



---

Funk\_R\_1983

## Erich Fromm

# Eine Biographie mit Selbstzeugnissen

Rainer Funk

E-Mail: funk[at-symbol]fromm-online.com.

Erstveröffentlichung unter dem Titel:

**Erich Fromm  
mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, dargestellt von Rainer Funk**

in der Reihe „Rowohlts Monographien“, begründet von Kurt Kusenberg, herausgegeben von Wolfgang Müller und Uwe Naumann als Band 322, Reinbek bei Hamburg 1983  
Der nachfolgende Text (ohne Fotos) folgt der 8. Auflage vom Juni 2001.

Bei der Erstveröffentlichung musste der Text des Buchmanuskripts aus Platzgründen gekürzt werden. Die nicht publizierten Teile sind hier in {geschwungene Klammern} gesetzt und grau hinterlegt.



„Und Gott sprach zu Abraham:  
Gehe aus deinem Lande, aus deinem Geschlechte  
und aus deinem Vaterhause in das Land,  
das ich dir zeigen werde.“  
Rabbi Sussja erklärte:  
Gott spricht zum Menschen:  
„Zuvorderst gehe aus deinem Lande –  
das ist aus der Trübung,  
die du dir selber angetan hast.  
Sodann aus deinem Geschlechte -  
das ist die Trübung,  
die deine Mutter dir angetan hat.  
Dann aus deinem Vaterhause –  
das ist die Trübung, die dein Vater dir angetan hat.  
Nun erst vermagst du in das Land zu gehen,  
das ich dir zeigen werde.“  
*(Chassidische Schriftdeutung)*

„Unser Weltbild entspricht nur in dem Maße der Wirklichkeit,  
wie unsere Lebenspraxis frei ist  
von Widersprüchen und Irrationalität.“  
*(Erich Fromm)*

„Zuerst möchte ich sagen, dass ich mich eigentlich nicht einen  
Philosophen nennen kann im Sinne eines Fachphilosophen. Und  
auch nicht einen Rabbi im Sinne eines jüdischen Gelehrten von  
dem Ausmaß an Kenntnis, das ich von einem Rabbi erwarten  
würde.  
Da kann ich eigentlich nur sagen:  
Meine tiefste Neigung war gerade die Kombination aller dieser  
Faktoren, auch wenn es im Einzelnen hier und da etwas mangelt  
an Kenntnis oder an Kompetenz.“  
*(Erich Fromm)*



---

## Inhalt

Einleitung: Vom Auszug aus der Fremde in die Heimat

- 1 Die Vorerfahrung der Vorfahren: Familie und Kindheit
- 2 Auf der Suche nach einem humanistischen Judentum: Jugend und jüdische Lehrer
- 3 Von der talmudischen zur psychoanalytischen Seelenerfahrung: die Jahre bis zur Emigration 1933
- 4 Die Erforschung des Unbewussten der Gesellschaft: Analytische Sozialpsychologie und Charakterologie
- 5 Die Re-Vision der Psychoanalyse und die Vision einer neuen Gesellschaft: 40 Jahre Vereinigte Staaten und Mexiko
- 6 Humanismus als humane Selbsterfahrung: erfülltes Leben

Zeittafel

Zeugnisse

Bibliographie

Über den Autor

Quellennachweis der Abbildungen.



## Einleitung: Vom Auszug aus der Fremde in die Heimat

Eine Biographie mit Selbstzeugnissen sollte keiner Deutung von Leben und Werk bedürfen. Es sind zwei beeindruckende Phänomene, die jedem auffallen, der sich intensiver mit den Schriften Fromms beschäftigt und ihn selbst gekannt hat, die dennoch nach einer Erhellung verlangen: Einmal beeindruckt eine Konsistenz und Kontinuität des Denkens und der Aussagen quer durch alle Veröffentlichungen während fast 60 Jahren; ernsthafte Widersprüche oder gar Widerrufe entdeckt man nicht. Zum zweiten ist es die Kongruenz von Denken und Leben, von Geschriebenem und Gelebtem, von Überzeugungen und Charakter, die neugierig macht und nach einer Erklärung suchen lässt. Die folgenden Überlegungen führen in Erich Fromms Leben und Werk ein und sind zugleich eine Art Schlüssel, um die Lebensdaten in ihrem Zusammenhang mit den Schriften und wissenschaftlichen Entdeckungen besser zu verstehen.

Je älter Erich Fromm wurde, desto häufiger erzählte er von seinen jüdischen Vorfahren und Lehrern sowie von ihrer besonderen Einstellung zum Leben. Er tat dies ganz offensichtlich deshalb, weil er sein eigenes Lebensgefühl und seine Lebenspraxis in Erzählungen von ihnen vorgebildet oder als durch Erfahrungen mit ihnen geprägt erkannte. Der Bezugspunkt ist hierbei deren Einstellung zum Leben, wie sie sich im Lebensgefühl und in der Lebenspraxis niederschlägt. Ganz im Gegensatz zum Klischee vom geldgierigen und geschäftstüchtigen Juden war die jüdische Welt, aus der Fromm kam und mit der er sich bis zum Lebensende verbunden wusste, im wahren Sinn des Wortes „religiös“: Sie konzentrierte sich auf jene seelischen Kräfte und Quellen im Menschen, die über sein Seelenheil entscheiden, mag man nun dieses „Seelenheil“ traditionell mehr „religiös“ oder, wie es Fromm nach seinem Bekanntwerden mit der Psychoanalyse tat, psychologisch und humanistisch verstehen. (In Wirklichkeit ist das religiöse und psychologische Verstehen für ihn und die Welt, aus der er kam, identisch.) Fromm selbst nannte diese Welt „vorkapitalistisch“, „vermodern“ oder „vorbürgerlich“, manchmal sprach er auch einfach von der „mittelalterlichen Welt“, um das Lebensgefühl und den Geist, in dem er aufgewachsen war, von dem bürgerlichen Zeitgeist der Jahrhundertwende abzugrenzen.

Fromm hat in den wenigen Interviews, die er gegen Ende seines Lebens [007] zu seiner Biographie gab, mit Vorliebe eine Art Schlüsselgeschichte erzählt, die von seinem Urgroßvater, dem „Würzburger Raw“, überliefert wurde und die sehr treffend das „vorbürgerliche“ Lebensgefühl veranschaulicht. Dieser Urgroßvater war Schriftgelehrter und Talmud-Forscher. Er verdiente sich seinen Lebensunterhalt mit einem kleinen Laden, und er verdiente sehr wenig dabei. *Eines Tages bekam er ein Angebot, dass er, wenn er etwas reisen würde, etwas mehr verdienen könnte. Er hatte natürlich viele Kinder, und das machte das Leben nicht leichter. Da hat ihm seine Frau gesagt: „Nun, würdest du nicht doch vielleicht daran denken, die Gelegenheit zu nutzen, du wärest ja nur drei Tage im Monat fort, und wir würden etwas mehr Geld haben. „ Da sagte er: „Meinst du, ich sollte das tun, wenn ich mehr als drei Tage im Monat versäumte, zu studieren?“ Sie sagte: „Um Gottes Willen, was denkst du!“ Und es kam nicht in Frage. So hat er den ganzen*



---

*Tag in seinem Laden gesessen und den Talmud studiert. Kam ein Kunde, fuhr er etwas ärgerlich auf und sagte: „Gibt’s denn keinen anderen Laden?“ Das war die Welt, die für mich real war. Die moderne Welt fand ich merkwürdig. (1974b, S. 13f)<sup>1</sup>*

Die „moderne“ Welt war (und ist) auf Gelderwerb aus. Seine Kräfte für den Gelderwerb einzusetzen, wäre in Fromms Augen verlorenes Leben und bedeutete Verlust des Seelenheils. Fromm erinnerte sich, dass er es schon als Kind sehr seltsam fand, *dass Menschen ihr Leben für den Gelderwerb lebten, und es brachte mich in Verlegenheit, wenn jemand in meiner Gegenwart zugeben musste, er sei ein Geschäftsmann, was bedeutet, dass er seine ganze Zeit mit Gelderwerb verbringt. Ich schämte mich für ihn, dass er zu diesem Eingeständnis gezwungen war.* (1979d, S. 2)

Die Tatsache, dass sein Großvater, Dr. Seligmann Fromm, seine Position als landgräflicher Rabbiner von Bad Homburg vor der Höhe 1875 aufgab, um sich als Hauslehrer und Hausrabbiner des Barons Willi Carl von Rothschild für mehr Geld nach Frankfurt am Main zu verdingen, hat Erich Fromm diesem nie verziehen. Und seine wenig herzliche Beziehung zu seinem Vater mag auch damit zu tun haben, dass dieser Hersteller von und Händler mit Obstweinen war und also sein Leben als – nicht sehr erfolgreicher – Geschäftsmann verbrachte, während das Kind Erich Fromm unbedingt in die Fußstapfen seiner Vorfahren treten und Talmud-Lehrer werden wollte.

Noch zwei weitere Details können illustrieren, wie wenig Fromm ein Kind der Erwerbsgesellschaft war. Erst eine literarische Agentin entdeckte 1979, dass Fromm für das deutsche Taschenbuch von *Die Kunst des Lebens* (1956a) nur einen geradezu lächerlichen Honoraranteil pro Exemplar bekam. Immerhin waren zu diesem Zeitpunkt fast eine Million Exemplare davon verkauft worden, ohne dass Fromm gemerkt hätte, dass hier etwas nicht stimmte. Geschäfte interessierten ihn [008] nicht, und zwar nicht etwa deshalb, weil er genug Geld hatte, sondern weil sie ihn wichtige Kräfte gekostet hätten.

Kurz vor seinem Tod bekannte Fromm in einem Interview: *Das Wesentliche eigentlich ist, dass ich mir den Morgen, seit ich denken kann, für die theoretische Arbeit reserviert habe, also die Regel eingehalten habe: keine Tätigkeit am Morgen für Geld einbringende Dinge ... Ich habe immer das Gefühl gehabt, der Morgen ist sozusagen heilig für das Denken und indifferent zum Verdienst.* (1980e, S. 1) Tatsächlich arbeitete Fromm als Psychotherapeut – das heißt für den Gelderwerb – nur nachmittags, nie morgens. Der Morgen war reserviert für das Studium: für das Studium der Schriften des Talmuds in der Jugend- und Studentenzeit, für das Studium der wissenschaftlichen Literatur und der Schriften der buddhistischen, islamischen, [009] christlichen und jüdischen Mystik sowie für das eigene Schreiben im späteren Leben.

An der Lebenspraxis jüdischer Schriftgelehrter, wie sie in der Geschichte von seinem Urgroßvater so plastisch vor Augen tritt, hat sich Fromm zeitlebens orientiert, ja, er hatte nie eine andere Heimat: *Das war eigentlich die Welt, in der ich mich zuhause fühlte. Ich bin zwar ganz in der modernen Welt aufgewachsen, was die Schule usw. betrifft, aber ich bin nie in ihr zuhause gewesen. Meine Heimat war eigentlich die vorbürgerliche Welt... Und im Grunde genommen geht es mir bis heute noch so, das heißt, ich finde*

---

<sup>1</sup>Die Nachweise der Fromm-Zitate werden hier nur gekürzt geführt. Die genauen bibliographischen Angaben sind dem Schriftenverzeichnis zu entnehmen. – Zum vorstehenden Zitat vgl. auch M. L. Bamberger, „Seligmann Baer Bamberger“, in: Leo Jung (Ed.), „Jewish Leaders 1750-1940“, New York (Bloch Publishing Co.) 1953, S. 179-195.



*mich noch immer fremd in einer Welt, deren Ziel es ist, möglichst viel Geld zu verdienen. Eben dies aber ist meinem Gefühl nach eher eine Perversion.* (1980e, S. 3)

Manchen mögen solche Bekenntnisse und Urteile heuchlerisch und moralisierend klingen, weil sie sich einfach nicht vorstellen können, dass jemand nicht vom Geldwerb angezogen wird; andere werten sie vielleicht als Rationalisierungen eines Reichen, der mit seinen Büchern so viel Geld gemacht hat, dass er leicht so reden kann; wieder andere sehen darin das Zeugnis eines von der Welt bereits abgewandten Asketen, der mit dem heutigen Leben nicht mehr zurechtkommt.

Lebensgefühl und Lebenspraxis Erich Fromms reizen tatsächlich zum Widerspruch und provozieren Widerstand, und zwar gerade vom Standpunkt des „gesunden Menschenverstandes“ aus. Fromm nimmt für sich nichts anderes in Anspruch als das Recht auf ein Lebensgefühl und eine Lebenspraxis, die das, was dem „gesunden Menschenverstand“ entspricht, was „man“ tut und was das „Selbstverständlichste von aller Welt“ ist, eher dem Perversen zuordnet. Er steht dabei in der Tradition seiner Vorfahren und Lehrer, die ihr konservatives jüdisches Bekenntnis gegen die Mehrheit einer liberalen und bürgerlichen Welt lebten und praktizierten.

Fromm hat das Bekenntnis, dass eine Welt, deren Ziel es ist, möglichst viel Geld zu verdienen, seinem Gefühl nach eher eine Perversion ist, zwar erst zehn Tage vor seinem Tod ausgesprochen. Wird es aber als ungebrochener Ausdruck eben jenes Lebensgefühls und jener Lebenspraxis verstanden und ernst genommen, in denen er aufwuchs und denen er trotz seiner Wandlungen zeitlebens verhaftet blieb, dann ist es ein Schlüsselwort zum tieferen Verständnis vieler Ereignisse, Entwicklungen und Entscheidungen, aber auch seiner wissenschaftlichen Erkenntnisse und politischen, philosophischen und religiösen Überzeugungen. Voraussetzung für ein solches tieferes Verständnis ist freilich die Fähigkeit, das Besondere dieser jüdischen Lebenspraxis, die Fromms Charakter geprägt hat, als etwas Genuines akzeptieren zu können, das ganz wesentlich durch die Abgrenzung vom Mehrheitlichen des „gesunden Menschenverstandes“ mitbedingt wird. Erst in der Negation des Vorfindlichen und im Verzicht auf die Anpassung an den „gesunden Menschenverstand“ des Zeitgeistes [010] kann die alternative Lebenspraxis in ihrer Eigenwertigkeit und schöpferischen Kraft erfahren werden und braucht nicht als etwas Skurriles, PerverSES oder gar Auszurottendes abgewertet und abgewehrt werden.

Dass das Genuine und Schöpferische nur in der Abgrenzung vom Mehrheitlichen und in der Negation des Vorfindlichen und allgemein Akzeptierten eine Chance hat, ist Fromms lebenslange Erfahrung gewesen. Bekannt geworden ist er mit dieser Erfahrung durch die Lebenspraxis seiner jüdischen Vorfahren und Lehrer. Dabei ist gerade das orthodoxe und konservative Judentum, sofern es tatsächlich gelebt und nicht nur rituell oder dogmatisch verwaltet wurde, besonders prädestiniert, jene eigenartig dialektische Erfahrung zu vermitteln, dass Genuines und Schöpferisches nur durch die Negation des als negativ („pervers“) erkannten Vorfindlichen entsteht.

Die dialektische Erfahrung des Schöpferischen ist nicht notwendig an das Jüdische gebunden, wiewohl die religiöse und gesellschaftliche Sonderstellung der Juden gerade in Deutschland nicht nur genuine, sondern auch so geniale Menschen wie Marx, Freud und Einstein ermöglicht hat (vgl. 1992r). Fromm hat dieselben Erfahrungen des Schöpferischen auch im Umgang mit der nicht-jüdischen Mystik gemacht und in der psychoanalytischen Praxis. Es wundert deshalb nicht, dass sich Fromm zu einem Zeitpunkt von der Praxis des orthodoxen Judentums abwandte, als er mit der Freudschen Psychoanalyse





und dem Buddhismus bekannt wurde. – Die Erfahrung ist die gleiche geblieben, auch wenn Fromm fortan psychologische Begriffe für ihre Beschreibung benützt und von der Erfahrung der eigenen Kräfte der Vernunft und Liebe spricht bzw. von Produktivität und produktiver Orientierung, von Biophilie oder Existenzweise des Seins. Dies dürfte auch der Grund dafür sein, dass man Fromm gleichermaßen richtig versteht, ob man ihn nun von seinem jüdischen Hintergrund her, ob als praktizierenden Psychoanalytiker oder als humanistischen Mystiker zu begreifen sucht.

Nicht nur die Erfahrung des Genuinen und Schöpferischen ist durch die verschiedenen Begrifflichkeiten hindurch ein und dieselbe. Auch der Weg, die Methode, die formalen Bedingungen bleiben konstant und können als Praxis einer Dialektik beschrieben werden, für die typisch ist, dass das Angestrebte – die Erfahrung des Schöpferischen und Genuinen, der eigenen Kräfte, der Produktivität, der Orientierung am Sein – nur auf dem Wege der Negation des als negativ erkannten Vorfindlichen erreichbar ist und dass es nur als konkret so gelebte Praxis erfahrbar ist.<sup>2</sup>

Gerade die letztgenannte Bedingung der konkret so gelebten Praxis – der Lebenspraxis also – ist typisch für das Jüdische insgesamt, besonders aber für die konservative jüdische Religiosität der Vorfahren und Lehrer Fromms, die er selbst „vorbürgerlich“ oder „vorkapitalistisch“ nennt und bei der das Leben nicht vom Gelderwerb bestimmt wird. Die Betonung der dialektischen Praxis fand Fromm wieder bei Karl Marx und seinem [011] Dialektik-Verständnis. So kam es, dass Fromm den Marx'schen Begriff der Arbeit (im Gegensatz zum Kapital) als produktives Tätigsein – später als Aktivität – aufgriff, um die nicht am Kapital orientierte Arbeit zu kennzeichnen. Auch hier mag der Hinweis auf die Schlüsselfigur des im Talmud forschenden Urgroßvaters von Fromm genügen, um die Kontinuität dieser Forderung nach einer Lebenspraxis, die sich nicht am Gelderwerb – am Haben – orientiert, zu illustrieren. Es kommt darauf an, die am Haben orientierte Lebenspraxis als etwas Entfremdetes und Entfremdendes, deshalb als etwas Negatives zu erkennen und durch eine diese Lebenspraxis negierende Praxis aufzuheben. Ob diese negierende Praxis mehr aus religiös-konservativen, psychologisch-therapeutischen oder politisch-revolutionären Überzeugungen heraus gelebt wird, entscheidet nicht über ihre verändernde Kraft, solange es tatsächlich um eine negierende *Praxis* der „Aufhebung“ im Sinne des *Conservare, Elevare und Tollere* geht.

Die negierende Praxis hat nichts mit Pessimismus, Negativismus, Skeptizismus oder gar Nihilismus zu tun; es geht auch nicht um Protest, Verweigerung, Rebellion oder prinzipielle Anti-Haltung. Die Aufhebung der Haben-Orientierung durch eine negierende Praxis besagt nicht ein Orientierung am Nicht-Haben, sondern am Sein: die Haben-Orientierung wird in ihrer den Menschen passiv machenden Eigenart erkannt und durch die Aktivierung der dem Menschen eigenen produktiven Kräfte („Praxis“) negiert. Negierende Praxis will also das Schöpferische und Genuine in der Negation dessen, was vorgegeben und mehrheitlich akzeptiert ist, ermöglichen. Fromm nennt diese Praxis deshalb auch „revolutionär“ oder „produktiv“. Um freilich das Vorfindliche in seiner negativen Eigenart erkennen zu können, bedarf es bereits einer vorgängigen negierenden Praxis, mag diese auch noch so ansatzhaft sein.

Die konservative jüdische Lebenspraxis der Vorfahren und Lehrer Fromms ist ange-

---

<sup>2</sup> Vgl. zu diesem besonderen Verständnis von „Dialektik“ auch R. Funk, „Mut zum Menschen“, Stuttgart (DVA) 1978, S. 279-305.



sichts der bürgerlichen, liberalen und am Gelderwerb orientierten christlichen Gesellschaft eine negierende Praxis. Sie hat deshalb für seine spätere Entwicklung eine Schrittmacherfunktion. Denn sie schuf jenes Erfahrungspotential an negierender, das Eigene und Schöpferische hervorbringender Praxis, das Fromm erst befähigte, neu eine solche Lebenspraxis zu wagen: Deshalb konnte er seine eigenen Wege gehen und sich auf Marxismus und Psychoanalyse einlassen, um sich bald darauf von der Mehrheit wieder abzugrenzen und sich zum „Revisionisten“ abstempeln zu lassen. Auf Grund seiner negierenden Praxis muss er alle Institutionen und Organisationen – heißen sie nun Tora, Zionismus, Wissenschaft, Psychoanalytische Vereinigung, Sozialistische Partei oder etablierte Religion – wegen ihrer die Entfremdung stabilisierenden Funktion kritisieren; und es ist eben jene negierende Praxis, die ihn nicht verzweifeln und an der Gesellschaft irre werden lässt, weil durch sie jene ihm eigenen Möglichkeiten und Kräfte [012] zur Entfaltung gebracht werden, die ihm Unabhängigkeit und Selbständigkeit geben.

Das Ziel menschlicher Entwicklung ist allerdings nicht die Anpassung des Einzelnen an die ökonomischen und gesellschaftlichen Erfordernisse, sondern die Gestaltung jener gemäß der Erfordernis einer optimalen und ganzheitlichen Entfaltung des Einzelnen. Weil diese negierende Praxis seiner orthodoxen jüdischen Vorfahren und Lehrer ihn selbst haben erfahren lassen, dass erst in der Abgrenzung und Negation des Selbstverständlichen, Angepassten und „gesunden Menschenverstandes“ das Schöpferische, Genuine, Eigenstand und Individuation Ermöglichende entsteht, kann Fromm sagen, dass eine Gesellschaft krank ist und dass das Krankwerden des Einzelnen nicht nur eine Folge des Leidens an der Gesellschaft ist, sondern Ausfluss einer kranken Gesellschaft. Er kann von *der Pathologie der Normalität* (1955a, Kap. 2, sowie 1991b) sprechen, ohne einem Kulturpessimismus zu huldigen oder die Gesellschaft zum Sündenbock für das Scheitern des Einzelnen zu machen. Fromm lebt nicht außerhalb der Gesellschaft, sondern mittendrin, an allem teilhabend, und doch „immer noch etwas fremd“, weil in einem anderen Umgang mit der vorgegebenen Wirklichkeit. Was diesen anderen Umgang ausmacht, hat er später mit seiner Lehre vom Charakter und Gesellschafts-Charakter wissenschaftlich zu fassen versucht. Sein besonderer Umgang mit der Wirklichkeit, Fromms eigener Charakter also, hat seine Prägung ganz wesentlich von jenem „vorkapitalistischen Geist“ erhalten und von jenem konservativen jüdischen „Lebensgefühl“, das für seine Vorfahren und Lehrer typisch war.





1

## Die Vorerfahrung der Vorfahren: Familie und Kindheit

Als Erich Pinchas Fromm am 23. März 1900 in Frankfurt am Main geboren wurde, waren seine Eltern gerade ein Jahr verheiratet. Sowohl der Vater, Naphtali Fromm, zur Zeit der Geburt von Erich Fromm 31 Jahre alt, als auch seine sieben Jahre jüngere Mutter, Rosa Fromm, geborene Krause, entstammten Rabbiner-Familien. Von der Familie der Mutter ist ungleich weniger bekannt als von der Familie des Vaters.

Der Vater von Erich Fromms Mutter stellte in Posen Zigarren her. Sein Bruder, Dajan Ludwig Krause, war ein bekannter Talmudist in Posen, wohin die Krauses gezogen waren, nachdem sie als russische Emigranten in Finnland zum Judentum übergetreten waren. Von diesem Großonkel erhielt Erich Fromm in Frankfurt regelmäßig Unterweisung im Talmud-Studium. Es war wohl auf seine Herkunft und seinen Einfluss zurückzuführen, dass Erich Fromm davon träumte, Talmudist zu werden und nach Posen zu gehen. Aber ebenso typisch und vielsagend für dessen Einfluss ist folgende Geschichte, die Erich Fromm (1979d, S. 3) mitteilte: *Einst fragte ich ihn – und ich wusste, dass er mich gern hatte: „Onkel, was glaubst du, wird aus mir werden?“ Ich hoffe, dass er etwas Schönes sagen würde. Er sagte: „Ein alter Jude!“* Und Erich Fromm fügt hinzu. *Dies war eine ganz typisch jüdische Antwort, um von jeder Art Ehrgeiz abzuhalten.*

Die Vorfahren väterlicherseits kamen aus dem Maingebiet. Wenn Erich Fromm auch weder seinen berühmten Urgroßvater, den „Würzburger Raw“ Seligmann Bär Bamberger (1807-78), noch seinen Großvater Seligmann Pinchas Fromm (1821-98), selbst gekannt hat, so waren sie doch Repräsentanten jener jüdischen Tradition, mit der sich Fromm bewusst identifizierte. Dabei erfuhr der Urgroßvater eine besondere Idealisierung, so dass er für das spätere Selbstverständnis Fromms von speziellem Interesse ist.

Seligmann Bär Bamberger, der „Würzburger Raw“<sup>3</sup>, wurde am 6. November 1807 als Sohn eines kleinen Kaufmanns in Wiesenbronn bei Kitzingen, östlich von Würzburg, geboren. Seine Eltern schickten ihn mit fünfzehn Jahren auf die Talmud-Hochschule nach Fürth, die damals eine Hochburg der Kämpfer für die alten jüdischen Ideale und gegen das durch die Gesetzgebung der Judenemanzipation ermöglichte Reformjudentum und dessen Assimilierungsbestrebungen war. Mit zwanzig Jahren [014] kehrte er als Talmudist nach Wiesenbronn zurück, machte einen kleinen Laden auf, um sein Existenzminimum bestreiten zu können, sich ansonsten aber dem Talmud-Studium hinzugeben. Mit welcher Leidenschaft er dies tat, bezeugen die von Erich Fromm immer wieder erzählten Geschichten, dass er sich gestört fühlte, wenn jemand seinen Laden betrat, um etwas zu kaufen. Lieber wollte er in Armut leben, als auch nur für eine kurze Zeit vom Studium

---

<sup>3</sup>Zum Folgenden vgl. M. L. Bamberger, a. a. O.; N. Bar-Giora Bamberger, „Districts-Rabbiner S. B. Bamberger“, in: Udim. Zeitschrift der Rabbinerkonferenz der Bundesrepublik Deutschland, Band VII-VIII, Frankfurt 1977/ 78, S. 9-15; Shaul Esh (Ed.), „The Bamberger Family“, Jerusalem (Wahrmann Books) 1965. Nach diesem Werk wurde auch der Stammbaum Erich Fromms entworfen.



abgehalten zu werden.

Seine Gelehrsamkeit und sein entschlossenes Eintreten für das „genuine“ Judentum gegen alle Anfechtungen der Reform und der Assimilierung machten ihn über das Neunhundert-Seelen-Dorf Wiesenbronn mit seinen neunzig Juden hinaus bekannt. Es kamen Schüler zu ihm, unter anderem auch Fromms Großvater Seligmann Pinchas Fromm aus dem Nachbardorf Großlangheim, der 1852 seine älteste Tochter Rahel heiratete. 1840 wurde Seligmann Bär Bamberger nach langen Kämpfen zwischen Reform und Orthodxie zum Rabbiner von Würzburg gewählt. „Er war ein Rabbiner vom alten Schlag, erfüllt von der einzigen Leidenschaft, die Tora zu erforschen und zu lehren.“ (Bamberger, a. a. O., S. 185.) [015]

Das Jüdische sollte die ganze Lebenspraxis bestimmen. Bei der Eröffnung einer eigenen jüdischen Grundschule im Jahre 1855 argumentierte er: „Jüdische Kinder sollen ihre Erziehung in einer jüdischen Schule bekommen, wo weltliche mit religiöser Erziehung verbunden ist, jedoch nicht mehr Zeit als unbedingt notwendig vom Tora-Studium abgezogen wird. Ziel und Geist weltlicher Erziehung dürfen unsere Glaubenspraxis nicht gefährden.“ (Zit. nach Bamberger, a. a. O.) Dem gleichen Ziel diene die Gründung einer „Jüdischen Lehrerbildungsanstalt“ in Würzburg, in der bis 1938 Hunderte von jüdischen Lehrern ausgebildet wurden. Der „Würzburger Raw“ war wohl der bekannteste Rabbiner des bayrischen Judentums und die unangefochtene Autorität im gesamten deutschen Judentum für alle Probleme der Halacha. Was später bei Erich Fromm so beeindruckte – die Kongruenz von Leben und Werk -, wird als sein besonderes Merkmal beschrieben: „Er war in allem stimmig und konsequent, und selbst seine Gegner anerkannten, dass alles, was er tat und sagte, aus Überzeugung [016] und Gewissenhaftigkeit kam und nie dazu diente, jemanden zu verletzen“ (a. a. O., S. 194).

Erich Fromm selbst kannte – wie bereits bemerkt – den „Würzburger Raw“ nur aus Erzählungen, wie sie in der Familie über seinen Großvater, der ja der Schwiegersohn des „Würzburger Raw“ war, und natürlich über seinen Vater Naphtali Fromm tradiert wurden. Dieser schrieb zum 50. Todestag am 27. September 1928 über „Rabbiner Seligmann Bär Bamberger seligen Angedenkens“ sogar einen Artikel im „Israelitischen Familienblatt“.

{Wie eine leibhaftige Begegnung mit dem Urgroßvater scheint Erich Fromm jedoch den Besuch in Erinnerung zu haben, den er zusammen mit seinem Vater Naphtali im Jahre 1917 bei dem einzigen noch lebenden Sohn des „Würzburger Raw“ machte. Dieser Sohn, Salomon Bamberger (1835-1918), war zuletzt Rabbiner von Sennheim im Elsass gewesen und lag nun 82jährig im Würzburger Krankenhaus. Voller Bewunderung erzählte Erich Fromm von ihm: *Er studierte den ganzen Tag in Tallith und Tefillin (Gebetsmantel und Gebetsriemen) den Talmud. Ich werde nie mehr vergessen, welche Güte und geistige Ausstrahlung von seinem Gesicht ausging. Noch nie hatte ich ein so klares Gefühl gehabt, ein heiliges Gesicht zu sehen wie bei ihm. Eine Episode dieses Besuchs ist mir noch in Erinnerung. Man sagte, dass er zu Beginn des Krieges den Ort Sennheim dadurch gerettet habe, dass er mitten durch das Gewehrfeuer marschierte und den deutschen General ansprach, der Sennheim wegen eines angeblichen Verrats zerstören wollte. Er erzählte dem General die Geschichte von Abrahams Eintreten für Sodom und Gomorra, und der General nahm von seinem Vorhaben Abstand. Mein Vater erwähnte diese Geschichte ihm gegenüber nicht ohne ihn zu loben, und noch immer erinnere ich mich des Lächelns, mit dem er antwortete und sagte: „Oh, diese Geschichten!“ Er bestätigte sie*



*nicht, noch bestritt er sie, aber ganz sicher wollte er nicht gelobt werden. (Aus eine unveröffentlichten Manuskript über Rabinkow.)}*

Waren die neun Kinder des „Würzburger Raw“ bis auf das jüngste alle Rabbiner oder mit einem Rabbiner verheiratet, so gilt für die Familie des Großvaters Dr. Seligmann Pinchas Fromm das Gegenteil. Der erste Schüler und spätere Schwiegersohn des „Würzburger Raw“ war von 1852 bis 1875 Landgräflicher Rabbiner in Bad Homburg vor der Höhe, bevor er Hausrabbiner des Barons Willi Carl von Rothschild in Frankfurt wurde. [017]

Er hatte zehn Kinder, von denen keines ein Rabbinat anstrebte oder mit einem Rabbiner verheiratet war. Reichlich despektierlich und in bestem Frankfurterisch konnte sich Erich Fromm über die „sechs hässlichen Tanten“ von Homburg auslassen, von denen vier jeweils einen Lehrer heirateten und eine eine Lähmung vorgetäuscht haben soll. Erich Fromms Vater Naphtali war das neunte Kind und wurde wie schon der erstgeborene Sohn Joseph Weinhändler. Ein Jahr vor Naphtali Fromm wurde der spätere Rechtsanwalt Emmanuel Fromm geboren, dessen Tochter Gertrud sich wie Erich Fromm der Psychoanalyse verschrieb. Sie war mit dem Maler Max Hunziker verheiratet und lebt heute in Zürich. Sie ist die einzige Verwandte Erich Fromms, mit der dieser bis zum Ende Kontakt hatte. [018]

Über Vater Naphtali Fromm ist außer durch die sehr sporadischen Äußerungen Erich Fromms nur wenig bekannt. Dass er 1925 zum Ratsmitglied im „Preußischen Landesverband jüdischer Gemeinden (PLV)“ gewählt wurde und die jüdische Gemeinde Frankfurts vertrat, mag als Hinweis gelten, wie stark er sich für das Judentum öffentlich engagierte. Dass er von den 23 Ratsmitgliedern neben dem Berliner Bruno Galewski der einzige Vertreter der Konservativen Partei war, zeigt darüber hinaus an, wie sehr er die konservative Richtung des „Würzburger Raws“ vertrat. Naphtali Fromm war mit seinem Beruf als Weinkaufmann nicht glücklich, doch diente dieser ihm dazu, den bescheidenen Lebensunterhalt zu sichern. Im Gegensatz zu seinem vor- und nachgeborenen Bruder, von denen der eine Rechtsanwalt, der andere Arzt war, hatte er keine akademische [020] Bildung. Er liebte die orthodox-traditionelle jüdische Welt, in der jenes mittelalterliche Lebensgefühl möglich war, von dem eingangs bereits die Rede gewesen ist. Naphtali Fromm hatte eigentlich Rabbiner werden wollen wie sein Vater und Großvater. Um so mehr galt später sein Interesse der Bewahrung der jüdischen Tradition. Dieses Anliegen verwirklichte er in der von ihm 1919 mitbegründeten Hermann Cohen Loge, deren Präsident er 1924 und 1925 war. {Als er 1934 starb, hielt Rabbiner Dr. Salzberger bei einer Trauerfeier der Hermann Cohen Loge eine (unveröffentlichte) Rede. In ihr ging er auch auf Naphtali Fromms Beruf und Religiosität ein: *„Der Mann, dem diese Stunde gilt, war kein Prophet. Der Mann war ein schlichter Kaufmann. Das war der Beruf, den er ergriff. Aber von einem anderen Beruf ist er, wir wissen es zuverlässig, viel früher ergriffen worden. Wäre es nach seinem Wunsche gegangen, er wäre Rabbiner geworden. ... Er wollte Rabbiner werden, weil ihm alte, heilige Tradition lebendig war. ... Hatte er sich nicht ein gründliches, nicht nur allgemeines, sondern jüdisches Wissen in seinen Knaben- und Jünglingsjahren erworben? War er nicht von peinlicher Gewissenhaftigkeit in der Erfüllung aller Gesetze und Bräuche? Lebte vor allem in ihm nicht eine abgrundtiefe religiöse Überzeugung? Er ist nicht Rabbiner geworden – und doch Führer, Führer jüdischer Gemeinschaft.“}*

Die Beziehung zu seinem einzigen Kind Erich war höchst ambivalent. Erich Fromm



beschreibt sie als Neunundsiebzigjähriger *so: Mein Vater war sehr neurotisch. Er war furchtbar ängstlich bei allem, was mit mir zu tun hatte. Um sich hatte er keine Angst, aber um mich eine geradezu neurotische. Als einziges Kind war ich da in einer schlechten Situation. Er verwöhnte mich, und ich war sehr undiszipliniert. Am liebsten hätte er es wohl gehabt, wenn ich immer ein Kind von drei Jahren geblieben wäre. Je älter ich wurde, desto weniger echtes Interesse hatte er an mir, was nicht heißt, dass er mich weniger mochte.* (1979d, S. 4) Seine Überängstlichkeit war ein wesentlicher Grund – ein anderer war die Mutter -, warum Erich Fromm seinen Wunsch, im Osten Talmud zu studieren, nicht realisieren konnte. *Es war der Radikalismus, nach Litauen zu gehen, so weit weg, der nicht akzeptiert werden konnte ... Hätten mich meine Talmud-Studien in Frankfurt gelassen, hätten sie nichts dagegen gehabt* (1979d, S. 7). Erich Fromm erinnerte sich noch des Tages, als er mit seinem Rigorosum seine Promotion in Heidelberg abschloss: *Mein Vater, der seine intensiven Minderwertigkeitsgefühle auf mich übertrug, kam nach Heidelberg, weil er Angst hatte, ich würde durch die Prüfung fallen und Selbstmord begehen.* (1979d, S. 7.)

Nicht weniger problematisch war Erich Fromms Beziehung zu seiner Mutter Rosa, für die alles heilig und wertvoll war, was mit ihr und ihrer Familie zu tun hatte: *Meine Mutter war sehr stark an ihre eigene Familie gebunden und sie liebte mich eigentlich nur in dem Maße, als ich ein Krause war, welches ihr Familienname war. Und alles war an mir gut, was typisch Krause war, und alles schlecht, was Fromm war* (1979d, S. 5). Derart zum Ausdruck des unbewussten Hasses zwischen den Eltern gemacht, lassen die Bilder aus der Kindheit leicht erkennen, dass Erich Fromm sich der narzisstisch vereinnahmenden Art seiner Mutter kaum entziehen konnte. Sie wollte aus ihm einen Pianisten machen und hoffte auf eine Karriere, die ihn zu einem zweiten Paderewski werden ließ. Ignacy Jan Paderewski aber war ein damals gefeierter polnischer Klaviervirtuose, Komponist und Politiker, der 1919 polnischer Ministerpräsident wurde! Mit Beginn des Ersten Weltkriegs endete der Klavierunterricht, und die religiöse Welt des Vaters gewann auf den inzwischen aktiv am religiösen Unterricht und an der religiösen Praxis Teilnehmenden einen größeren Einfluss, der ihn auch etwas mehr von der stark depressiven Mutter befreite. Denn bisher galt: *Ich fühlte mich immer als der Verteidiger meiner Mutter, die [021] ziemlich viel weinte, und ich fühlte, ich müsste sie gegen meinen Vater verteidigen.* (1979d, S. 4)

Der Aufbruch aus der Kinderwelt und das Gewährwerden der Fixierung an eine depressive Mutter hat aber nicht nur mit dem religiösen Erwachsenwerden zu tun, das ihn in eine größere Nähe und Rivalität zum Vater brachte. Seine eigene bedrohliche Situation zwischen den Eltern muss ihm etwa im zwölften Lebensjahr der Selbstmord einer jungen Malerin, zu der er sich hingezogen fühlte, vor Augen geführt haben. Folgendes war geschehen: *Ich kannte eine junge Frau, etwa 25-jährig, eine Freundin [022] meiner Familie. Sie war schön und attraktiv, und außerdem war sie Malerin – die erste Malerin, der ich begegnet war. Ich entsinne mich, gehört zu haben, dass sie verlobt gewesen war, aber nach einiger Zeit die Verlobung wieder gelöst, hatte; auch erinnere ich mich, dass sie fast stets in Begleitung ihres verwitweten Vaters war. Soweit ich mich erinnern kann, war ihr Vater ein alter, uninteressanter Mann von wenig anziehendem Äußeren. (Das fand ich wenigstens damals, aber vielleicht war mein Urteil auch etwas von Eifersucht getrübt.) Eines Tages hörte ich die erschütternde Nachricht, dass der Vater gestorben sei und die junge Frau unmittelbar darauf sich das [023] Leben genommen und ein Testa-*





ment hinterlassen habe, in dem sie erklärte, sie wolle zusammen mit ihrem Vater begraben werden. Ich hatte damals noch nie etwas von Ödipuskomplex oder von inzestuöser Fixierung zwischen Tochter und Vater gehört. Aber ich war tief betroffen. Ich hatte mich zu der jungen Frau stark hingezogen gefühlt und den wenig anziehenden Vater verabscheut. Und ich hatte zuvor noch niemanden gekannt, der sich das Leben genommen hatte. Der Gedanke durchfuhr mich: „Wie ist so etwas möglich? Wie ist es möglich, dass eine junge, schöne Frau so in ihren Vater verliebt ist, dass sie ein Grab an seiner Seite den Freuden des Lebens und des Malens vorzieht?“ (1962a, GA IX, S. 39f) Es war sicher ein entscheidendes Ereignis, das nicht ohne Bezug auf Erich Fromms eigene Entscheidung zwischen Regression und Progression ist. [024]

Im selben Jahr noch tauchte ein Freund der Familie auf, ein galizischer Jude namens Oskar Sussmann. Er war der erste Mann, der ein wirkliches Interesse an Erich Fromms eigener Entwicklung hatte und ihm vieles beibrachte. Leider wurde er 1914 zum Krieg eingezogen. Dennoch: *Es gab eine kurze Zeit, wo mich jemand wirklich erzog ... er war ein äußerst ehrenwerter Mensch, voller Mut, ein Mann von großer Integrität. Ich verdanke ihm viel.* (1979d, S. 4) Solche Worte über einen Mann, von dem er sonst keine Mitteilungen machte, gelten nur noch für zwei weitere Persönlichkeiten, von denen später die Rede sein wird: für den Frankfurter Rabbiner Dr. Nehemia Anton Nobel und für seinen Talmud-Lehrer in Heidelberg, Dr. Salman Baruch Rabinkow.

Für den Pubertierenden gibt es ein Ereignis, das seine Entwicklung mehr als alles andere bestimmte: den Ersten Weltkrieg. *Als dieser Krieg im [025] Sommer 1914 ausbrach, war ich ein Junge von vierzehn Jahren, den Aufregung des Krieges, die Siegesfeiern, die Tragödie des Todes eines Soldaten, die ich persönlich kannte, mehr als alles andere beeindruckte. Das Problem des Krieges als solches interessierte mich nicht. Seine sinnlose Unmenschlichkeit war mir nicht aufgegangen. Aber bald änderte sich alles, wozu auch einige Erlebnisse mit meinen Lehrern beitrugen. {Mein Lateinlehrer, der in den beiden Jahren vor dem Krieg in seinen Unterrichtsstunden die Devise: „Si vis pacem para bellum“ („Willst du den Frieden, so halte dich kriegsbereit“ – Vegetius Renatus) als seinen Wahlspruch verkündet hatte, war begeistert, als der Krieg ausbrach. Ich merkte jetzt, dass seine angebliche Sorge um die Erhaltung des Friedens nicht echt gewesen sein konnte. Wie war es möglich, dass ein Mann, dem die Erhaltung des Friedens so am Herzen zu liegen schien, jetzt über den Krieg frohlockte? Von da an fiel es mir schwer zu glauben, dass Aufrüstung dem Frieden diene, selbst wenn Menschen dafür eintreten, die mehr guten Willen haben und aufrichtiger sind als mein ehemaliger Lateinlehrer. Bestürzt war ich auch über den hysterischen Hass gegen die Engländer, der damals ganz Deutschland erfüllte. Plötzlich waren es elende, bössartige und skrupellose Söldner, die unsere unschuldigen und allzu vertrauensseligen deutschen Helden zu vernichten trachteten. Inmitten dieser nationalen Hysterie ist mir ein entscheidendes Ereignis in Erinnerung geblieben.} Wir hatten in unserem Englischunterricht die Aufgabe bekommen, die englische Nationalhymne auswendig zu lernen. Diese Aufgabe war uns vor den Sommerferien gestellt worden, als noch Frieden herrschte. Als dann [026] der Unterricht wieder begann, sagten wir Jungen zu unserem Lehrer – teils aus Ungezogenheit und teils weil wir vom „Hass gegen England“ angesteckt waren –, wir weigerten uns, die Nationalhymne unseres schlimmsten Feindes auswendig zu lernen. Ich sehe ihn noch vor der Klasse stehen, wie er mit einem ironischen Lächeln über unseren Protest ruhig sagte: „Macht euch nichts vor; bis jetzt hat England noch nie einen Krieg verloren.“ Hier sprach die Stimme*



*der Vernunft und des Wirklichkeitssinnes inmitten des aberwitzigen Hasses – und es war die Stimme eines verehrten und bewunderten Lehrers! Dieser eine Satz und die ruhige, vernünftige Art, in der er geäußert wurde, war für mich eine Erleuchtung. Er durchbrach die verrückte Hasswelle und die nationale Selbstvergötterung, und ich begann nachzudenken und mich zu fragen: „Wie ist so etwas möglich?“ (1962a, GA IX, S. 40f)*

Vielleicht ist die Schlussfrage – wie so etwas möglich sei – an dieser Stelle wie schon oben bei der wie eine Deckerinnerung klingenden Geschichte vom Selbstmord der jungen Malerin doch eher ein Ausdruck des Versuchs einer Deutung: In diese Frage mündeten die Erlebnisse an der Schwelle zur Jugendzeit für den bereits über sechzigjährigen Psychoanalytiker und Sozialwissenschaftler ein, als er sie in dem autobiographischen Eingangskapitel von *Jenseits der Illusionen* (1962a) veröffentlichte. In Wirklichkeit werden diese Erlebnisse noch nicht den Forscher und Wissenschaftler in Fromm wachgerufen haben. Die „Erleuchtung“ brachte ihm die gegen die Mehrheit des angeblich „gesunden Menschen-verstandes“ und berechtigten Hasses vernommene „Stimme der Vernunft“ eines „verehrten und bewunderten Lehrers“, der das Argument der Konservativen vorbrachte, dass England bis jetzt noch nie einen Krieg verloren habe. Im „normalen“ Gymnasium fand der nach außen hin „assimiliert“ erscheinende Erich Fromm unter dem allgemein üblichen Kriegsgeschrei einen Menschen, der es wagte, sich abzugrenzen mit einer negierenden Praxis, die allen Mut kostete. Hier wurde der Geist des „Würzburger Raw“ in einem „leuchtenden“ Beispiel lebendig vorgelebt. Der Lehrer zeigte ihm einen Weg, wie er in der Hinwendung zu einer negierenden Lebenspraxis Selbständigkeit und Identität finden konnte. Bevor Fromm mit eigenen Kräften und in kreativer Weise die wissenschaftlichen Fragen nach dem „Wie ist so etwas möglich?“ angehen konnte, musste er erst einmal seine eigene Identität durch die negierende Praxis der jüdischen Orthodoxie finden. Es nimmt darum nicht wunder, dass Fromm bis Mitte, der zwanziger Jahre sich für solche Traditionen und Lehrer des Judentums interessierte, die diese von der Mehrheit sich abgrenzende, negierende Praxis um des Genuinen und Schöpferischen willen repräsentierten, bevor er Ende der zwanziger Jahre seine eigene schöpferische Lebenspraxis in zahlreichen Veröffentlichungen wissenschaftlich aufarbeitete, ohne hierzu noch auf die religiöse Lebenspraxis der jüdischen Orthodoxie zurückzugreifen.





## 2

### Auf der Suche nach einem humanistischen Judentum: Jugend und jüdische Lehrer

Der Weg zur eigenen Identität und wissenschaftlichen Kreativität führte bei Fromm über die Identifizierung mit jener spezifisch jüdischen Lebenspraxis, die ihm von den Vorfahren vermittelt wurde und die er in seinen Lehrern verwirklicht suchte und auch fand. Ein erster Lehrer war Dr. Jakob Horovitz (1873-1939), Sohn des orthodoxen Rabbiners Markus Horovitz und nach dem Tod von Rabbiner Nobel im Jahre 1922 dessen Nachfolger in der Synagoge am Börneplatz in Frankfurt. Später gab ihm sein über 70 Jahre alter Großonkel Ludwig Krause zu Hause in der Liebigstraße 27 Talmud-Unterricht. Noch interessierte er sich in dieser Zeit zwischen 1912 und etwa 1916 vor allem für die Schriften des Alten Testaments. Doch ist es sehr aufschlussreich, zu erfahren, was ihn an den biblischen Geschichten faszinierte und was nicht. Die kriegerischen Bücher von der Eroberung Kanaans durch die Hebräer langweilten ihn, mit den Erzählungen von Mordechai und Ester wusste er nichts anzufangen und für das Hohelied hatte er damals noch nichts übrig. Mehr Interesse weckten die Geschichten vom Ungehorsam Adams und Evas, von Abrahams Fürsprache für die Einwohner von Sodom und Gomorra und vom Schicksal des Jona in Ninive. *Am allermeisten aber bewegten mich die Schriften der Propheten Jesaja, Amos und Hosea, und zwar nicht sosehr wegen ihrer Warnungen und ihrer Prophezeiung des Untergangs, sondern wegen ihrer Verheißung des Jüngsten Tages, wo die Völker „Pflugscharen aus ihren Schwertern und Winzermesser aus ihren Lanzen“ schmieden werden (Jes. 2,4); wo die Verheißung galt: „Man zieht nicht mehr das Schwert, Volk gegen Volk, und übt sich nicht mehr für den Krieg“ (Jes. 2,4); wo alle Völker Freunde werden, „denn das Land ist erfüllt von der Erkenntnis des Herrn, so wie das Meer mit Wasser gefüllt ist“ (Jes. 11, 9).* (1962a, GA IX, S. 40)

Die Propheten faszinierten Erich Fromm zeitlebens. Er fand in ihnen immer mehr jene negierende Lebenspraxis vorgezeichnet, die er in seinem religiösen Interesse nun suchte. Fünfzig Jahre später brachte er das Faszinierende auf folgenden Begriff: *Menschen, die Ideen verkündigen – es müssen nicht unbedingt neue Ideen sein – und die diese Ideen gleichzeitig leben, kann man als Propheten bezeichnen. Die Propheten des Alten Testaments taten eben dies: Sie haben die Idee verkündigt, dass der Mensch eine [028] Antwort auf die Probleme seiner Existenz finden müsse und dass die Antwort in der Entwicklung seiner Vernunft und seiner Liebe bestehe; und sie haben gelehrt, dass Demut und Gerechtigkeit nicht von Liebe und Vernunft zu trennen sind. Sie lebten, was sie verkündeten. Sie strebten nicht nach Macht, sondern gingen ihr aus dem Weg. Sie beehrten nicht einmal die Macht eines Propheten. Macht beeindruckte sie nicht, und sie verkündeten die Wahrheit auch dann, wenn diese ihnen Gefangenschaft, Verbannung und Tod eintrug.* (1967b, GA V, S. 295f)

Von den Lehrern, die etwas von diesem Prophetischen verkörperten und die ihre Ideen lebten, war für Erich Fromm während der Frankfurter Zeit sicher der Rabbiner Dr.



Nehemia Anton Nobel (1871-1922) der bedeutendste.<sup>4</sup> Zugleich war Nobel auch der Anziehungspunkt für andere, die durch Fromm mit Nobel bzw. mit denen Fromm über Nobel in näheren Kontakt kam: Ernst Simon, Franz Rosenzweig, Leo Löwenthal, Martin Buber, Siegfried Kracauer. Und es war wohl Nobel, der Fromm den Zugang zur Philosophie Hermann Cohens und zum Werk Goethes erschloss. Ernst Simon erinnert sich der Bedeutung, die Nobel für ihn und Fromm hatte: „Nach Jahrzehnten habe ich einmal in New York mit Erich Fromm, der mich zuerst zu Nobel gebracht hat, über ihn und einen anderen unserer großen Lehrer im rabbinischen Judentum gesprochen. Wir erwogen, wessen Einfluss auf jeden von uns wohl der stärkere, der letztlich bestimmende gewesen sei. Einer von uns sagte, und der zweite stimmte zu: ‘Der Nobels. Bei jenem anderen muss man erst daran denken, was er gesagt hat; bei Nobel braucht man sich nur vorzustellen, wie er aussah’.“<sup>5</sup>

Wer war Nobel? Er stammte aus Ungarn, genoss eine rabbinische Ausbildung im „Hildesheimerschen Seminar“ in Berlin, war in Köln und Königsberg tätig und ging dann für eine „schöpferische Pause“ zu Hermann Cohen, dem Neukantianer, nach Marburg, bevor er über Leipzig und Hamburg an die Synagoge am Börneplatz in Frankfurt am Main kam. Erich Fromm erzählte von vielen Spaziergängen und Gesprächen mit ihm und vor allem von seinen charismatischen Predigten. Franz Rosenzweig traf Nobel erstmals am 14. April 1919 und schrieb seiner Mutter tags darauf, nachdem er Nobel predigen gehört hatte: „Er ist ein genialer Prediger. Er spricht frei, souverän, ganz schlicht; ohne auch nur ein Körnchen Salbung, schlicht auch wenn er in Feuer gerät ... Ich habe sowas noch nicht gehört. Ein freier Kopf, Cohensche Schule, Gefühl für die Gestalt der Worte ... ich bin noch ganz weg ...“<sup>6</sup> Am 6. Oktober 1921 schrieb Franz Rosenzweig an Gertrud Oppenheimer noch enthusiastischer von einer Predigt Nobels: „Man kann es nicht beschreiben ... es ist noch etwas dabei, etwas Allerletztes, eine Hingerissenheit des ganzen Menschen, man würde sich nicht wundern, wenn er plötzlich auflöse und nicht mehr da wäre ... Dass mir Hassler und Verächter aller Predigten das noch passieren musste, dass ich nun um der Predigt willen in den [029] Gottesdienst gehe, und dass es mir im konservativen Gottesdienst passieren muss, und von einem Zionisten und Mystiker und Idealisten ... Er betet, wie man denkt, dass nur vor Jahrtausenden, als die großen Gebete entstanden, die Menschen hätten beten können, er spricht zum Volk, wie nur die Propheten – sollte man meinen – hätten sprechen dürfen – es ist wirklich der Geist als ‘Platzregen’.“<sup>7</sup>

Leo Löwenthal, der Studienfreund Fromms, kam ebenfalls über Fromm in den Kreis um Nobel, nicht ohne von ihm verändert zu werden: Nobel „war selber nicht orthodox

---

<sup>4</sup> Zum Folgenden vgl. auch R. Funk: „Von der jüdischen zur sozialpsychologischen Seelenlehre. Erich Fromms Weg von der einen über die andere Frankfurter Schule,“ in: R. Sesterhenn (Hrsg.), *Das Freie Jüdische Lehrhaus – eine andere Frankfurter Schule* (Schriftenreihe der Kath. Akademie der Erzdiözese Freiburg), München/Zürich (Verlag Schnell and Steiner) 1987, S. 91-108; sowie R. Funk, „Der Humanismus in Leben und Werk von Erich Fromm. Laudatio zum 90. Geburtstag,“ in: *Wissenschaft vom Menschen / Science of Man*. Jahrbuch der Internationalen Erich Fromm-Gesellschaft, Münster (Lit-Verlag) 1992, S. 133-152.

<sup>5</sup> E. Simon, „N. A. Nobel als Prediger“, in: Brücken. Gesammelte Aufsätze, Heidelberg (L. Schneider) 1965, S. 380.

<sup>6</sup> F. Rosenzweig, „Briefe und Tagebücher“, Band 2: 1918-1929, Haag (Martinus Nijhoff) 1979, S. 627.

<sup>7</sup> a. a. O., S. 726. – Ernst Simon hat in seinen Gesammelten Aufsätzen die Aufzeichnung einer Predigt Nobels aus dem Jahre 1920 oder 1921 abgedruckt, die etwas von diesem „Geist als Platzregen“ ahnen lässt (a. a. O., S.381-384).



im technischen Sinne, sondern konservativ und philosophisch sehr gebildet und zog besonders viele junge [030] begabte (aber nicht nur junge) jüdische Menschen an. Unter dem Einfluss dieser jüdischen Atmosphäre, in die sich auch Philosophie, etwas Sozialismus, etwas Psychoanalyse und auch etwas Mystizismus einmischte, entwickelte sich bei meiner damaligen Frau und mir der Wunsch, wieder als Juden zu leben... [Nobel] präsentierte eine merkwürdige Mischung von mystischer Religiosität, philosophischer Eindringlichkeit und wohl auch einer mehr oder minder verdrängten homosexuellen Liebe zu jungen Menschen. Es war schon eine Art kultischer Gemeinschaft.“<sup>8</sup> [031]

Erich Fromm hat sich nie schriftlich zu dem Einfluss, den Nobel auf ihn hatte, geäußert, obwohl er wie kaum von einem anderen von ihm, seiner Begabung als Prediger und Mystiker noch im Alter schwärmte. Neben der besonderen Faszination, die von diesem Mann ausging, war es aber auch eine ganz spezifische geistige und intellektuelle Welt, die sich ihm mit Nobel und seinem Kreis auftat. Nobel war von der jüdischen Mystik durchdrungen und lebte eine konservative religiöse Lebenspraxis, doch gleichzeitig war er ein an Goethe und Kant orientierter Humanist und Aufklärer, der sich die Gedanken des Cohenschen Alterswerkes „Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“ zueigen machte und eben darin einen nachhaltigen Einfluss auf Fromm ausübte. Was immer [032] Fromm im späteren Leben an Liebenswertem in der jüdischen Religion aufgriff und darstellte, fast durchweg sind es Interpretationen der jüdischen Tradition, die Cohen in dem genannten Alterswerk formuliert hatte.<sup>9</sup> Hermann Cohen selbst verkörperte ein Judentum, das für Fromm wegweisend wurde und das ihm durch Nobel vermittelt wurde. Er war Professor für Philosophie in Marburg von 1873 bis 1912 und zu dieser Zeit der einzige jüdische Ordinarius in Preußen. Obwohl er keinen direkten Bezug zu einer jüdischen Gemeinde hatte, identifizierte er sich mit den „humanen Gedanken des religiösen Judentums“<sup>10</sup>. Als Gegner des jüdischen Nationalismus und des Zionismus – hierin unterschied er sich von Nobel wie auch von dessen Schüler Fromm, der damals eifriges Mitglied eines zionistischen Jugendverbandes war – wandte Cohen sich zugleich scharf gegen jede Form der Assimilierung. Selbst nicht gesetzestreu lebend, war er zur jüdischen Tradition positiv eingestellt, weil er in ihr den aufklärerischen Humanitätsgedanken, und die universalistischen und messianischen Ideale der Menschheit wiederentdeckte. Cohen, der immer wieder zu Nobel in die Synagoge am Börneplatz kam, starb am 4. April 1918. Seine Wirkung auf den Kreis um Nobel wurde dadurch nicht gemindert.

Die Begegnung mit dem Denken und der Philosophie Cohens stand wohl auch im Hintergrund einer Initiative, die von großer kultureller Tragweite war. Georg Salzberger (1882-1975), liberaler Rabbiner in Frankfurt, erfuhr im Krieg „eine geradezu erschreckende Unwissenheit in jüdischer Religion und Geschichte“ und erinnert sich<sup>11</sup>: „Ich be-

<sup>8</sup> L. Löwenthal, „Mitmachen wollte ich nie. Ein autobiographisches Gespräch mit Helmut Dubiel“, Frankfurt (Suhrkamp) 1980, S. 18-20.

<sup>9</sup> Zum Inhaltlichen vgl. R. Funk, a. a. O., S. 237-246.

<sup>10</sup> Zur Charakterisierung Cohens als Juden vgl. P. Arnsberg, „Die jüdischen Gemeinden in Hessen“, Band 2, Frankfurt (Societäts-Verlag) 1971, S. 54f.

<sup>11</sup> Erinnerungen von Rabbiner Dr. Georg Salzberger über das „Freie Jüdische Lehrhaus“, Sendung des Senders Freies Berlin 1 vom 4.8.1974. – Vgl. auch ders., „Die Gesellschaft für jüdische Volksbildung in Frankfurt am Main“, in: Bulletin des Leo Baeck Instituts 10 (1967, Nr. 37-40), S. 80-88; R. Koch, „Das Freie Jüdische Lehrhaus in Frankfurt am Main“, in: Der Jude 7 (1923), S. 116-120 (anschließend bis S. 124 sind die Programme



riet mich mit meinem jungen Freund Erich Fromm ... der, obwohl aus orthodoxem Hause stammend, meine Interessen teilte, sowie mit anderen Gleichgesinnten. Wir begründeten daraufhin gemeinsam gegen Ende 1919 die 'Vereinigung' oder wie sie später hieß 'Gesellschaft für jüdische Volksbildung in Frankfurt am Main' ... Der eigentliche Vorlesungsbetrieb wurde am 22. Februar 1920 mit einer Feier eröffnet, bei der Rabbiner Nobel über ein Kapitel aus der Geschichte der Kabbala sprach. Unsere Aufgabe sahen wir vor allem darin, Wissen von und über Juden und Judentum durch zunächst allmonatliche Vorträge zu vermitteln.“

Noch ein anderes Verdienst kommt dieser Gesellschaft zu: „Es sollte nicht vergessen werden“, unterstreicht in diesem Zusammenhang Rabbi Salzberger, „dass sie [die Gesellschaft] es war, die im Sommer 1920 Franz Rosenzweig nach Frankfurt berief. Erich Fromm erinnert sich noch genau der Zeit und des Ortes, wo uns beiden der Gedanke zu dieser Berufung kam, den wir dann an andere interessierte Freunde weitergaben.“ Mit der Berufung von Rosenzweig aber konnte sich neben und in Verbindung mit der „Gesellschaft für jüdische Volksbildung“ am 17. Oktober 1920 das „Freie Jüdische Lehrhaus“ etablieren, das durch seine Dozenten weit über Frankfurt und die Zeit hinaus Bedeutung erlangte. In dieser „Art jüdische Volkshochschule“, die sich „als eine säkularisierte Form [033] der jüdischen Talmudlehre“ (L. Löwenthal, a. a. O., S. 20) verstand, trafen sich nicht nur die Dozenten der „Gesellschaft“: Rabbiner Nobel, Richard Koch, Georg Salzberger, Ernst Simon, Eduard Strauß, sondern auch Siegfried Kracauer, Martin Buber (ab 1922), Samuel Josef Agnon, Rudolf Hallo. 1923 bot Erich Fromm ein Seminar über die Karäer an. Im gleichen Jahr gab es einen Sommerferienkurs, bei dem Ernst Simon einen Einführungskurs in Raschi (Salomo ben Isaak, 1040-1105) zum Wochenabschnitt offerierte, Erich Fromm einen Fortgeschrittenenkurs zu Raschis Exodus-Kommentar leitete und Gershom Scholem das Buch Daniel behandelte und den Sohar (das Hauptwerk der Kabbala) auslegte. Im folgenden Winter lehrte auch Erich Fromms Talmud-Lehrer in Heidelberg, Salman Baruch Rabinkow, am Lehrhaus, Leo Baeck sprach in einer Gastvorlesung über die Liebe Gottes und den Gottesdienst. Im siebten akademischen Jahr 1925 / 1926 war schließlich auch Leo Löwenthal unter den Dozenten mit Vorlesungen über die jüdische Geschichte. [034]

Die Auflistung der Namen besagt nun freilich nicht, dass Erich Fromm zu allen ein so herzliches Verhältnis hatte wie zu seinen Freunden Leo Löwenthal und Ernst Simon oder zu seinen Lehrern Nehemia Nobel und Salman Baruch Rabinkow. Die Kontakte zu Martin Buber etwa waren sehr sporadisch, und Fromm hatte bereits den Zugang zum Chasidismus über seinen gerade in seiner Bescheidenheit überzeugenden Lehrer Rabinkow bekommen, so dass Buber, der „mit dem Pathos seiner Rede... nicht ohne Absicht – einen Propheten“ darstellte (Georg Salzberger), Fromm nicht besonders anzog. Auch die Begegnungen mit Gershom Scholem führten zu keiner Freundschaft. Im Gegenteil, Scholem misstraute Fromm wegen seiner Hinwendung zur Psychoanalyse und setzte das unsinnige Gerücht in die Welt, Fromm seit Trotzki geworden.<sup>12</sup>

Unter der sehr umfangreichen Korrespondenz Franz Rosenzweigs von 1918 an bis zu

---

des Lehrhauses von 1920-1923 abgedruckt); N. N. Glatzer, „The Frankfurt Lehrhaus“, in: Publications of the Leo Baeck Institute of Jews from Germany, Year Book I (1956), S. 105-122; E. Ahrens, „Reminiscences of the Man of the Frankfurt Lehrhaus“, in: a. a. O., Year Book XIX (1974), S. 245-253.

<sup>12</sup> G. Scholem, „Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen“, Frankfurt (Suhrkamp) 1977, S. 197f.





seinem Tod 1929 gibt es keinen Brief an Fromm. Fromm wird zweimal im Zusammenhang mit dem Programm des Lehrhauses [035] erwähnt, und aus einem Brief Rosenzweigs vom 6. Oktober 1922 an Joseph Prager geht hervor, dass Fromm zusammen mit Ernst Simon und anderen als Gebetsgemeinschaft am Versöhnungstag Rosenzweig besuchten und ihm damit eine große Freude machten. Die wenig intensiven Bindungen [036] zu diesen Persönlichkeiten mag damit zusammenhängen, dass Fromm ab 1919 in Heidelberg studierte und hauptsächlich dort lebte, vor allem aber damit, dass ihm seit dem frühen Tod Nobels am 22. Januar 1922 der Anziehungspunkt und die Integrationsfigur in Frankfurt fehlte. Als Nobel, diese „Mischung aus talmudischer Gelehrtheit, mystischer Begabung und Liebe zu Goethe“ (Glatzer, a. a. O., S. 109), zwischen der zweiten und dritten Vorlesung einer Vorlesungsreihe „Goethe. Sein Verhältnis zu Religion und Religionen“ gerade fünfzigjährig starb, verlor Fromm den für ihn wichtigsten Menschen in dieser Zeit. Wie groß der Verlust war, lässt Franz Rosenzweig in seinen Briefen nacherleben. An Martin Buber schreibt er am 25. Januar 1922: „Sie haben schon aus der Zeitung das Schreckliche gesehen, das uns hier getroffen hat. Mir ist ein Stück Lebensbasis unter den Füßen weggezogen.“ Für Fromm war ein großer Jude gestorben, ein Mann, der sich aus einer ganz gefestigten jüdischen Identität heraus mit der humanistischen Tradition in Dichtung und Philosophie verbunden wusste, ja diese widerspruchsfrei lebte, und der für Fromm gerade in dieser Lebenspraxis erneut Schrittmacherfunktion hatte auf dem Weg zu seiner eigenen Identität. Oder um es nochmals mit Rosenzweigs Worten zu sagen: „Ich habe eben an Nobel gelernt, dass in der Seele eines großen Juden vieles Platz hat.“<sup>13</sup>

Der Tod Nobels war für Fromm sicher ein großer Verlust. Dennoch wurde ihm dadurch nicht „ein Stück Lebensbasis unter den Füßen weggezogen“, wie Rosenzweig diesen Verlust erlebte. Fromm hatte nämlich inzwischen in Heidelberg an seinem Studienort einen weiteren Lehrer gefunden, der für ihn und seine Identitätsfindung mindestens ebenso bedeutsam war wie Nobel: Rabbi Rabinkow.

Dr. Salman Baruch Rabinkow, geboren 1882 im südrussischen Sosniza, entstammte einer chassidischen Familie, war Schüler von Rabbi Eleasar Gordon in Telschi und kam über Studien in Kowno und Perna nach Heidelberg. Dort lebte er unter bescheidenen Verhältnissen als Talmud-Lehrer. Anlass für seinen jahrelangen Aufenthalt in Heidelberg war sein Schüler Isaak N. Steinberg, ein 1888 in Russland geborener Jurist und Sozialist. Dieser nahm an der ersten russischen Revolution 1905 / 06 aktiv teil und wählte statt der Deportation nach Sibirien das Exil zunächst in der Schweiz, bald darauf in Heidelberg. Dorthin schickte sein Vater dann Rabinkow als Talmud-Lehrer nach. Rabinkow blieb in Heidelberg, bis er 1927 nach Berlin übersiedelte. Sein Schüler Steinberg nahm an der russischen Februar- und Oktoberrevolution 1917 teil und wurde Volkskommissar der Justiz in der ersten sowjetischen Regierung. 1923 musste Steinberg wiederum ins Exil nach Deutschland gehen, nachdem er sich als Nicht-Bolschewik massiv gegen Lenins „roten Terror“ gewandt hatte.<sup>14</sup> 1933 entkam er den Nazis durch seine Flucht nach England, bis er über Australien schließlich 1943 in die USA einwanderte. Erst dort lernten sich Fromm und Steinberg näher kennen, obwohl Fromm von Steinbergs [037] sozialistischen Überzeugungen längst durch die Vermittlung von Rabinkow Kenntnis hatte.

<sup>13</sup> Brief an Joseph Prager, in: „Briefe und Tagebücher“, a. a. O., S. 747.

<sup>14</sup> Vgl. J. N. Steinberg, „In the Workshop of the Revolution“, New York (Rinehart and Co.) 1953.



Fromm war etwa vier bis fünf Jahre lang fast täglich zum Studium bei Rabinkow. Die Auslegung der Schrift nach dem Talmud stand hierbei im Vordergrund, jedoch lernte Fromm bei Rabinkow auch Maimonides und seine negative Attributenlehre sowie den Chassidismus kennen. Rabinkow selbst kam aus dem Chabad-Chassidismus, einer etwas „intellektuelleren“ Richtung der chassidischen Mystik, die Schneur Salman in seinem Werk „Tanja“ Ende des 18. Jahrhunderts begründet hatte.<sup>15</sup> Wie sehr das Denken Rabinkows Fromm prägte, wird sich auch noch im Zusammenhang mit Fromms Dissertation zeigen, bei deren Ausarbeitung Rabinkow Pate stand und in der nicht von ungefähr der Chassidismus eine besonders positive Beurteilung erfährt.

Sicherlich war es der Charakter von Rabinkow, der für Fromm die größte Anziehungskraft hatte, und es wird auch sogleich von Rabinkows Persönlichkeit zu handeln sein. Doch Rabinkow war für Fromm auch ein [038] sehr attraktiver Denker. (Übrigens nicht nur für Fromm, sondern auch für Ernst Simon, der dann seinerseits mit Hilfe von Nachschriften Franz Rosenzweig von „Rabinkows nationalistischem Einfluss“ Bericht erstattete.<sup>16</sup>

Wie Nobel konservative jüdische Lebenspraxis mit der Dichtung von Goethe und der Aufklärungsphilosophie zu verbinden wusste und wie Cohen als Neukantianer sich für das traditionelle Judentum interessierte, so kombinierte Rabinkow das traditionelle jüdische Talmud-Studium mit der modernen Kultur. *Aber*, so schreibt Fromm in den unveröffentlichten *Erinnerungen an Raw Salman Baruch Rabinkow 1971*,<sup>17</sup> *seine moderne Kultur war nicht jene des mitteleuropäischen Bürgertum des 19. und 20. Jahrhunderts; vielmehr war es die Kultur des Protestes, wie wir sie bei der radikalen russischen „Intelligentia“ finden. Er verband eine grundsätzlich revolutionäre Haltung mit seiner religiösen Einstellung, und seine Interpretation des Judentum bestimmte sich von der Mischung dieser beiden Faktoren her... Vielleicht könnte man Rabinkows Einstellung „radikal humanistisch“ nennen. Für seine Lehre war es ganz typisch, dass er nach der radikal humanistischen Einstellung in der jüdischen Tradition suchte und sie auch fand: bei den Propheten, im Talmud, bei Maimonides oder in einer chassidischen Erzählung.* [039] Und in der Tat, in Rabinkows Artikel „Individuum und Gemeinschaft im Judentum“<sup>18</sup> begegnet man dieser humanistischen Interpretation der jüdischen Tradition auf Schritt und Tritt. Rabinkow sieht die Autonomie des Menschen tief im Judentum verwurzelt. „Jedermann ist berechtigt und verpflichtet zu sagen: ‘Meinetwegen ist die Welt erschaffen’ (Sanhedrin, Mischna, Kap. 4), denn jedes menschliche Wesen ist Selbstzweck und ist gleichsam mit der Verantwortung für die gesamte Schöpfung belastet“ (a. a. O., S. 808f). Angesichts der individuellen Sünde gilt für den Menschen, dass „seine Erlösung nicht durch eine äußere Macht bewirkt werden [kann], sondern allein durch die ihm als autonomem

<sup>15</sup> Zum Einfluss der Attributenlehre und der als theosophischen Lehre vorgetragene psychologischen Anthropologie des Chabad-Chassidismus vgl. R. Funk, *Mut zum Menschen*, a. a. O., S. 231-237 und S. 246-260.

<sup>16</sup> Vgl. die Briefe Franz Rosenzweigs (a. a. O.) an Ernst Simon vom 18.9.1924 und 13.11.1924 und an Martin Buber vom 3.7.1925.

<sup>17</sup> Rabbi Leo Jung hat die Erinnerungen von Schülern Rabinkows gesammelt und 1987 unter dem Titel „Sages and Saints“ (Hoboken: Ktav Publishing House) veröffentlicht. Eine der zwei Versionen der Frommschen Erinnerungen wurde dort unter dem Titel „Reminiscences of Shlomo Barukh Rabinkow“ (S. 99-105) abgedruckt (E. Fromm, 1987c). Das Zitat ist den Seiten 105 und 103 entnommen.

<sup>18</sup> In: *Die Biologie der Person. Ein Handbuch der allgemeinen und speziellen Konstitutionslehre*, hrsg. von M. Brugsch und F. H. Lewy, Band 4: *Soziologie der Person*, Berlin/Wien (Urban und Schwarzenberg) 1929, S. 799-824.





Wesen innewohnende Kraft, sich über sich selbst zu erheben“<sup>19</sup>. Das folgende Zitat könnte vom „Würzburger Raw“ gesprochen sein: „Denn die Arbeit, wie der Besitz überhaupt, ist dem Juden in Übereinstimmung mit der Tradition nicht etwa Selbstzweck, sondern lediglich Mittel zur Sicherung der Freiheit für die Pflege geistiger und sittlicher Interessen. Letztes Ziel aller Arbeit ist ihm die Selbstvervollkommnung und das wirksamste Mittel hierzu die wirtschaftliche Selbständigkeit, und mag sie auch mit materiellem Nachteil [040] verbunden sein.“ (Rabinkow, a. a. O., S. 816.) Gegen Ende des Artikels fasst Rabinkow seine humanistische Interpretation des Judentums in ein Zitat von Hillel, das Fromm selbst gerne benutzte, um den Kern seines „Glaubensbekenntnisses“ auszudrücken: „Denn es ist die festeste Überzeugung des jüdischen Menschen, welches Gepräge er auch verraten mag: das Leben ist wert, gelebt zu werden, und jeder ist gut genug, die ihm zugedachte Stelle in der kontinuierlichen Kette des Lebensprozesses ganz auszufüllen. ‘Wenn ich nicht für mich einstehe, wer dann? Doch wenn ich für mich allein bin, was bin ich dann?’ (Hillel).“

Was Rabinkow vom jüdischen Menschen aussagt, hat Fromm später vom Menschen überhaupt mit Hilfe seiner psychoanalytischen und sozialpsychologischen Untersuchungen zu verifizieren versucht. Die Optionen aber, den Menschen in seiner Fähigkeit zur Biophilie, zur Liebe, zur Autonomie, zur produktiven Orientierung, zum Guten, zur Humanität, zur Freiheit, zur Selbstvervollkommnung auf Grund seiner Selbständigkeit, zur universalen Bezogenheit auf Grund seiner Individualität, zur Nächstenliebe auf Grund seiner Selbstliebe zu sehen – diese anthropologischen Optionen hat Fromm von Rabinkows humanistischer Sicht des Judentums übernommen. Die Frage, unter welchen Bedingungen die genannten Fähigkeiten entstehen und sich entfalten und unter welcher Voraussetzung die humanistischen Optionen plausibel sind, wird von beiden, von Rabinkow und Fromm, gleich beantwortet: nur bei einer Lebenspraxis, bei der alle Lebensbereiche und Lebensäußerungen – das Wirtschaften, die Vergesellschaftungsformen und die Wertvorstellungen – das Materielle, das Psychische und das Geistige – von ein und derselben humanistischen Orientierung geprägt werden und darum eine in sich stimmige Einheit bilden, werden sich die humanen Fähigkeiten entfalten und die anthropologischen Optionen als „vernunftgemäß“, das heißt in ihrer „Rationalität“ stimmig erweisen. Rabinkow sieht diese in sich stimmige Lebenspraxis in der jüdischen Lebensgemeinschaft verwirklicht, sofern diese, sich von den anderen Menschengemeinschaften abgrenzend, vom „Prinzip des Bundes mit Gott“ zusammengehalten und durchdrungen wird. „Dieser Bund des jüdischen Volkes mit Gott ist aber nur ein anderer Ausdruck für die das ganze Volksleben auch heute noch umspannende Verfassung des Judentums, für seine ‘Lehre’, die durchaus nicht allein in dem, was man gewöhnlich unter Religion versteht, etwa in Glaubensartikeln, Kultvorschriften und religiösen Institutionen, zur Objektivierung gelangt, sondern in allen Formen des Gemeinschaftslebens in ihrer Gesamtheit ... All das, was wir heute als Gesellschaft und Staat oder als Kultur und Religion in Gegensatz zueinander zu bringen pflegen, stand innerhalb des Judentums nicht in gesonderten Elementen da, vielmehr fand sich hier der Mensch von Anbeginn an in die Totalität der Elemente einer Gemeinschaft hineingeboren, in der die gesonderten Bestandteile nur Verzweigungen eines und desselben Stammes waren: des Bundes mit Gott.“ (A.a.O., S. 804 und

<sup>19</sup> A.a.O., S. 81 1. Vgl. Fromms gleichsinnige Äußerungen in *Ihr werdet sein wie Gott* (1966a) und in *Haben oder Sein* (1976a).



S. 800.)

Das „Prinzip des Bundes mit Gott“, das die Lebenspraxis der jüdischen Sondergemeinschaft bestimmt und das als „Geist der Religion“ (a. a. O., S. 804) das „Gesetz“ und die „Lehre“ durchdringt, wird von Rabinkow nun aber ganz humanistisch beschrieben: Als Bundesgenosse Gottes „entdeckt sich aber der Mensch als autonomes Wesen... Das autonome Individuum wird so zur unverrückbaren Grundlage der Menschheit, in der sittliche Vervollkommnung neben der Gotteseckennis das eigentliche Ziel der jüdischen Ethik bildet ... Alle Gebote und Verbote der jüdischen Lehre bezwecken einzig und allein die Annäherung an das von der autonomen Ethik gesteckte Ziel und die Beseitigung der sich hierbei in den Weg stellenden Hindernisse.“ (A.a.O., S. 807) Ziel der nur durch „konservative“ Abgrenzung ermöglichten spezifisch jüdischen Lebenspraxis ist ein universaler Humanismus in einem Menschheitsbund. Doch dieser kann „nur auf dem Umwege über die historisch gewordenen, individuell ausgeprägten Sondergemeinschaften erreicht werden“ (a. a. O., S. 805). [042]

Die Bedingung der Möglichkeit für die Entfaltung der schöpferischen und genuinen Fähigkeiten des Menschen und für die Plausibilität der humanistischen Optionen im Bereich der philosophischen Anthropologie ist auch bei Fromm eine die gesamte Lebenspraxis bestimmende humanistische Orientierung. Der Garant für eine solche humanistische Lebenspraxis ist bei Fromm nicht das im „Gesetz“ der jüdischen Sondergemeinschaft institutionalisierte „Prinzip des Bundes mit Gott“, das alle Lebensbereiche durchdringt, sondern der produktive, biophile, am Sein orientierte Charakter des Menschen, der ebenso wie der „Geist der Religion“ die gesamte Lebenspraxis: die ökonomische, gesellschaftliche, kulturelle, politische, geistige und psychische Struktur bestimmt und der sich wie die jüdische Sondergemeinschaft vom nicht-produktiven, nekrophilen, am Haben orientierten Charakter der kapitalistischen Lebenspraxis abgrenzen muss. Auch hier gilt: Nur auf Grund einer negierenden Praxis lässt sich das Schöpferische und Genuine erfahren. In den Frommschen Alternativen produktiv – nicht-produktiv, biophil – nekrophil, Haben – Sein spiegelt sich jene Erfahrung wider, die Rabinkow und Fromm damals gemeinsam durch ihre religiöse Lebenspraxis gemacht haben. Sie grenzten sich vom Zeitgeist alternativ ab, um das „autonome Individuum“ (Rabinkow) bzw. die Entfaltung der *produktiven Kräfte der Vernunft und Liebe* (Fromm) zu ermöglichen, bei deren Praxis die humanistischen Optionen keines Beweises mehr bedürfen.

Vor diesem Hintergrund wird nun aber deutlicher, was Fromm mit seiner humanistisch orientierten Charakterlehre später versucht hat. Er hat eine spezifisch jüdische Lebenspraxis ins Anthropologische und Empirische übersetzt und die Determinanten einer religiösen Lebenspraxis humanwissenschaftlich namhaft gemacht. Er hat auf diese Weise den humanen Gehalt einer in einer abgegrenzt lebenden Gemeinschaft praktizierten Religion durch die Wendung ins Humanwissenschaftliche universalisiert und für alle humanistisch orientierten Menschen nachvollziehbar gemacht.

Die Frommsche „Weiterentwicklung“ der Rabinkowschen Einsichten und Erfahrungen lag durchaus auf der Linie der humanistischen Interpretation des Judentums durch Rabinkow. Freilich wird hierbei Rabinkows Persönlichkeit einen mindestens ebenso großen Einfluss gehabt haben wie dessen „Lehre“. In seinen Erinnerungen an ihn schreibt Fromm (vgl. 1987c): *Worum es auch ging, seine Überzeugungen waren ihm nicht wie ein Eigentum oder eine Fahne, die er besaß und vorzeigen oder verteidigen musste. Er war zu ihnen mit großer Anstrengung und Produktivität gelangt, und wegen dieser inne-*



*ren Stärke und Sicherheit hatte er es nicht nötig, jemanden überreden oder beeinflussen zu müssen. Er war nicht nur ein Mensch ohne Titel, sondern auch ohne das geringste Bedürfnis nach Attributen der Autorität... Seine Autorität gründete in seinem Wissen, seiner Interessiertheit, seiner Echtheit, niemals jedoch darin, dass er etwas aus sich machte ... Ich kann mich an keine Situation [043] erinnern, in der ich mich vor seinem Urteil gefürchtet hätte, was er zu diesem oder jenem sagen und wie er mich beurteilen würde. Er hat nie den Versuch gemacht, mich zu beeinflussen, mir zu raten, was ich tun sollte, oder mich zu ermahnen. Sein ganzer Einfluss war sein Sein, sein Beispiel, obwohl er der Letzte gewesen wäre, der ein Beispiel setzen wollte. Er war ganz er selbst.* Diese Sätze, so idealisierend sie klingen, machen deutlich, wie sehr Rabinkow für Fromm zum „Meister“ wurde. Und es sind zugleich Worte, wie sie jene kaum treffender wählen könnten, die Fromm selbst näher kennengelernt haben, um seinen Charakter zu beschreiben.<sup>20</sup>

Noch in einer anderen Hinsicht war Rabinkow ein Meister des Lebens, bei dem Fromm etwas für sein ganzes Leben lernte. Rabinkow kam ja aus dem Chabad-Chassidismus und teilte mit diesem das Gespür für alles, was das Leben schön und froh macht. Fromm lernte bei ihm ein großes Repertoire an chassidischen Liedern, die er noch in hohem Alter sang, wenn immer er sich freute, mit anderen zusammen zu sein. Und ebenso wie Rabinkow war Fromm nie ein asketischer Mensch, der am Verzicht auf die schönen Dinge des Lebens hätte Freude finden können.

Noch ein anderes Merkmal des wirklichen „Meisters“ war Rabinkow und Fromm gemeinsam. Dieses ist nicht ein Zeichen von mangelnder Nächstenliebe, sondern eher ein Indiz dafür, dass sie nicht am „Helfersyndrom“ litten. Sie brachten es auf die Formel: „Man kann für einen anderen nicht viel tun, doch man kann zumindest versuchen, ihn nicht zu verletzen.“ Wie ernst dieser Satz gemeint ist, zeigte sich an Rabinkows Verhalten, als Fromm die Beziehung zu ihm beendete. Der Schwerpunkt von Rabinkows humanistischer Interpretation des Judentums lag ja auf dem autonomen Individuum und seiner Entwicklung. Für Fromm führte diese Entwicklung (im Verbund mit seiner eigenen Psychoanalyse und mit dem Kennen lernen des Buddhismus) zur Aufgabe der orthodoxen religiösen Praxis, worüber Rabinkow sich nie enttäuscht zeigte. Er war eben auch frei von der Vorstellung, mit seinem Leben ein Beispiel für Fromm setzen zu wollen.

Rabinkow war der letzte Talmud-Lehrer Fromms. Seine universalistische und humanistische Interpretation des Judentums hat ganz wesentlich dazu beigetragen, dass Fromm den Schritt aus dem orthodoxen Judentum tat und sich zu einem nicht-theistischen Humanismus bekannte. Wie dramatisch dieser Schritt damals war, verdeutlichte Fromm gerne mit der Erzählung seines „Sündenfalls“. Es war 1926 in München, wo er sich zur psychoanalytischen Ausbildung aufhielt. Zur strengen orthodoxen Praxis gehörte auch, alle nicht-koscheren Speisen zu meiden, also auch kein Schweinefleisch und schon gleich gar nicht eine Schweinsbratwurst zu essen. Nun stand Fromm vor einem Kiosk, sog den Duft der auf dem Rost liegenden Schweinsbratwurst ein, zögerte eine Weile, gab sich einen Ruck und kaufte sie, um sie sich einzuverleiben.

Fromm vollzog äußerlich, was er schon eine ganze Weile innerlich [044] getan hatte: Er hatte bei seinen Talmud-Lehrern vom Baum der Erkenntnis gegessen und seine Ungehorsamstat war wie bei Adam und Eva nicht sein Verderben, sondern ein Schritt in sein eigenes Leben. Für ihn selbst gilt im Hinblick auf die jüdische Kultur und Religions-

<sup>20</sup> Vgl. hierzu bes. R. Funk, „Der Humanismus in Leben und Werk von Erich Fromm“, a. a. O., S. 146-148.



---

praxis, was er bei Adam und Eva im Hinblick auf ihre Beziehung zur Natur formulierte: *Mit diesem ersten Schritt der Zerschneidung des Bandes zwischen Mensch und Natur beginnt die Geschichte – und die Entfremdung. Wie wir sahen, handelt es sich dabei nicht um den „Sündenfall“ des Menschen, sondern um sein Erwachen und so um den Anfang seines Aufstiegs.* (1966a, GA VI, S. 126)

Diese Sätze schrieb Fromm 40 Jahre später in *Ihr werdet sein wie Gott. Eine radikale Interpretation des Alten Testaments und seiner Tradition*. In diesem Buch, dem man anmerkt, mit welcher Hingabe es geschrieben wurde, leben seine jüdischen Lehrer fort, kommt aber auch der Talmudist Fromm, der er bis 1926 war, erneut zum Leben. Über sich selbst schreibt er darin (1966a, GA VI, S. 91): *Da ich selbst kein praktizierender oder „gläubiger“ Jude bin, stehe ich natürlich auf einem völlig anderen Standpunkt als sie, und ich würde um nichts in der Welt wagen, sie für die in diesem Buch geäußerten Ansichten verantwortlich zu machen. Und doch sind meine Auffassungen aus ihrer Lehre erwachsen, und es ist meine feste Überzeugung, dass die Kontinuität zwischen ihrer Lehre und meinen eigenen Ansichten nirgends unterbrochen ist.* [045]



### 3

## Von der talmudischen zur psychoanalytischen Seelenerfahrung: Die Jahre bis zur Emigration 1933

Sollte das vorstehende Kapitel vor allem die „innere“ Entwicklung Fromms bis zum Beginn seines eigenständigen Lebensweges, der zugleich auch der Anfang seiner eigenen wissenschaftlichen Produktivität ist, aufzeigen, so gilt es nun, die „äußere“ Entwicklung Fromms zwischen 1920 und der Emigration zu skizzieren. Mehr als ein skizzenhafter Versuch kann es nicht sein, weil Fromm selbst nur sehr wenige und zum Teil widersprüchliche Daten über diese Jahre mitteilte.

Erich Fromm besuchte in Frankfurt die Wöhler-Schule, lernte Latein, Englisch und Französisch und machte Ostern 1918 das Abitur. Da der Traum, Talmud-Lehrer zu werden, nicht realisierbar war, studierte er zunächst Rechtswissenschaften in Frankfurt. Der Schritt vom Talmud-Studium zum Jura-Studium war nicht sehr groß, verstand Fromm das Recht doch als *kristallisiertes Minimum der Ethik einer Gesellschaft* (1979d, S. 6). Allerdings zog ihn die Berufsperspektive, Rechtsanwalt zu werden, immer weniger an. So wechselte er das Studium, ging nach Heidelberg und studierte dort Soziologie, Psychologie und Philosophie.

Max Weber hatte die Soziologie in Heidelberg zu Ansehen gebracht, Fromm erlebte ihn jedoch kaum noch, da Max Weber bereits 1920 starb. Sein Bruder Alfred Weber (1868-1958) war ebenfalls Soziologe in Heidelberg, und Fromm schätzte vor allem seinen Charakter. Er war der einzige Universitätslehrer, zu dem Fromm einen persönlichen und herzlichen Kontakt hatte; er sei auch der einzige Professor gewesen, bei dem er wirklich etwas gelernt habe. Kein Wunder also, dass Fromm im Jahre 1922 bei ihm auch promovierte und dabei seinen soziologischen Denkansatz rezipierte.

Das Interesse an soziologischen Fragestellungen war durchaus existentiell bedingt und artikuliert sich auch thematisch von Fromms persönlicher Situation her. Die Fragen nach den Gesetzmäßigkeiten gesellschaftlichen Zusammenlebens und nach Institutionen wie Gesetz, Staat, Religion oder Ritual, die Erkenntnis der Funktion gesellschaftlicher Größen für den Einzelnen, die Zuordnung von Individuum und Gesellschaft, der Ansatz soziologischen Fragens überhaupt – all das waren Probleme, die das Einzelkind und den mitten in einer bürgerlich-liberalen Gesellschaft orthodox-jüdisch lebenden Fromm an der Soziologie interessierten. [046] Zweifellos spielte für seine soziologische Orientierung auch sein Talmud-Lehrer Rabinkow eine große Rolle, zu dem Fromm in diesen Jahren fast täglich ging und der mit seinem Aufsatz „Individuum und Gemeinschaft im Judentum“ (a. a. O.) einer religionssoziologischen Fragestellung nachging.

Soweit sich das von Fromms späteren Veröffentlichungen her beurteilen lässt, scheinen die philosophischen und psychologischen Vorlesungen und Seminare ihn nicht sehr beeindruckt zu haben, obwohl die Disziplinen renommierte Vertreter hatten. Karl Jaspers vertrat damals die Psychologie, und die Philosophie dozierte Heinrich Rickert, ein Vertreter der Wertphilosophie, dessen Denken jedoch keinen Niederschlag in Fromms





Werk fand. Fromms philosophisches Interesse war nie Selbstzweck. Darum konnte er sich auch nie für rein philosophische Fragen [047] erwärmen. Die philosophische Tradition war relevant, sofern sie sich mit dem Menschen als handelndem Wesen beschäftigte. Die wichtigsten Philosophen waren für Fromm Aristoteles und Spinoza wegen ihres ethischen Denkens. Und immer wenn Fromm später – etwa in *Psychoanalyse und Ethik* (1947a) – von objektiven Normen und Werten spricht, meint er weder Normen im Sinne des behavioristischen oder soziologischen Normbegriffs noch haben die Werte etwas mit Wertphilosophie und Wertethik zu tun, vielmehr sind die Normen und Werte bei Fromm Einstellungen und Haltungen, wie sie in der Tugendlehre von Aristoteles, Thomas von Aquin und Spinoza gefordert werden. – Der Mensch als handelndes Wesen – dies war auch das erkenntnisleitende Interesse für Fromms spätere philosophischen Studien, bei denen an erster Stelle Karl Marx zu nennen ist. Natürlich hat sich Fromm mit den verschiedensten Philosophen in Geschichte und Gegenwart auseinandergesetzt, hat Kant, Hegel und Nietzsche, Herbert Spencer, John Stuart Mill und William James, Heidegger und Sartre, Bloch und Habermas studiert, doch keiner dieser Philosophen prägte wirklich das Denken Fromms mit Ausnahme von Aristoteles, Spinoza und Marx.

Wie sehr das Unbewusste den Philosophen und sein erhabenes Denken demütigen kann, veranschaulichte Fromm gerne an Heinrich Rickert, der von imposantem Äußeren und philosophischer Wortgewalt gewesen war. Doch Rickert litt an einer Agoraphobie, die ihn, den Meister des Denkens, zwang, sich wie ein Baby in der Sänfte von seinem Haus zum Katheder und zurück tragen zu lassen. Was hier an Diskrepanz zwischen Geist und Seele sichtbar wurde, symbolisiert, dass es keine Immunität der Philosophie und des Philosophierens mehr gibt. Das Bewusstsein wird nicht nur vom gesellschaftlichen Sein bestimmt (Marx), sondern auch vom Unbewussten. Es war Fromms fruchtbarste Idee, ein vom gesellschaftlichen Sein geprägtes gesellschaftliches Unbewusstes anzunehmen und so die Entdeckungen von Marx und Freud zu kombinieren.

Das Philosophieren um des Philosophierens willen war Fromm fremd. Spätestens seit Bekanntwerden mit der Psychoanalyse, die weder vom Denken noch vom Bewusstsein des Denkens aus fragt, sondern das Unbewusste in seiner Funktion, auch Bedingung der Möglichkeit von Denken und Bewusstsein zu sein, erforscht, ergab sich für Fromm ein für ihn typisches erkenntnisleitendes Interesse hinsichtlich der Philosophie, das nicht mehr philosophisch, sondern psychologisch und sozialpsychologisch ist. Nicht dass Fromm die Philosophie auf Psychoanalyse reduzieren wollte! Es ging ihm nicht darum, der Philosophie ihren Eigenwert streitig zu machen, doch aus dem Wandel seines erkenntnisleitenden Interesses ergab sich auch eine Relationierung der Philosophie. Was ein Mensch denkt und wie er denkt, was für ihn Vernunft ist und welche Abstraktionsebene er wählt, ob er sein philosophisches Heil im Nihilismus oder in der Metaphysik sucht – er philosophiert nicht, ohne vom Unbewussten so oder so bestimmt zu sein.<sup>21</sup>

Man kann Fromms Einstellung zur Philosophie und seine philosophischen Interessen nicht unabhängig von seiner Begegnung mit der Psychoanalyse behandeln. Ebenso gilt, dass sich sein soziologisches Denken durch die Psychoanalyse zu einem sozialpsychologischen wandelte. Den Zugang zur Psychoanalyse fand Fromm jedoch nicht an der Uni-

---

<sup>21</sup> Vgl. hierzu auch R. Funk, „Erich Fromm: Radikaler Humanismus – humanistischer Radikalismus“, in: „Grundprobleme der grossen Philosophen. Philosophie der Gegenwart“, Band VI, hg von J. Speck, Göttingen 1984, S. 78-112 (Vandenhoeck and Ruprecht).





versität, sondern in der Mönchhofstr. 15 in Heidelberg. Dort nämlich hatte Frieda Reichmann im Frühjahr 1924 ein „Therapeutikum“ eröffnet, in dem die Psychoanalyse Sigmund Freuds praktiziert wurde.

Der Kontakt zu Frieda Reichmann kam über eine Freundin Fromms aus der Frankfurter Zeit zustande.<sup>22</sup> Fromm hatte 1920/21 in Frankfurt Golde Ginsburg, eine Jüdin aus Königsberg, kennengelernt und war sogar eine Weile lang mit ihr verlobt. Diese kannte seit ihrer Jugendzeit die ebenfalls in Königsberg in Ostpreußen aufgewachsene Psychiaterin Frieda Reichmann, die von 1918 bis 1920 in Frankfurt Assistentin von Kurt Goldstein war und anschließend im Sanatorium „Weißer Hirsch“ bei Dresden als Assistentin von J. H. Schultz („autogenes Training“) arbeitete, dort in Berührung mit der Psychoanalyse kam und 1923 bei Hanns Sachs in Berlin eine Lehranalyse machte. Fromm lernte Frieda Reichmann zuerst bei Besuchen kennen, die er mit Golde Ginsburg bei ihr machte.

Als Frieda Reichmann im Frühjahr 1924 nach Heidelberg kam, war Fromm zwar nicht mehr mit Golde Ginsburg verlobt – sein Freund Leo Löwenthal hatte sich 1922 in sie verliebt und sie 1923 geheiratet! -, doch stattdessen hatte sich ein herzlicher Kontakt zu Frieda Reichmann entwickelt. Die Löwenthals zogen nach Heidelberg, und Golde half in Frieda Reichmanns Sanatorium im Haushalt und bei der Betreuung der Kinder. Auch Ernst Simon ging bei Frieda Reichmann ein und aus, und jeder, der zu ihr ins Haus kam, musste eine Psychoanalyse machen. So kamen sie alle – Erich Fromm, Leo Löwenthal und Ernst Simon – zu ihrer Psychoanalyse. [049]

Das von Frieda Reichmann eröffnete „Sanatorium war eine Art jüdisch-psychoanalytisches Pensionat und Hotel“, in dem eine „schon fast kultische Atmosphäre“ (L. Löwenthal, „Mitmachen wollte ich nie“, a. a. O., S. 27) herrschte und jeder von Frieda Reichmann analysiert wurde. Das streng nach den jüdischen Speiseangeboten geführte Haus wurde deshalb scherzhaft auch „Torapeutikum“ genannt. Die Analysanden, ob stationär oder ambulant behandelt, bildeten eine Art Gemeinschaft. „Vor allen Mahlzeiten, die man gemeinsam einnahm, wurden kurze Texte aus der Bibel oder aus anderen Weisheitsschriften gelesen und besprochen. Nach den Mahlzeiten wurden Probleme und Schwierigkeiten, die sich im Gemeinschaftsleben ergeben hatten, diskutiert. Auf besonders feierliche Weise wurde der Sabbat begangen.“ (A. Schönhagen, a. a. O., S. 16.)

Die Kennzeichnung „Torapeutikum“ statt „Therapeutikum“ war nicht nur scherzhaft, sondern auch kritisch gemeint, denn mit der Zeit hatte es den Ruf, dass man dort den Analysanden „das orthodoxe Judentum weganalysieren“ würde. (G. Scholem, a. a. O., S. 197.) Auch wenn kaum behauptet werden kann, dass die Psychoanalyse als solche religiöse Praxis auflösen will, so hatte sie dennoch bei vielen auf Grund der Rückbindung der religiösen Praxis an die Eltern-Imagines eine solche Wirkung. So kam es, dass Frieda Reichmann und Erich Fromm selbst dem orthodox-rituellen Judentum entfremdet wurden und schließlich die an der jüdischen Orthodoxie orientierte religiöse Praxis aufgaben. Frieda Reichmann hielt im Dezember 1926 in Berlin einen Vortrag über das jüdische

---

<sup>22</sup> Die folgenden Ausführungen stützen sich auf Leo Löwenthals autobiographisches Gespräch „Mitmachen wollte ich nie“, a. a. O., sowie auf ein Gespräch, das Paul Assall 1981 mit Leo Löwenthal im Südwestfunk Baden-Baden führte. Die Informationen zu Frieda Fromm-Reichmann sind vor allem der Dissertation und den darin zitierten Briefen entnommen, die Angelika Schönhagen unter dem Titel „Frieda Fromm-Reichmann. Leben und Werk“ 1980 in Mainz anfertigte.



Speiseritual<sup>23</sup>, bei dem sie ihre Beobachtung mitteilte, dass sich orthodox-jüdische Analysanden gerne zunächst von den täglichen Gebetsübungen dispensierten, um dann auch die rituellen Speisegesetze nicht mehr zu befolgen. Erich Fromms erste Veröffentlichung *Der Sabbath* (1927a) zeugt ebenso wie der Vortrag seiner Frau über das jüdische Speiseritual von der „Wirkung“ der Psychoanalyse.

Trotz des offenkundigen Zusammenhangs von Psychoanalyse-Erfahrung und Aufgabe der orthodoxen Religionspraxis ist die religiöse Entwicklung Fromms dennoch in einem größeren Kontext zu sehen. Die Psychoanalyse brachte nicht erst etwas in Gang, sondern verhalf einem längst in Gang gekommenen Prozess zu seiner Aufhebung. Wie sehr Fromm sich von der universalistischen Sicht sowohl Cohens als auch Rabinkows prägen ließ, zeigt seine bereits Anfang der zwanziger Jahre erfolgte Abkehr vom Zionismus. Im Banne Nobels stehend war Fromm eifriges Mitglied der zionistischen Jugendbewegung geworden. Er „gehörte zu den formenden Kräften des damaligen KJV“ (Kartell Jüdischer Verbindungen)<sup>24</sup> in Frankfurt und galt als besonders fromm. Nach Gershom Scholem<sup>25</sup> sei dort das von Ernst Simon formulierte „Gebet des kleinen K.J.V.-er“ rundgegangen: „Mach mich wie den Erich Fromm, dass ich in den Himmel komm!“ Bald jedoch erkannte Fromm, wie sehr im Zionismus vor allem der Nationalismus gepflegt wurde, der der humanistischen Interpretation des Judentums und des Messianismus durch Cohen [050] und Rabinkow widersprach. Seine Abkehr vom Zionismus war entschieden, sie hielt bis zum Lebensende an und zeigte sich unter anderem auch darin, dass Fromm dem Staat Israel nie viel Sympathie abgewinnen konnte, leidenschaftlich für die Rechte der Araber eintrat und auf Begins frühere terroristische Aktivitäten hinwies (vgl. 1990t).

Zeigte sich in der Abkehr vom Zionismus bereits ein von der Psychoanalyse noch unabhängiger Ablösungsprozess innerhalb des Judentums, so war das Bekanntwerden mit dem Buddhismus ebenfalls ein von der Psychoanalyse unabhängiger Faktor, der ganz wesentlich zur Aufgabe der Vorstellungen und Praktiken der jüdischen Orthodoxie beitrug. Rabinkows Betonung der Autonomie des Menschen und der negativen Theologie des Maimonides hatte bereits die „Entdeckung“ des Buddhismus angebahnt. Der Gedanke einer Religion, die auf einen persönlichen Gott und auf eine entsprechende Religionspraxis verzichtete, lag deshalb nahe. Als Fromm an Hand der Schriften von Georg Grimm „Die Lehre des Buddha. Die Religion der Vernunft“ und „Die Wissenschaft des Buddhismus“ den Buddhismus kennen lernte, erfuhr er dies als eine Art Offenbarung. „Zum erstenmal lernte er ein religiöses System kennen, das sich ganz auf Rationalität gründete und bei dem es keiner irrationalen Mystifizierung oder Annahme einer Offenbarung oder Autorität bedurfte.“<sup>26</sup> Tatsächlich orientierte sich Fromm seit diesen Jahren in seiner religiösen Praxis vor allem am Buddhismus, wobei der Zen-Buddhismus in der Vermittlung durch Daisetz T. Suzuki in den vierziger und fünfziger Jahren und die buddhistische Mystik, wie sie ihm Nyanaponika Mahathera nahebrachte, in den sechziger und siebziger Jahren im Vordergrund stand.

<sup>23</sup> F. Fromm-Reichmann, „Das jüdische Speiseritual“, in: *Imago* 13 (1927), S. 235-246.

<sup>24</sup> B. Ostrovsky, in: „Jüdisches Leben in Deutschland“, Band 3: Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte 1918-1945, Stuttgart (DVA) 1982.

<sup>25</sup> G. Scholem, „Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft“, Frankfurt (Suhrkamp) 1975, S. 149.

<sup>26</sup> E. S. Tauber und B. Landis, „Erich Fromm: Some Biographical Notes“, in: dies. (Eds.), *In the Name of Life. Essays in Honor of Erich Fromm*, New York (Holt, Rinehart and Winston) 1971, S. XII.



Nicht jede Veränderung im Leben Erich Fromms zwischen 1920 und der Emigration ist auf das Konto „Psychoanalyse“ zu verbuchen. Dennoch ergaben sich durch sie einschneidende Veränderungen in persönlicher und beruflicher Hinsicht.

Erich Fromm lernte über Frieda Reichmann die Psychoanalyse kennen. Frieda Reichmann war seine erste Analytikerin. Und wie Sándor Radó seine Patientin Emmy und Wilhelm Reich seine frühere Patientin Annie Pink geheiratet haben, so kam es trotz der therapeutischen Beziehung zwischen Frieda Reichmann und Erich Fromm am 16. Juni 1926 zur Heirat. Die Frage der Heirat war zuvor mit Karl Landauer in Frankfurt ausgiebig erörtert worden (vgl. A. Schönhagen, a. a. O., S. 16.). Auch war beschlossen worden, Fromms Analyse bei einem anderen Analytiker fortzusetzen. Doch lebten Erich und Frieda Fromm nur gut vier Jahre zusammen. 1930/31 trennten sich ihre Wege wieder. Geschieden wurde die Ehe erst um 1940 in den USA; befreundet blieben beide zeitlebens.

Wer war Frieda Reichmann? Zehn Jahre älter als Fromm war sie 1890 in Karlsruhe geboren und in Königsberg/Ostpreußen aufgewachsen. Dort hatte sie 1914 bei Kurt Goldstein promoviert und war 1918 mit Goldstein nach Frankfurt gekommen. Von 1920 bis 1923 war sie im Sanatorium [051] „Weißer Hirsch“ bei Dresden. Nach ihrer Ausbildung zur Psychoanalytikerin in Berlin eröffnete sie 1924 ihr eigenes Sanatorium in Heidelberg. Dem Druck der Nazis wich sie zunächst am 1. Juli 1933 nach Straßburg aus, ging 1934 für ein halbes Jahr nach Palästina und emigrierte schließlich 1935 in die USA. Aus einer zunächst nur für zwei Monate geplanten Aushilfstätigkeit an der Privatklinik Chestnut Lodge in Rockville (Maryland) wurde ein zweiundzwanzigjähriges sehr fruchtbares Engagement der Psychoanalytikerin für psychotisch Erkrankte, durch das sie weltweit bekannt wurde. Zu diesem Weltruf trug freilich auch Hannah Greens Bestseller „Ich habe dir nie einen Rosengarten versprochen“ bei. In diesem Buch berichtet eine Patientin über die Heilung von einer Schizophrenie durch „Dr. Fried“, womit niemand anderer als Frieda Fromm-Reichmann gemeint ist.

Abgesehen von Hannah Greens autobiographischem Bericht gibt es nur wenige Beschreibungen der Persönlichkeit Frieda Fromm-Reichmanns. Eine ihrer Studentinnen beschreibt sie so: „Sie wurde von ihren Schülern gleichzeitig geliebt und gefürchtet. Geliebt wurde sie wegen ihrer Wärme, Einsicht und Empathie allen gegenüber, gefürchtet wegen ihrer scharfen Beobachtung der neurotischen Gegenübertragungsreaktionen der psychoanalytischen Kandidaten bei ihrer Arbeit mit den Patienten.“ (G. Reichmann, zit. nach Schönhagen, a. a. O., S. 27.) Gerade die Verbindung von Wärme und Einfühlungsvermögen auf der einen und intellektueller Begabung auf der anderen Seite macht die Attraktivität und Ausstrahlungskraft verständlich, die sie auf die Patienten und Schüler – und auch auf Fromm – hatte.

Die persönlichen Veränderungen, die die Psychoanalyse und die Heirat mit sich brachten, wirkten sich auch auf die beruflichen Pläne Erich Fromms aus. Es gab für ihn keine Alternative mehr zum Beruf des Psychoanalytikers. Die Therapie bei Frieda Reichmann wurde abgebrochen. Eine Fortsetzung ergab sich wohl noch vor der Heirat bei Dr. Wilhelm Wittenberg in der Elisabethstr. 17 in München. Wittenberg (1874-1928) kam als Volontärassistent nach München zu Professor Kraepelin, bei dem auch Frieda Reichmann 1922/23 ihre psychiatrischen Kenntnisse erweiterte und dessen Vorlesungen auch Erich Fromm besuchte. Wittenberg lernte 1908 die Psychoanalyse kennen und war damals der einzige Schüler Freuds in Süddeutschland. Er stand im Ruf, zugleich auch der einzige extreme Freudianer gewesen zu sein. Fromm wusste von ihm nicht viel zu erzählen. Er ha-



be sich mit ihm gut unterhalten können, aber sonst habe er nicht viel bei ihm gelernt.

Nach der Eheschließung setzte Fromm seine Ausbildung bei Karl Landauer in Frankfurt fort.<sup>27</sup> Dieser war zunächst Mitglied der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung, aber Mitte der zwanziger Jahre gehörte er der Deutschen Psychoanalytischen Gesellschaft an. In Frankfurt gründete Landauer im Oktober 1926 eine Arbeitsgemeinschaft, die sich zunächst einmal, ab 1928 dann zweimal im Monat traf, um die [052] psychoanalytischen Neuerscheinungen zu diskutieren. 1928 gehörten ihr als Mitglieder an: Erich Fromm, Frieda Fromm-Reichmann, Karl Landauer, Franz Stein, Heinrich Meng, Clara Happel und Dr. Röllenblöck. Landauer war ein organisatorisch und schriftstellerisch sehr agiler Mann, der auf Fromms eigene wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse sehr stimulierend wirkte. [053]

Die ersten Kontakte Erich Fromms zum Berliner Institut, wo er seine psychoanalytische Ausbildung 1929/30 abschloss, waren Vortragskontakte. Am 18. Juni 1927 hielt er in der Potsdamer Str. 29 einen Vortrag mit dem Thema: *Heilung eines Falles von Lungentuberkulose während der psychoanalytischen Behandlung*. Dass er gerade mit diesem Thema seine wissenschaftliche Laufbahn als Psychoanalytiker eröffnete, entbehrte nicht der Bedeutsamkeit: Vier Jahre später erkrankte er selbst (auf Grund der Eheprobleme mit seiner Frau Frieda?) an Lungentuberkulose und musste für über ein Jahr nach Davos, um die Krankheit auszukurieren. Am 13. März 1928 war Fromm abermals in Berlin zu einem Vortrag, dessen Thema erstmals seinen eigenen Ansatz verrät. Es lautete: *Psychoanalyse des Kleinbürgers* und wurde eifrig diskutiert. Das Korrespondenzblatt der „Internationalen Zeitschrift für Psychoanalyse“ von 1928 nennt als Diskutanten: Hugo Staub, Franz Alexander, Felix Boehm, Barbara Lantos, Hanns Sachs, Siegfried Bernfeld, Sándor Radó und Max Eitingon.

Das Berliner Institut wurde Ende der zwanziger Jahre immer mehr zum Anziehungspunkt für Analytiker und Analysanden und lief dem Wiener den Rang ab. Als Fromm in Berlin seine Ausbildung zum Psychoanalytiker abschloss und im Haus Bayerischer Platz 1 eine Praxis eröffnete, gab es ein breites Angebot von Vorlesungen, Seminaren und Kolloquien im neuen Institutsgebäude in der Wichmannstr. 10. Sándor Radó hielt Einführungskurse in die Psychoanalyse; Franz Alexander las über die Traumdeutung und bot ein Seminar zur Theorie und Therapie der Homosexualität an. Hanns Sachs gab Vorlesungen zur Trieblehre; Karen Horney's Curriculum umfasste die Indikationen und Fragen zur Technik der analytischen Therapie; Ernst Simmel las Spezielle Neurosenlehre; Otto Fenichels Seminare hatten die Triebabwehr und metapsychologische Fragen zum Gegenstand; Theodor Reik kam eben aus Wien und führte in die Religionspsychologie ein, während Siegfried Bernfeld sich seit Jahren den praktisch-pädagogischen Problemen zuwandte. Harald Schultz-Hencke teilte seine Erkenntnisse über „Die Hemmung im Gefüge der Neurose“ mit und Carl Müller-Braunschweig setzte sein Seminar über psychoanalytisch-philosophische Grenzfragen fort. Eitingon führte mit anderen zusammen Kontrollseminare durch. 1930 kam René A. Spitz von Wien nach Berlin; ebenfalls 1930 erschien auch Wilhelm Reich zunächst als Gast am Berliner Institut. Ab 1. Dezember 1931 war er ordentliches Mitglied.

Über Fromms Interessenschwerpunkte und Freundschaften ist wenig verlässliches

---

<sup>27</sup> Vgl. H.-J. Rothe, *Zur Erinnerung an Karl Landauer (1887-1945)* (Materialien aus dem Sigmund-Freud-Institut Frankfurt 4), Frankfurt (Sigmund-Freud-Institut) 1987.





bekannt. Die Beziehung zu Karen Horney war sicherlich schon damals gut, sonst wäre Fromm nicht auf Vermittlung von Horney Ende 1933 zu Gastvorlesungen nach Chicago eingeladen worden. In Berlin verschärfte Horney ihre Kritik an Freuds Annahmen des Ödipuskomplexes und des Todestriebes. Als Horney am 20. Januar 1931 „Zur Frage [054] der negativen therapeutischen Reaktion“ sprach, wurde Fromm als Diskutant vermerkt; ebenso bei einem Diskussionsabend über den Todestrieb am 21. März 1931. Unterstützung erfuhr Horney von Wilhelm Reich, der die individuelle Destruktivität auf den Kapitalismus und seine Folgen zurückführte. Reich erinnert sich auch der Aufgeschlossenheit Fromms für eine marxistische Soziologie: „In meiner Wohnung in der Schwäbischen Straße trug ich meine Hauptthesen in Gegenwart dreier junger Analytiker vor, wobei ich auf die Integrationsweise der psychoanalytischen Theorie in die marxistische Soziologie besonderen Nachdruck legte; Erich Fromm, Otto Fenichel und Barbara Lantos waren anwesend.“<sup>28</sup> Der Kontakt zwischen Wilhelm Reich und Erich Fromm löste sich in dem Maße, als Fromm später die Libidotheorie aufgab und der Sexualität ihre Vorrangstellung nahm. Dabei war das Gespräch für Reich so erfolversprechend aufgenommen worden: „Bei einer langen Unterhaltung, die wir kurz nach meiner Ankunft in Berlin hatten, hörte Fromm meine sexual-ökonomische Interpretation und bemerkte, wie sehr ihm klar werde, dass nur der Begriff der Sexualenergie geeignet sei, die massenpsychologische Dynamik zu erklären.“ (A.a.O.) Doch der einzige Analytiker, der als marxistisch orientierter Soziologe angesehen wurde, enttäuschte ihn. Fromm übernahm weder die sexual-ökonomisch Deutung noch war er – wie Reich – aktuell politisch engagiert.

Ein anderer marxistischer Gesprächspartner der Berliner Zeit war Siegfried Bernfeld, der ebenso wie Reich und Fromm versuchte, Psychoanalyse und Marxismus zusammen zu denken und der sicher Fromms Denken in diesen Jahren prägte, auch wenn sich die direkten Einflussnahmen [055] kaum belegen lassen. Bernfeld war Sozialist und betrachtete sich selbst als theoretischen Marxisten. Auch er nahm gelegentlich an den Reichschen Diskussionsabenden teil und auch von ihm war Reich ähnlich enttäuscht wie von Fromm: „Auch er verstand nicht wirklich den dialektischen Prozess. Für ihn war der dialektische Materialismus nur eine Art des Denkens, und die abstrakte Logik war eine andere. Ich habe es bald aufgegeben, sie überzeugen zu wollen.“ (A.a.O., S. 137.)

Sicherlich bekam Fromm für seine Marx-Rezeption die wichtigsten Anstöße von Horkheimer, Löwenthal und Marcuse in Frankfurt, doch sind einige der Denkfiguren von Reich und Bernfeld den Frommschen zu ähnlich, als dass eine gegenseitige Befruchtung ausgeschlossen werden könnte. Siegfried Bernfeld hatte sehr gut besuchte Veranstaltungen. Waren die Seminare und Vorlesungen am Berliner Institut im Schnitt von 20 bis 30 Hörern besucht, so strömten zu der 1931 für „Vorgeschriftene“ angebotenen Vorlesung mit Diskussion „Psychoanalytische Sozialwissenschaft“ 70 Teilnehmer zusammen!

Neben dem Interesse für eine marxistisch orientierte Sozialpsychologie war ein anderer Schwerpunkt Fromms die Religionspsychologie. Theodor Reik war 1929 von Wien nach Berlin gekommen und stimulierte Fromm zu der Gegenschrift *Die Entwicklung des Christusdogmas* (1930a), in der Fromm die religiösen Ideen und Gedanken aus den ökonomischen und gesellschaftlichen Strukturen ableitete und dabei seine „marxistische“ Religionspsychologie vorstellte. In die gleiche Richtung zielte Fromms dritter öffentlicher

---

<sup>28</sup> W. Reich, „People in Trouble“, New York (Farrar, Straus and Giroux) 1976.



Vortrag am 16. September 1930 in Berlin mit dem Thema *Zum Glauben an die Allmacht der Gedanken*.

Fromm hatte in Berlin eine Praxis eröffnet und mit amerikanischen Analysanden sein Englisch verbessert. Am 7. Oktober 1930 wurde er zum außerordentlichen Mitglied der Deutschen Psychoanalytischen Gesellschaft gewählt. Während der drei Jahre, in denen er von Heidelberg und Frankfurt aus immer wieder in Berlin war, machte er bei Hanns Sachs eine vierte Analyse. Im Alter erzählte Fromm mehr scherzhaft eine Episode aus der Anfangszeit dieser Analyse, die sicher nicht der Bedeutung von Hanns Sachs für Erich Fromm gerecht wird, dafür aber in anderer Hinsicht bezeichnend ist. *Bei Dr. Sachs tat ich etwas sehr Couragiertes. Ich hatte Dr. Sachs schon zuvor gesehen. Er war ziemlich hässlich, denn er hatte überhaupt kein Kinn. Ich dachte, er sieht wirklich aus wie ein Schwein. Da ich damals noch ein sehr gewissenhafter Schüler war, wusste ich auch, dass ich alles sagen musste, auch wenn es schwer war. So begann ich damit ... und schaute ihn an: „Da ich ja alles sagen muss, möchte ich Ihnen sagen, dass ich – als ich Sie sah – dachte, Ihr Gesicht sieht aus wie das eines Schweines.“ ... Dr. Sachs antwortete auf eine sehr stupide Art, wie sie einem versierten Analytiker nicht unterlaufen sollte, aber er war tief verletzt und hatte wohl selbst Probleme mit seinem Gesicht. Er sagte: „Ich glaube nicht, dass Sie eine Abneigung gegen mich haben. Sie haben Ihren Mantel [056] draußen an der Garderobe direkt neben meinen gehängt.“ Die Garderobe aber war sehr eng, und ich konnte meinen Mantel gar nicht woanders hinhängen. (1979d, S. 8f)*

Dr. Hanns Sachs (10. Januar 1881 – 10. Januar 1947) war wie Fromm Jude, aus Wien gebürtig mit rabbinischen Vorfahren. Seine Ehe währte nur kurze Zeit. 1909 lernte der Rechtsanwalt Sachs Freud kennen und wurde bald einer der sechs Vertrauten Freuds. Wie später Fromm so musste sich Sachs 1918 für zwei Jahre nach Davos begeben, um eine Tuberkulose auszukurieren. 1920 kam er nach Berlin, veröffentlichte ein Buch über Liebe und emigrierte wie Fromm 1932 in die USA. Es schmerzte ihn sehr, als er auf dem Innsbrucker Kongress 1927 nicht mehr in das Komitee, den offiziellen Kreis der Vertrauten Freuds, berufen wurde. Je älter Sachs wurde, desto mehr wurde er zum Einzelgänger und lebte zurückgezogen. Am Morgen seines 66. Geburtstags starb er.

Wenn die Beschreibung eines anderen Analysanden von Sachs stimmt, dann hat auch Fromm in den drei Jahren folgendes Setting bei Sachs erlebt: „Die Couch war so aufgestellt, dass der Analysand direkt auf eine Porträtbüste von Freud schaute, die auf einem hohen hölzernen Podest stand. Sachs sagte nicht viel während der Stunde. Wenn er sprach, dann waren seine Sätze kurz und bündig. Er liebte es, seine Deutungen, wenn immer es möglich war, mit Zitaten von Dichtern und Schriftstellern auszudrücken... Kein Zweifel, die ‘Spiegelfunktion’ beherrschte die Stunde.“<sup>29</sup>

Fromm, der Sigmund Freud nie in seinem Leben persönlich kennen lernte, hat die Freudsche Psychoanalyse in Theorie und Technik später scharf kritisiert und wenig Gutes an seinen orthodoxen Lehranalytikern gelassen. Bei aller späteren „Negation“ der orthodoxen Psychoanalyse sollte jedoch nicht übersehen werden, dass Fromm bis etwa 1934 selbst als orthodoxer Freudianer praktizierte und auch in seinen Veröffentlichungen bis 1932 ganz hinter der Freudschen Triebtheorie stand. Der Eifer für die Freudsche Psychoanalyse zeigte sich auch in seinem Engagement für die Gründung eines psychoanalyti-

---

<sup>29</sup> F. Möllenhoff, „Hanns Sachs“, in: *Psychoanalytic Pioneers*, New York (Basic Books), 1966, S. 180-199, hier S. 188.





schen Instituts in Frankfurt. Dass es zu dieser Gründung 1929 tatsächlich kam, hing eng mit Max Horkheimer zusammen, der damals Leiter des „Instituts für Sozialforschung“ geworden war. Da Horkheimer unfähig war, Vorlesungen ohne ein Manuskript zu halten, unterzog er sich, nachdem er über den bei Frieda Fromm-Reichmann analysierten Leo Löwenthal mit der Psychoanalyse Freuds bekannt geworden war, bei Karl Landauer für die Dauer eines Jahres einer Psychoanalyse. Kurz nachdem in Heidelberg eine „Südwestdeutsche Psychoanalytische Arbeitsgemeinschaft“ gegründet worden war, konnte Landauer dafür gewonnen werden, die Leitung des „Frankfurter Psychoanalytischen Instituts“ zu übernehmen, das als Gastinstitut bei Horkheimers „Institut für Sozialforschung“ Unterkunft fand. Damit war das Frankfurter Institut „die erste offizielle freudianische Institution, die, wenn auch indirekt, einer deutschen Universität angeschlossen [056] war“<sup>30</sup>.

Bei der Einweihungsfeier am 16. Februar 1929 stellten sich die Dozenten des Instituts mit Referaten vor: Karl Landauer sprach über Psychoanalyse und Medizin; Frieda Fromm-Reichmann beschäftigte sich in ihrem Referat mit der psychoanalytischen Trieblehre; Heinrich Meng gab eine Einführung in die Psychoanalyse und Erich Fromm sprach über *Psychoanalyse und Soziologie* (1929a).

Die Thematik der Referate bei der Einweihung des Instituts entsprach den Themen der Kurse, die die vier Dozenten im Sommer-Semester 1929 den 30 bis 80 Teilnehmern anboten: Karl Landauer besprach Krankengeschichten aus der Psychoanalytischen Klinik, Frieda Fromm-Reichmann vermittelte die psychoanalytische Trieblehre, Heinrich Meng führte in die Psychoanalyse ein und Erich Fromm beschäftigte sich mit der Anwendung der Psychoanalyse auf Soziologie und Religionswissenschaft.<sup>31</sup> Die Beziehung von Psychoanalyse und Soziologie war auch das Thema, mit dem sich Fromm auf der Psychoanalytischen Tagung in Dresden vom 27. bis 29. September 1930 in der „Deutschen Psychoanalytischen Gesellschaft“ vorstellte.<sup>32</sup> [058]

Der Impuls zur Gründung eines psychoanalytischen Instituts in Frankfurt ging vom Heidelberger Kreis aus, der sich um Frieda Fromm-Reichmann in der Mönchhofstr. 15 gebildet hatte. So nimmt es nicht Wunder, dass bald auch in Heidelberg Kurse für „psychoanalytisch interessierte Kreise aus Heidelberg, Mannheim und Umgebung“ als „Zweigkurse“ des Frankfurter Psychoanalytischen Instituts angeboten wurden. Frieda Fromm-Reichmann, Heinrich Meng und Karl Landauer hielten erstmals im Winter-Semester 1930/31 auch in Heidelberg Vorlesungen. Erich Fromm praktizierte bereits in Berlin und las ab 10. November 1930 in Frankfurt über *Der Verbrecher und die strafende Gesellschaft* (vgl. 1931a).

Auch wenn sich die Wege von Erich Fromm und Frieda Fromm-Reichmann bald wieder trennten, so verband sie doch gemeinsame Bekanntschaften und fachliche Überzeugungen, die für Erich Fromms eigene psychoanalytische Ansichten von großer Bedeutung waren. Gemeinsam war ihnen die Freundschaft mit Georg Groddeck in Baden-Baden und später in den USA zu Harry Stack Sullivan.

<sup>30</sup> M. Jay, „Me Dialectical Imagination“, Boston (Little, Brown and Co.) 1973, S. 88. Vgl. auch R. Wiggershaus, „Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung“, München (Deutscher Taschenbuch Verlag) 1988, S. 69f.

<sup>31</sup> Vgl. die Angaben in: „Die psychoanalytische Bewegung“, Wien 1 (1929), S. 40, sowie in: „Zeitschrift für Psychoanalytische Pädagogik“ 3 (1928/29), S. 140 und 263.

<sup>32</sup> Vgl. den Bericht in: „Die psychoanalytische Bewegung“, Wien 3 (1931), S. 85-88.



Die Freundschaft zu Georg Groddeck ging mehr von Frieda Fromm-Reichmann aus. Für sie war der 1866 in Bad Kösen geborene Groddeck nicht nur ein überzeugender Arzt und Psychoanalytiker, nicht nur der „Erfinder des Es“ und Begründer der analytischen Psychosomatik, sondern auch Vertrauter und väterlicher Ratgeber. (Vgl. A. Schönhagen, a.a.O., S. 17.) Zu ihm kamen die Fromms immer wieder. Er war *ein Mann von einer ungeheuer direkten Einsicht in das, was er sah. Er hatte keine wissenschaftliche Sprache, weil es die Dinge, die er behandelte, auch kaum wissenschaftlich auszudrücken gibt. Er hat nicht die Spekulationen mitgemacht, die (bei den Psychoanalytikern) in Berlin üblich waren ... Wenn ein Mann einen dicken Bauch hatte, dann sagte er, „der will eben schwanger sein“. Nun, das war nicht wissenschaftlich ausgedrückt, aber wahrscheinlich viel wahrer als irgendeine Konstruktion, die die Berliner Psychoanalytiker gemacht hätten und die auf den Ödipuskomplex hinausgelaufen wäre.* (1980e, S. 7)

Groddecks Fähigkeit, somatische Phänomene intuitiv als Ausdruck psychischer Gegebenheiten und Konflikte zu verstehen, erfuhr Fromm auch in einem ihn selbst betreffenden Zusammenhang. Als Fromm 1931 / 32 an Tuberkulose erkrankte und für ein Jahr nach Davos musste, war es Groddeck, der treffsicher formulierte, dass er seine Tuberkulose auskurieren müsse, weil er es nicht wage, sich das Scheitern der Ehe mit Frieda einzugestehen. Die Art und Weise, wie Groddeck Psychoanalyse verstand und praktizierte, machte auf die Fromms und einige andere Psychoanalytiker einen tiefen Eindruck. Unter denen, die sich gerne in Groddecks Sanatorium einfanden, waren Karen Horney sowie Sándor Ferenczi, „der nicht müde wurde, Loblieder auf Groddeck zu singen und herumzuerzählen, wie gut ihm sein jährlicher ‘analytischer Urlaub’ in Groddecks Sanatorium tat“<sup>33</sup>.

Die Kritik Fromms an der Freudschen Psychoanalyse als einer am patriarchalischen Gesellschaftssystem orientierten Theorie und Technik wurde durch Groddecks Persönlichkeit stark beeinflusst. Bezeichnend ist Karen Horneys Äußerung in einem Beileidsbrief an Frau Groddeck, in dem sie schreibt, sie habe ihn „als einen der wenigen Analytiker empfunden, der ein ganzer Mensch war, der stark und mutig war und warm“<sup>34</sup>. Die Betonung der Ganzheit, der Stärke und Wärme, des Männlichen und Weiblichen kennzeichnet Groddecks Person und Denken zugleich. In seinem Buch „Der Mensch als Symbol“ formuliert Groddeck: „Dass der Mensch zwiegeschlechtig ist, nie Mann, nie Weib, sondern immer Weibmann, Mannweib, dass er nie Kind, nie Erwachsener ist, sondern immer Kindmann, Mannkind, haben alle Zeiten in Denken und Tun, in Mythos und Alltagsleben zum Ausdruck gebracht.“<sup>35</sup> Groddecks Vorliebe für Goethes „Faust“ und Ibsens „Peer Gynt“, seine Ansichten [060] zum Gebärneid des Mannes und seine Vorstellung vom Therapeuten als einem „Mutter-Vater“ haben bei Erich Fromm ihre Spuren hinterlassen.

Frieda Fromm-Reichmann war es gelungen, den die politische Situation in Deutschland völlig verkennenden Groddeck anlässlich einer Vorlesung nach Zürich zu schaffen, wo er zusammenbrach und bei Medard Boss ins Krankenhaus kam. Als ihn Frieda Fromm-Reichmann auf dem Weg nach Palästina besuchte, verließ er das Bett und beglei-

<sup>33</sup> M. Grotjahn, „Georg Groddeck“, in: Psychoanalytic Pioneers, a. a. O., S. 308-320, hier S. 315.

<sup>34</sup> Zit., nach J. L. Rubins, „Karen Horney. Sanfte Rebellin der Psychoanalyse. Eine Biographie.“ München (Kindler) 1980, S. 188.

<sup>35</sup> Wien (Internationaler Psychoanalytischer Verlag) 1933, S. 8.



tete sie zum Bahnhof. Danach brach er zusammen und starb bald darauf.

Erich Fromm hat vom plötzlichen Tod Groddecks im Jahre 1934 erst in der Emigration in New York gehört. {Groddecks Bedeutung für ihn drückte er in einem Brief vom 15. August 1934 an Frau Groddeck aus:

*New York, 15. 8. 1934*

*Sehr verehrte Frau Dr. Groddeck,*

*ich war lange krank und kann erst jetzt schreiben, um Ihnen zu sagen, wie traurig mich die bittere Nachricht gemacht hat. Die Welt ist ein Stück freudloser und hässlicher geworden, seitdem dieser große Mensch sie verlassen hat. Es war in manchen trüben Stunden eine große Ermutigung und ein Trost zu wissen, dass dieser Mann lebte. Wenn ich manchmal darüber nachdachte, auf wen von den Lebenden man wohl mit Recht den Begriff „Menschlichkeit“ anwenden könnte, so war immer er es, der mir vor allem einfiel. Er war von einer tiefen, ich möchte sagen mütterlichen Güte; und doch war in dieser Güte nichts Weichliches oder Schwaches; sie gehörte mit zu jener Ritterlichkeit, die schon seine Erscheinung und jede Geste ausstrahlte. Zu dieser Ritterlichkeit gehörte auch sein Mut. Ich meine nicht jene Landsknechtstugend, die um nichts bangt, weil sie nichts zu verlieren hat, sondern die Entschlossenheit zum Wagen eines Einsatzes, die die Bedingung sowohl echter Liebe wie geistiger Produktivität ist.*

*Er war als Mensch so groß, dass man erst in zweiter Linie an den Psychologen denkt; und doch war er als Psychologe kaum weniger einzigartig wie als Mensch. Jedes Gespräch mit ihm war eine Quelle neuer Einsichten; er sah den Menschen in seiner Tiefe und Breite, wie es nur seine eigene Menschlichkeit möglich machen konnte.*

*Die Stunden, die ich mit ihm zusammen war, gehören zu den glücklichen meines Lebens – und von wie wenigen Stunden kann man das sagen. Zu dem Bild jener schönen Stunden, die ich in Ihrem Haus verbringen durfte, gehört in meinem Gefühl Ihre Erscheinung ganz untrennbar hinzu; und so erlauben Sie mir bitte, Ihnen aus ganzem Herzen für so vieles zu danken, wovon ich in diesem Brief nur einen schwachen Ausdruck geben konnte.*

*In aufrichtiger Ergebenheit und Verehrung  
Erich Fromm}*

Ein anderer gemeinsamer Bekannter von Erich Fromm und Frieda Fromm-Reichmann, der auf beide einen nachhaltigen Eindruck machte, war Harry Stack Sullivan (1892-1949). Frieda Fromm-Reichmann lernte ihn bei Vorträgen, die er in Chestnut Lodge hielt, kennen, Erich Fromm schon etwas früher in New York nach der Emigration 1933. Sullivan<sup>36</sup> war durch William Alanson White (1870-1937), einem begabten Psychiater am St. Elisabeth-Hospital in Washington, auf die Psychiatrie gestoßen und versuchte die schizophrenen Erkrankungen mit Hilfe der Einsichten Freuds – aber anders als dieser – zu verstehen. Er modifizierte die klassische Technik, indem er alle Kraft auf den Wiederaufbau des zer-

---

<sup>36</sup> Zum Folgenden vgl. J. Rattner, „Psychologie der zwischenmenschlichen Beziehungen“, Olten (Walter-Verlag) 1969, sowie M. Conci, „H. S. Sullivan und die Spaltungen in der amerikanischen psychoanalytischen Gemeinschaft der vierziger Jahre“, in: „Luzifer-Amor. Zeitschrift zur Geschichte der Psychoanalyse“, Tübingen (edition diskord) Band 8 (Heft 16) 1995, S. 32-55.



störten Ichs verwandte. Im Gespräch von Mensch zu Mensch, in der Sorge um die alltäglichen Probleme und vor allem in der emotionalen Zuwendung und Wärme sah er wichtige Mittel, im Schizophrenen das zu fördern, was ihm den Kontakt zur Außenwelt wieder möglich macht.

Sullivan erzielte mit seiner therapeutischen Technik vergleichsweise spektakuläre Erfolge. Um sein Verstehen der Schizophrenie zu vertiefen, eröffnete er 1930 in New York eine psychotherapeutische Praxis, machte bei Clara Thompson, einer Schülerin von Sándor Ferenczi, eine Lehranalyse (Clara Thompson ihrerseits setzte ihre Analyse, die sie bei Ferenczi begonnen hatte, bei Erich Fromm fort), und nahm den Kontakt mit Erich [061] Fromm und Karen Horney auf. 1936 gründete Sullivan die „Washington School of Psychiatry“, „die zum Sammelbecken fortschrittlicher tiefenpsychologischer Gesichtspunkte in Theorie und Praxis wurde“ (J. Rattner, a. a. O., S. 25). Mit Hilfe der „William Alanson White Psychiatric Foundation“ konnte er ab 1938 die Zeitschrift „Psychiatry“ herausgeben, in der auch Erich Fromm – erstmals in englischer Sprache – seine Aufsätze (1939a, 1939b, 1942b, 1943b) veröffentlichte.

Was in der Zeit ab etwa 1935 Frieda Fromm-Reichmann und Erich Fromm, aber auch andere wie Karen Horney und Clara Thompson, Ruth Benedict und Margaret Mead untereinander verband, war die von Sullivan formulierte „Theorie der zwischenmenschlichen Beziehungen“. Die hiervon bestimmte Sicht der Entwicklung des Menschen, der Psychopathologie und der Psychotherapie wurde als Alternative zum Freud'schen Triebmodell übernommen und inspirierte die unter dem vagen Begriff „Neofreudianer“ subsumierten Denker und Praktiker.

Für Sullivan musste die Psychiatrie „zur ‚Wissenschaft von den menschlichen Beziehungen‘ werden, zu einem Forschungsgebiet, das sich nicht auf Drüsenfunktionen, Hirnstörungen, Vergiftungserscheinungen, Degenerationen im Verlauf des Altersprozesses usw. beschränken durfte, weil es die ganze Fülle zwischenmenschlicher Vorgänge in sich einzubeziehen hatte“ (J. Rattner, a. a. O., S. 18f.). Sullivan formulierte als erster ein sozialpsychologisches Psychiatrieverständnis und gelangte zu einer neuen Schizophrenentherapie. Zugleich aber erkannte er hiermit etwas, das für alle human- und sozialwissenschaftliche Forschung Geltung hat: „... dass die Beobachtung im menschlichen Bereich nicht durch sachliche Distanziertheit, sondern durch mitmenschliches Beteiligtsein erfolgt, und dass die Beobachtung nur in dem Maße zur Erkenntnis wird, als der Beobachter seine Beteiligung versteht, ohne sie damit kühl und nüchtern zu neutralisieren.“ (A.a.O., S. 19.)

Den Einsichten und Impulsen Sullivans verdankte Frieda Fromm-Reichmann viel in ihrer therapeutischen Arbeit mit Schizophrenen. Sie ermöglichten ihr, „die Prinzipien der intensiven Psychotherapie“ in dem gleichnamigen Buch zu formulieren. Erich Fromm übernahm Sullivans „Theorie der zwischenmenschlichen Beziehungen“ als Alternative zu Freuds triebtheoretisch orientierter Metapsychologie. Fromms eigener, zwischen 1929 und 1932 entwickelter sozialpsychologischer Ansatz deckte sich mit Sullivans von der Psychiatrie her kommenden Einsichten, so dass Fromm Sullivans Formulierungen gerne aufgriff, um seine eigenen Positionen gegenüber Freud zu kennzeichnen: *Ich halte den Menschen primär für ein gesellschaftliches Wesen und glaube nicht, wie Freud es tut, dass er primär selbstgenügsam ist und nur sekundär die anderen braucht, um seine triebhaften Bedürfnisse zu befriedigen. In diesem Sinne glaube ich, dass die Individualpsychologie im Grunde Sozialpsychologie ist, oder – um mit Sullivan zu reden – Psychologie*





*zwischenmenschlicher Beziehung. Das Schlüsselproblem der Psychologie ist das Problem der besonderen [062] Art der Bezogenheit des einzelnen auf die Welt, und nicht die Befriedigung oder Frustrierung einzelner triebhafter Begierden. (1941a, GA I, S. 387) Auf Fromms Charaktertheorie bezogen, die im Unterschied zu Freuds Charaktertheorie nicht vom Schicksal, das die Libido erleidet, ausgeht, gilt: Eine Theorie aber, die annimmt, der Charakter werde durch die Art der zwischenmenschlichen Beziehung geformt, wie sie in einer bestimmten Kultur existiert und gefordert wird, muss, um mit Sullivan zu sprechen, eine Theorie der zwischenmenschlichen Beziehungen sein. (1949c, GA I, S. 212)*

In Sullivans theoretischen und technischen Beiträgen zur Psychotherapie trafen sich die Anschauungen von Frieda Fromm-Reichmann und Erich Fromm. Vieles von dem, was schon im Kontakt mit Georg Groddeck und Karen Horney in Deutschland kritisch gegen Freuds Theorie und Technik der Psychoanalyse erarbeitet war, wurde durch Sullivans Impulse vertieft. So verwundert es nicht, dass sich trotz der Trennung und Ehescheidung viel Gemeinsames zwischen Frieda Fromm-Reichmann [063] und Erich Fromm feststellen lässt. Die Allgegenwart des Ödipuskomplexes wurde schon von Groddeck angezweifelt. Bei Erich Fromm wird die Kritik an der Ödipuskomplex-Theorie zu einem Pfeiler seiner Freud-Revision überhaupt. Frieda Fromm-Reichmann zieht die Konsequenzen für die Therapie: „Folgerichtig sehen wir es auch nicht als eine ausgemachte Sache an, dass Schwierigkeiten zwischen Therapeut und Patient Ausdruck oder nur Wiederholung ihrer ungelösten Ödipus-Konstellationen sind.“<sup>37</sup>

{Ebenso wie Erich Fromm (vgl. 1935a) sieht auch Frieda Fromm-Reichmann das Ziel der Therapie nicht in einer Anpassung an die gesellschaftlich vorgegebenen Normen, sondern in der Entfaltung der dem Patienten eigenen Kräfte, die seine Lebensschwierigkeiten auflösen und ihn von seinem Symptom befreien. „Idealerweise werden diese therapeutischen Ziele erreicht durch Wachsen und Reifen und durch die innere Unabhängigkeit des Patienten. Die Ziele werden fernerhin erfüllt sein, wenn der Patient fähig wird, von Furcht, Angst und den Verstrickungen in Gier, Neid und Eifersucht frei zu sein. Dieses Ziel wird auch verwirklicht sein, wenn der Patient seine Fähigkeit zur Selbstverwirklichung entwickelt, wenn er mit anderen dauerhaft nahe Beziehungen unterhalten kann und reife Liebe geben und empfangen kann. ‘Reife Liebe’ definiere ich in Übereinstimmung mit E. Fromm und H. S. Sullivan als den Zustand zwischenmenschlicher Bezogenheit, bei dem Wachstum, Reife, Wohlergehen und Glück der geliebten Person einem genauso am Herzen liegen wie das eigene Wachstum, die eigene Reife, das eigene Wohlergehen und Glück.“ (A.a.O., S. 34) Es gibt von Erich Fromm selbst kaum Veröffentlichungen zur therapeutischen Theorie und Technik.<sup>38</sup> Die wenigen Zitate aus Frieda Fromm-Reichmanns „Principles of Intensive Psychotherapy“ rechtfertigen die Vermutung, dass man über Erich Fromms eigene Ansichten durchaus bei Frieda Fromm-Reichmann nachlesen kann! Sie hat ihn mit der Psychoanalyse vertraut gemacht und dazu motiviert, „hauptberuflich“ Psychoanalytiker zu werden, und er hat bei seinen eigenen Weiterentwicklungen der Psychoanalyse in Theorie und Praxis an ihren Erfahrungen und Einsichten partizipiert.}

<sup>37</sup> F. Fromm-Reichmann, „Principles of Intensive Psychotherapy“, Chicago (The University of Chicago Press) 1950, S. 6.

<sup>38</sup> Für die therapeutische Praxis relevante Schriften befinden sich vor allem bei den nachgelassenen Schriften: 1990a, 1991a sowie Kapitel 3 und 4 von 1992a.



Fromm war nicht nur Psychoanalytiker. Er hatte auch Soziologie studiert und verband beides, die Psychologie und die Soziologie, das Individuelle und das Gesellschaftliche in einer eigenständigen analytischen Sozialpsychologie. Diese Berufung zum Sozialpsychologen, in der er seine ganze individuelle Identität fand, ist eng an das Institut für Sozialforschung geknüpft und an das Denken von Karl Marx und Johann Jakob Bachofen, mit dem sich Fromm vermutlich erst in den Jahren um 1930 näher befasste. Die berufliche Bindung an das Institut für Sozialforschung, in dem zumeist marxistisch – jedoch nicht kommunistisch – orientierte Juden arbeiteten, begann 1930 und währte bis 1938. Leo Löwenthal [064] war schon seit langem mit Max Horkheimer befreundet und, nachdem Horkheimer Institutsdirektor geworden war, von diesem als Mitarbeiter gewonnen worden. Über Leo Löwenthal und auf Grund der Tatsache, dass Fromm am Frankfurter Psychoanalytischen Institut, das ja dem Institut für Sozialforschung angeschlossen war, sozialpsychologischen Fragestellungen nachging, kam Fromm ins Institut für Sozialforschung. Er sollte untersuchen, *inwieweit und in welcher Weise der seelische Apparat des Menschen verursachend oder bestimmend auf die Entwicklung oder Gestaltung der Gesellschaft wirkt* (1929a, GA I, S. 3). Fromm wurde unter Vertrag genommen und auf Lebenszeit als Leiter der sozialpsychologischen Abteilung des Instituts angestellt. „Seine Konzeption einer materialistischen Sozialpsychologie beeinflusste den institutions-internen Theoriebildungsprozess mindestens ebenso nachhaltig wie das interdisziplinäre Programm selber.“<sup>39</sup>

Die Bedeutung, welche Fromm als der für alle Fragen der Psychoanalyse und Sozialpsychologie zuständige Fachmann innerhalb des Instituts [065] für Sozialforschung Anfang der dreißiger Jahre hatte, ist später aus verschiedenen Gründen unterschätzt worden.<sup>40</sup> Leo Löwenthal war schon vor Fromms offizieller Anstellung der Verbindungsmann: „Die Verbindung mit Fromm war gerade in der Frankfurter Zeit außerordentlich anregend, auch wenn er zunächst kein formelles Mitglied des Instituts gewesen ist und meistens nicht in Frankfurt war.“<sup>41</sup> Mit dem Eintritt Fromms erhielt die Arbeit des Instituts jene Dimension, die für die nächsten Jahre prägend sein sollte: die Dimension einer zugleich psychoanalytisch und marxistisch orientierten Sozialforschung. Fromm profitierte hierbei hinsichtlich seiner eigenen Ideen von den marxistischen Vorstellungen der anderen Institutsmitglieder, vor allem Horkheimers und Marcuses, ja er lernte vermutlich erst hier Marx wirklich kennen, während die anderen sich von Fromms psychoanalytischen Ideen vor allem zur Sozialpsychologie und zur Autoritätsfrage befruchten ließen. Für Löwenthal war die Einbeziehung der Psychoanalyse in die Sozialphilosophie auf Grund seiner eigenen psychoanalytischen Erfahrungen eine Notwendigkeit, und er war davon überzeugt, „dass Fromm der produktivste Kopf für diese Aufgabe war, was ja auch ... der Fall war“<sup>42</sup>.

Der Ansatz Fromms versprach eine Lösung für viele noch ungelöste Probleme in der Institutsarbeit. Bereits 1929 hatte Fromm eine Erhebung zu Lebensgewohnheiten, Einstellungen und politischem Verhalten bei Arbeitern und Angestellten begonnen. Diese im Rheinland durchgeführte Felduntersuchung stand „im größeren Zusammenhang der Fra-

<sup>39</sup> W. Bonß, „Kritische Theorie und empirische Sozialforschung. Anmerkungen zu einem Fallbeispiel“, in: E. Fromm, 1980a, S. 7-46, hier S. 27. – Zu Fromms materialistischer Sozialpsychologie vgl. das nächste Kapitel.

<sup>40</sup> Vgl. R. Funk, *Mut zum Menschen*, a. a. O., S. 19f. Anm. 11, sowie R. Wiggershaus, a. a. O., bes. S. 67-75.

<sup>41</sup> Leo Löwenthal, „Mitmachen wollte ich nie“, a. a. O., S. 61.

<sup>42</sup> Leo Löwenthal im Gespräch mit Paul Assal.



ge, was denn in einer postfeudalen Gesellschaft überhaupt die Gesellschaft zusammenhält – sozusagen die Frage nach dem sozialpsychologischen Kitt dieser Gesellschaft“<sup>43</sup>. Für Fromm war die Fragestellung nicht neu; er war ihr ja bereits in seiner Dissertation *Über das jüdische Gesetz. Ein Beitrag zur Soziologie des Diasporajudentum* (1989b) nachgegangen. Außerdem war sie eine zentrale Frage seines Talmud-Lehrers Rabinkow gewesen. Neu war allerdings, die Frage analytisch-sozialpsychologisch zu beantworten. Und auch der Rahmen hatte sich geändert: nicht das Judentum ist Gegenstand der Untersuchung, sondern die moderne Gesellschaft nach marxistischem Verständnis.

Dem Marxschen Verständnis von Gesellschaft fehlte etwas: „eine Theorie der vermittelnden psychischen Zwischenglieder zwischen Basis und Überbau. Wir haben uns gefragt“, erinnert sich Löwenthal (a. a. O., 96f.), „ob es noch andere Mechanismen gibt als die pure Machtausübung, um die Konformität des Verhaltens zu erklären ... Der Gedanke war, Autorität zu studieren als das Problem des Kitts der Gesellschaft ... Die Theorie von der Familie als der Agentur der Gesellschaft ist von Fromm auf der Grundlage der Freudschen Theorie formuliert worden.“ So diente die Autoritätsforschung, wie sie sich in dem von Max Horkheimer 1936 herausgegebenen Band „Studien über Autorität und Familie“ niederschlug, zur Untersuchung der Frage nach dem sozialpsychologischen Kitt dieser Gesellschaft. Fromms Feldforschung bei Arbeitern und Angestellten im Rheinland (1980a) lieferte sozusagen die empirische Basis für seine theoretischen Grundlegungen im *Sozialpsychologischen Teil* (1936a) der „Studien über Autorität und Familie“.

Die empirische Untersuchung zur politischen Einstellung der Arbeiter und Angestellten in der Weimarer Republik nahm in den ersten Jahren die meiste Zeit in Anspruch, die Fromm neben seiner psychoanalytischen Praxis und Lehre für seine Mitarbeit am Institut für Sozialforschung erübrigte. Sie war die erste sozialpsychologische Feldforschung überhaupt, die mit der psychoanalytischen Einsicht Ernst machte, dass die in Parteibekennnissen und Parteizugehörigkeit geäußerte politische Überzeugung von den unbewussten Motiven verschieden sein könne. Darum kann erst die Einsicht in die unbewusste Triebstruktur oder – wie Fromm nach Aufgabe der Libidotheorie sagte – in die Charakterstruktur ein adäquates Urteil darüber erlauben, was ein Mensch tatsächlich denkt, fühlt und wie er handelt. Das Interesse an dieser Fragestellung wurde durch die politische Entwicklung in Deutschland gefördert. Fromm und seine Mitarbeiter Anna Hartoch, Herta Herzog, Ernst Schachtel, Paul F. Lazarsfeld und Hilde Weiß konnten auf Grund der Auswertung der knapp 600 [067] zurückgelaufenen Fragebogen bereits vor der Macht ergreifung Hitlers sagen, dass gerade die in Parteien und Gewerkschaften erzogenen Arbeiter trotz ihrer revolutionären Bekenntnisse nicht jenen Widerstand gegen ein autoritäres und diktatorisches Regime verkörperten, den man ihnen gerne zuschrieb und von dem die Arbeiter selbst überzeugt waren.

Kernstück der Untersuchung war ein 271 Positionen umfassender Fragebogen, der mit Hilfe von Gewerkschaftsfunktionären vor allem unter den organisierten Arbeitern verteilt wurde. Die Fragen waren frei und mit eigenen Worten zu beantworten. Die Auswertung lag bei der Arbeitsgruppe um Fromm. Das Besondere bei der Auswertung der Antworten lag darin, *dass sie in derselben Weise bewertet wurden, wie wenn ein Psychoanalytiker auf die Assoziationen eines Patienten hört, das heißt es ging darum, die der Äußerung zugrunde liegende und nicht die beabsichtigte Bedeutung der Antwort he-*

<sup>43</sup> L. Löwenthal, „Mitmachen wollte ich nie...“, a. a. O., S. 93.



*rauszufinden...* (1971 b, S. 13). Die Methode, mit der dieser sogenannte „interpretative Fragebogen“ ausgewertet wurde, ist eine psychoanalytische und also hermeneutische, die Bewertung eine psychoanalytische Deutung, die sich vor allem an der Bedeutung von bestimmten Wörtern und deren psychologischem und sozialpsychologischem Stellenwert orientierte sowie an der Art und Weise, wie die Befragten sich selbst sahen und ausdrückten. Mit der Deutung der Antworten wurden Rückschlüsse auf die seelische Struktur möglich, die eine Zuordnung zu einem bestimmten Charaktertypus erlaubten. Je nachdem, wie schlüssig die gedeuteten Antworten des Fragebogens mit einem Charaktertypus übereinstimmten, konnten dann Aussagen über die Kongruenz bzw. Inkongruenz von geäußerter Überzeugung und unbewusster Motivation gemacht werden.

Die meisten Fragebogen waren bis zum Jahr 1931 zurückgelaufen, so dass einer endgültigen Auswertung nichts im Wege gestanden hätte. Das Institut spürte jedoch zunehmend den Druck von rechts. Horkheimer ergriff die Gelegenheit, das Geld und die Bibliothek ins Ausland zu schaffen. Bis 1934 arbeitete das Institut von Genf aus. Die wissenschaftlichen Kontakte zur Columbia University führten schließlich – dank der Großzügigkeit von Columbias patriarchalischem Präsidenten Nicholas Murray Butler – zu einer Angliederung des Instituts an die Columbia University in New York. Mit der Emigration des Instituts 1934 war auch die Arbeit an der Untersuchung vertagt, um nicht zu sagen „verjährt“. Die Frage ihrer Veröffentlichung wurde, wie im übernächsten Kapitel zu zeigen sein wird, zu einem der Streitpunkte, die zum Austritt Fromms aus dem Institut Ende 1939 führte.

In den Jahren 1931 und 1932 hätte Fromm überhaupt nicht an der Auswertung der Untersuchung weiterarbeiten können. Wegen der Lungentuberkulose verbrachte er über ein Jahr in Davos, wo er Zeit genug hatte, all das zu lesen, was er schon immer lesen wollte. Darüber hinaus hielt er – so gut es ging – den Kontakt zum Institut in Genf. Noch [068] bevor bis Herbst 1934 Horkheimer, Marcuse, Löwenthal, Pollock und Wittfogel wieder in New York vereint waren, war Fromm bereits im Herbst 1933 in die USA gekommen, um in Chicago als Gastdozent Vorlesungen zu halten. Fromm hatte diesen Schritt nach Amerika gern getan, zumal Karen Horney, die Freundin aus der Berliner Zeit und „Mitschülerin“ bei Groddeck, die auf einen Telefonanruf von Franz Alexander aus Chicago hin seit 1932 bei diesem in Chicago mithalf, das Chicago Institute of Psychoanalysis aufzubauen, Fromm diese Einladung vermittelt hatte. Fromm blieb in den USA und siedelte im Herbst 1934 nach New York über, um die Arbeit am Institut für Sozialforschung wieder aufzunehmen.

Ob Fromm anlässlich des Todes seines Vaters am 29. Dezember 1933 nochmals in Deutschland war, ist unbekannt. Sicher ist, dass er 1938 noch einmal in der Schweiz war, im Tessin erneut erkrankte und im Winter 1938/39 einige Zeit auf der Schatzalp bei Davos verbrachte. Schließlich gelang es ihm, seine Mutter zur Emigration zunächst nach England und 1941 nach New York zu bewegen, so dass sie dem Schicksal der deutschen Juden entkam. Sie erlag dreiundachtzigjährig am 26. Februar 1959 in New York einem Krebsleiden. [069]





## 4

### Die Erforschung des Unbewussten der Gesellschaft: Analytische Sozialpsychologie und Charakterologie

Den meisten Lesern, die Fromm nur von *Die Kunst des Liebens* (1956a) oder von *Haben oder Sein* (1976a) her kennen, ist der „eigentliche“ Fromm unbekannt. Die größte Bedeutung hat Fromm zweifellos als Erfinder einer eigenständigen analytischen Sozialpsychologie, auch wenn diese „Erfindung“ aus den dreißiger Jahren bis heute kaum rezipiert wurde. Die gegenwärtige Sozialpsychologie versteht sich entweder rein soziologisch oder ist – wo sie Sozialpsychologie ist – nicht-analytisch und das heißt zumeist, dass sie behavioristisch orientiert ist. Die wenigen psychoanalytischen Sozialpsychologen aber sind der Freudschen Libidotheorie verpflichtet und untersuchen die psychischen Gegebenheiten gesellschaftlicher Größen mit Hilfe eines Analogieverfahrens, das sich am Schicksal der Libido des Einzelnen orientiert.

Um Fromms eigenen Ansatz besser verstehen zu können, ist ein Blick in seine Dissertation *Das jüdische Gesetz. Ein Beitrag zur Soziologie des Diasporajudentum* aus dem Jahre 1922 zu werfen (1989b). Was interessierte ihn damals am Diasporajudentum? Das Diasporajudentum als soziologische Größe zeichnete sich dadurch aus, dass es trotz des Verlusts von Staat, Territorium und eigener Profansprache und ohne Kirchenbildung dennoch als eine durch Verwandtschaft und Schicksal verbundene, einheitliche und kontinuierliche Gruppe fortbestand. Der „gesellschaftliche Kitt“ – wie Fromm später sagte – war das Durchtränktsein des jüdischen „Gesellschaftskörpers“ vom jüdischen Gesetz. So konnte das Diasporajudentum *mitten unter den anderen Völkern weiterleben, innerhalb und doch außerhalb ihrer Welt stehend* (1989b, S. 15). Fromm drückt den Sachverhalt einer abgegrenzten, spezifisch jüdischen Lebenspraxis in der Sprache seines Doktorvaters Alfred Weber<sup>44</sup> aus: *Das Diasporajudentum als solches hat, obwohl es stets in den Zivilisationsprozess der Wirtschaftsvölker eingebettet war, in seinem Gesellschafts- und in seinem Kulturkosmos ein Eigenleben und eine Eigengesetzlichkeit entfaltet, die seinen Fortbestand als einheitlichen Geschichtskörper gewährleistet haben.* (1989b, S. 16) Dem jüdischen Gesetz kommt dabei die Funktion der „Seele“ des jüdischen Geschichtskörpers zu. An der Frage seiner Auslegung und Praxis entscheidet sich das Überleben des Diasporajudentums als abgegrenzten Geschichtskörpers mit einer spezifischen Lebenspraxis. [070]

Bereits der Ansatz dieser soziologischen Fragestellung weist zurück auf die „konservativen“ Vorfahren Fromms und auf den Einfluss seines Talmud-Lehrers Rabinkow. Und er verweist auf die spätere sozialpsychologische Beantwortung der Fragen. Das jüdische Gesetz, die Seele des jüdischen Geschichtskörpers, wird nämlich nicht primär als geschriebenes Gesetz und als von der konkreten Lebenspraxis relativ unabhängige Institution verstanden. Es ist vielmehr gelebtes Ethos, das die konkrete Lebenspraxis bestimmt, so dass es seine Funktion als Seele des spezifisch jüdischen Geschichtskörpers nur erfüllen

---

<sup>44</sup> Vgl. A. Weber, „Prinzipien der Geschichts- und Kultursoziologie“, München, 1951, S. 44ff.



kann, wenn es eine (durch Auslegung des Gesetzes erreichte) optimale Anpassung der formulierten Gesetzesvorgabe an die erstrebten Ethosformen gibt. Worauf es ankommt ist das innere Gesetz, sind die seelischen Haltungen (Ethosformen). Diese garantieren die Kontinuität der von der Lebenspraxis der Wirtsvölker unterschiedenen spezifisch jüdischen Lebenspraxis. Das äußere Gesetz soll Ausdruck der abgegrenzten jüdischen Ethosformen sein und bei Änderungen der äußeren Gegebenheiten so ausgelegt werden, dass die überkommene Lebenspraxis mit ihren spezifisch jüdischen Ethosformen bewahrt bleiben kann.

Fromms erkenntnisleitendes Interesse ist bereits in der Dissertation ein primär sozialpsychologisches, auch wenn er zu diesem Zeitpunkt noch kein psychoanalytisches Instrumentarium hat, um die Funktion der gelebten Ethosformen für den Zusammenhalt der jüdischen Gemeinschaft vom Unbewussten her fassen zu können. Was er hier von der Funktion des jüdischen Gesetzes (im Sinne der gelebten Ethosformen) sagt, wird er später von der „libidinösen Struktur oder Organisation gesellschaftlicher Größen“ sagen bzw. – nach Aufgabe der Libidotheorie – von der Funktion des „Gesellschaftscharakters“. Dieser garantiert eine Kontinuität und innere Kohärenz der Lebensäußerungen gesellschaftlicher Gruppierungen und bildet den „Kitt“, der die Menschen einer bestimmten Schicht oder Gruppe zusammenhält, weil die der Gruppe gemeinsamen Ethosformen zu einer Lebenspraxis anhalten, die die Mitglieder der Gruppe in gleicher Weise denken, fühlen und handeln lässt.

Fromm erkennt in seiner Dissertation bereits, dass dort, wo eine gesellschaftliche Gruppe ihre Lebenspraxis – also ihre Produktionsweise, ihre Vergesellungs- und Beziehungsformen, ihr kulturelles, politisches, ethisches und religiöses Handeln – so gestaltet, dass sie auch bei veränderten Umständen die überkommenen Ethosformen fördern und stabilisieren, dass dann auch der gesellschaftliche Zusammenhalt dieser Gruppe garantiert ist. Dass die Ethosformen als psychische Strukturen aufzufassen sind, die eine eigenständige dynamische Kraft darstellen, hat Fromm erst mit Hilfe der Freudschen Psychoanalyse sehen können. Aber die Wechselwirkung von Lebenspraxis und Ethosformen ist erkannt, ebenso die Bedeutung des gelebten Gesetzes als eines Bindeglieds dieser Korrelation von „Seele“ und „Gesellschaftsprozess“ (vgl. 1989b, S. 20). [071]

In seiner Dissertation untersuchte Fromm die Bedeutung, die das jüdische Gesetz bei drei Erscheinungen des Diasporajudentums für den Erhalt der spezifisch jüdischen Lebenspraxis hatte. Während die wirtschaftlichen Veränderungen im 8. Jahrhundert auf die jüdische Gesellschaft in Babylon zur Entstehung der Sekte der Karäer führte, ansonsten aber der jüdische Gesellschaftskörper als ganzer intakt blieb, kam es in der Reformbewegung des europäischen Judentums im 18. und 19. Jahrhundert zu einer derart umfassenden Reform des Gesetzes, dass *mit dem Sieg der bürgerlich-kapitalistischen Kultur ... auch der Gesellschaftskörper entscheidend verändert* wurde. Nur beim Chassidismus lässt sich zeigen, dass *tatsächlich der jüdische Geschichtskörper so sehr sein Eigenleben bewahrt hat, dass er im 18. Jahrhundert in einem völlig fremden Geschichtskörper, von dem er allein die Zivilisationselemente übernommen hatte, eine gesellschaftliche und kulturelle Bewegung hervorbringen konnte, die völlig dem Kultur- und Gesellschaftskosmos des Judentums entquoll* (1989b, S. 17).

Es versteht sich fast von selbst, dass Fromms Sympathien dem Chassidismus gehören, nicht nur weil sein Talmud-Lehrer Rabinkow die Lebenspraxis und Ethosformen des Chassidismus überzeugend vorlebte, sondern auch weil ihm hier die negierende Praxis



der konservativen jüdischen Orthodoxie des „Würzburger Raw“ und seiner Nachfahren wiederbegegnete. Das Eigenleben wird um des Genuinen und Schöpferischen willen bewahrt, dem Geist des Kapitalismus wird widerstanden.

Noch gibt es bei Fromm keinen Bezug auf Marx und keine Interpretation seiner Einsichten auf die Marx'sche Basis-Überbau-Fragestellung hin. Im Chassidismus wurde die gesellschaftliche Selbstbefreiung zwar durch die wirtschaftliche Not ausgelöst, doch es kam zu keiner *Bewegung, der es auf Überwindung dieser Not durch die Kraft religiöser Erkenntnis und eines von ihr durchdrungenen Gemeinschaftslebens ankam ... Hier fand eine großartige Erfüllung des schon in der Zersetzung begriffenen Gesellschaftskörpers aus der „Seele“ des eigenen Geschichtskörpers heraus statt.* (1989b, S. 162)

Die gesellschaftliche Selbstbefreiung impliziert Strukturveränderung: Die ökonomischen Interessen und die gesellschaftlichen Erfordernisse, ja die gesamte Lebenspraxis ist so zu verändern, dass in ihnen jene Ethosformen zum Ausdruck kommen, die auf Grund der religiösen Tradition („kraft religiöser Erkenntnis“ des „Gesetzes“) das Eigenleben und die Autonomie des Menschen fördern. Diese humanistische Option, alle Strukturen an den Erfordernissen der menschlichen Autonomie und Entfaltung zu orientieren, hat sich in Fromms sozialpsychologischem Denken gehalten und kehrt in der produktiven Charakterorientierung wieder. Nur die Quelle der „Erkenntnis“ des „Gesetzes“ ist eine andere geworden. Die Psychoanalyse hat Fromm einen neuen Zugang zur „Seele“ nicht nur des „jüdischen Geschichtskörpers“, sondern des Menschen und gesellschaftlicher Größen überhaupt ermöglicht. [072]

Der erste Versuch einer Neuformulierung des sozialpsychologischen Interesses nach Bekanntwerden mit der Psychoanalyse erfolgte sieben Jahre später in dem kleinen Beitrag *Psychoanalyse und Soziologie* (1929a). Ein wichtiger Satz in der Einleitung dieses Beitrags muss hervorgehoben werden, weil er auch erklärt, warum die Sozialpsychologie Fromms von den am Kollektiv-Sozialen interessierten Soziologen nicht rezipiert wurde: *Andererseits muss der Psychoanalytiker darauf hinweisen, dass der Gegenstand der Soziologie, die Gesellschaft, in Wirklichkeit aus einzelnen Menschen besteht, und dass diese Menschen, und nicht eine abstrakte Gesellschaft als solche, es sind, deren Handeln, Denken und Fühlen Gegenstand soziologischer Forschung ist. Diese Menschen haben nicht eine „Individualseele“, die dann funktioniert, wenn der Mensch als Individuum agiert, und die Objekt der Psychoanalyse wäre, und daneben eine davon separate „Massenseele“ mit allerhand vagen Gemeinschaftsgefühlen, Solidaritätsgefühlen, Masseninstinkten usw., die in Aktion tritt, wenn [073] der Mensch als Massenteil auftritt, und wenn der Soziologe sich einige Verlegenheitsbegriffe für ihm unbekannt psychoanalytische Tatsachen schafft. Diese zwei Seelen sind aber nicht in des Menschen Brust, sondern nur eine, in der die gleichen Mechanismen und Gesetze gelten, ob der Mensch als Individuum auftritt oder die Menschen als Gesellschaft, Klasse, Gemeinschaft oder wie sonst.* (1929a, GA I, S. 3)

Die Entdeckung des Unbewussten nach Freud ist an die Einsicht gebunden, dass das Unbewusste eine Kraft mit einer eigenen Dynamik ist, so dass alle Lebensprozesse, an denen der Mensch beteiligt ist, von den den Menschen in seinem Denken, Fühlen und Handeln determinierenden unbewussten Kräften – von seinem seelischen Apparat – mitbestimmt werden. *Das, was die Psychoanalyse der Soziologie zu bringen hat, ist die – wenn auch noch unvollkommene – Kenntnis des seelischen Apparates des Menschen, der neben technischen, ökonomischen und wirtschaftlichen Faktoren eine Determinante der*



*gesellschaftlichen Entwicklung darstellt und nicht weniger Berücksichtigung verdient als die anderen eben genannten... Die Psychoanalyse, die den Menschen als vergesellschafteten, seinen seelischen Apparat als wesentlich durch die Beziehung des einzelnen zur Gesellschaft entwickelt und bestimmt versteht, muss es als ihre Aufgabe ansehen, sich an der Beantwortung soziologischer Probleme zu beteiligen, soweit der Mensch, bzw. seine Psyche, überhaupt eine Rolle spielt. Sie darf bei dieser Bemühung die Worte – nicht eines Psychologen – sondern eines der genialsten Soziologen zitieren: „Die Geschichte tut nichts, sie besitzt keinen ungeheuren Reichtum, sie kämpft keine Kämpfe. Es ist vielmehr der Mensch, der wirkliche, lebendige Mensch, der alles tut, besitzt, kämpft.“ (1929a, GA I, S. 3, 5) Fromm nennt den genialen Soziologen nicht beim Namen. Dies mag mehrere Gründe haben. Es ist auf alle Fälle das erste Mal, dass er Karl Marx zitiert, und zeigt an, dass die Rezeption des Denkens von Marx im Zusammenhang mit den Kontakten zum „Institut für Sozialforschung“ begonnen hatte.*

Ein Jahr später veröffentlichte Fromm unter dem Titel *Die Entwicklung des Christusdogmas eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion* (1930a). In diesem umfangreichen Beitrag formulierte Fromm seinen eigenen psychoanalytischen Ansatz einer Sozialpsychologie zum ersten Mal. Wenn es weder eine Massenseele als Objekt einer psychoanalytischen Betrachtungsweise gesellschaftlicher Phänomene gibt noch einen „sozialen Trieb“ als deren Quelle, dann erweist sich *der Unterschied zwischen Personalpsychologie und Sozialpsychologie ... als ein quantitativer, nicht als ein qualitativer. Die Personalpsychologie berücksichtigt alle Determinanten, die auf das Schicksal des einzelnen eingewirkt haben und kommt so zu einem maximal vollständigen Bild von dessen individueller psychischer Struktur. Je mehr wir den Gegenstand der psychologischen Untersuchung verbreitern, das heißt je größer die Zahl der Menschen ist, deren Gemeinsamkeiten es rechtfertigen, sie als [074] Gruppe zum Objekt einer psychologischen Untersuchung zu machen, desto mehr müssen wir an Umfang der Einsicht in das Ganze der seelischen Struktur des einzelnen Gruppenmitgliedes verzichten ... Wenn dies nicht erkannt wird, kommt es leicht bei der Beurteilung der Ergebnisse sozialpsychologischer Untersuchungen zu Missverständnissen. Man erwartet, etwas von der individuellen psychischen Struktur des einzelnen Gruppenmitgliedes zu hören, während die sozialpsychologische Untersuchung immer nur etwas über die allen Gruppenmitgliedern gemeinsamen psychischen Charaktere aussagen kann und die individuelle psychische Situation des einzelnen diesseits jener Gemeinsamkeiten nicht berücksichtigt ... Der Wert sozialpsychologischer Einsicht kann also nicht darin liegen, dass wir einen Einblick in die psychische Eigenart des einzelnen Gruppenmitgliedes bekommen, sondern nur darin, dass wir diese gemeinsamen psychischen Tendenzen feststellen, deren überragende Bedeutung darin liegt, dass sie als gemeinsame eine entscheidende Rolle in der gesellschaftlichen Entwicklung spielen.* (1930a, GA VI, S. 14 f)

Der Weg zu sozialpsychologischen Einsichten ist prinzipiell kein anderer als der zu psychoanalytischen Erkenntnissen beim Einzelnen. Im Sinne Freuds geht es demnach um die *Erforschung der Frage nach der Einwirkung des Lebensschicksals auf die Triebentwicklung ... Die Methode der Psychoanalyse des einzelnen ist also eine exquisit historische: Verständnis der Triebentwicklung aus der Kenntnis des Lebensschicksals. Die Methode der Anwendung der Psychoanalyse auf Gruppen kann keine andere sein. Auch die gemeinsamen psychischen Haltungen der Angehörigen einer Gruppe sind nur zu verstehen aus den ihnen gemeinsamen Lebensschicksalen.* (1930a, GA VI, S. 15f.)





Allerdings ist das erkenntnisleitende Interesse ein anderes. Die Erforschung des Lebensschicksals des einzelnen dient zumeist der Erkenntnis der neurotisierenden Einflüsse vor allem während der Kindheit. *Die Problemstellung der sozialpsychologischen Untersuchung entspricht ihrer Methodik. Sie will erforschen, in welcher Weise gewisse, den Mitgliedern einer Gruppe gemeinsame, psychische Haltungen ihren gemeinsamen Lebensschicksalen zugeordnet sind.* (1930a, GA VI, S. 17) *Da die Sozialpsychologie nicht den Anspruch erhebt, die Totalität der psychischen Struktur des Gruppenmitgliedes zu verstehen, sondern nur die den Gruppenmitgliedern gemeinsam psychischen Einstellungen, kann sie also, weil sie es mit Normalen, das heißt mit Menschen zu tun hat, auf deren seelische Situation die Realität einen ungleich höheren Einfluss hat als auf den Neurotiker, auch auf die Kenntnis der individuellen Kindheitserlebnisse der einzelnen Mitglieder der zu untersuchenden Gruppe verzichten und aus der Kenntnis der realen gesellschaftlich bedingten Lebenssituation, in die diese Menschen nach den ersten Kindheitsjahren gestellt sind, Verständnis für die ihnen gemeinsamen psychischen Haltungen gewinnen.* (1930a, GA VI, S. 16f.)

Fromm wendet seinen neu gefundenen psychoanalytischen Ansatz [075] einer sozialpsychologischen Untersuchung religiöser Phänomene auf die Entwicklung der Lehraussagen über Jesus in den ersten drei Jahrhunderten an. Er will *die Veränderung bestimmter Bewusstseinsinhalte, der dogmatischen Vorstellungen, aus der Veränderung unbewusster seelischer Regungen erklären* (1930a, GA VI, S. 18), wobei es gilt, die unbewussten seelischen Regungen der Christen aus ihrem gemeinsamen Lebensschicksal, das heißt ihrer geistigen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Situation zu verstehen. Die Quelle ist hier jedoch nicht wie noch bei der Dissertation das gelebte jüdische Gesetz und die Erkenntnis der [076] von ihm intendierten Ethosformen, das heißt der seelischen Haltungen. Die Quelle sind psychoanalytische Einsichten in Gesetzmäßigkeiten unbewusster Prozesse und die Erforschung der Einwirkung des Lebensschicksals auf die zumeist unbewussten seelischen Haltungen, Reaktionen, Impulse – oder wie Fromm damals als Anhänger der Freudschen Triebtheorie noch sagt – auf das Triebschicksal.

Noch ist für Fromm unzweifelhaft: *Die Psychoanalyse ist eine Triebpsychologie, das heißt sie sieht die Lebensäußerungen des Menschen bedingt und bestimmt von Triebregungen* (1930a, GA VI, S. 19), und zwar vor allem von Triebregungen, die den Sexualtrieben entspringen. Solche Triebregungen wollen befriedigt werden. Im Unterschied zu den physiologischen Trieben (Hunger, Durst, Schlafbedürfnis) kommt den Sexualtrieben aber eine große Flexibilität bei der Befriedigung zu. Sie können auch nur in der Phantasie befriedigt werden oder mit Mitteln der eigenen Leiblichkeit, sie können verschoben und in ihr Gegenteil verkehrt werden. *Diese Geschmeidigkeit und Beweglichkeit innerhalb der Sexualtriebe ist die Grundlage der außerordentlichen Variabilität der psychischen Struktur, und in ihr ist die Möglichkeit dafür begründet, dass das Lebensschicksal so bestimmend und verändernd auf die Triebstruktur einwirken kann.* (1930a, GA VI, S. 19)

Mit der Abhandlung *Die Entwicklung des Christusdogmas* hat Fromm erstmals Theorie und Praxis seiner analytischen Sozialpsychologie der Öffentlichkeit vorgestellt. Er tat dies, nicht ohne sich zugleich von einer anderen analytischen Methode der Sozialpsychologie abzugrenzen. Sein Berliner Lehrer Theodor Reik hatte nämlich 1927 den gleichen Gegenstand untersucht und unter dem Titel „Dogma und Zwangsidee“ veröffentlicht. Reik parallelisierte die Christen und ihre religiöse Ideenentwicklung mit einem Zwangsneurotiker und den Gesetzmäßigkeiten der Zwangsneurose und behandelte die Masse



der Christen wie ein individuelles Subjekt. *Er versucht nicht, die Massen, deren Einheitlichkeit er voraussetzt in ihrer realen Lebenssituation zu untersuchen ... sondern er bleibt bei den Ideen und Ideologien stehen, die von den Massen produziert werden, ohne sich wesentlich um deren reale Träger, die lebendigen Menschen und ihre psychische Situation im Konkreten zu kümmern. Er lässt nicht die Ideologien verstehen als Produkte von Menschen, sondern er rekonstruiert die Menschen aus den Ideologien.* (1930a, GA VI, S. 63)

Die eigene sozialpsychologische Methode formuliert Fromm nochmals in dem kleinen Aufsatz *Politik und Psychoanalyse* aus dem Jahre 1931. Er präzisiert hierbei das Psychoanalytische bei dieser Methode: *Handelt es sich um psychische Vorgänge – nicht im Individuum, sondern – innerhalb der Gesellschaft, so muss die Methode dieselbe sein; auch hier ist die Aufgabe, die gemeinsamen, gesellschaftlich relevanten, seelischen Haltungen aus dem gemeinsamen Lebensschicksal der zu untersuchenden Gruppe zu verstehen. Das spezifisch Psychoanalytische ist hierbei die Zurückführung [077] vieler Gefühle und Ideale auf bestimmte – körperlich verankerte – libidinöse Strebungen, das Verständnis verschleierte und entstellter Darstellungen unbewusster seelischer Inhalte und die Verbindung der Gefühlshaltungen der Erwachsenen mit den sie vorbereitenden und unterbauenden der Kindheit.* (1931 b, GA I, S. 32)

Der Begriff des *gemeinsamen Lebensschicksals* wird von dem des *individuellen Lebensschicksals* abgegrenzt. Bei letzterem interessiert die Geschwisterreihe oder ob jemand Einzelkind ist, sind Krankheiten und der Charakter der Eltern bedeutsam usw. Beim gemeinsamen Lebensschicksal einer Gruppe hingegen sind in erster Linie die ökonomischen, gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse gemeint, die die Lebensweise der Gruppe bestimmen. Den ökonomischen Faktoren kommt jedoch eine bestimmende Rolle zu. Erstmals stellt Fromm selbst die Frage nach der Verbindung seines sozialpsychologischen Ansatzes mit dem historischen Materialismus: *Kommen wir so zu dem Ergebnis, dass die Sozialpsychologie versuchen muss, sozialpsychische Erscheinungen aus der sozialökonomischen Situation zu verstehen, so taucht hier die Frage auf, in welchem Verhältnis eine so verstandene Sozialpsychologie zur soziologischen Methode des historischen Materialismus steht.* (1931 b, GA I, S. 32)

Eine Verbindung und gegenseitige Befruchtung von Psychoanalyse und historischem Materialismus kann erst erfolgen, wenn die jeweiligen Selbstverständnisse gegen vulgäre Fehldeutungen geschätzt sind. Was die Psychoanalyse betrifft, so ist es eben nicht so, dass alle das Bewusstsein, das Denken, Fühlen und Handeln bestimmenden Kräfte in erster Linie auf sexuelle Interessen zurückzuführen sind. Zum einen habe Freud die Sexualtriebe weiter gefasst und dem Selbsterhaltungstrieb eine entscheidende Rolle beigegeben. Zum anderen aber gehe es Freud – nach Fromm – *vor allem darum ... die Triebstruktur eines Menschen ... aus der Einwirkung seines Lebensschicksals auf die mitgebrachten Triebe zu erklären* (1931 b, GA I, S. 33)

Fromms Betonung der Prägung der Triebe durch das Lebensschicksal zeigt bereits an, dass er sein psychoanalytisches Verständnis der Dinge nicht an der Tatsache der Sexualtriebe festmacht, sondern an der Prägung der „mitgebrachten Triebe“ durch das Lebensschicksal. Sowohl seine Mitarbeiter am Institut für Sozialforschung als auch die orthodoxen Psychoanalytiker haben Fromm später deshalb des Verrats an der Psychoanalyse bzw. der Aufgabe des Materialistischen an der Psychoanalyse geziehen. Es geht Fromm durchaus um das, was mit „Triebstruktur“ gemeint ist, aber das Dynamische des Unbe-



wussten muss deshalb nicht notwendig als libidinöse Triebenergie gefasst werden. Dass es psychische Energie gibt, die ihre Prägung je nach dem Lebensschicksal des einzelnen bzw. gesellschaftlicher Größen erfährt, war für Fromm immer unzweifelhaft. Ob diese psychische Energie angeborenen Trieben entstammt und als Libido und Destrudo zu fassen ist oder sich aus der Situiertheit des [078] Menschen als eines Widerspruchswesens ergibt, war nie eine Frage, die für Fromms Selbstverständnis von Psychoanalyse entscheidend wurde. Darum ist in Fromms Aufgabe der Libidotheorie als metapsychologischen Erklärungsmusters der unbewussten Prozesse auch kein Bruch in seinem psychoanalytischen und sozialpsychologischen Denken zu sehen.<sup>45</sup>

Nicht nur die Psychoanalyse gilt es vor Missverständnissen zu bewahren, um ihre Bedeutung für den historischen Materialismus erkennen zu können. Auch dieser wird in einer Weise missverstanden, als vertrete er die Auffassung, dass die ökonomischen Interessen und das Erwerbsinteresse in erster Linie die bewussten Lebensäußerungen des Menschen bestimmen würden und als ob er eine Art psychologischer Erklärungstheorie für die materialistischen Interessen des Menschen darstellte. In Wirklichkeit hat *der historische Materialismus ... die Abhängigkeit nicht nur der sozialen und politischen, sondern auch der ideologischen Tatbestände von den ökonomischen Bedingungen aufgezeigt... An diesem Punkt kann die Forschungsarbeit der Psychoanalyse einsetzen. Sie kann zeigen, in welcher Weise bestimmte ökonomische Bedingungen auf den seelischen Apparat des Menschen einwirken und bestimmte ideologische Resultate erzeugen, sie kann über das Wie der Abhängigkeit ideologischer Tatbestände von den sie bedingenden ökonomischen Auskunft geben ... Die Psychoanalyse wird dabei der Soziologie einige wichtige Dienste deshalb leisten können, weil der Zusammenhang und die Stabilität einer Gesellschaft durchaus nicht nur von mechanischen und rationalen Faktoren (Zwang durch Staatsgewalt, gemeinsame egoistische Interessen usw.) gebildet und garantiert wird, sondern durch eine Reihe libidinöser Beziehungen innerhalb der Gesellschaft und speziell zwischen den Angehörigen der verschiedenen Klassen ... Jede Gesellschaftsform hat nicht nur ihre eigene ökonomische und politische, sondern auch ihre spezifische libidinöse Struktur, und die Psychoanalyse kann gerade gewisse Abweichungen von der aus den ökonomischen Voraussetzungen zu erwartenden Entwicklungsrichtungen erst ganz verständlich machen.* (1931 b, GA I, S. 34)

Was Fromm in dem kleinen Beitrag *Psychoanalyse und Politik*, aus dem die vorstehenden Zitate entnommen sind, erstmals der Öffentlichkeit mitteilte, das erschien als programmatischer Aufsatz ein Jahr später im ersten Heft der neu gegründeten „Zeitschrift für Sozialforschung“, dem Publikationsorgan des „Instituts für Sozialforschung“ unter dem Titel *Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie. Bemerkungen über Psychoanalyse und historischen Materialismus (1932a)*. Auch wenn gegenüber *Psychoanalyse und Politik* (1931b) keine fundamental neuen Einsichten auszumachen sind, so verrät doch die Veröffentlichung in der „Zeitschrift für Sozialforschung“ die Diskussionen am Institut über „historischen Materialismus“ und eine Präzisierung der Bestimmungen der analytischen Sozialpsychologie. [079]

Der wohl wichtigste Aufsatz, den Fromm in seinem Leben geschrieben hat, beginnt mit einem Satz, der im Institut später zum Streitpunkt wurde, weil Fromm ihn angeblich

---

<sup>45</sup> Vgl. etwa die an Marcuse orientierte Fromm-Kritik von Bernard Görlich in seiner Einleitung zu dem von ihm herausgegebenen Band „Der Stachel Freud“, Frankfurt (Suhrkamp) 1980, bes. S. 53-78.



nicht einlösen konnte bzw. mit der Formulierung falsche Hoffnungen geweckt habe. Der Satz lautet: *Die Psychoanalyse ist eine naturwissenschaftliche, materialistische Psychologie.* (1932a, GA I, S. 37) Tatsächlich deutete ja Freud die unbewussten Prozesse mit Hilfe der Annahme von physiologisch verankerten Trieben. Worum es aber Fromm mit seiner Behauptung, die Psychoanalyse sei materialistisch, geht, definiert er einige Sätze später: *Die analytische Methode ist also eine exquisit historische: sie fordert Verständnis der Triebstruktur aus dem Lebensschicksal.* (1932a, GA I, S. 38) Der historische Materialismus als Soziologie ist wie die Psychoanalyse eine *materialistische Wissenschaft*, weil sie beide nicht von „Ideen“, sondern vom irdischen Leben, von Bedürfnissen ausgehen ... *Der historische Materialismus sieht im Bewusstsein einen Ausdruck des gesellschaftlichen Seins, die Psychoanalyse einen des Unbewussten, der Triebe.* (1932a, GA I, S. 41)

Die Voraussetzungen für eine Kombination beider Wissenschaften waren geschaffen. *Analytische Sozialpsychologie heißt also: die Triebstruktur, die libidinöse, zum großen Teil unbewusste Haltung einer Gruppe aus ihrer sozialökonomischen Struktur heraus zu verstehen.* (1932a, GA I, S. 42) Bei diesem Prägungsvorgang der Triebstruktur wirkt die Familie als Vermittlungsinstanz. *Die Familie ist das Medium, durch das die Gesellschaft bzw. die Klasse die ihr entsprechende, für sie spezifische Struktur dem Kind und damit dem Erwachsenen aufprägt; die Familie ist die psychologische Agentur der Gesellschaft.* (1932a, GA I, S. 42) Somit sind die wichtigsten Fragen geklärt, um die Methode der analytischen Sozialpsychologie zu definieren: *Die sozialpsychologischen Erscheinungen sind aufzufassen als Prozesse der aktiven und passiven Anpassung des Triebapparates an die sozial-ökonomische Situation. Der Triebapparat selbst ist – in gewissen Grundlagen – biologisch gegeben, aber weitgehend modifizierbar; den ökonomischen Bedingungen kommt die Rolle der primär formenden Faktoren zu. Die Familie ist das wesentlichste Medium, durch das die ökonomische Situation ihren formenden Einfluss auf die Psyche des einzelnen ausübt. Die Sozialpsychologie hat die gemeinsamen – sozial relevanten – seelischen Haltungen und Ideologien – und insbesondere deren unbewusste Wurzeln – aus der Einwirkung der ökonomischen Bedingungen auf die libidinösen Strebungen zu erklären.* (1932a, GA I, S. 46)

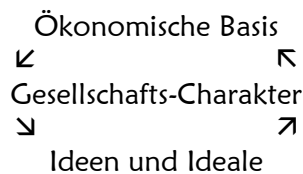
Fromm leistete mit seiner kombinatorischen Theorie einer analytischen Sozialpsychologie für den historischen Materialismus einen zentralen Beitrag. Marx und Engels konstatierten zwar die Abhängigkeit allen ideologischen Geschehens vom ökonomischen Unterbau, aber sie wussten nichts über das Wie der Umsetzung. Die analytische Sozialpsychologie *kann zeigen, wie sich auf dem Wege über das Triebleben die ökonomische Situation in Ideologie umsetzt* (1932a, GA I, S. 51) Sie postuliert [080] aber auch, *dass jede Gesellschaft, so wie sie eine bestimmte ökonomische und eine soziale, politische und geistige Struktur hat, auch eine ihr ganz spezifische libidinöse Struktur hat ... Die libidinöse Struktur einer Gesellschaft ist das Medium, in dem sich die Einwirkung der Ökonomie auf die eigentlich menschlichen, seelisch-geistigen Erscheinungen vollzieht.* (1932a, GA I, S. 56)

Später, als Fromm seinen Ansatz unabhängig vom metapsychologischen Begriffssaparat der Libidotheorie formulierte, sprach er statt von „libidinöser Struktur einer Gesellschaft“ vom „Charakter einer Gesellschaft“, vom „sozial typischen Charakter“ (1992e, S. 76-86) bzw. vom „Gesellschafts-Charakter“ („social character“ – missverständlich zum Teil mit „sozialer Charakter“ übersetzt) und brachte seine Aussage über die Wechselwirkungen und das Medium Gesellschafts-Charakter in folgendes Schema (vgl. 1962a, GA





IX, S. 95):



Mit der Kennzeichnung „Charakter“ griff Fromm eine Erkenntnis der Psychoanalyse auf, die sich für die analytische Sozialpsychologie und ihre Anwendbarkeit als sehr fruchtbar erweisen sollte. Verfolgt man nämlich, welches Schicksal die Triebregungen und die ihr entsprechenden Objektbeziehungen im Umgang mit der Wirklichkeit erleiden, dann lässt sich beobachten, dass ein Mensch Eigentümlichkeiten, Einstellungen und Haltungen ausbildet, die eine Beständigkeit haben und den Menschen in seinem Denken, Fühlen und Handeln, kurzum in seinen Lebensäußerungen und konkreten Reaktions- und Verhaltensweisen gleichförmig bestimmen. Diese das konkrete Verhalten bestimmenden Charakterzüge sind entweder Sublimierungen oder Reaktionsbildungen von Triebregungen und Objektbeziehungen, die sich in jedem Menschen als neurotischer oder normaler Charakter ausbilden – je nach dem Grad der gesellschaftlichen Anpasstheit. Entscheidend ist die Tatsache, dass die Ausbildung solcher Charakterzüge eine Konsistenz des Verhaltens bewirken. Aber auch die Erkenntnis, dass psychische Impulse durch Sublimierung und Reaktionsbildung in bestimmte gleichförmige Haltungen – Charakterzüge – gelenkt werden können, ist von großer Bedeutung. So können etwa aggressive Impulse gegen Geschwister dauerhaft durch eine Reaktionsbildung niedergehalten werden und äußern sich nur noch in einem aufdringlich fürsorglichen Charakterzug. Oder der gleiche Impuls kann in wissenschaftlichen Ehrgeiz sublimiert werden.

Sigmund Freud und vor allem Karl Abraham haben solche Charakterzüge im Zusammenhang mit den prägenitalen Trieben namhaft gemacht. [081] In seinem zweiten großen Aufsatz in der „Zeitschrift für Sozialforschung“ mit dem Titel *Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie* (1932b) greift Fromm zunächst auf die Forschungen Freuds und Abrahams zurück, um sie dann für seinen sozialpsychologischen Ansatz fruchtbar zu machen. *Die psychoanalytische Charakterologie kann nicht nur durch den Nachweis der libidinösen Grundlagen der Charakterzüge deren dynamische Funktion als Produktivkraft in der Gesellschaft verstehen lassen, sie bildet andererseits auch den Ansatzpunkt für eine Sozialpsychologie, die aufzeigt, dass die für eine Gesellschaft typischen, durchschnittlichen Charakterzüge ihrerseits durch die Eigenart dieser Gesellschaft bedingt sind. Diese soziale Beeinflussung der Charakterentwicklung geht zunächst und vor allem durch das Hauptmedium, durch das sich die psychische Formung des einzelnen im Sinne der Gesellschaft vollzieht, vor sich: durch die Familie. In welcher Weise und mit welcher Stärke bei einem Kind gewisse prägenitale Strebungen unterdrückt oder verstärkt werden, in welcher Weise es zu Sublimierungen oder Reaktionsbildungen angeregt wird, hängt wesentlich von der Erziehung ab, die ihrerseits der Ausdruck der psychischen Struktur der Gesellschaft ist. Aber über die Kindheit hinaus wirkt die Gesellschaft auf die Ausbildung des Charakters ein ... Der Charakter entwickelt sich also im Sinne der Anpassung der libidinösen Struktur – zunächst durch das Medium der Familie, dann unmittelbar im gesellschaftlichen Leben – an die jeweilige gesellschaft-*



*liche Struktur.* (1932b, GA I, S. 69f)

Im Verlauf dieses Aufsatzes machte dann Fromm einen ersten Versuch, die bürgerlichen Charakterzüge aus dem „Geist der kapitalistischen Gesellschaft“ und dem kapitalistischen Wirtschaften zu erklären. Gleichzeitig wies er auf, wie der *Charakter einer Gesellschaft [!]... als Ausdruck einer bestimmten „libidinösen Struktur“ der Gesellschaft selbst als Produktivkraft an deren Entwicklung Anteil hat* (1932b, GA I, S. 71) Die Entdeckung, dass eine Gesellschaft auch eine libidinöse Struktur hat, nämlich jene Charakterzüge, die den Mitgliedern einer Gesellschaft eigen sind, führte Fromm schließlich zu der Erkenntnis, dass der Gesellschafts-Charakter eine ganz wichtige Produktivkraft ist, die für jede Art von Veränderung – für die Veränderung der Produktionsweise und der gesellschaftlichen Ordnung ebenso wie für die Veränderung der Bewusstseinsinhalte mit ihren Wertvorstellungen und Denkfiguren – ausschlaggebend ist. Das Scheitern des Versuchs, den „neuen Menschen“ nur mit Hilfe ökonomischer Veränderung – etwa durch die Änderung der Besitzverhältnisse der Produktionsmittel allein – „herstellen“ zu wollen, lässt sich ebenso auf die Missachtung der Produktivkraft „Gesellschafts-Charakter“ zurückführen wie das Scheitern des Versuchs, den Menschen nur durch Informationen, Wissen, Katechese oder Bewusstseinsbildung prinzipiell verändern zu wollen.

Das bewusste Eifern und das Diskutieren um Grundwerte wie Freiheit, [082] Mitbestimmung und Solidarität wird zur ideologischen Wortfechtereier, solange das Wirtschaftssystem und die öffentlichen und privaten Vergesellschaftungsformen einen Gesellschafts-Charakter formieren, dessen wichtigste unbewusste seelische Haltungen – das heißt dessen faktisch gelebte Grundwerte – Egoismus, Abhängigmachen und Abhängigseinwollen sowie Konkurrenzdenken sind. Das Ernstnehmen des Gesellschafts-Charakters ermöglicht die Einsicht in die ideologische Natur einer solchen Grundwertediskussion. Weitaus bedeutsamer aber ist die Einsicht, dass die unbewussten seelischen Haltungen des Gesellschafts-Charakters im Dienste der Stabilität der sozialen und ökonomischen Verhältnisse stehen, so dass die Menschen unbewusst die Grundwerte und Grundhaltungen des „Systems“ realisieren, während sie bewusst vom Gegenteil überzeugt sein können.

Es gilt also, *dass Ideologien und Kultur ganz allgemein im Gesellschafts-Charakter wurzeln, dass der Gesellschafts-Charakter selbst von der Lebensweise der jeweiligen Gesellschaft geprägt wird und dass die [083] dominierenden Charakterzüge ihrerseits zu Produktivkräften werden, welche den Gesellschaftsprozess formen ... Die subjektive Funktion des Charakters besteht bei einem normalen Menschen darin, dass er ihn veranlasst, so zu handeln, wie dies vom praktischen Standpunkt aus für ihn notwendig ist, und dass er ihm darüber hinaus bei seiner Betätigung noch eine psychologische Befriedigung gewährt.* (1941a, GA I, S. 390 und 382f) Der Mensch handelt also gerne so, wie er von den ökonomischen und gesellschaftlichen Erfordernissen und Erwartungen her handeln muss. Wenn demnach ein auf Profitmaximierung und Wachstum ausgerichtetes Wirtschaftssystem zu seinem eigenen Funktionieren je neue Investitionen machen muss, mit denen neue Produkte geschaffen werden, dann braucht dieses System den Menschen, der leidenschaftlich gerne konsumiert. Was er mit Lust tut und was ihm der „gesunde Menschenverstand“ auch zweifelsfrei als „vernünftig“ zu tun nahelegt – etwa die günstigen Sonderangebote im Super-Diskont wahrzunehmen -, das muss er in Wirklichkeit tun.

*Betrachten wir den Gesellschafts-Charakter im Hinblick auf seine Funktion im Gesellschaftsprozess, so (gilt), ... der Gesellschafts-Charakter internalisiert äußere Notwendig-*



keiten und spannt auf diese Weise die menschliche Energie für die Aufgaben eines bestimmten ökonomischen und gesellschaftlichen Systems ein. (1941a, GA I, S. 383) Solange die objektiven Bedingungen einer Gesellschaft und Kultur stabil bleiben, hat der Gesellschafts-Charakter eine vorwiegend stabilisierende Funktion. Ändern sich dagegen die Bedingungen derart, dass sie nicht länger mit der Tradition und dem Gesellschafts-Charakter übereinstimmen, entsteht eine Unstimmigkeit zwischen beiden, welche die Charakterfunktion zu einem Element der Desintegration anstatt der Stabilisierung werden lässt, zum Sprengstoff statt zum Mörtel des Sozialgefüges. (1949c, GA I, S. 211)

Die Funktion des Gesellschafts-Charakters als „Mörtel“ oder „Kitt“ des Wirtschaftssystems und der Gesellschaftsordnung lenkt den Blick auf den Begriff des Charakters überhaupt, wie ihn Fromm vor allem in seinem Buch *Psychoanalyse und Ethik* (1947a) entwickelt hat. Das Verhalten des Menschen wird von einer ganzen Reihe von Faktoren bestimmt. Einige sind konstitutioneller Art wie Temperament und besondere Begabungen. Andere sind erworben und werden von Fromm unter dem Begriff des Charakters subsumiert. Der Charakter wird also erworben, jedoch nicht wie bei Freud gemäß den verschiedenen Formen der Libido-Organisation. In den dreißiger Jahren übernahm Fromm für die Frage der Charaktergenese den Ansatz von Harry Stack Sullivan, dass sich die verschiedenen Charaktere entsprechend den verschiedenen Arten, in denen sich ein Mensch zur Welt in Beziehung setzen kann, ausbilden. *Im Vollzug des Lebens bezieht sich der Mensch auf folgende Weisen zur Welt: (1) durch die Aneignung und Assimilierung der Dinge und (2) indem er sich zu dem Menschen (und zu sich selbst) in Beziehung setzt ... Charakter kann also definiert werden als die (relativ) gleichbleibende Form, in die menschliche [084] Energie im Prozess der Assimilierung und Sozialisation kanalisiert wird.* (1947a, GA II, S. 41f)

Spricht Fromm von Charakter, so meint er jene relativ beständige psychische Struktur im Menschen, die das konkrete Verhalten, das Denken, [085] Fühlen und Handeln in seiner Orientierung determiniert. Mit der Erforschung des Charakters und bestimmter Charakterzüge interessiert sich Fromm primär für die allem konkreten Verhalten voraus liegenden und dieses determinierenden Haltungen, Einstellungen, Motivationen, Leidenschaften, Tugenden und Lastern, Triebregungen oder wie Fromm diese Charakterzüge auch immer genannt hat. Solche Orientierungen ganzer Charakterstrukturen oder einzelner Charakterzüge sind sehr oft unbewusst und deshalb nicht einfach mit den Methoden einer behavioristischen Verhaltensforschung erkennbar.

Mit seiner Charakterologie formuliert Fromm eine psychoanalytische Handlungstheorie und Verhaltenswissenschaft, die sich scharf von verhaltenspsychologischen und anderen behavioristischen Verständnissen abgrenzt. Ein aggressives Verhalten zum Beispiel kann völlig verschiedenen Charakterorientierungen entspringen, wie Fromm in seinem Buch *Anatomie der menschlichen Destruktivität* (1973a) gezeigt hat: es kann aus Freude am Quälen (Sadismus) oder aus Lust an der Zerstörung um der Zerstörung willen (Nekrophilie oder aus einer echten Liebe zum Leben (Biophilie) herrühren, während das Verhalten als solches – etwa die Tötung eines Tieres – immer das gleiche ist. So kommt Fromm zu dem Schluss, dass die behavioristischen Verhaltenswissenschaften, die sich gerade ihrer Wissenschaftlichkeit rühmen, weil sie den Methodenanspruch der Naturwissenschaften in den Human- und Sozialwissenschaften verwirklichen wollen in Wirklichkeit am Menschen und seiner Determiniertheit durch das Unbewusste vorbeigehen. Es ist vielmehr von der Annahme auszugehen, dass jedem Verhalten Charakterzüge zugrunde



liegen, die aus eben diesem Verhalten gefolgert werden messen. Ferner, dass dies Kräfte sind, deren sich der Betreffende – seien sie auch noch so stark – nicht bewusst zu sein braucht. (1947a, GA II, S. 41)

Das Interesse am Charakter bzw. Gesellschafts-Charakter und seinen Orientierungen resultiert aus dem Bemühen, die Einsichten Freuds zu generalisieren und das Wissen um das Unbewusste des „normalen“ Einzelnen und gesellschaftlicher Größen jenseits der therapeutischen Anwendung und der Psychopathologie fruchtbar zu machen. Mit dieser Befreiung aus der „Medizinalisierung“ der psychoanalytischen Erkenntnisse versucht Fromm mit seiner Charakterologie zugleich eine Integration der psychoanalytischen Dimension in ein philosophisch-anthropologisches Rahmenkonzept, das im strengen Sinne metapsychologisch ist. Der Charakter ist nämlich das Substitut für den tierischen Instinkt und ermöglicht wie der tierische Instinkt – ein folgerichtiges Verhalten, bei dem der Mensch von der Bürde befreit ist, jedesmal eine neue und durchdachte Entscheidung treffen zu müssen.

Die Notwendigkeit, für den tierischen Instinkt einen Ersatz zu schaffen, ergibt sich auf Grund des Gehirnwachstums und mit dem Auftauchen der spezifisch menschlichen Fähigkeiten des Bewusstseins seiner selbst, [086] der Vernunftbegabung und des Vorstellungsvermögens. Mit dem Gewahrwerden dieser neuen Qualitäten erfährt der Mensch sein Leben als fragwürdig und widersprüchlich. Ausdruck dieser Widerspruchserfahrungen (Dichotomien) sind psychische Bedürfnisse, die bei jedem Menschen zu finden sind und die wie die physiologischen (Hunger, Durst, Schlaf, Bewegung) unbedingt befriedigt werden müssen. (Fromm hat sie erstmals ausführlich beschrieben in *Wege aus einer kranken Gesellschaft*, 1955a.) Anders als die physiologischen gibt es hinsichtlich der Befriedigungsmöglichkeiten bei den psychischen Bedürfnissen eine große Bandbreite. Das psychische Bedürfnis nach Bezogenheit etwa kann dadurch befriedigt werden, dass sich jemand einem anderen unterwirft oder dass jemand versucht, sich andere zu unterwerfen, oder dass er jede Art von Bezogenheit zerstört oder dass jemand bezogen ist, ohne sich aufzugeben oder den anderen beherrschen zu wollen usw. In welcher Weise jemand auf sein Bedürfnis nach Bezogenheit reagiert, entscheidet sich an der Orientierung seiner Charakterstruktur. Mit dem Charakter sind sozusagen Grundmuster der Reaktionen auf die psychischen Bedürfnisse gegeben. Sie stellen einen Ersatz für die Instinktsteuerung dar und sind deshalb prinzipiell vom Menschen zu verantworten.

In *Psychoanalyse und Ethik* (1947a) hat Fromm einige Orientierungen des Charakters im Assimilierungs- und Sozialisationsprozess aufgezeigt, hinsichtlich ihrer Orientierung als Gesellschafts-Charakter den sozioökonomischen Hintergrund für ihre Entstehung verdeutlicht und die für eine Orientierung typischen Charakterzüge namhaft gemacht. In der idealtypischen Beschreibung der Charakterorientierungen folgt Fromm zunächst den klinischen Beschreibungen des prägenitalen Charakters bei Sigmund Freud und Karl Abraham: die rezeptive Orientierung entspricht dem oral-rezeptiven, die ausbeuterische dem oral-sadistischen und die hortende dem analen Charakter. Freuds genitaler Charakter kehrt in Fromms produktiver Orientierung wieder, während die vorgenannten bei Fromm nicht-produktive Orientierungen sind.

Eine vierte nicht-produktive Orientierung im Assimilierungsprozess, die Marketing-Orientierung, formulierte Fromm neu. Er erkannte ihre dominierende Rolle als Gesellschafts-Charakter und erklärte sie aus den Veränderungen der neu aufkommenden Produktionsweisen und -techniken. Sie bestimmt auch heute noch weitgehend unser wirt-





schaftliches und gesellschaftliches Leben. Dieses richtet sich nämlich am Markt aus, und zwar unabhängig von der Frage des Gebrauchswerts. Es kommt nur darauf an, ob sich etwas verkaufen lässt. Der Marktwert wird allein vom Tauschwert und unabhängig vom Gebrauchswert her entschieden. Gleichzeitig wird dieses Regulativ des Warenmarktes auf den Personenmarkt übertragen und bestimmt die Art und Weise, wie Menschen sich zur Welt in Beziehung setzen, das heißt, wie ihr Charakter orientiert ist. Er ist am Markt orientiert, nicht an den Eigenschaften, die einen [087] Menschen unverwechselbar auszeichnen. Der Marketing-Charakter ist der Mensch ohne Gesicht, das „Man“. Die eigene Persönlichkeit tritt nur als „Persönlichkeitsfaktor“ auf den Markt. Der „Persönlichkeitsfaktor“ bestimmt, ob sich jemand verkauft. Deshalb ist es gut, sich durch Beziehungen, Bildung, Imagepflege, Statussymbole, psychologisches Training usw. jene Persönlichkeitswerte zu erwerben, die auf dem Markt „gehen“, um so „Erfolg zu haben“. Dann gilt: „Er hat es geschafft!“

Der Marketing-Charakter ist für Fromm eine nicht-produktive Orientierung, weil der Mensch nicht wirklich aus sich schöpft und seine eigenen physischen, psychischen und geistigen Kräfte zu Wachstum und Entfaltung bringt. *Bei der Marketing-Orientierung aber steht der Mensch seinen eigenen Kräften als einer ihm fremden Ware gegenüber. Er ist nicht mit ihnen eins, vielmehr treten sie ihm gegenüber in einer Rolle auf; denn es kommt nicht mehr auf seine Selbstverwirklichung durch ihren Gebrauch an, sondern auf seinen Erfolg bei ihrem Verkauf. Beides, die Kräfte und das, was sie hervorbringen, sind nichts Eigenes mehr, sondern etwas, das andere beurteilen und gebrauchen können. Daher wird das Identitätsgefühl ebenso schwankend wie die Selbstachtung; es wird durch die Summe der Rollen bestimmt, die ein Mensch spielen kann: „Ich bin so, wie ihr mich wünscht.“* (1947a, GA II, S. 50)

Die Unterscheidung in produktive und nicht-produktive Charakterorientierungen, mit der Fromm Freuds Unterscheidung in einen genitalen Charakter und in prägenitale Charaktere fortführt, hat bei Fromm eine prinzipielle Bedeutung. Die klinischen Beobachtungen zeigen, dass der Mensch zwar auf seine psychischen Bedürfnisse mit einer breiten Palette von Charakterorientierungen und -zügen reagieren kann, dass aber nur die produktive Orientierung die im Menschen als Potenzen angelegten psychischen Kräfte der Vernunft, der Liebe und produktiven Tätigkeit zur Entfaltung bringt. *Produktivität ist die Fähigkeit des Menschen, seine Kräfte zu gebrauchen und die in ihm liegenden Möglichkeiten zu verwirklichen. Wenn wir sagen, der Mensch muss „seine“ Fähigkeiten gebrauchen, so heißt dies, dass er frei sein muss und von niemandem abhängen darf, der ihn und seine Kräfte beherrscht ... Produktivität bedeutet, dass der Mensch sich selbst als Verkörperung seiner Kräfte und als Handelnder erlebt; dass er sich mit seinen Kräften eins fühlt und dass sie nicht vor ihm verborgen und ihm entfremdet sind.* (1947a, GA II, S. 57)

Die Qualifizierung produktiv bzw. nicht-produktiv gilt nicht nur im klinisch-therapeutischen Bereich, sie lässt sich ebenso zur Wertung wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Phänomene heranziehen, sie entscheidet über Glück und Unglück, Sinnerfahrung oder Sinnleere menschlichen Lebens und sie ist ethisches und religiöses Unterscheidungsmerkmal. Die spätere Alternierung in die Existenzweisen des Habens und des Seins meint sachlich nichts anderes, bringt Fromms Charakterologie nur auf einen anderen „Begriff“.

In den sechziger Jahren wurde Fromm einer weiteren Charakterorientierung ge-



wahr. Anders als bei der Marketing-Orientierung, die in diesem oder jenem Aspekt auch von anderen beschrieben wurde, ist die nekrophile Charakterorientierung von Fromm erstmals entdeckt worden. Obwohl bereits 1964 in dem Buch *Die Seele des Menschen* (1964a) vorgestellt, dann in *Anatomie der menschlichen Destruktivität* (1973a) verdeutlicht, wird Fromms Entdeckung kaum wahrgenommen, und es meldet sich ein enormer Widerstand, sobald man versucht, die nekrophile Orientierung als einen unser tägliches Leben immer mehr bestimmenden Gesellschafts-Charakter aufzuzeigen. Der Widerstand deutet darauf hin, dass dieser Charakter noch weitgehend unbewusst ist und nicht wahrgenommen werden darf, obwohl er angesichts Umweltzerstörung und Bedrohung durch atomare Energie so offenkundig Macht gewinnt und wie kein anderer Gesellschafts-Charakter über Leben und Tod der Menschheit entscheidet.

*Die Nekrophilie im charakterologischen Sinne kann man definieren als das leidenschaftliche Angezogenwerden von allem, was tot, vermodert, verwest und krank ist; sie ist die Leidenschaft, das, was lebendig ist, in etwas Lebloses umzuwandeln; zu zerstören um der Zerstörung willen; das ausschließliche Interesse an allem, was rein mechanisch ist. Es ist die Leidenschaft, lebendige Zusammenhänge mit Gewalt entzweizureißen.* (1973a, GA VII, S. 301) Der Begriff „Nekrophilie“ meint wörtlich „die Liebe zum Leichnam“ und spielte zuerst in der Kriminologie als sexuelle Perversion eine Rolle. Fromm versteht darunter eine alle Ebenen der Wirklichkeit betreffende Orientierung, leidenschaftlich gern Lebendiges, Ganzes, Heiles leblos zu machen, zu zerteilen, zu zerstören. Nekrophile Menschen hassen das Leben und alle Manifestationen des Lebens, auch wenn dieser Hass zumeist unbewusst ist und mit noch so vernünftigen und zeitgemäßen Gründen rationalisiert wird.

Den Zugang zum Phänomen „Nekrophilie“ hat Fromm über seine psychoanalytische Praxis bekommen, der entscheidende Impuls zu ihrer Entdeckung kam jedoch von Freuds Theorie des Lebens- und Todestriebes. Im Unterschied zu Freud, der beide als biologisch gleichursprünglich gegeben ansah, ist für Fromm die Biophilie – die Liebe zum Leben, zu Entfaltung, Wachstum und Strukturierung – *als ein biologisch normaler Impuls zu verstehen, während die Nekrophilie als ein psychopathologisches Phänomen anzusehen ist. Sie tritt notwendigerweise als Folge eines gehemmten Wachstums, einer seelischen „Verkrüppelung“ auf. Sie ist die Folge ungelebten Lebens, der Unfähigkeit, eine bestimmte Stufe jenseits des Narzissmus und der Gleichgültigkeit zu erreichen ... Die Nekrophilie wächst in dem Maße, wie die Entwicklung der Biophilie am Wachstum gehindert wird. Der Mensch ist biologisch mit der Fähigkeit zur Biophilie ausgestattet, psychologisch aber hat er als Alternativlösung die Möglichkeit, nekrophil zu werden.* (1973a, GA VII, S. 332) [089]

Aus der Eigenart ihrer Entstehung ergibt sich auch ihre „Logik“: *Während das Leben durch strukturiertes, funktionales Wachstum gekennzeichnet ist, liebt der nekrophile Mensch alles, was nicht wächst, was mechanisch ist. Der nekrophile Mensch wird von dem Verlangen getrieben, Organisches in Anorganisches umzuwandeln, das Leben so mechanisch aufzufassen, als ob alle lebendigen Menschen nichts anderes seien als Dinge. Alle Lebensprozesse, alle Gefühle und Gedanken wandelt er in Dinge um. Für ihn zählt nur die Erinnerung und nicht das lebendige Erleben, es zählt das Haben, nicht das Sein.* (1964a, GA II, S. 182) Eine besondere Faszination haben Krankheiten (vor allem schleichende und heimtückisch zerstörende Krankheiten sowie Berichte darüber), der Tod und alles, was an ihn erinnert (Friedhof, Grabsteine, Skelette, Reliquien, Gedenktage, Er-



innerungsstücke usw. sowie die Tabuisierung des Todes) und zerstörerische Gewalt (wie sie sich in Unfallberichten, Horrorfilmen, Kriegsberichten, Kriminalfilmen, Gerichtsprotokollen, Terrorakten und Terrorismusbekämpfung, Katastrophen- und Sensationsmeldungen usw. widerspiegeln).

Leben ist immer komplex, strukturiert und ungewiss. Der Nekrophile liebt das Gewisse, baut auf Gesetz und Ordnung, hält sich an den toten Buchstaben und schätzt die Lebensversicherung als todsicheren Gewinn! Lebendiges ängstigt ihn, er muss es kontrollierbar, quantifizierbar, berechenbar machen. Leben ist Gegenwart, Zukunftsgerichtetheit und Unmittelbarkeit. Darum fühlt sich der Nekrophilie vom Vergangenen, Musealen, Archivierten und von Antiquitäten besonders angezogen und liebt das schnell Vergehende, die hohe Geschwindigkeit, das Schnelllebige, die Kurzweil, das je Neue und Aktuelle, das die Garantie bietet, dass es von der nächsten Aktualität überrollt wird.

Ein anderer wichtiger Aspekt der Nekrophilie ist das Zerstückeln, Zergliedern, Sezieren von lebendigen Einheiten. Lebenszusammenhänge werden nur noch perspektivisch angegangen von den Einzeldisziplinen der Wissenschaft; Spezialisierung hilft immer, jedes fachübergreifende Denken ist unwissenschaftlich. Das Denken wird vom Gefühl getrennt, das Gefühl als irrational unbrauchbar gemacht, die Wirklichkeit nur cerebral erfasst, die Verantwortung den Politikern, Ethikern oder Pfarrern zugeschoben, um werturteilsfrei forschen zu können.

Die nekrophilen Strukturen des modernen Wissenschaftsbetriebs sind bereits Teil jener Strukturen im ökonomischen, gesellschaftlichen und kulturellen Bereich, die den nekrophilen Gesellschafts-Charakter produzieren und stabilisieren. Der Spezialisierung und Atomisierung im Wissenschaftsbereich entspricht eine ebensolche im Produktionsbereich. Die Arbeitsteilung hat solche Ausmaße angenommen, dass sie Selbstzweck geworden ist und jeder das Ganze aus dem Auge verliert. Gleichzeitig wird die Unmündigkeit und Ohnmacht des einzelnen durch Zentralisierung und Konzentration in multinationalen Mammutunternehmen in [090] einer Weise verstärkt, dass der einzelne sich mit seiner Situation, ein auswechselbares Rädchen in einer Megamaschine zu sein, abfindet. Computertechnik und Mikroelektronik eröffnen die Möglichkeiten der Illusion, alles Unabwägbare messen, hochrechnen, analysieren, quantifizieren, in Zahlen erfassen zu können und damit berechenbar zu machen. Selbst die Politik muss berechenbar sein und bleiben, sonst sind die Menschen dem Untergang geweiht. *Kurz gesagt: Intellektualisierung, Quantifizierung, Abstrahierung, Bürokratisierung und Verdinglichung – die Kennzeichen der heutigen Industriegesellschaft also – sind keine Lebensprinzipien, sondern mechanische Prinzipien, wenn man sie auf den Menschen statt auf Dinge anwendet. Menschen, die in einem solchen System leben, werden gleichgültig gegenüber dem Leben und fühlen sich vom Toten angezogen.* (1964a, GA II, S. 195)

Die Vorbereitungen für einen Atomkrieg und eine Atomrüstung, mit der ein Vielfaches der Menschheit ein für allemal ausgelöscht werden kann, haben Fromms Augenmerk um 1960 herum auf die Nekrophilie als Gesellschafts-Charakter gelenkt. Er fragte sich: *Wie kommt es, dass Menschen, die doch vieles haben, wofür es sich zu leben lohnt, oder die doch wenigstens diesen Anschein erwecken, nüchtern die Vernichtung alles dessen erwägen? Es gibt viele Antworten auf diese Frage, doch gibt keine eine befriedigende Erklärung – außer der einen: dass die Menschen deshalb die totale Vernichtung nicht fürchten, weil sie das Leben nicht lieben; oder weil sie dem Leben gleichgültig gegenüberstehen, oder sogar weil sich viele vom Toten angezogen fühlen.* (1964a, GA II, S.



193) *Die Welt des Lebens ist zu einer Welt des „Nichtlebendigen“ geworden: Menschen sind zu „Nichtmenschen“ geworden – eine Welt des Toten. Symbolisch für das Tote sind nicht mehr unangenehm riechende Exkrememente oder Leichen. Die Symbole des Toten sind jetzt saubere, glänzende Maschinen; die Menschen fühlen sich nicht mehr von übelriechenden Toiletten angezogen, sondern von Strukturen aus Aluminium und Glas. Aber die Wirklichkeit hinter dieser antiseptischen Fassade wird immer deutlicher sichtbar. Im Namen des Fortschritts verwandelt der Mensch die Welt in einen stinkenden, vergifteten Ort (und das nicht im symbolischen Sinn). Er vergiftet die Luft, das Wasser, den Boden, die Tiere – und sich selbst.* (1973a, GA VII, S. 318)

Die Nekrophilie ist sowohl eine nicht-produktive Orientierung im Assimilierungsprozess als auch im Sozialisationsprozess. Die anderen nicht-produktiven Orientierungen im Sozialisationsprozess sind Narzissmus (ebenfalls in *Die Seele des Menschen*, 1964a, beschrieben) und die sich aus der Marketing-Orientierung ergebende Gleichgültigkeit (Indifferenz), die ebenso wie die Nekrophilie (schizoide) Bezogenheitsformen darstellen, [091] die durch Distanz und Sich-Zurückziehen gekennzeichnet sind. Durch eine symbiotische Bezogenheit sind hingegen Masochismus und Sadismus ausgewiesen, die Fromm in seinem ersten Buch, in *Die Furcht vor der Freiheit* (1941a), unter dem Begriff des *autoritären Charakters* auch als Gesellschafts-Charakter beschrieben hat. – Die produktive Orientierung wird in *Psychoanalyse und Ethik* (1947a) und in *Haben oder Sein* (1976a) bei der Beschreibung der Orientierung am Sein näher ausgeführt.

Die idealtypische Beschreibung der einzelnen Orientierungen sollte nicht vergessen lassen, dass in jedem Menschen eine Mischung der Orientierungen vorhanden ist. Ausschlaggebend ist, wie stark die produktive Orientierung ist, ob sie dominiert bzw. welche nicht-produktive Orientierung dominiert.

Die Frommsche Charakterologie will das Unbewusste gesellschaftlicher Größen der Erforschung zugänglich und so die analytische Sozialpsychologie mit Hilfe der Charakterologie anwendbar machen. Ein erster derartiger Versuch war die Untersuchung *Deutsche Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches* (1980a), die Fromm Anfang der dreißiger Jahre durchführte. Eine zweite Felduntersuchung, die er zusammen mit Michael Maccoby und anderen bei mexikanischen Bauern [092] durchführte, löste den Anspruch einer empirischen Untersuchung noch besser ein, ohne das hermeneutische Verfahren der Deutung von offenen Fragebogenantworten aufzugeben. Bei der Auswertung, die vor allem von Maccoby vorgenommen wurde, ermittelten sie nicht-produktive rezepptive Charaktere, produktive hortende Charaktere und ausbeuterische Charaktere, während im bäuerlichen Milieu keine Marketing-Charaktere oder nekrophile Charaktere zu finden waren. Die Befunde wurden mit der sozio-ökonomischen und kulturellen Struktur des Dorfes in Geschichte und Gegenwart in Beziehung gesetzt. Mit Hilfe einer Faktorenanalyse ließen sich die Veränderungen des Charakters in Abhängigkeit von den ihn prägenden Strukturen sowie vom Geschlecht der Probanden aufzeigen, wobei sich die theoretischen sozialpsychologischen Annahmen bestätigten.

Die Untersuchung *Psychoanalytische Charakterologie in Theorie und Praxis. Der Gesellschafts-Charakter eines mexikanischen Dorfes* (1970b) stellt die Probe aufs Exempel für Fromms Sozialpsychologie und Charakterologie dar. Zugleich findet man in diesem Werk eine Zusammenfassung von Fromms Theorie des Charakters, eine Darstellung der Entwicklung des Charakters und Beispiele der konkreten Veränderung des [093] Charakters. Schließlich trägt diese Arbeit bereits die Handschrift des Mitautors Michael Maccoby.





---

by, der in Untersuchungen zum Charakter amerikanischer Manager<sup>46</sup> und in anderen Projekten den Ansatz Fromms fruchtbringend weiterverfolgt. Maccoby ist Psychoanalytiker in Washington, D. C., und leitet das „Project of Technology, Work and Character“ in Washington, das in Zusammenarbeit mit den Gewerkschaften die für den Charakter relevanten Faktoren im Arbeitsprozess so verändern will, dass die produktive Orientierung verstärkt wird.

---

<sup>46</sup> Vgl. vor allem M. Maccoby, „The Gamesman: The New Corporate Leaders“, New York (Simon and Schuster) 1976; deutsch: „Gewinner um jeden Preis. Der neue Führungstyp in den Großunternehmen der Zukunftstechnologie“, Reinbek (Rowohlt) 1977; ders., „The Leader. A New Face for American Management“, New York (Simon and Schuster) 1981, sowie „Why Work. Leading the New Generation“, New York etc. (Simon and Schuster) 1988; dt. „Warum wir arbeiten. Motivation als Führungsaufgabe“, Frankfurt/New York (Campus Verlag) 1989. – In seinem Beitrag „Social Character versus the Productive Ideal: The Contributions and Contradictions in Fromm's View of Man“, in: „Praxis International“ 1982, S. 70-83, formulierte Maccoby zugleich seine Kritik an seinem Lehrer Fromm. Vgl. auch seinen Beitrag „The Two Voices of Erich Fromm: Prophet and Analyst“, in: „Society“, Vol. 32 (No. 5 [217], July-Aug 1995), S. 72-82.



## 4

### Die Re-Vision der Psychoanalyse und die Vision einer neuen Gesellschaft: 40 Jahre Vereinigte Staaten und Mexiko

Gleichzeitig mit der Übersiedlung von Chicago nach New York im Jahre 1934 baute Fromm eine neue Praxis als Psychoanalytiker auf. Am Institut für Sozialforschung frequentierte er die regelmäßig stattfindenden Besprechungen mit Horkheimer, Löwenthal, Marcuse und Wittfogel. Auch wenn er wie gewohnt zumeist zu Hause in der 66. Straße (ab November in Central Park West, und zwar zunächst in Nr. 444, ab 1943 dann in Nr. 320) arbeitete, so nahm er doch seine Funktion als Leiter der sozialpsychologischen Abteilung wieder wahr und lieferte den *Sozialpsychologischen Teil* (1936a) für die „Studien über Autorität und Familie“, in dem er das Wesen des autoritären Charakters darlegte.

So selbstverständlich Fromm seine Arbeit am Institut erledigte, so hatte er doch mehr und mehr darum zu kämpfen, für seinen analytisch-sozialpsychologischen Ansatz Verständnis zu finden. Bereitetete es schon Schwierigkeiten, die psychoanalytische Deutung der Antworten des interpretativen Fragebogens bei jenen Institutsmitgliedern zu rechtfertigen, die mangels persönlicher Erfahrung keinen Zugang zur psychoanalytischen Betrachtungsweise hatten, so kam es wegen Fromms Kritik an Freuds Libidotheorie zum offenen Konflikt. Die Frommsche Freud-Kritik ist eine logische Weiterentwicklung seines Ansatzes, die er in seinen Aufsätzen *Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie* (1934a) und *Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie* (1935a) zur Entfaltung brachte: Wenn der Charakter jenes Dispositionsfeld menschlichen und gesellschaftlichen Verhaltens ist, das von den ökonomischen und gesellschaftlichen Kräften einerseits und von den psychischen Kräften und Bedürfnissen andererseits bedingt ist und zugleich zwischen diesen Kräften vermittelt, dann kann der Mensch nicht mehr nur als das Ergebnis eines von Sexual- und Selbsterhaltungstrieben bzw. Lebens- und Todestrieben bestimmten Schicksals betrachtet werden.

Es waren vor allem Johann Jakob Bachofens Entdeckungen in seinem 1861 veröffentlichten Buch „Das Mutterrecht“, die Fromm Anfang 1930 rezipierte und die in ihm Zweifel an der Erklärung des Triebgeschehens mit Hilfe der Freudschen Libidotheorie aufkommen ließen. Was in den Gesprächen mit Groddeck, Frieda Fromm-Reichmann und Karen [095] Horney in Baden-Baden an Kritik bereits formuliert war, das ließ sich nun im Rahmen des neu gefundenen Ansatzes der analytischen Sozialpsychologie theoretisch genauer fassen.

Gerade am Phänomen des Ödipuskomplexes, der nur in patriarchalisch organisierten Gesellschaften als zentrales Phänomen auffindbar ist, zeigt sich, wie leicht man dem Fehler verfällt, *seine eigene psychische Struktur wie die seiner Gesellschaft für eine natürliche oder „menschliche“ zu halten und zu übersehen, dass ganz andere Triebstrukturen als Produktivkraft unter anderen gesellschaftlichen Bedingungen wirksam gewesen sind und noch wirksam werden können. Die Bedeutung des Studiums matrizenrischer Kultu-*



ren für die Sozialforschung liegt darin, dass in ihnen ganz andere psychische Strukturen sichtbar werden, als sie dem Beobachter unserer Gesellschaft geläufig sind und dass die Einsicht in solche andere Möglichkeiten eine wichtige Bereicherung der Forschung darstellt. Dies gilt ganz besonders für das, was wir als „matrizentrischen“ Komplex im Gegensatz zum „patrizentrischen“ bezeichnen möchten. (1934a, GA I, S. 102)

Die Frommsche Re-Vision der Psychoanalyse fand in den Augen ihrer Kritiker ihren Niederschlag in Fromms erstem Buch *Die Furcht vor der Freiheit*, das 1941 in New York erschien. In Wirklichkeit nahm sie ihren Anfang mit der Formulierung des sozialpsychologischen Ansatzes und der Betonung, dass das Triebchicksal aus dem Lebensschicksal zu verstehen sei. In der Parallelisierung dieser Methode der Individual- oder Personalpsychologie mit der Sozialpsychologie liegt der entscheidende Schritt weg vom Interesse an der Qualität der Triebe (Libido, Destrudo, prägenitale und genitale Sexualität usw.) und ihren Quellen (die Verankerung im Physiologischen und ihre Bindung an erogene Zonen). Mag die Frage der Triebqualität und der Triebquellen für die Erkenntnis des Unbewussten und der unbewussten Prozesse des einzelnen von heuristischem Wert sein, die Beschäftigung mit den für das Unbewusste gesellschaftlicher Größen relevanten ökonomischen, gesellschaftlichen und kulturellen Prägungsfaktoren zeigte, dass nicht die Triebquellen und die Qualität der Triebe das Unbewusste und seine Äußerungen im ökonomischen, gesellschaftlichen und kulturellen Bereich prägen, sondern dass umgekehrt die psychische Struktur sich von der ökonomischen, sozialen und kulturellen Struktur her bestimmt.

Bachofens Entdeckungen bestätigten Fromms anderen Denkansatz, Sullivans Theorie der zwischenmenschlichen Beziehungen gab ihm einen neuen metapsychologischen Verstehenshorizont. Die Auseinandersetzung mit der Freudschen Orthodoxie suchte Fromm aber nicht im Bereich der sozialpsychologischen Theoriediskussion. Fromms Kritik traf die Psychoanalyse Freuds an ihrem empfindlichsten Punkt. In dem Aufsatz *Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie* (1935a) zeigte Fromm, wie sehr Freuds „Heiligstes“, nämlich sein Verständnis der [096] Sexualität, von der bürgerlichen Sexualmoral abhängig ist. Selbst dort, *wo die Kritik an der bürgerlichen Sexualmoral zum Gegenstand wird, in der Arbeit „Die kulturelle Sexualmoral und die moderne Nervosität“ (1908d), kommt zum Ausdruck, dass seine Haltung kritisch, aber keineswegs prinzipiell von derjenigen seiner Klasse verschieden ist* (1935a, GA I, S. 123). Zu dem gleichen Schluss kam Fromm bei der Untersuchung der Freudschen Theorien über die Entwicklung der Kultur, über die Sublimierung, über die Stellung der Frau und über die psychoanalytische Technik. Gerade die Betonung der Toleranz des Analytikers zeige, *dass sich hinter der Wertfreiheit und Liberalität eine Haltung verbirgt, die die Tabus der bürgerlichen Moral nicht weniger respektiert und ihre Verletzung nicht weniger verabscheut als die konservativen Mitglieder der gleichen Gesellschaftsschicht* (1935a, GA I, S. 135).

Fromms Aufweis der Abhängigkeit sowohl der, psychoanalytischen Theorie als auch der Therapie von den gesellschaftlichen Gegebenheiten zielte auf eine prinzipielle Re-Vision: Die Psychoanalyse muss sich nochmals im Spiegel ihrer gesellschaftlichen Determiniertheit anschauen und die Konsequenzen daraus ziehen. Dies besagt für die Theoriebildung den oben ausgeführten Ansatz beim Lebensschicksal. Für die therapeutische Technik gilt, *dass ein Analytiker, für den die Gebote und Verbote der Gesellschaft, in der er lebt, über deren bedingten Sinn hinaus einen absoluten, tabuistischen Charakter haben ... nicht geeignet ist, einem Patienten die Angst vor der – meist nur phantasierten – Ü-*



*bertretung dieses Tabus zu nehmen, eine Angst, die seiner Neurose zugrunde liegt und ohne deren Überwindung keine Heilung möglich ist.* (1935a, GA I, S. 138)

{Die Re-Vision der Psychoanalyse, wie sie Fromm auf Grund seines sozialpsychologischen Ansatzes vornahm, fand ihren deutlichsten Ausdruck in einem Aufsatz, den Fromm 1937 für die „Zeitschrift für Sozialforschung“ schrieb. Sein Inhalt jedoch wurde von Horkheimer, Löwenthal und Marcuse nicht akzeptiert, weshalb er damals nicht zur Veröffentlichung kam. Rainer Funk fand das Manuskript dieses Aufsatzes 1991 unter den an der New York Public Library deponierten Teilen des Nachlasses Erich Fromms und veröffentlichte ihn unter dem Titel *Die Determiniertheit der psychischen Struktur durch die Gesellschaft. Zur Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie* (1992e). Die Auseinandersetzungen um diesen Beitrag Fromms am Institut für Sozialforschung haben ganz sicher zur Entfremdung Fromms von Horkheimer beigetragen. 1932 hat Fromm seinen berühmten Aufsatz *Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie* noch mit dem Satz begonnen: *Die Psychoanalyse ist eine naturwissenschaftliche, materialistische Psychologie. Sie hat als Motor menschlichen Verhaltens Triebregungen und Bedürfnisse nachgewiesen, die von den physiologisch verankerten, selbst nicht unmittelbar beobachtbaren „Trieben“ gespeist werden.* (1932a, GA I, S. 37) Fünf Jahre später, 1937, formuliert er differenzierter und modifiziert damit seinen Ansatz: *Wir kommen so dazu, in der psychischen Struktur zwei Elemente zu unterscheiden: die natural gegebenen physiologischen Triebe, und die historischen sich im gesellschaftlichen Prozess entwickelnden psychischen Impulse. Diese bilden den Gegenstand der spezifisch menschlichen Psychologie... Der Lebensprozess, in den die physiologischen Bedürfnisse als ein Moment eingehen, nicht die Physiologie, bildet die materielle Basis, aus der die psychische Struktur des Menschen verstanden werden muss.* (1992e, S. 59 und 61)

Nicht nur die Kollegen am Institut für Sozialforschung standen der Frommschen Re-Vision der Psychoanalyse ablehnend gegenüber. Auch sonst wurde sie eher ignoriert oder kritisch aufgenommen. Otto Fenichel war der einzige der alten Berliner Lehrer, der sich – allerdings erst nach Veröffentlichung von *Die Furcht vor der Freiheit* (1941a) – ausführlich mit Fromm befasste<sup>47</sup>, ohne freilich Fromms sozialpsychologischen Ansatz zu würdigen und seine diesbezüglichen Arbeiten zu kennen. Fenichel ging es primär um eine Apologie der Freudschen Psychoanalyse. Entsprechend ist sein Resümee: Fromms Kritik an der Psychoanalyse „verleugnet gerade jene Aspekte der Psychoanalyse, unter denen sie am fruchtbarsten auf die Soziologie anzuwenden wäre“. Trotz dieses Urteils formuliert Fenichel Problemstellungen, die das Gespräch zwischen Orthodoxie und Revision als sinnvoll und fruchtbar erscheinen lassen. So räumt Fenichel bei der Frage der Wechselwirkung von „Sozialbeziehungen“ und „biologisches Struktur des Menschen“ ein, dass „veränderte Sozialbeziehungen auch die individuellen Bedürfnisse“ änderten. Für das dann folgende Argument bleibt er allerdings den Aufweis schuldig: „Aber psychoanalytisch lässt sich nachweisen, dass in den neuen Bedürfnissen alte, biologisch begründete Bedürfnisse einen neuen und veränderten Ausdruck gefunden haben.“ (A.a.O.; dt. S. 100)

Auch Wilhelm Reich, selbst Dissident, beklagte Fromms Entwicklung, weil er es zuwege gebracht habe, „das Sexualproblem der Menschenmassen und seine Beziehung zur

---

<sup>47</sup> Vgl. O. Fenichel, Review „Escape from Freedom“, in: *Psychoanalytic Review*, New York 31 (1944), S. 133-152; dt. in B. Görlich, a. a. O., S. 93-117.





Freiheitsangst und Autoritätssucht komplett zu unterschlagen“.<sup>48</sup> Etwas mehr Verständnis fand Fromm bei Walter Benjamin: „Von der Vorstellung ‘natürlicher’ Triebstrukturen macht Fromm einen sehr zurückhaltenden Gebrauch; worauf es ihm ankommt, ist die Bedingtheit der sexuellen Bedürfnisse in historisch gegebenen Gesellschaften festzustellen.“<sup>49</sup>

Eigenartigerweise wurde die Auseinandersetzung mit Fromms sozialpsychologischem Ansatz und der darin begründeten Freud-Kritik am Institut für Sozialforschung damals nicht auf sachlicher Ebene diskutiert, obwohl der abgelehnte Aufsatz Fromms aus dem Jahr 1937 eine solche geboten hätte. Statt den Konflikt wissenschaftlich auszutragen, personalisierte man ihn. Für Fromm war der Einfluss Adornos und schließlich dessen Eintritt ins Institut im Jahre 1938 der wichtigste Grund für Horkheimers Gesinnungswandel: *In den ersten Jahren des Instituts, solange es noch in Frankfurt und Genf war, hatte Horkheimer noch keine Einwendungen gegen meine Kritik an Freud... Erst in den Jahren, als das Institut bereits einige Zeit in New York war... änderte Horkheimer seine Meinung. Er verteidigte auf einmal den orthodoxen Freudianismus und betrachtete Freud wegen seiner materialistischen Einstellung gegenüber der Sexualität als den wahren Revolutionär ... Ich vermute, dass dies teils mit dem Einfluss von Adorno zu tun hat, den ich vom ersten Augenblick seines Erscheinens in New York heftig kritisierte.*

Als Adorno volles Institutsmitglied wurde, kündigte Fromm 1939 seine Mitarbeit auf und ließ sich seinen lebenslangen Anstellungsvertrag nach langen, unerfreulichen Korrespondenzen mit 5000 Dollar abfinden.

Die jahrelangen Bemühungen Fromms und seiner Mitarbeiter um [097] die Auswertung der Untersuchung bei den deutschen Arbeitern und Angestellten blieben damals ohne Erfolg. Der Grund für die Nichtveröffentlichung war aber nicht das Ausscheiden Fromms aus der Institutsarbeit. Im *Gegenteil, der Widerwille Horkheimers, die Untersuchung zu veröffentlichen, war einer der vielen Streitpunkte, die mich schließlich vom Institut Abschied nehmen ließen.* Erst 1980, also 50 Jahre nach Beginn der Arbeiten an diesem Projekt, konnte Wolfgang Bonß die meisten Unterlagen, die Fromm noch bei sich hatte, sichten und nach Rücksprache mit Fromm unter dem Titel *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches* (1980a) veröffentlichen.

Welcher Wandel in Horkheimer stattgefunden hatte, verdeutlicht ein Brief Horkheimers an Leo Löwenthal, mit dem Horkheimer eine Anfrage von Ernst Kris nach der Einstellung des Instituts für Sozialforschung zu Freud beantwortete. In diesem Brief vom 31. Oktober 1942 schreibt Horkheimer: „Psychologie ohne Libido ist irgendwie keine Psychologie ... Psychologie in ihrem eigentlichen Sinn ist immer Psychologie des Individuums.“ Er endet mit dem Vorwurf, dass „Fromm und Horney auf eine Psychologie des gesunden Menschenverstandes (commonsense psychology) zurückgefallen seien und sogar Kultur und Gesellschaft psychologisierten“ (Zit. nach M. Jay, a. a. O., S. 102; dt. S. 131). – Horkheimer hätte sein Unverständnis für Fromms sozialpsychologisches Denken kaum drastischer ausdrücken können!<sup>50</sup>

<sup>48</sup> W. Reich, „Die Massenpsychologie des Faschismus“, Köln (Kiepenheuer und Witsch) 1971, S. 221.

<sup>49</sup> W. Benjamin, „Ein deutsches Institut freier Forschung“, in: Gesammelte Schriften, Band III, S. 518-526, Frankfurt (Suhrkamp) 1980, hier S. 523.

<sup>50</sup> Zu den Auseinandersetzungen Adornos und Marcuses mit Fromms Denken vgl. auch R. Funk: „Zu Leben und Werk Erich Fromms“, in: GA I, S. XXII-XXIV. Die Beziehung Fromm zur Frankfurter Schule ist Gegenstand mehrerer Publikationen. Exemplarisch seien erwähnt der Band „Erich Fromm und die Kritische Theo-



{Bis auf zwei Auseinandersetzungen gab es keinen Kontakt mehr zwischen dem Institut und Fromm. Der erste Angriff kam von Adorno am 26. April 1946 in Los Angeles bei einem Vortrag, der – Fenichels Kritik aufgreifend – sowohl Karen Horney als auch Erich Fromms „Revisionismus“ der Freudschen Trieblehre zum Gegenstand hatte: „Die Ablehnung der Triebpsychologie Freuds läuft konkret auf die Leugnung dessen hinaus, ‘dass die Kultur, indem sie den libidinösen und besonders den Zerstörungstrieben Einschränkungen aufzwingt, dazu beiträgt, Verdrängungen, Schuldgefühle und Bedürfnisse nach Selbstbestrafung entstehen zu lassen’.“<sup>51</sup> Der Frommsche Versuch, Orientierungen der Charakterstruktur zu formulieren, ist für Adorno gar „ein ideologischer Schlupfwinkel für den psychologischen status quo des Individuums“ (a. a. O., S. 98). Wie Adorno zu solchen Schlüssen und Unterstellungen kommt, bleibt unerfindlich.

Die zweite Konfrontation fand zwischen Marcuse und Fromm in der Zeitschrift „Dissent“ 1955 und 1956 statt. Marcuse eröffnete die Auseinandersetzung mit dem Vorwurf, dass der Revisionismus mit der Aufgabe der Freudschen Triebtheorie auch die gesellschaftskritische Funktion der Trieblehre verloren habe: „Und diese kritische soziologische Funktion der Psychoanalyse rührt von der grundlegenden Rolle her, die die Sexualität als eine ‘produktive Kraft’ hat... Die Schwächung der psychoanalytischen Auffassung und speziell der Sexualtheorie musste deshalb zu einer Schwächung der soziologischen Kritik und zu einer Reduktion der gesellschaftlichen Substanz der Psychoanalyse führen.“<sup>52</sup> Ein weiterer zentraler Kritikpunkt Marcuses war das unerreichbare Ziel der Therapie, das Fromm und die Revisionisten verkündeten, nämlich die optimale Entfaltung der Möglichkeiten eines Menschen und die Realisierung der eigenen Individualität. Marcuse kontierte: „Dies ist genau jenes Ziel, das wesentlich unerreichbar bleibt, nicht weil die psychoanalytischen Techniken begrenzt wären, sondern weil die herrschende Zivilisation selbst ihrer Struktur nach diese Ziele verneint.“ (A.a.O., S. 253.) Die Idealisierung der menschlichen Möglichkeiten geht einher mit der Tatsache, dass die Revisionisten die biologische Sphäre zu gering einschätzten: „Die Verstümmelung der Triebtheorie durch die Revisionisten führt zur traditionellen Entwertung der Sphäre der materiellen Bedürfnisse. Auf diese Weise wird der Anteil, den die Gesellschaft bei der Kontrolle des Menschen hat, heruntergespielt; und trotz der ausgesprochenen Kritik einiger gesellschaftlicher Einrichtungen akzeptiert die revisionistische Soziologie die Grundlagen, auf denen diese Institutionen ruhen.“ (A.a.O., S. 260.)

Fromm antwortete in der nächsten Nummer von „Dissent“ auf Marcuses Angriff mit dem Beitrag „Die Auswirkungen eines triebtheoretischen ‘Radikalismus’ auf den Menschen“ (1955b), in dem er Marcuses Angriff zu folgenden zwei Thesen bündelte und diese dann im Einzelnen widerlegte: *Zum einen ist für ihn die Freudsche Theorie nicht nur psychologisch gesehen korrekt, sondern sie ist auch eine radikale Theorie, indem sie die heutige Gesellschaft explizit und implizit kritisiert. Zum anderen hält er meine Theorie philosophisch gesehen für idealistisch, da ich zur Anpassung an die gegenwärtige ent-*

---

rie“, Band 2 (1991) des Jahrbuchs der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft (Münster, LIT Verlag, 1991, sowie M. Kessler und R. Funk (Hrsg.), „Erich Fromm und die Frankfurter Schule“, Tübingen (A. Franke Verlag) 1992. In diesem Band (S. 249-256) ist auch Fromms Brief von 1971 an Martin Jay abgedruckt (1971b).

<sup>51</sup> Th. W. Adorno, „Die revidierte Psychoanalyse“, in: Sociologica II, Frankfurt (Suhrkamp) 1962, S. 94-112, hier S. 96.

<sup>52</sup> H. Marcuse, „The Social Implications of Freudian >Revisionism<“, in: Dissent 2 (1955, Nr. 3), S. 221-240, hier S. 224; deutsch in: „Triebstruktur und Gesellschaft“, Frankfurt (Suhrkamp) 1971, S. 234-269, hier S. 239.



*fremdete Gesellschaft rate und meine Kritik an dieser Gesellschaft ein reiner Lippendienst sei.* (1955b, GA VIII, S. 113) Die Zurückweisung der Thesen Marcuses führten Fromm zu dem Schluss, dass Marcuses Standpunkt ein Beispiel für einen als Radikalismus getarnten menschlichen Nihilismus sei (1955b, GA VIII, S. 120), womit er Marcuse das Stichwort für eine Erwiderung im nächsten Heft von „Dissent“ gab. Fromm wurde im gleichen Heft nochmals die Gelegenheit gegeben, auf Marcuses Erwiderung zu antworten (1956b). Er beschränkte sich aber darin im wesentlichen darauf, Freud zu zitieren, um Marcuses Aussagen über Freud mit Freud selbst zu widerlegen.

Die Kontroverse in der Zeitschrift „Dissent“ war sozusagen eine nachgeholte Disputation, die eigentlich hatte 20 Jahre früher geführt werden müssen.<sup>53</sup> Fromm suchte seinerseits keinen Kontakt mehr zu Horkheimer, Marcuse und Adorno, auch nicht auf persönlicher Ebene. obwohl bei seinen Tessinaufenthalten ganz in der Nähe vom Alterssitz Horkheimers wohnte. Mit Marcuse traf sich Fromm nochmals im Jahre 1969 bei den 4. Salzburger Humanismusgesprächen zum Thema „Der Friede im nuklearen Zeitalter“. Bei der Diskussion kam es zu einem kurzen Disput zwischen Fromm und Marcuse, bei dem bereits die jeweilige Anrede (Fromm sprach Marcuse mit „Herr Marcuse“ an, während Marcuse Fromm immer mit „Dr. Fromm“ titulierte!) die Emotionen der Kontrahenten verriet (vgl. 1970h).}

Die persönliche Beziehung Fromms zu Marcuse war anders als die zu Horkheimer und Adorno. Mit Adorno gab es nie eine freundschaftliche Beziehung. Horkheimer machte sicher in den dreißiger Jahren einen starken Eindruck auf Fromm. Die vor allem von Adorno betriebene „Rephilosophierung“ der später „kritische Theorie“ genannten marxistischen Gesellschaftstheorie bekam Fromm über Horkheimer zu spüren. Fromm interpretierte diese Entwicklung bei Horkheimer später als Rückwendung zum Bürgertum und zur bürgerlichen Gesellschaft, die ihren konsequenten Ausdruck in Horkheimers Wiederentdeckung der etablierten Religion („die Sehnsucht nach dem Anderen“) und in der Annahme der Ehrenbürgerschaft der Stadt Frankfurt fand.

*Zu Marcuse hatte ich eine Beziehung, die doch sehr – wie man so sagt – ambivalent war. Wir gingen auf sehr verschiedenen Wegen. Sein Ideal war eigentlich, dass der Mensch wieder zum Kinde werden sollte. Mein Ideal war, dass sich der Mensch selbst zur höchsten Reife oder Vollendung seiner Persönlichkeit entwickeln soll.* (1980e, S. 9) Fromm hat Marcuse immer ernst genommen. Marcuses Bücher gibt es zum Teil gleich mehrmals in der Bibliothek Fromms, und man sieht ihnen an, dass sich Fromm mit Marcuses Denken sehr ernsthaft auseinandergesetzt hat. Marcuse seinerseits hat trotz der erbitterten Kontroversen Fromm 1964 um eine Rezension seines Buches „Der eindimensionale Mensch“ gebeten. Auch wenn Fromm der Bitte nicht nachgekommen ist, so zeigt sie doch die [098] Wertschätzung, die Marcuse für Fromm hatte. So kontrovers die Sachdiskussion zwischen beiden war, gemeinsam war ihnen auch, dass sie in den sechziger Jahren zu „Propheten“ der studentischen Bewegung wurden, Marcuse mehr im deutschen und europäischen Raum, Fromm stärker in den USA. Die Ambivalenz der Beziehung zwischen Fromm und Marcuse lässt sich kaum trefflicher beschreiben als mit einer Begebenheit aus den siebziger Jahren. Fromm fuhr in der Schweiz mit dem Zug und

<sup>53</sup> Weitere literarische Belege für Fromms Auseinandersetzung mit Marcuse finden sich in der nachgelassenen Schrift *Die Entdeckung des gesellschaftlichen Unbewussten* (1990a), und zwar vor allem im Beitrag *Der angebliche Radikalismus von Herbert Marcuse* (1990h)



glaubte, in dem Charakterkopf seines Gegenübers Marcuse wiederzuerkennen, ohne ihn jedoch anzusprechen. Einige Tage später erzählte Fromm die Begebenheit einem Bekannten, der auch zu Marcuse Kontakt hatte. Worauf dieser bestätigte: Ja, das wisse er, Marcuse habe ihm davon erzählt!

Als Fromm 1939 seine Mitarbeit am Institut für Sozialforschung beendete, hatte er längst in einem Kreis von Psychoanalytikern Fuß gefasst, in dem die Re-Vision der Psychoanalyse immer mehr Gestalt annahm. Die [100] wichtigste Person war in diesen Jahren sicher Karen Horney (16. September 1885 – 4. Dezember 1952), von der Jack L. Rubins in seiner Biographie schreibt, dass sie eine „lang andauernde, intime Freundschaft mit Fromm“ hatte.<sup>54</sup> Über Karen Horney kam Fromm in Chicago mit Karl Menninger, Leo Bartemeier, Harold Lasswell und dem Ehepaar Blitzsten in Kontakt. Horney's Freud-Kritik führte zu Spannungen mit Franz Alexander. Wie schon in Berlin so führte auch hier die Kontroverse zum Abschied. (Vgl. hierzu Cremerius, a. a. O., S. 666f.) Kaum war Fromm 1934 nach New York übergesiedelt, verließ auch Horney Ende 1934 Chicago und folgte Fromm nach New York, wo sie eine neue Praxis aufbaute und ab 1935 an der New School of Social Research Vorlesungen hielt.

Der gute Kontakt zwischen Fromm und Horney hielt sich bis Anfang der vierziger Jahre: „Er aß oft mit Karen oder besuchte sie. Vor allem aber beeinflussten sie sich gegenseitig tiefgehend in ihrem Denken. Einer ... meinte, dass Karen von Fromm Soziologie gelernt habe und er von ihr Psychoanalyse.“ (Rubins, a. a. O., S. 194.) Immer wieder verbrachten sie zusammen den Urlaub. 1937 waren sie am Tahoe-See. 1938 waren Horney wie Fromm in der Schweiz. 1941 machten sie auf Monhegan Island in Maine bei Ernst und Anna Schachtel Urlaub. Ernst Schachtel war von Haus aus Jurist und arbeitete mit Fromm für das Institut für Sozialforschung. Er machte eine Lehranalyse in Berlin und New York und war über viele Jahre mit Fromm freundschaftlich verbunden. Schachtel spezialisierte sich auf Rorschachtest und wurde Psychoanalytiker.

Fromm und Horney hatten noch eine ganze Reihe gemeinsamer Freunde, deren wichtigster für Fromm (wie auch für seine getrennt lebende Frau Frieda) sicher Harry Stack Sullivan war, der zwischen 1931 und 1939 auch in New York praktizierte. Über längere Zeit gab es ein wöchentliches Treffen, von Sullivan scherzhaft „Zodiac-Club“ genannt, zu dem auch Fromm zeitweise kam. Zu den „offiziellen“ Mitgliedern gehörten neben Sullivan und seinem Stiefsohn James Sullivan der 1933 von Berlin nach New York zurückgekehrte William Silverberg, Karen Horney, Edward Shipley und Clara Thompson. Gemeinsam waren ihnen alle humanistische Überzeugungen und ein Interesse an sozialwissenschaftlichen Erkenntnissen.

Clara Thompson hatte 1928 auf Sullivans Drängen hin eine Ausbildung bei Sándor Ferenczi in Budapest begonnen und war 1933 nach New York zurückgekommen. Sie war die erste Präsidentin der von Sullivan mitbegründeten Washington-Baltimore Psychoanalytic Society und pendelte wie Sullivan, Silverberg und Horney bis 1939 zwischen New York und Washington, um dort zu dozieren. 1934 setzte Clara Thompson ihre Lehranalyse bei Fromm fort und wurde 1935 Mitglied der New York Psychoanalytic So-

---

<sup>54</sup> Rubins, a. a. O., S. 257. – Vgl. auch die den Charakter Horney's analysierende Rezension zu diesem Buch von Johannes Cremerius, „Dissidenz als Konfliktbewältigung durch Agieren“, in: *Psyche* 36 (1982), S. 662-670; sowie J. M. Natterson, „Karen Horney“, in: *Psychoanalytic Pioneers*, a. a. O., S. 450-456; H. Kelman, „Helping People. Karen Horney's Psychoanalytic Approach“, New York (Science House) 1971.





ciety. Thompsons herzliche Beziehung zu Fromm hielt sich durch alle Wirren und Spaltungen in den vierziger Jahren durch. Die gleiche „Treue“ zu Fromm zeigte nur noch Karen Horney 1913 geborene [102]

zweite Tochter Marianne, die 1937 nach Abschluss ihres Medizinstudiums in Chicago auf Anraten ihrer Mutter bei Fromm eine Lehranalyse begann – eine für die Beziehung zwischen Karen Horney und Fromm folgenschwere Entscheidung.

Horney und Fromms gemeinsames Interesse an kulturellen und soziologischen Einflüssen auf die Psyche bzw. den Charakter spiegelte sich im gemeinsamen Kontakt zu einer anderen Gruppe von Freunden wider. Zu ihnen gehörten Abraham Kardiner und Harold Lasswell sowie auch solche, die nicht Mitglied der New York Psychoanalytic Society waren: Margaret Mead, Ruth Benedict und John Dollard. „Sie verbrachten vielleicht einmal in der Woche vergnügte Abende miteinander und diskutierten aktuelle Fragen. Margaret Mead erinnert sich daran, wie sie über den Unterschied zwischen ‘individuellen’ Merkmalen und solchen [102] diskutierten, die verschiedene Individuen in einer Kultur besitzen. Dieser Unterschied sollte ein Schlüsselkonzept in Fromms Denken werden.“ (Rubins, a. a. O., S. 232.) Kardiner erinnert sich an Abende mit Dollard und Fromm in Horney's Hotelappartement, wo sie auch Roulette spielten und Fromm „mit einer schönen, seelenvollen Stimme chassidische Lieder“ sang. (A.a.O., S. 216.)

Fromm schrieb in diesen Jahren zwischen 1936 und 1940 an seinem ersten Buch, das er 1938 im Bericht des Instituts für Sozialforschung noch unter dem Titel *Man in the Authoritarian State* als sozialpsychologische Studie zum Faschismus angekündigt hatte und für dessen Veröffentlichung Horney an ihren Verleger Norton schrieb. Sie kennzeichnete es als Buch über Charakter und Kultur, „das sich mit der Beziehung zwischen Kultur und Persönlichkeitsstruktur beschäftigt ... Dr. Fromm versucht, die psychoanalytische Theorie auf eine soziologische Basis zu stellen im Unterschied zu der physiologischen und biologischen Grundlage, die wir bei Freud finden.“ (A.a.O., S. 206.)

Fromm hat in seinem Buch *Die Furcht vor der Freiheit* (1941a) zwar nicht die psychoanalytische Theorie auf eine „soziologische“ Basis gestellt, aber die Formulierung ist durchaus treffend für Karen Horney's eigenen Versuch der Re-Vision der Psychoanalyse in ihrem 1937 veröffentlichten Buch „Der neurotische Mensch unserer Zeit“. Im selben Jahr erschien Kardiner's „The Individual in Society“, das den Argwohn gegen die Gruppe um Horney und gegen Horney verstärkte. Es kam zu erbitterten Diskussionen zwischen Horney und orthodoxen Mitgliedern des New Yorker Instituts über ganz konkrete Interpretationsfragen. Als etwa ein Traum gedeutet werden sollte, in dem zwei Frauen, eine unbedeckte und eine bedeckte, vorkamen, entbrannte der Kampf um die Frage, ob es hier um Penisneid oder um soziale Unterprivilegierung gehe!

Die provozierenden Gedanken Horney's und der Gruppe zogen vermehrt Studenten an, so dass ihrem Tun Einhalt geboten werden musste. Zunächst wurden die Dissertationen einiger Ausbildungskandidaten zurückgewiesen, weil sie „nicht analytisch genug“ waren. (A.a.O., S. 234.) Nach Protesten und Fragebogenaktionen wurde Horney auf der jährlichen Geschäftsversammlung der New York Psychoanalytic Society am 29. April 1941 als Lehranalytikerin und Dozentin disqualifiziert, indem sie nur bei Studenten im dritten Ausbildungsjahr lehren durfte. Horney verließ den Raum. Clara Thompson, Bernard S. Robbins, Harmon S. Ephron und Sarah R. Kelman folgten ihr, mit ihnen vierzehn der Ausbildungskandidaten.

Bereits im Mai 1941 gründeten die fünf die Association for the Advancement of Psy-



choanalysis (AAP). Silverberg kam von der Washington-Baltimore-Gesellschaft hinzu und wurde Präsident. Nicht gefolgt waren Abraham Kardiner, Sándor Radó und David Levy. In Zusammenarbeit mit dem New York Medical College wurde im Juni 1941 als Ausbildungsinstitut der neuen Vereinigung das American Institute for Psychoanalysis gegründet, das am Lower-Fifth Avenue Hospital untergebracht [103] war. Sullivan wurde auf Vorschlag von Thompson Ehrenmitglied. Fromm, der von Anfang an bei der Bildung der neuen Gruppe dabei war, sollte – weil Nichtmediziner – auch „nur“ Ehrenmitglied werden. Gegen dieses Ansinnen wehrte er sich und machte seine Mitgliedschaft davon abhängig, dass er als Lehr- und Kontrollanalytiker voll anerkannt werde. Dies geschah im November 1941.

Der Konflikt um Fromms Status war bereits vorgezeichnet. Gut ein Jahr später, im Januar 1943, beantragten Studenten beim Fakultätsrat, dass Fromm „angesichts der stimulierenden klinischen Darstellungen die Erlaubnis erhalte, ein ‘technisches’ Seminar abzuhalten“ (a. a. O., S. 254). Der Fakultätsrat lehnte den Antrag ab, weil dadurch die Psychoanalyse durch Nichtmediziner offiziell sanktioniert würde. Einen Kompromissvorschlag, der Fromm auf theoretische Veranstaltungen unter Ausschluss von klinischen Seminaren zur Technik festlegen wollte, lehnte dieser ab. Thompson, die damals Präsidentin war, setzte daraufhin im März 1943 eine Kommission ein, die das Problem klären sollte. Als Fromm erklärte, dass er austreten werde, wenn er keine technischen Seminare halten dürfe, empfahl die Kommission, dass Fromms Lehrprivilegien, die ihm 1941 zugestanden worden waren, zurückgenommen werden sollten. [104]

Auf einer Sondersitzung im April 1943 stellte Thompson die Begründung der Kommission in Frage. Sie argumentierte, dass das New York Medical College nach allgemeiner Regelung „zwar keinen Laien in seiner Fakultät dulden würde, dass es jedoch nicht über die Institutsfakultät zu bestimmen habe. Fromm könne deshalb, wenn man es wünschte, ohne weiteres eingeschlossen werden. Da man Fromm ohne Einschränkung als Lehr- und Kontrollanalytiker akzeptiert hätte, sei es ein Widerspruch, wenn man ihm technisch-klinische Seminare verweigerte ... Sie war der Ansicht, dass das wirkliche grundlegende Problem entweder politisch oder persönlich war.“ (A.a.O., S. 255).

In der Tat scheint das Problem vor allem ein persönliches zwischen Horney und Fromm gewesen zu sein. Fromms Popularität bei den Studenten war nach Veröffentlichung von *Die Furcht vor der Freiheit* (1941a) immens gewachsen, und plötzlich bekamen er und bald auch Thompson keine Kandidaten mehr zu Lehr- und Kontrollanalysen überwiesen. Aber Fromms Beliebtheit und Profilierung erklärt nicht, wie Horney ihrem Freund und Mitstreiter Fromm das zumuten konnte, was für sie beide zwei Jahre zuvor der Grund gewesen war, eine eigene Gesellschaft zu gründen. Die Frage der Laienanalyse war deshalb auch nur ein guter Vorwand, um den persönlichen Konflikt zu vertuschen und zum „politischen“ Problem zu machen. Wäre nämlich Horney so entschieden gegen die Laienanalyse gewesen – bei der berühmten Diskussion der Laienanalyse im Jahre 1927 sprach sich Horney zwar für den medizinisch gebildeten Psychoanalytiker, aber nicht prinzipiell gegen den Laienanalytiker aus -, wie verträgt es sich dann, dass sie ihrer eigenen Tochter Marianne empfohlen hatte, bei dem Laienanalytiker Fromm eine Lehranalyse zu machen? Der Schluss hegt näher, dass es eben diese Lehranalyse von Marianne Horney war, die Karen Horney zum Bruch mit Fromm veranlasst hat.

Bereits 1939 war Marianne Horney's Lehranalyse so weit fortgeschritten, dass sie begann, „ihren Gefühlen Luft zu machen – zum Teil gegen ihre Mutter wegen echter oder



eingebildeter Vernachlässigungen“ (a. a. O., S., 233). Als sich Mariannes Rebellion gegen die Mutter in der Folgezeit steigerte, begann Karen „Fromm die Schuld für Mariannes Einstellungen zu geben ... Karen schien ihr eigenes analytisches Wissen vergessen zu haben, dass solche Gefühle zu jeder erfolgreichen Analyse gehören“ (a. a. O., S. 258).

Der Austritt Fromms war nach dem Votum der Kommission konsequent. Mit ihm gingen am Ende der Sondersitzung im April 1943 auch Clara Thompson, Harry Stack Sullivan, Janet Rioch und Lionel Blitzsten, ferner Leopold Rosanes, Ben Weininger, George Goldman, Edward S. Tauber, James Moloney, Meyer Maskin, Marjorie Jarvis und Ernest Hadley. Für Karen Horney war es nicht der letzte Konflikt und Bruch. Bereits ein Jahr später trennten sich von ihr William Silverberg, Bernard S. Robbins, Harmon S. Ephron – die „Kämpfer“ von 1941 also – und noch einige andere. Ihre Tochter Marianne aber entschied sich nicht für ihre Mutter [105] wodurch sich Karen verletzt fühlte. Marianne Horney zog sich zunächst zurück, heiratete und arbeitete später an dem von Fromm und anderen geleiteten William Alanson White Institute.

Einige der 1943 aus dem American Institute for Psychoanalysis Ausgetretenen fanden sich zusammen, um mit anderen, die zumeist der Washington-Baltimore Psychoanalytic Society angehörten, einen New Yorker Zweig der 1936 von Sullivan gegründeten Washington School of Psychiatry aufzubauen. Die Gründer waren Harry Stack Sullivan, Erich Fromm, Frieda Fromm-Reichmann, Clara Thompson, David und Janet Rioch. Etwas später stießen Ralph Crowley, Hilde Bruch und Meyer Maskin hinzu. Um den Betrieb aufnehmen zu können, kamen Sullivan, Frieda Fromm-Reichmann und David Rioch alle drei Wochen von Washington nach New York. Nach Ende des Zweiten Weltkriegs konnten die Aktivitäten stark erweitert werden. 1946 wurde der New Yorker Zweig der Washington School of Psychiatry umgetauft und hieß fortan William Alanson White Institute of Psychiatry, Psychoanalysis and Psychology. Wie in der Washington School of Psychiatry wurde auch in New York das Studium der Psychoanalyse mit dem anderer Human- und Sozialwissenschaften verknüpft. Seine Zielsetzungen waren und sind „die Ausbildung von Psychiatern und Psychologen in Theorie und Praxis der Psychoanalyse und die Vermittlung psychoanalytischer Einsichten an Lehrer, Pfarrer, Sozialarbeiter, Krankenschwestern und Ärzten, um deren Fähigkeiten in ihren jeweiligen Berufen zu erweitern“<sup>55</sup>. Als weitere Besonderheit unterhielt das Institut eine der ersten Kliniken, die auch für kleine Geldbeutel zugänglich war. Fromm übernahm von 1946 bis 1950 die Leitung der Ausbildung und den Vorsitz des Lehrkörpers. Auch nach seiner Übersiedlung nach Mexiko im Jahre 1949 kam Fromm jedes Jahr für einige Monate an das Institut nach New York zurück, um Vorlesungen und kasuistische Seminare zu halten.

{Doch auch das William Alanson White Institute blieb nicht von den Kontroversen um sein Selbstverständnis und seine Besonderheit, Nichtmediziner auszubilden, verschont. Die Diskussion begann bereits im Herbst 1954 mit Vorwürfen über die ungenügende Ausbildung am Institut, die damit in Zusammenhang gebracht wurde, dass auch Psychologen, also Nichtmediziner, ausgebildet würden. Im März 1956 unterzeichneten 24 Ärzte eine Petition an die Versammlung der Mitglieder des Instituts, in der sie die Isolierung beklagten. die sie als Mitglieder dieses besonderen Instituts gegenüber den Psychoanalytikern anderer Institute erführen. Sie machten dafür die am Institut vertretene theoretische Abweichung von der Orthodoxie und die sonst nicht übliche Ausbildung

<sup>55</sup> Zit. nach WAW (William Alanson White Institute) Newsletter, New York 8 (Nr. 1, Herbst 1973), S. 2.



von Psychologen verantwortlich. Sie ersuchten „höflich die Mitgliederversammlung, die Politik, Psychologen zu Psychoanalytikern auszubilden, zu überdenken in der Hoffnung, dass sie sich überzeugen lassen, diese Praxis nicht mehr fortzusetzen“ (Erich Fromm-Archiv). Die Unterzeichner machten keinen Hehl aus ihren Motiven: Sie könnten als Ärzte, deren wissenschaftliche Lebensfähigkeit wachsen oder sterben muss, und als Menschen, deren hart erworbener Berufsstatus in ernster Gefahr sei, nicht mehr schweigen!

Der Totalangriff auf das spezifische Selbstverständnis des William Alanson White Institute mobilisierte ihre Gründer. Fromm wurde von Clara Thompson und dem Vorsitzenden der Fakultät, Edward S. Tauber, aber auch von anderen auf dem Laufenden gehalten und glaubte, die Attacke gegen die Psychologen sei eigentlich gegen ihn, Thompson und Tauber gerichtet. Frieda Fromm-Reichmann schaltete sich ein, um die ursprüngliche Idee der Institutsgründung zu retten. In einer Stellungnahme brachte Fromm die Gründe für die Trennung von der Horney-Gruppe und die Errichtung eines eigenen Instituts in Erinnerung und attackierte die Motive der Ärzte: *Die Resolution zeigt genau in die Richtung, das Institut dem Geist des Konformismus und des Opportunismus zu unterwerfen. Sollte dieser die Oberhand gewinnen, dann bedeutete dies den Anfang des Endes des vor ein paar Jahren gegründeten Instituts.* (Erich Fromm-Archiv) Für den Fall, dass der Geist der Gründer keine Mehrheit mehr finden sollte, schlug Fromm vor, auszutreten und eine neues Institut zu gründen. Ansonsten sollten die anderen gehen.

Die Harry Stack Sullivan Gesellschaft setzte eine Kommission ein, um die Petition der 24 Ärzte zu analysieren. Am 27. März 1956 wurde auf einer Geschäftssitzung der Bericht der Kommission zur Kenntnis gebracht und akzeptiert, nachdem Clara Thompson über die Einstellung des Instituts zu Psychologen in der Vergangenheit gesprochen hatte. Der Bericht wies viele Behauptungen der Petition zurück und wurde den Mitgliedern des Instituts als vorläufige Stellungnahme der Gesellschaft zugeschickt. Er enthielt kein eindeutiges Nein zum Ansinnen der 24 Ärzte. Die Kommission tagte erneut am 27. Juni und am 10. Juli 1956 und bereitete das Treffen der Mitglieder am 7. Oktober 1956 vor, auf dem diese dann die Ausbildung von Psychologen prinzipiell bestätigten und die in der Petition der 24 Ärzte genannten opportunistischen Gründe zurückwiesen.

Die Frage der Laienanalyse, die sowohl bei der Trennung von der Horney-Gruppe 1943 wie bei den „Unruhen“ 1956 mehr als Vorwand diente für andere Probleme, war dennoch ein heißes Thema vor allem in den Vereinigten Staaten und auch ganz persönlich für Fromm. Schon bei der großen Diskussion in der „Internationalen Zeitschrift für Psychoanalyse“ im Jahre 1927 zeichneten sich die Amerikaner durch eine sehr restriktive Haltung aus. Psychoanalytiker sollten nur Mediziner sein. 1932 kam es zu einer Neuorganisation der Psychoanalytischen Gesellschaften in den Vereinigten Staaten. Die American Psychoanalytic Association (APA) wurde nun eine Vereinigung von lokalen Psychoanalytischen Gesellschaften mit jeweils eigenen Instituten, Regeln und gewählten Mitgliedern, die automatisch Mitglieder der APA wurden. Erst 1946 ersetzte man die automatische Anerkennung eines lokalen Mitglieds durch ein besonderes Anerkennungsverfahren.

Die Frage der Laienanalyse wurde in den Vereinigten Staaten gegen Freuds erklärten Willen so restriktiv gehandhabt. Um der Ausschaltung von Nichtmedizinern Nachdruck zu verleihen, brachte man sogar das Gerücht auf, Freud habe seine positive Einstellung zur Laienanalyse geändert. In einem Brief an Mr. Schnier schrieb Freud am 5. Juli 1938: „Ich kann mir gar nicht vorstellen, wie dieses dumme Gerücht aufkommen konnte, ich





hätte meine Ansichten zur Frage der Laienanalyse geändert. Tatsache ist, dass ich diese Ansichten niemals verwarf und angesichts der amerikanischen Tendenz, die Psychoanalyse zur bloßen Gehilfin der Psychiatrie zu machen, mehr zu ihnen stehe als früher.“ (Zit. nach WAW Newsletter, a. a. O., S. 9.) Bedenkt man, wer alles unter den Analytikern der ersten Generationen Laienanalytiker war, dann mutet die Haltung der Amerikaner sehr sonderbar an. Sie alle waren bzw. sind wie Fromm Nichtmediziner: August Aichhorn, Oskar Pfister, Marie Bonaparte, Hans Zulliger, Hanns Sachs, Otto Rank, Siegfried Bernfeld, Theodor Reik, Anna Freud, Melanie Klein, Robert Wälde, Geza Roheim, James und Alix Strachey, Erik Erikson, David Rapaport, Bruno Bettelheim, Rollo May, Peter Blos, Harry Guntrip, Ernst Kris.

Fromm war 1930 außerordentliches Mitglied der Deutschen Psychoanalytischen Gesellschaft geworden. Als er 1934 als Jude aus dieser Gesellschaft ausgeschlossen wurde, blieb er dennoch außerordentliches Mitglied der International Psycho-Analytic Association (IPA) und wähnte sich auch noch als ein solches, bis er entdeckte, dass er nicht mehr in den Listen geführt wurde. Eine briefliche Anfrage bei der IPA im Jahre 1953 erbrachte, dass Fromm zwar weiterhin als Mitglied der Washington Psychoanalytic Society geführt wurde, jedoch nicht mehr als Mitglied der IPA. Wollte er dies wieder werden, müsste er – so hat es der Amsterdamer Kongress 1951 festgelegt – eine eigene Zulassung beantragen, für die das Votum eine Joint Screening Committee ausschlaggebend sei. Dieser Ausschuss prüfe, inwieweit der Antragsteller zu den „Grundprinzipien der Psychoanalyse“ stehe. Fromm schrieb zurück, um Näheres zu erfahren, was denn mit dem „Screaming“ („auswählen“, „aussieben“) bei früheren außerordentlichen Mitgliedern wohl gemeint sein könne. Er beschloss den Briefwechsel mit dem Satz: *Es ist eigentlich auch nicht so sehr die Frage, ein Mitglied der International Psycho-Analytic Association zu werden, als vielmehr, die Gründe zu erfahren, warum ich meine Mitgliedschaft verloren habe.* (Erich Fromm-Archiv.)

Fromm machte keine weiteren Anstalten, vielleicht doch wieder als Mitglied der IPA anerkannt zu werden. Als aber 1956 und 1959 und dann erneut 1967 seine Mitgliedschaft bei der Washington Psychoanalytic Society zur Frage stand, wurde Fromm aktiv, um nicht auch hier wegen seiner mangelnden Orthodoxie auf dem Wege über neue Statuten ausgeschlossen zu werden.}

Die Frage der Orthodoxie oder Re-Vision der Psychoanalyse hat sich bei Fromm erst relativ spät literarisch niedergeschlagen. Die Reihe der Publikationen wird eröffnet mit dem Artikel *Psychoanalyse als Wissenschaft* (1955e); in ihm versucht Fromm auch erstmals eine Darstellung seiner eigenen Position. Eine Streitschrift gegen die Orthodoxie, wie sie sich in der dreibändigen Freud-Biographie von Ernest Jones bei den Attacken gegen Rank und Ferenczi manifestierte, stellt der Beitrag *Psychoanalyse – Wissenschaft oder Linientreue?* (1958a) dar. Mit Freud selbst setzte sich Fromm erstmals in Buchformat in *Sigmund Freud. Seine Persönlichkeit und seine Wirkung* (1959a) vormals bekannt unter dem Titel *Sigmund Freuds Sendung*, auseinander. Die letzte Buchveröffentlichung, *Sigmund Freuds Psychoanalyse – Größe und Grenzen* (1979a) sollte eigentlich Fromms Ansichten zur psychoanalytischen Technik zur Anschauung bringen, doch vereitelte ein schwerer Herzinfarkt im Frühjahr 1977 das Vorhaben. Fromm brachte nur den [106] ersten Teil des Buches, die Auseinandersetzung mit Freuds Theorie der Psychoanalyse zu Papier. Die eigenen Erfahrungen und Theorien zur Technik, wie er sie in Seminaren und bei der Ausbildung der Psychoanalytiker in New York und Mexiko vertrat, blieben unge-



schrieben. Das Transkript eines solchen Seminars zur therapeutischen Praxis, das Fromm 1974 in Locarno hielt, wurde posthum veröffentlicht unter dem Titel *Von der Kunst des Zuhörens* (1991a).

Seine eigene Position zu Theorie und Praxis der Psychoanalyse umriss Fromm nochmals auf dem III. Internationalen Forum für Psychoanalyse in Mexiko mit einem Vortrag über *Das psychoanalytische Bild vom Menschen und seine gesellschaftliche Standortbedingtheit* (1977g). Da Fromm als Nichtmitglied der Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung auch keine Chancen hatte, auf deren Kongressen offiziell sprechen zu können, war das 1962 von ihm selbst mitinitiierte Internationale Forum für Psychoanalyse der Ort, wo er mit ähnlich Denkenden aus der Deutschen Psychoanalytischen Gesellschaft (DPG), dem Wiener Kreis für Tiefenpsychologie und dem New Yorker William Alanson White Institute zusammentreffen konnte. Ausdruck dieser Gemeinsamkeit war auch eine enge Zusammenarbeit der Gruppen in ihren Zeitschriftenveröffentlichungen: „Contemporary Psychoanalysis“, die Zeitschrift des William Alanson White Institute, die von Fromm in Mexiko gegründete „Revista de Psicoanálisis, Psiquiatría y Psicología“ und die deutschsprachige „Zeitschrift für Psychosomatische Medizin und Psychoanalyse“ veröffentlichten auch gegenseitig manche ihrer Artikel.

Trotz vieler Gemeinsamkeiten bei der Re-Vision der Psychoanalyse durch die sogenannten „Neofreudianer“ oder „Kulturalisten“ ist doch Fromms Position eine eigenständige geblieben. Dies gilt besonders hinsichtlich der frühen Mitstreiter: *Trotz der Tatsache, dass wir befreundet waren, zusammen arbeiteten und gewisse Ansichten, insbesondere hinsichtlich einer kritischen Einstellung zur Libidotheorie, teilten, waren die Unterschiede zwischen uns größer als die Ähnlichkeiten, vor allem in bezug auf den „kulturellen“ Gesichtspunkt. Horney und Sullivan verstanden kulturelle Muster im traditionell anthropologischen Sinn, während ich von einer dynamischen Analyse der wirtschaftlichen, politischen und psychologischen Kräfte ausging, die die Grundlage der Gesellschaft bilden.* (1970 c, GA VIII, S. 63, Anm. 12)

Die Psychoanalyse und ihre Re-Vision waren das zentrale Anliegen Fromms, seit er mit ihr bekannt geworden war. Fromms Denken lässt sich nicht von seiner täglichen Erfahrung als praktischer Psychoanalytiker trennen. Deshalb verfolgte er immer auch das Ziel, seine Einsichten theoretisch zu erfassen und in den wissenschaftlichen Disput mit Hilfe von Veröffentlichungen und Dozenturen zu integrieren. Die Liste der Verpflichtungen als Dozent, Gastprofessor oder Professor zeigt denn auch ein vielfältiges Engagement. Solange Fromm Mitglied des Instituts für Sozialforschung war, dozierte er auch am International Institute for Social Research der Columbia University in New York. Anschließend, von 1940 bis 1941, hielt er Gastvorlesungen an der Columbia University. Mit der [107] Gründung des American Institute for Psychoanalysis im Jahre 1941 war er auch Dozent dieses Instituts. Als er sich 1943 von Horney trennte, übernahm er deren Aufgabe am New Yorker Zweig der Washington School of Psychiatry bzw. am William Alanson White Institute.

Parallel zu diesen Tätigkeiten war Fromm von 1942 bis 1953 Lehrer an der Bennington Faculty in Vermont. Er las dort unter anderem über „Die [108] Natur des Menschen und die Charakterstruktur“ und über die „Symbolsprache“, Themen, die sich auch in den in diesen Jahren entstandenen *Büchern Psychoanalyse und Ethik* (1947a) und *Märchen, Mythen, Träume* (1951a) wiederfinden. In diesen Jahren erarbeitete sich Fromm seine Kenntnisse der Ethik des Aristoteles und jener von Spinoza. Seiner Beliebtheit bei den



Studenten verdankte er die seltene Ehre, dass er als amtierendes Fakultätsmitglied 1948 von den höheren Semestern ausersehen [109] wurde, die akademischen Grade feierlich zu übergeben. Auf welche Weise Fromm all seinen Verpflichtungen nachgekommen ist, schildert ein Nachruf auf Fromms Tod in der „Bennington Quadrille“ 1980 so: „Er hatte die Gewohnheit, in Bennington jeweils montags zu lehren. Am Dienstag verließ er die Stadt, um in verschiedenen Städten als Psychoanalytiker zu praktizieren. Freitags kam er dann von New York mit einer Aktentasche voll Feinschmecker-Esswaren, die er in Delikatessläden erstanden hatte. Er lud dann Freunde in sein Haus in der Murphy Road ein, um sie mit ihnen gemeinsam zu genießen.“

Am 24. Juli 1944 hatte Fromm in zweites Mal geheiratet, nachdem er am 25. Mai 1940 die amerikanische Staatsbürgerschaft erworben hatte. Seine Frau, Henny Gurland, kam als Tochter von Leopold und Augusta Meyer am 27. September 1900 in Aachen zur Welt. 1922 heiratete sie Otto Rosenthal aus Bad Schwalbach im Taunus, wurde von ihm aber bereits 1929 wieder geschieden. Um 1930 arbeitete sie als Fotoreporterin bei einer politisch links orientierten Zeitung in Berlin und emigrierte 1933 zunächst nach Brüssel. Dort lernte sie Rafael Gurland kennen, den Cousin von Arkadij Gurland, und heiratete ihn 1936. Gegen den Willen von Otto Rosenthal hatte sie ihr einziges Kind, Joseph, von Bad Schwalbach nach Brüssel geholt. Rafael beteiligte sich am Spanischen Bürgerkrieg. 1937 siedelten Henny, Joseph und Rafael Gurland nach Paris über. Auch die Ehe mit Rafael lebte sich auseinander. Rafael blieb einige Zeit in [110] Mexiko, trat dann in den Dienst der französischen Armee, kämpfte auf seiten Frankreichs im Zweiten Weltkrieg und trat später in den diplomatischen Dienst Frankreichs.

Als die Deutschen Paris besetzt hatten, floh Henny mit ihrem nunmehr siebzehnjährigen Sohn Joseph zunächst nach Marseille, wo sie mit Walter Benjamin zusammentraf. Mit ihm wollte sie über Spanien und Portugal in die USA emigrieren. Sie hatten hierzu auch die Einreisepapiere, jedoch keine Ausreisegenehmigung. Am 25. September 1940 überschritten sie in den Pyrenäen die grüne Grenze, stellten sich in Port-Bou den spanischen Behörden, um weiterzukommen. Diese verweigerten plötzlich die Weiterreise und wollten sie tags darauf wieder nach Frankreich abschieben. Benjamin nahm nachts eine Überdosis Morphium und starb am Nachmittag des 26. September 1940. Henny regelte das Nötigste für sein Begräbnis und berichtete die Vorgänge in einem Brief vom 11. Oktober 1940 von Lissabon aus dem Vetter ihres Mannes, Arkadij Gurland.<sup>56</sup>Henny gelang mit Joseph zusammen die Flucht über Portugal nach New York. Bei ihrer Freundin Ruth Staudinger, die in New York ein kleines Fotostudio betrieb, konnte Henny beruflich wieder Fuß fassen.

Über Ruth Staudinger lernte Erich Fromm Henny Gurland kennen. Im Sommer 1944 heirateten sie. Aus der Ehe gingen keine Kinder hervor, doch sorgte Fromm für die Ausbildung und das Studium seines Stiefsohns Joseph Gurland, der später an der Brown University in Providence [111] Professor für Metallurgie wurde. Über Henny selbst sprach Fromm später so gut wie nie. Ihr früher Tod hatte ihn so sehr erschüttert, dass er vieles der Vergessenheit anheimgab. Henny soll auf der Flucht vor den Nazis eine Rückenmarksverletzung erlitten haben, an deren Folgen sie immer stärker litt. Als eine rheumatische Arthritis aller ärztlichen Kunst trotzte, folgten Erich und Henny Fromm 1949 dem Rat, bei den radioaktiven Quellen von San Jose Puma in Mexiko Linderung zu suchen

<sup>56</sup> Abgedruckt in: G. Scholem, „Walter Benjamin“, a. a. O., S. 279-281.



und 1950 nach Mexiko-Stadt überzusiedeln. Dort starb Henny an den Folgen ihres Leidens 1952.

Der spontane Umzug nach Mexico City bedeutete nicht, dass Fromm seine Aktivitäten in den USA aufgab. Er war jedes Jahr insgesamt etwa vier Monate in den Staaten, um seinen Lehrverpflichtungen am William Alanson White Institute und an verschiedenen Universitäten nachzukommen. Eine besondere Ehre war für ihn, im Winterhalbjahr 1948/49 die Terry Lectures über Religion an der Yale University zu halten. In diesen Vorlesungen, die er unter dem Titel *Psychoanalyse und Religion* (1950a) veröffentlichte, formulierte Fromm erstmals und in Abgrenzung von Freud und Jung seine Religionskritik. Gleichzeitig mit seinen Lehrverpflichtungen in Mexiko hielt Fromm an zahlreichen amerikanischen Universitäten, Instituten und Colleges Gastvorlesungen. Feste wiederkehrende Aufgaben nahm er von 1957 bis 1961 als Professor an der Michigan State University und ab 1962 als Adjunct-Professor für Psychologie an der New York University wahr. Mit den Einkünften aus dieser Vortrags- und Vorlesungstätigkeit sowie aus den Publikationen bestritt Fromm über viele Jahre den größten Teil seines Lebensunterhalts.

Fromm lebte über 25 Jahre lang in Mexiko. Es gibt sicher mehrere Gründe, warum er dort eine neue Heimat fand. Zu einem ganz wichtigen Grund wurde die Möglichkeit, seine Auffassungen von Psychoanalyse Generationen von Psychoanalytikern nahezubringen, da es überhaupt erst einmal galt, Psychiater und Psychologen mit der Psychoanalyse bekannt zu machen. So kam es, dass der Fromm der fünfziger und sechziger Jahre in Mexiko vor allem Psychoanalytiker und Sozialpsychologe war, während er sich zur gleichen Zeit in den USA als Gesellschaftskritiker und Gesellschaftspolitiker engagierte.

Die Anfänge in Mexiko waren eher zufällig.<sup>57</sup> Aniceto Aramoni, Arturo Higareda, Armando Hinojosa und Jorge Derbez organisierten zusammen mit ihrem Psychiatrieprofessor Raúl González Enríquez einen zweijährigen Fortbildungskurs, um neue Erkenntnisse für die Psychiatrie zu gewinnen. Ende 1950 stießen sie auf Fromm, der zusagte, an dem Kurs mit einem Seminar über das Unbewusste und seine Sprache mitzuwirken. Aus diesem ersten Kontakt erwuchs die Idee, über mehrere Jahre hinweg eine Gruppe von Psychoanalytikern auszubilden. Eine entsprechende Petition wurde vor allem von jenen unterschrieben, die auch zu seinem ersten Ausbildungskurs gehörten. Unter ihnen waren González Enríquez, [112] Alfonso Millán, Guillermo Dávila, Abraham Fortes, Jorge Derbez, José F. Díaz, Ramón de la Fuente, Francisco Garza, Jorge Silva und Jorge Velazco.

Der Reiz des Unterfangens war so groß, dass Fromm dem Projekt zustimmte. Es gelang ihm, sich für seine Lehrverpflichtungen am William Alanson White Institute zwei Monate im Jahr freizuhalten und ab 1951 an der Medizinischen Fakultät der Nationalen Autonomen Universität von Mexiko eine Stelle als Professor extraordinarius zu bekommen, um die „Grupo Mexicano de Estudios Psicoanalíticos“ auszubilden. Der Kurs dauerte bis 1956 und forderte Fromm als Lehranalytiker, Leiter der theoretischen und klinischen Seminare und als Kontrollanalytiker in einem. Neben der Einführung der dreizehn Kandidaten in die modifizierte Freudsche Theorie und Technik verfolgte Fromm als eigenes theoretisches Interesse in diesen Jahren die Erforschung der „Psychoanalyse der mütterlichen Funktion“. Um die Ausbildung nicht öllig auf sich zu konzentrieren, holte Fromm aus New York zeitweise Verstärkung. Nathan Ackermann, Edward S. Tauber,

---

<sup>57</sup> Zum Folgenden vgl. vor allem J. Derbez, „Fromm en México: una reseña histórica“, in: Erich Fromm y el psicoanálisis humanista, hrsg. von S. Millán und S. Gojman de Millán, Mexiko (Siglo XXI) 1981, S. 27-53.





Clara Thompson, Rose Spiegel und John Thompson dozierten vorübergehend in Mexiko. Zu Gastvorlesungen kamen unter anderen Michael Balint, der Jugoslawe Gajo Petrovic und der Theologe Paul Tillich, den Fromm schon aus der Frankfurter Zeit kannte.

Mit Abschluss des ersten Kurses im Jahre 1956 stand Fromms Verbleib in Mexiko nur scheinbar nochmals zur Diskussion. Die Möglichkeit, mit den nunmehr ausgebildeten Psychoanalytikern auf breiterer Basis weiterarbeiten zu können, war zu verlockend. Er hatte nun die Chance, die Bedeutung der Psychoanalyse jenseits ihrer Rolle als Therapie für die Humanisierung der Medizin und die Ausbildung von Medizinern und Psychologen, für die Pädagogik, für die religiöse Erfahrung und für das Verständnis gesellschaftlicher Veränderungen fruchtbar zu machen.

Die neuen Möglichkeiten zeigten sich in Veränderungen im persönlichen Bereich und in neuen Projekten. Als Fromms Frau Henny 1952 starb, war er tief betroffen. Dennoch – und vielleicht gerade deshalb fand er nach einiger Zeit wieder Zugang zum Leben. Dabei half ihm Annis Freeman, eine aus Alabama gebürtige Amerikanerin, die einige Zeit mit ihrem Mann in Indien gelebt hatte und diesen Mann durch einen plötzlichen Tod verloren hatte. Fromm verstand sich gut mit der zwei Jahre jüngeren, großgewachsenen, attraktiven Frau, die vom Äußeren und mit ihren Einstellungen und Gewohnheiten so ganz Amerikanerin war, und heiratete sie am 18. Dezember 1953.

Bald nach der Heirat entwarf Annis Fromm die ersten Pläne für ein Haus außerhalb von Mexico City in Cuernavaca. Als die Pläne Wirklichkeit geworden waren, zogen die Fromms von ihrem Apartment in Polanco über ein Zwischenquartier in der City Ende 1956 in ihr in einem großen Garten gelegenes Haus in Cuernavaca um. Diese lokale Veränderung brachte auch eine Reduktion seiner Präsenz in Mexico City mit sich. [113]

Fromm war nur noch zweieinhalb Tage dort, um seinen Verpflichtungen für die verschiedenen Projekte nachzukommen. Den Rest der Woche war er „zu Hause“, wo er vor allem zum Schreiben kommen wollte. Doch auch dort hatte er eine Praxis und außer dem morgendlichen Spaziergang war nichts von dem vielleicht vermuteten „süßen Nichtstun“ in der Prominentensiedlung Cuernavaca zu spüren. Mit seiner Sekretärin Beatrice Mayer bewältigte er eine weltweite Korrespondenz. In seinen Seminaren [114] und Vorlesungen sprach er inzwischen Spanisch und begann auch damit, kleinere Arbeiten in spanischer Sprache zu veröffentlichen.

Ein erstes der neuen Projekte, die Fromm nach Abschluss des ersten Ausbildungsganges anging, war Ende 1956 die Gründung einer Mexikanischen Psychoanalytischen Gesellschaft. Diese „Sociedad Mexicana de Psicoanálisis“ sollte dazu beitragen, „Lehre und Forschung im Bereich der Psychoanalyse im Geist einer größeren wissenschaftlichen Freiheit“ zu fördern und „die Entwicklung der Psychoanalyse in Mexiko zu vergrößern“ (zit. nach J. Derbez, a. a. O., S. 32f.). Um dieser Zielsetzung gerecht zu werden, wurde 1957 ein zweiter Ausbildungskurs für Psychoanalytiker mit fünfzehn Kandidaten gestartet. Bezüglich der Anwendung der Psychoanalyse auf andere Disziplinen wurden die Verantwortlichkeiten aufgeteilt. Die einzelnen Bereiche, in denen die Relevanz der Psychoanalyse erhoben und gefördert werden sollte, waren zunächst die Psychiatrie, die Psychologie und die Medizin; hier ging es vor allem um die Humanisierung dieser Disziplinen nach den Grundsätzen der humanistischen Psychoanalyse Fromms. Fromm selbst engagierte sich „nebenher“ für die pädagogischen Fragen. Er propagierte A. S. Neills „Summerhill“ (vgl. 1960e und 1970i), kooperierte mit Ivan Illich und Paolo Freire in Illichs



ebenfalls in Cuernavaca entstandenem Centro Intercultural de Documentación (CIDOC ) und machte sich Gedanken über die pädagogischen Prinzipien, mit denen Father Wasson in seiner Nachbarschaft in Cuernavaca ein Waisenhaus mit schließlich 1200 Kindern leitete (vgl. 1970b und 1975f).

Um die Verbreitung psychoanalytischen Denkens im spanischen Sprachraum zu stimulieren, begann Fromm im Verlag „Fondo de Cultura Económica“ eine Reihe „Biblioteca de Psicología“ herauszugeben, die 1956 mit der spanischen Version seines Buches *Wege aus einer kranken Gesellschaft* (1955a) eröffnet wurde und es im Laufe der Jahre auf 72 Titel brachte. 1965 gründete er die bereits erwähnte Zeitschrift „Revista de Psicoanálisis, Psiquiatría y Psicología“. Dem Ziel, eine breitere Öffentlichkeit mit der Psychoanalyse vertraut zu machen, diente ab 1967 ein Vorlesungszyklus über „Der Mensch in der modernen Welt“, bei dem außer Fromm auch Ramón Xirau (vgl. 1969a), Ivan Illich und andere beteiligt waren. Dieser Zyklus wurde mehrmals angeboten und später durch einen zweiten über „Psychoanalyse und Kinderheilkunde“ ergänzt.

Ein erster kultureller Höhepunkt war ein gemeinsames Seminar mit Daisetz T. Suzuki im August 1957 über Psychoanalyse und Zen-Buddhismus (vgl. 1960a). Fromm, der schon Mitte der zwanziger Jahre mit dem Buddhismus in Berührung gekommen war, hatte – wie übrigens auch Horney – den Zen-Buddhisten Suzuki in den vierziger Jahren bei Seminaren an der Columbia University in New York kennengelernt. Fromm beschäftigte sich fortan sehr intensiv mit dem Zen-Buddhismus als einem Weg zu religiöser Erfahrung, der bei aller Verschiedenheit eine große Nähe zur psychoanalytischen Erfahrung aufweist. Das Seminar mit dem [115] damals sechsendachtzigjährigen Suzuki im Hause Fromms in der Neptunostr. 9 in Cuernavaca sollte zeigen, dass es eine innere Verwandtschaft mystischer und wissenschaftlicher Erfahrung gibt, die in der humanistischen Einheitserfahrung des Religiösen als Ganzheitlich-Menschlichen wurzelt. [116]

Gut die Hälfte der ca. 40 angemeldeten Teilnehmer dieses einwöchigen Seminars für Psychoanalytiker und Psychiater war aus den USA gekommen, unter ihnen alte Freunde wie Edward S. Tauber und Ben Weininger sowie David Schecter, für den diese Begegnung der Anfang einer sehr intensiven Verbundenheit mit Fromm wurde. Andere wären gern gekommen, mussten aber absagen wie Clara Thompson und Anya Gourevitch. Frieda Fromm-Reichmann, an die Fromm die Einladung auch geschickt hatte, war im April 1957 gestorben. Einige Teilnehmer referierten auch: Maurice Green sprach über Sullivans Auffassung vom Selbst, Edward S. Tauber untersuchte den Begriff der Neurose und ihrer Heilung bei Sullivan, Paul Weisz unterstrich den Beitrag Groddecks. Über Zen-Buddhismus sprachen neben Suzuki auch Richard de Martino und Ira Progoff. Ira Progoff und James Kirsch brachten die Jungschen Einsichten zum Thema ein, während Albert Stunkard die formalen Aspekte des therapeutischen Prozesses zum Gegenstand seines Referates machte. Charlotte Selver begeisterte mit ihrem Beitrag über Sinneswahrnehmung und Körpererleben derart, dass sie später zu weiteren Seminaren für den neuen Ausbildungskursus eingeladen wurde.

Für Fromm selbst war das Seminar mit Suzuki ein sehr zentrales Ereignis. David Schecter umschrieb die Bedeutung bei einer Gedenkfeier des William Alanson White Institute zum Tode Fromms (und kurz vor seinem eigenen Tod) mit folgenden Worten: „Es war klar, dass Fromm den damals sechsendachtzigjährigen Suzuki liebte und bewunderte. Fromms besonderes Interesse war es, die Erfahrung des Einswerdens mit dem Gegenstand der Wahrnehmung – etwa einer Blume – zu machen und bei diesem Prozess



die Ich-Grenzen aufzugeben. Suzuki lehrte diese Erfahrung nicht nur, sondern lebte sie, und Fromm wollte von Suzuki lernen.“ (WAW Newsletter, New York XV (Nr. 1, 1981), S. 10.) Im Jahre 1960 gelang es Fromm, die Ausbildung zum Psychoanalytiker juristisch mit einer eigenen Studienordnung bei der Medizinischen Fakultät der Universidad Nacional Autónoma de México zu verankern und auf diese Weise die Zusammenarbeit der Mexikanischen Psychoanalytischen Gesellschaft mit der Medizinischen Fakultät der Universität zu institutionalisieren. Die Ausbildungsordnung trägt ganz die Handschrift Fromms. In den ersten zweieinhalb Jahren des vierjährigen Kurses steht die Theorie, danach die klinische Arbeit mit Fallbeispielen im Vordergrund. Bei der Theorie beginnt es mit Freud. Nach zwei Trimestern folgen darin parallel zwei theoretische Kurse: Fromms eigene Theorie unter dem Begriff „humanistische Psychoanalyse“ und die Theorien anderer psychoanalytischer Autoren, nämlich Jung, Adler, Rank, Ferenczi, Horney, Sullivan sowie Alexander, Klein, Erikson, Hartmann, Menninger, Radó, Odier und andere. Schließlich gibt es auch einen philosophischen Kurs, in dem zunächst Aristoteles und Spinoza, später dann Hegel, Marx, Kierkegaard, Heidegger und Sartre behandelt werden. Gegen Ende der Ausbildung steht neben den kasuistisch-technischen Seminaren ein eigenes [117] Lehrangebot über sozialpsychologische Phänomene der mexikanischen Kultur.

Das Interesse an der mexikanischen Kultur war gewachsen, als Fromm mit seinen Schülern 1957 damit begann, den Charakter eines mexikanischen Bauerndorfes mit empirischen und hermeneutischen Methoden zu untersuchen. Den Verlauf dieser sozialpsychologischen Untersuchung bis zu ihrer Veröffentlichung 1970 unter dem Titel *Psychoanalytische Charakterologie in Theorie und Praxis. Der Gesellschafts-Charakter eines mexikanischen Dorfes* (1970b) schildern die Autoren, Erich Fromm und der 1959 zu Fromm gestoßene Michael Maccoby, im Vorwort des Buches selbst.<sup>58</sup>

Ein weiterer Meilenstein in der Entwicklung der mexikanischen Psychoanalyse war die Eröffnung eines eigenen Institutsgebäudes im März 1963 innerhalb der Copilco-Universität in der Odontologíastr. 9 in Mexico City. Bei der Eröffnungsfeier hielt Fromm einen programmatischen Vortrag über *Humanismus und Psychoanalyse* (1963f), in dem er seine „humanistische Psychoanalyse“, die kaum etwas gemeinsam hat mit dem, was heute unter der Bezeichnung „humanistische Psychologie“ [118] propagiert wird, vorstellte. Mit der Übernahme eines eigenen Institutsgebäudes wurde die Sociedad Mexicana de Psicoanálisis zum „Instituto Mexicano del Psicoanálisis, A. C.“ (IMPAC) umgewandelt, das als Lehr- und Forschungsinstitut zugleich auch die Möglichkeit bot, Therapien anzubieten, und zwar auch solchen Patienten, die die üblichen Honorare nicht aufbringen konnten. Mit diesem Angebot sollte eine Tendenz vermieden werden, wie sie bei den orthodoxen Psychoanalytikern Nordamerikas und Mexikos zu beobachten war, wo sich die Psychoanalytiker zu „Priestern des Kapitalismus“ entwickelten.

Die Isolierung der ganz von Fromm geprägten Mexikanischen Psychoanalytischen Gesellschaft wurde 1962 durch die Gründung der Federación Internacional de Sociedades Psicoanalíticas gemindert, die mit ihrem [119] bereits erwähnten „Internationalen Forum für Psychoanalyse“ (1962 in Amsterdam, 1965 in Zürich, 1969 in Mexiko, 1972 in New York, 1974 in Zürich, 1977 in Berlin) den Austausch der Erkenntnisse fördern wollte. Das III. Internationale Forum, das 1969 in Mexiko stattfand, war dann das zweite

---

<sup>58</sup> Einen kritischen Rückblick bietet die „Neue Einleitung“ Maccobys im Reprint dieses Buches 1996 bei Transaction Publishers (New Brunswick), S. IX-XXXI.



große kulturelle Ereignis. Über 200 der rund 400 Teilnehmer kamen von überall her nach Mexiko. Fromm selbst, der Präsident dieses III. Forums war, musste seine Eröffnungsrede (1970d bzw. 1977g) vorlesen lassen. Er selbst weilte im August 1969 in der Schweiz, um sich von den Folgen eines ersten Herzinfarkts im Dezember 1966 zu erholen.

Bereits im Dezember 1967 hatte Fromm alle Verantwortung und Verpflichtungen an seine Schüler abgegeben, um sich ganz der Forschung und der Ausarbeitung seiner Gedanken widmen zu können. Sein imposantes Unternehmen war so weit gediehen, dass es auf eigenen Füßen stehen konnte, und seine Schüler benutzten diese Füße – nicht immer zur Freude Fromms und mancher seiner Freunde – auch tatsächlich, um auch eigene Wege zu gehen. Fromm konzentrierte sich ab 1968 auf die Erforschung der Aggression bzw. Destruktivität im Rahmen seiner Studien zur Humanistischen Psychoanalyse, lernte wie ein Student der Neurologie oder Biologie die Erkenntnisse dieser Disziplinen auf dem Gebiet der Aggressionsforschung kennen und veröffentlichte 1973 sein umfangreiches Werk *Anatomie der menschlichen Destruktivität* (1973a). Von 1969 bis 1973 verbrachten er und seine Frau Annis das Sommerhalbjahr in Locarno in der Schweiz. 1974 entschied er sich, ganzjährig in Locarno zu bleiben. Ohne nochmals nach Mexiko zurückzukehren, löste er schriftlich das Haus in Cuernavaca auf und lebte bis zu seinem Tod in der Via Francini 4 in Locarno-Muralto im 6. Stock eines Apartmenthauses zur Miete. Es gab keinen Abschied in Mexiko und von Mexiko. Und als das Institut am 23. März 1980 ein Festprogramm mit Vorlesungen zu seinem 80. Geburtstag veranstalten wollte, da wurden die Vorträge zu Nekrologen auf den fünf Tage zuvor verstorbenen Gründer.

Mit Fromms Übersiedlung nach Mexiko im Jahre 1949 begann nicht nur das in dieser Weise einmalige Experiment, ein Psychoanalytisches Institut aufzubauen. Anfang der fünfziger Jahre entwickelte Fromm auch ein gesteigertes Interesse an gesellschaftlichen und politischen Fragen, das ihn schließlich zu der Vision einer neuen Gesellschaft brachte. Zweifellos spielte hierbei der neue Lebensraum Mexiko eine Rolle. Hier hatte er die nötige Distanz zur amerikanischen Gesellschaft und zur Industriekultur überhaupt. Von Mexiko aus konnte er genauer die Zusammenhänge von kapitalistischer Wirtschaft und Gesellschaftsordnung und dem „american way of life“ durchschauen. So widmete er sich in den ersten Jahren seines Aufenthalts in Mexiko sehr intensiv der Untersuchung des Kapitalismus der Neuzeit und der Gegenwart und der Geschichte der sozialistischen Gesellschaftsentwürfe. Ende 1953 war das Manuskript zu einem Buch fertig, das bei Fromm eine engagierte theoretische und [120] praktische Beschäftigung mit gesellschafts- und aktualpolitischen Fragen einleitete. Dieser außerhalb der USA so wenig bekannte „politische Fromm“ teilte in dem 1955 unter dem Titel *The Sane Society (Wege aus einer kranken Gesellschaft, 1955a)* veröffentlichten Buch die Vision einer nicht-entfremdeten Gesellschaft mit. Er nannte diese Gesellschaft „sane“, was soviel heißt wie vernünftig und gesund. Mit dem aus der Psychiatrie kommenden Begriff „sane“ machte Fromm deutlich, dass es ihm bei seiner Vision um eine in ihrer psychischen Struktur gesunde Gesellschaft geht, deren Charakter produktiv orientiert ist. Der Schlüssel zur „gesunden“ Gesellschaft ist der Gesellschafts-Charakter. In der Betonung des sozialpsychologischen Ansatzes beim Gesellschafts-Charakter liegt denn auch das entscheidend Neue der Frommschen Vision:

*Wenn ich glaube, dass „die“ Ursache der Krankheit einer Gesellschaft ökonomischer oder geistiger oder psychologischer Art sei, dann glaube ich natürlich auch, dass die Beseitigung dieser Ursache zur Gesundung führe. Wenn ich dagegen sehe, wie die verschie-*





denen Aspekte miteinander in Wechselbeziehung stehen, werde ich zu dem Schluss kommen, dass man die geistige und seelische Gesundheit nur erreichen kann, wenn man gleichzeitig im Bereich der industriellen und politischen Organisation, auf dem Gebiet der geistigen und weltanschaulichen Orientierung, der Charakterstruktur und der kulturellen Betätigung Veränderungen vornimmt. Konzentrieren wir dagegen unsere Bemühungen auf einen dieser Bereiche unter Ausschluss oder Vernachlässigung der anderen, so wirkt sich das destruktiv auf alle Veränderungen aus. Tatsächlich scheint mir hier eines der wichtigsten Hindernisse für den Fortschritt der Menschheit zu liegen. [121]

Das Christentum hat die spirituelle Erneuerung gepredigt und darüber Veränderungen in der Gesellschaftsordnung versäumt, ohne die eine spirituelle Erneuerung für die meisten unerreichbar bleibt. Das Zeitalter der Aufklärung hat als höchste Norm unabhängiges Urteil und Vernunft postuliert; es hat die politische Gleichberechtigung gepredigt und nicht gesehen, dass man mit der politischen Gleichberechtigung die Brüderschaft aller Menschen nicht verwirklichen kann, wenn sie nicht mit einer fundamentalen Veränderung der sozio-ökonomischen Organisation Hand in Hand geht. Der Sozialismus und insbesondere der Marxismus hat die Notwendigkeit sozialer und wirtschaftlicher Veränderungen in den Vordergrund gestellt und dabei die Notwendigkeit einer inneren Wandlung des Menschen übersehen, ohne die ökonomische Veränderungen niemals die „gute Gesellschaft“ herbeiführen können.

Jede dieser großen Reformbewegungen der letzten zweitausend Jahre hat einen Bereich des Lebens unter Ausschluss der anderen herausgestellt. Ihre Reform- und Erneuerungsvorschläge waren radikal, aber das Resultat war fast stets ein völliger Fehlschlag. Die Predigt des Evangelium führte zur Katholischen Kirche; die Lehren der Aufklärer des achtzehnten Jahrhunderts [122] führten zu Robespierre und zu Napoleon; die Doktrinen von Marx führten zu Stalin. Es hätte auch anders kommen können. Der Mensch ist eine Einheit, sein Denken, sein Fühlen und seine Lebenspraxis sind untrennbar miteinander verbunden. Er kann in seinem Denken nicht frei sein, wenn er nicht auch emotional frei ist; und er kann emotional nicht frei sein, wenn er in seiner Lebenspraxis, in seinen ökonomischen und sozialen Beziehungen abhängig und unfrei ist. (1955a, GA IV, S. 190f)

Die Zielvorstellung bei den Veränderungen der ökonomischen, sozialen und kulturellen Strukturen, die eine produktive Orientierung des Gesellschafts-Charakters ermöglichen, ist immer dieselbe: Die anzustrebende Gesellschaft müsste eine sein, in welcher kein Mensch für einen anderen Mittel zum Zweck ist, sondern in der er stets und ausnahmslos Selbstzweck ist. Folglich dürfte niemand für Zwecke benutzt werden oder sich selbst dazu benutzen, die nicht der Entfaltung seiner eigenen menschlichen Kräfte dienen. Es musste eine Gesellschaft sein, in der der Mensch im Mittelpunkt steht und in der alle ökonomischen und politischen Tätigkeiten dem Ziel seines Wachstums untergeordnet sind. (1955a, GA IV, S. 193) Wie diese Zielvorstellungen umzusetzen sind in konkrete strukturelle Veränderungen, zeigt Fromm im letzten Teil dieses Buches je getrennt für die ökonomischen, politischen und kulturellen Neugestaltungen auf. Ansatzweise sah er seine Vision einer neuen Gesellschaft in den sogenannten Werkgemeinschaften („Communauté de travail“) realisiert, wo in Produktionsbetrieben durch basisdemokratische und dezentralisierte Organisation der Arbeit, optimale Selbsterfahrung und Mitbestimmung im Produktionsprozess und durch Bewusstseinsbildung, gemeinsame Wertvorstellungen und durch Gemeinschaftserleben jener produktive Gesellschafts-Charakter geformt wird, der das „Herz“ der neuen Gesellschaft ist. Die Erfahrungen der Werkgemeinschaften (a-



ber auch der mittelalterlichen Klöster, der Kolchosen, Kibbuzim, Non-profit-groups, alternativen Betriebe) gilt es einzubringen in ein globales Konzept, das Fromm 1955 *kommunitärer Sozialismus*, später einfach *humanistischer Sozialismus* nannte.

{Die Vorschläge zur Neugestaltung der Gesellschaft in *Wege aus einer kranken Gesellschaft* (1955a) hat Fromm später in modifizierter Form wiederholt in *Die Revolution der Hoffnung* (1968a) und in *Haben oder Sein* (1976a). Ein Vergleich der verschiedenen Visionen zeigt keine prinzipiell andere Konzeption. Die 20 Jahre später formulierte Vision einer neuen Gesellschaft, einer am Sein orientierten Gesellschaft, verdeutlicht zugleich, wo Fromm selbst auch in seinen praktisch politischen Aktivitäten seit 1955 Schwerpunkte gesetzt hat. Folgende Schritte sind zu tun, wenn das Ziel – eine gesunde, das heißt am Sein orientierte, neue Gesellschaft – erreicht werden soll:

*Der erste, entscheidende Schritt auf dieses Ziel hin ist die Ausrichtung der Produktion auf einen „gesunden und vernünftigen Konsum... Gesunder und vernünftiger Konsum ist nur möglich, wenn wir das Recht der Aktionäre und Konzernleitungen, über ihre Produktion ausschließlich vom Standpunkt des Profits und Wachstums zu entscheiden, drastisch einschränken... Um eine am Sein orientierte Gesellschaft aufzubauen, müssen alle ihre Mitglieder sowohl ihre ökonomischen als auch ihre politischen Funktionen aktiv wahrnehmen. Das heißt, dass wir uns von der Existenzweise des Habens nur befreien können, wenn es gelingt, die industrielle und politische Mitbestimmungsdemokratie voll zu verwirklichen... Die aktive Mitbestimmung im politischen Leben erfordert maximale Dezentralisierung von Wirtschaft und Politik... Aktive und verantwortungsvolle Mitbestimmung ist nur möglich, wenn das bürokratische durch ein humanistisches Management ersetzt wird... In der kommerziellen und politischen Werbung sind alle Methoden der Gehirnwäsche zu verbieten... Die Kluft zwischen den reichen und den armen Nationen muss geschlossen werden... Viele Übel der heutigen kapitalistischen und kommunistischen Gesellschaften wären durch die Garantie eines jährlichen Mindesteinkommens zu beseitigen... Die Frauen sind von der patriarchalischen Herrschaft zu befreien. Ein Oberster Kulturrat ist ins Leben zu rufen, der die Aufgabe hat, die Regierung, die Politiker und die Bürger in allen Angelegenheiten, die Wissen und Kenntnis erfordern, zu beraten... Ein wirksames System zur Verbreitung von objektiven Informationen ist zu etablieren... Die wissenschaftliche Grundlagenforschung ist von der Frage der industriellen und militärischen Anwendung zu trennen... Eine unabdingbare Voraussetzung einer neuen Gesellschaft ist die atomare Abrüstung. (1976a, GA II, S. 395-410)}*

Mit der Veröffentlichung von *Wege aus einer kranken Gesellschaft* (1955a) ist auch Fromm selbst in die politische Szene der amerikanischen Öffentlichkeit getreten. Schon bald nach Erscheinen des Buches trat er der Sozialistischen Partei der Vereinigten Staaten (Socialist Party – Social Democratic Federation: SP-SDF) bei und formulierte ein neues Parteiprogramm (1960b), das vom entsprechenden Parteiausschuß akzeptiert und allen Mitgliedern zugänglich gemacht wurde. Zwar gab es schon zur [123] Zeit der Veröffentlichung auf seiten der Parteibasis auch Widerstände gegen das neue Parteiprogramm, doch erst als Fromm merkte, dass seine Vorschläge an der Parteibürokratie scheiterten, zog er sich wieder aus der Parteiarbeit zurück. Später trat er auch aus der Partei aus.

Das Scheitern des politischen Engagements durch parteipolitische Einflussnahme bedeutete nicht, dass er sich von der politischen Bühne zurückzog. Es gibt noch andere Formen wirksamer politischer Aktivitäten, und diese nutzte Fromm, wo immer er eine Möglichkeit sah. Eine dieser [124] Formen ist die Anfertigung und Verbreitung von Stel-



lungnahmen zu aktuellen politischen Problemen. Die Idee zu einer Art Rundbrief, in dem solche Stellungnahmen interessierten Personen des politischen Lebens also Abgeordneten, Senatoren und Journalisten – zugänglich gemacht [125] wurde, kam auf einem Seminar auf, das im Rahmen der Friedensinitiativen Anfang 1960 in San Antonio, Texas, stattfand und an dem neben anderen auch Erich Fromm, David Riesman und Roger Hagan teilnahmen. Zusammen mit Michael Maccoby wurde die Idee eines solchen Briefes dann in die Tat umgesetzt. Fromm selbst förderte das Unternehmen durch Beiträge und Stellungnahmen von Mexiko aus, vor allem aber durch eine regelmäßige finanzielle Unterstützung. Roger Hagan sorgte für den Druck, Michael Maccoby und David Riesman organisierten darüber hinaus noch Reden für Kongressabgeordnete, die für Fragen der Friedenspolitik ein offenes Ohr hatten. Die Beiträge Fromms in diesen „Committee of Correspondence Newsletter“ genannten Briefen, die später unter dem Titel „The Correspondent“ firmierten, befassten sich vor [126] allem mit außenpolitischen Fragen, die sich auf die Sowjet-Union, China, und die Berlin-Frage bezogen. Aber auch die Kuba-Krise, Kennedys Ermordung und die Entwicklung in Israel waren Themen von Beiträgen Fromms. (Vgl. die Sammlung dieser Beiträge in 1990b.)

Eine zweite Form politischer Aktivität ist die Gründung von und die Mitarbeit in politischen Bewegungen. Hier waren es die Friedensbewegungen und die Initiativen zur Entspannung und Abrüstung, in die [127] Fromm zwischen 1957 und 1968 viel Zeit, Kraft und Geld steckte. 1957 wirkte er bei der Gründung des „National Committee for a Sane Nuclear Policy“ mit, einer Friedensbewegung, die den Namen SANE trug und sich gegen das atomare Wettrüsten und – später – gegen den Vietnam-Krieg einsetzte. In dem Werbeblatt für diese Friedensbewegung griff Fromm auf seine Vision einer *sane society*, einer gesunden und vernünftigen Gesellschaft zurück: *Unsere Sicherheit liegt in vernünftigen und gesunden Denkweisen. Damit ist ein vernunftorientierter und besonnener Realismus gemeint, der die Tatsachen über den Gegner und über sich selbst kennt, der die Wahrscheinlichkeit nicht nur auf der Grundlage von Möglichkeiten, sondern von faktischen Überprüfungen beurteilt und der sich keiner projektiven Selbstgerechtigkeit hingibt.* (1961e, S. 3)

Der Einsatz Fromms für eine konsequente Abrüstungspolitik, ja auch für eine einseitige Abrüstung der USA (vgl. 1960c, 1962b) stand in engem Zusammenhang mit Fromms Initiativen in den Friedensbewegungen. In *Es geht um den Menschen!* resümiert Fromm: *Die gegenwärtige Situation der Menschheit ist außerordentlich ernst. Die Abschreckungspolitik wird den Frieden nicht gewährleisten; sie wird höchstwahrscheinlich die Zivilisation vernichten und wird ganz gewiss die Demokratie zerstören, selbst wenn es ihr gelingen sollte, den Frieden zu erhalten. Die ersten Schritte zur Vermeidung einer atomaren Katastrophe und zur Erhaltung der Demokratie bestehen darin, sich über eine weltweite Abrüstung zu einigen und gleichzeitig einen modus vivendi mit der Sowjetunion zu finden, dem die Anerkennung der gegenwärtigen Machtverhältnisse beider Blöcke zugrunde liegt.* (1961a, GA V, S. 188)

Eine dritte Form politischen Engagiertseins war das Schreiben von Artikeln und Büchern, mit denen Fromm einerseits Aufklärungsarbeit leistete, andererseits in die aktuelle politische Situation eingriff. Noch bevor in der offiziellen Politik von Entspannung die Rede war, widmete sich Fromm mit aller Kraft der Analyse des amerikanischen Antikommunismus. Ein erstes Buch behandelt das Denken und *Das Menschenbild bei Marx* (1961b), wie es sich aus den Frühschriften von Marx ermitteln lässt. Diese waren in den



USA so gut wie unbekannt, weil noch nicht übersetzt. Fromm machte mit diesem Buch die amerikanische Öffentlichkeit erstmals mit einem Marx bekannt, der mit der kommunistischen Parteiideologie ebenso wenig gemeinsam hatte wie die Dogmen der katholischen Kirche mit der Bergpredigt Jesu.

Noch im gleichen Jahr kam ein weiteres Buch auf den Markt, das die amerikanische und sowjetische Außenpolitik direkt zum Gegenstand hatte. Mit dem Instrumentarium des Psychoanalytikers will Fromm in *Es geht um den Menschen!* aus der Analyse des historischen Prozesses die wirklich entscheidenden Fragen der Menschheit erheben und die jeweiligen Fiktionen der amerikanischen und der sowjetischen Außenpolitik namhaft machen. Bei dieser Analyse wird deutlich, dass *die Sowjetunion* [128] *ein konservativer, totalitärer Managerstaat und kein revolutionäres System ist, das nach Weltherrschaft strebt* (1961a, GA V, S. 167) Mit der Fiktion, die Sowjet-Union strebe nach Weltherrschaft wird nicht nur das amerikanische Machtstreben und Wettrüsten legitimiert, sondern auch die Aufmerksamkeit von den weltpolitisch entscheidenden Fragen abgelenkt. Mit der Fixierung auf die Klischeevorstellungen wird darüber hinaus verschleiert, wie ähnlich sich das kapitalistische und das sogenannte sozialistische System sind: die Macht liegt jeweils in den Händen der Manager und der Bürokratie. Fromm wollte mit diesem Buch aufklären und das destruktive Potential des amerikanischen Antikommunismus demaskieren (vgl. auch 1961e, 1961f, 1961g und 1961h sowie 1990b). Tatsächlich trugen seine Bemühungen später auch Früchte, nicht zuletzt deshalb, weil Fromm in Senator James W. Fulbright einen wichtigen Bundesgenossen fand. Noch 1974 bat Fulbright Fromm um seine Überlegungen zur damaligen Entspannungspolitik, damit sie im entsprechenden Ausschuß des US-Senats diskutiert würden (vgl. 1975a).

Je bekannter Fromm durch seine Schriften und Aktivitäten wurde, um so effizienter wurde eine vierte Form politischer Parteinahme: das öffentliche oder private Appellieren allein oder mit anderen bekannten Persönlichkeiten an Politiker und Staatsmänner, die Unterschrift unter entsprechende Resolutionen, die Mitgliedschaft in politischen Bewegungen, Initiativen, Interessengruppen. Wie praktisch und Konkret sein Einsatz sein konnte, zeigen seine Bemühungen um die Freilassung des 1962 in der DDR zu dreizehn Jahren Zuchthaus verurteilten Heinz Brandt. Fromm schrieb an den neunzigjährigen Bertrand Russell (1969b), damit dieser sich bei Ulbricht und Chruschtschow für Brandt einsetze, was Russell auch tat. Als Fromm im Herbst 1962 als Beobachter an der Moskauer Abrüstungskonferenz teilnahm, ergriff er die Gelegenheit und nützte die Hälfte seiner zwanzigminütigen Redezeit, um vor aller Welt auf das Schicksal von Heinz Brandt aufmerksam zu machen. Freilich kam Brandt erst 1964 frei, nachdem amnesty international ihn zum Gefangenen des Jahres erklärt hatte.

Der Kontakt mit Bertrand Russell, den Fromm ähnlich wie Albert Schweitzer oder Leo Baeck verehrter war nur einer von vielen in den sechziger Jahren. Andere Kontakte liefen vor allem über die Quäker, die sich für die Friedensbewegung stark machten, und über Sozialisten in West und Ost. Vor allem mit den humanistisch gesonnenen Sozialisten hatte Fromm gute Verbindungen. So legte sich der Gedanke nahe, sie zum gemeinsamen Sprechen zu bringen. Fromm organisierte ein solches „Gespräch“ in Form einer „Symposium“ genannten Sammlung von Beiträgen über *Sozialistischen Humanismus* (1965a). Es gelang ihm, über alle nationalen Grenzen hinweg die wichtigsten humanistisch gesinnten Sozialisten zu Wort kommen zu lassen. Mit ihren Beiträgen dokumentierten die Beteiligten, dass es jenseits der kapitalistischen und [129] staatskapitalistischen Sozialismus-





Vorstellungen einen humanistischen Sozialismus gibt, dessen erster und wichtigster Glaubenssatz das Bekenntnis zum freien, vernünftigen und liebenden Menschen ist. Unter diesem Anspruch steuerten Ernst Bloch, Bertrand Russell, Léopold Senghor, [130] Herbert Marcuse, Danilo Dolci, T. B. Bottomore und Iring Fetscher ebenso ihre Gedanken bei wie zum Beispiel die Sozialisten Mihailo Marcović, Gajo Petrović, Predrag Vranicki oder Adam Schaff.

Ganz besonders intensiv pflegte Fromm den Kontakt zu den jugoslawischen Philosophen und Soziologen der „Praxis“-Gruppe in Belgrad und Zagreb. Ende Juni 1963 fand in Dubrovnik ein Symposium mit Fromm statt, an dem neben Gajo Petrović, Milan Pruha, Predrag Vranicki und anderen auch Lucien Goldman teilnahm. Gerade Fromms [131] sozialpsychologischer Ansatz beim Gesellschafts-Charakter fand in der Theoriediskussion des „Jugoslawischen Modells“ eine starke Rezeption, die sich noch heute bei den Schülern von Petrović, Marković, Stojanović und Rudi Supek in Dissertationen und wissenschaftlichen Artikeln niederschlägt.

Die konkreten Aktivitäten, Mitgliedschaften und Solidarisierungen bezogen sich – um einige Beispiele zu nennen – auf die „Spanische Flüchtlingshilfe“, den „Versöhnungsbund“ und die Frage der arabischen Flüchtlinge (1957 versuchte Fromm mit der Hilfe von Martin Buber, Nahum Goldman, Eist Simon und Dean Pike – einem protestantischen Kirchenführer aus New York – ein Komitee zu gründen, das die Rückführung der Araber in ihren ehemaligen Besitz zum Ziel hatte); später wurde Fromm Mitglied des „Komitees für neue Alternativen im Vorderen Orient“. Fromm gehörte dem „Freundeskreis Danilo Dolcis“ an, trat der „Internationalen Vereinigung für Abrüstung und Frieden“ bei, war Mitglied des Nationalen Komitees der „Amerikanischen Vereinigung für bürgerliche Freiheiten“, förderte die „Kampagne zur nuklearen Abrüstung“ und arbeitete im „Friedensforschungsinstitut“ in Washington mit.

{Zur Frage der Gewalt als politischen Mittels Stellung zu nehmen, wurde Fromm zuletzt durch den Terrorismus in Deutschland herausgefordert. Klaus Croissant, der Verteidiger von Andreas Baader, Gundrun Ensslin, Ulrike Meinhof und Jan-Carl Raspe, schrieb Fromm am 4. April 1975 nach Locarno mit dem Ziel, Fromm zu einem Gespräch mit den Inhaftierten zu bringen und ihn als Sachverständigen in den Prozess einzuführen. Fromm schrieb ihm zurück:

*Ich muss gestehen, überrascht gewesen zu sein, dass die Angeklagten dieses Gespräch angesichts der Tatsache, dass sie meine Schriften kennen, wünschen. Ich hatte eher gedacht, dass sie meine Politische Einstellung so negativ einschätzen wie ich ihre. Um es ganz deutlich zu sagen, ich bin ein radikaler Gegner ihrer politischen Strategie und Taktik, die ich politisch und menschlich als extrem schädlich betrachte. Diese radikale politische Gegnerschaft zur Gruppe hat natürlich gar nichts zu tun mit meiner Sorge wegen der unmenschlichen Behandlung von politischen Gefangenen, sei das nun in Deutschland oder anderswo. (Erich Fromm-Archiv; vgl. 1975k)*

Fromm hat immer daran gezweifelt, dass sich die Angeklagten wirklich selbst umgebracht haben. Sein Augenmerk richtete sich deshalb mindestens ebenso kritisch auf die Terrorismus-Bekämpfung: *Ich glaube, dass in den Methoden der Bekämpfung der Terroristen eine viel größere Gefährdung der Freiheit in Deutschland vorliegt, als je die Terroristen selbst an Gefahr dargestellt haben. (1977h, S. 13.)*

Ein letztes großes politisches Engagement fand 1968 statt, als sich der achtundsechzigjährige Fromm aktiv in die Kampagne des humanistischen Senators Eugene McCarthy



---

um die Präsidentschaftsnominierung begab und in zahllosen Reden auf Wahlveranstaltungen kreuz und quer durch die USA für seine Nominierung kämpfte. Zwar konnte er *diesem Freund der Poesie und Philosophie*, der es ablehnte, *durch Sentimentalität oder Demagogie Stimmen zu gewinnen und der sich entschieden gegen den Krieg in Vietnam* aussprach (1971a), nicht zum Siege verhelfen und darum auch nicht verhindern, dass Nixon den Vietnam-Krieg forderte, doch war dieser *Kreuzzug, wie es ihn in Amerika noch nicht gegeben hatte*, für Fromm ein Beweis dafür, *dass ein großer Teil der amerikanischen Bevölkerung für eine Humanisierung bereit ist und darauf wartet*. Die Hektik der Kampagne und der Plan, sein Buch *Die Revolution der Hoffnung* (1968a) noch vor den Wahlen auf den Markt zu bringen, überforderten die Gesundheit Fromms, die seit einem Herzinfarkt im Dezember 1966 stark angeschlagen war. Dieser zwang ihn zu einer langen Rekonvaleszenz und schließlich zur Aufgabe gerade der politischen Aktivitäten. [132]



## 6

### Humanismus als humane Selbsterfahrung: erfülltes Leben

Als sich Fromm im Sommer 1974 entschied, nicht mehr nach Mexiko zurückzukehren, vielmehr seinen Lebensabend mit seiner Frau im Tessin zu verbringen, hatte er bereits neue Pläne. Er wollte dem nachspüren, was ihn an Meister Eckart und an Karl Marx so sehr faszinierte. Je mehr er sich auf sie „einlebte“, desto mehr Gemeinsamkeiten entdeckte er. Schließlich konnte er das Verbindende mit der Alternative *Haben oder Sein* begreiflich machen: Beide haben aus einer Lebenspraxis heraus gepredigt bzw. geschrieben, bei der sie selbst erfahren haben, dass das Leben erfüllter ist, sofern der Mensch nur auf die ihm eigenen menschlichen Kräfte zur Einheitserfahrung durch Vernunft, Liebe und produktives Tätigsein baut und dass es in Wirklichkeit leer, langweilig und unerfüllt wird, wenn er Mensch danach strebt, sein Leben nicht aus eigener Kraft zu leben, sondern versucht, es mit Hilfe von Surrogaten, Ersatzstücken und Krücken aufzufüllen und sekundär anzureichern.

Entscheidend für das richtige Verständnis von *Haben oder Sein* ist die Erkenntnis, dass es sich bei dieser Alternative um Grundorientierungen des Charakters handelt, also jener psychosozialen „Institution“, die all unserem Denken, Fühlen und Handeln ein leidenschaftliches Gerichtetsein gibt. Weder Meister Eckart noch Karl Marx, weder Buddha noch die Propheten und Jesus haben ihre Lebenspraxis auf ihre psychologische Bedingtheit hin befragt. Und doch ist allen die Erfahrung gemeinsam, dass nur die Praxis der dem Menschen eigenen humanen Kräfte ihn wirklich befriedigt und heil macht im Rahmen des Menschen-Möglichen. Fromm versuchte diese allen Meistern des Lebens gemeinsame Erfahrung ungeachtet der jeweiligen weltanschaulichen Deutungen dieser Erfahrungen in ihrer psychologischen Bedingtheit zu erhellen und bediente sich dabei seines sozialpsychologischen Ansatzes beim Charakter. In *Haben oder Sein* (1976a) hat Fromm zugleich aber auch sein eigenes religiöses Erbe und seine eigene aktuelle Lebenspraxis mitgeteilt, so dass die Alternative „Haben oder Sein“ sowohl Zeugnis seines eigenen Humanismus ist als auch ein Erkennungszeichen humanistisch orientierter Menschen unabhängig vom jeweiligen weltanschaulichen Verstehenshorizont.

Tatsächlich hat Fromm seinen eigenen humanistischen Ansatz in all [133] seinen Lebensbezügen auch zu realisieren versucht. Wer immer in den letzten Lebensjahren ihn selbst kennen lernte, war von der Art seines Umgangs mit sich selbst, mit seiner Frau Annis und mit dem Besucher beeindruckt. Sein „Geheimnis“ ist seine humanistische Grunderfahrung, aus sich selbst zu schöpfen. Je mehr der Mensch aus seiner eigenen Mitte leben kann, sich in all seinen Aspekten akzeptieren, ja gern haben kann, desto leichter ist ihm die Kommunikation mit den anderen, weil ihm der andere nicht mehr befremdlich ist. Die Fähigkeit zur Liebe ist deshalb keine Frage des Geliebtwerdens oder des Verliebtseins (auch wenn sie entwicklungspsychologisch damit zusammenhängen mögen). Bereits in *Die Kunst des Liebens* (1956a) hat Fromm betont:

*Liebe ist nur möglich, wenn sich zwei Menschen aus der Mitte ihrer Existenz heraus*



*miteinander verbinden, wenn also jeder sich selbst aus der Mitte seiner Existenz heraus erlebt. Nur dieses „Leben aus der Mitte“ ist menschliche Wirklichkeit, nur hier ist Lebendigkeit, nur hier ist die Basis für Liebe. Die so erfahrene Liebe ist eine ständige Herausforderung; sie ist kein Ruheplatz, sondern bedeutet, sich zu bewegen, zu wachsen, zusammenzuarbeiten. Ob Harmonie wartet oder ob es Konflikte gibt, ob Freude oder Traurigkeit herrscht, ist nur von sekundärer Bedeutung gegenüber der grundlegenden Tatsache, dass zwei Menschen sich vom Wesen ihres Seins her erleben, dass sie miteinander eins sind, anstatt vor sich selber auf der Flucht zu sein. (1956a, GA IX, S. 500f)*

Fromm hat für sich realisieren können, was humanistische Grunderfahrung ist: das Fremde und Andere als etwas Eigenes zu entdecken, indem im Eigenen das Fremde und Andere zur Entdeckung gebracht und als Eigenes und Eines erkannt wird.

Der fremde Mensch verliert seine Fremdheit, sofern das Fremde bei ihm selbst als Eigenes erfahren wird. Dieser Prozess der „Aneignung“ und „Entäußerung“ – der Selbstwerdung und Weltwerdung durch Vernunft, Liebe und produktives Tätigsein – ist nie abgeschlossen. Darum begreift ihn Fromm als einen religiösen Prozess. Weil der Mensch ein offenes Wesen ist, kann er je neu sein „höheres Selbst“ in Erfahrung bringen. Dies geschieht, indem der Mensch sich seinen eigenen Kräften anvertraut und also auf eine Orientierung am entfremdenden Haben verzichtet und hierbei die Erfahrung der Transzendenz macht. Aber es ist keine Transzendenz ins Jenseits oder vom Jenseits her, wie diese Erfahrung im alten Weltbild gedeutet wurde. Die Erfahrung der Transzendenz ist die je umfassendere oder höhere Selbsterfahrung, wie sie von den Mystikern als Einssein von Gottes- und Selbsterfahrung beschrieben wird. Ob man diese religiöse Erfahrung Gotteserfahrung oder Selbsterfahrung, ob man sie Seinerfahrung oder – wie Fromm es in *Ihr werdet sein wie Gott* (1966a) tut – X-Erfahrung nennt, ist eine Frage des Sprachspiels bzw. des Weltbilds und der Welterfahrung. Worauf es ankommt, ist nicht die Auslegung der Erfahrung, sondern die Erfahrung selbst: religiöse Erfahrung [134] als Selbsterfahrung. Diese gilt es zu wagen und zu praktizieren, denn nur so kommt sie auf einen zu.

Zur religiösen Erfahrung als Erfahrung des höheren Selbst gehören Übung und Disziplin. Diese lebte Fromm selbst vor. Jeden Morgen zwischen 10 und 11 Uhr machte er Atem-, Bewegungs- und Konzentrationsübungen, wie er sie von Nyanaponika Mahathera, einem in Deutschland geborenen buddhistischen Mönch aus Sri Lanka, gelernt hatte. Neben Meditationsübungen gehörte auch die tägliche Selbstanalyse an Hand der Deutung seiner eigenen Träume zu Fromms religiöser Praxis im Alter. Dass diese Weisen religiöser Selbsterfahrung Transzendenz auf ein höheres Selbst ermöglichte, spürte Fromm an seiner wachsenden Lebendigkeit sowie an seiner Unmittelbarkeit im Umgang mit seinen Kräften und mit der Wirklichkeit um ihn herum. 1975 veranstalteten Boris Lubanplozza und Rainer Funk zu Fromms 75. Geburtstag ein Symposium in Locarno, bei dem Fromm das Hauptreferat halten sollte. Obwohl durch Krankheit geschwächt – kurz zuvor hatte sich Fromm das Schulterblatt angebrochen und die 1977 entfernten Gallensteine plagten ihn bereits -, hielt Fromm wie üblich aus dem Stegreif anhand von ein paar Stichpunkten ein gut zweistündiges Referat, bei dem keiner der etwa 400 Teilnehmer irgendein Zeichen der Ermüdung bei sich oder bei Fromm spüren konnte. Darauf angefragt, was ihn zu solcher Konzentration und Unmittelbarkeit befähigte, antwortete er, dass er eben heute seine Übungen am Vormittag zwei Stunden lang gemacht habe.

Fromm erfuhr durch seine religiöse Praxis seine in ihm als Potenzen liegenden Kräfte der Vernunft, der Liebe und des produktiven Tätigseins. Religiöse Erfahrung zielt für ihn





nicht auf ein Jenseits, sondern auf die Zielgestalt des Menschen-Möglichen. Solche Zielgestalt, wie sie in der je neuen Erfahrung des höheren Selbst spürbar wird, hat nichts mit Weltabgewandtheit, Asketentum, Eremitentum oder individualistischem Seelenheil zu tun. Mit Vernunft, Liebe und produktivem Tätigsein bezeichnet Fromm gerade die Fähigkeit des Menschen zur Einheitserfahrung mit der äußeren und inneren Wirklichkeit in ihrer Objektivität und Integrität, so dass die mit diesen Kräften wahrgenommene Wirklichkeit nichts Fremdes und Anderes mehr ist, sondern etwas zutiefst Eigenes und mit dem Menschen Eines.

Religiöse Erfahrung ist Erfahrung des höheren Selbst, der Ganzheit des Menschen, des universalen Menschen. Eben darin treffen sich der Nicht-Theist und Humanist Fromm mit dem Psychoanalytiker Fromm: *Der Analytiker ist weder Theologe noch Philosoph und will in diesen Bereichen auch nicht kompetent sein. Aber als Seelenarzt hat er es mit genau den gleichen Problemen wie Philosophie und Theologie zu tun: mit der Seele des Menschen und ihrem Heil.* (1950a, GA VI, S. 233) Der Fromm des Buches *Haben oder Sein* (1976a) erscheint vielen als unrealistisch, blauäugig und zu idealistisch. Man sollte nicht vergessen: Hinter diesem [135] „Wegweiser vom Haben zum Sein“ (vgl. 1989a und 1993b) steht die Erfahrung eines sechsundsiebzigjährigen Mannes, der mit aller Kraft des Religiösen an den Menschen zu glauben gelernt hat und der über 50 Jahre an sich und mit anderen den psychoanalytischen Prozess durchlebt hat.

Der Weg zum Sein, zum je höheren Selbst, zum universalen Menschen ist so anstrengend und langwierig wie ein psychoanalytischer Prozess, den Fromm in *Psychoanalyse und Zen-Buddhismus* so beschreibt: *Ein Mensch empfindet zum ersten Mal, dass er eitel ist, dass er Angst hat, dass er hasst, während er in seinem Bewusstsein geglaubt hatte, bescheiden, mutig und liebevoll zu sein. Die neue Einsicht schmerzt ihn vielleicht, aber sie öffnet eine Tür; sie ermöglicht ihm, ein Ende damit zu machen, auf andere das zu projizieren, was er in sich selbst verdrängt. Er geht weiter; er erlebt den Säugling, das Kind, den Heranwachsenden, den Verbrecher, den Wahnsinnigen, den Heiligen, den Künstler, den Mann und die Frau in sich; er kommt mit der Menschheit, mit dem universalen Menschen in Berührung; er verdrängt weniger, ist freier, hat weniger Bedürfnisse zu projizieren und gedanklich zu verarbeiten; dann erlebt er vielleicht zum ersten Mal, wie er Farben sieht, wie er einen Ball rollen sieht und wie sich seine Ohren plötzlich für die Musik auftun, während er bisher nur zugehört hat. Wenn er sein Einssein mit den anderen fühlt, sieht er vielleicht zum ersten Mal, dass es eine Illusion ist, sein isoliertes, individuelles Ich für etwas zu halten, das er festhalten, kultivieren und bewahren soll; er wird empfinden, wie nutzlos es ist, die Antwort auf das Leben darin zu suchen, sich zu haben, anstatt er selbst zu sein und zu werden.* (1960a, GA VI, S. 354)

Bald nach Fertigstellung von *Haben oder Sein* erlitt Fromm 1977 und 1978 einen zweiten und dritten Herzinfarkt, die seine Schaffenskraft stark einschränkten. Ein Herzschrittmacher konnte zwar die akute Gefährdung dämmen, doch hatte er keine Kraft mehr, seine weiteren Vorhaben zu realisieren. Um so bereitwilliger gab er Interviews und unterstützte die Bemühungen von Journalisten wie Guido Ferrari, Giovanna Maria Pace, Gerard Khoury, Jürgen Lodemann, Hans Jürgen Schultz, Anfred A. Haesler, Luciano Aleotti, Guiliano Ferrieri, Heiner Gautschy und anderen, die sein Denken und Werk in der europäischen Heimat bekannt machten.

Fromm war nie ein Freund von Ehrungen, und manche kamen auch zu spät. Die Ehrenbürgerschaft von Muralto befreite Fromm zugleich von der Sorge um seine Aufent-



haltsberechtigung in der Schweiz. Die Teilnahme an der Feier der Verleihung des Nelly-Sachs-Preises der Stadt Dortmund im Jahre 1979 musste er ganz kurzfristig aus Gesundheitsgründen absagen, und die Ehrung der Geburtsstadt Frankfurt mit einer Goetheplakette erfolgte posthum. In der Nacht zum 18. März 1980, fünf Tage vor seinem 80. Geburtstag, starb Fromm ohne Anzeichen eines Todeskampfes an einem weiteren Herzinfarkt.

Bei einer kleinen Abschiedsfeier im Krematorium von Bellinzona las Ivan Illich die Frommsche Interpretation des Streitgesprächs vor, das [136] Abraham mit Gott führt, als dieser Sodom und Gomorra wegen ihrer Schlechtigkeit vernichten will (Gen 18, 23 -32). Abraham kämpft um das Überleben von Sodom und Gomorra und führt jenen Kampf vor Augen, den es heute angesichts der Vernichtungsmittel zu kämpfen gilt. Wenn [137] sich nur zehn Gerechte noch in Sodom finden, kann die Stadt der Vernichtung entkommen: auf eine so geringe Anzahl von Gerechten hat Abraham Gott herunterhandeln können. Fromm greift die Interpretation des Nachmanides auf, wonach die Homosexualität, deretwegen sie bestraft werden sollen, in Wirklichkeit ihre Weigerung ist, Fremde in ihre Städte hereinzulassen und sie an ihrem Reichtum teilhaben zu lassen. Mit nur zehn Menschen, die sich von der allgemeinen Haben-Orientierung abgrenzen können und ein anderes Leben praktizieren, lässt sich der Kampf ums Überleben gewinnen.

Nur wer gegenüber dem „gesunden Menschenverstand“, den „Sachzwängen“, der „öffentlichen Meinung“ ein Fremder bleiben kann, vermag das Fremde und den Fremden zu lieben. Im Rückblick auf seine Kindheit sagt Fromm kurz vor seinem Tod (1979d, S. 2f): *Bis heute bin ich froh, die Erfahrung gemacht zu haben, von der das Alte Testament sagt: „Du sollst den Fremden lieben wie dich selbst; denn ihr selbst seid Fremde in Ägypten gewesen“ (Lev 19,34). Man kann den Fremden wirklich nur verstehen, wenn man selbst ganz und gar ein Fremder war. Ein Fremder zu sein aber heißt, in der ganzen Welt zuhause zu sein. Diese beiden Dinge gehören zusammen. Sofern ich dem eigenen Land oder überhaupt einem bestimmten Land gegenüber nicht ein Fremder bin, bin ich auch nicht in der Welt zuhause. Bin ich aber in der ganzen Welt zuhause, dann bin ich ein Fremder hier, und doch kein Fremder allüberall.*



## Zeittafel

- 1900 23. März: Geburt von Erich Pinchas Fromm in Frankfurt am Main als einziges Kind des orthodox-jüdischen Weinkaufmanns Naphtali Fromm und seiner Frau Rosa, geb. Krause.
- 1918 Abitur an der Wöhler-Schule in Frankfurt und anschließend zwei Semester Jura-Studium an der Universität Frankfurt. Freundschaft mit Rabbiner Nehemia Nobel.
- 1919 Studium der Soziologie, Psychologie und Philosophie in Heidelberg. Bis 1926 Talmudunterricht bei Rabbi Rabinkow.
- 1922 Promotion zum Dr. phil. bei Alfred Weber über *Das jüdische Gesetz*.
- 1924 Bekanntschaft mit Frieda Reichmann und Psychoanalyse bei ihr, später bei Wilhelm Wittenberg in München.
- 1926 16. Juni: Heirat mit Frieda Reichmann. Anschließend Fortsetzung der Psychoanalyse bei Karl Landauer in Frankfurt. Abkehr von der Praxis des orthodoxen Judentums.
- 1927 Erste Veröffentlichungen als Anhänger der Freudschen Orthodoxie.
- 1929 Mitbegründer des Süddeutschen Instituts für Psychoanalyse in Frankfurt. Ausbildung am Berliner Institut und Psychoanalyse bei Hanns Sachs.
- 1930 Mitglied des Instituts für Sozialforschung in Frankfurt. Abschluss der Ausbildung in Berlin und Eröffnung einer eigenen Praxis in Berlin.
- 1931 Trennung von Frieda Fromm-Reichmann. Eineinhalbjähriger Aufenthalt in Davos wegen Lungentuberkulose.
- 1933 Gastvorlesungen in Chicago und Emigration. Tod des Vaters.
- 1934 Umzug nach New York und Weiterarbeit am Institut für Sozialforschung an der Columbia University in New York. Zusammenarbeit mit Sullivan und Horney.
- 1939 Trennung vom Institut für Sozialforschung. Erste Veröffentlichungen in englischer Sprache.
- 1940 Amerikanische Staatsbürgerschaft.
- 1941 Erscheinen von *Die Furcht vor der Freiheit*. Trennung der Horney-Gruppe von der New York Psychoanalytic Society.
- 1943 Trennung von Horney und Gründung des späteren William Alanson White Institute in New York.
- 1944 24. Juli: Heirat mit Henny Gurland.
- 1947 Erscheinen von *Psychoanalyse und Ethik*.
- 1949 Übersiedlung nach Mexiko City.
- 1951 Professor extraordinarius an der Medizinischen Fakultät der Nationalen Autonomen Universität von Mexiko. Start eines ersten Kurses mit Ausbildungskandidaten der Psychoanalyse.
- 1952 Tod der zweiten Frau Henny.
- 1953 18. Dezember: Heirat mit Annis Freeman, geb. Grover.
- 1955 Erscheinen von *Wege aus einer kranken Gesellschaft*.



- 
- 1956 Erscheinen von *Die Kunst des Liebens*. Gründung einer Mexikanischen Psychoanalytischen Gesellschaft. Umzug von Mexico City nach Cuernavaca.
  - 1957 Seminar mit Daisetz T. Suzuki. Tod von Frieda Fromm-Reichmann.
  - 1959 Tod der seit 1941 in New York lebenden Mutter. Intensivierung des politischen Engagements in den Vereinigten Staaten.
  - 1963 Eröffnung des Mexikanischen Psychoanalytischen Instituts.
  - 1964 Erscheinen von *Die Seele des Menschen*.
  - 1966 Nach Herzinfarkt im Dezember 1966 allmählicher Rückzug aus den Verpflichtungen in Mexiko.
  - 1968 Wahlkampfhilfe für Eugene McCarthy. Rückzug aus den politischen Aktivitäten.
  - 1969 Erster Sommeraufenthalt im Tessin in der Schweiz.
  - 1970 Erscheinen der Felduntersuchung über die mexikanischen Bauern.
  - 1973 Erscheinen von *Anatomie der menschlichen Destruktivität*.
  - 1974 Ganzjähriger Aufenthalt im Tessin und Aufgabe des mexikanischen Hauses.
  - 1976 Erscheinen von *Haben oder Sein*.
  - 1977 Zweiter Herzinfarkt und Nachlassen der Schaffenskraft.
  - 1980 18. März: Tod.





## Zeugnisse

Gleich so vielen anderen hat auch Fromm versucht, die fundamentalen Erkenntnisse von Sigmund Freud und Karl Marx unter ein übergeordnetes Dach zu bringen. Aber er hat dies – im Gegensatz zu dem problematischen Wilhelm Reich, dem aktivistischen Marcuse, dem vom Existentialismus herkommenden und hochspekulativen Sartre – stets im Geiste eben der Aufklärung getan, im Sinne eines common sense, der ungelöste und vielleicht unlösbare Probleme lieber beiseite lässt, als dass er sie in ein ebenso reich gegliedertes wie spekulatives Dogmengefüge zwingen wollte. Fromm gehört zu denen, die wissen, dass sie noch sehr wenig wissen, und die zugleich dieses Wissen ums Wenigwissen in einer kaum aufgehöhten, im besten Sinne gemeinverständlichen Sprache auszudrücken bemüht sind.

*Jean Amery*

Der Mensch ist Erich Fromms Thema. Was der Mensch ist, wissen wir noch nicht. Wir wissen nur, was der Mensch aus dem Menschen gemacht hat. Um so detektivistischer bleibt Fromm bei seiner Suche nach dem Menschen. Diese Suche hat eine Tradition, die in ihm fortwirkt. Von dem chassidischen Gerechten Rabbi Sussja von Hanipol wird überliefert, dass er kurz vor seinem Tode gesagt haben soll: „In der kommenden Welt wird man mich nicht fragen, warum ich nicht wie Mose gewesen sei. Man wird mich fragen: ‘Warum bist du nicht Sussja gewesen?’“

*Hans Jürgen Schultz*

Freiheit, sagt Erich Fromm, ist nicht etwas, das wir besitzen; sie ist ein Prozess des Sichbefreiens in konkreten Akten der Entscheidung. Wir müssen wählen – dies ist Erich Fromms Botschaft von der Freiheit und vom Mut zum Menschen.

*Hans Krieger*

Es gibt nicht viele Bücher in der Soziologie, die vom Standpunkt der Psychoanalyse aus geschrieben sind, und wir müssen für jeden Beitrag dieser Art dankbar sein. Doch aus dem gleichen Grund müssen wir strenge Maßstäbe anlegen und die Anwendung einer korrekten Psychoanalyse auf eine korrekte Soziologie fordern. Fromms Psychoanalyse ist gewiss nicht korrekt. Und selbst seine Soziologie tendiert dazu, in den Idealismus abzugleiten und bestimmte grundlegende Tatsachen zu ignorieren.

*Otto Fenichel*

Ich kann hier keine Rechenschaft über seine Theorien abgeben; sie sind zu nebulös, zu gewunden und zu unklar, um sie kurz zusammenzufassen. Sein Heilmittel für unsere Unvollkommenheiten ist – wie üblich – die Neuordnung der Gesellschaft. Es stimmt: wir Menschen werden durch die Gesellschaft geprägt. Jedoch: die Gesellschaft wird von Menschen geschaffen. Wie können die Menschen, die von einer Gesellschaft geformt wurden, die von ähnlichen Menschen geschaffen wurde, diese Gesellschaft in ihr Gegenteil verändern? Wie die meisten Utopisten, so braucht auch Fromm Menschen, die ganz



---

anders sind als jene, die die Gesellschaft ausmachen.

*H. S. Eysenck*

Fromm ruft all die altherwürdigen Werte der idealistischen Ethik wieder ins Leben, als hätte noch nie jemand ihre konformistischen und repressiven Züge aufgewiesen. Er spricht von der produktiven Verwirklichung der Persönlichkeit, von Fürsorge, Verantwortung und Respekt vor den Mitmenschen, von produktiver Liebe und Glück – als könnte der Mensch tatsächlich all das in einer Gesellschaft ausüben, die Fromm selbst als völlig „entfremdet“ und von den Konsum-Beziehungen des „Markts“ beherrscht darstellt – und dabei geistig gesund und voller „Wohlgefühl“ bleiben.

*Herbert Marcuse*

Als ich Erich Fromms „Die Revolution der Hoffnung“ las, hatte ich fast auf jeder Seite das glückliche Gefühl, dass die „Theologie der Hoffnung“ ihre Fortsetzung in dieser „Revolution der Hoffnung“ finden müsse. Fast jedes Kapitel Fromms ist für mich – wie man so sagt – aus dem Herzen gesprochen. Dieses Buch musste jetzt erscheinen. Es wird all jenen eine Hilfe sein, die den Glauben teilen, dass die Hoffnung nicht nur im persönlichen Leben eine humanisierende Kraft ist, sondern auch in der modernen Industriegesellschaft.

*Jürgen Moltmann*

Als Futurologe und Anhänger des dritten Weges, der die Begrenzung von Kapitalismus und Kommunismus hinter sich lassen soll, bin ich Erich Fromm mehr schuldig als manchem anderen Denker, der vielleicht mehr Popularität gewonnen hat. Das Werk von Fromm dürfte auch dann noch Beachtung finden, wenn manche Modeströmungen von heute vergessen sein werden.

*Ossip K. Flechtheim*

Ich schätze Fromm ganz besonders als den seit langem tätigen und erfolgreichen Brückenschlager zwischen Psychoanalyse und Soziologie und als einen Humanisten.

*Ernst Bloch*



## Bibliographie

### 1. Die Schriften Fromms

Alle für das Denken Fromms relevanten Schriften sind in einer zwölfbändigen *Erich Fromm Gesamtausgabe* 1999 von Rainer Funk herausgegeben worden. Die gebundene Ausgabe erschien bei der Deutsche Verlags-Anstalt (Stuttgart und München), eine preiswerte, seitengleiche Taschenbuchausgabe beim Deutschen Taschenbuch Verlag München). Die von Fromm selbst veröffentlichten Schriften (Band 1 bis 9) sind im Registerband (Band 10) erschlossen, die nachgelassenen Schriften (Band 11 und 12) in einem Registerteil in Band 12. Band 10 enthält auch ein 1999 aktualisiertes Gesamtverzeichnis der Schriften Fromms mit allen registrierten Übersetzungen und Ausgaben.

Das nachstehende Verzeichnis beschränkt sich auf die wichtigsten Beiträge Fromms und ihren Fundort in der Gesamtausgabe (GA) sowie auf hier zitierte Titel. Sofern das Original eines Titels nicht deutsch verfasst wurde, ist der Originaltitel in Klammern beige-fügt.

Die Titel sind jeweils mit einem Sigel versehen, das mit denen in der Gesamtausgabe verwendeten identisch ist. Die Jahreszahl gibt das Datum der Erstveröffentlichung an.

- 1922a et al.: Ein prinzipielles Wort zur Erziehungsfrage, in: „Jüdische Rundschau“, Frankfurt No. 103/104 (23. 12. 1922)
- 1922b Rabbiner Nobel als Führer der Jugend, in: „Neue Jüdische Presse“, Frankfurt am Main Vol. 20 (2. 2. 1922), S. 3
- 1927a Der Sabbat, GA VI, S. 1-9
- 1929a Psychoanalyse und Soziologie, GA I, S. 3-5
- 1930a Die Entwicklung des Christudogmas. Eine psychoanalytische Studie zur sozial-psychologischen Funktion der Religion, GA VI, S. 11-68
- 1930b Der Staat als Erzieher. Zur Psychologie der Strafjustiz, GA I, S. 7- 10
- 1931a Zur Psychologie des Verbrechers und der strafenden Gesellschaft, GA I, S. 11-30
- 1931b Politik und Psychoanalyse, GA I, S. 31-36
- 1932a Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie. Bemerkungen über Psychoanalyse und historischen Materialismus, GA I, S. 37-57
- 1932b Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie, GA I, S. 59-77
- 1933a Robert Briffaults Werk über das Mutterrecht, GA I, S. 79-84
- 1934a Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie, GA I, S. 85-109
- 1935a Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie, GA I, S. 115-138
- 1936a Sozialpsychologischer Teil, GA I, S. 139-187
- 1936b Geschichte und Methoden der Erhebungen, GA III, S. 225-230
- 1937a Zum Gefühl der Ohnmacht, GA I, S. 189-206
- 1939a Die Sozialphilosophie der „Willenstherapie“ Otto Ranks (The Social Philosophy



- of „Will Therapy“), GA VIII, S. 97-108
- 1939b Selfishness and Self-Love, in: *Psychiatry* 2 (1939), S. 507-523 (dt. in 1994a)
- 1941a Die Furcht vor der Freiheit (Escape from Freedom), GA I, S. 215-392
- 1942b Faith as a Character Trait, in: *Psychiatry* 5 (1942), S. 307- 319 (dt. in 1947a)
- 1943b Geschlecht und Charakter (Sex and Character), GA VIII, S. 365-376
- 1947a Psychoanalyse und Ethik. Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie (Man for Himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics), GA II, S. 1-157
- 1949c Über psychoanalytische Charakterkunde und ihre Anwendung zum Verständnis der Kultur (Psychoanalytic Characterology and Its Application to the Understanding of Culture), GA I, S. 207-214
- 1950a Psychoanalyse und Religion (Psychoanalysis and Religion), GA VI, S. 227-292
- 1950b 'Dianetik' – Die Heilslehre der Scientology-Church (For Seekers of Prefabricated Happiness. Review of L. Ron Hubbard 'Dianetics') in: „Wissenschaft vom Menschen / Science of Man“. Jahrbuch der Internationalen Erich Fromm-Gesellschaft, Münster (Lit-Verlag), Band 3 (1992), S. 159-162
- 1951a Märchen, Mythen, Träume. Eine Einführung in das Verständnis einer vergessenen Sprache (The Forgotten Language. An Introduction to the Understanding of Dreams, Fairy Tales and Myths), GA IX, S. 169-309
- 1951b Mann und Frau (Man – Woman), GA VIII, S. 387-400
- 1955a Wege aus einer kranken Gesellschaft (The Sane Society), GA IV, S. 1-254 (früherer deutscher Titel: Der moderne Mensch und sein Zukunft)
- 1955b Die Auswirkungen eines triebtheoretischen „Radikalismus“ auf den Menschen. Eine Antwort auf Herbert Marcuse (The Human Implications of Instinctivistic „Radicalism“. A Reply to Herbert Marcuse), GA VIII, S. 112-120
- 1955c Der gegenwärtige Zustand des Menschen (The Present Human Condition), GA V, S. 267-272
- 1955e Psychoanalyse als Wissenschaft (Psychoanalysis), GA VIII, S. 3-20
- 1956a Die Kunst des Liebens (The Art of Loving), GA IX, S. 437-518
- 1956b Eine Erwiderung auf Herbert Marcuse (A Counter-Rebuttal to Herbert Marcuse), GA VIII, S. 121f
- 1957a Der Mensch ist kein Ding (Man is Not a Thing), GA VIII, S. 159-167
- 1959a Psychoanalyse – Wissenschaft oder Linientreue? (Psychoanalysis – Scientism or Fanaticism?), GA VIII, S. 27-34
- 1959a Sigmund Freud. Seine Persönlichkeit und seine Wirkung (Sigmund Freud's Mission. An Analysis of His Personality and Influence), GA VIII, S. 153-221 (früherer deutscher Titel: Sigmund Freuds Sendung)
- 1960a Psychoanalyse und Zen-Buddhismus (Psychoanalysis and Zen Buddhism), GA VI, S. 301-358
- 1960b Den Vorrang hat der Mensch! Ein Sozialistisches Manifest und Programm (Let Man Prevail – A Socialist Manifesto and Program), GA V, S. 19-41
- 1960c Gründe für eine einseitige Abrüstung (The Case for Unilateral Disarmament), GA V, S. 213-224
- 1960e Vorwort zu A. S. Neill „Summerhill“ (Foreword), GA IX, S. 409-414
- 1961a Es geht um den Menschen! Eine Untersuchung der Tatsachen und Fiktionen in der Außenpolitik (May Man Prevail? An Inquiry into the Facts and Fictions of Foreign Policy), GA V, S. 54-197





- 1961b Das Menschenbild bei Marx (Marx's Concept of Man), GA V, S. 335-393
- 1961e Sane Thinking in Foreign Policy, in: E. Fromm et al., Sane Comment, New York 1961, S. 3f (dt. in 1990b)
- 1961f Das neue kommunistische Programm, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, Köln 6 (1961), S. 942-946 (sowie in 1990b)
- 1961g Kommunismus und Koexistenz (Communism and Co-Existence), GA V, S. 199-211
- 1962a Jenseits der Illusionen. Die Bedeutung von Marx und Freud (Beyond the Chains of Illusion. My Encounter with Marx and Freud), GA IX, S. 37-155
- 1962b mit Michael Maccoby: Die Frage der Zivilverteidigung (A Debate on the Question of Civil Defense), GA V, S. 225-242
- 1963a Das Christusdogma und andere Essays (The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology and Culture), Stuttgart (Deutsche Verlags-Anstalt) 1981
- 1963b Der revolutionäre Charakter (The Revolutionary Character), GA IX, S. 343-353
- 1963f Humanismus und Psychoanalyse (Humanismo y Psicoanálisis), GA IX, S. 3-11
- 1963k Religious Humanism and Politics. Letter to the Editors of „Judaism“ in: „Judaism“, Band 12 (Spring 1963), S. 223f.
- 1964a Die Seele des Menschen. Ihre Fähigkeit zum Guten und zum Bösen (The Heart of Man. Its Genius für Good and Evil), GA II, S. 159-268 (früherer deutscher Titel: Das Menschliche in uns)
- 1965a Socialist Humanism. An International Symposium, edited by Erich Fromm, New York (Doubleday) 1965
- 1965c Die Anwendung der humanistischen Psychoanalyse auf die marxistische Theorie (The Application of Humanist Psychoanalysis to Marx's Theory), GA V, S. 399-411
- 1965j Are We Sane?, in: W. D. Nunokawa (Ed.): „Readings in Abnormal Psychology: Human Values and Abnormal Behavior“, Chicago (Scott and Foresman) 1965, S. 64-70
- 1966a Ihr werdet sein wie Gott (You Shall Be as Gods), GA VI, S. 83-226 (früherer deutscher Titel: Die Herausforderung Gottes und des Menschen)
- 1967b Propheten und Priester (Prophets and Priests), GA V, S. 295-307
- 1967c Vorwort, in: H. Brandt, Ein Traum der nicht entführbar ist. Mein Weg zwischen Ost und West, München (Paul List Verlag) 1967
- 1968a Die Revolution der Hoffnung. Für eine humanisierte Technik (The Revolution of Hope. Toward a Humanized Technology), GA IV, S. 255-377
- 1968b mit Ramón Xirau: The Nature of Man. Readings selected, New York (Macmillan) 1968
- 1968h Marx' Beitrag zum Wissen vom Menschen (Marx's Contribution to the Knowledge of Man), GA V, S. 421-432
- 1969b Letter to Lord Bertrand Russell (30.5.1962), in: B. Russell, The Autobiography of Bertrand Russell, Vol. 3: 1944-1967, London (Allen and Unwin) 1969, S. 187f
- 1970a Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie (The Crisis of Psychoanalysis. Essays on Freud, Marx and Social Psychology), Frankfurt (Suhrkamp) 1970
- 1970b mit Michael Maccoby: Psychoanalytische Charakterologie in Theorie und Praxis. Der Gesellschafts-Charakter eines mexikanischen Dorfes (Social Character in a Mexican Village. A Sociopsychanalytic Study), GA III, S. 231-540



- 1970c Die Krise der Psychoanalyse (The Crisis of Psychoanalysis), GA VIII, S. 47-70.
- 1970d Freuds Modell des Menschen und seine gesellschaftlichen Determinanten (Freud's Model of Man and Its Social Determinants), GA VIII, S. 231-243
- 1970h Zur Theorie und Strategie des Friedens, GA V, S. 243-257
- 1970i Pro und Contra Summerhill (Essay), GA IX, S. 415-423
- 1971a Vorwort zur deutschen Ausgabe von 1968 a
- 1971b Letter to Martin Jay (14. 5. 1971)
- 1972a Der Traum ist die Sprache des universalen Menschen, GA IX, S. 311-315
- 1973a Anatomie der menschlichen Destruktivität (The Anatomy of Human Destructiveness), GA VII
- 1947b Im Namen des Lebens. Ein Gespräch mit Hans Jürgen Schultz, Stuttgart (Deutsche Verlags-Anstalt) 1974, Abdruck in 1983 a
- 1975a Anmerkungen zur Entspannungspolitik (Remarks on the Policy of Détente), GA V, S. 259-264
- 1975f Introduction, in: U. Bernarth und E. Day Campbell (Eds.), You are my Brothers. Father Wasson's Story of Hope for Children, Huntington 1975, S. 6-8
- 1975k mit Guilliano Ferrieri, La pura dell'anno 2000. Intervista von Erich Fromm, in: L'Europeo, Milano 27. 6. 1975, S. 30f
- 1976a Haben oder Sein (To Have Or to Be?), GA II, S. 269-414
- 1977g Das psychoanalytische Bild vom Menschen und seine gesellschaftliche Standortbedingtheit, GA VIII, S. 243-251
- 1977h Zur Psychologie des Terrorismus und seiner gesellschaftlichen Hintergründe. Abdruck eines Gesprächs von Michaela Lämmle mit Erich Fromm, in: Christlicher Friedensdienst, Bern Nr. 339 (= März 1977), S. 11-13 (sowie in 1990b)
- 1978a Religion und Gesellschaft, in: R. Funk, Mut zum Menschen, Stuttgart (Deutsche Verlags-Anstalt) 1978, S. 359f
- 1979d mit Gérard Khoury: Erich Fromm: du Talmud à Freud. Ein Gespräch mit Gérard Khoury, hier zitiert nach dem unveröffentlichten Manuskript
- 1980a Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung, bearbeitet und hrsg. von Wolfgang Bonß, GA III, S. 1-230
- 1980e mit Guido Ferrari: Erich Fromm, il coraggio di essere. Intervista di Guido Ferrari, hier zitiert nach dem unveröffentlichten deutschen Manuskript
- 1981a Über den Ungehorsam und andere Essays (On Disobedience and Other Essays), Stuttgart (Deutsche Verlags-Anstalt) 1981
- 1983a Über die Liebe zum Leben. Rundfunksendungen, herausgegeben von Hans Jürgen Schultz, Stuttgart (Deutsche Verlags-Anstalt) 1983
- 1985a Erich-Fromm-Lesebuch, herausgegeben und eingeleitet von Rainer Funk, Stuttgart (Deutsche Verlags-Anstalt) 1985
- 1989a Vom Haben zum Sein. Wege und Irrwege der Selbsterfahrung (The Art of Being) (Schriften aus dem Nachlass, Band 1, herausgegeben von Rainer Funk), Weinheim/ Basel (Beltz Verlag) 1989; München (Heyne 1994)
- 1989b Das jüdische Gesetz. Zur Soziologie des Diasporajudentums. Dissertation von 1922 (Schriften aus dem Nachlass, Band 2, herausgegeben von Rainer Funk und Bernd Sahler), Weinheim/Basel (Beltz Verlag) 1989; München (Heyne 1996)
- 1989c Schriften über Sigmund Freud, ausgewählt und eingeleitet von Rainer Funk, Stuttgart (Deutsche Verlags-Anstalt) 1989



- 1990a Die Entdeckung des gesellschaftlichen Unbewussten. Zur Neubestimmung der Psychoanalyse (The Revision of Psychoanalysis) (Schriften aus dem Nachlass, Band 3), Weinheim/Basel (Beltz Verlag) 1990; München (Heyne 1995)
- 1990b Ethik und Politik. Antworten auf aktuelle politische Fragen (Schriften aus dem Nachlass, Band 4), Weinheim /Basel (Beltz Verlag) 1990; München (Heyne 1996)
- 1990c Wege zur Befreiung. Über die Kunst des Lebens, ausgewählt und eingeleitet von Rainer Funk, Zürich (Manesse Verlag) 1990
- 1990d [1969] Über meinen psychoanalytischen Ansatz, in 1990a, S. 15-25
- 1990e [1969] Die Notwendigkeit der Revision der Psychoanalyse, in 1990a, S. 27-36
- 1990f [1969] Die dialektische Revision der Psychoanalyse, in 1990a, S. 37-111
- 1990g [1969] Sexualität und sexuelle Perversionen, in 1990a, S.113-147
- 1990h [1968] Der angebliche Radikalismus von Herbert Marcuse, in 1990a, S. 149-170
- 1990i [1968] Der politische Radikalismus in den Vereinigten Staaten und seine Kritik, in 1990b, S. 32-52
- 1990j [1961] Anmerkungen zu einer realistischen Außenpolitik, in 1990b, S. 56-66
- 1990k [1961] Chruschtschow und der Kalte Krieg, in 1990b, S. 79-86
- 1990l [1961] Die Herausforderung durch Castro, in 1990b, S. 94-98
- 1990m [1965] Die globale Verantwortung der Vereinigten Staaten, in 1990b, S. 135-141
- 1990n [1965] Die deutsche Frage, in 1990b, S. 183-193
- 1990o [1961] Die Zukunft des Neuen Europa, in 1990b, S. 143-154
- 1990p [1962] Die Spiegelaffäre – ein altes Muster?, in 1990b, S. 172-177
- 1990q [1961] Alternativen zum Atomkrieg, in 1990b, S. 195-204
- 1990r [1966] Der Vietnamkrieg und die Brutalisierung des Menschen, in 1990b, S. 204-209
- 1990s [1967] Märtyrer und Helden, in 1990b, S. 216-226
- 1990t [1948] Für eine Kooperation von Israelis und Palästinensern, in 1990b, S. 227-235
- 1990u [1955] Citizens for Reason, in 1990b, S. 235-256
- 1990v [1968] Warum ich für McCarthy bin, in 1990b, S. 256-260
- 1991a Von der Kunst des Zuhörens. Therapeutische Aspekte der Psychoanalyse (The Art of Listening) (Schriften aus dem Nachlass, Band 5), Weinheim/Basel (Beltz Verlag) ; München (Heyne 1994)
- 1991b Die Pathologie der Normalität. Zur Wissenschaft vom Menschen (Schriften aus dem Nachlass, Band 6), Weinheim/Basel (Beltz Verlag) 1991; München (Heyne 1996)
- 1991c [1964] Wirkfaktoren der psychoanalytischen Behandlung, in 1991a, S. 15-45
- 1991d [1974] Therapeutische Aspekte der Psychoanalyse, in 1991a, S. 47-226
- 1991e [1953] Die Pathologie der Normalität des heutigen Menschen. Vier Vorlesungen aus dem Jahr 1953, in 1991b, S. 15-105
- 1991f [1962] Zum Verständnis von seelischer Gesundheit, in 1991b, S. 107-132
- 1991g [1957] Humanistische Wissenschaft vom Menschen, in 1991b, S. 133-143
- 1991h [1974] Ist der Mensch von Natur aus faul?, in 1991b, S. 145-197
- 1992a Gesellschaft und Seele. Beiträge zur Sozialpsychologie und zur psychoanalytischen Praxis (Schriften aus dem Nachlass, Band 7), Weinheim/Basel (Beltz Verlag) 1992; München (Heyne 1996)



- 1992b Humanismus als reale Utopie (On Being Human) (Schriften aus dem Nachlass, Band 8), Weinheim/Basel (Beltz Verlag) 1992; München (Heyne 1996)
- 1992c Worte wie Wege, herausgegeben und eingeleitet von Rainer Funk, Freiburg, Basel, Wien (Herder) 1992
- 1992c Worte wie Wege, herausgegeben und eingeleitet von Rainer Funk, Freiburg, Basel, Wien (Herder Verlag) 1992
- 1992d [1937] Die Determiniertheit der psychischen Struktur durch die Gesellschaft. Zur Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie, in 1992a, S. 23-97
- 1992e [1959] Das Unbewusste und die psychoanalytische Praxis (3 Vorlesungen), in 1992a, S. 111-167
- 1992f [1956] Psychische Bedürfnisse und Gesellschaft (Vorlesung), in 1992a, S. 99-109
- 1992g [1972] Meine Kritik an der Industriegesellschaft, in 1992b, S. 44-47
- 1992h [1975] Die Bedeutung der Psychoanalyse für die Zukunft (Vortrag), in 1992a, S. 167-201
- 1992i [1961] Der moderne Mensch und seine Zukunft, in 1992b, S. 17-34
- 1992j [1964] Die psychischen Folgen des Industrialismus, in 1992b, S. 35-43
- 1992k [1969] Die Überlebenschancen der westlichen Gesellschaft, in 1992b, S. 48-57
- 1992l [1968] Auf der Suche nach der humanistischen Alternative, in 1992b, S. 58-70
- 1992m [1962] Ein neuer Humanismus als Voraussetzung für die eine Welt, in 1992b, S. 71-92
- 1992n [1966] Die Idee einer Weltkonferenz, in 1992b, S. 93-98
- 1992o [1968] Wahlkampfrede für Eugene McCarthy beim 'Versöhnungsbund', in 1992b, S. 99-108
- 1992p [1975] Aufruf zum gemeinsamen Kampf gegen den Götzendienst, in 1992b, S. 109-112
- 1992q [1965] Credo eines Humanisten, in 1992b, S. 113-119
- 1992r [1978] Bemerkungen über die Beziehungen zwischen Juden und Deutschen, in 1992b, S. 120-126
- 1992s [1974] Meister Eckhart und Karl Marx: Die reale Utopie der Orientierung am Sein, in 1992b, S. 127-196
- 1993a Leben zwischen Haben und Sein (The Essential Fromm. Life Between Having and Being), herausgegeben von Rainer Funk, Freiburg, Basel, Wien (Herder Spektrum 4208) 1993
- 1993b Die Gesellschaft als Gegenstand der Psychoanalyse. Frühe Schriften zur Analytischen Sozialpsychologie, herausgegeben von Rainer Funk, Frankfurt (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1054) 1993
- 1993c Von der Kunst des Lebens, in 1993b, S. 17-22
- 1994a Liebe, Sexualität und Matriarchat. Beiträge zur Geschlechterfrage, herausgegeben von Rainer Funk, München (Deutscher Taschenbuch-Verlag 35071) 1994
- 1994b [1955] Bachofens Entdeckung des Mutterrechts, in 1994a, S. 17-31
- 1994c [1933] Die männliche Schöpfung, in 1994a, S. 68-94
- 2000a "Was anzieht, ist immer das Lebendige". Sentenzen und Einsichten. Auswahl von Rainer Funk, Zürich (Manesse Bibliothek der Weltliteratur) 2000
- 2000b Authentisch leben, hg. von Rainer Funk, Freiburg (Herder Spektrum 4839) 2000





## 2. Schriften über Erich Fromm

Die nachfolgende Liste stellt nur eine kleine Auswahl an Publikationen dar, die sich direkt mit dem Denken und Werk von Erich Fromm befassen. Eine knapp 4000 Titel umfassende internationale Bibliographie ist im Erich Fromm-Archiv (Ursrainer Ring 24, D-72076 Tübingen, Fax: 07071-600049) zugänglich und auch (um die Abstracts gekürzt) über das Internet ([www.erich-fromm.de](http://www.erich-fromm.de)) abrufbar.

- ANDERSON, K. und QUINNEY, R. (Hg.): „Erich Fromm and Critical Criminology“, Champaign (University of Illinois Press) 2000
- BIERHOFF, B.: „Erich Fromm. Analytische Sozialpsychologie und visionäre Gesellschaftskritik“, Opladen (Westdeutscher Verlag) 1991
- BURSTON, D.: „The Legacy of Erich Fromm“, Cambridge (Mass.) und London (Harvard University Press) 1991
- CORTINA, M., und MACCOBY, M. (Hg.): „A Prophetic Analyst. Erich Fromm's Contribution to Psychoanalysis“, Nothvale and London (Jason Aronson Inc.) 1996
- FREDERKING, V.: „Durchbruch vom Haben zum Sein. Erich Fromm und die Mystik Meister Eckharts“. Mit einem Appendix „Unveröffentlichte Fragmente Erich Fromms“, Paderborn (Ferdinand Schöningh) 1994
- FUNK, R.: „Mut zum Menschen. Erich Fromms Denken und Werk, seine humanistische Religion und Ethik“, Stuttgart (Deutsche Verlags-Anstalt) 1978
- FUNK, R.: „Erich Fromm - Liebe zum Leben. Eine Bildbiographie“, Stuttgart/München (Deutsche Verlags-Anstalt) 1999
- FUNK, R., Johach, H., und Meyer, G. (Hg.): „Erich Fromm heute. Zur Aktualität seines Denkens“, München (Deutscher Taschenbuch Verlag) 2000
- GÖRLICH, B. (Hg.): „Der Stachel Freud. Beiträge und Dokumente zur Kulturismuskritik“, Frankfurt (Suhrkamp) 1980
- HARDECK, J.: „Vernunft und Liebe“, Berlin (Ullstein Sachbuch 34933) 1992
- INTERNATIONALE ERICH-FROMM-GESELLSCHAFT (Hg.): „Wissenschaft vom Menschen / Science of Man. Jahrbuch der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft“, Münster (Lit Verlag). Band I bis VI (1990-1995); Fortsetzung: „Fromm Forum“, Tübingen (Selbstverlag) Nr. 1 (1997) bis 5 (2001)
- INTERNATIONALE ERICH-FROMM-GESELLSCHAFT (Hg.): „Die Charaktermauer. Zur Psychoanalyse des Gesellschafts-Charakters in Ost- und Westdeutschland“, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1995
- KESSLER, M., und R. FUNK (Hg.): „Erich Fromm und die Frankfurter Schule“, Tübingen (Francke Verlag) 1992
- KLEIN, E.: „Die Theorie des Subjekts bei Erich Fromm“, Frankfurt/New York (Campus) 1987
- KNAPP, G. P.: „Erich Fromm“ Berlin (Colloquium Verlag) 1988
- LUNDGREN, S.: „Fight Against Idols. Erich Fromm on Religion, Judaism and the Bible“, Frankfurt (Peter Lang) 1998
- TAUSCHER, P.: „Nekrophilie und Faschismus. Erich Fromms Beitrag zur soziobiographischen Deutung Adolf Hitlers und weitere sozialpsychologische Deutungen“, Frankfurt



- 
- (Haag + Herchen) 1985  
WEHR, H.: „Das Subjektmodell der Kritischen Theorie Erich Fromms als Leitbild humanistischen pädagogischen Handelns“, Frankfurt (Verlag Peter Lang) 1989  
WEHR, H.: „Erich Fromm zur Einführung“, Hamburg (Junius Verlag) 1990  
WERDER, L. von (Hg.): „Der unbekannte Fromm. Biographische Studien“, Frankfurt (Haag + Herchen) 1987



## Über den Autor

Rainer Funk, Jahrgang 1943, studierte Philosophie und Theologie in Tübingen und Würzburg und promovierte 1977 in Tübingen über Erich Fromms humanistische Religion und Ethik. 1974 und 1975 war er Assistent Fromms in Locarno. Von 1975 bis 1981 arbeitete er an der zehnbändigen Erich-Fromm-Gesamtausgabe. Fromm bestimmte ihn zu seinem literarischen Nachlassverwalter. Neben seiner Praxis als Psychoanalytiker versorgt er das in seinem Besitz befindliche Erich Fromm-Archiv, das Fromms Nachlass und Bibliothek enthält und das wissenschaftlich Interessierten zugänglich gemacht werden kann (Ursrainer Ring 24, D-72076 Tübingen, Fax: 07071-600049).

## Quellennachweis der Abbildungen

Bender, New York: 58  
Archiv Preußischer Kulturbesitz, Berlin: 28-29  
Leo Baeck Institute, New York: 19  
Alfred Bernheim, Jerusalem: 26  
Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart: 61, 63  
Rainer Funk, Erich Fromm-Archiv, Tübingen: 1-18, 21, 23, 25, 27, 38-41, 43-51, 53-57, 59, 71-82  
Thea Goldmann, Zürich: 65-70  
Liss Goldring, New York: 60  
Max Horkheimer: 35, 37  
International Instituut voor Sociale Geschiedenis, Amsterdam: 34, 36  
Israel Museum Archives, Jerusalem: 22  
Oswaldo c/o „Exelsior“, Mexico-City: 52  
Rowohlt-Archiv: 20  
Schwadron Collection: 24  
Aus: Sigmund Freud, Sein Leben in Bildern und Texten: 30  
Aus: Ilse Ollendorff /Reich, Wilhelm Reich. A Personal Biography, New York 1969: 31  
Aus: Georg Groddeck, Der Mensch und sein Es, Wiesbaden 1970: 32  
Aus: William Alanson White, Psychiatry Foundation, Washington: 33  
Aus: K. Horney, Der neurotische Mensch unserer Zeit: 42  
Aus: Zeitschrift „Stern“: 62, 64