



Akrap_D_2013

>...eine immer lebendige Quelle< Erich Fromm als jüdischer Denker

Domagoj Akrap

>...eine immer lebendige Quelle< – Erich Fromm als jüdischer Denker,“ in: *Fromm Forum* (Deutsche Ausgabe – ISBN 1437-0956) 17 / 2013, Tübingen (Selbstverlag), pp. 14-18.

Copyright © 2013 by Dr. Domagoj Akrap, Weinzingergasse 1, A-1190 Wien / Österreich
E-Mail: domagoj.akrap[at-symbol]univie.ac.at.

Der Titel meines Vortrags mag vertraut und befremdend zugleich klingen. Auf der einen Seite wurden in allen nennenswerten biographischen Darstellungen zu Erich Fromm der orthodoxe familiäre Hintergrund und die traditionelle jüdische Erziehung hervorgehoben, auch die Bedeutung dieser Sozialisation für seinen weiteren Werdegang wurde regelmäßig betont. Andererseits wurde noch nie der Versuch unternommen, Fromm explizit als „jüdischen Denker“ zu verstehen, sein Werk und ihn in das Kontinuum jüdischen Denkens zu integrieren, das insbesondere im 20. Jahrhundert außerordentlich reich und vielgestaltig in Erscheinung trat.

Bevor nun über Fromm gesprochen werden kann, muss noch geklärt werden, was denn unter dem Begriff „jüdisches Denken“ zu verstehen sei. Dieser Frage soll der erste Teil der Ausführungen gewidmet sein. Im zweiten Teil soll in einem kurzen Exkurs die kürzlich aufgestellte These von Philip Wexler – Sozialpsychologie sei eine säkulare Version religiöser Theorie – aufgegriffen werden. Im dritten Teil sollen die drei wichtigsten Quellen Fromm'schen Denkens analysiert werden, um am Ende den Versuch zu unternehmen, die schwierige Frage – „Ist Fromm ein jüdischer Denker?“ – zu beantworten.

Was ist „Jüdisches Denken“?

Der Begriff „jüdisches Denken“ ist im deutschsprachigen Raum relativ neu. Er wurzelt im englischen „Jewish thought“, das seit den 70ern der bevorzugte Terminus zur Kennzeichnung der früher unter „jüdischer Philosophie“ verstandenen Inhalte wurde. Dieser wiederum spiegelt den Bezeichnungswechsel an der Hebräischen Universität wider, wo 1977 das ehemalige „Departement für Philosophie und Kabbala“ in *Mahshevet Yisrael* (wörtl. Denken Israels) umbenannt wurde. Nun ist „jüdisches Denken“ weit mehr als „jüdische Philosophie“.¹ Dass auch der ältere Begriff „jüdische Philosophie“ bereits problematisch war, zeigt uns ein Blick auf die klassischen Veröffentlichungen zum Thema. Julius Guttmann schrieb in der Einleitung zu seiner Darstellung: „Es hat niemals eine jüdische Philosophie in dem Sinne gegeben, in dem es eine griechische oder römische, eine deutsche oder französische gibt. Die jüdische Philosophie ist seit

¹ Eigentlich kann Philosophie, da sie mit der menschlichen Vernunft operiert und die Wahrheit hinter den Dingen zu erkennen versucht, weder „jüdisch“ noch „nicht-jüdisch“ sein.



der Antike ihrem Wesen nach Philosophie des Judentums“.² Frank und Leaman kamen Jahrzehnte später zu dem Schluss: „Before the invention of Jewish philosophy as an academic discipline no one asked or wondered about the nature of Jewish philosophy, quite simply because the subject did not exist.“³ Damit wäre „jüdische Philosophie“ eine Erfindung akademischer Disziplin. Die Behauptung – eine „jüdische Philosophie“ gab es bis ins 19. Jahrhundert nicht – ist wohl nicht übertrieben, denn im streng nach religiösen Prinzipien organisierten Mittelalter (und dieses endete bekanntlich für die Juden nicht 1492) gab es nur philosophierende Juden, Christen oder Moslems. Keiner von den bekannten mittelalterlichen „Philosophen“ (z.B. Maimonides, Gersonides u.a.) verstand sich als „jüdischer“ Philosoph, als jemand, der „jüdische“ Philosophie betrieb. Der Begriff, wie er heute verstanden wird, entstand in der Epoche der bürgerlichen Emanzipation des Judentums im 19. Jahrhundert. Es handelte sich um ein Zeitalter mit einem besonderen historisch-philologischen Wissenschaftsverständnis, das auch die damals im Entstehen begriffene Wissenschaft des Judentums erfasste.

Drei Faktoren waren beim Entstehen „jüdischer Philosophie“ ausschlaggebend:

- die Historisierung,
- der Diasporacharakter des Judentums und
- die Säkularisierung.

1.) Der erste Faktor führte das Judentum von einer außerhistorischen metaphysischen Wahrheit zu einem Faktor in der Geschichte oder, philosophisch gesprochen, von einem Objekt zu einem potentiellen Subjekt in der Gesellschaft. Geschichtsschreibung wird nicht mehr unter dem Gesichtspunkt einer Heilsgeschichte betrieben.

2.) Der Diasporacharakter war unweigerlich mit der Transkulturalität des Judentums verbunden. Durch das Fallen religiöser Schranken wurde die seit jeher bestehende, jedoch in unterschiedlicher Intensität vollzogene Interaktion zwischen den Konfessionen unweigerlich stärker (vgl. bereits in früheren Zeiten den Hellenismus, im Mittelalter die Philosophie und Naturwissenschaften).

3.) Die immer weiter fortschreitende Säkularisierung im 19. Jahrhundert ließ aus dem Judentum weit mehr als „nur“ eine Religionsgemeinschaft werden, gleichzeitig geriet die traditionelle theologische Wahrheits-Perspektive im Schatten der Offenbarung dadurch allmählich ins Hintertreffen (ein Prozess, der schließlich auch im modernen Antisemitismus zu beobachten war, als der religiöse Charakter der Vorwürfe und Vorurteile durch einen rassistischen und pseudo-wissenschaftlichen ersetzt wurde). Ein Produkt des dritten Faktors war der Zionismus mit seiner neuen Geschichtsschreibung, die am Anfang des 20. Jahrhunderts das Geschichtsverständnis schrittweise veränderte und damit den Begriff „jüdische Philosophie“ vermehrt auch auf kulturelle und gesellschaftliche Kategorien und Erscheinungen ausweitete.

Zwei weitere Ereignisse des 20. Jahrhunderts waren schließlich für das gegenwärtige Selbstverständnis des Judentums prägend geworden – die Sho’ah und die Gründung des Staates Israel. Spätestens da war eine Erweiterung des Blickwinkels vom streng definierten Philosophiebegriff von Nöten, wollte man nicht mit dem Anfang des vorigen

² S. Julius Guttman: *Die Philosophie des Judentums*. Mit einer Standortbestimmung von Esther Seidel und einer biographischen Einführung von Fritz Bamberger, Berlin 2000, S. 43. (Das Werk erschien zuerst 1933.)

³ Daniel H. Frank / Oliver Leaman: *History of Jewish Philosophy*, London [u.a.] 1997, S. 2.



Jahrhunderts das Ende der „jüdischen Philosophie“ ausrufen. Der ursprünglich zur Kennzeichnung der Vielfalt gegenwärtiger Denkströmungen gedachte Terminus „jüdisches Denken“ wurde nun auch auf die früheren Perioden jüdischer Geistesgeschichte angewandt. So konnte die reiche mystische Tradition des Judentums darin ebenso integriert werden wie verschiedene moderne säkulare Denker.

Wie darf nun „jüdisches Denken“ verstanden werden?

Der Terminus umfasst weit mehr als jüdische Philosophie, jüdische Mystik, jüdische Theologie zusammengenommen. Er erstreckt sich über weite „interdisziplinäre“ Bereiche. Frederek Musall hat „jüdisches Denken“ treffend mit einem Begriff aus der Computergeometrie als „dynamischen Raum“ charakterisiert, der sich ständig in Bewegung befindet.⁴ Dabei müssen sowohl die Perspektive der Akteure (der Denker) wie auch die Koordinaten ihrer Rezeptionsquellen berücksichtigt werden. (Im dritten Teil werde ich dies am konkreten Fall Erich Fromms darstellen.) Nicht unwesentlich ist zuletzt auch der Blickwinkel des Betrachters. Bereits im Mittelalter verwerteten jüdische Denker diverse „fremde“ Ideen, Schul- und Gedankengebäude (z.B. die Religionsphilosophie – Neuplatonismus, Aristotelismus; die Kabbalah – darüber hinaus noch Yoga, Meditationstechniken), um vieles mehr bedienten sich die jüdischen Denker außerjüdischer „Anreize“ im 20. Jahrhundert. Dieses „Bedienen“ führte schließlich zur Erweiterung der Grenzen des „jüdischen Denkens“.

Als Beispiel für das Verschieben der Grenzen des jüdischen Denkens seien drei Fälle aus unterschiedlichen Perioden genannt. Abraham Maimonides, der Sohn des berühmten Moses Maimonides, gründete eine Form des jüdischen Sufismus, schrieb Werke in Arabisch unter dem Einfluss der Schule ägyptischer Sufis. Erst durch das Einbeziehen mystischer Lehren ins „jüdische Denken“ wird diese Schule berücksichtigt. Der von Fromm gern zitierte Baruch Spinoza war ein jüdischer Häretiker, der als ein mit dem Bann Belegter eigentlich in der Geschichte „jüdischer Philosophie“ nicht tradiert werden sollte. Dennoch stieg seit dem Spinozajahr 1932 (300. Geburtstag) die Zahl der Veröffentlichungen, die den jüdischen Aspekt in seinem Werk betonten, rasant an und heute ist er aus keiner jüdischen Philosophiegeschichte mehr wegzudenken. Ähnliches ließe sich im 20. Jahrhundert von Denkern wie Freud, Benjamin, oder den jüdischen Vertretern der kritischen Theorie sagen.

Die Frage, wann ein Denken aufhört, „jüdisch“ zu sein, und daher konsequenterweise aus dem Rahmen herausfällt, muss, wie die Beispiele zuvor gezeigt haben, immer aufs Neue gestellt werden. Durch das Verschieben der äußeren Rahmengrenzen ändert sich auch das Verhältnis der einzelnen „Untergruppen“ zueinander und zum äußeren Ganzen. Dazu kommen noch die jeweiligen Referenzpunkte, auf die Bezug genommen wird, die sowohl außerhalb, wie auch innerhalb des Rahmens liegen können. Dies führt zu einer weiteren Schwierigkeit, denn es kann der Fall eintreten, dass ein Denker im Rahmen des jüdischen Denkens steht, jedoch so gut wie alle Referenzpunkte und Quellen von außen bezieht, ein entscheidender Faktor jedoch den Verbleib im Rahmen rechtfertigt. Oder umgekehrt, dass ein Denker zwar außerhalb des Rahmens des jüdischen Denkens steht, aber wesentliche Referenzpunkte aus jüdischen Traditionen und Vorstellungen bezieht. Hier stellt sich dann die Frage, inwieweit dieser als Teil des jü-

⁴ Frederek Musall: „Jüdisches Denken denken“, in: *Jewish Lifeworlds and Jewish Thought*, ed. Nathanael Riemer, Wiesbaden 2012, S. 141-149.



dischen Denkens aufzufassen sei.

Abschließend sei nur an die dynamische Grundstruktur des „jüdischen Denkens“ erinnert, die uns einerseits hilft, ein tiefer reichendes und breiteres Verständnis vom Judentum und dem Begriff „jüdisch“ zu entwickeln, uns aber andererseits in Definitions- und Abgrenzungsschwierigkeiten führt, derer man sich stets bei der Verwendung dieses Ausdrucks bewusst sein muss.

Exkurs – Sozialpsychologie als säkulare Religionstheorie

Der amerikanische (Religions-)Soziologe Philip Wexler untersucht im Rahmen seiner Forschungen die Beziehungen zwischen jüdischer Mystik und Gesellschaftsentwicklung, im weiteren Sinne auch gegenwärtige religiöse Erscheinungen überhaupt in ihrem Verhältnis zur Gesellschaft. Er stellt ein Wiederentdecken der traditionellen europäischen Soziologie (Marx, Durkheim, Weber) in den gegenwärtigen Auseinandersetzungen fest und will selbst das Augenmerk auf die Sozialpsychologie richten. Auffallend ist seine These – klassische Soziologie selbst sei bereits Sozialpsychologie.⁵ Und sie bezwecke im Wesen das Verstehen religiöser Phänomene, die ja eine zentrale Position in den Werken Durkheims und Webers einnehmen. Die Vormachtstellung der Religion in den Gesellschaftstheorien werde, wenn auch nicht explizit, durch die Tatsache erwiesen, dass die Konzepte dieser Modelle im Kern säkularisierte Versionen religiöser Begriffe und Theorien darstellen. Dieser Umstand könne hilfreich beim Verstehen neuer „New Age“-Spiritualität und geistiger Bewegungen sein. Für uns ist nicht so sehr die Anwendung von Wexlers These auf gegenwärtige spirituelle Strömungen von Interesse, als vielmehr die These selbst.

Durkheim sah die Religion als *das* zentrale Gesellschaftsphänomen⁶ („Unsere Wahrnehmung der Welt, unsere philosophischen Vorstellungen der Seele, der Unsterblichkeit, des Lebens können nicht verstanden werden ohne die religiösen Glaubensformen, die ihre ›Urformen‹ bilden, zu kennen“ – aus *L'Année Sociologique* 1899), damit wird seine Theorie zugleich eine Gesellschaftstheorie der Religion, eine religiöse Theorie der Gesellschaft und Sozialpsychologie. Bei Max Weber spielten bekanntlich Religion und religiöse Erscheinungen eine gewichtige Rolle, ob in den historischen Abhandlungen zur Religionssoziologie oder im gegenwärtigen Geist des Kapitalismus, der unsere moderne Kultur durchdringt und eine säkularisierte Version des ethischen Protestantismus darstellt. Auch im Werk von Marx glaubt Wexler eine Schlüsselrolle der Religion auszumachen, jedoch eher in der Kritik („*Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik*“) als in ihrer Anerkennung. Sie sei das Modell beim Warenfisch – Fetischismus wird als quasireligiöses Verhältnis gesehen, bei dem das Produkt (ein Geschöpf menschlicher Arbeit) an die Stelle Gottes (nach Marx ebenfalls ein Geschöpf des Menschen) tritt. Wexler resümiert, die Sozialpsychologie stehe auf einer religiösen Basis und die Beschäftigung mit ihren Grundkonzepten führe uns zurück zu Interpretationen des Religiösen.

Wenn wir diese These aufnehmen und das Werk Erich Fromms betrachten, so scheint sie nicht gänzlich falsch zu sein. Die Religion spielt tatsächlich in seinen Werken eine

⁵ Vgl. Philip Wexler: „Toward a Social Psychology of Spirituality“, in: *Kabbalah and Contemporary Spiritual Revival*, ed. Boaz Huss, Beer-Sheva 2011, S. 213f.

⁶ Wexler betont die Relevanz von Durkheims Spätwerk „*Die elementaren Formen des religiösen Lebens*“.



Schlüsselrolle und zwar weit über die „Religionsschriften“ hinaus. Man erinnere sich nur an seinen weitgefassten Religionsbegriff. Fromm verstand darunter „*jedes von einer Gruppe geteilte System des Denkens und Handelns, das dem Einzelnen einen Rahmen der Orientierung und ein Objekt der Hingabe bietet*“.⁷ So betrachtet ist tatsächlich jedes menschliche Wesen religiös. Die Religion müsse demnach in der einen oder anderen Form in jeder Gesellschaft vorhanden sein, will diese überleben. Darin ließe sich in gewisser Weise eine säkulare Religionstheorie ausmachen. Darf Fromm demnach auch als Religionspsychologe bezeichnet werden? Und wenn ja, gar als jüdischer Religionspsychologe?

Fromms Vorbilder – allesamt „jüdische Denker“?

Im Folgenden möchte ich mich den Vorbildern Fromms zuwenden und ihren „Sitz im Leben“ darstellen. Fromms Leben und Werk lassen unter den vielen Quellen, die Einfluss auf ihn ausübten, drei erkennen, die einen „Sonderstatus“ verdienen.

1.) Hier sind zunächst die Bücher der hebräischen Bibel und darin vor allem die *Prophetenbücher und Psalmen* zu erwähnen. In einem längeren biographischen Interview antwortete Fromm auf die Frage, welche Lektüre seine Existenz entschieden beeinflusst hat: „An erster Stelle sind die Bücher der Propheten zu nennen [...]; sie sind für mich so frisch und so lebendig wie vor 50 Jahren, vielleicht eher noch frischer und lebendiger.“⁸ Eine Beweisführung, dass es sich hierbei um eine Quelle jüdischen Denkens, ja um die Quelle jüdischen Denkens schlechthin handelt, ist wohl überflüssig. Der Einfluss der hebräischen Bibel ist in so gut wie allen Werken Fromms erkennbar – von seiner ersten Veröffentlichung nach dem „Abfall“ vom gesetzestreuen Judentum (*Der Sabbat* 1927) bis zu den Spätwerken der 70er Jahre. Fromm zitierte stets Texte aus der Bibel, um Situationen und Hergänge zu erklären. Sie dienten der Veranschaulichung gegenwärtiger Sachverhalte, nicht selten fügte er, einem Rabbiner ähnlich, den Texten eine neue originelle Deutung hinzu.

2.) Als zweites Vorbild ist die Psychoanalyse *Sigmund Freuds* anzuführen. Nun ist die Frage – handelt es sich hierbei um eine Quelle bzw. einen Ausdruck jüdischen Denkens? – schon eher zu stellen. Sigmund Freud war selbstverständlich Jude. Jede Bestrebung sich taufen zu lassen (um 1900 in Wien das *Entreebillet* in die bürgerliche Gesellschaft und zu einer höheren Position in der Karriereleiter) lehnte er vehement als Verrat ab. Auch nur formal aus der jüdischen Gemeinschaft auszutreten, kam ihm nicht in den Sinn, obwohl er „ein ganz gottloser Jude“ war (Brief an Oskar Pfister 1918), der „weder im Umgang noch in [seinen] Schriften ein Geheimnis daraus [macht], dass er ein durchaus Ungläubiger ist“ (Brief an Charles Singer 31. Oktober 1938). Freuds Judentum war kein religiöses, es war eher etwas, was mit Gefühl und Solidarität zu tun hatte. Der Verbleib im Judentum, die offenen Sympathien für den Zionismus in einer Zeit des steigenden Antisemitismus müssen ihm hoch angerechnet werden und sind Ausdruck einer selbstbewussten Zugehörigkeit.

Die heiklere Frage bei diesem Punkt ist vielmehr: inwieweit kann und darf die von ihm begründete Lehre – die Psychoanalyse – als „jüdisch“ betrachtet werden? Ein Blick auf das Glückwunschs Schreiben des Wiener Oberrabbiners David Feuchtwang an Freud zu

⁷ Fromm: *Haben oder Sein*, GA IX, S. 365.

⁸ Fromm: *Im Namen des Lebens*, GA XI, S. 619.



dessen 75. Geburtstag ist in diesem Zusammenhang lohnend. Der Rabbiner wendet sich an Freud den „großen – nicht zuletzt jüdischen – Forscher, Gelehrten und Menschen“. Vielleicht, meinte Feuchtwang, seien gar seine letzten Wurzeln der intellektuellen Konstruktion, sprich der Psychoanalyse, im jüdischen Land zu suchen (Brief vom 7. April 1931).⁹ Schon zwei Jahre davor glaubte der Psychologe Abraham Aaron Roback in Freuds Methode einen Symbolismus, der der kabbalistischen Philosophie unterliege, zu erkennen. Dies war die erste Unternehmung, Freuds Lehre auf jüdische Traditionen zurückzuführen.

Auch Freud selbst plagte diese Frage. Am Wunsch, C.G. Jung zu seinem Nachfolger zu installieren, kann dieses Dilemma wohl am schönsten illustriert werden. Nur durch die stärkere Einbindung der (nichtjüdischen) schweizerischen Mitglieder in die Führungspositionen der Psychoanalytischen Gesellschaft und insbesondere durch die Persönlichkeit C.G. Jungs glaubte Freud die Psychoanalyse vor dem Schicksal zu bewahren, „eine nationale jüdische Angelegenheit“ zu werden. Freud war sich also der Tatsache durchaus bewusst, dass unter den Psychoanalytikern der ersten Generation ein überproportional hoher Anteil an Juden zu finden war und dieser Umstand dazu führen könnte, die Psychoanalyse zu diskreditieren. In diesem Kontext ist auch seine penible Verneinung jeglicher Verbindung zwischen Judentum und Psychoanalyse zu sehen und die Leugnung der Existenz „jüdischer“ Wissenschaft.

Für die aufkommenden Nationalsozialisten war die Sache klar – Psychoanalyse sei eine „jüdische“ Erfindung, eine Pseudowissenschaft und Pervertierung der Tiefenpsychologie, die verboten und verfolgt werden soll. Bereits im Mai 1933 wurden unter anderem auch Freuds Werke an den Bücherscheiterhaufen rituell verbrannt.

Diese Beispiele zeigen uns, wie brisant die Frage der Beziehung zwischen Judentum und Psychoanalyse bereits zu Lebzeiten Freuds war. Eines steht gewiss fest – Freud selbst wollte mit der Psychoanalyse keinesfalls eine „jüdische“ Wissenschaft gründen, er glaubte sich stets auf dem Boden der (Natur-)Wissenschaft zu befinden und betonte die allgemein gültigen Grundlehren der Psychoanalyse.

In den 1990er Jahren setzte erneut eine breite Diskussion um Freud und „seinen“ Moses ein. Freuds Alterswerk erfreute sich plötzlich in wissenschaftlichen Kreisen großer Beliebtheit, dafür ausschlaggebend waren v. a. die Werke von Yosef Hayim Yerushalmi (*Freuds Moses* urspr. 1991), Jan Assmann (*Moses der Ägypter* 1997) und Richard J. Bernstein (*Freud und das Vermächtnis des Moses*, urspr. 1998). Allesamt Werke, die über die Analyse des Buches „*Der Mann Moses*“ zur entscheidenden Frage gelangen, nämlich zur Frage nach dem „Jüdischen“ der Psychoanalyse.

Eine der überzeugendsten Analogien zwischen Judentum und Psychoanalyse ist mit der essenziellen Rolle der Interpretation verbunden. Bekanntlich ist ja der Text der Bibel, so wie er geschrieben steht, innerhalb des Judentums ohne die dazugehörige rabbinische Interpretation nicht vollständig verständlich. Erst durch die Anwendung der rabbinischen Hermeneutik eröffnen sich dem Leser / Gläubigen tiefere Sinnebenen. Sie ist auch unumgänglich für das korrekte Verständnis des Talmuds – Probleme, wie unnötige Wiederholungen, oberflächliche Widersprüche und Lücken im Text können nur so gelöst werden. So wie die Rabbiner der talmudischen Zeit den Text durch ihre Interpretation erst mit der vollen Bedeutung ausstatteten, so muss auch der Analytiker

⁹ S. Peter Gay: *Ein gottloser Jude*, Frankfurt am Main 1999, S. 87.

die (niedergeschriebenen) Träume erst analysieren und interpretieren, um den vollen Bedeutungsumfang dieser aufzudecken. Dieses Interpretieren ist der Kern der Freud'schen Psychoanalyse. Freud nimmt dadurch die Position eines modernen säkularen Rabbiners mit eigenen hermeneutischen Regeln ein und die Psychoanalyse wird zu einer „weiteren, wenn nicht letzten, verwandelten Ausprägung des Judentums“ (Yerushalmi).

3.) Als drittes und letztes Vorbild wenden wir uns kurz *Karl Marx* zu. Karl Marx erfüllt, anders als Freud, nicht die Kriterien eines jüdischen Denkers. Aus einer jüdischen Familie stammend, mit sechs Jahren getauft, haben wir keinen einzigen Nachweis, dass er jemals eine jüdische Erziehung genoss. Auch erwähnt er diesbezüglich nichts und so ist davon auszugehen, dass das Judentum keinen nennenswerten (zumindest bewussten) Einfluss auf seinen Werdegang ausgeübt hat. In den Schriften spielt es, wenn überhaupt, eine negative, klischeebeladene (über weite Strecken von Feuerbach übernommene) Rolle. Judentum sei Egoismus und orientiere sich am praktischen Bedürfnis. Sätze wie „der weltliche Kultus des Juden ist der Schacher und sein weltlicher Gott das Geld“ deuten auf eine stark von Vorurteilen geprägte Sicht der Juden und des Judentums, und belegen darüber hinaus Marxens Unkenntnis der damaligen Verhältnisse unter den Juden (das Judentum bestand nicht nur aus „Hofjuden“ und Bankiers). Obwohl Marx äußerst schwierig als „jüdischer“ Denker zu bezeichnen ist, stand er für Fromm sehr wohl in jüdischer Tradition. Im Briefwechsel mit Steven Schwarzschild, einem aus Frankfurt stammenden Rabbiner, ebezeichnete er Marx als einen „representative of the Jewish tradition“ und im Marxismus sah er eine der kühnsten und radikalsten Formen des Messianismus. In Marxens Vorstellung der neuen Gesellschaft blühe die althergebrachte jüdische Vision des messianischen Reiches in der Sprache der säkularen Philosophie erneut auf. Für Fromm wurde er, ungeachtet der starken Abneigung, die er gegenüber den „Alltagsjuden“ hegte, zu einem modernen (jüdischen) Propheten.

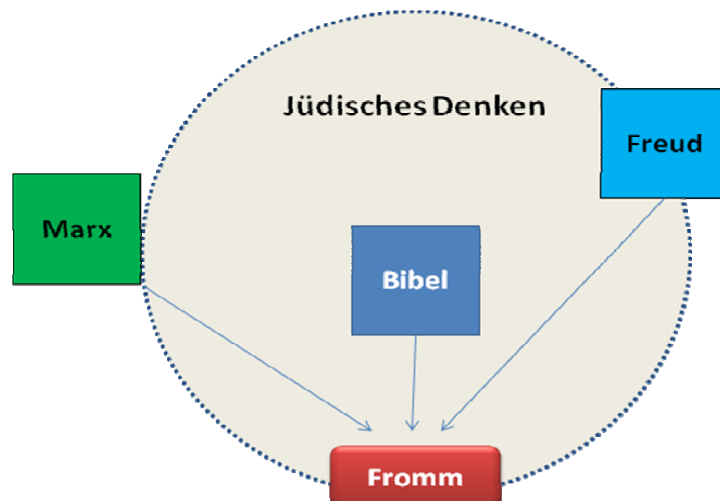


Abb. 1 Fromm und die Koordinaten der wichtigsten rezipierten Quellen. Die unterbrochene Rahmenlinie soll die Dynamik und Durchlässigkeit der Grenzen des jüdischen Denkens andeuten.

Zusammenfassend lässt sich feststellen: Die drei wichtigsten Vorbilder Fromms, ohne die sein Leben in der gegebenen Form nicht denkbar wäre und sein Werk auch nicht



wirklich verständlich, sind entweder explizit oder implizit und indirekt als jüdisch zu betrachten. Beim Marxismus ist diese Zuschreibung sicher problematisch, aber für Fromm schien auch hier die Kontinuität mit der jüdischen messianischen Tradition gegeben zu sein.

Fromm war kein „Theologe“ oder „Philosoph“ des Judentums. Das Judentum war, mit Ausnahme von *Ihr werdet sein wie Gott*, nicht primärer Gegenstand seiner Untersuchungen. Und obwohl er seine Werke nicht explizit für eine jüdische Leserschaft schrieb, verwendete er regelmäßig biblische und andere jüdische Quellen zur Veranschaulichung. Sie zeugen von einer gut fundierten „rabbinischen“ Bildung und spiegeln ein stark verinnerlichtes jüdisches Wissen wider. Es mag vielleicht vermessen sein, im Falle Fromms von (s)einem Judentum im engefassten konfessionellen Sinn zu sprechen, betonte er doch regelmäßig, keiner Religionsgemeinschaft anzugehören. Ihm ging es bekanntlich nicht um leere Bekenntnisse, sondern um die lebendige Existenz. Also nicht um die jüdische Konfession, sondern um das „Jüdisch-Sein“, wie er es in einer unveröffentlichten Notiz zu Papier brachte: „Von meinem Judentum zu sprechen kann deshalb nur bedeuten, von meiner Erfahrung, ein Jude zu sein, zu sprechen: als Kind, in der Lebensmitte und jetzt im Alter.“ Es ist gerade das „Jude-Sein“, das „Jüdischsein“, auf das es ankommt und das stets in seinen Werken durchschimmert. Es macht ihn zu einem zu Unrecht vergessenen jüdischen Denker des 20. Jahrhundert.