



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

Carlsburg_G-B_R_und_Wehr_H_2004

Martin Buber und Erich Fromm

Gerd-Bodo Reinert von Carlsburg und Helmut Wehr

Erstveröffentlichung von „Martin Buber und Erich Fromm,“ in: Carlsburg, G.-B. R. von, und Wehr, H. (Hg), *Erich Fromm. Wegbereiter einer Humanistischen Psychoanalyse und Humanen Schule*, Weinheim, Basel, Berlin (Beltz Verlag - Deutscher Studien Verlag) 2004, S. 30-65.

Copyright © 2004 und 2011 by Professor Dr. Gerd-Bodo Reinert von Carlsburg und Dr. Helmut Wehr, Pädagogische Hochschule Heidelberg, Keplerstr. 87, D-69120 Heidelberg, E-Mail: leopaed[at-symbol]web.de.

Martin Buber (1878-1965) und Erich Fromm (1900-1980) lassen sich einordnen in die Reihe sozialphilosophischer Denker, verstanden im Sinne von Simone Weils¹ (jüdischer) ‚Verwurzelung‘ in Kontrast und Parallelität:

- Beiden ist der jüdische Hintergrund ihres Denkens als Grundmuster mitgegeben: Der jüdische Mensch wird zum Modell eines messianisch befriedeten Selbstwerdungsprozesses.
- Religiöses Erleben fokussiert sich bei beiden als mystisch-messianischer Chassidismus.
- Dialog sieht seinen Ursprung in einem jüdisch-hebräischen Humanismus, der in einen universellen, kosmopolitischen Geist transformiert wird.
- Aus dem humanistisch-anthropologischen Reflektieren entspringen inspirierende Gedanken zum Erziehungsprozess.
- Gemeinsame Weggefährten, Franz Rosenzweig, Ernst Simon, begleiten sie.
- Das Freie Jüdische Lehrhaus ist ein wichtiger Kristallisationspunkt für das pädagogische Praktizieren.

¹ Simone Weil ist für E. Fromm eine immens wichtige Quelle seines Denkens; so ist die Aussage: „Der Mensch ist kein Ding“ (1963c/GA IX, S. 362; 1957a/GA VIII, S. 21f; 1968g/GA IX, S. 384) mit seiner humanistischen Deutung des Macht-, Gewalt- und Nekrophilieproblems verbunden. (1964a/GA II, S. 181; 1973a/GA VII, S. 306) Seine daraus resultierende ethische Forderung ist die ‚Bezogenheit‘ in Freiheit. Diese kann sich vertiefen in eine „Bezogenheit aus der Mitte“. (1956a/GA IX, S. 468) Die ‚Verwurzelung‘ findet ihre Entsprechung in Fromms ‚existentiellem Bedürfnis‘ nach konzentrativer Hingabe und Transzendenz. Unterschieden werden muss dieser Verwurzelungsbegriff von dem Sprangers (1949, S. 12-18). Einwurzeln in den Heimatboden, ‚Kraftaustausch‘, ‚Band‘ mit der Milieuwirklichkeit der Heimat... sind (patriotische) Inhalte, die mit S. Weils Begriff der Verwurzelung nicht übereinstimmen. „Die Verwurzelung ist vielleicht das wichtigste und meistverkannte Bedürfnis der menschlichen Seele. Es gehört zu denen, die am schwierigsten zu definieren sind. Ein menschliches Wesen hat eine Wurzel durch seine wirkliche, aktive und natürliche ‚Einwurzelung‘ durch seine wirkliche, aktive und natürliche Teilhabe an einer Gemeinschaft, die gewisse Schätze der Vergangenheit und gewisse Ahnungen des Zukünftigen lebendig erhält. Wobei ‚natürlich‘ hier soviel heißt, wie dass diese Teilhabe durch Ort, Geburt, Beruf und Umgebung automatisch gegeben ist. Jedes menschliche Wesen bedarf einer Vielzahl solcher Wurzeln. Es hat das Bedürfnis, sein sittliches, geistiges und geistliches Leben nahezu völlig durch die Vermittlung verschiedener Umwelten zu empfangen, von denen es von Natur aus teilhat.“ (Weil 1956, S. 71) Sowohl Fromm als auch M. Buber sind im Judentum verwurzelt und deuten diese biographische Erfahrung im Sinne einer „messianischen Anthropologie ...“ (vgl. Wehr 2000)



Martin Buber

Im Jahre 1988 hat E.J. Birkenbeil den Versuch unternommen, den Begriff der „Bezogenheit auf andere“ in einer an M. Buber angelehnten „dialogischen“ personalen Pädagogik im Kontext der anthropologisch-ethischen Auffassungen E. Fromms zur Kommunikation nutzbar zu machen, wobei Birkenbeil was M. Brumlik (1996, S. 885) mit Hinweis auf Th. W. Adorno (1903-1969) kritisch verfolgt, die besondere Bedeutung der kommunikativen Struktur sprachlicher Interaktion unberücksichtigt. Für Birkenbeil (1987, S. 79) ist die „zwischenmenschliche Bezogenheit (...) mehr als nur eine oberflächliche Kontaktaufnahme im alltäglichen Kommunizieren und Interagieren; sie erlebt in dem Verbundensein mit dem anderen die ‘Mitte’ menschlichen Seins überhaupt; sie erfährt in der Bewegung vom inneren Wesenskern des einen zum inneren Wesenskern des anderen die ‘central relatedness’, das ‘Zurückbezogensein’ auf den anderen: „Ich antworte auf seine (d.i. des anderen, E.J. B.) Bedürfnisse“, so Fromm. (1955a/GA IV, S. 28)

Chassidismus

Der Chassidismus, eine jüdisch-religiöse Erweckungsbewegung, entstand in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts im galizischen Ostjudentum. Von zentraler Bedeutung waren die Zaddikim.

„Die Menschen, in denen sich das Thora-Sein erfüllt, heißen Zaddikim, ‘die Gerechten’, die Rechtmäßigen. Sie tragen die chassidische Lehre, nicht allein als deren Apostel, sondern als deren wirkende Wirklichkeit. Sie sind die Lehre ... Der Zaddik ist nicht ein Priester oder Mönch, der ein einst vollzogenes Heilswerk in sich erneut oder seinem Geschlecht übermittelt, sondern der Mensch, der der allmenschlichen, allzeitlichen Heilsaufgabe gesammelter als die anderen zugewandt ist, dessen Kräfte geläutert und gereinigt sich auf das eine Obliegende richten ... Die chassidische Gemeinde [darf] als die soziale Darstellung des Prinzips der Freiwilligkeit, der Zaddik als der Vertreter des autonomen Führertums angesehen werden.“ (M. Buber 1922, S. XXX, XXXII, XLVIII)

„Der Zaddik ist der Repräsentant der sich selbst befreienden Masse, der Vertreter eines radikalen wirtschaftlichen und geistigen Demokratismus. Er ist das gerade Gegenteil eines falschen Messias. Dieser will durch übermenschliche besondere Begabung der Erlöser des Volkes sein, der - unabhängig von der sittlich-religiösen Reife der Massen - die Erlösung allein durch sein Dasein vollzieht. Der Zaddik ist der Vertreter des Volkes, in dem alle Eigenschaften, die auch der einfache Mann hat, nur in gesteigertem Maße vorhanden sind, und der dem Volk den Weg zeigt, dessen Ende die Befreiung durch die eigene religiöse Kraft besagt.“ (Fromm 1989b, S. 162f.)

Ihren Ausgangspunkt nahm diese Bewegung von dem Charismatiker und Wunderheiler Baal Shem Tov. Dieser rückte in das Zentrum seiner Lehre: die Allgegenwart der Offenbarung Gottes, anstelle des strengen Gesetzesglaubens. Im Chassidismus fand M. Buber² den Mittelpunkt seines geistigen Lebens. Hierin hatte sich die ursprüngliche Be-

² Martin Buber wurde am 8. Februar 1878 in Wien geboren, wuchs aber nach der Ehescheidung der Eltern bei seinen religiösen, allerdings nicht orthodoxen Großeltern auf. Der Großvater war Midrasch-Gelehrter (Schriftdeutung der Bibel). Auf M. Buber hinterließ das großväterliche Studium des Talmud, die Zusammenfassung der gesamten jüdischen Tradition, nachhaltigen Eindruck. Das von jüdischer Tradition und deutscher Aufklärung geprägte großelterliche Haus vermittelte ihm eine lebenslange Nähe zur hebräischen Philologie - zugleich eine wichtige Voraussetzung für M. Bubers spätere Verdeutschung der hebräischen Bibel. Die ihm



ziehung zwischen Lehrer und Schüler aufgelöst.

Gleichwohl erschloss M. Buber die eigentliche Triebfeder dieser Bewegung, deren die echte Menschengemeinschaft auf der Grundlage von 'Ehrfurcht' und 'Seelenfreude'. Schon in seinen Studienjahren traf Buber eine folgenschwere Entscheidung, der er zeitlebens treu blieb: seine Anbindung an den von Theodor Herzl begründeten Zionismus. Dessen Grundanliegen zielte auf die nationale Autonomie des Judentums. Allerdings bewertete Buber den Zionismus primär als *Kulturbewegung* zur geistigen Erneuerung des Judentums; nicht als politische, vor allem auf Palästina ausgerichtete Idee.

Hatte der herrschende Rabbinismus die Bedeutung des Intellekts übersteigert und die Wertung eines Juden von seiner Gelehrsamkeit abhängig gemacht, so verzichtete der Chassidismus auf diesen obersten Wertmaßstab - wenn auch nicht auf die Forderung nach Gelehrsamkeit überhaupt - und setzte statt dessen als obersten Wert das prinzipiell jedem zugängliche religiöse Gefühl und die Intention (Kawwana). M. Buber (1922, S. 111f.) sagt hierzu in seinem Geleitwort zu „Der große Maggid und seine Nachfolge“ treffend:

Wie der Chassidismus „den Vorrang des Besitzes wohl nicht von außen aufhob, aber von innen entwertete, indem er Reiche und Arme als vor Gott und dem Zaddik gleiche Glieder einer Gemeinsamkeit gegenseitiger äußerer und innerer Hilfe, einer Liebesgemeinschaft zusammenschloss, so überwand er, in seinen höchsten Momenten völlig, den weitaus stärkeren, im Judentum urstarken, Vorrang der Gelehrsamkeit, der talmudischen, aber auch der kabbalistischen ... Diese Verbindung von Lehrreinheit und Volkstümlichkeit ist durch den Grundgehalt der chassidischen Lehre, die Heiligung alles Weltlichen, ermöglicht. Es gibt innerhalb der menschlichen Welt keine Scheidung zwischen Hohem und Niedrem; jedem ist das Höchste offen, jedes Leben hat seinen Zugang zur Wesenheit, jede Art hat ihr ewiges Recht, von jedem Ding führt ein Weg zu Gott, und jeder Weg, der zu Gott führt, ist der Weg. Solange die Verbindung von Lehrreinheit und Volkstümlichkeit, von unmittelbarer Übergabe und allzugänglichem Aufbau dauerte, war der Chassidismus licht und fruchtbar. Ihre Auflösung bedeutete seinen Verfall.“

Der innere religiöse Zusammenhang, der zwischen der Idee der Gemeinschaft und der chassidischen Religiosität besteht, wird in der Antwort, die der Chassidismus (gemeinsam mit dem ganzen Judentum und im Gegensatz zur Mystik) auf die Frage nach der Möglichkeit religiöser Erkenntnis gibt, deutlich: *Gott erkennen, ist Gott in der Welt verwirklichen*. Die Freude als Verwirklichung dieser Art religiöser Erkenntnis spielt deshalb eine so große Rolle im Chassidismus, da dieser (der Chassidismus) keine asketische Bewegung war, sondern vielmehr vom Prinzip, Gott in Freude zu dienen, geleitet war. So konnte von einer Ablehnung wirtschaftlicher Vorteile aus asketischen Gründen (deshalb) nicht die Rede sein. Allerdings gilt für den Chassidismus in besonderem und verstärktem Maße, was von der traditionalistischen Wirtschaftsethik des talmudischen Judentums gesagt werden konnte. Für den Chassiden ist alles auf die Erkenntnis Gottes abgestellt, die in Freude, Kawwana („Intention“) und Hitlahabut („Inbrunst“, „inneres Brennen“) geschieht, (zit. M. Buber 1922a, S. 2, 20)

„Diese Erkenntnis wird nicht durch Wissen erworben, sondern durch Sich-Versenken, durch Kontemplation. Die allein den Verstand schärfende Ausschließlichkeit des Lernens

von den Großeltern vermittelten Kenntnisse über das Judentum schlossen auch die Berührung mit dem Chassidismus ein, mit dem er sich insbesondere zwischen 1904 und 1912 befasste.



muss deshalb zurücktreten hinter Gebet und gesellige Zusammenkünfte. Bei den Zusammenkünften spielte der Gesang eine außerordentlich große Rolle. Melodien ohne Worte, Suprematie der Kontemplation. Schließlich ergibt sich noch eine andere Erscheinung aus der gesellschaftlichen Struktur des Chassidismus, durch die der Chassidismus sich grundsätzlich von der Mystik des Abendlandes wie auch von der Kabbala unterscheidet. Während dort der Mystiker der Einsame ist, der ganz in sich gekehrt und von den anderen zurückgezogen lebt, um für sich das Wagnis der mystischen Schau zu unternehmen und in der unio mystica die Gnade zu erleben, die nur dem einzelnen widerfährt, ist der Chassidismus eine - wenn man dann noch den Namen gebrauchen darf - Mystik der Gemeinschaft. In der Gemeinschaft wird Gott verwirklicht, nicht in der Einsamkeit geschaut. (Diese tiefe Differenz zwischen chassidischer und abendländischer Mystik wird von Buber viel zu wenig gesehen und betont.)“ (Fromm 1989b/GA XI, S.

Hierzu erschienen einige Publikationen. Neben Paula Winkler und Theodor Herzl gehörte auch der liberale Kulturphilosoph und Schriftsteller Gustav Landauer seit 1900 bis zu dessen frühen Tod 1919 zu seinen engsten Vertrauten. Vor allem M. Bubers Sozialphilosophie, seine Dialogik und sein Gemeinschaftsdenken verdanken dem geistigen Einfluss Landauers viel. (Brief vom 12.5.1916; vgl. Adam 1999, S. 21) Unmittelbar vor dem ersten Weltkrieg drängte es M. Buber erneut zu öffentlichem Engagement. Bereits in seinem 1913 erschienen philosophischen Werk „Daniel, Gespräch von der Verwirklichung“ entwickelte er erste Ansätze zu seiner *Dialogik von Gemeinschaft* und deren Verwirklichung. Der Ausbruch des ersten Weltkrieges im Sommer 1914 stellte auch für M. Buber einen markanten Lebenschnitt dar.³ Um das drohende Völkermorden zu verhindern, gründete er den übernationalen *Forte-Kreis*, dem auch u.a. Gustav Landauer, Hedwig Lachmann und Theodor Däubler angehörten. Enttäuscht musste M. Buber mit ansehen, wie dieser Kreis durch den beginnenden, vom Nationalismus geprägten Geist einiger Mitglieder kurz nach Kriegsbeginn bereits 1915 wieder auseinander fiel.

M. Bubers Denken und Handeln lässt sich nicht nur auf einzelne philosophischreligiöse Strömungen reduzieren. Gerade im friedenspädagogischen Dialog liegt seine herausragende Bedeutung neben ethisch-pädagogischer Wertvermittlung, ebenso in der Bibel-

³ 1916 zog die Familie Buber von Berlin ins hessische Heppenheim a. d. Bergstraße. Dort lebte er mehr als 20 Jahre. Um die geistig-kulturelle Regeneration des Judentums voranzubringen, gründete Martin Buber im April 1916 die Monatszeitschrift „Der Jude“. Es gelang ihm, in der bis 1924 erscheinenden Zeitschrift u.a. die bedeutenden jüdischen Denker, als Autoren zu gewinnen. Indem die Menschen jüdischen Glaubens in dieser Zeitschrift wiederholt zur Einheit ermahnt wurde, gelang es, die bestehenden Gegensätze innerhalb der jüdischen Welt (Assimilation, Zionismus/jüdische Identität) zumindest ansatzweise zu überwinden. Großen Wert legte M. Buber auf die Erziehung der kommenden Generation. Dieses pädagogische Engagement verhalf zu der Gründung einer Freien Hochschule und des Jüdischen Volksheims in Berlin. In den 20er Jahren gehörte der Philosoph und jüdische Theologe Franz Rosenzweig zu seinen engsten Vertrauten. Ab Sommer 1920 leitete F. Rosenzweig das Freie jüdische Lehrhaus in Frankfurt, und er konnte 1922 für diese Stätte jüdischer Erwachsenenbildung M. Buber und E. Fromm als Dozenten gewinnen. Die Grundlage M. Bubers' Lehrhaus-tätigkeit bildete das 1923 veröffentlichte Werk „Ich und Du“. Ab Dezember 1923 las er auch an der Philosophischen Fakultät der Frankfurter Universität zum Thema „Jüdische Religionswissenschaft und Ethik“. 1925 markiert den Beginn der gemeinsamen Verdeutschung der hebräischen Bibel mit F. Rosenzweig bis zu dessen Tod 1929. Der Hauptanteil der Übersetzung lag jedoch bei M. Buber, der hiermit beabsichtigte, die deutschen Juden wieder an den hebräischen Originaltext heranzuführen. Für ihn beinhaltete nämlich die Glaubensbotschaft der Bibel die Auseinandersetzung und Identifizierung mit den Grundlagen des Judentums. Die 20er Jahre gestalteten sich für Martin Buber zu einer überaus produktiven Schaffensphase. Erst 1961 konnte der 83-Jährige die Bibelübersetzung abschließen.



übersetzung (mit F. Rosenzweig) und der Herausgabe der „ Chassidischen Erzählungen „ als auch im dem pro-palästinensischen Engagement in Israel, in seinen messianischen, vom friedlichen Zusammenleben geprägten Vorstellungen von Völkerverständigung.

Dialogisches Prinzip

Rabbi Chanoch erzählte:

„Es gab einmal einen Toren, den man den Golem nannte, so töricht war er. Am Morgen beim Aufstehn fiel es ihm immer so schwer, seine Kleider zusammenzusuchen, dass er am Abend, dran denkend, oft Scheu trug, schlafen zu gehn. Eines Abends fasste er sich schließlich ein Herz, nahm Zettel und Stift zur Hand und verzeichnete beim Auskleiden, wo er jedes Stück hinlegte. Am Morgen zog er wohlgemut den Zettel hervor und las: 'Die Mütze' - hier war sie, er setzte sie auf 'die Hosen' da lagen sie, er fuhr hinein, und so fort, bis er alles anhatte. 'Ja aber, wo bin ich denn?', fragte er sich nun ganz bang, 'wo bin ich geblieben?' Umsonst suchte und suchte er, er konnte sich nicht finden. 'So geht es uns', sagte der Rabbi.“

Diese chassidische Erzählung macht deutlich, worum es Martin Buber geht: nämlich zunächst um die anthropologischen Fragen „ *Was ist der Mensch?* „ (vgl. schon J.H. Pestalozzi [1746-1827] in seinem anthropologischen Hauptwerk „Nachforschungen ...“) und „ *Was ist ‚Sein‘?*“ Damit leistete er einen grundlegenden Beitrag zur philosophischen Anthropologie angesichts des Strukturwandels der Moderne, die er als „Epoche der Hauslosigkeit“ (Buber 1982, S. 22) definierte.

„Sein“ ist für Buber insbesondere das interaktive Geschehen, das sich zwischen „Ich“ und „Du“, dem Mitmenschen, abspielt. „Sein“ umfasst Begegnung, Beziehung und Erfahrung. Das zwischenmenschliche Interagieren stellt die Brücke zu echtem Verständnis, Empathie, Toleranz und Kongruenz unter den Menschen dar.

In seinem Hauptwerk aus dem Jahre 1923⁴ „Ich und Du“ entwickelte Buber seine Dialogphilosophie, jedoch beschäftigte er sich schon seit 1905 mit dem dialogischen Prinzip. Ausgangspunkt waren folgende drei Bereiche der Manifestation von Beziehungen:

1. Das Verhältnis Mensch-Natur.
2. Das Verhältnis der Menschen untereinander.

⁴ Im April 1933 entzog man M. Buber die Venia legendi. Die zunehmende politische Repression zwang Buber im März 1938 in die Emigration. Dies geschah gerade noch rechtzeitig, um den durchgeführten Massenverhaftungen und Abschiebungen in ein Konzentrationslager zu entgehen. Der Exodus nach Jerusalem bedeutete die dauerhafte Trennung vom deutschen Kulturraum. Hier konzentrierte sich M. Buber bis 1951 auf seine akademische Tätigkeit an der Hebräischen Universität in Jerusalem, dem heutigen Martin - Buber - Building. Dort vertiefte sich sein Engagement für eine friedliche Lösung des Palästinenserproblems, eines anscheinend nicht lösbar erscheinenden Problems, das bis in die Gegenwart geprägt ist von eskalierender Gewalt und Pogromen.

1949 gründete er das Seminar für jüdische Erwachsenenbildner. Diese Einrichtung für angehende Volkshochschullehrer leitete er bis 1953. Nach seiner Emeritierung 1951 nutzte M. Buber die Zeit für eine ausgiebige Reise- und Vortragstätigkeit. 1965 erhielt er die Ehrendoktorwürde (Dr. phil. h.c.) der Universität Heidelberg.

Nicht zuletzt aufgrund israelischer Kritik an seiner zum offenen Dialog auffordernden Gesprächsbereitschaft in Deutschland, äußerte er sich in seinen Reden nachdrücklicher zum Holocaust am europäischen Judentum mit der Warnung vor einem Verdrängen und Vergessen, (vgl. Th. W. Adornos Mahnung, dass 'Auschwitz nicht noch einmal geschehe') M. Buber starb im Alter von 87 Jahren am 13. Juni 1965 in Jerusalem.



3. Geistige Wesenheiten.

Das vordringliche Interesse galt jedoch dem 'Ich' in Beziehung zu anderen personalen *Seinsformen*, wobei das 'Ich' ohne personalen Bezug eine isolierte Monade darstellt. Nur das 'Ich-Du' schafft die Beziehungsebene, die sich als Gegenseitigkeit, Dialog und Begegnung (global) manifestiert.

M. Buber sah die anthropologischen Beziehungsgeflechte in den drei Begriffspaaren: *Ich-Du*, *Ich-Gott* (die Haltungen des Menschen gegenüber seiner sozialen und ethischen [Um-]Welt) und *Ich-Es*' (verstanden als „funktionale Außenwelt“).

Dialog bzw. das Gespräch zielt auf die unmittelbare Verständigung zwischen Ich und Du ab auf der Grundlage des Vertrauens.

Die Voraussetzung für den (personalen) *Dialog* ist die gegenseitige Hinwendung zum Partner und dessen Vergegenwärtigung. M. Buber nennt die *Beobachtung*, *Betrachtung* und die *Innewerdung* als drei Möglichkeiten den Menschen wahrzunehmen. *Personale Vergegenwärtigung* und *Annahme* bedingen die lebendige Gegenseitigkeit einer elementaren Beziehung. Es ist notwendig, nicht nur das Geäußerte vom Partner zu akzeptieren, sondern den Menschen selbst anzunehmen. Das gegenseitige Vertrauen erfüllt folglich auch das menschliche Verlangen nach *Bestätigung*. *Bestätigung*, *Vertrauen* und *Verantwortung* (gesehen als „dialogisches Moment“ [„Ich für Du“]) sind die stets wiederkehrenden Grundmotive seiner '*Dialog-Philosophie*', d.h. offenen und gleichberechtigten diskursiven Streit in der Sache, nicht nur Meinungen, sondern Darlegung dahinter stehender Absichten auf Metaebene. Das Dialogische gilt nicht nur für den mitmenschlichen Umgang, gleichwertig ist die Bedeutung des Denkens, Verhaltens und Handelns im Miteinander.

M. Buber postuliert, dass das 'Ich ohne das Du' beziehungs- und präsenslos sei. Das 'Ich' lebt nur mit dem 'Du' gegenwartsbezogen.

Das vorgeburtliche Leben des Kindes stellt sich bei M. Buber dar als reine natürliche Verbundenheit mit dem All, der Urmutter, nicht allein mit der Menschenmutter. Für die verlorengelungene, naturhafte Bindung tauscht das Menschenkind dann später geisthafte Verbundenheit, d.h. 'Beziehung' ein. Phantasie ist der Trieb, sich alles zum 'Du' zu machen. M. Buber bezeichnet diesen Trieb als „*Kontakttrieb*“, in welchen sich das eingeborene 'Du' auswirkt. Jenes A priori der Beziehung realisiert sich in erlebten Beziehungsakten am 'Du'.

Kurzdarstellung seines Ansatzes

Die geistige Realität des 'Ich-Es' erhebe sich aus der naturhaften Abgehobenheit. Das „Grundwort Ich-Es“ folgt auf das 'Ich', da es aus der Zusammenlegung eines schon zum Selbstbewusstsein gelangten 'Ich' und eines sich abgelösten 'Es' entstanden sei. Erst wenn sich der Leib von seiner Umwelt abgehoben habe, könne sich die erste Gestalt des Grundworts 'Ich-Es', das „Ich-bewusste-Erfahren“, vollziehen. Der Geist, welcher diesen Distanzierungsakt ermögliche, sei ein Nebenprodukt der Natur, der sie zeitlos umhülle. Alle bestehenden „Ich-Du-Beziehungen“ bilden zusammen die 'Ich-Du-Welt'. Während das 'Es' welches auf Personen angewandt, zum 'Er/Sie' werde, einen im „Koordinatensystem aus Raum und Zeit eingetragenen Punkt“ ergebe, stehe das 'Du' außerhalb von Raum und Zeit. Alles andere lebe, solange die „Ich-Du-Beziehung“ bestehe, im Lichte des 'Du'. In diese gehe der Mensch mit seinem innersten und gesamten Wesen ein; in einer



Begegnung, in einem echten Gespräch, zeitigen das beide Partner, denn der personale Dialog zwischen 'Ich und Du' sei ein gnadenreiches Geschenk', das nicht durch bewusstes Einander-Suchen entstehen könne, ein wechselseitiges Geschehen. M. Bubers „Grundwort“ 'Ich-Du' beinhaltet „Lebensakt oder Wesenstat“. „Wesenstat“ ist die Grundbewegung, die für ihn zur Hinwendung wird. Nur mit dem „ganzen Wesen“ könne das 'Ich' in die Unmittelbarkeit der Begegnung eintreten. Es dürfe kein Medium zwischen 'Ich und Du' stehen, wie z.B. 'Begrifflichkeit, Vorwissen, Phantasie, Gedächtnis, Zweck und Begierde'. Der einzige adäquate Zugang zum Anderssein des Gegenübers ist das direkte „Du-sagen“.

Buber sah in den zunehmenden instrumentellen Lebensbedingungen der modernen Zivilisation eine große Gefahr, da sie die Beziehung zwischen 'Ich und Du' immer mehr vereinnahme. Für ihn war es nötig, sich dieser negativen Entwicklung zu widersetzen, indem einerseits die Beziehungskraft der Menschen gestärkt werden müsse, andererseits Menschen eine gelebte Beziehung dieser Entwicklung entgegenhalten und eine lebendige, von Individualität und sozialer Verantwortung geprägte Beziehung bzw. Gemeinde schaffen könnten.

Um eine Beziehung zwischen 'Ich und Du' in einer übergreifenden, neuen Qualität zu fassen, fuhr M. Buber 1938 das „wesenhafte Wir“ (Erörterung des Verhältnisses „Individuum - Gemeinschaft“) ein (keine Entsprechung bei E. Fromm). Zwischen den Gliedern des 'Wir' sieht er eine „wesentliche Beziehung“ (E. Fromm [1999] spricht hier von „zentraler Bezogenheit - Core-to-core-relation“). Das 'Wir' schließe das 'Du' potentiell ein. Nur Menschen, die zueinander wahrhaft „Du“ sagen können, können auch miteinander wahrhaft das „Wir“ artikulieren, (vgl. Wolf 1992, S. 35-55; Buber 1962; 1982) Wenn diese Beziehungskraft verschüttet ist, kann sie durch eine Erneuerung des Glaubens wiederhergestellt werden. Die „Ich-Gott-Beziehung“ sei eine von Gegenseitigkeit geprägte, gleichberechtigte Beziehung zum „ewigen Du“. Nicht Einheit, sondern Beziehung erfordere das Weltgesetz. Dieses Prinzip der *Humanitas, der Menschwerdung, des Zwischenmenschlichen und des Menschseins*, ermögliche letztlich die Erlösung des Menschen und der Welt. M. Bubers Gedanken zielen letztlich auf eine Auflösung der Fremdheiten (Toleranzpostulat).

Das Judentum

M. Buber sah sich selbst als polnischen Juden und Zionist. Aus seiner jüdischen Identität schöpfte er sein Selbstbewusstsein. Dieses Judentum zeigte sich indes nicht durch strenge Einhaltung jüdischer Dogmen und Regeln, sondern durch Verinnerlichung der ethnischen und chassidischen Werte. Durch seinen langen Aufenthalt in Deutschland fühlte es sich dem deutschen Kulturerbe stark verpflichtet. Aus dieser Verbundenheit entstanden seine Bemühungen um eine deutsch-jüdische Symbiose, die er trotz Nationalismus und Antisemitismus in Deutschland nie aufgab.

Hebräischer Humanismus

M. Buber als „Deuter der chassidischen Botschaft“ und „Verdeutscher der Schrift“ (Wehr 1982, S. 54f, 97f.) überträgt die messianische Erwartung der Anspannung und ungeteilten Hingabe der auf ein Ziel gerichteten Psyche, die sich der Erlösung für die Gottesbegegnung öffnet: „Ich-bin-da.“ „Respondo ergo sum.“ (Wehr 1982, S. 93), will sagen: der „Weg des Menschen“ (Buber 1994) in „Selbstbesinnung, Besonders-sein, Entschlossen-



heit, Bei-sich-beginnen, Sich-mit-sich-nicht-befassen, Angeredetsein und Antworten“ bedeuten menschliches Leben. (Wehr 1982, S. 58f.)

Die Frage: „Wo bist Du, Adam?“, die Frage nach dem Ort und der Verantwortung der eigenen Existenz zerstöre den „Versteckapparat“ und ermögliche die Entschlossenheit des „Bei-sich-Beginnens“, dem „archimedischen Punkt der Veränderung der Welt“. So könne sich der ‚besondere Weg‘⁵ des einzigartigen, wertvollen Individuums, das sich von der Natur entfernt habe, vollenden. Als humane Ganzheit finde dann das ‚Ich‘ seine Erfüllung im Alltag, so wie Rabbi Bunam Eisik seinen Schatz unterm Ofen finden lässt. (Buber 1994, S. 49f.)

Dieses dialogische Wesen des Menschen (vgl. Buber 1982; De Jung 1971; Röhrs/Meyer 1971; Böhme B 49/1978) gestaltet sich für ihn ausschließlich innerhalb einer Gemeinschaft, d.h. in der Einheit des Menschen mit seinesgleichen. Der zentrale Gegenstand der philosophischen Wissenschaft vom Menschen war also nur der einzelne Mensch im Kontext mit anderen Menschen (weder das isolierte Individuum noch das Kollektiv). Die Erziehung zur *Menschwerdung* durchzieht als Leitmotiv M. Bubers anthropologisches Denken und Handeln.

Sein vielseitiger Geist war den Problemen der Welt zugewandt; er war Volkserzieher und konnte mahnen wie ein Prophet, er war ein Gelehrter, der es vermied, Lehrmeinungen pharisäerhaft zu verkünden. Er verstand seinen *hebräischen Humanismus* vor allem als ein Gesprächsangebot zu menschlichem Miteinander, hineingewoben in sein Kardinalsthema, die für ihn unauflösbare Symbiose von Glauben und Humanismus.

Erich Fromm

Erich [Seligmann] S.[Pinchas] Fromm wurde am 23.März 1900 als einziges Kind der Eltern Naphtali (1869-1933) und (seiner Frau) Rosa (1876-1959), geborene Krause, in Frankfurt a.M. geboren. Sein Urgroßvater war der „Würzburger Raw“ Seligmann Bär Bamberger, der im 19. Jahrhundert einer der bekanntesten Rabbiner des deutschen Judentums war. (vgl. Funk 1999, S. 14) Die Stimmigkeit des religiösen jüdischen Lebens beeindruckte den jungen Fromm tief. Da auch sein Großvater Rabbi und sein Onkel mütterlicherseits, Ludwig Krause, Talmudforscher waren, war Fromms Interesse für die „mittelalterliche“, vorkapitalistische Welt des orthodoxen Judentums vorgezeichnet. Der Talmud und Halacha⁶, das gesetzestreue Handeln, waren wichtiger als das Geldverdienen. Diese religiöse Existenz, die der Vater beispielhaft vorlebte, beeinflusste Fromm zeit- und lebenslang - sogar in seinem Tagesablauf. Der Morgen war dem Studium, der Meditation, der Reflexion vorbehalten, erst nachmittags, ab 14 Uhr, begann die (therapeutische) Arbeit.⁷

Rabbi Nehemia Nobel, bei dem Fromm den Talmud in der Synagoge am Börneplatz studierte, war für ihn ein die messianischen Ideen verkörperndes Individuum: d.h. zu-

⁵ Wege vom ‚Haben zum Sein‘ lassen sich nur durch die Beantwortung der existentiellen Frage und Dichotomien beschreiben: „Eins wollen“, „wach sein“ (Fromm 1962a/GA IX, S. 39-157) „sich seiner Illusionen durch Selbstanalyse gewahr werden“, „sich konzentrieren und meditieren“. (1989a/GA XII, S. 416ff.)

⁶ Das Gesetz will Möglichkeiten schaffen, zum Ziel zu kommen, doch ist es nicht selbst das Ziel. Es ist, wie das Wort „Halacha“ (von haloch = gehen) besagt, ein Weg. Dies bedeutet auch, dass man ohne ihn zum Ziel der Erkenntnis Gottes kommen kann. Er ist gewiss nicht das Ziel selbst. Er will vielmehr gegangen sein, verlangt dabei ein Schaffen des Menschen, (vgl. 1956a/GA IX, S. 487)

⁷ Vgl. 1972a/GA IX, S. 39f.; GAI, S. IXff.; Funk 1990, S. 9f; Funk 1999, S. 12.



kunftsweisende Ideen wurden von dem Verkündigenden glaubwürdig (vor-) gelebt. Diese Ideen berücksichtigen die Bedürfnisse der Menschen und bringen deren innewohnende Kräfte zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse, zur Entfaltung. Liebe und Vernunft/Gerechtigkeit und Demut realisieren Ideen, nicht Macht, (vgl. Funk 1999, S. 38) Dieser ekstatische Prediger weist Fromm auf die Befreiungsmöglichkeit des unmittelbaren 'religiösen Erlebnisses' hin. Die jüdische Mystik beeindruckte Fromm, so dass für ihn die Thora und vor allem die Schriften der Propheten Visionen des universalen Friedens wurden. Kritisch wurde seine Haltung gegenüber Kriegen und Brutalitäten, wie sie bei der Eroberung Kanaans deutlich geworden waren. Hier wurde E. Fromms spätere Kritik am Herrschergott patriarchalen Zuschnitts angebahnt, die in der späteren nicht-theistischen Mystik gipfelte. Im Kreis um Rabbi Nobel knüpfte Fromm teilweise freundschaftliche Kontakte zu Ernst Simon, Siegfried Kracauer, Franz Rosenzweig, Leo Löwenthal und Martin Buber, was von entscheidender Bedeutung für die Entwicklung seiner Persönlichkeit wurde.

Ebenfalls 1920 schloss sich Fromm dem Gründungskreis des Freien Jüdischen Lehrhauses um Franz Rosenzweig an. An dieser Jüdischen „Volkshochschule“ lehrten unter anderen Kracauer, Buber und Löwenthal. Sein Interesse wurde auf die Interaktion von Menschen innerhalb einer Gemeinschaft gelenkt, was sicher auch mit der Diskussion des Buberschen Dialogs („Ich und Du“) zusammenhängen dürfte.

Nach dem Tod Rabbi Nobels im Jahre 1922 lockerte sich der Kontakt mit den Bekannten und Freunden in Frankfurt. Sein soziales Zentrum wanderte nach Heidelberg, das mit dem akademischen Lehrer Alfred Weber zum Kristallisationspunkt seiner intellektuellen Sozialisation wurde. Bei Alfred Weber, den Fromm für einen ungewöhnlich mutigen und überzeugenden Humanisten hielt (Funk 1999, S. 52f), stellte Fromm das Diasporajudentum als einen soziologischen Körper dar, dessen „gesellschaftlicher Kitt“ für den Zusammenhalt der jüdischen Sondergesellschaft sorgte: das gelebte Ethos. Hier fehlt sicher noch die tiefenpsychologische Dimension, die er später als „libidinöse Struktur“ oder noch später als 'Gesellschaftscharakter' bezeichnen sollte. Die Wechselwirkung von Lebenspraxis - materielle Lebensweise - und Ethos - ideeller 'Überbau' - wird zu einem wichtigen Grundtheorem, und der Talmud-Lehrer Salmon Baruch Rabinkow wurde zu einer der bedeutendsten biographischen Begegnungen in Fromms Leben.

Für Fromm wurde deutlich, dass der Frankfurter Zionismus durchaus einen jüdischen Nationalismus beinhaltete, der den humanistischen Intentionen Nobels und Cohens widersprach, (vgl. Funk 1999, S. 40) Seine soziologischen, psychologischen und philosophischen Studien verschmolzen hier unter dem Eindruck Rabinkows zu einer Jüdischen“ Synthese, die Sozialismus, Mystik, Humanismus und eine orthodoxe religiöse Lebenspraxis in einer durch gemeinsamen Kultus geprägten Gemeinschaft verband. Rabinkow wurde rückblickend für Fromm zur Personifikation eines am Sein orientierten Lebens. Die mythisch-ekstatische Lehre des Chassidismus wurde universalistisch interpretiert. Die Kabbala, die jüdische Mystik, erhielt eine revolutionäre und intellektuelle Nuance, in der Lebensfreude und Marxsche Vision des Sozialismus verknüpft wurden. Fromm übernahm Rabinkows anthropologische Option, seine Sicht des vorbildlichen Menschen, in seine eigene Charakterlehre. Die Begriffe *Produktivität* und *Biophilie* gehen der Sache nach auf Rabinkow zurück.

Als sich Fromm 1926 im „Thorapeutikum“ Frieda Fromm-Reichmanns vom orthodoxen Judentum abgewandt hatte, sprach ihn die negative Theologie des mittelalterli-



chen jüdischen Philosophen Maimonides mit ihrem Bilderverbot an, dies ließ ihn später die Wende zur nicht-theistischen, humanistischen Religiosität, zur Mystik von Meister Eckhart (1976a/GA II, S. 307ff.; Frederking 1994b), sowie zum Zen-Buddhismus von D.T. Suzuki (1960a/GA VI, S. 301 f.) als auch Nyanaponika Mahathera (1976b/GA VI, S. 359f.) vollziehen. Dieser Bruch mit der jüdischen Orthodoxie bedeutete jedoch nicht die grundsätzliche Abkehr von 'Religion' schlechthin. Das religiöse Erfahrungssubstrat, das er später als *X-Erfahrung* bezeichnete, fasste Fromm nun in psychologische Begriffe und beschritt damit einen eigenständigen Weg der Erklärung religiöser Phänomene.

Das Jahr 1926 brachte somit für Fromm den Durchbruch zu selbständiger, produktiver Identitätsfindung. In der sich entwickelnden Analytischen Sozialpsychologie verknüpfte er zum einen die Forderungen der jüdischen Propheten mit der Geschichtstheorie und dem Humanismus von K. Marx, zum anderen Bachofens Mutterrechtstheorie mit Psychoanalyse. Er entdeckte für sich die Determiniertheit der Menschen durch die Gesellschaft (Marx) und das Unbewusste (Freud). Kontakte zu Wilhelm Reich und Siegfried Bernfeld führten zu dem Versuch, Psychoanalyse und Marxismus zu verbinden.⁸ Dennoch: bis 1934 war Fromm ein „orthodoxer Freudianer“, auch als sich das Frankfurter Psychoanalytische Institut gründete, das bald gastliche Aufnahme in den Räumen des von Max Horkheimer geleiteten Instituts für Sozialforschung (IfS)⁹ fand. Beide Institute bewahrten ihre Unabhängigkeit. Fromm hielt Vorlesungen in Frankfurt und praktizierte gleichzeitig in Berlin als Therapeut. Über den Studienfreund Leo Löwenthal kam Fromm als Leiter der sozialpsychologischen Abteilung auf Lebenszeit 1930 an das IfS. Dass der neu mit der Leitung des Instituts betraute Sozialphilosoph Max Horkheimer dieses große Interesse an der Psychoanalyse zeigte, hing mit seinem Problem zusammen, nicht frei vortragen zu können. Er begann deswegen eine Therapie bei Landauer, der vorher E. Fromm supervidiert hatte.

Schon bei seiner Antrittsvorlesung 1929 hatte Horkheimer seinen interdisziplinären Ansatz (vgl. Rosen 1995, S. 30), eine umfassende Theorie der Gesellschaft zu entwickeln, vorgestellt. Zur Kooperation der Einzelwissenschaften gehörte nach den Erfahrungen der gescheiterten Revolution von 1918 unverzichtbar das psychologische Bindeglied zwischen ökonomischer Basis und ideellem Überbau. Erklärungsbedarf bestand darin, dass entsprechend der (mechanistischen) Revolutionsmechanik des Histomat 1918 die 'objektive' Situation für einen revolutionären Umschwung gegeben war - der dann seinen Ausdruck im (von Freicorps und dem M-SPD-Volksbeauftragten für Heer und Marine Gustav Noske am 5./6. Januar 1919 niedergeschlagenen) Spartakusaufstand in Berlin und in der Münchner Räterepublik fand - subjektiv das ausgebeutete Proletariat und die Sozialdemokratie reaktionär und gegen die eigenen Klasseninteressen im Ebert-Groener-Pakt seine unheilige Allianz mit dem Klassenfeind schloss. Fromms Sympathien waren deutlich auf der Seite der demokratischen Sozialisten, was seine politische und emotionale Stellungnahme für Rosa Luxemburg¹⁰ zeigte, wenn er auch nicht politisch-direkt in die Ereig-

⁸ Vgl. 1932a/GA I, S. 37-57; Gente 1970/72; Funk 1990, S. 11f.

⁹ Vgl. Gumnior/Ringgut 1976; Rosen 1995, S. 30f.; Knapp 1982, S. 21; Wiggershaus 1988, S. 61, 67-75; Gmünder 1985, S. 17f; Jay 1981, S. 113f.

¹⁰ Vgl. 1955a/GA IV, S. 168, 275; 1961a/GA V, S. 70f; 1991/NL 5, S. 96. Fromm sah deutlich, dass der bürokratische, zentralistische, parteielitäre Kommunismus sich nicht am Individuum orientierte und die Herrschaft für die Arbeiterklasse zu Herrschaft über die Arbeiter führen musste. So mündet für Fromm der Sozialismus der Oktoberrevolution in einen totalitären Staats-Kapitalismus.



nisse wie z.B. Herbert Marcuse involviert war.

Diesen theoretischen Widerspruch zwischen objektiven und subjektiven Klasseninteresse aufzuklären, trat das neugegründete Institut für Sozialforschung nun unter Max Horkheimer an. Noch hatte die Revolution in Russland sich nicht stalinistisch ins terroristische Gegenteil verkehrt, Trotzki und andere nichtparteidogmatisch und nichtbürokratisch denkende Kommunisten waren durchaus noch an marxistischer Forschung nach der Entdeckung der Marxschen Frühschriften interessiert. So war das geistige Klima geschaffen, Marxschen Geschichts- und Gesellschafts-Humanismus und Freudsche Theorie des Unbewussten zu einer ‚Kritischen Theorie der Gesellschaft‘ zusammenzudenken.¹¹ Fromm war sogar der Auffassung, bei Marx und Luxemburg das Phänomen und den Begriff des Unbewussten und der Verdrängung¹² angedeutet zu finden. Für ihn eine Chance, humanistischen Marxismus und Psychoanalyse in der Analytischen Sozialpsychologie (1932a/GA I, S. 37-57) bzw. humanistische Psychoanalyse (1965c/GA V, S. 399-411) zu verbinden, indem er die gesellschaftliche Bedingtheit der Psychoanalyse herauskristallisierte. (1935a/GA I, S. 115-138)

Unwiderruflich und entscheidend beeinflusst wurde Fromm als einer der fruchtbarsten Köpfe des Instituts für Sozialforschung von Horkheimer selbst, Pollock, Grossmann und Löwenthal.¹³ Fromm vermittelte der Kritischen Theorie wichtige theoretische und methodische Impulse. Seine humanistische (religiöse) Grunderfahrung reformulierte er nun in materialistischer Begrifflichkeit. (1932a/GA I, S. 37ff.) Seine Analytische Sozialpsychologie versucht, den Zusammenhang zwischen Gesellschaft und Psyche zu erfassen. Die Annahme eines vermittelnden Zwischenglieds zwischen Ökonomie und psychischer Struktur fand ihren Ausdruck in der Form der „spezifischen libidinösen Strukturen“ (vgl. 1932a/GA I, S. 56), woraus später der „*Gesellschafts-Charakter*“ (vgl. 1976a/GA II, S. 364) wurde.

„Der Gesellschafts-Charakter enthält die ‚Matrix‘ oder den ‚Kern‘ der Charakterstruktur der meisten Mitglieder einer gesellschaftlichen Gruppe. Er bildet sich als das Ergebnis der grundlegenden Erfahrungen und der Lebensweise, die eben dieser Gruppe gemeinsam sind. Von einer sozio-biologischen Warte aus hat der Gesellschafts-Charakter die

¹¹ Das interdisziplinäre Forschungsprogramm der Kritischen Theorie hat sich anfangs der dreißiger Jahre im Rahmen des Frankfurter Instituts für Sozialforschung etabliert und ist mit den Namen Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Leo Löwenthal, Erich Fromm u.a. verbunden. (Jay 1981; Wiggershaus 1986; zur Einführung: Dubiel 1992) In der 1932 bis 1941 erschienen Zeitschrift für Sozialforschung (1979) sind die Entwicklungen der klassischen Kritischen Theorie dokumentiert, so auch der programmatische Aufsatz „Traditionelle und kritische Theorie“ von Horkheimer (1968) aus dem Jahre 1937, wo der Status der Kritischen Theorie der Gesellschaft umrissen wird. Ihren Gegenstand bilden die Menschen als Produzenten ihrer gesamten historischen Lebensformen. In ihrem Anspruch, die Widersprüche der Struktur und Dynamik der modernen Gesellschaften mit Instrumenten der empirischen Sozialforschung zu fassen, folgt die Kritische Theorie dem Interesse an der vernünftigen Organisation der menschlichen Aktivität. Mit Marx und gegen die zeitgenössische Sozialphilosophie geht es um die „Emanzipation des Menschen aus versklavenden Verhältnissen“, d.h. um „die Menschen mit allen ihren Möglichkeiten“.

¹² Vgl. Fromms Auseinandersetzung mit Marx: 1961b/GA V, S. 335-393; 1962a/GA IX, S. 39-157; 1964d/GA V, S. 395-398; 1965c/GA V, S. 399-411; 1965d/GA V, S. 413-319; 1966i/GA IX, S. 13f; 1968h/GA IX, S. 421-432; 1972b/GA VI, S. 293-299; Psychoanalytische Grundmuster im Marxismus sieht Fromm im Begriff der Verdrängung und im Begriff des Unbewussten, vgl. 1965c/GA V, S. 409; 1961b/GA V, S. 353f. Fromm sah in Rosa Luxemburg, vor allem in ihren Briefen aus dem Gefängnis, die ihr Interesse an Blumen, Tieren... belegen, ein Beispiel für einen biophilen, produktiven Charakter, (vgl. 1973a/GA VII, S. 253)

¹³ Vgl. Jay 1981, S. 113f.; Knapp 1982, S.21ff.; Wiggershaus 1988, S. 67ff.



Funktion, menschliche Energie derart umzugestalten, dass sie als ‚Rohmaterial‘ für die Zwecke der besonderen Struktur einer gegebenen Gesellschaft benützt werden kann...“ (Fromm, 1990a/NL 3, S. 22f.)

Die Produktion des Gesellschafts-Charakters wird mittels des ‚Transmissionsriemens‘ der Familie bewerkstelligt, die in dieser Rolle als ‚Agentur der Gesellschaft‘ wirkt, indem sie über verschiedene Erziehungsmethoden und -Stile und den Charakter der Eltern (Vorbild, Modell) Sorge dafür trägt, das Kind in die gesellschaftlich gewünschte Form zu bringen. Gesellschaftliche Erfordernisse wandelt die Familie in persönliche Eigenschaften um. (vgl. 1941a/GA I, S. 384f.) Ziel ist es, das kindliche Individuum dem herrschenden Gesellschafts-Charakter anzunähern.

Der Gesellschafts-Charakter ist der „Kern der Charakterstruktur, der den meisten Menschen einer bestimmten Kultur gemeinsam ist.“ (1941a/GA I, S. 379f.)

Der schon immer bezogene Mensch wird gewissermaßen zur Produktivkraft einer bestimmten, durch Produktionsverhältnisse und Produktionsmittel verdeutlichten Gesellschaftsstruktur. In diesem Sinne stellt der individuelle Charakter nur eine Variante des typischen Gesellschafts-Charakters dar. Dennoch ist er eine unverwechselbare Merkmalkombination, die die Einheit der Person, ihre „Identität“, ausmacht.

Gesellschaftliche Filter wie Sprache, Logik und gesellschaftliche Tabus (1965d/GA V, S.409) regeln das Bewusstwerden von bestimmten Ereignissen und Tatsachen. Unerwünschtes wird verdrängt.

Der Begriff der Autorität, die Folgebereitschaft der Individuen, wird als sadomasochistische Struktur in der Wirtschaft, im Gesellschaftssystem, im politischen Bewusstsein analysiert. Die erste psychoanalytische Feldforschung des IfS versuchte, durch assoziative, interpretative Verfahren die unbewussten Motive der Arbeiter und Angestellten am Vorabend des Dritten Reiches zu ermitteln¹⁴. Das autoritäre (Un-)Bewusstsein wurde als Kitt des Status quo offenbar, die Diskrepanz zwischen objektiver Klassenlage und realem politischen Handeln konnte erklärt werden. Und es ist erstaunlich, dass diese Untersuchung erst 1980 publiziert werden konnte. (Bonß 1983) Fromm beschreibt den autoritären, sadistischen Charakter folgendermaßen:

„Der Sadist hat den Wunsch, andere absolut zu beherrschen und ihnen weh zu tun. Daneben gibt es auch eine ‚wohlwollende‘ Variante von Sadismus, bei dem das Beherrschewollen nicht die Funktion hat, den anderen zu verletzen, sondern den anderen als jenen sadistischen Besitz festzuhalten, dem der Sadist ‚hilft‘ und den er ‚fördert‘. Sadismus ist das Gegenteil von Liebe und Achtung. Er beraubt den anderen seiner Freiheit, aber auch umgekehrt gilt, dass der Sadist unfrei ist und unfähig, unabhängig zu sein. Der charakterologische Sadismus kann bewusst sein, im allgemeinen ist er aber unbewusst und wird als gerechtfertigte Rache, als Pflichterfüllung oder als nationalistischer oder revolutionärer Hass im Kampf für eine gerechte Sache rationalisiert. (...) Ohne es in Begriffen von Ursache und Wirkung auszudrücken, kann ich auch sagen, dass der sexuelle sadistische Wunsch und der charakterologische Sadismus zwei Aspekte des gleichen Systems sind.“ (1990a/NL 3, S. 127f.)

„Für den echten Masochismus, also den Wunsch, völlig beherrscht zu werden und ‚Ton‘ in des Partners Hand zu sein, gilt das gleiche. (...) Nach den unbestreitbaren klinischen Befunden, die Freud und andere machten, zeigt der anale Charakter Züge von

¹⁴ Gmünder 1985, S. 90f.; Fromm 1980a/GAIII, S. 1-224.



Geiz, übermäßiger Reinlichkeit, Ordnungsliebe, Pünktlichkeit und von Hartnäckigkeit. Ob man (...) der von mir in Psychoanalyse und Ethik (1947a) formulierten Theorie folgt, dass sie Ausdruck einer negativen, selbstisolierenden, possessiven Bezogenheit auf Menschen und Dinge sind. In jedem Fall zeigt der anale Charakter diese Eigentümlichkeiten ...; vor allem aber ist der anale Charakter in seiner Fähigkeit zu lieben eingeschränkt.“ (ebd., S. 128f.)

Hierbei wird eine Unbezogenheit in der Interaktionsstruktur deutlich, die auf gegenseitige Instrumentalisierung hinausläuft.

Immanent ist das Verlangen nach absoluter, totalitärer Herrschaft über einen anderen zum Ding degradiertes Individuum. Aus der Studie zum sadomasochistischen Charakter, der in Freudscher Tradition ein ‘analer’ Charakter ist und später der autoritäre Charakter heißen wird, entwickelt Fromm eine Typologie von Charakter-Orientierungen (s.u., S. 45), in der der Gedanke fruchtbar wird, dass der Gesellschaftscharakter das vermittelnde Glied zwischen ökonomischer Basis und Ideen und Ideale darstellt, (vgl. Wehr 1990, S. 47)

Der Charakter ist jene Form, in die menschliche Energie im Prozess der „Sozialisati-on“ (in der Bezogenheit zu anderen) und der „Assimilierung“ (in der Art und Weise der Aneignung von Dingen) kanalisiert wird. Der Charakter ist eigentlich der Ersatz für die fehlenden Instinkte. Die Begriffe „Sozialisati-on“ und „Assimilierung“ als Aspekte der Charakterorientierungen gründen auf der biologischen Betrachtung, dass der Mensch ein zweifaches Bedürfnis hat: sich auf andere zu beziehen und sich Dinge anzueignen. (1990d/GA XII, S. 17) Die zusammenfassende Tabelle macht die beiden Ursprünge der Frommschen Charakterlehre in Psychoanalyse und Historischem Materialismus deutlich. Assimilierungsprozesse weisen auf die sozioökonomische Basis hin. In den Sozialisationsprozessen werden die durch das Unbewusste wirkenden sozialen Kräfte deutlich.

Charakterorientierungen in der Sozialpsychologie Erich Fromms		
Charakter--Orientierung	Assimilierungsprozess	Sozialisationsprozess
nichtproduktive Orientierung	oral-rezeptiv (empfangen)	masochistisch (Treue)
	anal-hortend (aufbewahren)	autoritärer Charakter
	ausbeuterisch ([aus-, weg-,] nehmen)	sadistisch (beherrschend) (Autorität)
	Marktorientierung (tauschen)	Konformismus (Indifferenz/“Fairness)
	nekrophil-destruktiv	narzisstisch-indifferent
Produktive Orientierung	Schöpferische Arbeit, Kreativität	Vernunft, Liebe zum Leben (Biophilie), Solidarität

Das Institut für Sozialforschung war 1933 von den Nazis wegen „staatsfeindlicher Tendenzen“ geschlossen worden. Horkheimer war es jedoch gelungen, die Bibliothek und das Stiftungsvermögen des Instituts zu retten. Das Institut wurde zuerst nach Genf, dann



nach Paris und später nach New York ausgelagert.¹⁵ Gleichzeitig mit der Rückkehr an das Institut eröffnete Fromm in New York eine psychoanalytische Praxis. Dies erlaubte ihm, ökonomisch auf eigenen Füßen zu stehen und machte ihn auch relativ unabhängig von den finanziellen Zwängen des Instituts für Sozialforschung im Exil. Fromm reduzierte so durch eigene Kontakte und Arbeitsmöglichkeiten die Probleme des Exils. Für die anderen Mitglieder des Instituts waren die Probleme im US-Exil schwieriger zu bewältigen. Nur unter manifesten Konflikten vollzog sich ihre Integration. Doch schon in der Anfangsphase der Emigration des Institutes spielte Fromm eine wichtige Rolle, indem er mit Gumpertz die Chancen in den USA sondierte und für Horkheimer wichtige Kontakte anbahnte. Als Gastprofessor an der Columbia Universität verband Fromm Sullivans Theorie der (positiven) zwischenmenschlichen Beziehung mit Gedanken von Karen Horney, Frieda Fromm-Reichmann, Clara Thompson, Margret Mead und Ruth Benedict. Er rückte mit seiner Bezogenheitstheorie von Freuds Libidotheorie ab - wie später auch Habermas¹⁶.

Fromms Auseinandersetzung mit Freud verkennt nicht dessen „geschichtsträchtige Entdeckungen“: den heilenden und befreienden Einfluss der Bewusstmachung des Unbewussten. (vgl. 1990a/NL 3, S. 29f.)

„Die wichtigsten Vertreter dieser Kritiker [der ‚Revisionisten‘ in Amerika, d. Verf.] sind Harry Stack Sullivan, Karen Horney und ich selbst. Natürlich gab es auch andere,.... Gemeinsam ist ihnen [den sog. Neofreudianer] lediglich eine größere Betonung der kulturellen und gesellschaftlichen Fakten, als dies sonst bei den Freudianern üblich ist. Doch diese Betonung war gewiss nur eine Weiterentwicklung von Freuds eigener gesellschaftlicher Orientierung, die den Menschen immer in seinem sozialen Kontext sah und die der Gesellschaft eine entscheidende Rolle beim Verdrängungsprozess zusprach. (...) Ich selbst bekam immer mehr Zweifel an der Libidotheorie und entwickelte eine Theorie, in deren Mittelpunkt die Bedürfnisse stehen, die sich aus den Existenzbedingungen des Menschen ergeben. Ich betone die Rolle der Gesellschaft, und zwar nicht als ‚Kultur‘, sondern als eine bestimmte Gesellschaft, die entsprechend den Maximen ihrer Produktionsweise und ihrer wichtigsten Produktivkräfte strukturiert ist. Darüber hinaus betone ich die Bedeutung von Werten und ethischen Fragen für das Verstehen des Menschen.“ (1990a/ NL 3,

¹⁵ Vgl. Jay 1981, S. 48ff.; Wiggershaus 1988, S. 164ff.

¹⁶ Jürgen Habermas, der wohl bedeutendste Vertreter der zweiten Generation der Kritischen Theorie, geht analytisch einen Schritt hinter die Position der „Dialektik der Aufklärung“ zurück und nimmt die Motive der älteren Kritischen Theorie wieder auf. Er teilt nicht die radikale Vernunftkritik von Horkheimer und Adorno in der „Dialektik der Aufklärung“ oder Adornos konsequente Weiterführung in der „Negativen Dialektik“ (1966). Damit werden nämlich die ursprünglichen Ansprüche der Kritischen Theorie aufgegeben: die auf Veränderung der Gesellschaft zielende Zeitdiagnose mit Hilfe sozialwissenschaftlicher Methoden. Denn wenn die total verwaltete Gesellschaft nur noch im Begriff der instrumentellen Vernunft beschrieben wird, muss sich alles, was von dieser Abstraktion ergriffen und entstellt wird, dem empirischen Zugriff entziehen. Das kritische Denken nähert sich dann seinem Gegenteil an: es wird unkritisch. Der Grund für diese Verstrickung sieht Habermas in der Erschöpfung des Paradigmas der Bewusstseinsphilosophie. An deren Platz stellt er seine „Theorie des kommunikativen Handelns“. Sie beschreibt Strukturen des Handelns und der Verständigung, die am intuitiven Wissen kompetenter Mitglieder moderner Gesellschaften abgelesen sind. Ihr Fundament bildet die kommunikationstheoretische Begründung von Vernunft. Die Bedingungen dafür liegen in den anthropologischen Grundstrukturen und institutionellen Verkörperungen der menschlichen Verständigung. (Habermas 1981, Bd. 2, S. 561f.) Von hier aus ergeben sich durchaus Verbindungen zu Fromm, (ebd., S. 548ff.) Sozialwissenschaftliche Theorien der Interaktion lassen sich - im Anschluss an Martin Buber, der „Ich-Du“ und „Ich-Es“ geleitete Weltbezüge unterschied - mit Jürgen Habermas danach unterscheiden, ob sie sich ihrem Gegenstand aus einer Zuschauer- oder einer Teilnehmerperspektive nähern. (1981)



S. 34f.)

Fromms Kritik an der Libidotheorie beruht nicht auf ihrer biologischen Orientierung als solcher, sondern auf dem „mechanistischen Physiologismus“, in dem Freuds Libidotheorie ihre Wurzeln hat. Die hypostasierende Annahme der krankmachenden Rolle der sexuellen Verdrängung schien historisch für Freud evident zu sein, da seine Patienten-Klientel zur Mittelschicht mit ihrer strengen viktorianischen Sexualmoral gehörte. Erik H. Erikson nimmt einen großen Einfluss der thermodynamischen Theorien auf Freuds Denken an. (vgl. 1990d/GA XII, S. 23f.) Durch Fromm wird die Freudsche Triebtheorie durch eine Beziehungstheorie und eine feministische Kritik ergänzt; dadurch wird die Psychoanalyse „interpersonal“. In der „Furcht vor der Freiheit“ (1941a/GA I, S. 217-392) bringt Fromm den Unterschied seines Ansatzes zum Freudschen auf folgenden Nenner:

„Das Schlüsselproblem der Psychologie [ist] die spezifische Art der Bezogenheit des Individuums zur Welt, und nicht die Befriedigung oder Nicht-Befriedigung dieses oder jenes triebhaften Bedürfnisses an sich“ (1941a/GA I, S. 224).

Aus dem Begriff „menschliches Grundverhältnis“ wurde in Fromms englischer Übersetzung „human relation“, aus dem sich kurze Zeit später der Begriff „relatedness“ (Bezogenheit) als Zentralbegriff von Fromms Bezogenheitstheorie (als Ersatz für die Freudsche Triebtheorie) ergab. Die je verschiedene Art der Beziehung wurde später als „Charakterorientierung“ gefasst.

Für Fromm hängt nun der individuelle Charakter, als „ein System der Bezogenheiten des Menschen zur Welt“ (1983c/GA XI, S. 351) nicht mehr primär von den befriedigenden oder frustrierten Triebchicksalen ab, sondern „vom Grad unserer Bezogenheit und Interessiertheit (...), das heißt, sie hängen in erster Linie davon ab, inwieweit wir mit der Realität unserer Gefühle und mit der Realität anderer Menschen in Berührung sind und diese nicht als Abstraktionen wie Waren auf dem Markt wahrnehmen. Zweitens erleben wir in diesem Prozess des Bezogenseins uns selbst als eigenständige Größe, als ein Ich, das auf die Welt bezogen ist. Ich werde eins mit der Welt in meinem Bezogensein auf sie und zugleich nehme ich mich als ein Selbst, als eine Individualität, als etwas Einzigartiges wahr, weil ich bei diesem Prozess des Bezogenseins gleichzeitig das Subjekt dieses Tätigseins, dieses Prozesses, dieses Mich-Beziehens bin. Ich bin ich und ich bin der andere Mensch. Ich werde mit dem Objekt meines Interesses eins, doch nehme ich mich bei diesem Prozess selbst auch als Subjekt wahr“ (1991e/GA XI, S. 249).

Doch sollte nicht außer Acht gelassen werden, dass das Exil auch Heimatlosigkeit implizierte und Fromm quasi dazu zwang, ein Kosmopolit zu sein und aus der Not eine Tugend zu machen (vgl. Johach 2000, S. 71ff.). Die positive Auswirkung besteht sicher darin, dass es ihm so gelang, seinen jüdischen Humanismus zu ‚globalisieren‘, zu generalisieren. Beide waren durch die gesellschaftliche Situation als Juden dazu gezwungen, ihre emotionale und intellektuelle ‚Heimat‘ zu kondensieren und mit sich zu nehmen: omnia mea mecum porto - das Los der von den Nationalsozialisten vertriebenen Emigranten. Hierin ähneln sich die Lebensumstände von Albert Einstein, Thomas Mann, Berthold Brecht, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Ernst Bloch und eben von Martin Buber und Erich Fromm. Es heißt sich zu beheimaten in der fremden Heimat und damit eine neue Balance zwischen Fremdheitsgefühlen und emotionaler Verwurzelung finden.

„Die Furcht vor der Freiheit“ (1941a/GA I), nennt er das Buch, das er noch im Diskussionszusammenhang mit dem Institut für Sozialforschung 1936-1940 erarbeitet hatte.



Hier bezog Fromm deutlich Position gegen den Nationalsozialismus. Der autoritäre Gesellschafts-Charakter zeigte für ihn als Folge des ungelebten Lebens verschiedene kennzeichnende Fluchtendenzen: *Sadismus, Masochismus, Konformismus und Destruktivität*. Die Kritik an gesellschaftlichen Missständen führte Fromm zur Bedingungsanalyse von spontan-tätiger Freiheit. Er wurde in den USA bekannt und bestätigte damit seine psychoanalytische Revision. Hier formulierte die ersten Aspekte seiner Charaktertheorie.

Den nekrophilen Charakter beschrieb er folgendermaßen: „Der destruktive, nekrophile Mensch ist vor allem dadurch gekennzeichnet, dass er das Leben hasst und es zerstören will, nicht dass er es beherrschen will.“

Kennzeichnend ist das Angezogenensein vom Toten. Für Fromm ist „Liebe zum Toten“ (Nekrophilie) die malignen Form des „anal-hortenden“ Charakters über seine eigene Leblosigkeit. Nekrophilie ist die letzte und gewaltsame Rache am Leben für die Unfähigkeit, noch irgendeine Art von „Nähe“ - zum Leben, zu anderen - im positiven Sinne spüren zu können, (vgl. 1964a/GA II, S. 179-198; 1990a/NL 3, S. 145f.)

Aus diesem Grund ist „dem nekrophilen Charakter, ...Tod und Destruktion das gewünschte Ziel. Für mich unterscheiden sich der anale und der nekrophile Charakter hauptsächlich durch die Stärke der das Tote liebenden, destruktiven Kräfte, weshalb ich vorschlage, den nekrophilen Charakter als den böartigen Aspekt des analen Charakters zu betrachten. Der Unterschied zwischen beiden ist prinzipiell kein qualitativer, sondern ein quantitativer, so dass für mich auch der anale Charakter am Ding, und nicht am Leben, am Haben statt am Sein orientiert ist. Er möchte gestalten und Einfluss nehmen durch Liebe, Vernunft und mit seinem eigenen Beispiel, während der Nekrophile durch Gewalt verändern will, durch das Abtrennen von Dingen und durch eine bürokratische Verwaltung der Menschen, als seien sie ein Ding. Der Biophile erfreut sich des Lebens in all seinen Erscheinungsweisen, und nicht, indem er den Kitzel und die pure Erregung sucht.“ (1973a/GA VII, S. 295-334;1990a/NL3, S. 135f.)

Fromm versuchte, angesichts des Antikommunismus in den USA und der faktischen Rehabilitierung der ehemaligen Nazis in Deutschland, Zen mit Talmud und christlicher Mystik: Meister Eckardt (Hardeck 1992, S. 153f.; Frederking 1994, S. 225f., 315f.) zu versöhnen, doch ging es ihm nicht um einen irrationalen Rückzug aufs Mythisch-Religiöse. Vielmehr ging es ihm in seiner radikalen Analyse darum, Unbewusstes mit Gesellschaftspolitischem in eine Synthese zu bringen, (vgl. Knapp 1982, S. 42)

Die Distanz zu den USA war für Fromm wichtig, um „Wege aus der kranken Gesellschaft“ (1955a/GA IV, S. 1-254) zu erarbeiten. Sein intensives gesellschaftspolitisches Engagement gründete in der Überzeugung, dass der Kapitalismus ein krankmachendes System sei, dessen Überwindung ein aufgeklärter Humanismus leisten könne. Humanistische Werte konnten seiner Meinung nach einer gesellschaftlichen Fundamentaldemokratisierung die Grundlage bieten.

1956 erschien sein bekanntestes Werk „Kunst des Liebens“ (1956a/GA IX, S. 437-518; vgl. Wehr 1990, S. 49-72), die ohne diese gesellschaftspolitischen Aspekte nicht angemessen verstanden werden kann. Wo das Markt- und Tauschgeschehen das Innere Selbst, die physiologischen und psychischen Bedürfnisse mutiert, werden aktivliebende Bezogenheitsformen selten, da das Geliebt-werden, das *‘Jiaben von Liebe’* (1991b/NL6, S. 86f.) und damit ‚Gleichgültigkeit‘ dem individuellen Gegenüber in den Vordergrund rückt. Liebe, die aus der Fülle und Stärke der Persönlichkeit sich ergießt, ist hauptsächlich durch vier Merkmale gekennzeichnet (1950a/GA VI, S. 275f.; 1956a/GA, S. 455f.):



- „Fürsorge,
- Verantwortungsgefühl,
- Achtung vor dem Anderen,
- Erkenntnis.“

Fürsorge begreift Fromm als „die tätige Sorge für das Leben und Wachstum dessen, was wir lieben.“

Verantwortungsgefühl heißt freiwillige Antwort auf die ausgesprochenen und unausgesprochenen Bedürfnisse eines anderen menschlichen Wesens.

Achtung vor dem Anderen will das Gegenüber so sehen, wie es unverzerrt durch Illusionen, Hoffnungen und Verdrängungen ist. Die einzigartige und unverwechselbare Individualität des Anderen um seiner selbst willen wahrzunehmen, ist geknüpft an das echte Interesse an Entfaltung. Eine ‚menschlichen Beziehung‘, die sich in Konzentration auf den anderen fokussiert, ermöglicht ‚wirkliches Sehen‘, das den anderen ohne projektive oder instrumentelle Verzerrungen wahrnimmt „Ich sehe Dich“, „Das bist Du“. (1958d/GA IX, S. 328f.) Rücksicht und Respekt ist die Vorbedingung dafür, dass es gelingen kann, eigene (egoistische und narzisstische) Interessen zu transzendieren. Denn Liebe ist nur möglich, wenn sich zwei Menschen aus der Mitte ihrer Existenz heraus miteinander verbinden, „wenn sich jeder aus der Mitte seiner Existenz heraus erlebt“. „Miteinander-Sein und Selber-Sein“ gehören unauflösbar zusammen. Dies stellt für die eigene Lebendigkeit eine ständige Herausforderung dar.

Erkenntnis dringt bis in die Tiefe der Existenz des anderen Selbst vor. Sie hat das Ziel, das Geheimnis des Selbst der anderen Personen zu lüften. Mag dies letztlich auch nicht möglich sein, so ist doch der Versuch Zweck an sich und als solcher eine Artikulation eigener Liebesfähigkeit, die Überwindung von abstraktem Individualismus und Solipsismus. Im Erfahren und Erleben von Liebe verwirklicht sich das „Ich bin Du“. (Birkenbeil 1987, S. 78) Mit Buberscher Diktion beschreibt Fromm die Möglichkeit, Kommunion zu leben, d. h. es geht darum, über das eigene, begrenzte Selbst in bewusster Hingabe hinauszugehen, um das Selbst des anderen verantwortet und vertrauend zu ‚umfassen‘. (1968g/GA IX, S. 389f.)

Dann kann ich den anderen Menschen nicht zu einen Ego verdinglichen, sondern mich „derart auf ihn beziehen, dass ich ‚er‘ bin - ein den anderen fühlender und erlebender Mensch. In diesem Falle denke ich nicht über mich nach, und mein Ego steht mir nicht im Wege; ... Es kommt zwischen mir und ihm zu einer Bezogenheit aus meiner Mitte heraus. Er ist kein Ding mehr ‚da drüben‘, das ich betrachte; er stellt sich mir ganz, und ich stelle mich ihm ganz, und wir weichen uns nicht mehr aus. In diesem Zusammenhang ist das Wort ‚Interesse‘ im Sinne von interesse sinnvoll, bedeutet es doch, dass man ‚bei etwas‘ oder ‚in etwas anderem‘ ist. Aus der Mitte heraus bezogen zu sein, setzt voraus, dass man am anderen wirklich interessiert ist, mit ihm/ihr eine ‚direkte Begegnung‘ finde. D.h. ‚Ich sehe dich so, wie auch ich mich sehen kann: Dies bin ich.‘ Wer sich oder den anderen in dieser Weise sehen kann, hört auf zu urteilen, sondern erlebt den anderen ganzheitlich im Gefühl der Solidarität: In dem Augenblick, in dem er fühlt, dass ich dies mit ihm teile und sagen kann: ‚Dies bist du‘, und ich sage dies weder freundlich noch unfreundlich, bedeutet dies ein Befreitwerden aus seiner Isolation. Denn ein anderer Mensch sagt ihm: ‚Dies bist du‘, steht zu ihm und teilt dies mit ihm.“ (1992g[1959]/GA XII, S. 222f.)



„Das Leben eines jeden Menschen stellt ein Drama dar, in dem er erfolgreich oder erfolglos seine besondere Antwort auf das Problem des Lebens gibt. Es kommt nun darauf an, die Gesamtantwort zu verstehen, die ein Mensch gibt.“ (ebd., S. 225)

Man kann einen anderen Menschen jedoch nur dann wirklich kennen und verstehen, wenn man das „gleiche erfahren hat“ und sagen kann: „Ich finde alles in mir“, womit die Totalität menschlicher Erfahrungspraxis als 'Mörder' und 'Heiliger' gemeint ist. (vgl. 1991a/NL5, S. 114f.)

Liebe ist eine Kompetenz, die Liebe erzeugt. *Impotenz* ist die Unfähigkeit, Liebe zu erzeugen. Hier zitiert Fromm Marx: „Setze den Menschen als Menschen und sein Verhältnis zur Welt als ein menschliches voraus, so kannst du Liebe nur gegen Liebe austauschen, Vertrauen nur gegen Vertrauen etc. Wenn du die Kunst genießen willst, musst du ein künstlerisch gebildeter Mensch sein; wenn du Einfluss auf andere Menschen ausüben willst, musst du ein wirklich anregend und fördernd auf andere Menschen wirkender Mensch sein, jedes deiner Verhältnisse zum Menschen und zu der Natur muss eine bestimmte, dem Gegenstand deines Willens entsprechende Äußerung deines wirklichen individuellen Lebens sein. Wenn du liebst, ohne Gegenliebe hervorzurufen, das heißt, wenn dein Lieben als Liebe nicht die Gegenliebe produziert, wenn du durch eine Lebensäußerung als liebender Mensch dich nicht zum geliebten Menschen machst, so ist deine Liebe ohnmächtig, ein Unglück.“ (1956a/GA IX, S. 454f.)

1957 fand das Symposium zum Zen-Buddhismus mit Daisetz T. Suzuki in Cuernavaca statt, von dem Fromm sich zeitlebens beeindruckt zeigte. (1960a/GA VI, S. 301-356) Die „X-Erfahrung“ verband für ihn die humanistischen Religionen, wobei die nicht-theistische Mystik (des Buddhismus) für ihn nun alle Vorzüge des Judentums und des Christentums vereinigte.

Produktive Tätigkeit ist kennzeichnend für Wohlfühlen, denn im Zustand der Produktivität wird das Ich nicht vom Nicht-Ich getrennt. Das Objekt meiner Tätigkeit ist mir nicht mehr gegenüber, sondern vielmehr bei mir oder in mir drin. Herrigel hat das an seinem Beispiel vom Bogenschießen anschaulich erklärt.

Ein weiteres Ziel des Zen ist die Kenntnis des eigenen Wesens. Es strebt nach dem „Erkenne dich selbst“. (1960a/GA VI, S. 337)

„Die Rückkehr zur Unschuld ist nur möglich, wenn man seine Unschuld verliert.“ (1960a/GA VI, S. 346f.)

Die frühkindliche Phantasie ist mit der paradiesischen Utopie des Landes in dem Milch und Honig fließt, in dem Löwe neben Lamm liegt und Schwerter zu Pflugscharen umgeschmiedet (Jesaja) werden verknüpft. Die messianische Hoffnung schwingt hier mit.

Für ihn sind die großen 'Nicht-Götzendienen' wichtig und von entscheidender Bedeutung: Buddha, Jesaja, Sokrates, Jesus, Meister Eckhart, Paracelsus, Böhme, Spinoza, Goethe, Marx, Schweitzer und viele andere. Sie alle waren „erleuchtet“, d.h. sie konnten die Welt 'realistisch' sehen, so wie sie ist, ohne Angst, Rationalisierungen, Tabuisierungen, Ideologisierung. So Meister Eckharts in seiner Predigt „Noli timere eos“:

„Wenn ich in den Grund, in den Boden, in den Strom und in die Quelle der Gottheit komme, so fragt mich niemand, woher ich komme und wo ich gewesen sei. Dort hat mich niemand vermisst, dort entwid 'Gott'.“ Hier ist Verzicht auf ein Idol, weil sie in sich selbst ruhten; sie hatten nichts zu verlieren und hatten kein Ziel außer dem einen: ganz lebendig zu sein. (vgl. 1966a/GA VI, S. 121; 1990f/GA XII, S. 44f., 51f.)

In der mystischen Liebe oder X-Erfahrung gilt der Satz: „Gott, das bin ich, insofern



ich menschlich bin.“ Für Fromm gilt „Gott“ als „Symbol für den höchsten Wert, den wir in unserem Innern erfahren können“, als das Bild des höheren Selbst des Menschen, ein Symbol dessen, was der Mensch potentiell ist oder werden sollte (1976a/GA II, S. 302.), der Prinzipien, Gerechtigkeit, Wahrheit und Liebe, als das Prinzip der Einheit hinter der Mannigfaltigkeit. Für ihn ist dies nicht an einen persönlichen Gott gebunden - im Gegensatz zu den monotheistischen Religionen des Judentums, des Christentums und des Islams. Für Martin Buber war 'Gott' ein ganz persönlicher Dialogpartner.

Er skizziert seine Position als „nicht-theistische Mystik“ (vgl. 1966a/GA VI, S. 94) und fordert dazu auf, aufzuhören, über 'Gott' zu streiten, und stattdessen sich darum zu bemühen, die heutigen Formen des Götzendienstes zu entlarven. Für ihn sind moderne Vergötzung die des Staates und der Macht in autoritären Ländern und die Vergötzung der Technik/Mega-Maschine und des Erfolgs. Es ist die „alles durchdringende Entfremdung“, welche die geistigen Qualitäten des Menschen bedroht, (vgl. 1955a/GA IV, S. 245) Die Gottesvorstellung ist nur „der Finger, der auf den Mond weist“. Dieser Mond steht nicht außerhalb von uns, sondern ist die menschliche Realität hinter den Worten: Was er als 'religiöse Haltung' bezeichnet, ist ein X, welches sich nur in poetischen und visuellen Symbolen ausdrücken lässt.

Diese X-Erfahrung hat je nach gesellschaftlicher, historischer und kultureller Situation eine je unterschiedliche Begrifflichkeit erfahren. Aufgrund der gesellschaftlich-historischen Vorstellungswelt im Nahen Osten fand diese X-Erfahrung ihre begriffliche Entsprechung in der Vorstellung von einem höchsten Stammeshäuptling oder König, und so wurde 'Gott' zum höchsten Begriff des Judentums, des Christentums und des Islam. In Asien fand die X-Erfahrung eine andere Vorstellungswelt und andere gesellschaftlich-historische Rahmenbedingungen vor, dies führte zum Verzicht auf den Gottesbegriff, (vgl. 1966a/GA VI, S. 220; Wehr 1990, S. 71/72)

Seine *These*: „Ihr werdet sein wie Gott“. (1966a/GA VI, S. 83-226) Sein Religionsbegriff, bezeichnet *jedes von einer Gruppe geteilte System des Denkens und Handelns, das dem einzelnen einen Rahmen der Orientierung und ein Objekt der Hingabe bietet*. 'Götzendienst' ist die entfremdete Form der Selbsterfahrung des Menschen. Indem der Mensch den Götzen verehrt, verehrt er sich selbst in Teilaspekten: Kraft, Macht, Ruhm...

Diese Reduktion auf einen Teilaspekt führt zur Regression, zum Stillstand individueller Entwicklung und zur Abhängigkeit von dem Götzen, denn nur durch Unterwerfung, findet er Teilaspekte seiner selbst. Diese Entfremdung von seinen eigenen Kräften gibt dem Menschen nicht nur das Gefühl sklavischer Abhängigkeit von 'Gott'. Er reduziert sich zu einem Wesen ohne Erfahrung seiner eigenen Kompetenzen. Die Folge ist die Trennung zwischen dem „Heiligen“ und dem „Weltlichen“ (Parallelitätsbegriff bei Freud). Ein Dilemma tut sich auf: Je mehr er Gott preist, desto leerer wird er. Je leerer er wird, desto sündiger fühlt er sich. Und je sündiger er sich fühlt, desto mehr preist er seinen Gott - und desto weniger ist er imstande, zu sich selbst zurückzufinden. Der letzte Gegensatz zwischen Götzendienst und der Anerkennung Gottes ist der zwischen der Liebe zum Toten und der Liebe zum Lebendigen, (vgl. 1966a/GA VI, S. 109) In der Idolatrie Identifikation schluckt das Individuum das Objekt symbolisch und glaubt an eine symbolische Präsenz in sich, dies offenbart die Analogie zur Freudschen Erklärung der Entstehung des Über-Ich: die introjizierte Summe der väterlichen Verbote und Gebote. Auf die gleiche Weise kann eine Autorität, eine Institution, eine Idee, ein Bild introjiziert werden: Der ähnlich funktionierenden Konsumentenhaltung liegt der Wunsch zugrunde,



die ganze Welt zu verschlingen, der Konsument ist ein 'ewiger Säugling'.

Dies stünde im krassen Gegensatz zu Fromms psychologischer Anthropologie. Da der Mensch „in die Welt geworfen ist“ und in ihr heimatlos ist, braucht er, um Identität auszubilden, einen Orientierungsrahmen, der Handeln im Hinblick aufs Zubereiten der Welt als Heimat (Verwurzelung) ermöglicht. Der Orientierungsrahmen (1973a/GA VII, S. 207f.) hat als Bezugspunkte die Kategorien „Liebe“, „rationaler Glaube“ ([messianische] Hoffnung), „Selbstwertung“ und „Transzendenz“. (1966a/GAVI, S. 117f.)

Das Sein in neuer (messianischer) Harmonie Einheit lässt die „ganze Menschheit, die jeder einzelne in sich trägt“, zur Verwirklichung kommen. Transzendenz des Ichs, der Gier, erreicht Offenheit gegenüber Welt und Sein. Fromms *humanistische Ethik* ist für ihn die angewandte Wissenschaft von der „Kunst des Lebens“.

In ihr dokumentiert sich die Überwindung Egozentrismus, Besitz-Gier, Prestige-Denken, konformistische autoritäre Haltungen, d.h. unproduktive Gewohnheiten aufzugeben, was bedeutet, „die Besitzstrukturen in der eigenen Existenz [zu] überwinden“ (1989a/GA XII, S. 481) und eine Existenzverlagerung vom Haben zum Sein einzuleiten, an deren Ende ein neues Identitätserleben steht: „Ich bin nicht [mehr länger], was ich habe“, sondern, „Ich bin, was ich bewirke“ (im Sinne von nicht-entfremdetem Tätigsein) oder einfach: 'Ich bin, was ich bin'." (1989a/GA XII, S. 483) Dieser innerseelische Durchbruch, d.h. die Verlagerung der Dominanz der je eigenen Existenz und des Identitätsfokus vom Haben zum Sein, der idealiter in einer ego-transzendenten Identität mündet, bildet den theoretischen bzw. lebenspraktischen Kern jener (humanistischen) Kunst des Seins, (vgl. 1976a/GA II, S. 358; 1989a/GA XII, S. 481ff.; Wehr 1990, S. 73-95; Frederick 2000, S. 165ff.)

Gegenpol zu Fromms (positivem) Modell der menschlichen Natur (vgl. Wehr 1990, S. 37):

Biologische „Schwäche“ des Menschen: <i>Widerspruch/Dichotomie</i> zwischen Welt-Immanenz und -Transzendenz, da als Laune der Natur in die Welt geworfen »Gehirnwachstum und Instinktarmut« Selbst-Bewusstsein		
Angeborenes Streben nach Wachstum = Selbstverwirklichungsstreben		
<i>Physiologische Antriebe:</i>	<i>Existenzielle Bedürfnisse:</i>	<i>Existenziell bedingte Alternativen:</i>



<p>Hunger Durst Schlaf Sexualität Aggression: Flucht - biologisch angepasste Selbst-Verteidigung</p>	<p>Bezogenheit Transzendenz Identitätserleben Orientierung Hingabe-Objekt Wirkmächtigkeit</p>	<p>Vernunft oder Irrationalität Liebe oder Narzissmus Kreativität oder Destruktivität Individualität oder Konformität Solidarität oder inzestuöse Symbiose <i>Charakter- Orientierungen</i> produktiv oder nicht produktiv</p>
--	---	---

Hier ist der Mensch das Maß aller Dinge. Biophilie, Wachstum und Freiheit sind wesentliche Determinanten dieser universalen Ethik. Die humanistische, rationale Ethik ist für ihn in der Lage, die Frage, die das existentielle Problem stellt, zu beantworten. Das Problem der Geworfenheit, der Heimatlosigkeit, der existentielle Konflikt, dass der Mensch Teil und Nicht-Teil der Natur ist, dass der Mensch in der Kürze seines Lebens nicht alle Potenzialitäten entwickeln kann, dass er sterblich ist, all dies erfordert eine Lösung, nicht Auflösung, die dem Leben in Rationalität und Liebe gerecht wird und damit dem humanen Wachstum. Die Bedürfnisse nach Bezogenheit, Transzendenz, Verwurzeltheit, Identität, Orientierung, Hingabe und Wirkmächtigkeit (vitale Potenz) benötigen eine biophile, Selbstverwirklichung ermöglichende Antwort, die Handlungsfähigkeit erreichen lässt: Liebe, Produktivität, Solidarität, Individualität, humane Religiosität. Dann gewinnt das Paradoxon Gültigkeit: „... je tiefer ich meine eigene oder die einzigartige Individualität eines anderen erfahre, umso klarer sehe ich durch mich und ihn hindurch die Realität des universalen Menschen, ... den Menschen ohne Rang und Namen.“ (1989a/NL 1, S. 111)

Hier schwingt ‚Ungehorsam‘ (1963a/Ga IX, S. 367f.) mit, wie er sich in den Figuren des Prometheus und Adam dokumentiert. Die Ablösung von autoritärer Abhängigkeit löst Angst und Schuldgefühle aus. Von diesen Schuldgefühlen entbindet nur Vergebung durch die Autorität. Voraussetzung solcher Vergebung ist, dass der Sünder bereut, dass er bestraft wird und sich erneut unterwirft, indem er die Strafe annimmt. Die Reihenfolge Sünde (Ungehorsam) - Schuldgefühle - neuerliche Unterwerfung (und Bestrafung) - Vergebung ist insofern ein Teufelskreis, als jeder Akt des Ungehorsams zu verstärktem Gehorsam führt. Nur wenige lassen sich nicht auf diese Weise einschüchtern. Ihr Vorbild ist Prometheus. (1967b/GA V, S. 299f.) Trotz der unerhört grausamen Strafe, die Zeus über ihn verhängt, unterwirft er sich weder noch fühlt er sich schuldig. Er wusste, dass es ein Akt der Solidarität war, den Göttern das Feuer zu stehlen und es den Menschen zu geben; dass er ungehorsam gewesen war, aber nicht gesündigt hatte. Wie viele andere hatte er die Gleichsetzung von Ungehorsam und Sünde durchbrochen. Parallel dazu zeigt sich in Adams und Evas Ungehorsam gegen Gott, dass dieser nicht als Sünde bezeichnet werden muss. Im Gegenteil, für Fromm ist dieser Ungehorsam die Vorbedingung dafür, dass der Mensch sich seiner selbst bewusst wurde und dass er fähig ist, sich für etwas zu



entscheiden, so dass dieser erste Akt des Ungehorsams letzten Endes der erste Schritt des Menschen auf dem Weg zur Freiheit ist. (vgl. 1964a/GA II, S. 166) [vgl. auch den Beitrag von E. Kiel in diesem Band]

Für Fromm repräsentiert das Unbewusste stets den *ganzen, universalen Menschen* mit all seinen Möglichkeiten. Es bildet stets die Basis für die verschiedenen existentiellen Antworten, welche der Mensch auf die Frage geben kann, die seine Existenz ihm stellt, (vgl. 1962a/GA IX, S. 120f.) Aus diesem Grunde bedeutet 'Sich seines Unbewussten bewusst werden', mit der eigenen vollen Humanität in Berührung zu kommen und die gesellschaftlichen Tabu-Schranken und 'blinden Flecke' zu beseitigen, welche die Gesellschaft in jedem Individuum und folglich zwischen den Subjekten errichtet hat. Dieses Ziel zu erreichen, kann nur annäherungsweise gelingen, es beinhaltet andererseits nichts anderes als die Emanzipation des Menschen von der gesellschaftlich bedingten (nationalistischen und xenophobischen) Entfremdung von sich selbst und der Menschheit, (vgl. 1962a/GA IX, S. 120f.) Denn das Sein bezieht sich (mit Interesse) auf das Wirkliche im Gegensatz zum verfälschenden, illusionären Bild. In diesem Sinn bedeutet jeder Versuch, den Bereich des Seins auszuweiten, vermehrte Einsicht in die Realität des eigenen Selbst, der anderen und unserer Umwelt - Hauptziele der jüdischen, der christlichen und buddhistischen Religion, (vgl. 1962a/GA IX, S. 149)

Der Mensch ist das Maß aller Dinge. Biophilie, Wachstum und Freiheit sind wesentliche Determinanten dieser universalen Ethik, die Frage der Sphinx¹⁷: „*Wer ist der Mensch?*“ Dies wird von Fromm dahingegen beantwortet, dass der Mensch in jeder Kultur potentiell alle Möglichkeiten in sich birgt: Hitler/Eichmann¹⁸ und Gandhi. Die wichtigste Lebensaufgabe des Menschen besteht darin, sich selbst zur Geburt zu verhelfen und das zu werden, was er potentiell ist. Er vertritt den Standpunkt: *Wenn der Mensch lebendig ist, dann weiß er, was erlaubt ist.* Lebendig sein heißt produktiv sein und die Kräfte nicht für einen den Menschen transzendierenden Zweck, sondern für sich selbst einsetzen, dem Dasein einen Sinn geben, Mensch sein.

„Solange jemand glaubt, sein Ideal und sein Daseinszweck liege außerhalb seiner selbst,...lebt er außerhalb seiner selbst und wird dort Erfüllung suchen, wo sie nie gefunden werden kann. Er wird überall Lösungen und Antworten suchen, nur nicht dort, wo sie gefunden werden können - in ihm selbst.“ (1947a/GA II, S. 156)

Den Prozess des vollen Geborenwerdens zu erleben, „die Bereitschaft, alle „Sicherheiten“ und Illusionen aufzugeben, erfordert Mut und Glauben“ (Fromm 1959c/ GA IX, S. 407), denn:

„Wir müssen die Qual der absoluten Isolierung...überwinden: aus dem Gefängnis ...[der] Egozentrik auszubrechen und 'eins mit der Welt' werden.... Wenn egozentri-

¹⁷ Bei Buber (¹¹1994, S. 10) die Frage Gottes an Adam: Wo bist Du?

¹⁸ „Man kann einen anderen Menschen nur insoweit wirklich kennen, als man das gleiche erfahren hat. Selbst analysiert zu sein, bedeutet nicht mehr, als offen zu sein für die Ganzheit der menschlichen Erfahrung. Und diese umfasst gut und schlecht, alles. Kürzlich hörte ich die Äußerung von Martin Buber über Adolf Eichmann, dass Buber, obwohl er gegen den Eichmann-Prozess sei, in sich keinerlei Sympathie für Eichmann entdecken könne, weil er in sich überhaupt nichts von Eichmann finde. Ich halte dies für unmöglich, denn ich finde Eichmann sehr wohl in mir, ich finde alles in mir, auch den Heiligen.“ Dies, obwohl Eichmann (1963d/GA IX, S. 372) für Fromm der „Prototyp des Organisationsmenschen“, des „entfremdeten Bürokraten“ ist, der allerdings damit auch ein „Symbol für uns alle“ sei, denn „Wir können uns in Eichmann wiedererkennen“, wenn wir die „Fähigkeit zum Ungehorsam verloren“ haben, (ebd., S. 373)



sches Getrenntsein eine Todsünde ist, dann wird diese Sünde durch den Akt des Liebens gesühnt, ... nicht *vergeben...*, aber sie muss *geheilt* werden, und Liebe, nicht Aufsehen von Strafe ist das Mittel zu ihrer Heilung.“ (1976a/GA II, S. 358)

Dabei ist die damit verknüpfte Hoffnung paradox.¹⁹ Dies ist die Frommsche Antwort auf den existentiellen, religiösen Konflikt und die Frage der Sphinx nach der Existenz des Menschen: Wege vom Haben zum Sein markieren folgende Elemente: Eins wollen, wach, sich seiner durch Selbstanalyse gewahr werden, sich konzentrieren und meditieren (1989a/GA XII, S. 416ff.).

„Liebe zum Lebendigen“, ‚Ehrfurcht vor dem Leben‘ (1975c/GA V, S. 329f.) skizzieren das Ziel humanen Lebens in einer menschengerechten Umwelt (1956a/ GAIX, S. 469). Unter Ablehnung einer egozentristischen Wachstumsideologie, die Freiheit mit Zügellosigkeit verwechselt (1970i/GA IX, S. 411), stützt sich die kritisch-humanistische Erziehung im Sinne Fromms (und Bubers) auf eine humanistische Ethik und Anthropologie.

Eine chassidische Geschichte zum Schluss:

„Der Schüler trifft den Rabbi in einer traurigen Stimmung und fragt ihn: ‚Meister, warum bist Du so traurig? Bist Du traurig, weil Du nicht zu höchster Erkenntnis gelangt bist und nicht die größten Tugenden erreicht hast?‘ Der Meister antwortet: ‚Nein, darüber bin ich nicht traurig. Ich bin traurig, weil ich nicht ganz ich selbst geworden bin‘.“ (Funk 2000, S. 154)

Einstellung zum Chassidismus

Buber	Fromm
<p>Erzählungen der Chassidim: „Henoah war ein Schuhflicker. Mit jedem Stich seiner Ahle, der Oberleder und Sohle zusammennähte, verband er Gott und seine Schechina. (Dieser wunderliche Beitrag zur Legende des Urvaters... wird in der chassidischen Lehre gern variiert. Denn in seinem erdnahen Bilde spricht er das ihr Wesentliche aus: dass der Mensch auf das Ewige einwirkt, und dies nicht durch besondere Werke, sondern durch die Intention all seines Werks. Es ist die Lehre von der Heiligung des Alltags. Es gilt nicht, ein neues, seiner Materie nach sakrales oder mystisches Tun zu gewinnen, es gilt, das einem Zugewiesene, das Ge-</p>	<p>Studien bei Rabbi Nobel, Rabbi Rabinow: „Chassidismus in dieser Hinsicht als Erneuerer des Geistes des rabbinisch-talmudischen Judentums auf, gestaltete die Urelemente dieses Judentums, wie Kontemplation, Melodie und Gesang, in großartiger Weise neu und vertiefte sie.“ (1989b, S. 171) Mit Entschiedenheit müssen wir aber eine Ansicht Martin Bubers zurückweisen. Dieser schreibt (1922, S. XXVIII): „Von hier aus wird verständlich, dass der Chassidismus keinen Anreiz hatte, irgendein Stück aus der Fügung des überlieferten Gesetzes zu brechen, da es der chassidischen Lehre nach keins geben konnte, das nicht mit</p>

¹⁹ Hoffen heißt, jeden Augenblick bereit zu sein für das, was noch nicht geboren ist, und trotzdem nicht zweifeln, wenn es zu unseren Lebzeiten nicht zur Geburt kommt. Es ist die „innere Bereitschaft zu einem intensiven, aber noch unverbrauchtem Tätigsein.“ (1968a/GA IV, S. 267f.)



<p>wohnte und Selbstverständliche in seiner Wahrheit und in seinem Sinn, und das heißt in der Wahrheit und dem Sinn aller Tat zu tun. Auch die Werke sind Schalen; wer sie mit der rechten Weihe vollbringt, umfaßt im Kern das Schrankenlose.“ (Buber 1922, S. XVIIIf. In: Fromm 1989b/NL 2, S. 178; Wehr 1982, S. 63)</p>	<p>Intention zu erfüllen oder in seiner Intention zu entdecken war. Aber es wird auch verständlich, wie eben hierdurch die beharrende Kraft der bewegenden und erneuernden insgeheim überlegen blieb und schließlich innerhalb des Chassidismus selbst ihr obsiegen musste.“ Das Gegenteil ist richtig. Nicht die Bindungen des Gesetzes tragen Schuld am Niedergang des Chassidismus, sondern gerade im Erlöschen der Kraft des Chassidismus werden auch die Bande des Gesetzes gelockert, so dass mit dem Beginn seiner Auflösung auch die, wenn auch nur geringe Subjektivierung der Gesetze beginnt. (1989b, S. 187)</p>
---	--

Einstellung zum Zionismus

Buber	Fromm
<p>Zionismus: Bekanntschaft mit Theodor Herzl, Leben in Israel.</p>	<p>Ein prinzipielles Wort zur Erziehungsfrage: „Das Bild, das die zionistische Jugendbewegung in Deutschland seit ihrem Bestehen bietet, ist das völliger geistiger (nicht organisatorischer) Anarchie. Es fehlt uns jede klare Zielsetzung für die innere Entwicklung. (...) Vom Missverstehen der Gedankengänge Bubers kommt man zur radikalen Ablehnung alles Religiösen, von blinder Ostjudenvergötterung zur bewussten und ausschließlichen Bejahung deutschen Kulturgutes. (...) Wir glauben an die jüdischen „Substanz“, der meisten von uns. Deshalb sind wir Zionisten, Frankfurt a.M., Chanukkah 5683/1921, Fromm, Goethein, Löwenthal, Simon...“</p>

Einstellung zum Judentum



Buber	Fromm
<p>Bubers Problem in Deutschland bestand darin, dass die Juden in Westeuropa vorwiegend Anhänger des Assimilationsjudentums waren. Diese Juden verloren zunehmend den Bezug zu ihrem Ursprungsland, ihre Lebensformen und Sprache glichen den der Deutschen. Dadurch entfremdeten sich immer mehr das Ost- und Westjudentum. Durch diese Entwicklungen des Judentums sah Buber eine Erneuerung des Judentums als notwendig. Sein Hauptziel war es das Judentum in einen Hebräischen Humanismus zusammenzuführen. D.h. er wollte eine Erneuerung des Judentums in Richtung eines neuen, gemeinsamen Weltgefühls, um dadurch zur Erneuerung der gesamten Menschheit zu kommen. Unter dem gemeinsamen Weltgefühl versteht er ein menschliches Weltgefühl, das durch unsere Bemühungen beginnt, aber erst in der Zukunft aufblühen wird.</p>	<p>Liberaler (orthodoxer) Jude bis 1926.</p>

Einstellung zur Religion

Buber	Fromm
<p>Drei Beziehungs-Dialogebenen:</p> <ul style="list-style-type: none">• Ich-Du,• Ich-Es, <p>Ich-ewiges Du.</p>	<p>Atheistischer Mystiker. Für Erich Fromm ist ein anderer Ausdruck einer humanistischen Anthropologie die Aussage des Alten Testaments, dass der Mensch als Ebenbild Gottes geschaffen ist. Weil alle Menschen Gott zum Ebenbild geschaffen sind, sind sie trotz der Tatsache, dass sie nicht dieselben sind, doch alle gleich. Hier wird auch das Liebesgebot postuliert, das sich nicht nur auf die Nächstenliebe, sondern auf die Liebe zum Fremden bezieht, (vgl. 1992m/ GA XI, S. 555f.)</p>



Einstellung zu ‚Gott‘

Buber	Fromm
Ewiges Du/ Ich bin da.	Gottesvorstellung ist nur „der Finger, der auf den Mond weist“.

Beziehung / Dialo / Bezogenheit

Buber	Fromm
Ich – Du	Mensch - ursprünglich bezogenes Wesen: Symbiose - Freiheit zu eigener Individualität.

Einstellung zum Staat Israel

Buber	Fromm
„Israel wird erwählt, um den biologischen Gesetz der Macht, das die Völker in ihren Wunschträumen verklären, in die Sphäre der Wahrheit und Gerechtigkeit zu entwachsen.“	Den Vorwurf der Preisgabe des prophetisch-messianischen Judentums hat Fromm immer wieder gegen den Staat Israel erhoben (vgl. auch den Beitrag Märtyrer und Helden, 1990s [1967], S. 514-520. Fromms kritische Stellungnahmen gegen das politische Handeln des Staates Israel führten dazu, dass er, ..., von jüdischen Organisationen wieder eingeladen wurde. Auch die Beziehung zu seinem Jugendfreund Ernst Simon ging in die Brüche und wurde erst in den siebziger Jahren in einem eindrucksvollen Briefwechsel zwischen Simon und Fromm wieder neu geknüpft, (vgl. die Briefe von Ernst Simon an Erich Fromm vom 25. Oktober 1967 sowie vom 16. Mai 1973. In: Leo-Baeck-Institut Jerusalem (Hrsg.) 1998, S. 172-174 u. S. 226f.) Fromm kommt



	dennoch „mehr und mehr zu der Überzeugung, dass der politische Zionismus einer der falschen Messiasse ist.“ (Brief an Karl Darmstädter vom 27. Januar 1975)
--	---

Einstellung zu den Palästinensern

Buber	Fromm
<p>Buber war es immer bewusst, dass in Palästina zwei Völker das Recht zu leben haben, auch wenn die geschichtliche Entwicklung einen anderen Weg einschlug.</p> <p>Nach Bubers Tode schreibt Ernst Simon in der Monatsschrift „Universitas“ (9/1965, S. 909f.): „In den letzten Jahren begann die Isolierung [wegen seines Vorschlages zur Koexistenz von Juden und Palästinensern] im Lande, zaghaft und allmählich, zu weichen. Junge Menschen, vereinzelt zunächst, dann ganze Gruppen, fanden den Weg zu ihm, vor allem solche aus Kibbuzim ...“ (Wehr 1982, S. 49)</p>	<p>Fromm trat bis zu seinem Lebensende verschiedentlich für ein friedliches Zusammenleben zwischen den Israelis und den Arabern ein. 1962 schrieb er an Angelica Balabanoff, einer damals in Rom lebenden Sozialistin:</p> <p>„Ich muss zugeben, dass ich seit der Gründung des Staates Israel eine im gewissen Sinn negative Einstellung gegenüber Israel habe. Ein Grund hierfür ist die Behandlung, die die Araber durch die Israelis erfahren. In allen Berichten, die mir zu Ohren kommen, haben die Araber, die im Land zurückblieben, eben doch nicht die gleichen Rechte wie die Israelis. (...) Auch mag ich den israelischen Nationalismus nicht. Der vermutlich wichtigste Grund für meine gefühlsmäßige Einstellung gegenüber dem Staat Israel ist aber der folgende: Für mich war der prophetische Messianismus immer eine der wunderbarsten Vorstellungen, und für mein Gefühl hat der Staat Israel diese Vorstellung für seine eigenen politischen Zwecke verkauft.“ (Brief vom 29. Oktober 1962, Erich Fromm-Archiv)</p> <p>Fromm engagierte sich eindeutig für eine Kooperation von Israelis und Arabern. (1990t/GA XI, S. 523f.)</p>

Einstellung und Engagement zur Nah-Ost-Politik



Buber und Fromm

Der in der New York Times von Buber u.a. m 18. April 1948 veröffentlichte Text:
„An den Herausgeber der New York Times: Arabische und jüdische Extremisten treiben derzeit Palästina rücksichtslos in einen nutzlosen Krieg. Sie glauben zwar, legitime Interessen zu vertreten, doch diese Extremisten spielen nur der jeweils anderen Seite in die Hand. Dabei ignoriert diese Herrschaft des Terrors die Bedürfnisse und Wünsche der gewöhnlichen Menschen in Palästina. ... Eine Verständigung zwischen den beiden Völkern ist trotz der ständig wiederholten Behauptung, dass die jüdischen und die arabischen Bestrebungen unversöhnlich seien, möglich. Die Forderungen der Extremisten sind tatsächlich unversöhnlich. Der gewöhnliche Jude und der gewöhnliche Araber sind jedoch keine Extremisten. Sie sehnen sich nach der Möglichkeit, durch Arbeit und Kooperation ihr gemeinsames Land aufzubauen, das Heilige Land. Der erste Entwurf, der sich im Nachlass von Fromm erhalten hat, sollte am 22. März 1948 in Fromms Wohnung in New York einigen bekannten amerikanischen Juden und einigen Arabern bekanntgemacht werden mit dem Ziel, prominente Persönlichkeiten für ihre Unterschrift zu gewinnen. Fromm, Nachmansohn und Simon hatten bereits Albert Einsteins telefonische Zusage; nach einer starken Überarbeitung des ersten Entwurfs von Fromm gelang es ihm am 6. April 1948, Leo Baeck zur Unterschrift zu gewinnen. Schließlich wurde die Erklärung unter dem Titel Palestine Cooperation - Appeal Made to Jews to Work for Goal of Common Welfare mit den Unterschriften von Leo Baeck und Albert Einstein in der Sonntagsausgabe der New York Times am 18. April 1948 abgedruckt.“ (1990t [1948]/GA XI, S. 523f.)

Einstellung zum Krieg

Buber	Fromm
Vertrauensbildende Friedensgespräche stellten ihm die Grundlage einer Erziehung zum Frieden der Menschheit dar, vor allem zwischen Juden und Arabern, Juden und Deutschen, Juden und Christen. Seine bekannte Friedensphilosophie umfasste Dialog, Gespräch und Begegnung. Diese Dialogbereitschaft und Dialogfähigkeit zu fördern, war ein Hauptziel seines erzieherischen Humanismus.	Fromm hatte eine eindeutig pazifistische Position, die er auch in der Friedensbewegung (Sane) lebte. Beispiele aus seinen Schriften: GA V: Gründe für eine einseitige Abrüstung (1960c, S. 213-224); Die Frage der Zivilverteidigung (1962b, S. 225-242); Zur Theorie und Strategie des Friedens (1970h, S. 243-257); Anmerkungen zur Entspannungspolitik. (1975a, S. 259-264)



Humanismus

Buber	Fromm
<p>1941 schrieb M. Buber ein Buch zum 'hebräischen Humanismus', der für Buber die Lebensordnung des jüdischen Volkes als menschheitliche Verpflichtung nachzeichnet. Da wir dieser Verpflichtung nicht nachgekommen sind, ist nach M. Buber ein Menschentypus entstanden, „der seine Mitmenschen beobachtet, gebraucht, statt im Sinne des hebräischen Humanismus, ihnen Seele und Tat zuzuwenden.“ Dadurch konnte eine Führungslos gewordene Technismus nologie, eine unbeschränkte Herrschaft der Mittel, die sich nicht mehr vor bestimmten Zielen verantworten muss, entstehen. Es entstand die „willentliche Versklavung des Menschen in den Dienst des gespaltenen Atoms.“</p>	<p>Humanismus als säkularer Messianismus: Ein neuer Humanismus als Voraussetzung für die eine Welt (A New Humanism as a Condition for the One World [1992m /GA XI]): Die Erfahrung des Humanismus lässt sich mit Terenz umschreiben, dass „nichts Menschliches mir fremd ist und dass ich das ganze Spektrum des Menschseins in mir trage. Trotz der Tatsache, dass jeder Mensch anders ist als der andere, gibt es dennoch das Paradoxon, dass wir gleichzeitig alle die gleiche Substanz, die gleichen grundlegenden Eigenschaften teilen. Es gibt nichts, das es nur in diesem einem Menschen gäbe. Alles gibt es auch in mir selbst: Ich bin der Kriminelle und ich bin der Heilige. Ich bin das Kind und ich bin der Erwachsene. Ich bin der Mensch, der vor hunderttausend Jahren schon gelebt hat, und ich bin der Mensch, der noch in hunderttausend Jahre leben wird, vorausgesetzt, wir zerstören die menschliche Rasse nicht.“</p> <p>Die Erfahrung des Humanismus hat einen äußerst bedeutsamen Bezug zu einem Phänomen, mit dem man sie gewöhnlich nicht in Verbindung bringt: zum Phänomen des Unbewussten.</p> <p>„Freud war zwar nicht der erste, der das Unbewusste entdeckte, aber er war sicherlich der erste, der es umfassend und systematisch erforschte. Freuds Vorstellung vom Unbewussten war freilich auch sehr eingeschränkt. Er stellte sich (zunächst) vor, dass bestimmte triebhafte Wünsche wie Inzestwünsche oder Mordwünsche verdrängt würden. So sehr dies stimmt, das</p>



	<p>Problem des Unbewussten ist umfassender. Was ist eigentlich unser Bewusstsein? Unser Bewusstsein umfasst all jene menschlichen Wahrnehmungen, deren Bewusstsein uns unsere eigene Gesellschaft erlaubt. Abgesehen von sehr geringen individuellen Unterschieden, sind wir uns gewöhnlich nur dessen bewusst, was unsere Sprache, unsere Logik und die Tabus unserer Gesellschaft zu Bewusstsein kommen lassen. Es gibt so etwas wie einen gesellschaftlichen Filter'. Nur jene Wahrnehmungen, die diesen gesellschaftlichen Filter passieren dürfen, sind uns bewusst und bilden unser Bewusstsein.</p> <p>Unser Unbewusstes hingegen ist das Menschsein (humanity), der universale Mensch. Unbewusst ist alles, was menschlich ist, das Gute und das Schlechte, alles, was in jedem anderen existiert, außer jenem schmalen Sektor, der bewusst ist, der die Erfahrung, das Denken und das Fühlen jener Kultur repräsentiert, in die wir ziemlich zufällig geworfen wurden. Unser Unbewusstes ist der ganze Mensch.“ (1992m/GAXI, S. 565) Der Mensch ist kein Ding. (1957a/ GA-VIII, S. 21 f.; vgl. GA IX)</p>
--	--

Literatur

- Adam, Erik 1999, Martin Buber - Ein Wegbereiter der Modernen Erlebnispädagogik. Edition Erlebnispädagogik, Lüneburg.
- Adorno Theodor W. 1964, Jargon der Eigentlichkeit. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Birkenbeil, E. J., 1987, Bezogenheit des Menschen als fundamentale Voraussetzung für Erziehung und Bildung. In: Claßen, J. (Hg.) 1987, Erich Fromm und die Pädagogik, Gesellschafts-Charakter und Erziehung. Weinheim und Basel, S. 76-92.
- Birkenbeil, Edward J. 1988, Der „pädagogische Bezug“ bei jüdischen Denkern wie Martin Buber und Erich Fromm. In: Judentum, Antisemitismus und europäische Kultur. Tübingen, Francke, S. 355-373.
- Böhme, Günther 1978, Martin Bubers pädagogische Grundbegriffe. In: Aus Politik und Zeitgeschichte B 49/1978, S. 11-17.
- Bonß, Wolfgang (Hrsg.) 1983, Erich Fromm, Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung. Bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Bonß, München, dtv.
- Brumlik, Micha 1996, Interaktionstheorien. In: Hierdeis, Helmwart/Hug, Theo (Hrsg.) 1996, Taschenbuch



- der Pädagogik. Schneider Verlag, Hohengehren, S. 883-892.
- Buber Martin 1965, Ich und Du. In: Buber Martin: Das dialogische Prinzip. Schneider, Heidelberg, S. 7-136.
- Buber, Martin 1962, Das dialogische Prinzip. Heidelberg.
- Buber, Martin 1982, Das Problem des Menschen, Heidelberg.
- Buber, Martin 1985, Pfade in Utopia. Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung. Verlag Lambert Schneider, Heidelberg.
- Buber, Martin 1994, Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre. Schneider, Gerungen.
- Bück, Peter 1997, Einwurzelung und Verdichtung. Tema con variazione über zwei Metaphern Wagenschein-scher Didaktik. Dürna.
- Bück, Peter/Müller, Markus, Einwurzelung und Verantwortung. Über zwei Bedürfnisse der Seele (Simone Weil) die zugleich Ziel unterrichtlichen und erzieherischen Handelns sind. In: Lorenz, Thorsten/Abele, Albrecht (Hrsg.) Pädagogik als Verantwortung. Zur Aktualität eines unmodernen Begriffs. Beltz, Weinheim 1998, S. 179-202.
- Colby, Anne/Kohlberg, Lawrence 1987, The measurement of moral judgement, Cambridge (o.V.)
- Dejung, Berta 1971, Dialogische Erziehung. Martin Bubers Rede über das Erzieherische. Juris Verlag, Zürich.
- Dubiel, Helmut 1992, Kritische Theorie der Gesellschaft. Eine einführende Rekonstruktion von den Anfängen im Horkheimer-Kreis bis Habermas. Juventa/Weinheim/München.
- Frederking, Volker 1994, Durchbruch vom Haben zum Sein. Erich Fromm und die Mystik Meister Eckarts. Ferdinand Schöningh, Paderborn, München/Wien/Zürich.
- Frederking, Volker 2000, Vom Haben zum Sein. Fromms Gesellschaftskritik und die Mystik Meister Eckharts. In: Funk, Rainer/Johach, Helmut/Meyer, Gerd (Hrsg.), Erich Fromm heute. Zur Aktualität seines Denkens. Deutscher Taschenbuch Verlag, München, S. 156-170.
- Fromm, Erich 1999, Gesamtausgabe in zwölf Bänden. Herausgegeben von Rainer Funk. DVA, dtv, Stuttgart/München.
- Funk, Rainer 1999, Erich Fromm - Liebe zum Leben - Eine Bild-Biographie. Stuttgart
- Funk, Rainer 1990, Erich Fromm. Reinbek.
- Funk, Rainer/Johach, Helmut/Meyer, Gerd (Hrsg.) 2000, Erich Fromm heute. Zur Aktualität seines Denkens. Deutscher Taschenbuch Verlag, München.
- Gente, H. P. (Hrsg.) 1970/72, Marxismus, Psychoanalyse, Sexpol, 2 Bde.. Frankfurt a.M.
- Gmünder, Ulrich 1985, Kritische Theorie. Sammlung Metzler: Stuttgart.
- Gumnior, Helmut/Ringguth, Rudolf 1976, Max Horkheimer. Reinbek.
- Habermas Jürgen 1981, Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt a.M.
- Hardeck, Jürgen 1992, Vernunft und Liebe. Religion im Werk von Erich Fromm. Ullstein, Frankfurt a.M./Berlin.
- Hardeck, Jürgen 2000, Humanismus und Religion. Pluralismus der Wege, nicht der Werte, In: Funk, Rainer; Johach, Helmut; Meyer, Gerd (Hrsg.), Erich Fromm heute. Zur Aktualität seines Denkens. Deutscher Taschenbuch Verlag, München, S. 171-186.
- Israel, Joachim 1995, Martin Buber - Dialogphilosophie in Theorie und Praxis. Duncker und Humblot, Berlin.
- Jay, Martin 1981, Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923-1950. Frankfurt a.M.
- Johach, Helmut 2000, Gelebter Humanismus. Zeitdiagnose und politisches Engagement, In: Funk, Rainer; Johach, Helmut; Meyer, Gerd (Hrsg.), Erich Fromm heute. Zur Aktualität seines Denkens. Deutscher Taschenbuch Verlag, München, S. 68f-84.
- Knapp, Gerhard 1982, Erich Fromm. Berlin.
- Kohn, Hans 1979, Martin Buber - Sein Werk und seine Zeit, Fourier-Verlag, Wiesbaden.
- Mack, Rudolf 1987, Martin Buber - Eine Einführung in sein Leben und sein Werk. In: Beiträge Pädagogischer Arbeit, herausgegeben von der Gemeinschaft Evangelischer Erzieher, Halbjahresheft 1/1987, S. 14-40.
- Rohrs, Hermann/Meyer, Ernst 1979, Die pädagogischen Ideen Martin Bubers. Akademische Verlagsanstalt, Wiesbaden.
- Rosen, Zvi 1995, Max Horkheimer. Beck, München, S. 30f.
- Spranger, Eduard 1949, Der Bildungswert der Heimatkunde. Reclam, Stuttgart.
- Wehr, Helmut 1990, Erich Fromm zur Einführung. Junius, Hamburg.
- Wehr, Helmut 2000, Biophile Alternativen in der Weiterentwicklung der Schule. In: Funk, Rainer/Johach, Helmut/Meyer, Gerd (Hrsg.) 2000, Erich Fromm heute. Zur Aktualität seines Denkens. Deutscher Taschenbuch Verlag, München, S. 102-120.



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

- Wehr, Gerhard 1982, Der deutsche Jude - Martin Buber, Kindler, München Weil, Simone 1956. In: Bück, Peter/Müller, Markus, Einwurzelung und Verantwortung. Über zwei Bedürfnisse der Seele (Simone Weil) die zugleich Ziel unterrichtlichen und erzieherischen Handelns sind, In: Lorenz, Thorsten/Abele, Albrecht (Hrsg.), Pädagogik als Verantwortung. Zur Aktualität eines unmodernen Begriffs. Beltz, Weinheim 1998, S. 179-202.
- Wiggershaus, Rolf 1988, Die Frankfurter Schule. Geschichte-Theoretische Entwicklung-Politische Bedeutung. München.
- Wolf, Siegbert 1992, Martin Buber - zur Einführung. Junius Verlag, Hamburg.