



DO-75

1. Das Jüdische Gesetz

und die Kultursoziologie Alfred Webers



ERICH-FROMM-ARCHIV
Urspringer Ring 24 • Tel. 07071-600004
D-7400 Tübingen 1

- 2 -

Das Gesetz, das ich dir heute gebe, ist für dich nicht zu schwer und nicht unerreichbar. Es ist nicht im Himmel, daß du sagen müßtest: Wer wird für uns in den Himmel hinaufsteigen, um es uns zu holen und zu verkünden, damit wir es befolgen können. Es ist auch nicht jenseits des Meeres, daß du sagen müßtest: Wer wird für uns über das Meer fahren, um es uns zu holen und zu verkünden, damit wir es befolgen können? Nein, ganz nahe ist dir das Gesetz. In deinen Mund und in dein Herz ist es gelegt, so daß du es befolgen kannst.

Altes Testament, Dt 30, 11 – 14

Der Begriff der Natur spielt im Frommschen Gesamtwerk eine hervorragende Rolle, da er in vielerlei Variationen als Letztbegründung für die gesellschaftskritische Position fungiert, die Fromm durchgehend einnimmt. Überblicken wir das Gesamtwerk, so legt Fromm die "Natur des Menschen" erstmals entfaltet und ausgereift zur fundamentalen Kategorie einer Humanistischen Ethik 1947 mit MAN FOR HIMSELF vor. Dieser Zäsur geht eine Periode vorweg, die der Arbeit an einer Analytischen Sozialpsychologie gewidmet ist. Bevor wir uns im nächsten Kapitel dieser Periode zuwenden, soll hier die Untersuchung an der frühesten verfügbaren Schrift, Fromms bis heute unveröffentlichter Dissertation über DAS JÜDISCHE GESETZ, aufgenommen werden. Leitfrage dieses Kapitels ist, ob hinter dem für den späteren Fromm charakteristischen Begriff von der "Natur des Menschen" Intentionen seines frühen Denkens ausfindig zu machen sind, die sich dann an den Themata der Analytischen Sozialpsychologie abarbeiten und mit logischer Konsequenz zur Konzeption der Humanistischen Ethik weiterführen. Gegenstand, Methode und Position der Dissertation, die Fromm 1922 bei Alfred Weber vorlegte, lassen – so die These – die ursprünglichen Motive des Frommschen Denkens erkennen, welche sich später wesentlich auf einen noch näher zu bestimmenden Begriff der Natur stützen. Der hier sehr ausführlich behandelten Dissertation kommt dabei eine besondere Rolle zu, weil sie als einziges Dokument gelten kann, das einige Jahre vor den Arbeiten, die der Analytischen Sozialpsychologie gewidmet sind, geschrieben wurde. Nach ihr folgen Jahre, in denen Fromm keine Veröffentlichungen vorlegt. Hinzugefügt werden muß, daß die im folgenden nachzuzeichnenden Ursprungsmotive des frühesten Frommschen Denkens in der Periode der Analytischen Sozialpsychologie derart marginal nur in Erscheinung treten, daß ihre Neubelebung in der späteren Humanistischen Ethik bis heute mehr oder weniger in Kategorien des Bruchs oder gar des Abfalls gegenüber der vorhergehenden als "freudo-marxistisch" apostrophierten Periode erfaßt wird. Die Dissertation bietet daher außerordentlich wichtiges Belegmaterial, wenn es darum geht, zunächst einmal die Kontinuität der Motive bei Fromm nachzuweisen, bevor gewisse Zäsuren erklärt werden können. Ausgehend von der Frage, unter

- 3 -

welchen Bedingungen es dem Diasporajudentum gelingt, ein soziales und religiöses "Eigenleben"¹ inmitten seiner jeweiligen Wirtsvölker zu erhalten, erhebt Fromm das Jüdische Gesetz zum zentralen Untersuchungsgegenstand. Dies ergibt sich unmittelbar aus der Auffassung, die jeweilige Interpretation des Gesetzes habe sowohl seinen überlieferten Wesensgehalt, als auch der jeweiligen historischen Situation gerecht zu werden. Fromm begreift die fortlaufenden Interpretation des Gesetzes durch die Schriftgelehrten als Anwendung des allgemeinen Gesetzes auf die je besondere Situation. Indem nun Gelingen und Mißlingen dieser Anwendung untersucht wird, wird gleichzeitig über Fortbestand oder Verlust eines religiösen Eigenlebens entschieden. Diese Auffassung des Gesetzes schließt daher als Bewertungskriterium ein, inwiefern es gelingt, auf veränderte historische Bedingungen mit einer Neuinterpretation des Gesetzes zu reagieren, ohne dieses in seinem Wesensgehalt anzutasten. Nichts anderes war grundsätzlich die Frage jeder Schriftauslegung: Was muß ich unter diesen und jenen veränderten Bedingungen tun, um nicht gegen die Vorschriften des Gesetzes zu verstoßen? Fromm erörtert daher die Schriftauslegung des Diasporajudentums unter diesem ganz und gar rabbinischen Gesichtspunkt. Es geht ihm um das Festhalten am religiösen Gehalt des Gesetzes, welcher mit den Geboten des Alten Testamentes, hier vor allem der fünf mosaischen Bücher, gegeben ist. Die Auslegung, wie sie etwa erstmalig im Talmud schriftlich niedergelegt wurde, wird daraufhin überprüft. Die Anstöße allerdings, die neue große Strömungen des Diasporajudentums und entsprechender Auslegungen hervorbringen, werden soziologisch interpretiert. Seine Untersuchung, "Ein Beitrag zur Soziologie des Diasporajudentums", wie es im Untertitel heißt, führt markante Änderungen in der Auslegung des Gesetzes auf veränderte sozialstrukturelle, letztlich wirtschaftliche Bedingungen zurück. Auf diese Weise werden in drei großen Abschnitten drei Strömungen untersucht: der Karaismus, die Reform und der Chassidismus.

↳ 1922, Maschinenschriftliche Zweitfassung

1 Erich Fromm, Das Jüdische Gesetz. Ein Beitrag zur Soziologie des Diasporajudentums. Maschinenschriftliche Dissertation Heidelberg, 1922 a, S. 11

Diese Dissertation ist bisher unveröffentlicht und war dem Verfasser nur zugänglich als unredigierte maschinenschriftliche Zweitfassung des Originals von 1922. Es fehlte ein Inhaltsverzeichnis, eine Gliederung, Kapitelüberschriften und einige Seiten. Die hier und auch im folgenden zitierten Passagen sind vom Verfasser in Rechtschreibung und Zeichensetzung auf den neuesten Stand gebracht. Schwer zu entziffernde Worte mit einem (?) versehen.

1.1. Die Seele des Geschichtskörpers

Da wir auf Motivsuche gehen, liegt es nahe, sich zunächst den Passagen und Argumentationsgängen zuzuwenden, in denen Fromm eigene Positionen darlegt. Dies geschieht gleich im ersten großen Abschnitt der Dissertation. Wir haben soeben dargestellt, wie Fromm über die Frage nach dem für das Diasporajudentum charakteristischen "Eigenleben" unter den fremden Wirtsvölkern zu seinem Untersuchungsgegenstand, der Auslegung des Alten Testaments und seiner soziologischen Ursachen, findet. Hierbei verfährt Fromm grundsätzlich nicht wertneutral, er schärft sogar seine Bewertungskriterien, indem er seine Auffassung darüber, wie eine jüdische Gemeinde es mit dem Gesetz zu halten habe, darlegt. Er beabsichtigt also von Anfang an in bezug auf die Fragestellung keineswegs nur Aussagen über Tatsachenzusammenhänge zu machen.

Wenden wir uns nun der Passage zu, in der das Gesetz als die notwendige Bedingung ethisch höherwertigen Gemeinschaftslebens vorgestellt wird, immer eingedenk, daß uns weniger daran liegt, in die Tiefen der Talmudauslegung hinauzusteigen, als den Belegstellen Aussagen über Fromms Denkmotive abzurufen. Fromms Ausgangspunkt ist die besondere Wirksamkeit religiöser Inhalte im jüdischen Volk.

"Diese Wechselwirkung zwischen religiösem Inhalt und blutsmäßig völkischer Bindung, die sowohl die Bildung einer Kirche, als auch eines Staates, als Ausdruck wirtschaftlicher oder militärischer Machtendenzen behinderte, bedeutete anders ausgedrückt die Durchdringung des Gesellschaftskörpers durch die 'Seele' des Geschichtskörpers mit einer so ungeheuren Penetranz, daß der Gesellschaftskörper in seiner ganzen Breite und Tiefe von der Kultur des ethischen Monotheismus erfaßt und geformt ist. Das Bindeglied der Korrelation zwischen dieser physischen und metaphysischen Einheit oder, anders gesagt, der Ausdruck der Durchdringung des Gesellschaftskörpers durch die "Seele" des Kulturkörpers ist das Gesetz." ¹

Diese Stelle ist nicht ohne weiteres verständlich, da Fromm in der Terminologie A. Webers formuliert und deren Begriffe, auch bei anderer Gelegenheit, nicht erläutert, ebensowenig wie er sie exakt benutzt. Inwieweit die Dissertation entscheidend von A. Webers Theorie beeinflusst ist, ja geradezu als Ausführung seines kultursoziologischen Ansatzes betrachtet werden muß, soll später nachgewiesen werden. Hier müssen wir uns mit einer terminologischen Klarstellung vorab begnügen: die begriffliche Prägung "Geschichtskörper" bezieht bei A. Weber eine Körpermetaphorik mit ein (ein organisches Ganzes, mit Jugend, Reife und Alter) und eine Theater-

1 A.a.O., S. 16

metaphorik (Einheit von Ort, Zeit und Handlung eines Geschehens) und meint das hinstorische Ganze einer Kultur, ¹ etwa des "germano-romanischen Geschichtskreises" ². Die drei Teilprozesse dieses Ganzen sind der Zivilisationsprozeß (Beherrschung der äußeren Natur), der Gesellschaftsprozeß (Beherrschung der inneren Natur) und die Kulturbewegung (Sinnstrukturen). Die Seele eines Geschichtskörpers ist sein ihm inhärentes Wesen, das sich in dessen Entwicklung entfaltet, in dem sie reagierend auf Veränderung im Zivilisations- oder Gesellschaftsprozeß neuen "Sinn" hervorbringt. Die "Seele" äußert sich also in der Kulturbewegung ³. Wenn Fromm nun an obiger Stelle zuerst die Behauptung aufstellt, es handele sich beim jüdischen Volk um eine besondere "Durchdringung des Gesellschaftskörpers durch die 'Seele' des Geschichtskörpers", dann, es sei die "Seele des Kulturkörpers", so klärt sich das unter Hinweis auf A. Weber: die "Seele" des Geschichtskörpers wirkt über die Kulturbewegung auf den Gesellschaftsprozeß ein. Fromm spricht hier lediglich von "Kulturkörper", statt richtig von Kulturbewegung; und von "Gesellschaftskörper", statt richtig von Gesellschaftsprozeß. Demnach ist der religiöse Inhalt die "Seele", die in ganz besonderer Weise Kulturbewegung und Gesellschaftsprozeß, also das jüdische Volk als kulturelles und soziales Gebilde formt und zusammenhält. Dies geschieht in einem Ausmaß, daß weder Kirche noch Staat notwendig sind, diesen Zusammenhalt des sozio-kulturellen Gebildes zu garantieren. Als "Bindeglied" zwischen "Seele" und "Gesellschaftskörper" setzt Fromm das "Gesetz" ein. Es ist damit also das Zusammenhalt stiftende Moment, eben Binde-Glied zwischen religiösem Inhalt und sozio-kulturellem Gebilde und somit, so Fromms Behauptung, Garant auch des sozio-kulturellen Zusammenhalts selbst.

"Daraus ergibt sich von vornherein der prinzipielle Charakter des Gesetzes: Seinem Inhalt nach ein für alle Glieder des Volkes verbindliches und in Anbetracht der Wahrung der religiösen Individualität des einzelnen mögliches Normensystem zu sein, das seinerseits seine Wurzeln in der religiösen Idee, die dem Volk innewohnen soll, hat. Die religiöse sittliche Grundeinstellung wird nicht zu einem theologischen System geformt, sondern geht unmittelbar in die Halacha, das Gesetz, ein. Dieses wird so stärkster Ausdruck des religiösen Gefühls, welches seine Formung nicht im Reich der Gedanken, sondern in dem nationalen gesellschaftlichen, im Max Werberschen Sinne wert-rationalen Handeln findet." ⁴

Die religiöse Idee wird über ein Normensystem bis in den Bereich des wertrationalen Handelns transportiert. Fromms Rückgriff auf die Typisierung von Max Weber ist aufschlußreich. Diese unmittelbare

1 vgl. Alfred Weber, Prinzipien der Geschichts- und Kultursoziologie, München 1951, S. 44 ff.

2 A.a.O. S., 45

3 A.a.O. S., 71 ff.

4 Fromm, 1922 a, a.a.O., S. 16 f.

„Gibt es ein Gesetz
das für alle gilt“

ein gut

Selbstverständnis -
Kasualität
An der Spitze

"Durchdringung" an der Basis des sozialen Handelns selbst, macht in der Tat Staat und Kirche als Garant autoritär erzwungener "Religiosität" unnötig. Auf diese Funktion des Gesetzes zielt der Begriff der Halacha ab.

Jedem einzelnen werden damit Vorschriften an die Hand gegeben, bei deren Beachtung er dem vom Gesetz vorgeschriebenen Weg folgt. Fromm, den man ja von später her geneigt ist, antiautoritär zu sehen, ist hier durchaus kein Gegner dieses bis in die kleinsten Verrichtungen des Alltags hineinreichenden Systems peinlichster Vorschriften, er ist im Gegenteil Verfechter eines schon vom rabbinischen Selbstverständnis her lückenlos durchkonstruierten kasuistischen Normensystems. Allerdings gilt diese Formulierung nur unter einem wichtigen Vorbehalt: für Fromm scheint sich die Halacha mit der Wahrung der "religiösen Individualität" zu vertragen. Es wird sich daher noch zeigen müssen, inwieweit dieses kasuistische Normensystem von Fromm dennoch gleichermaßen als ein offenes gedacht wird, vor allem in welchem Maße dennoch Individualität darin Raum haben soll. Vorläufig festzuhalten ist, daß dem Frommschen Denken schon in seinem frühesten Ursprung, nämlich der orthodox-rabbinischen Schriftauslegung, der Gedanke an wertorientierte Lebensanweisung alles andere als fremd ist. Dieser Gedanke steht vielmehr im Zentrum seiner Überlegungen! Was aber verbirgt sich hinter der "Seele" des jüdischen Geschichtskörpers, die sich des Gesetzes bedient, und der letztlich all die einzelnen Vorschriften verpflichtet sind?

"Will man fragen, was der metaphysische Sinn, was der religiöse Inhalt des jüdischen Volkes sei, so wird man zwar eine nicht kleine Anzahl von Formulierungen finden, die aber in der Sache doch immer ein gleiches einfaches Großes ausdrücken: den Gedanken der metaphysischen Realität der Wirklichkeit und Einheit Gottes, der dem gegenüber vorhandenen Unwirklichkeit alles nur physisch Seienden; der Glaube an den Messias, d.h. an den Zustand, in dem alle Menschen Gott als Einheit und Wirklichkeit erkennen, und die Verpflichtung des jüdischen Volkes, zu diesem Ziel hinzuarbeiten, als dem Sinn und Zweck aller Geschichte." ²

Wir finden also als religiösen Inhalt den Gottesbegriff vor. Fromm denkt noch ohne Abstriche von einer theistischen Position aus. So ist die "Seele" des jüdischen Geschichtskörpers als die "Wirklichkeit und Einheit Gottes" bestimmt. Diese "Seele" teilt sich, wie wir bereits erfahren haben, über das "Gesetz" dem Volke mit. Insofern erscheint die Wirklichkeit Gottes dem einzelnen Menschen zunächst als die Wirksamkeit des Gesetzes. Dieses zu befolgen, heißt Gott näher zu kommen. Daher fügt der andere Aspekt, den diese Textstelle anspricht, der messianische Glaube, dem weniger

Cohen

1 Halacha meint die mit den einzelnen Vorschriften und Geboten gegebenen Anweisungen zum rechten "Weg" (hebräische Bedeutung des Wortes)

2 Fromm, 1922 a, a.a.O., S.19

Neues hinzu, als es auf den ersten Blick scheinen mag. Nicht zu übersehen ist, daß vor die messianische Zukunft die Anstrengungen des jüdischen Volkes gesetzt sind – es können nur Anstrengungen sein, die der Einhaltung der Gesetze dienen. Folgerichtig entwickelt Fromm in Anschluß an die zitierte Stelle den Gedanken, daß dieser Gottesbegriff nicht auf das Dogma, sondern auf das Handeln ziele. Es gelte nicht, Aussagen über Gott zu machen, sondern ihm gemäß zu handeln. ¹ Wenn an obiger Stelle der Gottesbegriff, sofern wir ihn auf seinen Gehalt befragen, metaphysisch entrückt bleibt, und er nur dort, wo er uns an das Gesetz zurückverweist, inhaltlich faßbar wird, so ist diese Aporie zumindest zum Teil gewollt. Emphatisch verweist der Gottesbegriff die Zuständigkeit an das Gesetz zurück, geradeso wie auch die religiöse Praxis den einzelnen auf sich selbst zurückwirft; nicht passiver Glaube, sondern aktives Handeln ist von ihm gefordert. Dem entspricht auch die Diesseitigkeit der Erwartung einer messianischen Zukunft. Fromm zitiert Stellen aus den Büchern der Propheten, nach deren Beschreibung diese Zukunft ein diesseitiges Himmelreich als universeller Friede auf Erden ist. ² In dieser Weise finden wir den Gottesbegriff bei Fromm gefaßt als einen, der auf eine teleologisch vorgestellte Geschichte verweist. Diese wiederum wird nicht mechanistisch, sondern gebunden an menschliche, religiöse Praxis gedacht. ³ Offenbar kann ohne angeleitete praktische Anstrengung der "Sinn und Zweck aller Geschichte" auch verfehlt werden. Dies aber ist nichts anderes als der alttestamentarische Geschichtsbegriff der Thora. Der Zorn Gottes war jeweils fürchterlich, wenn sein Volk Israel vom Gesetz abwich. Dies aber setzt die Vorstellung von Willensfreiheit voraus. Gott hat seinem Volk die Wahl gelassen zwischen Gut und Böse. ⁴

Bisher wurde ~~m. E.~~ dargelegt, wie Fromms Auffassung vom Jüdischen Gesetz die eines gegebenen "Normensystems" ist, welches emphatisch auf genauestens angewiesene religiöse Praxis abzielt. Unklar blieb dagegen, wie auf diese Weise noch Individualität denkbar sein soll und weshalb der Gottesbegriff scheinbar leichtfertig seinem metaphysischen Status überlassen wird. Darüber sollen nun folgende Textstellen Auskunft geben, wo Fromm das Gesetz als "Form" im Gegensatz zum religiösen "Inhalt" erläutert. Vorab macht Fromm geltend, daß der heilige Inhalt nicht genannt werde, nur in der Form des Gesetzes sich kundtue, um gegen Profanisierung geschützt zu sein. Weiterhin, daß auf gleiche Weise die Individualität jedes einzelnen behütet sei im "Rahmen" ⁵ der Idee. Fromm geht so weit, zwischen religiösem Inhalt und Individualität eine innige Beziehung herzustellen, die beides auf subtile Weise zum Anathema macht, wo es um eine konkretisierende Auskunft ginge. Dennoch setzt Fromm einen Akzent, der es verdient, hervorgehoben zu werden: es ist die Individualität, die den religiösen Inhalt gestaltet, und nicht umgekehrt! ⁶ Daran anschließend führt

1 Vgl., a.a.O., S. 22 f.

2 Vgl., a.a.O., S. 20 ff.

3 Inwiefern dieser Praxisbegriff gerade in seiner Starrheit als religiöse Praxis gefaßt, sozusagen sekundär das Merkmal eines gesellschaftspolitischen Konservatismus erwirbt, wird später zu zeigen sein. Primär zielt er auf religiöse Praxis, die von sozialen Veränderungen nicht behindert werden darf.

4 Vgl., Dt. 30.15–20

5 Fromm, 1922 a, a.a.O., S.28

6 Vgl., a.a.O., S.27 ff.

Fromm aus:

Form = Inhalt
Inhalt = Form

"Die Form gibt nicht den Inhalt selbst, sie deutet ihn nur an. Der einzelne muß sie mit Inhalt erfüllen und immer wieder von neuem erfüllen. Er selbst muß Inhalt schaffen, muß schöpferisch, muß künstlerisch sein. Die Form erzieht Menschen, erzieht ein Volk zum Schöpfertum. Und nur ein schöpferisches Volk kann sinnvoll Formen leben. Ist ein Volk unschöpferisch, dann wird das Formensystem zum Formalismus. Versteht das Volk nicht mehr, daß die Form nur ein Vorletztes ist, wird sie ihm selbst zum Inhalt, dann müssen neue Propheten kommen, es zu erwecken. Gemeinsame Form erzieht zur Liebe. Liebe geht auf den Menschen an sich, unabhängig von seiner Eigenart und Qualifikation. Die Form ist eine solche, von der Eigenart der einzelnen unabhängige Bindung, sie schafft Gemeinsames zwischen den Menschen, gut und schlecht, arm und reich, klug und dumm. An der Fülle gemeinsamer Formen ist die Verbundenheit eines Volkes zu erkennen und auch das Maß an Liebe, das in ihm ist. Aus der Gemeinsamkeit der sinnerfüllten Form erklärt sich auch die Eigenart der formgebundenen Masse. Dort, wo eine Masse durch keine oder nur durch unwesentliche Formen verbunden ist, ist ihr Gemeinsames gerade das triviale Geringwertige. Dort wird der einzelne der Wertvolle, Sittliche sein, doch die Masse vieler solcher einzelner ist unsittlich, ist zu Handlungen fähig, deren der einzelne nie fähig wäre, weil jeder nur einen Teil der Verantwortung führt und den größten Teil auf alle anderen abwälzt. Dort aber, wo die Masse Gemeinsamkeit von Formen hat, die zum Heiligsten und Höchsten Beziehung haben, wird die Psychologie der Masse gerade umgekehrt sein. Mag der einzelne zu Schlechtem fähig sein, die Masse, die Gemeinde, ist heilig, weil die Menschen dadurch, daß ihnen gerade ihr Heiligstes gemeinsam ist, tiefe Ehrfurcht voreinander haben, weil sie nicht die Verantwortung auf den anderen abwälzen, sondern ihre eigene Verantwortung durch seine Gegenwart durch ein Vielfaches gestärkt wird. Hier liegt die Ursache der entgegengesetzten Psychologie der formlosen europäischen und der formgebundenen jüdischen Masse. Schön drückt diese liebeschaffende Bedeutung des Gesetzes Zunz aus: 'Sooft dann an unserem äußeren Menschen das Symbol sichtbar wird, regt in dem inneren sich die alte Liebe

und zieht in ihre geweihten Kreise alle, die in gemeinschaftlicher Überzeugung sich erbauen, die mit dem religiösen Brauch uns Tugenden eingepflanzt haben, ja es werden uns alle nahegerückt, die mit uns dasselbe Wehegefühl oder mit denen wir gleiches Leid tragen, und in einem Meer glühender Liebe versinkt und schmilzt die kalte Selbstsucht. Dagegen wirst du, wenn deine Seele an dem religiösen Gesetze Ergötzen hat, denen zugetan bleiben, welche in denselben Gesetzen dasselbe Heiligtum verehren.¹ " 1

Es geht um mehr als das Durchsetzen einer Rechtsordnung. Das Gesetz hat vielmehr einen erzieherischen Auftrag, es soll nicht einfach befolgt, es soll erfüllt werden. Indem der religiöse Inhalt nicht preisgegeben werde, erziehe es zur schöpferischen Anstrengung. Dabei ist Willensfreiheit mehr als die freie Entscheidung, das Gesetz zu befolgen oder dies zu unterlassen. Und endlich findet sich auch das Geheimnis um den Inhalt gelüftet: es ist die gerechte, soziale Rangunterschiede aufhebende Liebe. Geliebt wird der Mensch hinter seiner sozialen Rolle. Zu diesem Zweck trifft das Gesetz offenbar Vorkehrungen, die einem Initiationsritus gleichkommen und erhöhende ekstatische Gemeinschaftserlebnisse einleiten, wie das Zitat von Zunz zeigt. Es ist eine Gemeinschaft gleicher, vom Leidensdruck der vorfindlichen Welt befreiter Menschen, die ihr soziales Selbst kathartisch durchbrechen und zu ihrem wahren und göttlichen Selbst finden.² Der Individualität, nach der wir fragten, ist in einem von der sozialen Realität abrückenden ekstatischen Gemeinschaftserlebnis Raum gegeben. Wir stoßen auf den von Fromm selbst zu dieser Zeit noch nicht zu Ende gedachten Kern dieser subtilen Inhaltslosigkeit des Gottesbegriffs, einer "Negativen Theologie"³, wie er später in Anlehnung an Maimonides sagen wird, nämlich des noch latenten Atheismus einer Gleichung Gott = befreites Individuum. Schon deutet sich ein labiles Gleichgewicht an, in welchem beide Begriffe sich halten. Im Augenblick jedoch steht Fromm noch ungebrochen zu einer Vorstellung von Erlösung, die das Individuum in einem diesseitigen Reich Gottes erfahren soll und zu der es in gewisser Weise zu schwach ist, sie von sich aus herzustellen. Es bedarf der Hilfestellung, wie sie das Gesetz gibt. Weshalb aber bedarf diese Selbstbefreiung des Individuums fremder Hilfe?

Hierüber gibt Fromms "Psychologie" der formlosen Masse Auskunft. Fromm läßt keine Zweifel darüber aufkommen, daß die formlose Masse die ohne höherentwickelte Ethik ist und in ihr so etwas wie die von Zunz zitierte "kalte Selbstsucht" die allgemeine Maxime eines verantwortungslosen Gegeneinander der Menschen sein muß. Dem stellt er eine "Psychologie" der formgebundenen Masse gegenüber, die man verführt ist, in Freudscher Terminologie zu fassen. Indem jeder einzelne das Objekt an die Stelle seines Ich-Ideals rückt – das "Symbol" bei Zunz –, erhebt es ihn sittlich über sein Alltagsniveau,

1 A.a.O., S.28 f. Das Zitat von Zunz ist ohne Quellenangabe.

2 Funk spricht in Anlehnung an Topitsch von einem ekstatisch-kathartischen Vorstellungsmodell, das bei Fromm vorliege. Vgl. R. Funk, Mut zum Menschen, Stuttgart 1978, S.279 – 305

3 Vgl., Fromm, Ihr werdet sein wie Gott, 1966 a, S.102 ff.

und indem dies alle gleich tun, kommt es zur Identifikation untereinander. Die Liebe zueinander empfängt ihre Kraft von der Liebe zum Heiligsten. Jedoch, Vermutungen über analoge Aussagen und Termini bei Fromm und Freud würden schon hier enttäuscht. Wahrscheinlich ist, daß Fromm Freuds "Massenpsychologie und Ich-Analyse" 1922 nicht einmal kannte, mit Sicherheit aber läßt sich sagen, daß er bis dahin von Freud völlig unbeeindruckt blieb und daher auch dessen Ausführungen über Massenpsychologie in Fromms Dissertation nicht einfließen. Nicht nur daß Freudsche Annahmen an keiner Stelle Erwähnung finden, mehr noch hätte dessen kritische Haltung zur Religion auf Fromm 1922 geradezu als Sakrileg wirken müssen und in irgendeiner Weise eine Auseinandersetzung provoziert. Dies war nicht der Fall. Wie daher zu erwarten, belegt die vorliegende Textstelle ein vorfreudisches Verständnis von Massenpsychologie. Zöge man Freuds "Massenpsychologie und Ich-Analyse", ein Buch, das 1921 veröffentlicht wurde, zum Vergleich heran, so wären Fromms Anmerkungen eher auf dem Niveau von LeBon oder mehr noch McDougall anzusiedeln, deren rein deskriptive Erfassung des Massenphänomens Freud in analytisch-erklärender Hinsicht für unzulänglich erachtete.

Kehren wir zu Fromms "Psychologie" der formgebundenen Masse zurück. Sie zeigt jedenfalls, daß Fromm von der Notwendigkeit überzeugt ist, es könne sich ohne die Voraussetzung eines "Normensystems" keine sittlich höherentwickelte Gemeinschaft entwickeln. [?] Andernfalls fällt der Mensch zurück in die "kalte Selbstsucht". Wir müssen daher von Fromms Geringschätzung dessen ausgehen, was die Masse, sich selbst überlassen, hervorzubringen vermag. Allenfalls die Elite einiger Auserwählter mag ihr aus eigener Kraft voranschreiten. Die Masse aber ist angewiesen auf das Gesetz, besonders auf den ihm eigentümlichen Initiationsritus, wie wir es oben vorläufig nannten.

"Das Gesetz will Möglichkeiten zum Ziel schaffen, nicht das Ziel selbst. Es ist, wie das Wort Halacha (von Haloch – Gehen) besagt, ein Weg, d.h. man kann auch ohne ihn zum Ziele der Erkenntnis Gottes kommen.

--D// Er ist gewiß nicht das Ziel selber, er will vielmehr gegangen sein, verlangt ein Schaffen des Menschen. Aber während nur wenige sich den Weg zum Ziel selbst bahnen können, ist der einmal gebahnte Weg für die Gesamtheit des Volkes gangbar. Das Gesetz will das Milieu verändern, nicht die Menschen; unmittelbar am deutlichsten wird das wohl am Sabbatgesetz. Es ist in dem Gesetz nicht etwa vorgeschrieben, was sehr wohl denkbar wäre, welcher Stimmung der Jude am Sabbath sein soll, welcher Geist ihn beseelen soll, wie die Art seiner Freude und seiner Ruhe sein

1 Vgl. Sigmund Freud, Massenpsychologie und Ich-Analyse (1921), in Sigmund Freud, Studienausgabe, Band IX, zu LeBon S. 67 ff. und zu McDougall S. 77 ff.

soll. Dagegen ist bis ins einzelste befohlen, was er zu tun und zu lassen hat. Dies nicht nur in der allgemeinen Form, daß ihm verboten ist, irgendwelche Arbeit zu verrichten, sondern bis in jede Kleinigkeit ist kasuistisch festgelegt, was erlaubt und was verboten ist. So ist ihm nicht nur etwa verboten, zu kaufen und zu verkaufen, selbst das Berühren des Geldes, sowie aller aus irgendeinem Grunde werktäglichen Gegenstände (?) ist ihm untersagt. Das Gesetz verändert die Umwelt des Juden am Sabbath. Es trennt ihn radikal von der werktäglichen Welt, die ihn sonst umgibt und will ihm die Möglichkeit zur inneren, schöpferischen Ruhe geben. Das Gesetz will die Umwelt verändern, um so den Menschen die Möglichkeit zu geben, sich selbst zu ändern." ¹

In Fromms Auslegung der Sabbathgesetzgebung spitzt sich seine Auffassung vom "erzieherischen Auftrag" des Gesetzes zu. Hinter der bisherigen Rede von Form, aber nicht Inhalt, Weg, aber nicht Ziel tut sich die Grundlage aller Mystik auf: die Kontemplation, deren Praktiken darauf abzielen, Geist, Körper und Seele vom Anhängen an diese gegebene Welt zu lösen und in einem damit alle Konzentration auf eine dem Laien schleierhafte Entrücktheit vom sozialen Selbst zu lenken. Diese Entbindung vor allem affektiver Komponenten von Alltagsgefüge und Alltagsbewußtsein, wie sie Fromm dem Arbeitsverbot zuschreibt, ist Voraussetzung der Selbstveränderung, deren Inhalt sich letztlich doch am Vorbild der Liebe Gottes orientiert. Damit wäre auch am Begriff der religiösen Praxis eine Einschränkung zu machen. Er zielt primär auf die Freisetzung von den materiellen Lebensgrundlagen und nicht auf deren Umgestaltung. ²

Hinter all diesen bisher en detail betrachteten Aspekten: das Gesetz als Bindeglied zwischen der "Seele" des "Geschichtskörpers" und dem "Gesellschaftskörper", als kasuistisches Normensystem, das im Max Werberschen Sinne wertrationales Handeln anleitet, als Träger eines Gottesbegriffs, der den Sinn und Zweck aller Geschichte auf eine religiöse Praxis teleologisch ausrichtet, ein Gesetz, das als letzten Sinn ein ekstatisch-kathartisches Gemeinschaftserlebnis von Liebe initiiert, schließlich die unabdingbare Notwendigkeit des Gesetzes als Anweisung zum Handeln aufgrund der moralischen Defizienz "formloser" Massenindividuen, hinter jedem einzelnen dieser Aspekte zeichnen sich die Konturen einer Intention ab, welche das früheste Frommsche Denken bewegt: die Begründung seines orthodox-rabbinischen Gesetzesbegriffs.

¹ Fromm, 1922 a, a.a.O., S.30 f.

² Ähnlich faßt Fromm selbst zusammen, 1922 a, a.a.O., S.41

1.2. Suprematie der Seele

Ansatz der Frommschen Untersuchung war die Frage nach den Bedingungen, unter denen das Diasporajudentum sein "Eigenleben" erhielt. Fromm hat nun die orthodox-rabbinische Auffassung von Gesetzestreue zum Kriterium erhoben, das über den Fortbestand eines "Eigenlebens" entscheidet. Damit folgt er einem Modell, das bestimmte konstante Merkmale benennt, deren Verlust die Aufgabe von Identität, hier eines Geschichtskörpers, signalisiert. Zwar wird als weitere notwendige Bedingung die schöpferische Anstrengung des Individuums genannt, das Gesetz nach dem Vorbild der Liebe Gottes mit Erlebnisgehalt zu füllen, dennoch bleibt die ganze Lehre historisch-flüssigen Dimensionen gegenüber, wie sie konstituierend in das soziale Selbst der Individuen eingehen, zunächst völlig gleichgültig und zieht diese nur als Ist-Stand in Betracht, der am Soll-Stand zu messen wäre – nicht aber als Prozeß oder zumindest als Tatsache, die selbst der Erklärung bedarf. Wie wenig die Bewegung vom sozialen zum wahren Selbst historisch gemeint ist, wie sehr sie selbst nur Variationen eines Themas zu spielen hat, mag folgende Bemerkung anzeigen:

"Das Judentum unterscheidet innerhalb der Geschichte nicht der Zeit nach, sondern nach Nähe zu Gott in jedem Volk und an jedem Ort." ¹

In ein ethisch-fixes Weltbild, wie es das ein für allemal gegebene Gesetz enthält, werden historisch-flüssige Momente restriktiv hineingedacht. Am Ende ist es jeglicher Tatsachenzusammenhang, der sich der Wertordnung zu beugen hat. Dies wäre als nächstes zu zeigen.

Einen ersten Hinweis gibt eine methodische Bemerkung Fromms, die er seiner ersten Untersuchung, der des Karaismus, vorwegschickt.

"Die Ursachen für die Entstehung des Karaismus werden uns aus der Betrachtung des wirtschaftlich politischen und kulturellen Situation des babylonischen Judentums vor uns zur Zeit der Entstehung des Karaismus verständlich werden, und erst, wenn wir die wirtschaftlichen Grundlagen der Entstehung der Sekte untersucht haben, werden wir zur Analyse ihrer gesellschaftlich-religiösen Struktur schreiten." ²

Fromm, der zuerst die Entstehung der karaistischen Sekte im arabisch beherrschten Babylon des 8. Jhd.s untersucht, führt die von ihr vorgenommene Abänderung der Lehre auf wirtschaftliche Faktoren zurück. Als noch Ackerbau und Viehzucht, Handwerk, höchstens Kleinhandel zur Sicherung des Lebensunterhalts betrieben wurden und die gesellschaftlichen Verpflichtungen vom einzelnen wenig Mobilität erforderten, war es ihm leicht, den strengen Vorschriften des talmudischen Rechts nachzukommen. Dieses Recht, das ja gleichzeitig den Status eines

¹ Fromm, 1922 a, a.a.O., S.27

² A.a.O.; S. 79

öffentlichen Straf- und Zivilrechtes hatte, nach welchem also Recht gesprochen wurde, wurde zu eng, als zunächst eine kleine Oberschicht sich dem im Talmud nicht gerade beförderten Großhandel zuwandte. Von ihr nahm denaucht das Abrücken von der talmudischen Lehre seinen Ausgang und es gipfelte in der Ablehnung des ganzen Talmud. Statt dessen verschrieb man sich wieder allein dem Alten Testament, was de facto einer Auflösung der bisherigen Vorschriften gleichkam. Verbunden mit dieser, aus durchsichtigen Interessen entstandenen Liberalisierung war daher die Individualisierung der Gesetzesauslegung. Genau das aber widerspricht der Frommschen Auffassung vom Gesetz. Er behielt zwar dem Individuum vor, sich auf vorgeschriebenem Wege zu entfalten, nicht aber am Buchstaben des Gesetzes zu rütteln. Ausdrücklich wendet sich Fromm dagegen, die praktische Lebensführung ins Belieben jedes einzelnen zu stellen.¹ Genausowenig findet es daher Fromms Zustimmung, wenn im gleichen Zuge die Autorität der Schriftgelehrten fallen mußte. Die Rabbiner waren es, deren Kollegium nach vorhergehender Diskussion für das ganze Volk verbindlich darüber entschied, welche neue Auslegung des Gesetzes in den bisherigen Kanon aufgenommen werden konnte. Diese sogenannte mündliche Überlieferung, nichts anderes ist im Babylonischen Talmud festgehalten, geht auf die Vorstellung zurück, daß nicht nur die Thora, sondern auch das Volk Israel Träger göttlichen Geistes ist. Demnach ist auch das Volk ermächtigt, das Gesetz fortzuschreiben und auf neue Anforderungen hin zu erweitern. Allein die Institutionalisierung eines Gremiums, welches die Schriftgelehrten zur obersten Entscheidungsinstanz dieser Rechtsprechung macht, stellt den Primat des Gesetzes gegenüber dem Wandel der Zeit sicher. Der Lauf der Dinge spielt dem Gesetz immer wieder neue, bisher ungekannte knifflige Fälle vor die Füße, die im Gesetz noch nicht bündig behandelt sind. Die Frage, die sich stellt, lautet dann: Wie ist auch dieser Fall unter das bisherige Gesetz zu subsumieren? Das Verhältnis des Gesetzes zur Geschichte, der Mechanismus aller Auslegung ist der der Anwendung und Übertragung der Thora auf historisch neue Umstände. Fromms Interesse gilt auch in der soziologischen Untersuchung der Lehre selbst. Wie nicht anders zu erwarten, wendet sich Fromm mit Nachdruck gegen den Abfall von der mündlichen Überlieferung und die Liberalisierung der praktischen Lebensführung. Die Ursachen des Abfalls von der Lehre führt er auf vorwiegend wirtschaftliche Veränderungen zurück. Aber auch hier wird das historische Faktum deskriptiv aufgenommen, selbst nicht erklärt. Der Primat des Gesetzes setzt sich noch im Geschichtsbild, noch in der "Soziologie des Diasporajudentums" durch. Sie schließt denn auch, was den Karaismus betrifft, mit einem Urteil über die Lehre, wie es deutlicher nicht sein kann: nicht das Gesetz hat sich ökonomischen Interessen, sondern umgekehrt die ökonomischen Interessen haben sich dem Gesetz anzupassen. Noch weit ist der Weg zum Geschichtsbild eines Marx, der das befreiende Moment der aufkommenden

¹ A.a.O., S. 98 f.

industriellen Produktionsweise begrüßte, wo er davon sprach, wie es den ganzen alten Überbau mit sich hinwegrafft. In ähnlicher Weise behandelt Fromm die Bewegung des Reformjudentums, welche im Preußen des beginnenden 19. Jhd. einsetzte. Schon ihrem Vorläufer, Moses Mendelssohn, dem Lessingfreund, der sich dessen aufklärerische Ideen zu eigen macht, wirft er den Abfall vom Geiste des Gesetzes vor. Mendelssohn, der sich in seiner aufklärerischen Wendung gerade darauf stützte, daß das Gesetz zwar Handeln, aber nicht Denken vorschrieb, verstoße damit gegen den Imperativ, das Gesetz mit einem affektiven und geistigen Gehalt zu erfüllen, der durchaus "national", dem Judentum eigen sei.¹ Erst recht aber wendet sich Fromm gegen die auf Mendelssohn folgende Reformbewegung. Auch sie will, wie der Karismus, die Bedeutung des Gesetzes schmälern und verwirft den Talmud, der die maßgeblichen Vorschriften für die praktische Lebensführung enthält. Auch sie entpuppt sich als eine Lehre, die auf ökonomische Interessen zurückgeführt werden kann. Ihr Träger ist eine zunächst kleine Oberschicht jüdischen Finanzkapitals, die um Freizügigkeit und um Integration in die bürgerliche Gesellschaft bemüht ist. Das Arbeitsverbot am Sabbath, die Speisevorschriften fallen, zuletzt wird überhaupt die Handhabung des Gesetzes jedem einzelnen überlassen. Damit gehe die wesentliche Bedingung für ein religiöses und "nationales" Eigenleben der Juden verloren.

"Das Wesentliche des Gesetzes im rabbinischen Judentum ist, daß es für jeden verbindlich ist, daß es für die Nation als solche gilt und daß jedem einzelnen genau vorgeschrieben ist, was er zu tun und zu lassen hat, ohne daß es in seiner Macht liegt, sich die Gesetze herauszusuchen, die ihm gerade gefallen oder angenehm sind. Das geltende Gesetz wird entweder durch dazu formell berechnigte Instanzen oder durch Rezeption bedeutender Kodifikationen bestimmt." ²

Mit diesem strengsten Gesetzesbegriff, wie er der orthodox-rabbinischen Tradition zukommt, ist es ein weiteres Mal unvereinbar, wenn sich die Lehre ökonomischen Interessen beugt. Mag hier ein antikapitalistisches Moment entspringen, so entspringt es doch einer konservativen Haltung, die Widerstand gegen die in das Gesetz eingreifende historische Entwicklung überhaupt leistet, indem sie sich gegen die Macht kapitalistischer Verhältnisse stemmt. Damit ist schon abzusehen, was darüber hinaus dieser Gesetzesbegriff unterstellt: die Möglichkeit, daß sich die Lehre gegen die historische Entwicklung behauptet. Fromm hat sich für den Schluß seiner Untersuchung eine dritte Strömung vorbehalten, die sich im Judentum der Ukraine im beginnenden 18. Jhd. entwickelte, die des Chassidismus. Allein ihr gelingt es nach seiner Ansicht, ein Exempel zu statuieren und dem "Geiste des Kapitalismus" zu widerstehen.

1 A.a.O., S. 148 ff.

2 A.a.O., S. 166

Wiederum fragt Fromm zunächst nach der wirtschaftlichen Lage jener Schicht, die die Neuerung hervorbrachte. Diesmal ist es, wie er feststellt, der verarmteste und unterdrückteste Teil des jüdischen Volkes, von dem "ein geistiger Gesundungsprozeß von innen heraus" ¹ seinen Ausgang nimmt. Das ukrainische Judentum fand sich zu dieser Zeit nach langer Verfolgung wirtschaftlich an den Rande der Existenz gedrängt und von lukrativen Geldgeschäften nahezu ausgeschlossen.

"Die eigentlich befreiende schöpferische Tat kommt vielmehr aus dem geistig und wirtschaftlich gedrücktesten und unbedeutendsten Teil der polnischen Juden aus der Ukraine. Hier entsteht als religiös-gesellschaftliche Selbstbefreiung² aus den Tiefen des nationalen Lebens die religiöse Bewegung des Chassidismus. In naher Aussicht auf den Untergang scheint es, daß diejenigen, die ihn am deutlichsten vor Augen sahen und die am nächsten von ihm betroffen werden mußten, zur Aufraffung ihrer letzten Kräfte gezwungen wurden. So sagt Schechter: ³ 'In diesen Gebieten geistiger und vielleicht können wir sagen geistlicher Finsternis war es, wo der Chassidismus seinen Aufschwung nahm und seine ersten Erfolge errang.' Versprach der Messianismus eines S. Zwi und J. Frank die Erlösung des Volkes durch einen Propheten, so schuf hier die religiöse Sehnsucht des Volkes einen anderen Gedanken: den der Erlösung jedes einzelnen und damit der Gemeinschaft durch die Macht und die Kraft des religiösen Gefühls eines jeden einzelnen." ⁴

"Eine der großartigsten Erscheinungen der jüdischen Geschichte", wie Fromm anfügt. Allerdings ändert sich mit ihr keineswegs die wirtschaftliche Lage dieser verarmten Juden, wie sehr auch immer ihr religiöses Empfinden inspiriert war. Hier entscheidet denn auch die Nähe zu Gott, nicht der wirtschaftliche Status. Der zugrundeliegende Begriff einer religiösen Praxis ist, wie oben schon einmal vermerkt wurde, mit anderen Vorzeichen versehen, als denen, die auf die Umgestaltung materieller Verhältnisse hinaus wollen. Dominierend in ihm ist das Weg-von-der-Lebensgrundlage und Oberhand hat stets der Aspekt, ob religiöse Praxis gesichert ist, welche Züge sie trägt, letztlich ob sie aus dem Traditionsbestand heraus erneuert wird.

"Diese gesellschaftliche Selbstbefriedigung war keine, die um der wirtschaftlichen Besserstellung willen erfolgte und deshalb das Judentum nach ihm fremden Normen veränderte, sondern die wirtschaftliche Not hatte hier nur

1 A.a.O., S. 200

2 "religiös-gesellschaftliche Selbstbefreiung" ist im Original von Fromm gesperrt geschrieben

3 Anmerkung von Fromm: "Der Chassidismus 31 ff."

4 Fromm, 1922 a, a.a.O., S. 202 f.

- 16 -

auslösenden Charakter für eine Bewegung, der es auf Überwindung dieser Not durch die Kraft religiöser Erkenntnis und eines von ihr durchdrungenen Gemeinschaftslebens ankam." ¹

Wenn schon gegen die ökonomischen Zwänge der "fremden" Gesellschaft nichts auszurichten ist, so soll doch zumindest die kulturelle Eigenständigkeit gewahrt bleiben. Die eigenen Normen gegen die fremden zu behaupten, jedoch beansprucht, ins wertrationale Handeln hineinzuweichen, etwa indem von einer Art "Wirtschaftsdemokratismus" der Bewegung gesprochen wird. Die hervorragenden Führer, die ersten sogenannten Zaddik dieser Bewegung, lebten daher unaufwendig und bescheiden, gaben von dem wenigen, was sie hatten, wo sie nur konnten. Wie auch immer dies Vorbild wirksam war, es war weit entfernt von einem Kampf um gerechte Verteilung.

Der soziale Akzent, den die Gleichheit von arm und reich vor dem Auge Gottes zweifellos hat, zumal er damit de jure als der höhere Wert veranschlagt ist, setzt sich nicht fort in dem konsequenten Versuch, Arme und Reiche tatsächlich abzuschaffen – ganz im Gegenteil war dies schon immer Bestandteil feudaler Ideologien, die in solcher Entrückung der Werte ein Umschlagen in gesellschaftsverändernde Praxis behindern. Der Sieg der Lehre über die ökonomischen Verhältnisse ist in dieser Hinsicht mit einem außerordentlichen Gebietsverlust erkauft, er wird in den noch verbliebenen Enklaven gefeiert, die ihm der Fortgang der Geschichte zuweist. Der Charakter dieser Festlichkeit aber ist uns bereits geläufig, es ist das ekstatisch-kathartische Gemeinschaftserlebnis von Liebe.

"Alles ist für ihn (den Chassidismus, d. V.) abgestellt auf Erkenntnis Gottes, die in Freude, Kewana (Internation), in Hitlahabuth (dem inneren Brennen) geschieht. Diese Erkenntnis wird nicht durch Wissen erworben, sondern durch Sich-Ver-senken, durch Kontemplation. So ist es notwendig, daß die allein den Verstand schärfende Ausschließlichkeit des Lernens zurücktritt hinter Gebet und gesellige Zusammenkünfte. Bei diesen Zusammenkünften spielt der Gesang eine außerordentlich große Rolle. Melodien ohne Worte, meistens vom Zaddik selbst erfunden, wurden von diesen angestimmt und viele Stunden von der Gemeinschaft der Chassidien gesungen. Die Melodie erschien ihnen als die 'Sprache der Seele' und in sie legten sie als religiöse Sehnsucht allen Schmerz und alle Freude. ¹ In dieser Zusammenkunft, in der übrigens ein wenig gegessen und getrunken wird – drückt sich der Höhepunkt chassidistischen Gemeinschaftslebens aus, und nichts ist eben typischer für sein ganzes Wesen, für die Suprematie der Kontemplation – als dieser gemeinsame Gesang." ²

Kontemplation hat Vorrang vor einer Gelehrsamkeit, wie sie die dem

¹ Im Original die Anmerkung Fromms: "s. darüber auch Perez' chassidistische Geschichte"

² A.a.O., S. 212 f.

- 17 -

Handwritten notes:
"...nein - 2. Teil"
"statt ..."

Chassidismus in Polen vorhergehenden Generationen von Rabbinern exzessiv betrieben hatten und sie in den Verruf der Haarspalterei brachte. Nach allem, was wir von Fromms Gesetzesbegriff nun wissen, mußte dies sein Gefallen finden. Wie wir sehen, hat Fromm eine Vorstellung von "religiös-gesellschaftlicher Selbstbefreiung", von einem "geistigen Gesundungsprozeß von innen heraus". Es ist die Vorstellung, ein Volk könne sich trotz oder gerade in äußerster materieller Not um seine normative Substanz herum zusammenfinden und dabei Kräfte freisetzen, die es ihm ermöglichen, sich gegen seine materiellen Lebensbedingungen zu stellen. Solcher Widerstand endet dort, wo dies religiöse Leben der Gemeinde wie auch immer bedrängt noch aufrechterhalten bleibt. Insofern beinhaltet diese Vorstellung den Primat ethischer Substanz gegenüber dem materiellen Lebensprozeß.

Handwritten notes:
"..."

Beantworten wir noch eine letzte Frage. Muß nicht Fromm die Bewegung des Chassidismus aufgrund seines orthodox-rabbinischen Gesetzesbegriffs verwerfen? Sicherlich hätte Fromm dies getan, wenn der Chassidismus sich ähnlich dem Karaismus oder dem Reformjudentum gegen den Talmud gestellt hätte. Das Gegenteil aber war der Fall. Der Chassidismus paarte schöpferische Anstrengung und Gesetzestreue auf ideale Weise.

"Der Chassidismus hat neue religiöse Inhalte geschaffen, schon vorhandene schöpferisch neu geformt. Auf dem Gebiet des Religiösen im engeren Sinne ist er ein eigenartiges Gebilde. Wie aber steht er zu der objektiv gültigen Bindung des Gesetzes, die Karaismus und Reform durchbrochen hatten? Er bejaht und anerkennt völlig das Gesetz, und es ist auch ihm Grundlage des Judentums und der neu erfaßten Religiosität." 1

Kommen wir auf die Ausgangsfrage zurück. Fromm erfaßt wirtschaftliche Faktoren deskriptiv und bringt sie als Ursache für Veränderungen in der Lehre in seine Untersuchung ein, ohne sich weiter um eine Erklärung dieser Faktoren zu bemühen. Die Lehre muß auf Veränderung der wirtschaftlichen Lage reagieren, indem sie die alten Vorschriften auf die so neugeschaffenen "Fälle" anwendet. Dabei darf sie sich nicht ökonomischen Interessen beugen, vielmehr muß ihr Traditionsbestand gegen den historischen Wandel stabilisiert werden. Auf die Umgestaltung materieller Verhältnisse, die Ungleichheit und Ungerechtigkeit hervorbringen, wird verzichtet, statt dessen eine "Befreiung von innen heraus" versucht. Offensichtlich kann unter Rückzug auf die normative Substanz des Volkes ein solches Potential hervorgebracht werden. Der Zustand schließlich, in welchem das solcherart befreite Volk verharret, ist der einer religiös-kulturellen Resistenz unter nur äußerer Anpassung an den neu zugewiesenen ökonomischen Status in einer nach wie vor "fremden" Wirtsgesellschaft. Wir kommen daher zu dem Schluß, daß Fromm das historische Ganze

Handwritten note:
"falscher Schluß"

- 18 -

in eine kulturhistorische und eine wirtschaftssoziologische Sphäre zerlegt, jeder eine ihr eigene Entwicklungslogik zugeht und unter der Bedingung, daß im strengen Rahmen des Gesetzes ein ekstatisch-kathartisches Gemeinschaftserlebnis stattfindet, der kulturhistorischen Sphäre einen Primat einräumt – ohne den die orthodox-rabbinische Auffassung vom Gesetz freilich nicht länger zu halten wäre. Da für das Gesetz ein ethisch-fixer Gehalt konstitutiv ist, muß eine historisch-flüssige Dimension von ihr separiert werden. So erscheint die Scheidung in ein wahres und ein soziales Selbst auch als soziologische Methode wieder. Ich denke, damit wäre auch gezeigt, wie sehr dieser Gesetzesbegriff im Zentrum der ganzen Konzeption steht, und nacheinander alle Gesichtspunkte der Untersuchung nach seiner Maßgabe moduliert sind. Wesentlich ist ihm die Intention, ein ideales Normensystem wider die Objektivität selbst kapitalistischer Verhältnisse zu behaupten.

- 19 -

1.3. Alfred Webers Begriff der Kulturproduktivität

Wir haben den Fromm des Jahres 1922 soeben als den kompromißlosen Verfechter einer Wertordnung kennengelernt, dessen Gesetzesbegriff eine komplette Ethik birgt, ebenso sahen wir, wie es dieser Konzeption genügt, eine davon separierte deskriptiv gefaßte historische Sphäre einzuführen, die erklärend für Veränderungen in der kulturellen Sphäre herangezogen wird. Damit zeichnet sich, neben der Intention, einen orthodox-rabbinischen Gesetzesbegriff darzulegen, eine zweite ab, die gleichsam von außen in das Frommsche Denken eintritt: es ist die Intention, ein soziologisches Modell aufzugreifen und erklärend auf die gegebene Thematik anzuwenden. Es soll nun gezeigt werden, welches Modell aufgrund seiner Affinität zum Frommschen Begriff des Gesetzes bevorzugt werden mußte. Gleichzeitig damit nähern wir uns der zweiten bedeutenden Quelle des frühesten Frommschen Denkens.

Fromm verfaßte eine soziologische Untersuchung, die über das Verhältnis von wirtschaftlicher Lage und Ideenwelt der Juden Auskunft geben will, und immerhin impliziert sie die These, daß Veränderungen in der Lehre auf ökonomische Ursachen zurückgeführt werden müssen. Die Nähe zu Marx allerdings ist Augenschein. Fromm erwähnt Marx in seiner Dissertation mit keinem Wort. Hinzu kommt, daß beide inhaltlich sich zum Teil diametral gegenüberstehen. Der Marxsche Praxisbegriff zielt auf die Umwälzung der materiellen Verhältnisse, der Frommsche meint religiöse Praxis, ja räumt dieser einen Primat ein. Entscheidend dürfte daher die methodische Differenz zu Marx sein. Weiterhin muß gesehen werden, daß das Marxsche Denken in vieler Hinsicht auf Fromm geradezu als Provokation hätte wirken müssen, vor allem der offenkundige Gegensatz in der Religionsfrage – wir hatten ähnliches bereits in bezug auf Freud festgestellt.¹ Endlich wäre noch der russische Chassid ~~Rabinkow~~ Rabinkow zu nennen. Zweifellos gebührt ihm das Verdienst, Fromms wichtigster Talmudlehrer zu sein, und wir erkennen ohne Einspruch dessen stärksten Einfluß in Fromms Dissertation wieder. Die Tatsache aber, daß Rabinkow zugleich Sozialist war, kann Fromm zunächst nur äußerlich beeindruckt haben, denn wir können Marxsche Einflüsse in Fromms Methodik nicht wiedererkennen.² Dagegen kann die Ähnlichkeit mit Marxschen Ansätzen, die gegeben scheint, wo Fromm auf wirtschaftliche Faktoren rekurriert, auf eine andere Quelle zurückgeführt werden: die Verstehende Soziologie.

Fromm war ein Kenner sowohl der Max Weberschen Religionssoziologie, als auch des kultursoziologischen Ansatzes von Alfred Weber. Deren große These, daß es sozusagen auf der Subjektseite hervorgebrachte Sinnstrukturen von eigener Dynamik gibt, die in soziales Handeln eingehen und so wesentlich an der Konstitution sozialer Wirklichkeit beteiligt sind, wie sie der Soziologe zu untersuchen habe, mußte einem orthodox-rabbinischen Denken schon allein deswegen entgegenkommen, weil es eine Synthese jener Religiosität mit soziologischen Forschungsinteressen erlaubte. Max Webers Soziologie etwa, die sich ja als Korrektur am einseitig materialistischen Konzept verstand, will gegenüber Marx wieder geltend machen, was vorläufig eine Annäherung zwischen Fromm und Marx undenkbar gemacht hätte: eine Eigendynamik und Wirkungs-

¹ Fromm hat später, als er sich ausdrücklich auf Marx berief, auch tatsächlich gerade diese Differenz bearbeitet und den Versuch gemacht, eine bei Marx implizit vorhandene Religiosität nachzuweisen.

² Rainer Funk, in Erich Fromm, Gesamtausgabe, hier GA, Band I, S. XI, der allerdings nicht näher ausführt, welcher Art der Rabinkowsche Sozialismus war.

kraft religiöser Ideen, die Marx in den Überbau versetzt hatte. Weiterhin formuliert sie den Begriff vom "Geist des Kapitalismus", eine erste Vorstellung von Sozialcharakter, der mehr ist als die Resultante materieller Bedingungen, und den Fromm gerne aufgreift. Auch im einzelnen schließt sich Fromm inhaltlichen Thesen Max Webers an, wie etwa der vom Beitrag des protestantischen Berufsethos zur Konstitution der asketischen Züge des kapitalistischen "Geistes". An Max Webers Neutralismus gegenüber den untersuchten Sinngehalten spätestens müßten auch hier sich die Geister scheiden.

Tiefer noch und weiter geht der Einfluß Alfred Webers auf das Frommsche Denken. Fromm hatte in Heidelberg ausgiebig Gelegenheit, dessen Vorlesungen zu besuchen und wählte ihn schließlich zum Doktorvater. Wir können also voraussetzen, daß die Ausführungen der Dissertation weitgehend mit Alfred Weber abgestimmt wurden. Wie weit Fromm in seiner Dissertation Schüler Webers war, soll im folgenden gezeigt werden.

"Das heißt in der A. Weberschen Terminologie ausgedrückt: das Diasporajudentum als solches hat, trotzdem es stets in den Zivilisationsprozeß der Wirtschaftsvölker eingebettet war, in seinem Gesellschafts- und in seinem Kulturkosmos ein Eigenleben und eine Eigengesetzlichkeit entfaltet, die seinen Fortbestand als einheitlicher Geschichtskörper gewährleistet haben. Zunächst soll in vorliegender Arbeit die Beziehung des 'Gesellschaftskörpers' zur 'Seele' des jüdischen Geschichtskörpers analysiert und gezeigt werden, in wie außerordentliche hohem Maße hier eine Durchtränkung stattgefunden hat. Hierbei werden wir auf das jüdische Gesetz als Ausdruck dieser soziologischen Struktur des Geschichtskörpers stoßen und es im Hinblick sowohl auf seine religiösen Grundlagen, als auch auf seine Funktion innerhalb der Korrelation zwischen Volk und religiöser Idee analysieren. Das Schicksal des jüdischen Geschichtskörpers bei seinem Zusammenstoß mit fremden Geschichtskörpern wird (?) deutlich am Schicksal des Gesetzes; es soll bei drei besonders charakteristischen Tatsachen der jüdischen Geschichte näher untersucht werden, dem Karäismus, der Reform und dem Chassidismus." ¹

Wir hatten bereits weiter oben einige Hauptbegriffe der Alfred Weberschen Terminologie im Vorgriff erläutert. Drei Teilprozesse, als da sind "Gesellschaftsprozeß", "Zivilisationsprozeß" und "Kulturbewegung" bilden zusammen ein historisches Ganzes, den "Geschichtskörper". Auf die Implikationen dieser Vorstellung, Theater- und Körpermetaphorik, hatten wir bereits hingewiesen. Der Gesellschaftsprozeß tritt uns nach Weber entgegen "als die Form, in der unter bestimmten natürlichen (biologischen, geographischen, klimatischen und sonstigen) Bedingungen die Totalität der naturalen menschlichen Trieb- und Willenskräfte, die in

¹ Fromm, 1922 a, a. a. O., S. 11. Im Original sind "jüdische Gesetz", "dem Karäismus, der Reform" und "dem Chassidismus" gesperrt geschrieben.

den verschiedenen Schicksalsgemeinschaften arbeiten, in ihnen als 'Bevölkerung' zusammengefaßt, in irgendeine Gestalt gebracht sind."¹ Weber denkt an "Wirtschaft, Staat, Klasse, Familie usw."², also an Institutionen und deren Wandel, die diese Gestaltung der inneren Natur besorgen. Demgegenüber ist es der Zivilisationsprozeß, der die Dienstbarmachung der äußeren Natur vorantreibt. Er wird vorgestellt nach dem Modell der Implementierung technischen Wissens, welches der Erkenntnis "präexistent"³ sei, vom Menschen entdeckt, jedoch nicht geschaffen wird. Dieser präexistente Wissenskosmos ist deshalb universeller Art und, einmal hervorgebracht, sind die Errungenschaften des Zivilisationsprozesses von "Geschichtskörper" zu "Geschichtskörper" übertragbar.

Ganz anders die "Kulturbewegung". Dieser Begriff, in dessen Assoziationsfeld bei Alfred Weber durchaus traditionell Religion, Philosophie und Kunst angesiedelt sind, faßt das eigentlich Schöpferische eines "Geschichtskörpers". Die "Kulturbewegung" bringt die einem "Geschichtskörper" eigentümliche Sinnstruktur hervor, gibt "allem Vorhandenen und Erfahrbaren Wertakzent".⁴ Diese Sinnstruktur ist originär verwachsen mit ihrem "Geschichtskörper" und mit dem "Stoff", aus dem sie gemacht wird, hat es seine eigene Bewandnis.

"Kultur aber ist bloß, was seelischer Ausdruck, seelisches Wollen ist, und damit Ausdruck und Wollen eines hinter aller intellektuellen Daseinsbeherrschung dahinterliegenden 'Wesens', einer 'Seele', die bei ihrem Ausdrucksstreben und ihrem Wollen gar nicht nach Zweckmäßigkeit und Nützlichkeit fragt, sondern nur nach einer Durchdringung des Lebensstoffs, nach einer Formung desselben, die irgendeine Art Abbild von ihr selber bietet und die durch dieses Abbild, durch das Gestaltgewinnen im Lebensstoff selbst, oder außerhalb desselben ihr zur 'Erlösung' hilft. Alle Kultur ist nichts anderes als dies Erlösungsstreben der Seele der verschiedenen Geschichtskörper, ihr Versuch, Ausdruck, Gestalt, Abbild, Form ihres Wesens zu gewinnen und den gebotenen Daseinsstoff entweder zu gestalten oder, wenn das nicht möglich ist, aus ihm zu fliehen und ein transzendentes Dasein als Formungs- und Erlösungsgebiet zu suchen. Das heißt also: Ist der Gesellschaftsprozeß das 'Körperhafte' der Entwicklung der verschiedenen Geschichtskörper, so bietet ihm der Zivilisationsprozeß die technischen

1 A. Weber, Prinzipien der Geschichts- und Kultursoziologie, München 1951, S. 48

2 A.a.O., S. 81

3 A.a.O., S. 55 ff.

4 A.a.O., S. 67

Mittel, um diese oder jene zweckmäßige oder nützliche Daseinsform aufzubauen. Für die Kulturbewegung aber ist das alles nur die Substanz, der Stoff, den sie seelisch zu verarbeiten, zum Ausdruck der in den verschiedenen Geschichtskörpern lebenden 'Seele' umzubilden, als deren Wesensgestaltung in Form zu bringen hat. Daraus folgt der Begriff der Kultur als der jeweiligen Ausdrucks- und Erlösungsform des Seelischen in der materiell und geistig gebotenen Daseinssubstanz." ¹

Mit der "Kulturbewegung" ist der Begriff der "Seele" aufs engste verbunden. Er wird hier vor allem über Prädikationen eingeführt: "seelischer Ausdruck", "seelisches Wollen", "Ausdrucksstreben", "Durchdringung des Lebensstoffs", "Formung", "Abbild", "Gestaltungsgewinnung", "Erlösung." Wie der "religiöse Inhalt" und damit der Gottesbegriff bei Fromm, so finden wir bei Alfred Weber den allgemeineren Begriff der "Seele" von "Geschichtskörpern" als geheimnisvolle Ursache bestimmt, die über ihre Wirkungen studierbar ist. Kraft dieses Kunstgriffs geraten die Gebilde der Kultur unter ein neues Licht, sie sind jetzt als Emanationen einer über die Kulturbewegung sich in Szene setzenden "Seele" zu betrachten. Und wie bei Fromms Gottesbegriff hätten wir große Mühe, wollten wir herausfinden, was denn nun an inhaltlichen Informationen mit der Einführung dieses Begriffs gewonnen ist. Belassen wir es also dabei: die "Kulturbewegung" ist der Verdopplungsversuch einer "Seele". – Doch der Gesellschaftsprozess gestaltet die "naturalen menschlichen Trieb- und Willenskräfte" ² ! Das heißt, Alfred Weber identifiziert die "Seele" des Geschichtskörpers nicht mit der inneren Natur des Menschen. Während die innere Natur ³ der Stoff des Gesellschaftsprozesses und die äußere Natur der Stoff des Zivilisationsprozesses ist, nimmt sich die "Seele" die Resultate beider nochmals vor. Nur so geht es an, daß der Gesellschaftsprozess und mit ihm die innere Natur des Menschen der Kulturbewegung selbst als Ausgangsmaterial vorkommt. Und da desgleichen für die Errungenschaften des "Zivilisationsprozesses" gilt, können wir sagen: es ist die "Seele", die über die Kulturbewegung sich die Gestaltungen der inneren wie der äußeren Natur nochmals zum Gegenstand macht, sie ein zweites Mal durcharbeitet. So haben wir es mit einer "Seele" zu tun, die sich frei von jeder materiellen Grundlage bewegt, ganz spiritueller Herkunft ⁴, auf der Suche nach "Daseinsstoff". Der "Gesellschaftsprozess" oder der "Zivilisationsprozess", die ein jeder seine Eigendynamik haben, bringen nun jeweils neue Formen der "Lebensaggregation" ⁵ hervor, also neue Gestaltungen innerer oder äußerer Natur, wodurch die "Seele" herausgefordert wird.

1 A.a.O., S. 73

2 A.a.O., S. 48

3 Die innere Natur legt bei Alfred Weber die Notwendigkeiten fest, nach denen der Gesellschaftsprozess verläuft. A.a.O., S. 48 f.

4 Vgl., a.a.O., S. 81 f. wo es heißt: "Der Westen hat noch keine neue abgeschlossene Ideenwelt geboren, die unserer heutigen Lebensaggregation gegenüber treten könnte."

5 A.a.O., S. 74 f.

- 23 -

"Nun sucht die 'Seele' in jedem Geschichtskörper den Daseinsstoff, der ihr Erlebnisstoff wird, wie wir sehen, nach ihrem Wesen zu formen, zum Ausdruck ihres inneren Seins zu machen und schafft dadurch 'Kultur'. Ganz gleich also, ob durch Umformung des körperhaften Daseins oder durch ein neues geistiges Bild des Daseins, sie sieht sich jedesmal durch eine derartige 'Neuaggregation aller Lebens-elemente', die so herbeigeführt wird, in ein neues Dasein, eine neue Welt, einen neuen Stoff, den sie zu formen hat, gestellt. Ihre Aufgabe beginnt in jeder derartigen Situation von neuem...¹ Und daraus entspringt der Drang und die Notwendigkeit ihrer 'Kulturproduktivität'."²

Der "Geschichtskörper" könnte der jüdische sein, die "Seele" der orthodox-rabbinische Gottesbegriff, die neue "Lebensaggregation" eine Veränderung der wirtschaftlichen Lage. "Kulturproduktivität" wäre eine neue Auslegung des Gesetzes und eine neue religiöse Praxis. Diese Textstelle bei Alfred Weber läßt sich geradezu an Fromms Untersuchung erläutern, wie umgekehrt die Frommsche Untersuchung, gerade dort, wo sie methodisch nicht ausformuliert ist, an den Weber'schen Ausführungen. Ich denke, daß im Begriff der "Kulturproduktivität" bei Alfred Weber das Zentrum der Übereinstimmungen mit Fromm ausgemacht ist. Was wir weder bei dem Alfred Weber noch bei dem Fromm des Jahres 1922 vorfinden, ist die dem späteren Fromm eigene Verschränkung der Begriffe "Natur des Menschen" und "Wesen des Menschen". Im Gegenteil: das "Wesen des Menschen" tritt der "Natur des Menschen" als eine ideale normative Kraft entgegen. Alfred Weber bindet Kulturproduktivität an ein neues "Lebensgefühl", aus dem heraus "'produktive Geister'" eine neue Ideenwelt schaffen:

"Sie ziehen den neu aggregierten Lebensstoff als Erlebnis in sich hinein, vereinigen ihn mit ihrem seelischen Zentrum, verwandeln ihn auf dem Herde ihres neuen Lebensgefühls und stellen in einer 'Synthese von Persönlichkeit und Welt' das so Geborene, ihre 'Schöpfung' aus sich heraus."³

Auch wenn auf diese Weise der schöpferische Akt von einer emotionalen Aura umgeben wird, so wurzelt er selbst doch nicht in den naturalen Kräften des Menschen, wie sie der Gesellschaftsprozeß formt. Es ist vielmehr an ein sonderliches und apartes Gefühl gedacht, wie es sublimen "Geistern" zukommt, auf eine Neuaggregation des Lebens folgt, selbst aber noch jener zweiten Bearbeitung bedarf. Die aber kommt

1 Auslassung von Alfred Weber

2 A.a.O., S. 76

3 A.a.O., S. 76

- 24 -

einer anderen Sphäre zu, eben der des Geistigen. Eine Bemerkung Alfred Webers über die Situation der industrialisierten Gesellschaften macht dies deutlich:

"Aber was heute an 'Kulturpostulaten' gegenüber den naturalen Kräften und Tendenzen unseres Lebens da ist – alles was wir da haben, gegenüber den Gebieten der Wirtschaft, des Staates, der Gesellschaft, der Familie, es stammt in Wahrheit noch aus dem seelisch-geistigen Arsenal des damaligen Bewältigungsversuchs. Der Westen hat noch keine neue abgeschlossene Ideenwelt geboren, die unserer heutigen Lebensagggregation gegenübertreten könnte." ¹

Kommen wir zurück zu der Textstelle bei Fromm, die wir aus den einleitenden Bemerkungen zu seiner Dissertation zitiert haben.² Bereinigt um die terminologischen Unsauberkeiten gegenüber Alfred Weber läßt sie sich etwa wie folgt lesen: Dem jüdischen Volk wird ein einheitlicher Geschichtskörper zugesprochen, der fortbesteht, obwohl das jüdische Volk in der Diaspora an den Zivilisationsprozeß der Wirtsvölker angeschlossen ist – eine Überlegung, die sich mit Alfred Webers Konzeption verträgt, die den Zivilisationsprozeß ohnehin als universell und transferierbar kennzeichnet.

Die Resistenz gegen den "Gesellschaftsprozeß" und die "Kulturbewegung" der Wirtsvölker ist auf eine besondere "Kulturproduktivität" des jüdischen Volkes zurückzuführen. Die maßgeblichen Anweisungen hierzu verdankt das jüdische Volk dem Gesetz, das zwischen "Kulturbewegung" und "Seele", nichts anderem als Gott selbst, immer wieder Identitätsfindungen absichert. Geht das Gesetz verloren, geht auch die Einheit als Geschichtskörper verloren. Dem wäre hinzuzufügen, daß Alfred Weber selbst es als "die Aufgabe der soziologischen Untersuchung" bezeichnet hat, "die Arten derart zerbrochenen oder geschlossenen Lebensgefühls und ihr Ausdrucksstreben in ihren verschiedenen Formen und Bedingungen herauszustellen, sie mit der geistig oder körperhaft geschaffenen Neuagggregation der Lebenselemente in Verbindung zu setzen,".³

Stellen wir dem eine Bemerkung vom Schluß der Frommschen Untersuchung gegenüber:

"Hier im Osten (gemeint ist der Chassidismus, d.V.) endete der Zusammenprall des jüdischen mit einem fremden Geschichtskörper mit dem vollen Siege des jüdischen, dessen Seele mit großer Gewalt neu hervorbrach und sich den Gesellschaftskörper formte. Eingebettet in einen fremden Zivilisationskosmos finden wir ganz die ursprüngliche jüdische Kultur und die von ihr durchtränkte Gesellschaft vor. Es versteht sich von selbst, daß wir (?) bei der nun zu ver-

1 A.a.O., S. 81 f.

2 s.o., S. 20

3 A.a.O., S. 78

suchenden Strukturanalyse des Chassidismus das Gesetz in seiner ganzen Eigenart, unberührt von dem Einfluß der fremden Kultur und Gesellschaft vorfinden müssen.

Was uns zunächst im Chassidismus (im Gegensatz zu Karaismus und Reform) am deutlichsten entgegentritt, ist die Tatsache, daß hier neue religiöse Ideen und Inhalte schöpferisch geformt worden sind." ¹

Im Ergebnis der Frommschen Untersuchung, seinem Votum für den Chassidismus und seiner Verurteilung des Karaismus und der Reform, wird nochmals deutlich, wie sehr Fromm die schöpferische Anstrengung, eben "Kulturproduktivität", zum Kriterium erhebt, welches nicht nur über den Fortbestand eines einheitlichen Geschichtskörpers, sondern mehr noch über den sittlichen Reifegrad eines Volkes entscheidet. Insofern können wir sagen: Fromm nimmt wirtschaftliche Faktoren in seine Untersuchung nach der Art der Verstehenden Soziologie, insbesondere nach der Art des kultursoziologischen Ansatzes von Alfred Weber auf. Nur so ist die These haltbar, der Chassidismus sei zwar an den Zivilisationsprozeß seines Volkvolkes angeschlossen, behaupte aber die Eigendynamik seines "Gesellschaftsprozesses" und seiner "Kulturbewegung" gegen fremden Einfluß. Im Begriff der "Kulturproduktivität" bei Alfred Weber finden wir jenen Vorgang gefaßt, ohne den die "Seele" auch des jüdischen "Geschichtskörpers" nicht länger lebensfähig bliebe. Die "Seele" erweist sich bei Alfred Weber als die Sphäre des Geistigen, bei Fromm die des religiösen Inhalts, der letztlich ein Primat gegenüber dem materiellen Lebensprozeß, darunter innere und äußere Natur des Menschen, eingeräumt wird. Vorausgesetzt ist dem das gesellschaftstheoretische Modell, wonach der "Kulturbewegung", wie auch dem "Zivilisationsprozeß" und dem "Gesellschaftsprozeß" jedem seine eigene Dynamik innewohnt, die allerdings unter der Hohenheit der "Kulturbewegung" zusammengedacht werden.

¹ Fromm, 1922 a, a.a.O., S. 223