



Erich Fromm und das Judentum

Zoltan Tarr – Judith Marcus

Erstveröffentlichung in: Michael Kessler und Rainer Funk (Hrsg.), Erich Fromm und die Frankfurter Schule, Tübingen (Francke Verlag) 1992, S. 211-220.

Copyright © 1992 und 2009 by Dr. Zoltán Tarr, 134 West 93rd Street, apt. 5B, New York NY 10025, E-Mail: zoltannewyork[at-symbol]aol.com

If I am not for myself, who will be for me?
 If I am for myself only, what am I?
 If not now – when?
 (Talmudic Saying. Mishna, Abot)

Gerschom Scholems Bemerkung, die Gruppe um das Institut für Sozialforschung – heute „Frankfurter Schule“ genannt – von Max Horkheimer gehöre zu den „bemerkenwertesten ‚jüdischen Sekten‘, die das deutsche Judentum hervorgebracht hat“,¹ ist oft zitiert und polemisch gedeutet worden. Nicht anders erging es der Gruppe um Sigmund Freud: auch die Pioniere der Psychoanalyse sind als eine „jüdische Sekte“ und ihre Wissenschaft, die Psychoanalyse, als eine „typisch jüdische Theorie“ gebrandmarkt worden. Und wie wir seit dem 1961 erschienenen Beitrag von Rene König zur Kenntnis nehmen konnten, schon 1924 wurde die scherzhafte Bemerkung gemacht: „Jetzt weiss ich wenigstens was Soziologie ist! Soziologie ist eine jüdische Sekte!“² Die Frage stellt sich aber so: wie soll man diese und ähnliche Aussagen interpretieren? Haben wir in diesen Fällen, wie Dirk Kaesler meinte, es mit „tendenziell denunziatorischer Wiedergabe antisemitischer Vorurteile“ zu tun, oder, wie Rene König meinte, nur mit der Tatsache, „dass unter den bedeutenden Soziologen (oder Psychoanalytikern oder Frankfurter Institutsmitgliedern)

¹ Gerschom Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem*, Frankfurt 1977, S. 167.

² Rene König, „Die Freiheit der Distanz. Der Beitrag des Judentums zur Soziologie, in: *Der Monat*, Nr. 155, August 1961, S. 70-76.

die Zahl der jüdischen Gelehrten um ein Vielfaches höher ist als sonst der Anteil von Juden am Leben der Wissenschaft und Kultur“?³

Selbst König erschien solch eine Auslegung als ungenügend; er versuchte daher, durch eine umfassendere Definition des Wortes „Sekte“ das speziell jüdische Element in der soziologischen Denkart zu bestimmen. Was für uns hier von Wichtigkeit sein sollte, ist die „leidenschaftliche“ Natur der Diskussion und die Neigung „zur harten Kritik, welche sie gegen das traditionelle Wissenschaftssystem gewandt hätten.“⁴ Erich Fromm gehörte sogar zwei „jüdischen Sekten“ an; und niemand würde es abstreiten können, dass ihm die eben genannten Neigungen in höchstem Maße eigen waren.

Man sollte aber Fromms Einstellung zum Judentum, seine kritische Grundhaltung oder seine sozialpsychologischen Interessen nicht unabhängig von seiner Zugehörigkeit zur „Frankfurter Schule“ behandeln. In einem früheren Beitrag, „Das Judentum als Quelle der Frankfurter Schule“, habe ich bereits die Untersuchung des jüdischen Elements im Werk hauptsächlich zweier Theoretiker, Max Horkheimers und Theodor Wiesengrund Adornos, vorgenommen. Es würde den Rahmen meines heutigen Beitrags sprengen, wenn ich auch nur eine Zusammenfassung des jüdischen Elements im Frankfurter Denken im allgemeinen und im Lebenswerk von Horkheimer und Adorno lieferte. Ich möchte aber betonen, dass diesem Aspekt der „Frankfurter Schu-

³ Ibid.

⁴ Ibid.



le“ in der kritischen Literatur wenig Aufmerksamkeit zuteil geworden ist. [212]

Wie ich auch in dem obengenannten Falle erklärte, man ist als Sozialwissenschaftler und Ideengeschichtler an die aufgezeigte Methode des Vorgehens gebunden. Mein Zugang wird auf verschiedenen Wegen der Untersuchung erfolgen, wobei der der Wissenssoziologie der wichtigste ist, d.h., der Zugang von der „gesellschaftlichen Determination von Ideen“. Wenn Hegel mit der Feststellung Recht hat, dass „das, was ist zu begreifen, (...) die Aufgabe der Philosophie“ und, „was das Individuum betrifft, (...) ohnehin jeder ein *Sohn seiner Zeit*“ und dabei „die Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfasst“⁵ sei, dann trifft das besonders auf die Denker der „Frankfurter Schule“ zu. Ich möchte Hegels Ausspruch hinzufügen, dass jede Sozialphilosophie begrenzt ist und bleibt und/oder *objektiv* beeinflusst wird durch die historische Umstände und *subjektiv* durch die physische und geistige Beschaffenheit ihres Urhebers.

Mein Ausgangspunkt ist die bereits zitierte Bemerkung von Gerschom Scholem, dass das Institut um Horkheimer eine der bemerkenswertesten „jüdischen Sekten“ sei, die das *deutsche Judentum* hervorgebracht habe.⁶ Scholem war ein enger Freund von Walter Benjamin, und er kannte auch alle anderen Mitglieder des Instituts; außerdem war er einer der ersten Gelehrten der Judaistik des 20. Jahrhunderts. Folglich sollten wir seine Bemerkung ernst nehmen, und dabei die Betonung: „das *deutsche* Judentum“ uns merken. Es war Joseph B. Maier, erst Assistent, dann Freund Horkheimers (und Nachlassverwalter von dessen geistigem Erbe), der neulich in einem Aufsatz die Besonderheit und Bedeutung dieser Verknüpfung behandelte. Maier schrieb in seinem Aufsatz, betitelt „Jüdisches Erbe aus deutschem Geist“, dass es sich hier um ein „doppeltes Erbe“ handelt.⁷ Auf der einen Seite gibt es „die Tradition, die etwa anderthalb Jahrhunderte währte und von der Aufklärung und klassischen deutschen Literatur und Philosophie bis zum Jah-

re 1933 reicht.“⁸ Diese Beziehung, als „deutsch-jüdische Symbiose“ bekannt, manifestiert sich nicht nur – oder hauptsächlich – in einem „dubiosen Bildungsjudentum.“ Vielmehr sei sie besiegelt, meinte Horkheimer, durch die großen jüdischen Schüler und Nachfolger der Philosophen. Maier sieht dann in Max Horkheimer und Hermann Cohen zwei Männer, die „in exemplarischer Weise die innige Wahlverwandtschaft, wenn nicht Identität, zwischen der deutschen Philosophie und dem Judentum erkannt und zum jüdischen Erbe aus deutschem Geist beige-tragen haben.“⁹ Welche sollen diese identischen Züge sein? Maier weist auf einige wesentliche hin: da ist z.B. die Unmöglichkeit, das Göttliche beim Namen zu rufen. Gott sei nicht zu identifizieren; in ihm liegt der Ursprung, aber „in allen Bezeichnungen ist der einzige Beziehungspunkt immer der Mensch selbst.“ Die *Thora* ist demgemäß das Gesetz, vorzugsweise Lehre, gedacht nicht als „subjektiver Befehl“, sondern als eine „theoretische Unterweisung“.¹⁰ Horkheimer erklärte weiter die Identität wie folgt:

In beiden geht es um die Wahrheit, auf die man nicht deuten, die man affirmativ nicht sagen kann und die doch ist. Der Widerspruch liegt in der jüdischen Tradition wie in der dialektischen Philosophie, in der er als Moment des auf Wahrheit zielenden Denkens explizit geworden ist. Dass die Juden durch die langen Jahrzehnte der Verfolgung ihre Lehre bewahrten,... dass sie einem Gesetz loyal blieben, nachdem der Staat verschwunden war, der es hätte erzwingen können, nur auf Grund der Hoffnung, die den Gerechten aller Völker in der [213] Zukunft galt, ist der Widerspruch, der sie mit der großen Philosophie in Deutschland, ja mit allem verbindet, was populär und ironisch Idealismus heißt.¹¹

Wie Maier hinzufügt: seitdem hat man es erfahren müssen, was es mit der Dialektik der Aufklärung auf sich hat. Trotz alledem, man wird feststellen müssen, dass in dieser platten Aufklä-

⁵ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7. Frankfurt 1970, S. 26.

⁶ Scholem, 1977, S. 167.

⁷ Joseph Maier, „Jüdisches Erbe aus deutschem Geist“, in: *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*, Frankfurt 1986, S. 146.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid., S. 148-9.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid., S. 150.



rungskultur „das religiöse, moralische, künstlerische Leben, Handeln und Denken, auch wenn es noch so sehr fehlgeht, aus den unheimlichsten Tiefen entspringt: aus dem Vertrauen des Menschen in das Gesetzhafte.“ Liegt aber nicht in der Natur des Juden eine „unerhört tiefe Veranlagung für die Metaphysik des Gesetzlichen“, wobei das Moralische mit dem Ritualen „wie in eins gesetzt wird“?¹²

Dies ist das eine Erbe, das in Horkheimers Leben und Werk – und nicht nur in seinem – wirksam wurde. Ein doppeltes Erbe wird daraus durch eine viel ältere Tradition, die jüdische Mystik. Nachdem das Maßgeblichste zu diesem Thema von Gerschom Scholem geboten wurde durch die Hervorhebung der Eigentümlichkeit der ältesten Mystik der mischnaischen und talmudischen Zeit, die sich nicht am Rande, sondern im lebendigen Zentrum geltend machte, war es Jürgen Habermas, der auf das für Juden typische Interesse an einer mystisch inspirierten Naturphilosophie aufmerksam gemacht hat.¹³ Ja, als Habermas den Entwicklungsweg dieser eigenartigen Tradition skizzierte, und zwar von Jakob Böhme und dem schwäbischen Pietismus bis zu den Tübinger Stiftlern: Schelling, Hölderlin und Hegel, kam er zu der Überzeugung, dass „es weder Horkheimer und Adorno, noch anderen deutsch-jüdischen Gelehrten ... je vollkommen zu Bewusstsein gekommen ist, welch eigentümlicher Trieb sie auf die Fährte dieser ... Tradition gesetzt hatte.“¹⁴ In einem großartigen Aufsatz von 1981 hat der inzwischen verstorbene Werner Cahnman das beachtliche Geben und Nehmen zwischen deutschen und jüdischen Denkern klargelegt. Der Aufsatz heißt „Schelling und das neue Denken im Judentum“, und wurde in dem Buch, *German Jewry: Its History and Sociology. Selected essays of W.J. Cahnman* gedruckt, herausgegeben von Joseph Maier, Judith Marcus und mir. Dadurch wurde erbracht, dass es ein Gespräch gegeben hat zwischen Juden und Deutschen gerade über ein neues Zeitalter mit dem alten Ziel der Erlösung der Menschheit und der Natur.

Es ist Zeit, zu meinem Anliegen zu kommen:

¹² Ibid., S. 155.

¹³ Ibid., S. 158.

¹⁴ Ibid.

im folgenden werde ich mich mit Erich Fromm als einem Mitglied der „Frankfurter Schule“ auseinandersetzen und nach dem jüdischen Element in seiner Person und seinem Werk fragen. Wenn man von der „Frankfurter Schule“ und Judentum spricht, muss man die grundlegende Tatsache im Auge behalten, dass fast alle Mitglieder des Instituts für Sozialforschung aus assimilierten deutsch-jüdischen Familien der Mittel- und oberen Mittelklasse stammen. Ebenso bleibt es eine Tatsache, dass die großen wissenschaftlichen und philosophischen Leistungen der Juden in Europa seit der Französischen Revolution von assimilierten Juden erbracht worden sind, die danach strebten, sich selbst mit liberalen und radikalen Bewegungen zu identifizieren, um somit völlig von europäischer Kultur absorbiert zu werden. Die beiden Reaktionen der Juden auf ihre Emanzipation in der Ära nach der Französischen Revolution waren, erstens, die versuchte *totale* Assimilation in die bestehende soziale Ordnung, und, zweitens, die intellektuelle Kritik, [214] nämlich die Bemühung, „diese Ordnung mit ihren eigenen vorgegebenen Ideen“ zu messen.¹⁵ Wie Horkheimer es einmal bemerkt hatte: „Assimilierung und Kritik sind zwei Momente desselben Prozesses der Emanzipation.“

Die meisten der rückblickenden Beurteilungen lassen darauf schließen, dass sich die Idee einer Assimilierung als Illusion herausgestellt hat. „Die Juden haben sich nicht der ‘deutschen Bevölkerung’ angeglichen, sondern nur einer bestimmten Schicht davon, der neu in Erscheinung tretenden Mittelklasse“, stellt Professor Jacob Katz in seinen Überlegungen bezüglich dieses Problems fest, indem er aus seiner Dissertation an der Frankfurter Universität aus dem Jahre 1933 zitiert.¹⁶

Die Mitglieder der „Frankfurter Schule“ waren in verschiedenem Maße angepasst: einige von ihnen kamen aus Familien, die auf die Ein-

¹⁵ Max Horkheimer, *Critique of Instrumental Reason*, New York 1974, S. 108. Siehe auch die Erörterung desselben Themas von Thorstein Veblen, „The Intellectual Preeminence of Jews in Modern Europe“, in: *The Portable Veblen*, New York 1948 und von Michael Polanyi, „Jewish Problems“, in: *The Political Quarterly*, XIV, no. 1 (January-March 1943), S. 33-45.

¹⁶ Jacob Katz, „German Culture and the Jews“, in: *Commentary*, Februar 1984, S. 54-59.



haltung des jüdischen Brauchtums achteten und/oder sie waren frühzeitig in jüdischen Organisationen (z.B. zionistischen) engagiert; andere hatten keine jüdische Identität, und sie wurde ihnen erst mit dem Aufkommen des Nationalsozialismus oder durch den Holocaust bewusst, wie dies der Fall bei Adorno war. Unter den Institutsmitgliedern könnte man ein Spektrum möglicher Gruppierungen feststellen, das sich von starken bis hin zu kaum identifizierbaren jüdischen Einflüssen bewegte.

Unter der Überschrift „stark“ würde ich Walter Benjamin, Leo Löwenthal und Fromm eingruppiert. Die Gruppe „ohne“ oder mit „minimal“ identifizierbarem jüdischen Einfluss würde die folgenden Mitglieder einschließen: die Volkswirtschaftler Pollock, Grossmann und Gurland. Unter der Überschrift „dazwischen“ sind Horkheimer, Adorno und Marcuse einzureihen. Im Falle Horkheimers trifft die Bezeichnung „dazwischen“ in mehrerer Hinsicht zu: wie er z.B. behutsam zwei Bastionen auf dem Institut ausgebaut hat. Einerseits sollte die Studie über Autorität und Familie als ein Beitrag zur politischen Soziologie des Marxismus mit der Mitwirkung von auswärtigen Mitarbeitern unternommen werden, andererseits erhielt der psychoanalytische Arbeitskreis Förderung und Raum im Institut. Nicht so im Falle von Adorno. Wie Peter von Haselberg berichtete, erging sich Adorno in „abgründigen Hassausbrüchen auf jegliche Erneuerung von Religiosität“, zum Beispiel. Damit waren besonders „die Anhänger von Franz Rosenzweig und Martin Buber, die Begründer des Jüdischen Lehrhauses“, gemeint. Haselberg schreibt:

Aus dieser Richtung füchtete [Adorno] Unheil für seinen Freund Horkheimer durch zwei von dort kommende einflussreiche neue Mitglieder des Instituts für Sozialforschung: Leo Löwenthal und Erich Fromm, den Psychoanalytiker. [Adorno] pflegte sie und ihre Freunde – noch war einige Zeit bis zum Januar 1933 – als *Berufsjuden* zu apostrophieren und erfand zum Entsetzen der Wohlgesinnten für Buber den Beinamen eines *Religionstrolchers*.¹⁷

¹⁷ Zitiert in *Text + Kritik*. Sonderband. Theodor W. Adorno, München 1977, S. 12.

Was auch die Gründe für Adornos Missbilligung – oder sogar Hass – gewesen sein sollten, ist damit die Verschiedenheit der Einstellung der Institutsmitglieder zum Judentum reichlich illustriert. In diesem Zusammenhang ist es interessant zu wissen, dass alle drei – Fromm, Adorno und Löwenthal – aus angesehenen Frankfurter jüdischen Familien stammen, obwohl sich ihre Lebenswege erst später, im Laufe ihrer Zugehörigkeit zum Institut, kreuzen. Ebenso [215] interessant ist die Tatsache, dass die zusammen erwähnten Fromm und Löwenthal es waren, die lebenslang an ihren Ursprüngen im Judentum festgehalten haben. Aber auch die Natur und der Grad des jüdischen Einflusses ist bei Löwenthal, Fromm oder Adorno und Horkheimer unterschiedlich: Was Horkheimer betrifft, jüdisches Bewusstsein und „unterirdischer jüdischer Einfluss“ waren von seiner Jugendzeit an immer anwesend; dagegen ist das jüdische Element in Leben und Werk von Adorno problematisch. Er war Halbjude, Sohn eines deutsch-jüdischen Weinhändlers und einer italienisch-katholischen Mutter und heute weiß man, dass es in seiner Jugend eine Zeit gab, in der er in Erwägung zog, zum Katholizismus zu konvertieren.¹⁸ In seinem Werk vor 1940 ist fast kein jüdischer Einfluss aufzuspüren, was sich aber mit dem Beginn der „Endlösung der Judenfrage“ radikal geändert hat.

Was Erich Fromm betrifft, sehen wir uns mit einem gänzlich verschiedenartigen Hintergrund konfrontiert und folglich mit einer völlig andersartigen Manifestation des jüdischen Einflusses sowohl seiner Natur als auch seiner Intensität nach. Wenn wir es so ausdrücken wollen, war Fromm sozusagen „prädestiniert“ dafür, dass jüdische Elemente einen vorherrschenden Platz in seinem Leben und Werk einnehmen würden.¹⁹

Erich Seligmann Fromm ist als einziges Kind seiner Eltern am 23. März 1900 in Frankfurt geboren, im selben Jahr wie Leo Löwenthal. Er ist Nachkomme einer langen Abstammungslinie von Rabbinern und Talmudforschern seitens beider Elternteile; die Vorfahren seines Vaters beispielsweise lassen sich zurückverfolgen bis

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Rainer Funk, *Erich fromm*, Hamburg 1983.



zum großen Rashi (nachweisbar durch eine Folge von 28 Generationen). Fromms Kindheit im engen, behüteten Rahmen einer orthodox jüdischen Familie wurde von ihm später als „eine mittelalterliche Welt“ charakterisiert. In einem 1941 in Amerika entstandenen Werk, *Escape from Freedom* (Die Furcht vor der Freiheit), wird diese Welt als eine ohne Entfremdung, ohne Aggression und eine vor dem Zeitalter des Monopolkapitalismus existierende Welt identifiziert, aus der der Exodus um die Reformationszeit begonnen hat. Fromm beschreibt also eine noch heile Welt, und demgemäß geht man nicht fehl, wenn man meint, Fromms „Hoffnung auf ein neues Zeitalter jenseits der Wettbewerbs- und Kapitalgesellschaft, die das ganze spätere Werk durchzieht, erweist sich so letztlich als Sehnsucht nach der verlorenen Kindheit.“²⁰

Schon während des Besuches des Gymnasiums begann Fromm sein intensives Talmudstudium, welches noch in seiner Universitätszeit fortgesetzt wurde. Er erhielt Unterricht von einigen der berühmtesten Rabbiner der Frankfurter jüdischen Gemeinde: Ludwig Krause oder J. Horowitz, zu denen später sich der berühmte Mystiker Nehemiah A. Nobel oder der Sozialist Saloman Rabinkow in Heidelberg gesellten. Es war Nobel, um den sich die Männer scharten, die später am Jüdischen Lehrhaus tätig waren (oder es begründeten), wie z.B. der Religionsphilosoph Franz Rosenzweig, Martin Buber, Ernst Simon und andere. Zusammen mit Rosenzweig und Georg Salzberger trägt Fromm 1920 zur Gründung des Jüdischen Lehrhauses bei. Wenn man sich die im Lehrhaus vertretene Position Rosenzweigs vergegenwärtigt, wird man gewahr, wogegen sich Adorno, der total assimilierte Halbjuden, wehrte. Es ist hier nicht der Ort, die Etappen der Rosenzweigschen Position auch nur zu skizzieren. Nur soviel soll erwähnt werden: Rosenzweigs religionsphilosophisches Werk, *Der Stern der Erlösung*, [216] tritt für die Neubelebung des jüdischen Glaubens ein und zeugt von Rosenzweigs Hauptinteresse, der Erneuerung des *jüdischen Denkens und Lebens* in der Diaspora. Dies verlangt aber nach einer „religionsphilosophischen Bildungs- und Kulturpraxis im Gemeindele-

²⁰ Gerhard P. Knapp, *Erich Fromm. Köpfe des XX. Jahrhunderts*. Band 97, Berlin 1982, S. 7.

ben selbst.“ Infolgedessen wird das „Freie Jüdische Lehrhaus“ nicht als eine Anstalt „rein wissenschaftlicher Belehrung“ konzipiert, sondern als Zufluchtsort „des offenen philosophischen Gesprächs, des gemeinsamen Lernens, des Sichfindens.“²¹ Oder, wie es Rosenzweig erklärte: „Es ist mir nicht jede Frage wert, gefragt zu werden. Die wissenschaftliche Neugier, wie der ästhetische Stoffhunger ... füllen mich heute nicht mehr. Ich frage nur noch, wo ich gefragt *werde*. Von *Menschen* gefragt werde, nicht von Gelehrten, nicht von 'Der Wissenschaft'.“²² In dieser Gemeinde war Fromm jahrelang tätig; solche und ähnliche Erwägungen prägten seine frühe jüdische Kultur und Religionspraxis, und zwar bis zum Jahre 1926, als Fromm sich der Psychoanalyse zuwendete. Ähnlich wie Horkheimers Jugenderfahrungen und Bestürzung zur kritischen Position und zum Mitleids- und Erlösungswunsch führten, trugen Fromms persönliche Erfahrungen zu seiner universalistisch-humanistischen Position und zu seiner Interessiertheit an dem autonomen Menschen bei. Er berichtete von dem Selbstmord eines Nachbarn und von der Hysterie des Ersten Weltkrieges, in dem die Unmenschlichkeit des Menschen seinem Nächsten gegenüber so viel Leid verursacht hatte. Die Frage: „Wie ist so etwas möglich?“ ließ ihn sich Freud zuwenden in der Hoffnung auf eine Antwort. Er schrieb: „Als der Krieg 1918 endete, war ich ein tief beunruhigter Mensch, besessen von der Frage, wie Krieg möglich war, von dem Wunsch beseelt, die Irrationalität menschlichen Massenverhaltens zu verstehen sowie einem leidenschaftlichen Wunsch nach Frieden und internationaler Verständigung.“²³ Allein diese Aussage macht es verständlich, warum manche Fromm-Kritiker meinen, dass unsere Zeit endlich reif würde für Fromm.

Selbst Fromms Interesse an Marx steht in Verbindung mit seinem jüdischen Hintergrund, wie Fromm es selbst erklärt:

Meine Erziehung erhielt ich in einer religiö-

²¹ Wolf Dietrich Schmied-Kowarzik, *Franz Rosenzweig*, München 1991, S. 45.

²² *Ibid.*, S. 46.

²³ Erich Fromm, *Beyond the Chains of Illusion. My Encounter with Marx and Freud*, New York 1963, S. 7-8.



sen jüdischen Familie, und die Schriften des Alten Testaments berührten mich mehr und regten mich mehr an als irgendetwas anderes, dem ich ausgesetzt war. ... Die prophetischen Schriften von Jesaja, Arnos und Hosea bewegten mich tief ... durch ihre Verheißung bezüglich des 'Endes aller Tage', wenn die Nationen 'ihre Schwerter zu Pflugscharen schmieden und ihre Speere zu Heckensicheln': ... die Vision eines universellen Friedens und Harmonie zwischen allen Völkern berührte mich tief als ich 12 und 13 Jahre alt war.²⁴

Die zutiefst kritische Haltung trat ebenso schon sehr früh, während des Ersten Weltkrieges, zutage, wie Fromm 1961 berichtete: „Ich [war] höchst misstrauisch geworden gegenüber den Ideologen und öffentlichen Erklärungen und felsenfest davon überzeugt, dass man an allem und jedem zweifeln müsse.“²⁵ Eine interessante Kombination ergibt sich also: Orthodoxie, das Wissen um das „Gesetz“, das Zweifeln, das Fragen nach dem Menschen und seinem Handeln, das Verstehen- und Helfenwollen, und nicht zuletzt, die „leidenschaftliche Sehnsucht“ nach etwas Anderem. Diese Prägung war eine gute Voraussetzung für Fromms erste wissenschaftliche Arbeit, seine Dissertation über *Das jüdische [217] Gesetz. Zur Soziologie des Diaspora-Judentums*. Wie der Herausgeber Rainer Funk in seinem Vorwort bemerkt, hatte die persönliche Problematik des Promovierenden, der zu dieser Zeit „noch ganz den Vorschriften der jüdischen Orthodoxie“ nach lebte, bestimmt zur Themawahl beigetragen.²⁶ Vermutlich tief beeinflusst war Fromm von seinem Talmudlehrer Salman Baruch Rabinkow, mit dem er fast täglich verkehrte. Vermutlich spielte auch sein Verkehr mit Martin Buber im Freien Jüdischen Lehrhaus eine Rolle; Buber selbst hat sich schon früher mit der Geschichte und den Schriften der Chassidim beschäftigt, und wie bekannt hatte er Georg Lukács

²⁴ Ibid., S. 5.

²⁵ Zitiert in Knapp, S. 16.

²⁶ Siehe Erich Fromm, *Das Jüdische Gesetz. Zur Soziologie des Diaspora-Judentums*, Weinheim-Basel, 1989, S. 9-10.

auf die Fährte der jüdischen Mystik gelenkt.²⁷ Wir verdanken der bissigen Zunge von Gerschom Scholem die Einschätzung der anderen Mitarbeiter bezüglich der Orthodoxie und Frömmigkeit von Fromm in den 1920er Jahren. Wie berichtet, Fromm galt als so orthodox in seinem Freundeskreis, dass man dort den folgenden kleinen Gebetsvers schmiedete: „Mach mich wie den Erich Fromm, dass ich in den Himmel komm.“²⁸

Manche halten Fromms Dissertation wissenschaftlich für wenig ergiebig. Wie es auch sei, die Dissertation ist eine erhellende Schrift und nicht nur, weil sie das Soziologische mit dem Theologischen verbindet und gleichzeitig die seinerzeitige jüdische Geschichtsschreibung dokumentiert. Viel interessanter ist nach meiner Ansicht Fromms Analyse des Chassidismus, einer mystischen Bewegung, die im 18. Jahrhundert in der Ukraine entstand. Fromm hat richtigerweise den früheren Messianismus eines Sabbatai Zwi und Jakob Frank, der die Erlösung durch einen Propheten versprach, mit der chassidistischen Bewegung zugunsten der letzteren verglichen. „Hier“, schrieb er,

schuf die religiöse Sehnsucht des Volkes den Gedanken der Erlösung jedes einzelnen – und damit der Gemeinschaft – durch die Macht und die Kraft des religiösen Gefühls eines jeden einzelnen. Aus denselben Ursachen, der Sehnsucht nach Überwindung der furchtbaren gesellschaftlichen Not, ... entstand ... der Chassidismus und wurde zu einer der großartigsten Erscheinungen der jüdischen Geschichte.²⁹

Was Fromm an dieser Art von Bewegung so anziehend findet, ist die Tatsache, dass „die neue

²⁷ Siehe für die Übersetzung der Lukácsschen Rezension von Bubers Chassidismus-Büchern, Judith Marcus, *Georg Lukács and Thomas Mann. A Study in the Sociology of Literature*, Amherst, Mass. 1987, S. 159-160. Ferner für die Korrespondenz zwischen Martin Buber und Lukács, Judith Marcus & Zoltan Tarr (Hg.), *Georg Lukács. Selected Correspondence. Dialogues with Weber, Simmel, Buber, Mannheim and Others*. New York, 1986.

²⁸ Zitiert in Knapp, S. 17.

²⁹ Fromm, *Das jüdische Gesetz ...*, S. 161.



Bewegung den Primat des religiösen Gefühls [predigte]“ im Gegensatz zum zeitgenössischen Rabbinismus. „Herrschte dort eine Geistesund Geldaristokratie, so wurde hier Gleichheit gefordert und geübt... im Lichte der religiösen Idee schwinden alle durch Geld, Wissen oder Begabung bedingten Unterschiede und Vorrechte.“³⁰

Gewiss sind in diesen und ähnlichen Passagen Einflüsse von Rosenzweigs *Stern der Erlösung*, von Bubers Auslegung des Chassidismus als neuzeitliche, gegenkabbalistische jüdische Mystik oder Rabinkows Konzeption der „Kultur des Protests“ wahrnehmbar. Fromm betont, dass die chassidistische Bewegung keiner Emanzipation bedürfe von irgendeiner dritten Macht: sie emanzipierte sich selbst. Außerdem erfolgte die Emanzipierung *nicht* „um einer wirtschaftlichen Besserstellung willen, weshalb auch das Judentum sich nicht nach ihm fremden Normen verändern musste“. Diese „Protestkultur“ bedurfte keiner „Anpassung an Kultur und Gesellschaftskosmos des Geschichtskörpers, in dessen Zivilisationsprozess man eingebettet war“.³¹ Noch positiver wird von Fromm der Chassidismus dadurch beurteilt, dass ihm ein „radikaler [218] Demokratismus“ eigen war, welchem dann sehr bald ein wirtschaftlicher Demokratismus folgte.³² In diesem frühen Werk Fromms scheint sich eine Haltung anzubahnen, die Helmut Wehr Fromms „humanistischen Sozialismus“ nennt.³³

Nachdem Fromm in das Institut für Sozialforschung eingetreten war, versuchte er, eine theoretische Grundlage für eine „materialistische Psychoanalyse“ (seine Benennung) zu finden, die man für eine Vereinigung von Freudschen und marxistischen Ideen hielt. Fromms Zugehörigkeit zur „Frankfurter Schule“ umspannte ganze 10 Jahre – er schied aus dem Institut 1939 aus – und war von gegenseitigem Nehmen und Geben charakterisiert. Einerseits wurde Fromm als Leiter der sozialpsychologischen Abteilung ein institutioneller Rahmen gewährt; andererseits vermittelte Fromm der Kritischen Theorie wichtige theoretische und methodische Ansätze. Es ist leicht nachzuweisen, dass mehrere Hauptthe-

men, die die Essenz des traditionellen jüdischen Denkens ausmachen, in der Gedankenwelt der Frankfurter Schule präsent und wirksam sind – besonders von den dreißiger Jahren an. Gewöhnlich wird von vier Hauptthemen gesprochen: erstens, *ethischer Monotheismus*, d.h. die Bedingungslosigkeit der ethischen Forderungen, von Leo Baeck folgendermaßen ausgedrückt: „Das Judentum ist nicht nur ethisch, sondern die Ethik bildet seine Prinzipien und seine Essenz“. Zweitens, das Bewusstsein einer historischen Mission, was *Messianismus* bedeutet. Als Drittes gibt es die Idee der *Zedakah*, nämlich die Gerechtigkeit und Wohltätigkeit, zu einer Einheit verschmolzen. Viertens, die *Beschäftigung mit sozialer Gerechtigkeit*. Messianismus, ethische Verpflichtung und Beschäftigung mit sozialer Gerechtigkeit: Diese Themen sind sowohl in den Schriften von Fromm als auch in denen von Horkheimer und anderen Frankfurtern auffindbar.

In den dreißiger Jahren gehörte es zur Tagesordnung des Instituts, eine theoretische Erklärung für das Aufkommen der nationalsozialistischen Barbarei in Deutschland zu finden. Diese anhaltenden Bemühungen ergaben keine einheitliche „Theorie des Faschismus“. Es gab aber einen sozialpsychologischen Pionier-Versuch, von Fromm geleitet; der Band *Studien über Autorität und Familie* ist der Ertrag. Die Studie, die im Jahre 1936 in Paris in deutscher Sprache veröffentlicht wurde, richtete sich ganz auf die Herausarbeitung des „autoritären Charakertyps“ des Massenmenschen, der Hitler hörig wurde. Der Typus wurde als notwendige, wenn auch nicht hinreichende Vorbedingung für das Emporkommen des Nationalsozialismus betrachtet.

Nach seinem Ausscheiden aus dem Institut wurde Fromm praktizierender Analytiker, zuerst in New York City und später in Mexiko, wo er 1949 ein Institut für Psychoanalyse errichtete. Er fuhr fort, umfangreiche Arbeiten über theoretische Probleme der Sozialpsychologie herauszubringen und Vorlesungen in den Vereinigten Staaten zu halten. Er blieb dem Streben seiner Jugendzeit nach Gerechtigkeit und Gewaltlosigkeit treu. Zusammen mit Herbert Marcuse wurde er in den sechziger Jahren zum politischen Aktivist, ein Gegner des Vietnamkrieges und ein Verfechter der atomaren Abrüstung.

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid., S. 162.

³² Ibid., S. 163.

³³ Helmut Wehr, *Erich Fromm. Zur Einführung*; Hamburg 1990, S. 97.



Die letzte Phase von Fromms Leben und Werk enthielt sowohl offenkundige als verborgene jüdische Einflüsse. Eine seiner wichtigsten Arbeiten bleibt das Buch, *Ihr werdet sein wie Gott*, in dem der Ansatz einer „radikalen Interpretation des Alten Testaments und seiner Tradition“, ein Thema seiner Jugendzeit, [219] wieder aufgenommen wird. Er erklärt: „Das Alte Testament ist ein *revolutionäres* Buch, da es die Befreiung des Menschen zum Thema hat... es ist ein Buch, das für die Menschheit eine Vision proklamiert hat, die noch Gültigkeit besitzt und die noch auf Realisierung wartet“.³⁴ Fromm versuchte, sich an den humanistischen Gehalt des Judentums zu halten und bemühte sich um eine Synthese dieses humanistischen Gehaltes mit anderen intellektuellen und religiösen Tendenzen: Marxismus, Christentum und Zen Buddhismus.

Fromm glaubte, dass Marxs' Ziel, der Sozialismus, „der auf seiner Lehre vom Menschen basiert, in der Hauptsache prophetischer Messianismus in der Sprache des 19. Jahrhunderts“ sei. Die Schönheit einer Idee spiegelt sich wider in den Augen ihrer Betrachter, und Fromm betrachtete den Marxismus mit den Augen der Propheten des Alten Testaments. Ob der Versuch seiner Synthese gerechtfertigt, verwirklich-

³⁴ Erich Fromm, *You Shall be as Gods*, New York 1966, S. 12-13.

bar oder eine falsche Fährte darstellt, soll hier nicht näher angesprochen werden.

Anstelle einer Konklusion

Abschließend sei bemerkt, dass ein gründliches Studium der Theoretiker der „Frankfurter Schule“ Hegels eingangs zitierten Ausspruch rechtfertigen würde, nämlich dass Philosophie – und auch Soziologie – „ihre Zeit in Gedanken erfasst“. Ebenso trifft zu, was ein großer deutsch-jüdischer Sozialwissenschaftler (Karl Marx) vor mehr als 100 Jahren sagte, dass „die Tradition aller vergangenen Generationen als Gewicht eines Berges auf den Lebenden lastet“. Die Tradition hat gewiss ihre Rolle gespielt in der „Frankfurter Schule“ als bewusster und unbewusster Einfluss durch die Sensibilisierung dieser Denker gegenüber den tatsächlichen Problemen ihres eigenen Zeitalters, wie das Problem der Entfremdung, der Manipulation, der Unterdrückung, der Bürokratisierung, dem Totalitarismus und der Gefahr der Vernichtung nicht nur des Judentums, sondern der Menschheit überhaupt.

So bleibt das Hauptvermächtnis der „Frankfurter Schule“ – und Erich Fromms – das von der jüdischen Tradition und Erfahrung stammende humanistische Anliegen.