn sie mich nicht(s) an-geht? Gott ist das Nichts, das Werden und das Sein - esse est deus („das Sein ist Gott“) heißt es bei Meister Eckhart, dem seine Kirche einen Ketzerprozess machte wegen dieses Satzes und u. a. wegen seiner Behauptung, die Seele sei ungeschaffen, also gottgleich und damit ewig. Außer Gott ist nichts, das Größte ist zugleich das Kleinste, das Kranke das Gesunde, das Böse das Gute, das Leben der Tod und der Tod das Leben. Dies ist neben dem „negativen Weg“ (Gott = das „Ganz Andere“, Nichtgott, Nichtheit, Nichts) der kontradiktorische Weg von Gott zu reden (Gott = „kleiner als das Kleinste, größer als das Größte“, Kathaka-Upanishad). Der dritte Weg ist der der „Übersteigerung“ (Gott = das Übergute, Überschöne (Plotin), der Überseiende, das Übergöttliche (Dionys. Areop.).

Von diesem Einen, „der das All ist“ (Jes. Sir. 42,29), sagt der Mystiker nun: „Wer du bist, der bin ich“, „Du bist ich, ich bin du“, „Gott bin ich“, „Ich bin das All“ (meist in altind. Dichtungen) – aber vgl. auch die durchaus mystischen Formeln des NT: „Ich in ihm, er in mir“, „Gott alles in allem“! Das „Herz der Welt“ schlägt in mir und mein Herz in allem, was ist. „Gott ist alle Ding in allen Dingen“, sagt Mechthild von Magdeburg. Und der große keltische Denker Eriugena, dem wir die Übersetzung des areopagitischen Schriftenkorpus ins Lateinische verdanken, sagt: „Omnia ubique deus!“ (Alles ist überall Gott!)

Es handelt sich bei alledem um Ketzereien, Seitensprünge, um „Ausschweifungen nach oben“. Das macht uns alle diese mystischen Denkerinnen und Denker so liebenswert, dass ihnen das Gemäuer der Kirche und die Fesseln der Dogmen zu eng waren: sie haben Weltbilder und Tabus zersprengt; lange vor Kopernikus und Galilei haben sie ein anthropomorphes (menschengestaltiges) Gottesbild mit dem überholten Weltbild

umgebrochen. Große Frauengestalten, von der kirchlichen Hierarchie ausgeschlossen durch Vorurteil und Konvention, haben eine geistige Wirkung ohnegleichen entfaltet. Der Mystiker (im Gegensatz zum Propheten) kann nicht hassen, denn er sieht in allem Hassenswerten noch einen Strahl von Wahrheit, auch im Allermenschlichsten das Göttliche. Daraus fließt, am schönsten zu sehen bei Franz von Assisi und Heinrich Seuse, dem „schwäbischen Franziskus“, eine ekstatische All-Liebe: zur Kreatur, zum Mitmenschen, zum Elenden und Verachteten. Seuse sah in jeder weiblichen Gestalt Maria: er lässt der unbekanntes Frau auf der Straße den Vortritt, weil in ihr die himmlische Madonna an ihm vorübergeht. Das reicht bis zur Auflösung des Gottesdienstes in die Formen menschlicher Sozialbeziehungen. In diesem Sinne sagt St.-Exupéry, dass man eine Frau nur „durch Gott hindurch lieben“ könne! Teilhard andererseits: „Es gibt eine Kommunion mit Gott durch die Erde.“

Simone Weil und Edith Stein, die modernen Ekstatikerinnen der Gottes- und Menschenliebe, beide Jüdinnen, beide der „Banalität des Bösen“ ausgeliefert, beenden ihr irdisches Dasein „im Tummel des Absoluten“: die eine als Karmelitin in Auschwitz, die andere, die „Heilige der Proletarier“ auf der Schwelle zur Kirche im Exil in einem englischen Sanatorium, ausgezehrt von dem Wunsch, „den Hass des Irrtums mit der Liebe zu den Irrenden“ zu vereinen, „Schwerkraft und Gnade“ miteinander in Einklang zu bringen.

2. Theorie

Mystik ist grundsätzlich zu unterscheiden von 1. Prophetie, 2. Gnosis, 3. Okkultismus, 4. Spiritismus, 5. Parapsychologie, 6. Esoterik (Astrologie, Tarot, Rosenkreuzer, Alchemie, Pansophie), 7. Magie, 8. Schamanismus.

Definition: Mystik kommt von griechisch „myein“ = „verschließen“ (Mund und Augen). Mystik bedeutet Innenkehr, Vereinigung, Verschmelzung.

Das berühmte Lexikon „Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG) definiert: „Mystik ist ein religiöses Urphänomen, bei dem in unmittelbarer Intuition das Erleben Gottes stattfindet“ (Liselotte Richter). Statt „Gott“ sollte besser stehen: das Heilige, Abso-lute, Letztgültige, Letztwirkliche, der „Grund“, Ur-Grund.

Versuch einer **Typologie** der Mystik (nach RGG): 1. quietistische Mystik, 2. kontemplative Mystik, 3. aktive (soziale) Mystik.

Formen der Mystik:

| | | | |
|-----------------------|------------------------|-----------------------|-----------------------|
| 1. <i>Naturmystik</i> | 2. <i>Gottesmystik</i> | 3. <i>Jesusmystik</i> | 4. <i>Mariemystik</i> |
| | Seinsmystik | Kind-Jesu-M. | |
| | (M. Eckhart) | Krippen-M. | |
| | (Heidegger) | Passions-M. | |
| | affektive pers. | Herz-Jesu-M. | |
| | Gottesmystik (Bhakti) | Sakraments-M. | |
| | | Tabernakel-M. | |

5. Philosophische Mystik

All-Einheits-M.

Denk-M.

Logos-M.

Erkenntnis-M. (=Gnosis?)

Begegnungs-M. (M. Buber)

Gegensatzpaare:

spekulative M. vs. emotionale M.

(nach Heiler)

ethische M. vs. logische M. (nach Rud. Otto)

ethische M. vs. eschatologische M.

(nach A. Schweitzer)

6. Psychedelische Mystik

Drogen-M.

7. Erosmystik

Mechthild von Magdeburg

Hohelied-M.

8. „Neue Mystik“ (nach RRG)

Rilke, Morgenstern,

Trackl, Barlach, Hesse,

St-Exupéry, R. Lenz,

H. Wöller, D. Sölle

Von jeder Mystik ist radikal abzutrennen: Mystizismus (nach F. Maaß), z. B. „Blut- und Boden“-Mystik, Todes-Mystik, Kriegs-Mystik (Buber). NB.: Das Englische kennt nur den Ausdruck „Mysticism“. Achtung bei der Übersetzung!

Die Mystikforschung steht vor dem schwierigen Problem, dass Mystik nie in chemisch reiner Form vorkommt, sondern fast immer in „Kreuzungen“ (F. Heiler)¹, und zwar Kreuzungen mit der primitiv-volkstümlichen und mit der prophetischen Frömmigkeit. Heiler zählt vierzehn solcher „Kreuzungen“ auf: eine ekstatisch-visionäre Mystik (Upanishaden, Yoga, Plotin, Sufis, Bernhard, Franz von Assisi, Seuse, Katharina von Genua, Teresa) und eine harmonische Mystik, in der alle irregulären Erlebnisse fehlen (Augustin, Thomas von Aquin, Eckhart, Tauler, Imitatio Christi, die Quietisten); eine warme affektive Mystik (die indischen Bhaktas, die Sufis, Plotin, Augustin, die meisten mittelalterlichen Mystiker, die Pietisten) und eine kühle affektlose Mystik (Upanishaden, Buddhismus, Eckhart, Angelus Silesius, die Quietisten); eine naive phantasiemäßige, dichtende Mystik (Sufis, Bernhard, Franz von Assisi, Mechthild von Magdeburg, Seuse, Symeon der Neue Theologe) und eine reflektierende, verstandesmäßige, theoretisierende Mystik, welche entweder durch philosophische Spekulation (Upanishaden, Sankara, Ramanuja, Plotin, Augustin, der Areopagite, Eckhart) oder durch psychologische Analyse (Yoga, Buddhismus, Teresa, die Quietisten) das mystische Erlebnis zu bewältigen sucht; eine glühende erotische Mystik (die indische Krishna-Mystik, die Sufis, Bernhard, die mystischen Nonnen, die Herrnhuter Pietisten) und eine abgeklärte, geistige Mystik, deren Gottesliebe jeder Erotik ferne steht (Augustin, Thomas von Aquin, Franz von Assisi, Tauler, Tersteegen); eine personalistisch-theistische Mystik, in der der Fromme zu Gott in ein trautes persönliches Verhältnis tritt (die indischen Bhaktas, die Sufis, die Mehrzahl der christlichen Mystiker) und eine impersonalistisch-monistische Mystik, in der die Einzelseele in der unendlichen, unpersönlichen Gottheit sich auflöst (Upanishaden, Sankara, Plotin, der Areopagite, Eckhart, Angelus Silesius); eine innige Gebetsmystik, in der der Verkehr mit Gott sich vorwiegend in dem schlichten Gebetsgespräch vollzieht (die Bhaktas, Sufis und meisten christlichen Mystiker) und eine reine Versenkungsmystik, der die lebendige Dramatik des Gebets-

lebens fremd ist (Upanishaden, Yoga, Buddhismus, Plotin, Tauler, Angelus Silesius, die Quietisten); eine kultische Mystik, deren anbetende Kontemplation an einem äußeren Kultobjekt sich entzündet (die indische Bhakti-Mystik, die synkretistischen Mysterienreligionen, die eucharistische Mystik des Mittelalters) und eine kultlose, unsinnliche Mystik, in welcher die mystische Gottesschau jeder äußeren Stütze entbehrt (Upanishaden, Plotin, Augustin, die evangelischen Spiritualisten, die Quietisten, die Quäker).

3. Konkretionen

a)

Gott

Du bist der Baum, die Blüte und die Frucht,
des Meeres Toben und die stille Bucht.

Du bist das wahre Wesen und der Schein,
Du bist das Nichts, das Werden und das Sein.

Du bist das All, das Ganze und die Eins,
der Leib des Brotes und das Blut des Weins.

Du bist das Immer und das Überall,
Du bist zeit-los, der Zeiten Widerhall.

Du bist der weiche Tropfen und der Stein,
der Müden Schlummer, der Gequälten Pein.

Du bist in uns das Träumen und das Wachen,

Du bist die stumme Träne und das Lachen,
die Fülle und das karge Brot der Armen,

die Angst und das unendliche Erbarmen.

Du bist der Hohn im Lachen der Gemeinen,

Du bist Prophetenwort und Kinderweinen.

Du bist die sanfte Glut in unsren Küssen,

Du bist das Leiden- und das Sterbenmüssen,

die dunkle Nacht und doch der helle Schein:

Wir zagen, Herr, und sind doch alle Dein.

Unio Mystica

Ich bin die Quelle und der große Strom,
ich bin der Fels, der Steinmetz und der Dom;

ich bin der Weg, der Wanderer und das Ziel,
das Meer, das weiße Segel und der Kiel.

Ich bin Geburt und Tod und Sein und Nichts,

des Rades Nabe und der Strahl des Lichts,

des Himmels Körper und das Korn des Staubes,
der Wind, das Welken und der Fall des Laubes.
Ich bin der Spieler und der Geigenton,
ich bin das All, der Vater und der Sohn,

der Keim in der Bewegung aller Dinge,
das Kreisende in der Gestalt der Ringe,
der Nu im Stillestehn der Ewigkeit,
das weite, ferne Jenseits aller Zeit,
das große Du in deiner dunklen Tiefe,
das Hand-Gelenk im Schreiben deiner Briefe.
Ich bin das Ich, das in dir tiefer keimt,
das Träumende, das in uns allen träumt,
ich bin der jähe Schmerz in allem Leid,
und die Befreiung, die vom Ich befreit.

b) Zen

Das japanische Wort „Zen“ (sprich: Sen) ist die Übertragung des chinesischen Ausdrucks „Chan“ (sprich: Tschan); seine Bedeutung ist „Meditation“ und entspricht dem Sanskrit-Wort „Dhyana“. Diese drei Wortformen deuten zugleich den geschichtlichen Weg an, den diese typisch ostasiatische „Heilslehre“ gegangen ist. Im Jahre 526 n. Chr. brachte der indische Patriarch Bodhidharma diese spezielle Form der buddhistischen Erlösungslehre nach Kanton. Die aus China nach Japan übertragene „Schule der Meditation“ gelangte in Kamakura im 12. und 13. Jh. zu großer Blüte. Dabei passte sich Buddhas Lehre von der Erleuchtung durch Ablösung vom eigenen Selbst, vom Verlöschen des Ich im Nirvana, ganz der Denkweise und dem Lebensgefühl des Fernen Ostens an. Zen wurde (neben zahlreichen anderen buddhistischen Schulen) die japanischste Form jener Lehre von der „großen Befreiung“ durch Erkenntnis der „Leerheit“ aller Dinge, die doch zugleich – paradoxerweise – identisch ist mit der alles beseelenden Buddha-Natur. Das Zen, das ursprünglich besonders von den Rittern betrieben wurde, hat die japanische Kultur zutiefst beeinflusst: Vom Tee-Weg bis zum Ikebana (der Kunst des Blumensteckens), von der Schwertkunst und der Kunst des Bogenschießens bis zur Zen-Malerei und Zen-Dichtung reicht das breite Spektrum seiner Wirkung. Allerdings darf nicht der irriige Eindruck entstehen, als handle es sich bei den genannten Lebensäußerungen nur um Kunstfertigkeiten, die leicht nachahmbar sind. Im Gegenteil: Hinter der augenscheinlichen „Spielerei“ des Blumensteckens oder des Bogenschießens ist eine tiefe metaphysische Dimension verborgen, die sich dem abendländischen Denken, das in logischer Begrifflichkeit sich zu bewegen gewohnt ist, nur in den seltensten Fällen erschließt. Es gehört schon ein jahrelanges Einüben dazu, um z. B. in einem Blumenarrangement, das ganz vom Ideal der „Armut“ und der „Stille“ (Sabi und Wabi) her gestaltet ist, die Einheit meines Herzens mit dem „Blumenherzen“ und dem Herzen des Alls zu erfahren. – Ähnlich erlebt der

Übende im Bogenschuss, der nicht er (der Schütze) geschossen hat, sondern das „Es“ in ihm geschossen hat, dass im Augenblick der inneren Loslösung die Bogensehne mitten durch seine Seele schnellte, dass er in dieser Allsekunde „Zielender und Ziel, Treffender und Getroffener zugleich“ war. Die „zarte Poesie des Nichts“, die Zen eigentlich ist, stellt sich am ergreifendsten in der Gedichtform des Haiku dar: eines 17-silbigen Dreizeilers, dessen Gegenstand oft die Kirschblüte ist, jenes Symbol der Schönheit, Kurzlebigkeit und Schwerelosigkeit des Ich, das sich vom Irdisch-Welthaften löst wie die Blüte vom Zweig: „Ich möchte unter den Kirschblüten sterben / im blühenden Frühlingsmonat, / wenn es Vollmond ist!“ (Saigyō, der Dichter dieses Gebets, starb tatsächlich in der Zeit der Kirschblüte des Jahres 1190). – Seine Hochform hat Zen freilich in der Meditation der Mönche erlangt, die in klösterlicher Abgeschiedenheit den Weg zur „großen Befreiung“ beschreiten, oft angeleitet durch eine paradox formulierte Frage oder Aussage des Zen-Meisters, des Kōan, wobei der Mönch oft jahrelang übt, um dann in urplötzlichem Durchbruch die „Erleuchtung“ zu erfahren! „Hörst du das Klatschen einer Hand?“, so wird der Adept etwa gefragt, und er meditiert dieses Paradox, bis er den logischen Zirkel zersprengt: Der Durchbruch ist gelungen, das Heil gefunden!

Ein Mōndo (eine Art „Gleichnis“ in biblischem Sinne) lautet: Der Schüler hackt sich einen Arm ab und bringt ihn dem Meister – als Zeichen der Bereitschaft zur Selbstpreisgabe und mystischen „Ent-Werdung“ – mit der Bitte: „Beruhige meine Seele!“ Der Meister antwortet: „Bringe mir deine Seele!“

Als der erste christliche Missionar, der Jesuit Franz Xavier, 1549 mit der Zen-Lehre in Berührung kam, deutete er verständlicherweise das Streben nach „Abgeschiedenheit“ der Seele, nach „Leerheit“ als geistigen Tiefstand und Zeichen der Erlösungsbedürftigkeit durch die katholische Religion. Zwei Jesuiten unserer Tage, die Patres Dumoulin und Enomiya Lassalle, die nach dem Vorbild des Apostels Paulus „den Japanern ein Japaner“ wurden, haben in tiefsinnigen Büchern und praktischen Anleitungen dem westlichen Menschen den Zen-Weg zu erschließen versucht. Sie zeigen die Parallelen zur westlichen Mystik auf. Und in der Tat: Der „negative Weg“ mystischer Theologie ist im Osten wie im Westen der gleiche. „Gott ist ein lauter Nichts und Übernichts“, so lautet die Antwort auf die Gottesfrage in der abendländischen Mystik von Meister Eckhart bis Silesius. Zen ist radikaler: Es sucht das Absolute „Jenseits der hundertfachen Negation“; Zen ist geschichtslos, es kennt keinen Zeitbegriff, es sucht das Heil im Transpersonalen. Westliche Kenner und Kritiker des Zen warnen davor, diesen apersonalen Erlösungsweg zu gehen, er führe weg von Jesus Christus als der „Mitte der Zeit“. Aber es steht außer Frage, dass Zen für uns nicht nur Herausforderung, sondern auch Hilfe bedeutet. Was nützt die theologische Aussage, dass für das Christentum die Ausrichtung in der Linie der Zeit (auf die „letzten Dinge“ hin) konstitutiv ist, wenn das einzige Verhältnis des westlich-abendländischen Menschen zur „Zeit“ darin besteht, „keine Zeit zu haben“? „Europa braucht Ruhe, mit anderen Worten: es braucht Buddhismus!“ pflegte mein Doktorvater, der Marburger Religionswissenschaftler Friedrich Heiler, zu sagen. Zen kann uns diese Ruhe vermitteln.

Leben aus Zen

Beim Atmen
atmen
beim Gehen
gehen
beim Stehen stehen
beim Teetrinken Tee trinken
(„in besonnener Bewusstheit“)
beim Lieben
lieben mit allem
was in dir ist
beim Sterben
loslassen einfach loslassen
ohne zu fragen
was dann?
beim Sterben
leben
beim Leben
sterben
Leben/Sterben
ledig des Lebens/Sterbens
todloser Tod

c) Meister Eckhart

Ich möchte im Folgenden dem Zen-Buddhismus Meister Eckhart gegenüberstellen. Es handelt sich dabei um zwei Spitzenerzeugnisse der Geschichte der Mystik. Man ist sich in der Mystikforschung, speziell in der Eckhart-Forschung einig, dass es kaum zwei mystische Systeme oder Wege gibt, die so viel Nähe zueinander aufweisen wie Meister Eckhart und Zen.² Die Eckhartsche Mystik ist nicht personale Heilands-, Leidens- und Sakramentsmystik, sondern reine Unendlichkeitsmystik. Wie in den Upanishaden, bei Plotin oder Dionysius Areopagita liegt auch bei Eckhart hinsichtlich des Gottesbegriffs der Nachdruck auf der Unerkennbarkeit und Unaussprechlichkeit des Göttlichen.

Auch Eckhart beschreitet die „via negativa“, wenn er Aussagen über Gott macht wie: „Gott ist ein Nichtgott, nicht Geist, nicht Person“, ein „nichtwesendes Wesen“, die „Nichtigkeit“ schlechthin. Und doch ist diese „Nichtigkeit“ die Quelle alles Seins.

Im Zentrum von Eckharts Lehre steht die Einheit des „Seelengrundes“, „Gemütes“, „Seelenfünkels“ (lat. „scintilla animae“) mit der ewigen Gottheit. Wie die Upanishad-Seher spricht Meister Eckhart von „unserem Herzen“, das mit „Gottes Herzen“ eins wird. Oder wie er in der berühmten „Gelassenheitspredigt“ sagt: „Das Auge, in dem ich Gott

sehe, ist dasselbe Auge, darin mich Gott sieht; mein Auge und Gottes Auge, das ist ein Auge und ein Sehen und ein Erkennen und ein Lieben.“³

Meister Eckhart kleidet diese Identitätsmystik in das Bild von der „Gottesgeburt in der Seele“. Er sagt: „Nirgends ist Gott so eigentlich Gott wie in der Seele.“⁴ Und an anderer Stelle: „Gott hat keine eigentlichere Stätte als ein reines Herz und eine reine Seele; dort gebiert der Vater seinen Sohn, wie er ihn in der Ewigkeit gebiert, nicht mehr und nicht weniger.“⁵ Aber was hat das Ganze mit mir hier und heute zu tun? Und nun schwingt sich Meister Eckhart zu einer Aussage auf, die von der kirchlichen Hierarchie aller Zeiten nur als bare Ketzerei aufgefaßt werden kann: „Der Vater gebiert seinen Sohn ohne Unterlass, und ich sage mehr noch: Er gebiert mich als seinen Sohn und als denselben Sohn. Ich sage noch mehr: Er gebiert mich nicht allein als seinen Sohn; er gebiert mich als sich und sich als mich und mich als sein Sein und als seine Natur.“⁶ Dieses „Geburtsmodell“ kann bei Eckhart aber auch einfach umgedreht werden: „Die Seele gebiert aus sich (heraus) Gott aus Gott in Gott; sie gebiert ihn recht aus sich.“⁷ Die Seele wird so zur Mitgebärenden: „... dass ich Vater sei und den gebäre, von dem ich geboren bin.“⁸

Diese Sätze leben von einer erstaunlichen „Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit des Heilsgeschehens“ jenseits aller kirchlichen Dogmatik und Erlösungslehre – aber sie haben ihre Parallele im Zen. Auch das Zen lehrt (nach Ueda) „die Ursprünglichkeit des Erwachens bei einem jeden. Dasselbe Erwachen zu derselben Wahrheit macht einen jeden zu demselben Buddha, wie es den historischen Gautama zum Buddha, zum ‚Erwachten‘ gemacht hat.“⁹

Es geht bei Meister Eckhart um „Vergottung“: „Warum ist Gott Mensch geworden? Darum, dass ich als derselbe Gott geboren würde.“¹⁰ Das Modell von der „Gottesgeburt“ hat aber (nach Ueda) noch ein Pendant im ‚Durchbruchmodell‘: Meister Eckhart unterscheidet Gott und „Gottheit“. Sie liegt noch jenseits von Gott und ist der eigentliche „Grund“ Gottes: „Gott und Gottheit sind so weit voneinander verschieden wie Himmel und Erde... Gott wird und entwirde.“¹¹ Vom „Durchbrechen“ durch Gott sagt Eckhart: „Wenn ich in den Grund, in den Boden, in den Strom und in die Quelle der Gottheit komme, so fragt mich niemand, woher ich komme oder wo ich gewesen sei. Dort hat mich niemand vermisst, dort entwirde ‚Gott‘.“¹² Ist sonst vom mystischen „Entwerden“ des Menschen bei Meister Eckhart die Rede, so hier vom „Entwerden Gottes“. Da haben dann all die Vokabeln ihren Platz, die von der „Nichtigkeit“ und von dem „Nichts“ reden (s.o.). Hier kommt deutlich ein aktives Moment ins Spiel (gegenüber der reinen Passivität der Seele im „Geburtsmodell“). Es geht beim „Durchbrechen“ durch Gott zum „Grund“ der Gottheit um ein „Zurückkommen“ zum eigenen „Grund“: denn der „Grund Gottes“ und der „Grund“ der Seele sind eins.

Wollte man das Zentrale von Meister Eckharts Seinsmystik religionsphilosophisch ausdrücken, so könnte man sagen: Das Geburtsmodell wie das Durchbruchmodell beschreiben einen Erkenntnisprozess: es geht um die „visio“ der Wesenheit Gottes, doch so, dass der Mensch in den Verstehensvorgang hineingenommen wird, in welchem Gott sich selbst versteht. Die Seele ist aber nicht nur der Ort dieses Verstehens, sie hat teil, ja ist identisch mit „dem Einen“, dem Grund Gottes, „in den nie Unterschiedenheit hineinlugte, weder Vater noch Sohn noch Heiliger Geist.“¹³ (Man beachte die Kritik an der

Trinitätslehre!) Von diesem „Grund“ „kann man nicht reden.“¹⁴ Allenfalls kann man sagen: „... dieser Grund ist eine einfaltige Stille.“¹⁵ Das Leben in diesem „Grunde“ ist „ledig und frei“, ist „Leben ohne Warum“.

Meister Eckhart und Zen

sich von dem Einfachen
einfach treffen lassen

die Blumen blühen
wie sie blühen

die Rose blüht
weil sie blüht
(ohne Warum)

nicht alles
geht im Denken
auf

ich lasse
einfach die Rose
in ihrem Blühen
aufgehen

Grünen in Gott

ich bin
wie ich bin
ich sterbe
wie ich sterbe

ledig und frei

sag schnell ein Wort
dazu

Schweigen

II. Marx

1. Einstieg

Wie nun eine Brücke finden von den Gipfelerlebnissen der Mystik zum Analytiker der menschlichen Selbstentfremdung? Ich könnte mir diesen Übergang erschleichen, indem ich kurzerhand Marx zum Mystiker erkläre. Marx und Mystik? Das will nicht über die Lippen. Und dennoch versuche ich in zwei Anläufen diesen Bogen zu schlagen.

(1) Ich berufe mich zunächst einmal auf den ganz jungen Karl Marx, der ein Dichter war: Es ist z. B. ein Gedichtheft mit 66 Gedichten erhalten, überschrieben: „Meinem teuren Vater zu seinem Geburtstag 1837, als schwaches Zeichen ewiger Liebe.“¹⁶ Darin finden sich folgende Verse unter der Überschrift „Erwachen“:

Du versinkst bebend,
Es klopft dein Busen,
Du schaust unendliche
Ewige Welten,
Über dir, unter dir,
Unerfassbar, unendlich,
Schwebend im Reihentanz
Rastloser Ewigkeit,
Und ein Atom
Versinkst du im Weltall.

Dein Untersinken
Ist unendliches Aufgehn,
Dein unendliches Aufgehn,
ist mit bebenden Lippen,
Vom Äther geröteter,
Flammender, ewiger
Liebkuss der Gottheit.¹⁷

Was liegt hiervor? Reine Unendlichkeitsmystik! Derselbe junge Marx zitiert in den „Vorarbeiten“ zu seiner Dissertation Jakob Böhme:

„Wem Ewigkeit ist wie Zeit
Und Zeit wie Ewigkeit,
Der ist befreit
Von allem Streit.“¹⁸

(Marx findet darin einen Hinweis auf die Ewigkeit der Atome.) Marx hat auch den berühmten Böhmeschen Satz von der „Qual der Materie“¹⁹ zitiert. Kurzum: Er hat Böhme

gelesen, der zur Lieblingslektüre der deutschen Romantik geworden war, ohne freilich selbst Romantiker zu sein. (Ich kann an dieser Stelle noch auf eine Parallele zwischen Marx und George Fox hinweisen: es ist nicht ganz sicher, ob Fox Böhme gelesen hat; jedenfalls war die Gedankenwelt Böhmes in England im Umkreis von Fox bekannt.²⁰) Aber es ist klar: Marx kann nicht als Mystiker bezeichnet werden. Da hatte ein junger, begeisterungsfähiger Mensch eine mystische Phase oder ein paar mystische Anwendungen – mehr nicht. Immerhin sei noch erwähnt, dass der Siebzehnjährige unter den sieben schriftlichen Abiturarbeiten auch einen Religionsaufsatz zu liefern hatte mit dem Thema: „Die Vereinigung der Gläubigen mit Christo nach Joh. 15, 1-14, in ihrem Grund und Wesen, in ihrer unbedingten Nothwendigkeit und in ihren Wirkungen dargestellt.“²¹ Die Arbeit ist nicht sehr tiefgehend. Aber es bleibt immerhin ein geistesgeschichtliches Faktum ersten Ranges: Der künftige Vordenker der Weltrevolution schreibt als Abiturient eine Auslegung der oft als „Quäkerevangelium“ bezeichneten Perikope vom Weinstock und seinen Reben!

(2) Ich versuche den Brückenschlag in einem zweiten Anlauf, der mehr ins Zentrum führt. Erich Fromm stellt in seinem Buch „Haben oder Sein“ Marx unmittelbar neben Meister Eckhart. Fromm zitiert eine Passage aus den sog. „Pariser Manuskripten“ (1844), wo die Haben-Struktur des Menschen in seinem Gegenüber in den Weltdingen entlarvt wird: „Das Privateigentum hat uns so dumm und einseitig gemacht, dass ein Gegenstand erst der unsrige ist, wenn wir ihn haben, er also als Kapital für uns existiert, oder von uns unmittelbar besessen, gegessen, getrunken, an unsrem Leib getragen, von uns bewohnt etc., kurz gebraucht wird... An die Stelle aller physischen und geistigen Sinne ist daher die einfache Entfremdung aller dieser Sinne, der Sinn des Habens getreten. Auf diese absolute Armut musste das menschliche Wesen reduziert werden, damit es seinen inneren Reichtum aus sich herausgebäre. (Über die Kategorie des Habens siehe Heß in den 21 Bogen.)“²²

Fromm sieht in diesem Text eine genaue Parallele zur Beschreibung der „Ich-Gebundenheit“ bei Meister Eckhart. (Der Hinweis auf die Eckhartsche Vokabel des „Gebarens“ ist mehr als augenfällig.) Fromm fragt: „Was ist dieser Akt des Gebärens? Es ist der aktive, unentfremdete Ausdruck unserer Fähigkeit in bezug auf die jeweiligen Objekte.“²³ All unser „Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Fühlen, Denken, Anschauen, Empfinden, Wollen, Tätigsein, Lieben“, fährt Fromm mit Marx fort, bezeichnet die Form der Aneignung der Welt im Seinsmodus, nicht im Habenmodus. Marx will den „reichen all- und tiefsinnigen Menschen“²⁴, wie er an derselben Stelle sagt; „Liebe“, „Vertrauen“, „Kunst“ sind gefragt. Fromm schließt den Passus mit einem der schönsten Marxzitate, die ich kenne: „Jedes deiner Verhältnisse zum Menschen – und zu der Natur – muss eine bestimmte, dem Gegenstand deines Willens entsprechende Äußerung deines wirklichen individuellen Lebens sein. Wenn du liebst ohne Gegenliebe hervorzurufen, das heißt, wenn dein Lieben als Lieben nicht die Gegenliebe produziert, wenn du durch eine Lebensäußerung als liebender Mensch dich nicht zum geliebten Menschen machst, so ist deine Liebe ohnmächtig, ein Unglück.“²⁵

Es sei noch erwähnt, dass Fromm in diesem Zusammenhang Marx und Eckhart unmit-

telbar neben Buddha und A. Schweitzer stellt.²⁶ Ihnen allen gemeinsam ist „ihre radikale Forderung nach Aufgabe der Habenorientierung; ihre antiautoritäre Position und ihr Eintreten für völlige Unabhängigkeit; ihre metaphysische Skepsis; ihre „gottlose“ Religiosität und ihre Forderung nach gesellschaftlicher Aktivität im Geiste der Nächstenliebe und menschlichen Solidarität.“ Und nun fügt Fromm treffend hinzu: „Diese Lehrer waren sich jedoch der genannten Elemente manchmal nicht bewusst. Eckhart beispielsweise ist sich seines Nontheismus normalerweise nicht bewusst, Marx seiner Religiosität.“

2. Theorie

Entgegen der „östlichen“ Marxinterpretation, die sich seit Lenin in stark voluntaristischen Bahnen bewegt und die „Diktatur des Proletariats“ energisch in den Mittelpunkt gerückt hat, setzte sich im Westen in der Diskussion unter dem Stichwort „Selbstentfremdung“ (insbesondere seit den Arbeiten von Lukacz, Marcuse, u. a.) ein Marxverständnis durch, das die Auseinandersetzung des jungen Marx mit Hegel als das entscheidende Moment in Marxens Entwicklung und damit als den Schlüssel zum Verständnis des Gesamtwerkes herausstellt.

Danach ist sicher, dass die ganze Lehre von K. Marx hinsichtlich ihrer letzten Voraussetzungen nur als eine philosophische zu verstehen und von Marx selber auch nicht anders verstanden worden ist.

Für eine Betrachtung der Marxschen Frühschriften ist darum eine kurze Besinnung auf die Hegelsche Philosophie unerlässlich.

Für Hegel vollzieht sich alles Philosophieren als die Selbstentfaltung des Absoluten, der Idee. Sie ist die höchste und eigentliche Wirklichkeit. Sie „entäußert“ sich in die Gesamtheit alles Seienden und gliedert sich in Natur und Geist, als welcher sie wieder zu sich selbst zurückkehrt, indem nämlich alles Seiende als eine Bewegung des absoluten Geistes selber begriffen wird. (Der philosophierende Mensch aber ist nur der Ort dieses Begreifens.) Dieser Bewegungsprozess, ausgehend von der Idee selber, über die Entäußerung, zurück zur (gleichsam sich selbst begreifenden) Idee, ist die Selbstverwirklichung der Idee, des absoluten Geistes.

Im Wissen um dieses oberste Prinzip der sich selbstentfaltenden Idee, in der Erkenntnis des absoluten Geistes als Subjekt dieses Bewegungsprozesses ist nicht nur die Philosophie vollendet, sondern erkennt der Mensch auch sich selbst, seine individuelle Existenz als ein Moment in diesem Selbstentfaltungsprozess des Absoluten.

Und im Akte dieses Erkennens verwirklicht sich der Mensch selber, d.h. befreit sich durch sein Denken (das ja eigentlich das Sichselbst-Denken des Absoluten ist), von allen Bindungen an eine Übermacht, die er vermöge seiner Erkenntnis nicht rechtfertigen könnte; befreit sich von jeder Bindung an eine „Hinterwelt“ (Nietzsche); befreit sich auch von allen Gesetzen der Natur und des Staates: Diese sind ihm nichts Äußeres und Fremdes, sind sie doch (wie er selber) nur die Äußerung des Absoluten, mit dem er sich als sein Moment im Denken, im Wissen eins weiß.

Im Denken ist die Wirklichkeit des Menschen mit all ihren Widersprüchen und Mängeln versöhnt mit der Idee. In dem Maße, wie das Absolute aus seiner Selbstentäußerung zu sich selber zurückkehrt, hebt es auch die Entfremdung des Menschen auf, gerade indem es die bestehende Wirklichkeit als vernünftig, d.h. als eines Wesens mit sich selber erscheinen lässt.

Von Marxens Blickwinkel aus heißt das: „Es hebt die Selbstentfremdung des Menschen auf, gerade indem es seine wirkliche Entfremdung bestehen lässt, ja bestätigt und rechtfertigt.“²⁷

Marxens Kritik gilt aber nicht nur Hegel, sondern der ganzen bisherigen Philosophie überhaupt. Alles Philosophieren hat sich nach Marx bisher in einer Sphäre außerhalb der Wirklichkeit abgespielt; demgemäß ist alle Befreiung, wie sie sich nach Hegel durch (absolutes) Wissen, d. h. in der Erkenntnis der Wesenseinheit mit der Idee, vollzieht, nur eine imaginäre Befreiung, weil eine Selbstbefreiung (= Selbstverwirklichung) der Idee in den Köpfen der Menschen: Während die wirkliche Entfremdung des Menschen, der gefangen ist in den Widersprüchen der konkreten Welt, bestehen bleibt, anstatt dass die Wirklichkeit des Vernünftigen, d. h. eine vernünftige Ordnung der Wirklichkeit in Geschichte und Gesellschaft, herbeigeführt wird.

Dies aber ist für Marx gerade das große Thema: Die Verwirklichung der Philosophie!

Diese Erkenntnis der Unzulänglichkeit der gesamten Philosophie und die Entdeckung dieser ganz neuen Möglichkeit ist das Große an Marxens Leistung. Er bricht radikal mit der gesamten Philosophie, er stellt Hegel auf den Kopf, und bleibt doch vielleicht gerade darin der konsequenteste Hegelianer: Denn hatte alle bisherige Philosophie in Hegel selber Krönung und Abschluss gefunden, so war nichts folgerichtiger (nach dem Gesetz der Dialektik), als dass nunmehr eine völlig neue Dimension, die der absoluten Un-Philosophie aufgestoßen, dass nach der Epoche der Philosophie als Philosophie, d. h. der Philosophie als sich selbst denkenden Denkens, nunmehr die Epoche der „wahren Philosophie“, d. h. der Zustand einer wirklich vernünftigen Welt heraufgeführt würde.

Das ist das neue, das „andere Element“, das Themistokles den Athenern empfiehlt.²⁸ Der Dialektiker Marx „überwindet“ seinen Meister Hegel und damit die ganze bisherige Philosophie (im Sinne des dialektischen Prozesses), indem er sie aufhebt. Aber er hebt sie auf, indem er sie verwirklicht.

Was heißt nun konkret für Marx „Verwirklichung der Philosophie“?

Nichts anderes, als die Vernunft selbst zur Wirklichkeit zu machen, die „Idee“ aus der Sphäre des Denkens in die der Praxis zu überführen, den Zwiespalt zwischen Idee und Wirklichkeit, zwischen Sein und Existenz, nicht bloß in der philosophischen Erkenntnis, sondern in der sinnlich-konkreten Praxis aufzuheben („Existenzielle Kritik“).²⁹

Damit wird aber alle Erkenntnis zur Kritik an den bestehenden Zuständen: Und so, ja nur so, ist Marxens Hinwendung zur Ökonomie zu verstehen: Sein ganzes späteres Lebenswerk gründet sich auf diesen Ansatz, lebt aus der einen Idee: der „Verwirklichung der Philosophie“!

Das Ziel der Geschichte ist für Marx nicht die „Vergesellschaftung der Produktionsmittel“, die Beseitigung der „Ausbeutung“: Das alles hat nur Sinn, wenn es zugleich die

„Verwirklichung der Philosophie“, und d. h. für Marx immer: die „Verwirklichung des Menschen“ ist, d.h. seine Befreiung aus den Widersprüchen der Umwelt und die Erfüllung seines wahren Wesens.

Das zeigen z. B. seine Ausführungen über den (falsch verstandenen) Kommunismus, der aus purem „Neid und Nivellierungssucht“ nur auf Aufhebung des Privateigentums aus ist und dabei die „Persönlichkeit des Menschen überall negiert“.³⁰

Damit ist einer Auffassung widersprochen, die in der Entwicklungsgeschichte von K. Marx allzusehr zwischen einem „jungen Marx“ bis 1848 und einem „späten Marx“ unterscheidet, der wesentlich Nationalökonom ist, bei dem anstelle der für die Frühschriften so „eindrucksvollen Besorgtheit um den Menschen“ nunmehr eine „rein ökonomische Sachproblematik“ getreten³¹, bei dem neben dem Interesse an der Automatik des naturnotwendigen Prozesses jedes Fragen nach dem Menschen erstickt sei.

Im Gegenteil ist es so, dass sich das Problem der Entfremdung des Menschen durch das ganze Werk hinzieht, dieses Kernproblem, das im „Kapital“ immer wieder auftaucht, das für den Verstehenden hinter all den theoretischen Erörterungen des Spätwerkes transparent wird; weiter, dass hinter allem Bemühen um die Verhältnisse der alltäglichen wirtschaftlichen Welt als tragende Idee die Verwirklichung der wahren Bestimmung des Menschen steht.

Hier wären all die zentralen Probleme der Frühschriften bis zum „Kommunistischen Manifest“ (1848) zu erörtern: „realer Humanismus“, „wahre Demokratie“, „Wesen des Proletariats“ als Messias, „klassenlose Gesellschaft“.

Nun hat A. Rich die Meinung vertreten, dass bei aller Irreligiosität Marxens, wie sie besonders in den Auseinandersetzungen mit Feuerbach zum Ausdruck kommt, dennoch im wesentlichen drei Momente in den Frühschriften auftauchen, die durch ihre „Bibelnähe“³² auffallen. Rich geht aus von dem bekannten Bild der „kommunistischen Gesellschaft“, wie es sich in der „Deutschen Ideologie“ findet, wo es jedem Menschen möglich sein soll, „heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben ohne je Jäger, Fischer, oder Hirt... zu werden.“

Hier offenbare sich hinter dem kühlen, wissenschaftlichen Analytiker des Menschen „ein heißes, hoffnungsfreudiges Herz, das an die kommende Erlösung glaubt“.³³

Und als erstes kryptoreligiöses, „ja sogar kryptobiblisches Moment“³⁴ stellt er Marxens Verständnis der Existenz des wirklichen Menschen in dieser Welt als ein der Selbstentfremdung verfallenes Geschöpf dar. Rich sieht in der Tatsache, dass dieser Mensch, der sein eigener Schöpfer ist, der die „naturwüchsige Gesellschaft“, in der er lebt, selbst geschaffen hat³⁵, in tragischer Weise auch zum Schöpfer seiner eigenen Selbstentfremdung wird, das Eingeständnis Marxens, dass der Mensch nicht den wahren Menschen zu schaffen imstande sei, dass der Mensch als wirkliche, konkrete Existenz durch seine Tat nur stets weiter sich selbst entfremde – oder wie die Bibel sagen würde, der Sünde verfällt.³⁶

Im NT (besonders bei Paulus) wie bei Marx seien die Mächte dieser Welt, die sachlichen Gewalten der bisherigen Gesellschaft, kein „pures Verhängnis über die Menschheit und den Menschen“, sondern seien „aus ihm selbst“, aus dem Menschen, der sich selbst in

die Hand nimmt, hervorgewachsen.³⁷ Hier wie dort stehe der Mensch in einer „eschatologischen Situation“. (Der Marxsche Begriff der „bisherigen Gesellschaft“ wird mit dem paulinischen „dieser Welt“ parallel gesetzt³⁸)

Daran kann eins als richtig anerkannt werden, nämlich dass sich bei beiden eine analoge Struktur der „naturgewachsenen“ menschlichen Existenz in der bisherigen Welt findet. Richtig ist auch, dass Marx in der Linie der Prophetie verstanden werden kann. Inwiefern die Marxsche Erkenntnis aber als „bibelnah“ oder gar biblisch gelten kann, ist eine andere Frage: Denn seine Auffassung vom Menschen kann doch nur insofern als bibelähnlich bezeichnet werden, als es das Menschenbild in einer humanistisch bestimmten Philosophie, etwa der Existenzphilosophie, als Ganzes ist – und als existenzbezogener Humanismus muss doch wohl die Marxsche Besorgtheit um den Menschen gedeutet werden.

Inwieweit aber der Existenzialismus als Ganzes dem Christentum verpflichtet ist, ist sehr umstritten. (Jaspers z. B. gibt zu, dass er Paulus und Augustin vieles verdankt; für Heidegger kann das nicht erwiesen werden, von Sartre ganz zu schweigen). Man braucht diesen Sachverhalt in der modernen Existenzphilosophie nur zu erwähnen, um klar zu machen, dass diese Besorgtheit um den Menschen auch außerhalb der christlichen Sphäre möglich ist: Das heißt also, dass das Marxsche Bemühen um den Menschen auch als ein (auf rein diesseitigen Prinzipien beruhender) Humanismus, also als auf rein humanitärer Liebe begründet, verstanden werden kann, ja verstanden werden muss! Denn wer hätte einen schärferen Blick für diese mögliche Verquickung mit religiösen Elementen gehabt, wer hätte sich entschiedener gegen diese scheinbare Verwandtschaft gewehrt, als eben der irreligiöse Marx! Dass Marx dennoch als ein Werkzeug Gottes im Dienste des sich selbst entfremdeten Menschen (wie alle Existenzphilosophie) zur Wiedergewinnung des Humanums betrachtet werden kann, ist ein für den gläubigen Christen möglicher Aspekt, wie er etwa von den Religiösen Sozialisten hervorgekehrt wurde.

3. Konkretionen

a) Religiöser Sozialismus

Für mich konkretisiert sich der Marxsche „reale Humanismus“ am ehesten in der Bewegung des Religiösen Sozialismus. Der Religiöse Sozialismus will im Gegensatz zu den Christlich-Sozialen (A. Stoecker) und zum liberalen Evangelisch-sozialen Kongress (F. Naumann) die Brücke zum Sozialismus schlagen. Der Religiöse Sozialismus ist in der Schweiz entstanden und hat von dort nach Deutschland herübergewirkt. Er hat seine Wurzeln in der Blumhardt-Bewegung (Bad Boll).

Als Vorläufer kann in Deutschland P. Göhre gelten („Drei Monate Fabrikarbeiter“, 1891), der als Pfarrer 1899 in die SPD eintrat und in hohe Staatsämter aufstieg. Ch. Blumhardt (d. J.) trat 1899 ebenfalls in die SPD ein und war sechs Jahre lang Landtagsabgeordneter in Württemberg. Er versuchte das pietistische Erbe seines Vaters („Jesus ist Sieger!“)

in den politischen Tageskampf zu übersetzen. Blumhardts Kampf gegen das „verfluchte Seligkeitschristentum“, das sich rein jenseitig orientiert und die Nöte dieser Welt übersieht, wird von den beiden Schweizer Theologen H. Kutter („Sie müssen!“, 1903) und L. Ragaz weitergeführt. Ragaz gab der Bewegung ein Programm: „Der lebendige Gott und sein Reich für die Erde!“, gründete 1906 die (bis heute bestehende) Zeitschrift „Neue Wege“ und lehrte auf der Basis des „heiligen Materialismus“ der Bibel die „Revolution Jesu“ als Grundlage aller sozialen Veränderung. Sein Weg führte ihn „Von Christus zu Marx – von Marx zu Christus“ (1929). In Deutschland traten nach 1918 mehr und mehr evangelische Pfarrer in die SPD ein und begannen in ihren Gemeinden Arbeiterbildung: so der hessische Pfarrer Emil Fuchs (bereits 1905 in Rüsselsheim), O. Herpel und H. Schultheis im Vogelsberg (Neuwerk). Ragaz tat dasselbe im Gartenhof in Zürich, E. Blum auf dem Habertshof bei Schlüchtern. Um sich nicht dem Verdacht der Mission für die Kirche auszusetzen, vermied man bewusst biblische Lehrstoffe. Gleichwohl wollte man neben der sittlichen Hebung und der „sozialistischen Lebensgestaltung“ die leidenden Massen nicht der Religionslosigkeit preisgeben. So bildete sich auf der Grundlage der Triade Evangelium – Bildung – Sozialismus ein Bildungskonzept heraus, das von Adolf Grimme, dem späteren preußischen Kultusminister, bereits 1923 formuliert wurde: „Wir sind Kündler des Menschen, dessen Persönlichkeitsideal der Sozialist aus religiöser Verpflichtung ist.“

In Deutschland bildeten sich zunächst regional kleine Gruppen (in Berlin, Köln, Baden und Württemberg), die sich 1926 in Meersburg zum „Bund der Religiösen Sozialisten Deutschlands“ zusammenschlossen.

In Baden als dem eigentlichen Zentrum hatte es seit 1921 den „Volksbund evangelischer Sozialisten“ unter Führung von H. Dietrich, D. Dietz und G. Wünsch gegeben. E. Eckert übernahm 1926 die Führung des Bundes und die Herausgabe des „Sonntagsblattes des arbeitenden Volkes“, trat 1931 als erster evangelischer Pfarrer der KPD bei und verließ den Bund und die Kirche. Die Badener Gruppe formulierte bereits 1920 ein radikales Bekenntnis zum Sozialismus: „Die politische Revolution hat auch das Christentum frei gemacht und das Evangelium seiner reinen Bestimmung wiedergegeben ... Es ist die Aufgabe der Kirche die Sache aller Unterdrückten zu der ihrigen zu machen; denn die Sache der Unterdrückten ist stets die Sache Gottes.“ Georg Wunsch, der Pfarrer in Meßkirch, dann Professor für evangelische Sozialethik in Marburg, hatte 1921 in einer kleinen Programmschrift den „Zusammenbruch des Luthertums als Sozialgestaltung“ proklamiert. Seine „Ev. Wirtschaftsethik“ (1927) und sein „Wirklichkeitschristentum“ (1932) versuchen, die Situation des wirklichen Menschen und den Klassenkampf als „notwendende Notwendigkeit“ zu deuten. Aus der Sicht des Berliner Kreises um P. Tillich (C. Mennicke, E. Heimann), der dem Religiösen Sozialismus eine eigene geistige Gestalt zu geben versuchte, stellt sich der Bund als innerkirchliches (evangelisches) Phänomen dar. Gleichwohl gab es in seinen Reihen Quäker (E. Fuchs, H. Kappes), die wie G. Fritze (Köln) im antifaschistischen Kampf besonders gelitten haben.

Auf katholischer Seite ist der Kreis um H. Mertens, W. Dirks und E. Michel zu nennen, in Österreich Otto Bauer und seine Freunde.

M. Buber darf als einer der Vordenker des Religiösen Sozialismus gelten (Heppenheimer Pfingsttagung 1928 mit Ragaz, Blum, Tillich, de Man, Radbruch u. a.). Nach 1945 sammelten sich die Religiösen Sozialisten zuerst wieder in Frankfurt/ M. um L. Metzger, E. Fuchs und W. Dirks. Die Neugründung des Bundes geschah in Kassel 1948. (Zeitschrift: „Christ und Sozialist.“)

b) Paul Tillich

Von allen Religiösen Sozialisten hat P. Tillich am stärksten eine „theologische Bejahung des Sozialismus“ vertreten.³⁹ Christentum und Marxismus berühren sich nach Tillich einmal in der Interpretation der Geschichte, indem beide einen Sinn der Geschichte in sich selber annehmen, die nicht nur „die Fortsetzung des allgemeinen Naturprozesses oder der Ort der Vorbereitung für das Übernatürliche ist“.⁴⁰ „Beide, Prophetie und Marxismus, betrachten den Kampf zwischen den guten und bösen Mächten als den Hauptinhalt der Geschichte, indem sie die bösen Mächte in erster Linie als die Mächte der Ungerechtigkeit beschreiben und den endgültigen Sieg der Gerechtigkeit erwarten.“

Diese Interpretation führt nach Tillich in beiden Fällen zu einer „eschatologischen Stimmung“. (Dieser Begriff sollte nun m. E. eher nicht gebraucht werden, um Missverständnisse zu vermeiden. Statt dessen sollte man lieber nur von einer „Gerichtetheit auf die Zukunft“ sprechen.) „Von beiden wird die mechanistische Notwendigkeit ebenso wie die bloße Zufälligkeit des Geschichtsverlaufs verneint. Die prophetische und die ursprünglich marxistische Dialektik stehen über der Ebene dieser Alternative!“⁴¹

Die Strukturanalogie zwischen prophetischer Religion und Marxismus bezieht sich nach Tillich andererseits auch auf die Hauptelemente ihrer Anthropologie. „Der Mensch ist nicht, was er sein sollte, sein eigentliches Wesen und seine reale Existenz widersprechen einander.“ Er ist entfremdet – nach Marx „von sich selbst und seinem wahren Menschsein“ – nach christlicher Auffassung „von seiner göttlichen Bestimmung“. Beide stimmen darin überein, dass „die Natur des Menschen nicht bestimmt werden kann von einem Standpunkt jenseits der Geschichte, sondern dass die geschichtliche Situation des Menschen entscheidend ist für jede Anthropologie.“

Und sie stimmen darin überein, dass die Natur des Menschen nicht definiert werden kann durch Eigenschaften des Individuums: „Der Mensch ist ein gesellschaftliches Wesen, und sein Böses ebenso wie sein Gutes sind abhängig von seiner gesellschaftlichen Existenz“ – nach Marx. Verdammnis und Heil des Menschen sind „universal und geschichtlich“ – nach christlicher Auffassung.

Die Beispiele ließen sich vermehren. Aber eins springt direkt in die Augen: Bei aller Analogie der Anschauungen von Geschichte und Mensch wird jedoch keine direkte Abhängigkeit (etwa im Sinne einer Quellenbenutzung) konstatiert, ist der Marxismus noch lange keine „Religion“.

Mag sein, dass der ursprüngliche Marxismus, wie Tillich meint, auch eine Art Transzendenz, eine Art Wunder, wenn auch unausgesprochen, voraussetzt beim Übergang von dem gegenwärtigen zum zukünftigen Zustand des Menschengeschlechts: es sind die

„Grenzen der gegenwärtigen menschlichen Möglichkeiten“, die „transzendiert“ werden durch die Erwartung eines kommenden Zustandes der Gerechtigkeit.⁴²

Eine Transzendenz im Sinne des Christentums erreicht der Marxismus niemals, im Gegenteil, er misstraut ihr als einer bloßen „Ideologie“; für ihn ist Religion ein bloß „mystisches Beruhigungsmittel“, um den revolutionären Impuls der verletzten Klasse zu ersticken („Opium“).

Mag sein, dass man als Christ auch den originären Marxismus im gewissen Sinn des Utopismus zeihen darf, indem nämlich hier erwartet wurde, dass der ökonomische Prozess gemeinsam mit dem revolutionären Vorstoß der proletarischen Klasse, wie er im Kommunistischen Manifest gefordert wird, die Erfüllung der Geschichte herbeiführen würde, nämlich die klassenlose Gesellschaft.

Es muss aber auch gesehen werden, dass dem Marxismus bei allem Realismus in der Analyse der Geschichte und des Menschenbildes dennoch, wie allem philosophisch-humanistischen Bemühen um den Menschen, eine optimistische Daseinshaltung zugrunde liegt, die auf die Erfüllung des wahren Menschseins in der Sphäre der Diesseitigkeit zielt, eben weil ihm das spezifisch christliche Weltgefühl verschlossen ist, das auf einer Tatsache beruht, dem Erlebnis des Heiligen, des schlechthin „ganz Anderen“.

Aber christliche Religion wird immer dann suspekt, wenn sie gegenüber konkurrierenden Geschichtsgrößen mit Totalitätsansprüchen auftritt. Wahres Christentum sollte vielmehr, immer eingedenk der Tatsache, dass es eine geschichtlich gewordene Größe ist wie jede andere auch, den Humanismus als eine Grundmöglichkeit menschlichen Selbstverständnisses anerkennen. Und dass es neben christlicher Liebe auch rein humanitäre Liebe gibt, ist eine unleugbare Tatsache. Nun gibt zwar Tillich auch auf die Frage nach einer „biographischen Erklärung“ der vielfachen Strukturähnlichkeiten zwischen marxistischem und christlichem Welt- und Menschenbild die Auskunft, dass Marx in der „prophetischen Tradition steht, ganz gleich, auf welchem Wege das geschehen ist. Es ist hier wie in allen großen Schöpfungen der Kultur, sie wachsen alle aus einer religiösen Substanz, die auch dann wirksam ist, wenn die kulturelle Form völlig selbständig geworden ist. Das Humanum kann in seinen letzten Wurzeln nur aus dem Divinum verstanden werden, in das es hinabreicht, auch dann, wenn es sich bewusst von seinem Grund losgerissen hat.“⁴³

Der Erweis der Strukturverwandtschaft hat aber für Tillich einen ganz anderen Sinn: er bildet die Grundlage für seine theologische Bejahung des Marxismus.

Zugleich führt Tillich diese Verwandtschaft in letzte Tiefen des Menschenverständnisses hinab, wo das Humanum noch nicht sogleich das „Gefallene“ war, sondern wo beide, Humanum und Divinum, noch ganz ineinander beschlossen waren: in die vorchristliche Antike.

Diese breitere Erörterung war nötig, um das heute, wenigstens in theologischen Kreisen, so umstrittene Problem einigermaßen zu erhellen. Und so zahlreich auch die Äußerungen sein mögen, dem wahren Sachverhalt wird am ehesten die Ansicht von P. Tillich gerecht. Damit ist zugleich auch ein Ausgangspunkt für die Darstellung der Marxschen Anthropologie und für seine Auffassung von Staat und Revolution gewonnen.

Es darf noch einmal zusammenfassend festgestellt werden, dass Marxens dialektischer Ansatz ein philosophischer ist. Er besteht wesentlich im Durchstoß zu einer neuen Phase in der Philosophiegeschichte, in der Geschichte menschlichen Denkens und d.h., in der Geschichte der Menschheit schlechthin. Die Phase der „Interpretation“ ist beendet; die Phase der „Verwirklichung“ durch tatkräftiges „Verändern“ der bestehenden Zustände hat begonnen (11. Feuerbach-These).

III. Schluss

Quäker sein zwischen Marx und Mystik? Muss Quäkersein wirklich so kompliziert sein? Muss es so umfassend sein? Genügt nicht die einfache Nachfolge Jesu (gemäß der Bergpredigt) und ist nicht das Tun wichtiger als alle bloß theoretische Standortsuche?

Aber dem stellt sich ja mein Vortrag – nicht nur im II. Teil! Zugegeben: die theoretischen Anläufe mögen manchem überflüssig erscheinen. Mir nicht! Dies ist mein Leben, mein Weg, der sozusagen „von Fuchs zu Fox“ und wieder zurück zu Fuchs geführt hat. Ich erforsche Mystik, ich lehre Mystik und versuche, Mystik zu leben (nicht nur in den Gedichten)! Ich erforsche Marxismus, ich lehre Marxismus und ich versuche, Marxismus zu leben – und das ist immer (wie Ihr jetzt wisst) der originäre „Marxismus bei Marx“, der „reale Humanismus“, der Kampf um die „Wiedergewinnung des Menschen“ in einer entmenschten Welt, das „Ringens um eine sinnerfüllte Gesellschaft“ (Tillich). Von diesem Standpunkt, dem Marxismus der „Frühschriften“, wäre die marxistisch-bolschewistische „Weltkirche“, aber auch der Parteisozialismus der SPD immer schon kritisch in Frage zu stellen gewesen. Und das ist auch die bleibende Aufgabe der Marxforschung.

Mystik und Marxismus/Sozialismus sind zunächst zwei getrennte, sich gegenseitig kritisierende, aber zugleich einander ergänzende Wege zum Menschsein. Sie verhalten sich wie Einatmen und Ausatmen, wie Systole und Diastole. Aber sie konvergieren in dem Punkt, wo es ein eindeutiges Ja zur Schöpfung, zur schwesterlichen Erde, zur Rettung des Menschen zu sprechen gilt.

In diesem Jahrhundert hat wie kaum ein anderer Emil Fuchs das Banner des „Sozialismus aus christlichem Gewissen“ voranzutragen versucht. Ist Fuchs gescheitert? Nein! E. Fuchs hat 1929 einen kleinen Aufsatz mit dem Titel „Von Friedrich Schleiermacher zu Karl Marx“ geschrieben. Wäre die Theologie und die protestantische Pfarrerschaft Fuchs und dem kleinen Häuflein der aufrechten Streiter für den „Sozialismus Jesu“ (Ragaz) auf diesem Weg von Schleiermacher zu Marx gefolgt, es wäre nicht zu dem wüsten Pastorenationalismus und zur unseligen Verschwisterung von Thron und Altar gekommen – und vielleicht wären uns Hitler, Auschwitz (und die Folgen!) erspart geblieben. (Über Fuchs' Weg nach 1945 ist heute noch kein abschließendes Wort zu sagen.)⁴⁴ Der sogenannte „realexistierende Sozialismus“ ist überholt. Marxismus als Dogma ist ebenfalls überholt; Marxismus als Denkmethode, als Gesellschaftsanalyse ist nicht überholt (vgl. die „Befreiungstheologie“).

E. Fromm sagt, Marx lebte hundert Jahre zu früh; er war seiner Zeit, seiner Gesellschaft und natürlich auch Kirche und Theologie weit voraus. Der junge K. Marx hat in einem frühen Aufsatz bereits 1842 die Parole ausgegeben: „Rettet den Menschen!“ Sie gilt heute mehr denn je. Und die Geschichte der sozialistischen Bewegung von Marx bis Bebel ist für mich ein exemplarisches Stück Befreiungsgeschichte der Menschheit, die ich unter dem biblischen Symbol des Exodus genauso verstehen kann wie unter dem mystischen Symbol des „Durchbruchs“ zum „Grund des Seins“ oder zur Tiefe des Lebens in seiner Fülle und unzerstückelten Ganzheit.

Anmerkungen

1. F. Heiler, *Das Gebet* (1918) 5. Aufl. 1923; Neudruck 1969.
2. Für viele andere nenne ich nur: B. Welte, *Meister Eckhart Gedanken zu seinen Gedanken*, Freiburg 1978 und Sh. Ueda, *Eckhart und Zen am Problem „Freiheit und Sprache“*, in: M. Kraatz, *Luther und Shinran - Eckhart und Zen*, Köln 1989 (zit. als Ueda).
3. Predigt Nr. 13, in: J. Quint (Hg.), *Meister Eckehart. Deutsche Predigten und Traktate*, München 1977, S. 216 (zit. als Quint).
4. Quint, S. 312.
5. Quint, S. 175.
6. Quint, S. 185.
7. Quint, S. 399.
8. Quint, S. 258.
9. Ueda, S. 34.
10. Quint, S. 292.
11. Quint, S. 272.
12. Quint, S. 273.
13. Quint, S. 316.
14. Quint, S. 273.
15. Quint, S. 316.
16. G. Hillmann (Hg.), *Karl Marx. Texte zu Methode und Praxis I (Jugendschriften 1835-1841), Rororo-Klassiker 194/195 (1966)*, S. 190. – Drei weitere Gedichtshefte von 1836 („Buch der Liebe“, I und II und „Buch der Lieder“, gewidmet: „Meiner teuren, ewiggeliebten Jenny von Westphalen“) sind leider verloren.
17. Hillmann, S. 23f.
18. Hillmann, S. 91.
19. K. Marx, *Die Frühschriften*, hg. von S. Landshut (Kröner TB Nr. 209) Stuttgart, 2. Aufl. 1959, S. 330 (zit. als Landshut).
20. Hierzu: R. M. Jones, *Geistige Reformatoren*, dt. Ausg. 1925.
21. Hillmann, S. 11-15.
22. E. Fromm, *Haben oder Sein*, München 1977, S. 153 (= Landshut S. 240).
23. Fromm, S. 154.
24. Landshut, S. 243.
25. Fromm, S. 154.
26. Fromm, S. 159.
27. Landshut, S. XXXIV.
28. Dokt.-Diss., Landshut, S. 14.
29. E. Thier (Hg.), *K. Marx, Nationalökonomie und Philosophie*, mit Einleitung: *Die Anthropologie des jungen Marx ...*, Köln und Berlin 1950, S. 53.
30. Landshut, S. 233.
31. E. Thier, *Etappen der Marxinterpretation*, in: *Marxismusstudien I*, Tübingen 1954, S. 15.
32. A. Rich, *Die kryptoreligiösen Motive in den Frühschriften von K. Marx*, *Theol. Zeitschrift*, Basel 1951, S. 200.
33. Rich, S. 200.
34. Rich, S. 208.
35. Landshut, S. 247.
36. „Die eigene Tat des Menschen (wird) zu einer ihm fremden, gegenüberstehenden Macht, die ihn unterjocht, statt dass er sie beherrscht.“ (Landshut S. 361) – Vgl. auch „Das Kapital“ Bd. I, c. 11 („Kooperation“).
37. Rich, S. 203.
38. Rich, S. 204.
39. P. Tillich, *Marxismus und christlicher Sozialismus*, in: *Der Protestantismus*, Stuttgart 1950, S. 304ff.
40. Tillich, S. 305.
41. Tillich, S. 306.
42. Tillich, S. 307.
43. P. Tillich, *Der Mensch im Christentum und im Marxismus*, Stuttgart und Düsseldorf 1952, S. 17 (= GW III, S. 194ff.).
44. Ich habe dabei vor Augen, was Alfred Naumann in seinem Bericht „Ein Stück Geschichte der DDR-Freunde ...“ über das Referat von Walter Rupprecht auf der letzten JV in Hirschluch sagt („Der Quäker“, Nr. 7, 1991, S. 180 ff.). – Es ist auch unter meiner Betreuung eine Diss. von Karlheinz Bangard über „Reich Gottes und soziale Gerechtigkeit bei Emil Fuchs. Theorie und Praxis des religiösen Sozialisten im ‚werdenden Sozialismus‘ unter Berücksichtigung der Probleme des Verhältnisses von Staat und ev. Kirche in der DDR“, Diss. Phil., Frankfurt/M. 1985, angefertigt worden, die auch nach der „Wende“ nicht überholt ist.

Meine Gedichte „Gott“, „Unio mystica“, „Leben aus Zen“ finden sich auch in meinem Gedichtband „Wortwechsel“, Darmstadt (Martinus-Verlag) 1991.

Lebenslauf

| | |
|-------------|---|
| 1931 | Geboren am 20. Mai in Marburg/Lahn |
| 1951 - 1956 | Studium in Marburg/Lahn Vergleichende Religionsgeschichte und Religionsphilosophie (Friedrich Heiler) Theologie, bes. Schwerpunkt: Systematik und Sozialethik (Georg Wünsch) Klassische Philologie Philosophie, Politologie (W. Abendroth) Musikwissenschaft |
| 1956 | Staatsexamen (Lehramt an Höheren Schulen) |
| 1959 | Promotion zum Dr. theol. im Fach Religionsgeschichte bei F. Heiler in Marburg/Lahn |
| 1958 - 1965 | Gymnasialdienst in Arolsen (Hessen) |
| 1965 | Oberstudienrat im Hochschuldienst am Seminar für Ev. Theologie und Didaktik der Glaubenslehre der Univ. Frankfurt/M. |
| 1972 | Professor am Fachbereich Ev. Theologie der Univ. Frankfurt/M. für Kirchen- und Religionsgeschichte |
| 1970 - 1977 | Stellvertretender Vorsitzender des Bundes der Religiösen Sozialisten |
| 1971 | Freund der Freunde |
| 1979 | Mitglied der Gesellschaft der Freunde |
| 1988 | Schreiber der Quäker-Gruppe Frankfurt/M. |
| 1956 | Heirat mit Christel geb. Kuhli |
| 1959 | Tochter Esther geboren |

Arbeiten des Verfassers, die für das Thema relevant sind

- Pseudoreligiöse Motive in den Frühschriften von Karl Marx, Tübingen (Mohr) 1962.
- Buddha und Jesus in ihren Gleichnissen, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie 1973, Heft 1, S. 65-86.
- Christentum und Marxismus bei Paul Tillich (Vortrag auf der Internationalen Tagung der Rel. Sozialisten in Frankfurt/M.-Fechenheim 23./26.08.1974), in: „Christ und Sozialist“ Heft 3/1974, S. 6ff.
- Geschichte und Utopie im Rel. Sozialismus, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie 1981, S. 15-28.
- Kirche und Sozialismus in der Weimarer Republik. Zwischen „Kairos“ und KZ: Carl Mennicke (1887-1959), in: W.-L. Federlin/E. Weber, Hg., Unterwegs für die Volkskirche, Festschrift für D. Stoodt, Ffm 1987, S. 391 ff.
- Martin Buber und die religiösen Sozialisten, in: W. Licharz/H. Schmidt, Hg., B. Buber (1878-1965), Bd., 2, Ffm 1989, S. 121 ff.
- Bhakti und christlicher Glaube bei Rudolf Otto, in: O. Bayer, Hg., Mythos und Religion, Calw 1990, S. 133ff.
- Vgl. meine vier Beiträge in: „Der Quäker“ 1991:
- Heft 3: Islamische Mystik, S. 61 ff.
- Heft 5: Taoistische Mystik, S. 115ff.
- Heft 11: Mystik der Upanishaden, S. 298ff.
- Heft 12: Mystik des Zen-Buddhismus, S. 324ff.

Cary Vorlesungen seit 1936

- 1936 Hans Albrecht „Urchristentum, Quäker und wir“
- 1937 Alfons Paquet „Die Religiöse Gesellschaft der Freunde“
- 1938 Thomas Kelly „Das Ewige in seiner Gegenwärtigkeit und zeitliche Führung“
- 1939 Carl Heath „Das Leben, ein Gebet“
- 1940 Walther und Johanna Rieber „Lebensbejahung“
- 1947 Emil Fuchs „Die Botschaft der Bibel“
- 1948 Robert Limburg „Gandhi und wir“
- 1949 Margarethe Geyer „Die Gewissenskrise unserer Zeit und die Bibel“
- 1950 Otto Frick „Die Kraftquellen unseres Lebens“
- 1951 Manfred Pollatz „John Woolman. Von der schöpferischen Kraft der Persönlichkeit“
- 1952 Cornelius Kruse „Rufus M. Jones und sein Werk“
- 1953 Willy Wohlrabe „Die göttlichen Kreise“
- 1954 E. A. Otto Peetz „Berufung und Sendung“
- 1955 Wilhelm Mensching „Was bedeutet uns Paulus?“
- 1956 Henriette Jordan „Vom Wesen der Begegnung“
- 1957 Ruth E. von Gronow „Die Stellung der Bibel in der Gesellschaft der Freunde“
- 1958 Margarethe Lachmund „Der innere Friede und die notwendige Unruhe“
- 1959 Fred Tritton „Quäker im Atomzeitalter“
- 1960 Emil Fuchs „Jesus und wir“
- 1961 Horst Brückner „auf dass wir leben“
- 1962 Elisabeth Rotten „Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit und Frieden“
- 1963 Roland L. Warren „Prophet – Vermittler – Versöhner“
- 1964 Walther Rieber „Quäkerhaltung in unserer Zeit“
- 1965 Helene Ullmann „Der Mut zur reinen Tat. Richard Ullmann, sein Leben und sein Werk“
- 1966 Otto Buchinger „Geistige Vertiefung und religiöse Verwirklichung durch Fasten und meditative Abgeschiedenheit“
- 1967 Margaret S. Gibbins „Sucht, Findet, Teilt: Jetzt ist die Zeit“
- 1968 Douglas V. Steere „Gegenseitige Erleuchtung. Ein Quäker-Standpunkt zur Ökumene“
- 1969 Annemarie Cohen „Mitmenschliche Verantwortung – Realität des Alltags“
- 1970 Eva Hermann „... in dem, was ewig ist ...“
- 1971 Ekkehart Stein „Gott braucht Menschen“
- 1972 Otto Czieski „Das Schöpferische in einer gefährdeten Welt“
- 1973 William R. Fraser „Einige Aufgaben und Möglichkeiten der Erziehung“
- 1974 David Blamires „Schöpferisches Zuhören“
- 1975 Gerhard Schwersensky „Gott, Religion und die Konfessionen. Versuch einer Klärung“
- 1976 Hans Haffenrichter „Woher die Bilder kommen. Gedanken über Kunst und Meditation“
- 1977 Hans Schuppli „Konsequenzen einer Quäker-Glaubenshaltung“
- 1978 David Eversley „Wege der Gemeinsamkeit in einer Zeit des Zwielflichts“
- 1979 Heinrich Carstens „Alles ist Euer – Ihr aber seid Gottes“
- 1980 Elisabeth Hering „Das Vermächtnis der frühen Freunde – Anruf und Auftrag an uns“
- 1981 Margarethe Scherer „Was nennt Ihr mich Herr, Herr! Und tut doch nicht, was ich sage?“
- 1982 Duncan Wood „Frieden schaffen im Glauben und Handeln der Quäker“

Cary Vorlesungen

- 1983 Georg Schnetzer „Fürchtet Euch nicht...“
- 1984 Pleasaunce Holtom „Lasst Euer Leben sprechen“
- 1985 Hans Petersen „Einzelheiten zum Ganzen“
- 1986 Helga und Konrad Tempel „... dass man da wohnen möge“
- 1987 Wolfgang Harms „Der Raum der Stille im Alltäglichen“
- 1988 Ines Ebert „Es ist ein Licht in jedem Menschen“
- 1989 Annelies Becker „Glauben, der nicht zu Taten führt, ist ein lebloses Ding“
- 1990 Helmut Ockel „Bin ich meines Bruders Hüter?“
- 1991 Paul Oestreicher „Die Quäker: Ein Orden in der Gemeinschaft der Christen?“
- 1992 Heinz Röhr „Quäker sein zwischen Marx und Mystik“
- 1993 Maurice de Coulon „Jesu Nachfolge heute – Vom Erlöser zum Leitbild“
- 1994 Harvey Gillman „Spirituelle Freundschaft – Neue Modelle/Neue Beziehungen“
- 1995 Annette Fricke „Meine Erfahrung der Botschaft von George Fox durch seine Episteln“
- 1996 Heinrich Brückner „Kinder zwischen naiver und intellektueller Religiosität“
- 1997 Inge Specht „Soziale Zeugnisse der Quäker“
- 1998 Hans-Ulrich Tschirner „Quäker in der Gesellschaft“
- 1999 Dori Verness „Das Sichtbare verwandeln. Ein Leben in Versunkenheit inmitten von zielbewusst handelnden Menschen“
- 2000 Kurt Strauss „Quäkerglaube, Quäkerzeugnis, und Quäkerarbeit - Gestern, heute und morgen“
- 2001 Rex Ambler „Licht, darin zu leben – Erkundungen in der Spiritualität der Quäker“
- 2002 Roswitha Jarman „Vom Wesen und Werk der Liebe“
- 2003 Robert Antoch „Halt lieb deinen Genossen, Dir gleich. Ich bin's.“
- 2004 Tony Fitt „Quercus Quakerus. Die Wurzeln und Blüten des Quäkerbaums im 21. Jahrhundert“
- 2005 Eva Pinthus „Schüttet das Kind nicht mit dem Bade aus. Story, Gemeinschaft, Herausforderung für die Religiöse Gesellschaft“
- 2006 Gisela Faust „Nimm auf, was dir Gott vor die Tür gelegt hat“
- 2007 Daniel O. Snyder „Das Friedenszeugnis als Sakrament. Die Beziehung zwischen Friedensarbeit und persönlicher Spiritualität“
- 2008 Lutz Caspers „Uneben, gefährdet, behütet. Vom Mosaik meines Lebens“
- 2009 Eberhard Küttner „Interreligiosität. Die Suche nach der Einheit in der Vielfalt“
- 2010 Heidi Blocher „Suchet zuerst das Reich Gottes und alle diese Dinge werden euch gegeben werden“
- 2011 Julia Ryberg „Wahrhaftig leben – Ent-täuscht und erhellt werden“
- 2012 Ursula Bircher „Quäkerwerte leben – Neue Wege, um Grenzen zu erweitern“
- 2013 Martin Kunz „Denken, Glauben, Hoffen: Variationen in Grau.“
- 2014 Neithard Petry „Was kann Ich sagen? Gedanken eines religionsphilosophischen Heimwerkers“
- 2015 Esther Köhring „Wurzeln und Flügel. Wachsen dürfen in der Gemeinschaft der Freundinnen und Freunde“

ISBN 3-929696-18-5