



„Unterfangen wir uns, trotz allem, zu vertrauen!“ Politisches Denken und Engagement bei Martin Buber und Erich Fromm

Siegbert Wolf

Vortrag bei der Tagung der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft zum Thema „Verwandte im Geist – Martin Buber und Erich Fromm im Dialog“ vom 25. bis 27. April 2008 im „Haus am Maienberg“ in Heppenheim. Erstveröffentlichung in: Fromm Forum (deutsche Ausgabe), Tübingen (Selbstverlag – ISSN 1437-0956) Nr. 13 / 2009, S. 17-31.

Copyright © 2009 by Dr. Siegbert Wolf, Strandpromenade 26, D-63110 Rodgau, E-Mail: kuwu03@web.de.

I.

Beide Denker, Martin Buber (1878-1965) und Erich Fromm (1900-1980), waren nie Politiker im herkömmlichen, neuzeitlichen Verständnis – auch wenn Fromm für einige Zeit als Mitglied der „Socialist Party“ angehörte. Politik bedeutete für beide staatsbezogenes, auf Macht ausgerichtetes Handeln. Bürgerlich-kapitalistischer Staatspolitik setzten sie eine humanistische Antipolitik entgegen, was mitnichten als ‚unpolitisch‘ missverstanden werden soll. Was mit aktiver, öffentlicher Antipolitik gemeint ist, hat wohl der ungarische Schriftsteller György Konrád in seinen vor über zwanzig Jahren erschienenen „Mittleuropäischen Meditationen“ im Rahmen der osteuropäischen DissidentInnenbewegung vor 1989 am treffendsten beschrieben. Antipolitik meint „das Politisieren von Menschen, die keine Politiker werden und keinen Anteil an der Macht übernehmen wollen. Antipolitik betreibt das Zustandekommen von unabhängigen Instanzen gegenüber der politischen Macht, Antipolitik ist eine Gegenmacht, die nicht an die Macht kommen kann und das auch nicht will. [...] Der Antipolitiker ist in seinem Denken nicht ‚politisch‘. Er fragt nicht danach, ob es zweckmäßig, nützlich, politisch ist, gerade jetzt öffentlich seine Meinung kundzutun. Antipolitik bedeutet gegenüber der Geheimniskrämerei der Führung Öffentlichkeit unmittelbar – auf dem Weg der Zivilcourage – ausgeübte Macht der Gesellschaft.“¹

Das Zitat im Titel stammt aus: Martin Buber, Das echte Gespräch und die Möglichkeit des Friedens. An-

II.

Ein Vergleich ihrer Biografien fördert interessante Übereinstimmungen zwischen Martin Buber und Erich Fromm zutage. Beide wuchsen mit der jüdischen Tradition auf und genossen eine säkulare deutsche Erziehung: Buber bei seinen Großeltern in Lemberg – Salomon Buber (1827-1906) war ein angesehener Talmudkenner und Midrasch-Forscher² –, Erich Fromm in einem religiös-jüdischen Frankfurter Elternhaus mit zahlreichen Rabbinern und Schriftgelehrten als Vorfahren, der zunächst beabsichtigte, Talmudist zu werden.³ Seine Lehrer waren die Rabbiner Ne-

sprache anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels (1953). Frankfurt am Main 1953, S. 33ff. [hier: S. 41]. Wieder abgedruckt in: Nachlese. Heidelberg 1965, S. 219ff. [hier: S. 230]. - Aus Platzgründen wurde der Anmerkungsapparat auf das Notwendigste beschränkt. Zu danken für fachkundige Hinweise zu Erich Fromm habe ich der Frankfurter Politologin und Kulturwissenschaftlerin Dr. Birgit Seemann (Fachhochschule Frankfurt am Main).

¹ Ffm 1985, S. 213f.

² Midrasch: Auslegung religiöser Texte im rabbinischen Judentum.

³ Jürgen Hardeck schreibt: „Bis er Mitte Dreißig war, lebte Erich Fromm in einem durch und durch jüdisch geprägten Umfeld. Erst in den USA änderte sich dies und andere Einflüsse kamen dazu.“ (Erich Fromm. Leben und Werk. Darmstadt 2005, S 204); Rainer Funk, Erich Fromm – Liebe zum Leben. Eine Bildmonografie. Stuttgart 1990, S. 44; Ders., Erich Fromm. Reinbek b.



hemia Anton Nobel und Salman Baruch Rabinkow. Bei ihnen sowie in einer zionistischen Jugendgruppe fand Erich Fromm die radikal humanistischen Inhalte jüdischer Tradition, an denen er sich lebenslang orientieren sollte. Mitte der zwanziger Jahre wandte er sich dann vom orthopraxen Judentum ab und lernte den (Zen-)Buddhismus kennen und schätzen.⁴ Obwohl er sich nicht mehr innerhalb einer religiösen Community engagierte, verstand sich Fromm keineswegs als Atheist. Er blieb bis zuletzt ein nicht-orthodoxer Jude, der in seinen Werken eine Verbindung von atheistischem Sozialismus und jüdisch-christlichem Messianismus aufzeigte.

Buber und Fromm begegneten sich in den 1920er Jahren im „Freien Jüdischen Lehrhaus“ in Frankfurt am Main.⁵ Beide teilten das Interesse am Chassidismus, wobei sich Fromm nicht nur auf die Buber'sche Interpretation bezog, sondern die chassidischen Quellen durch Salman Baruch Rabinkow kennen lernte.⁶ Beide beschäftigten sich darüber hinaus mit der Mystik (Meister Eckhart, Jacob Böhme u.a.).⁷

Beide waren antiautoritäre Sozialisten: Fromm an Marx und Freud orientiert⁸, Buber

ein am Libertären Gustav Landauer (1870-1919) geschulter föderalistischer Sozialist. Beide favorisierten im Hinblick auf den Israel-Palästina-Konflikt eine binationale Lösung – Buber als Kulturtzionist, Fromm als Antizionist.

Erich Fromm äußerte sich mehrfach lobend über Martin Bubers Werk, aber als Person war er ihm offenbar weniger sympathisch. Fromm rezipierte Bubers Hauptwerk „Pfade in Utopia“ (1950)⁹ in seinem Buch „Wege aus einer kranken Gesellschaft“ (1955).¹⁰ In „Ihr werdet sein wie Gott“ (1966)¹¹ schreibt er Buber das Verdienst zu, die LeserInnen im Westen mit der Literatur des Chassidismus bekannt gemacht zu haben. Und in „Die philosophische Basis der Freudschen Psychoanalyse“ (1962)¹² bezieht er sich auf Bubers Dialogphilosophie und die darin entwickelte Ich-Du-Beziehung. In seiner Dissertation „Das Jüdische Gesetz. Ein Beitrag zur Soziologie des Diasporajudentums“ (1922)¹³, in der sich Fromm ausführlich mit dem Chassidismus beschäftigt¹⁴, interpretiert er Bubers vor, während und nach dem Ersten Weltkrieg entstandene Schriften wie folgt: „Einen vorsoziologischen Versuch stellen manche Schriften von Martin Buber (1916 und andere) dar; diese Schriften leiden aber daran, dass Buber nicht das Judentum selbst zum Erkenntnisobjekt macht, sondern nur besondere, von ihm geschätzte Erscheinungen innerhalb des Judentums.“¹⁵

Beschäftigten sich beide häufig auch mit ähnlichen Inhalten, so lassen sich zugleich Differenzen benennen. So bewerteten sie die verbrecherische Rolle Adolf Eichmanns auf unterschied-

Hamburg 1983 [Neuaufgabe ebd. 1984] (= rowohlt monografien 322), S. 14.

⁴ Rainer Funk, Erich Fromm – Liebe zum Leben, S. 41ff.

⁵ Gershom Scholem, Von Berlin nach Jerusalem. Frankfurt am Main 1977, S. 195.

⁶ Svante Lundgren, Fight against Idols. Erich Fromm on Religion, Judaism and the Bible. Ffm u.a. 1998, S. 103ff.

⁷ Hierzu: Erich Fromm, Meister Eckhart und Karl Marx: Die reale Utopie der Orientierung am Sein. (1974) In: Erich Fromm, Gesamtausgabe in zwölf Bänden. Hrsg. von Rainer Funk. München 1999, Bd. XII, S. 485ff. [zukünftig GA]

⁸ Fromms Marx-Rezeption ist nicht unproblematisch und zeugt eher von einer oberflächlichen Lektüre. Das „Kommunistische Manifest“ (1848) von Marx/Engels ist eher das Gegenteil dessen, was Fromm mit seinem Verständnis von humanistischem Sozialismus formuliert hat. Es ist ein Programm zur Stärkung der staatlichen Zentralgewalt (Kreditvergabe, Nationalfabriken, Transportwesen, Zentralisierung aller Produktionsmittel in den Händen des Staates). Abgesehen davon wird ein „Gleicher Arbeitszwang für alle. Errichtung industrieller Armeen, besonders für den Ackerbau“ und die Ausrichtung der Kindererziehung an den Notwendigkeiten der materiellen Produktion gefor-

dert. (Karl Marx/Friedrich Engels, Manifest der Kommunistischen Partei“. In: Dies., Ausgewählte Schriften in zwei Bänden. Bd. I, Berlin 1971, S. 25ff. [hier: S. 45]

⁹ Heidelberg 1950; Ders., Pfade in Utopia. Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung. Mit einem Nachwort hrsg. von Abraham Schapira. Heidelberg 1985 (3. Aufl.).

¹⁰ GA, Bd. IV, S. 177, 180f.

¹¹ GA, Bd. VI, S. 173.

¹² GA, Bd. VIII, S. 228.

¹³ Maschinenschriftliche Dissertation, Heidelberg 1922. Entstanden zwischen 1920 und 1922 bei dem Soziologen Alfred Weber in Heidelberg. (GA, Bd. XI, S. 19ff.)

¹⁴ GA, Bd. XI, S. 107ff.

¹⁵ Ebd. S. 22f. Fromm bezieht sich hier z. B. auf Bubers Reden „Vom Geist des Judentums“. Leipzig 1916.



liche Weise. In: „Therapeutische Aspekte der Psychoanalyse“ (1974, dt. 1991) bemerkt Fromm: „Kürzlich hörte ich die Äußerung von Martin Buber über Adolf Eichmann, dass Buber, obwohl er gegen den Eichmann-Prozess sei, in sich keinerlei Sympathie für Eichmann entdecken könne, weil er in sich überhaupt nichts von Eichmann finde. Ich halte dies für unmöglich, denn ich finde Eichmann sehr wohl in mir, ich finde alles in mir, auch den Heiligen.“¹⁶ Fromm nahm hier Bezug auf den großen Eichmann-Prozess in Jerusalem Anfang der sechziger Jahre. Damals hatte Buber wiederholt interveniert: So forderte er, Eichmann zwar in Israel, aber vor einem Internationalen Gerichtshof abzuurteilen, „weil er nicht glaubte, dass Juden, die die Opfer des Holocaust gewesen waren, auch die Richter sein sollten.“¹⁷ Buber wie auch Fromm waren überzeugte Gegner der Todesstrafe: „Die Todesstrafe ist partieller Selbstmord ohne legitimiertes Subjekt“¹⁸, so Buber, verstoße gegen das Gebot „Du sollst nicht töten“ [gemeint ist morden – S.W.] und wirke obendrein nicht abschreckend. Buber, dem mitnichten daran gelegen war, Eichmanns Mitverantwortung an der Shoah zu bestreiten, versuchte die Vollstreckung des am

¹⁶ GA, Bd. XII, S. 259ff. [hier: S. 300] Siehe auch: Erich Fromm, *Es geht um den Menschen! Eine Untersuchung der Tatsachen und Fiktionen in der Außenpolitik.* (1961) (GA, Bd. V, S. 157f.: „Eichmann ist in Wirklichkeit [...] genauso unmenschlich [...] wie wir alle.“) Im 1964 erschienenen Buch *„Die Seele des Menschen. Ihre Fähigkeit zum Guten und zum Bösen“* benannte Fromm Eichmann als eine „nekrophile Persönlichkeit“ (GA, Bd. II, S. 183); in *„Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft“* (1976) als „das extreme Beispiel eines Bürokraten“. (GA, Bd. II, S. 402); in *„Der Ungehorsam als ein psychologisches Problem“* (1963) als „entfremdeten Bürokraten [...] ein Symbol für uns alle. Wir können uns selbst in Eichmann wiedererkennen [...]“ (GA, Bd. IX, S. 372); und in *„Der moderne Mensch und seine Zukunft“* (1961, 1992) als „völlig entfremdet“. (GA, Bd. XI, S. 281)

¹⁷ Maurice Friedman, *Begegnung auf dem schmalen Grat. Martin Buber – ein Leben.* Münster 1999, S. 514f.

¹⁸ Martin Buber, *Eine Anmerkung.* In: *Die Kontroverse. Hannah Arendt, Eichmann und die Juden.* [Redaktion: F. A. Krummacker] München 1964, S. 233f.; ders., *Über die Todesstrafe. Antwort auf eine Rundfrage.* (1928) In: Ders., *Nachlese*, S. 218.

15. Dezember 1961 erstinstanzlich verkündeten und am 29. Mai 1962 vom Obersten Gerichtshof bestätigten Todesurteils im Eichmann-Prozess durch ein Gnadengesuch vom Dezember 1961¹⁹ beim israelischen Staatspräsidenten Jizchak Ben Zwi (1884-1963) abzuwenden – vergeblich; Eichmann starb in der Nacht vom 31. Mai zum 01.06.1962 den Tod durch den Strang.²⁰

III.

Beiden war, gemäß jüdischer Tradition, ihre gesellschaftliche Verantwortung als sich einmischende Persönlichkeiten bewusst. Ihr öffentliches Handeln basierte auf einem auf das Individuum ausgerichteten Humanismus und einem Weltbild, das trotz gegenläufiger Erfahrungen, z.B. des schlimmsten Verbrechens in der Menschheitsgeschichte, der Shoah, der millionenfachen Ermordung des europäischen Judentums durch die Deutschen, von der Utopie²¹ nicht ablassen wollte, dass Frieden möglich ist, weil er notwendig ist, dass Menschen sich ändern können, solange sie leben und dass Gesellschaft zum Positiven hin transformiert werden kann. Zu den Voraussetzungen hierfür schrieb Erich Fromm 1953 in *„Die Pathologie der Normalität des heutigen Menschen“*: „Wir müssen uns mit den Widersprüchen in unserer Existenz auseinandersetzen und unserem Leben selbst einen Sinn geben. Es ist uns unmöglich, nur zu leben, zu essen und zu trinken [man könnte ergänzen, zu arbeiten – S.W.], ohne dem Leben einen Sinn zu geben. Wir müssen immer eine Antwort auf das Problem des Lebens geben, und zwar sowohl theoretisch wie auch praktisch.“²²

Diese dem Leben und den Menschen zugewandte Haltung hat Erich Fromm kurz vor sei-

¹⁹ Inge Deutschkron, *Israel und die Deutschen. Das schwierige Verhältnis.* Köln 1983, S. 137.

²⁰ Mit der Staatsgründung Israels wurde die Todesstrafe abgeschafft – außer bei Kriegsverbrechen und in Fällen von Hochverrat zu Kriegszeiten. Martin Buber hatte sich bereits mehrfach öffentlich für die Begnadigung von arabischen und jüdischen Terroristen ausgesprochen. Zugleich wandte sich Buber gegen die Bewertungen Hannah Arendts, die sie über diesen NS-Verbrecher in ihrem Buch *„Eichmann in Jerusalem“* (1963) formuliert hatte.

²¹ Fromm selbst benutzte den Begriff „Utopie“ für seine eigenen Vorstellungen nur selten.

²² GA, Bd. XI, S. 211ff. [hier: S. 222]



nem Tod wie folgt beschrieben: „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 auch ein Fremder hier, und doch kein Fremder allüberall.“²³

Buber und Fromm zielten auf eine substantielle „Erweiterung menschlich-gesellschaftlicher Freiheitsräume“²⁴. Beide galten als ungebundene Denker mit hohen ethischen Ansprüchen, als Humanisten und antitotalitäre Mahner. Beide haben bewusst keine eigene Denkschule begründet. Bei beiden findet sich kein „revolutionäres Geschichtssubjekt“²⁵, d.h. bei ihnen gibt es das Proletariat als Träger revolutionärer Gesellschaftsveränderung nicht.

Wohl das letzte Mal begegneten sich Martin Buber und Erich Fromm im Frühjahr 1958²⁶ persönlich: Anlässlich des zehnten Todestages des Reformrabbiners sowie Mitbegründers und Präsidenten der Hebräischen Universität in Jerusalem, Judah L. Magnes, und zu Ehren von Martin Bubers achtzigstem Geburtstag bereiteten „amerikanische Freunde von Ichud [...] eine große Feier“²⁷ in New York vor, auf der Buber, der zu diesem Zeitpunkt die USA bereiste, und Erich Fromm, damals Mitglied des Vorstandes

der amerikanischen Freunde des Ichud²⁸, sprachen.

IV.

Martin Buber schloss sich bereits in jungen Jahren der von Theodor Herzl Ende des 19. Jahrhunderts begründeten zionistischen Bewegung einer Rückkehr nach Eretz Israel an. Er entwickelte rasch seinen kulturzionistischen Ansatz einer inneren, geistigen „Renaissance“ und Regeneration des gesamten Judentums. Daher gehörte er mitnichten zu den Anhängern des nationalstaatlich ausgerichteten Zionismus, der 1948 zur Gründung des Staates Israel führte. Kulturzionismus bedeutet bei Buber weniger eine politische Intervention als ein ethisches, kulturelles, geistiges Anliegen – auch hier wird wieder sein antipolitischer Impuls deutlich.

Infolge seiner tiefen Freundschaft mit dem libertären Kulturkritiker Gustav Landauer²⁹, dessen Einfluss auf das sozialphilosophische Denken Bubers nicht zu unterschätzen ist, näherte sich Buber genossenschaftlichen, föderativen und kommunitären Ansätzen einer grundlegenden Veränderung der Gesellschaft ohne Staat, Kapital und Großindustrialismus an. Dieser Einfluss lässt sich bis in sein Ende der vierziger Jahren veröffentlichtes Buch „Pfade in Utopia“, das für das Verständnis von Bubers Sozialphilosophie grundlegend ist, und von dem Erich Fromm im Rahmen seiner humanistischen Sozialphilosophie viel profitierte³⁰, nachzeichnen.

Buber und Landauer wirkten ab 1900 bis zu Landauers brutaler Ermordung im Mai 1919 im Zuge der Niederschlagung der bayerischen Revo-

²³ Zit. aus: Rainer Funk, Erich Fromm, S. 137; ders., Erich Fromm – Liebe zum Leben. Eine Bildmonografie. Stuttgart 1990.

²⁴ Klaus Christoph, ‚Psychologie der Befreiung‘ – Erich Fromm. In: Michael Buckmiller, Dietrich Heimann, Joachim Perels (Hrsg.), Judentum und politische Existenz. Siebzehn Porträts deutsch-jüdischer Intellektueller. Hannover 2000, S. 213ff. [hier: S. 214]

²⁵ Helmut Johach, Erichs Fromms humanistischer Sozialismus. In: Fromm Forum 12/2008. Hrsg. vom Vorstand der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft e.V. (Tübingen), S. 34ff. [hier: S. 46]

²⁶ Maurice Friedman, Begegnung auf dem schmalen Grat, S. 455.

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd.

²⁹ Hierzu nachfolgend: Siegbert Wolf, Martin Buber zur Einführung. Hamburg 1992. (= Zur Einführung, Bd. 73) Als literarischer Nachlassverwalter Landauers veröffentlichte Buber in den 1920er Jahren dessen Hauptwerke und gab 1929 gemeinsam mit Ina Britschgi-Schimmer eine zweibändige Briefausgabe Landauers heraus.

³⁰ So weit wie Abram Kardiner und Edward Preble, die in ihrem Buch „Wegbereiter der modernen Anthropologie“ (Frankfurt am Main 1974, S. 248) behaupten, Fromms Ideen seien eine Mischung aus Martin Buber und Zen-Buddhismus, vermag der Autor vorliegender Zeilen nicht zu gehen – gleichwohl ist der Einfluss Bubers auf Fromm seit den 1920er Jahren nicht zu unterschätzen.



lution, nicht nur geistig-philosophisch eng zusammen – berieten und beförderten sich in ihren Schreibprojekten, lektorierten und rezensierten sich gegenseitig. Sie teilten viele gemeinsame Interessen (z.B. ihre Vorlieben für die christliche und jüdische Mystik), auch finden wir beide wiederholt gemeinsam in Projekten zur Veränderung der Gesellschaft: in der an ländlichen Siedlungen interessierten „Neuen Gemeinschaft“ (1900/01)³¹, wo Buber Vorträge, etwa über den lutheranischen Mystiker Jacob Böhme³², hielt; des Weiteren in dem von Landauer 1908 ins Leben gerufenen, libertären „Sozialistischen Bund“³³, mit dem durch exemplarisches „Beginnen“ eine freiheitliche Gemeinschaftsordnung ohne Staat und Kapitalismus nach den Prinzipien der Autonomie, der freien Vereinbarung in genossenschaftlichen und föderativen Zusammenschlüssen vorweggenommen werden sollte. Das dritte Gemeinschaftsprojekt beider betraf den zur Verhinderung des Ersten Weltkriegs konstituierten „Forte-Kreis“, der allerdings dem europaweiten chauvinistischen Sog nicht standhielt und schließlich zerbrach.

V.

Martin Bubers Bemühungen um eine deutsch-jüdische Symbiose, seine tiefe Verbundenheit mit deutscher Kultur und Geistesgeschichte, hielten ihn anfänglich davon ab, sich öffentlich gegen die terroristische NS-Diktatur zu stellen.³⁴ Nicht dass er der verhängnisvollen Entwicklung seit 1933 keine Aufmerksamkeit geschenkt hätte:

³¹ Gilya Gerda Schmidt, *Martin Buber's Formative Years. From German Culture to Jewish Renewal, 1897-1909*. Tuscaloosa, London 1995, S. 11ff.

³² Martin Buber, *Alte und neue Gemeinschaft*. Vortrag gehalten in öffentlicher Versammlung der „Neuen Gemeinschaft“ in Berlin. (1901) Zuerst veröffentlicht in: *Association of Jewish Studies Review* I (1976), S. 50ff.; wieder abgedruckt in: Paul R. Mendes-Flohr, *Von der Mystik zum Dialog. Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zu ‚Ich und Du‘*. Königstein/Ts. 1978, S. 183ff. Zugleich Bubers „erster Versuch in ‚Sozialtheorie‘“. (Paul R. Mendes-Flohr, ebd. S. 188).

³³ An den Aktivitäten des bis zum Ersten Weltkrieg bestehenden „Sozialistischen Bundes“ nahm Buber in Berlin bis 1911 teil.

³⁴ Nachfolgende Ausführungen sind meinem Buch: *Martin Buber zur Einführung*. Hamburg 1992, S. 48ff. entnommen.

Immerhin bezeichnete er die Juden und Jüdinnen angesichts des öffentlichen Judenboykotts am 1. April 1933 als die „innerlich ausgesetztesten Menschen unserer Welt.“³⁵ Aber erst nach dem unwiderruflichen Scheitern der deutsch-jüdischen Symbiose³⁶ brach er sein Schweigen zum Nationalsozialismus. Dies geschah zu einem Zeitpunkt, als er bereits nach Palästina ausgewandert war. Unverblümt benannte er den in sämtlichen deutschen Bevölkerungskreisen tief verwurzelten Antisemitismus sowie verbreitete Subalternität, Obrigkeitshörigkeit und Staatsgläubigkeit.

Unmittelbar nach seiner Emigration aus Deutschland im Frühjahr 1938 – gerade noch rechtzeitig, um den im Anschluss an die NS-Pogromnacht vom November 1938 praktizierten Massenverhaftungen und Deportationen jüdischer Menschen in Konzentrationslager zu entgehen³⁷ – kritisierte Martin Buber die weitgehende Ignoranz der Weltöffentlichkeit gegenüber dem Schicksal des europäischen Judentums. Unmittelbaren Anlass hierzu bot der am 26. November 1938 in der von Mahatma Gandhi (1869-1948) herausgegebenen Zeitschrift „Harijan“ erschienene Artikel Gandhis: „Die Juden“.³⁸

³⁵ Martin Buber, *Der jüdische Mensch von heute*. (April 1933) In: Ders., *Der Jude und sein Judentum*. Gesammelte Aufsätze und Reden. Gerlingen 1993, 2., durchgesehene und um ein Register erweiterte Auflage, S. 543.

³⁶ Martin Buber, *Das Ende der deutsch-jüdischen Symbiose*. (Januar 1939) In: Ders., *Der Jude und sein Judentum*, S. 629ff.: „Aber die Symbiose selbst ist zu Ende und kann nicht wiederkommen.“ (S. 631) Gershom Scholem prägt den Begriff der „negativen Symbiose“, wonach die deutsch-jüdische Begegnung in den wenigen Jahrzehnten zwischen Judenemanzipation und NS-Diktatur eher als Ausnahme zu bewerten sei und mit der von den nichtjüdischen Deutschen zu verantwortenden Shoah endgültig beendet wurde.

³⁷ Bubers Wohnhaus wird während der Pogromnacht vom November 1938 geplündert. (hierzu: Siegbert Wolf, *Martin Buber zur Einführung*, S. 28, 211; Martin Buber in Heppenheim. In: *Blickpunkt Heppenheim*. Hrsg. vom Archiv und dem Museum der Kreisstadt Heppenheim 1/1995. Redaktion: Harald E. Jost, Ulrich Lange, S. 30ff.)

³⁸ *Grundlegend*: Christian Bartolf (Hrsg.), *Wir wollen die Gewalt nicht. Die Buber-Gandhi-Kontroverse*. Berlin 1998; Ders., *Zur Emanzipation vom ‚Bewussten Paria‘ – Rezeption eines unterbliebenen Dialoges zwi-*



Darin wandte sich der Autor sachkundig gegen den Zionismus und sprach Palästina ausschließlich der arabischen Bevölkerung zu. Darüber hinaus unterbreitete er den deutschen Juden und Jüdinnen den unverständlichen Vorschlag, nicht aus NS-Deutschland zu flüchten, sondern dem Nazi-Regime gewaltlos, selbst unter Einsatz des eigenen Lebens, zu widerstehen. Dieses empörende Elaborat, veröffentlicht nur wenige Tage nach der Pogromnacht vom 9. November 1938, die mehrere hundert Juden das Leben kostete und zur Verhaftung zehntausender jüdischer Menschen führte, blieb nicht unwidersprochen. Am 9. März 1939 wandte sich Buber in einem offenen, allerdings unbeantwortet gebliebenen Brief an Gandhi, dessen Werk und Person er bisher verehrt hatte. Vehement widersprach Buber Gandhis Gleichsetzung der Lebensrealität der indischen Bevölkerung in Südafrika mit derjenigen der deutschen Juden nach 1933. Zudem wies er darauf hin, dass der indische Akt des „Satyagraha“, des gewaltlosen Widerstandes, keineswegs auf die von Demütigung, Entrechtung, Verfolgung, Vertreibung und schließlich Ermordung gekennzeichnete Lebenssituation des deutschen Judentums anzuwenden sei: „Man kann einsichtslosen Menschenseelen gegenüber eine wirkliche Haltung der Gewaltlosigkeit einnehmen, aufgrund der Möglichkeit, ihnen dadurch allmählich Einsicht beizubringen, aber einer dämonischen Universalwalze kann man so nicht begegnen. Es gibt eine Situation, in der aus der *Satyagraha* der Seelenstärke keine *Satyagraha* der Wahrheitskraft werden kann. Das Wort ‚Martyrium‘ bedeutet Zeugenschaft; wenn aber kein Mensch da ist, der das Zeugnis entgegennimmt? Zeugenschaft ohne Zeugnis, unwirksames, unbeachtetes, verwehendes Martyrium, das ist das Los unzähliger Juden in Deutschland.“³⁹

schen Mohandas K. Gandhi und Martin Buber. In: Arnold Köpcke-Duttler (Hrsg.), *Buber – Gandhi – Tagore. Aufforderung zu einem Weltgespräch*. Frankfurt am Main 1989, S. 38ff.

³⁹ Martin Buber, *Brief an Gandhi* (1939). In: Martin Buber, *Ein Land und zwei Völker. Zur jüdisch-arabischen Frage*. Hrsg. u. eingeleitet von Paul R. Mendes-Flohr. Frankfurt am Main 1983 [weitere Aufl. ebd. 1993], S. 158ff. [hier: S. 161]; Gideon Shimoni, *Gandhi, Satyagraha, and the Jews: A Formative Factor in India's Policy toward Israel*. Jerusalem 1977.

Ebenso auf Widerspruch bei Buber stieß Gandhis Formel, „Palästina gehöre allein den Arabern“. Auch die Araber, so Buber, haben sich das Besitzrecht an Palästina allein auf dem Weg der „Eroberung, und zwar einer siedelnden Eroberung“⁴⁰ erworben. Begründe aber die Besiedelung durch Eroberergewalt ein Besitzrecht an Palästina, dann bestünden auch für die in dieser Region siedelnden Juden und Jüdinnen konkrete Ansprüche auf das Land. Zudem sei es über eine umfassende Intensivierung des gesamten Bodenaufbaus in Palästina möglich, beide Bevölkerungen, Juden und Araber, mit ausreichendem Lebensraum zu versorgen: „Wir wollen die Gewalt nicht. Wir haben nicht, wie unser Volkssohn Jesus und wie Sie [Gandhi – S.W.] die Lehre der Gewaltlosigkeit ausgerufen, weil wir meinen, dass ein Mensch zuweilen, um sich oder gar seine Kinder zu retten, Gewalt üben muss. Aber wir haben von der Urzeit an die Lehre der Gerechtigkeit und des Friedens ausgerufen; wir haben gelehrt und gelernt, dass der Friede das Ziel der Welt und dass die Gerechtigkeit der Weg zu ihm ist. Also können wir nicht Gewalt üben *wollen*. Wer sich zu Israel zählt, kann nicht Gewalt üben wollen.“⁴¹

Als Martin Buber 1942 erstmals von der millionenfachen Ermordung des europäischen Judentums erfuhr, zeigte er sich nachhaltig erschüttert. „Noch nie“, schrieb er damals, „habe ich so sehr verspürt, wie zweifelhaft all unser inneres Dasein trotz aller Werke der Erneuerung ist, wie in diesen Tagen, da die Massen unseres Volkes in die Gewalt ihrer Todfeinde gegeben sind.“⁴² Ende 1942 schloss er sich mit Intellektuellen, Schriftstellern und Historikern unter dem Namen „Schweige nicht!“ zusammen, um die Shoah deutlicher in das Bewusstsein der Menschen zu bringen und um die Jischuwführung⁴³ aufzufordern, der Rettung jüdischer Menschen vor der nationalsozialistischen Vernichtung in

⁴⁰ Martin Buber, *Brief an Gandhi*, S. 168.

⁴¹ Ebd. S. 173.

⁴² Martin Buber, *Schweigen und Schreien*. (Frühjahr 1944) In: Ders., *Der Jude und sein Judentum*, S. 640ff. [hier: S. 640]

⁴³ Jischuw: die jüdische Bevölkerung in Palästina vor der Staatsgründung Israels.



Europa oberste Priorität einzuräumen.⁴⁴

Auch Martin Buber fehlte das Vermögen, die Shoah zu begreifen: „Man sagt, es sei gut so, denn wer sich vorstellte, was sich ereignet, kann nicht einfach sein Leben fortführen.“⁴⁵ Gleichwohl plädierte Buber für eine Annäherung an die Shoah, denn es erschien ihm unangemessen, so weiterzuleben wie bisher: „Angemessen ist, dass wir, was sich ereignet, in unser Leben einflechten.“⁴⁶ Er hegte keine Rachegefühle, eher eine tiefe Traurigkeit, dass dieser Zivilisationsbruch gerade in Deutschland stattgefunden hatte. Trotz dieser als persönlich empfundenen ‚Niederlage‘ des offensichtlichen Scheiterns einer deutsch-jüdischen Symbiose und deren Auflösung in der Shoah ließ sich Martin Buber nicht von seiner Philosophie des Dialogs und der Vision eines hebräischen Humanismus abbringen.

Was war eigentlich Bubers Antwort auf die Shoah?⁴⁷ Zwar nahm er die Ausgrenzung des deutschen Judentums, den auf ihm lastenden Antisemitismus, als direkter Augenzeuge zwischen 1933 und 1938 unmittelbar zur Kenntnis. Er wusste von dem Horror in den Konzentrationslagern. Aber er konnte und wollte sich nicht vorstellen, dass im ‚zivilisierten‘ Westen so etwas wie die Shoah konzipiert und verwirklicht werden würde, war er doch intensiv mit der deutschen Kultur verbunden. Bubers ‚Blindheit‘ gegenüber der Shoah lag an seiner westlichen humanistisch-aufklärerischen Perspektive auf das menschliche Wesen begründet. Als er 1939 das Ende der deutsch-jüdischen Symbiose konstatieren musste, hatte er bereits einen langen inneren Kampf mit sich selbst ausgetragen. Letztlich sah sich Buber nicht dazu in der Lage, die Singularität der Shoah in seine Sozialphilosophie und Sozialutopie Eingang finden zu lassen. Er hielt an seinem vor der Shoah entwickelten, humanistischen, geschichtsoffenen Blick auf die menschliche Welt fest – wie übrigens auch Erich Fromm.

Zugleich wandte sich Buber nach 1945 gegen „ein Zusammenwerfen des deutschen Volkes

mit dem Mordgesindel der Gaskammer-Organisation [...] Ob es um Juden oder um Deutsche geht, ich werde stets dagegen kämpfen, dass man ein Volk mit seinem Abschaum identifiziert, welchen Abschaum es wie jedes Volk sein eigen nennt und nennen muss. Nicht bloß den [...] Fiktionen der ‚Rassen‘, sondern auch den Realitäten der Völker gegenüber scheint mir Generalisierung die primäre Ungeerechtigkeit zu sein.“⁴⁸ Diese Haltung der Versöhnung und eines nicht Abreißenlassens dialogischen Miteinanders ist in Israel nicht immer verstanden worden. Auch Überlebende der Shoah, wie der aus Österreich stammende Essayist und Schriftsteller Jean Améry (1912-1978), dem die Folter der NS-Schergen unmittelbar widerfahren war, kritisierte die „von Vergebungs- und Versöhnungspathos vibrierenden Juden“⁴⁹ heftig und meinte damit u.a. auch Martin Buber, der sich gleichwohl von seiner diesbezüglichen Grundhaltung nicht abbringen ließ.⁵⁰

VI.

Martin Bubers Einmischung in den Israel-Palästina-Konflikt nach dem Ersten Weltkrieg bis zu seinem Tode war sein langlebigstes öffentliches Engagement, sieht man ab von seinem Ziel einer grundlegenden Renaissance des Judentums (bzw. seiner kulturzionistischen Haltung) bereits seit den 90er Jahren des 19. Jahrhunderts. So hat er etwa den Geldbetrag des 1953 in Frankfurt am Main verliehenen Friedenspreis des Deutschen Buchhandels „für die Sache der jüdisch-arabischen Verständigung“⁵¹ gestiftet.

Seit 1917 trat Buber in zahlreichen Vorträ-

⁴⁴ Tom Segev, Die siebte Million. Der Holocaust und Israels Politik der Erinnerung. Reinbek b. Hamburg 1995, S. 113.

⁴⁵ Martin Buber, Schweigen und Schreien, S. 640.

⁴⁶ Ebd. S. 640.

⁴⁷ Seymour Cain, Martin Buber and the Shoah. In: Midstream 42 (1996), No. 3, S. 6ff.

⁴⁸ Brief Martin Bubers an Hans Blüher vom 19.01.1955. In: Martin Buber, Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. Hrsg. u. eingeleitet von Grete Schaeder. 3 Bde. Heidelberg 1972-1975, Bd. III: 1938-1965, S. 389ff. [hier: S. 390]

⁴⁹ Jean Améry, Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten. (1966). Stuttgart 1980 (2. Aufl.), S. 106. [Kapitel: Ressentiments] [weitere Aufl.] Über Jean Améry: Siegbert Wolf, Von der Verwundbarkeit des Humanismus. Über Jean Améry. Frankfurt am Main 1995.

⁵⁰ Achim v. Borries, Martin Buber – ‚Defaitist‘ für den Frieden. In: Merkur 32 (1978), H. 8, S. 807ff.

⁵¹ Maurice Friedman, Begegnung auf dem schmalen Grat, S. 401. Der Geldpreis betrug 10.000.- DM.



gen, mit Zeitschriftenprojekten⁵² und organisatorisch⁵³ für eine enge Kooperation zwischen Juden und Arabern ein: bis 1947 in Gestalt eines binationalen Gemeinwesens und seit der Gründung des Staates Israel 1948 in Form einer „vorderasiatischen Völker-Föderation“.⁵⁴ Gewaltdenken und Terrorismus lehnte er grundlegend ab. Lautstark machte er sich zum Fürsprecher der arabischen Israelis und forderte deren vollständige Gleichberechtigung mit den jüdischen Israelis ein – für Buber eine „*jüdische Frage*, da wir tief davon überzeugt sind, dass einer der Grundpfeiler unserer Existenz als Juden in der Stiftung gerechter und friedlicher Beziehungen mit unseren Nachbarn besteht.“⁵⁵ Des Weiteren engagierte er sich für die palästinensischen Flüchtlinge, die infolge des von den arabischen Nachbarstaaten 1948 gegen Israel begonnenen Krieges fliehen mussten. Grundsätzlich optierte Buber für einen friedlichen und gelebten Ausgleich des jüdischen Staates mit seinen arabischen Nachbarn, für den er sogar zu territorialen Konzessionen bereit war.

⁵² „Beajot haJom“ („Tagesprobleme“), 1940-1942; „Beajot“ bzw. „Beajot haSman“, („Aktuelle Probleme“) und „Ner“ („Licht“), 1949-1965.

⁵³ Seit 1925 im „Brith Schalom“ („Friedensbund“), seit 1939 in der „Liga für jüdisch-arabische Verständigung und Zusammenarbeit“ und seit 1942 im „Ichud“ („Vereinigung für die Verständigung zwischen Juden und Arabern“).

⁵⁴ Brief Martin Bubers an Hans Blüher vom 19.01.1955. In: Martin Buber, Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten, Bd. III, S. 390. Grundlegend: Martin Buber, Ein Land und zwei Völker. Zur jüdisch-arabischen Frage. Hrsg. u. eingeleitet von Paul R. Mendes-Flohr. Frankfurt am Main 1983 [weitere Aufl. ebd. 1993]; Ernst Simon, Nationalismus, Zionismus und der jüdisch-arabische Konflikt in Martin Bubers Theorie und Wirksamkeit. In: Bulletin des Leo Baeck Instituts 9 (1966), H. 33, S. 21ff.; Siegbert Wolf, „Unser Schicksal ist unauflöslich mit dem Schicksal der ganzen Welt verknüpft.“ – Über Hans Kohn. In: Im Gespräch. Hefte der Martin Buber-Gesellschaft, Nr. 11, Herbst 2005, S. 22ff.; Ders., „Zion wird mit Gerechtigkeit erlöst“ – Martin Bubers Konzeption der Binationalität zur Lösung des Israel-Palästina-Konfliktes – und was davon geblieben ist. In: Martin Buber-Jahrbuch 1 (2008) (i. Dr.)

⁵⁵ Brief Martin Bubers an Rafeeq Farah vom 08.09.1949. In: Martin Buber, Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten, Bd. III, S. 210.

1947 beschrieb Martin Buber während einer Europareise im niederländischen Rundfunk seine binationale Perspektive zusammenfassend wie folgt: „Was jedes der beiden in Palästina nebeneinander und durcheinander lebenden Völker tatsächlich braucht, ist Selbstbestimmung, Autonomie, freie Entscheidungsmöglichkeit. Das bedeutet aber keineswegs, dass es einen Staat braucht, in dem es dominiert. Die arabische Bevölkerung braucht zur freien Entfaltung ihrer Kräfte keinen arabischen Staat und die jüdische braucht zur freien Entfaltung der ihren keinen jüdischen; beides kann in einem binationalen Gemeinwesen gewährleistet werden, in dem jedes Volk seine spezifischen Angelegenheiten verwaltet und beide miteinander ihre gemeinsamen. Die Forderung des arabischen Staates und die Forderung des Judenstaates gehören beide jener Kategorie des politischen ‚Mehr‘ an, des Mehrhabenwollens als man wirklich braucht. Ein binationales Gemeinwesen mit möglichst weitgehend abgegrenzten Siedlungsbezirken und zugleich mit möglichst weitgehender wirtschaftlicher Kooperation, mit vollkommener Gleichberechtigung beider Partner ohne Rücksicht auf die jeweilige zahlenmäßige Proportion, und mit einer auf diesen Voraussetzungen aufgebauten gemeinschaftlichen Souveränität würde beiden Völkern das geben, was sie wirklich brauchen. Keins der beiden hätte dann noch zu fürchten, durch das andere majorisiert zu werden [...]. Wenn andererseits die Selbstbestimmung und die Entwicklungsfreiheit der jüdischen Gemeinschaft unerschütterlich gesichert wären, könnte das binationale Gemeinwesen recht wohl sich einer Föderation arabischer Staaten anschließen, wodurch wieder der arabischen Bevölkerung Palästinas eine zusätzliche Sicherung gegeben wäre.“⁵⁶

Bubers Antipolitik ist wesentlich von Gustav Landauers föderalistisch-kommunitären Anarchismus vorgeprägt. Die für Landauer zentralen Begriffe wie „Bund“, „Gemeinschaft“, „Beginnen“, der „werdende Mensch“ haben in Bubers Sozialphilosophie tiefe Spuren hinterlassen und erklären auch dessen Binationalität: „[...] wirkliche Menschheit“ ist „eine Föderation von Föderationen“⁵⁷ Hier geht es um die Schaffung von

⁵⁶ Martin Buber, Ein Land und zwei Völker, S. 264f.

⁵⁷ Martin Buber, Pfade in Utopia, S. 70.



Momenten der Unmittelbarkeit zwischen den Menschen, um ein Verständnis von wirklichem Leben als unmittelbarer Begegnung, dem Entgegen-treten der Es-Welt, d.h. einer Welt rasant wachsender Funktionalisierungen und persönlicher Entfremdung, dem Buber ein „entmennt die Menge“⁵⁸ entgegensprach. Buber ging es gleich Landauer nicht darum, lediglich Einrichtungen der Gesellschaft zu ändern, sondern die Beziehungen der Menschen untereinander und im Verhältnis zur sozialen und natürlichen Umwelt durch völlig neue soziale Arrangements zu ersetzen. Bubers Misstrauen gegenüber hierarchischen Gesellschaftsordnungen und staatlichem Zentralismus kam Landauers Formel von einem Bund von Bündeln, einem freiheitlich-egalitären Umbau der Gesellschaft zu einer Gemeinschaft von Gemeinschaften sehr entgegen⁵⁹ – etwas, was Buber in den genossenschaftlichen Siedlungsbe-wegungen, den Kibbuzim, zu realisieren erhoffte. Zusammenfassen lässt sich Bubers antimarxis-tische, antihierarchische, egalitäre und zutiefst humanistische Gesellschaftstheorie, die sich dem Ziel des internationalen Friedens und der Gegen-seitigkeit verpflichtet fühlte, wohl am besten darin, dass die Grundlage für das gemeinschaftliche Leben „die gegenseitige Beziehung, die Of-fenheit des Menschen für den anderen“ begrün-det.⁶⁰ Sein Ziel ist „der genossenschaftliche freie Zusammenschluss der Menschen zu überschaubaren Produktions-, Konsum- und Lebensgemein-schaften“⁶¹ Nicht ohne Grund hat Gershom Scholem Bubers Werk als das eines „religiösen Anarchismus“ bezeichnet.⁶² Den Begriff „Anar-

chismus“ benutzte Buber für seine Sozialphiloso-phie nicht, da der Anarchismus die Aufhebung sämtlicher Herrschafts- und Machtverhältnisse anstrebt. Dass dies möglich sei, wollte er aber aufgrund seiner persönlichen Erfahrungen im 20. Jahrhundert nicht so recht glauben. Gleichwohl erstrebte auch er eine weitestmögliche Machtre-duzierung. Einzig eine restrukturierte Gesellschaft könne das Erbe des Staates antreten. Ansonsten sei der Staat durchaus notwendig, solange er, begrenzt auf seine definierten Aufgabenbereiche, gesellschaftliches Leben nicht einschränke und unterbinde.⁶³ Auch Fromm würdigte Anarchis-tInnen als konstruktiven Teil der Alternativbe-wegung, auch wenn er „Anarchie“ an einigen Stellen seines Werks negativ definierte, als „Leere und Vakuum.“⁶⁴

VII.

Nach eigenen Angaben bekundete Erich Fromm bereits als Jugendlicher Interesse an politischen Themen, was auf seine Lektüre der Hebräischen Bibel zurückzuführen ist, vor allem auf die darin enthaltenen prophetischen Schriften: „Die Vision eines universalen Friedens und der Gedanke einer Harmonie zwischen allen Völkern rührten mich, als ich zwölf oder dreizehn Jahre alt war. Der Grund für dieses Interesse an der Idee des Friedens und des Internationalismus dürfte in der Situation zu suchen sein, in der ich mich damals befand: Ich war ein jüdischer Junge in einer christlichen Umwelt, machte gelegentlich Erfah-rungen mit dem Antisemitismus und – was noch entscheidender war – empfand die Fremdheit und die engherzige Abgrenzung gegen Andersar-tige auf beiden Seiten. Mir missfiel diese Engher-zigkeit umso mehr, als ich von dem überwältigen-den Wunsch erfüllt war, aus der emotionalen Isolation eines einsamen, verwöhnten Jungen

⁵⁸ Martin Buber, *Hinweise*. Zürich 1953, S. 293.

⁵⁹ Buber unterschied zwischen „Gemeinschaft“, einem auf Unmittelbarkeit der persönlichen Beziehungen ge-gründeten sozialen Zusammenhang, und „Gesell-schaft“, einer „massenhaft-mechanischen Anhäufung von Menschen.“ (Martin Buber, *Pfade in Utopia*, S. 435)

⁶⁰ Martin Buber, *Pfade in Utopia*, S. 304.

⁶¹ Paul Röhrig, *Der Begriff der Verantwortung bei Martin Buber. Ein Versuch über die Situation des Ge-sprächs*. In: Willehad Paul Eckert/Ernst Ludwig Ehrlich (Hrsg.), *Judenhass – Schuld der Christen?! Versuch eines Gesprächs*. Essen 1964, S. 457ff. [hier: S. 474]

⁶² Gershom Scholem, *Martin Bubers Deutung des Chassidismus*. In: Ders., *Judaica I*. Frankfurt am Main 1963, S. 197f. u. 202. Der Buber-Biograf Maurice Friedman spricht von Buber als einem Sozialanarchis-

ten im biblischen Sinn. (Martin Buber's *Life and Work*. 3 Bde. New York 1981-1983. Bd. II: *The Middle Years, 1923-1945*, S. 333)

⁶³ Siegbert Wolf, *Martin Buber zur Einführung*, S. 126f.

⁶⁴ Eher negativ in: *Man and Society*. (1956) In: GA, Bd. XII, S. 135; positiv im Kapitel über „Die Notwen-digkeit einer alternativen Bewegung“ im Buch „Auf der Suche nach der humanistischen Alternative“. (1968) In: GA, Bd. XI, S. 575.



herauszukommen. Was konnte für mich da aufregender und schöner erscheinen als die prophetische Vision von der Brüderlichkeit aller Menschen und von einem universalen Frieden?⁶⁵

Und ebenfalls 1962 schrieb er autobiographisch: „Ich tue es nicht deshalb, weil ich heute meine Fähigkeiten anders beurteile, sondern weil ich es für meine Pflicht halte, nicht passiv zuzusehen, wie unsere Welt sich auf eine selbstgewählte Katastrophe zu bewegt. Aber ich möchte unterstreichen, dass ich es nicht nur aus Pflichtgefühl tue. Je verrückter und entmenslichter unsere Welt zu werden scheint, um so mehr mag der einzelne das Bedürfnis spüren, sich mit anderen Männern und Frauen zusammenzutun, die einander durch die Sorge um die Menschheit verbunden sind.“⁶⁶

Als 1941 sein erstes Buch „Escape from Freedom“ (dt.: „Die Furcht vor der Freiheit“)⁶⁷ in den USA erschien, eine Analyse der „Charakterstruktur des modernen Menschen“⁶⁸ sowie

des Nationalsozialismus⁶⁹, beeinflusste diese vielbeachtete Publikation den Meinungsbildungsprozess in der öffentlichen Diskussion, ob die Vereinigten Staaten in den Weltkrieg eintreten sollten oder nicht. Fromms Position hierzu war eindeutig, nämlich „die völlige Vernichtung der nationalsozialistischen Herrschaft und aller, die an ihr interessiert sind oder waren.“⁷⁰ Auch Martin Buber erkannte, dass eine rein abstrakte Ausprägung des Pazifismus mitnichten Frieden bedeutet. 1939 schrieb er: „Menschen, die auf alle kriegerischen Auseinandersetzungen verzichten, sind noch nicht der anderen, des elementaren Krieges, des gärenden zwischen Gruppe und Gruppe, des stillen zwischen Person und Person, des heimlichen im Innersten des Einzelnen selber, all des Tausendnamigen und Namenlosen ledig geworden. Der Friede des Nichtkrieges ist nicht der große Friede, die große Pax [...]“⁷¹

VIII.

Erich Fromms unmittelbares politisches Engagement begann in den vierziger Jahren. Es dauerte bis 1968 – damals veröffentlichte er sein Buch „The Revolution of Hope“⁷² –, als er die Präsidentschaftskandidatur von Senator Eugene McCarthy unterstützte. Eine Herzattacke zwang ihn dann, kürzer zu treten. Für die Zeit nach 1945 lässt sich zeigen, dass Fromm ein vehementer Kritiker der US-Außenpolitik war. Hierzu veröffentlichte er beispielsweise 1961 das Buch „Es geht um den Menschen! Eine Untersuchung der Tatsachen und Fiktionen in der Außenpolitik“.⁷³

Wie Buber gehörte Fromm nach 1945 zu den konsequentesten Befürwortern nuklearer Abrüstung. Vor allem Deutschland müsse jegli-

⁶⁵ Erich Fromm, *Jenseits der Illusionen. Die Bedeutung von Marx und Freud.* (1962) In: GA, Bd. IX, S. 37ff. [hier: S. 40]

⁶⁶ Ebd. S. 43. Auch: Helmut Johach, *Gelebter Humanismus. Zeitdiagnose und politisches Engagement.* In: Erich Fromm heute. Zur Aktualität seines Denkens. Hrsg. von Rainer Funk, Helmut Johach und Gerd Meyer. München 2000, S. 68ff.

⁶⁷ GA, Bd. I, S. 215ff. Genau übersetzt muss es heißen: „Flucht vor der Freiheit“. Auch Fromm saß bei der Beurteilung der tatsächlichen verbrecherischen Rolle des Rüstungsministers und Verantwortlichen für den Zwangsarbeitereinsatz Albert Speer einem Irrtum auf. Für sein Buch „Anatomie der menschlichen Destruktivität“ (1973, GA, Bd. VII) war Fromm einige Male mit Speer zusammengetroffen und hatte diese Gespräche in sein Buch einfließen lassen. Jean Améry (1912-1978) dagegen, Überlebender der Shoah, erkannte frühzeitig, ohne damals allerdings Gehör zu finden, dass Speers späte Reue zweideutig und unehrlich war und sogar eine Verharmlosung des Nationalsozialismus darstellte. (Siehe hierzu: Siegbert Wolf, *Von der Verwundbarkeit des Humanismus*, S. 88f.) Speers unredliche Bemühungen, seine tatsächliche Mitverantwortung an der Shoah auf die Funktion eines unpolitischen Nur-Technokraten zu verkleinern, hat die Geschichtswissenschaft inzwischen als unwahr zurückgewiesen – womit Jean Améry im nachhinein recht bekommen hat.

⁶⁸ Ebd. S. 217.

⁶⁹ Ebd. S. 338ff. [Kap. 6: Die Psychologie des Nazismus]

⁷⁰ Erich Fromm, *Fragen zum deutschen Charakter.* (1943) In: GA, Bd. V, S. 3ff. [hier: S. 7]

⁷¹ Martin Buber, *Zur Klärung des Pazifismus. Botschaft an den Schulungskurs der Internationalen Friedens-Akademie.* (1939) In: Ders., *Nachlese*, S. 242ff. [hier: S. 244]

⁷² New York 1968. (GA, Bd. IV, S. 255ff.; unter dem dt. Titel: „Die Revolution der Hoffnung. Für eine Humanisierung der Technik“)

⁷³ GA, Bd. V, S. 43ff.. Für Rainer Funk ist das Fromms einzige Monografie, in der er sich „ausschließlich zu Fragen der Politik“ äußert. (Ebd. S. 438)



cher Zugang zu Atomwaffen verstellt bleiben. Zugleich warnte er aber auch vor den Folgen einer falschen Entkolonialisierungspolitik in den Ländern der so genannten Dritten Welt: „Der wichtigste Tatbestand dieses Jahrhunderts ist die koloniale Revolution. Sie kann in einer der beiden Formen vor sich gehen: mit Gewalt, Kriegen und blutigen Revolutionen oder mit Hilfe der reichen Nationen in einer geplanten wirtschaftlichen Entwicklung.“⁷⁴ Dieser Einschätzung ist Recht zu geben, denn die Menschheit sieht sich nach dem Ende des Ost-West-Konfliktes mit einem noch tiefgreifenderen Konflikt konfrontiert: dem Nord-Süd-Konflikt als Gegensatz zwischen hochentwickelten, wohlhabenden Industrienationen und wenig industrialisierten, rohstoffreichen Ländern, deren EinwohnerInnen ausgebeutet werden.⁷⁵

Den beiden Großmächten USA und Sowjetunion sprach Fromm eine hohe Verantwortung für die globale Entwicklung zu. Eine seiner Hauptaktivitäten galt der Entspannungspolitik: „Das Ende des Kalten Krieges wäre notwendig“, mahnte er 1965 in seiner gewohnt optimistischen Perspektive an, „und es müsste zu einer Verständigung zwischen den Vereinigten Staaten und der Sowjetunion kommen. Es gibt viele Anzeichen dafür, dass eine solche Verständigung heute möglich ist, auch wenn sie keineswegs leicht zu erreichen ist. Als größtes Hindernis steht ihr nämlich die deutsche Politik der Wiederbewaffnung im Wege, verbunden mit dem Versuch Deutschlands, die Grenzen von 1937 – ja sogar von 1938, wiederzugewinnen.“⁷⁶

IX.

Neben seiner Kritik an den USA, vor allem an deren Außenpolitik, gehörte Fromm zu den antizionistischen Kritikern Israels. Wie Buber kämpfte er für die Rechte der arabischen Bevöl-

kerung, hielt aber immer eine deutliche Distanz zum Staat Israel. Was Fromm an der zionistischen Bewegung abstieß, betraf den seiner Meinung nach überbordenden Nationalismus.

Fromms Engagement galt einer friedlichen Koexistenz von Israelis und AraberInnen. Die erste diesbezügliche Intervention stammt vom März 1948, kurz vor der Staatsgründung Israels.⁷⁷ Eine von Martin Buber unmittelbar vor dem Erlöschen des britischen Mandats über Palästina Mitte Mai 1948 mit veröffentlichte Erklärung zum jüdisch-arabischen Konflikt inspirierte Erich Fromm, gemeinsam mit seinem Jugendfreund Ernst Simon einen Text für „Frieden und Versöhnung zwischen Juden und Arabern“ zu formulieren. Er erschien mit den Unterschriften u.a. von Leo Baeck und Albert Einstein am 18. April 1948 in der „New York Times“ und rief Juden und Araber zur friedlichen Koexistenz auf.⁷⁸

Während Buber nach der Gründung des Staates Israel dieses Gemeinwesen akzeptierte, allerdings immer ein lautstarker Kritiker von Verfehlungen israelischer Regierungspolitik blieb, konnte der antizionistisch eingestellte Fromm auch nach der Shoah und trotz des Weiterbestehens des Antisemitismus nach 1945 keine Notwendigkeit für einen eigenen jüdischen Staat erkennen: „Ich muss zugeben, dass ich seit der Gründung des Staates Israel eine im gewissen Sinn negative Einstellung gegenüber Israel habe. Ein Grund hierfür ist die Behandlung, die die Araber durch die Israelis erfahren. In allen Berichten, die mir zu Ohren kommen, haben die Araber, die im Land zurückblieben, eben doch nicht die gleichen Rechte wie die Israelis. Was aber noch schwerer wiegt: Ich kann keinerlei Rechtfertigungsgrund sehen, warum man den Arabern, die geflohen waren, das Land weggenommen hat, und warum man ihnen die Rückkehr verweigert. Auch mag ich den israelischen Nationalismus nicht. Der vermutlich wichtigste Grund für meine gefühlsmäßige Einstellung gegenüber dem Staat Israel ist aber der folgende: Für mich war der prophetische Messianismus immer eine der wunderbarsten Vorstellungen,

⁷⁴ Erich Fromm, Ethik und Politik. Antworten auf aktuelle politische Fragen. Hrsg. von Rainer Funk. Weinheim/Basel 1990, S. 137.

⁷⁵ Erich Fromm, Meine Kritik an der Industriegesellschaft. (1972) In: GA, Bd. XI, S. 301ff. Dieser Aufsatz gipfelt in dem Satz: „Die Menschen werden heute mehr vom Toten und vom Mechanischen angezogen als vom Leben und von lebendigen Prozessen.“ (S. 302) [im Original kursiv]

⁷⁶ Erich Fromm, Ethik und Politik, S. 141.

⁷⁷ Erich Fromm, Für eine Kooperation von Israelis und Arabern. (1948) In: GA, Bd. XI, S. 523ff., 659f.

⁷⁸ Ebd.



und für mein Gefühl hat der Staat Israel diese Vorstellung für seine eigenen politischen Zwecke verkauft.“⁷⁹

Gleichwohl finden sich bei Fromm durchaus auch verständnisvollere Äußerungen: So anerkannte er, dass der Staat Israel von den Überlebenden der Shoah zu ihrem Schutz gegründet wurde: „Hitlers Macht und das Trauma des Holocaust haben die Juden so tief getroffen, dass die meisten von ihnen spirituell kapitulierten. Nach dem Holocaust glaubten sie, eine Antwort auf die Frage ihrer Existenz in der Gründung eines Staates gefunden zu haben. Der Staat freilich teilt alle Übel, die mehr oder weniger allen Staaten anhaften, eben weil sie sich auf Macht stützen.“⁸⁰

Erich Fromm hat noch einige weitere Male direkt in den Israel-Palästina-Konflikt interveniert: So bemühte er sich im Jahre 1957 gemeinsam mit Martin Buber, Nahum Goldmann und Ernst Simon ein Komitee zu gründen, das sich für die Rückkehr von AraberInnen nach Palästina einsetzte. Und in den 60er Jahren arbeitete er in einem entsprechenden „Komitee für neue Alternativen im Vorderen Orient“ mit.⁸¹

Dass öffentliche Interventionen, die auf unzureichenden Kenntnissen der Gegebenheiten im Israel-Palästina-Konflikt beruhen, Gefahr laufen, in Ressentiments abzugleiten, zeigte sich auch bei Erich Fromm im Jahre 1973 angesichts des Jom-Kippur-Krieges. Damals wurde Israel von seinen arabischen Nachbarn am höchsten jüdischen Feiertag angegriffen. Ob der israelischen Gegenreaktionen ließ sich Fromm zu einer antisemitischen Äußerung hinreißen, als er das Vorgehen der israelischen Armee mit den NS-Vergeltungsaktionen in Lidice nach dem geglückten Attentat auf Reinhard Heydrich 1942 gleichsetzte.⁸² Hier wich Fromm eindeutig von seiner

Haltung des Humanismus und der Versöhnung ab.

So bereiste er nie Israel. Entsprechend seiner antiimperialistischen Weltsicht, betrachtete er Israel als einen Außenposten der Vereinigten Staaten im Nahen Osten. Für diese antizionistische Haltung widerfuhr ihm seitens jüdischer Organisationen in den USA Widerspruch, die ihn als Redner wieder ausluden.⁸³ Auch sein Jugendfreund, der in Israel lebende Kulturzionist Ernst A. Simon, kritisierte in einem Briefwechsel aus den siebziger Jahren Fromms Haltung im Israel-Palästina-Konflikt nicht zu Unrecht als überzogen pro-arabisch und gelegentlich sogar als antisemitisch.⁸⁴

Fromms diesbezügliche Haltung lässt sich nur verstehen, wenn wir konstatieren, dass er sich weniger vom kategorischen Imperativ „Nie wieder Auschwitz!“ leiten ließ, als von einer Haltung der Machtlosigkeit und des unbedingten Humanismus. In dieser Perspektive auf das Weltgeschehen war kein Platz für jüdische Sicherheitsbedenken, Pragmatismus und einen eigenen jüdischen Staat als Reaktion auf den weltweit fortbestehenden Antisemitismus. Dass Fromm bei Israel offenbar seinen eigenen Hu-

[Anm. 7]: „Was anderes ist die Bombardierung der arabischen Flüchtlingslager als das, was die Nationalsozialisten in Lidice gemacht haben, der gleiche Geist der Rache.“ In Lidice (Tschechien) ermordeten die Nationalsozialisten im Juni 1942 nach dem erfolgreichen Attentat auf den höchsten SS-Repräsentanten im Reichsprotektorat Böhmen und Mähren, Reinhard Heydrich, als Racheaktion 172 Männer, 195 Frauen wurden ins KZ Ravensbrück verschleppt, wo ein großer Teil nicht überlebte; die Kinder deportierte man in das KZ Litzmannstadt. Danach wurde der Ort Lidice in Brand gesteckt und eingeebnet. Nach dem Zweiten Weltkrieg baute man Lidice unweit vom alten Ort wieder auf. An der Stelle des alten Lidice befinden sich heute ein Denkmal und ein Museum.

⁸³ GA, Bd. XI, S. 660.

⁸⁴ Simon und Fromm kannten sich seit 1920. Simon brach die Freundschaft zu Fromm wegen dessen Antisraelismus und Antizionismus vorübergehend sogar ab. Siehe hierzu die Briefe Ernst Simons an Erich Fromm vom 25.10.1967, 16.05.1973, 30.03.1975, 07.01.1976, 26.12.1976 u. vom 01.11.1977. In: Sechzig Jahre gegen den Strom. Ernst A. Simon. Briefe von 1917-1984. Hrsg. vom Leo Baeck Institut Jerusalem. Tübingen 1998, S. 172ff., 226f., 244ff., 250ff. u. 257ff.

⁷⁹ Brief Erich Fromms an Angelica Balabanoff vom 29.10.1962. Zit. aus: GA, Bd. XI, S. 660. Der politische Zionismus war für ihn ein falscher Messias.

⁸⁰ Erich Fromm, Bemerkungen zu den Beziehungen zwischen Juden und Deutschen. (1978) In: GA, Bd. XI, S. 597ff. [hier: S. 599]

⁸¹ Rainer Funk, Erich Fromm, S. 130f.

⁸² Brief an Karl D. Darmstädter vom 27.01.1975. [Übersetzer, Schriftsteller und Professor für deutsche Sprache und Literatur, emigrierte 1940 in die USA.] Zit. aus: Svante Lundgren, Fight against Idols, S. 112



manismus hintanstellte, könnte der Tatsache geschuldet sein, dass er den Antisemitismus nicht umfassend als „kulturellen Code“ (Shulamit Volkov) bzw. als „Alltagsreligion“ (Detlev Claussen) wahrnahm. Wenn er etwa Himmler und Hitler in „Die Anatomie der menschlichen Destruktivität“ beschreibt, spielt deren eliminatorischer Antisemitismus keine zentrale Rolle. Auch die Shoah ist in Fromms Analysen nicht prioritär. Seine unzureichende Reflexion über den Antisemitismus des Nationalsozialismus und die Shoah erklärt wohl sein Unverständnis für die Notwendigkeit des Staates Israel. Die Juden sollten sich, so Fromm, entgegen ihren schrecklichen Erfahrungen und obwohl Judeophobie bis heute weltweit fortbesteht, ja sogar zunimmt, moralischer verhalten als alle anderen Nationen: universalistisch, antinationalistisch, ohne Staat und militärische Verteidigungsfähigkeit.

X.

Erich Fromm trat in den 1950er Jahren der Sozialistischen Partei der Vereinigten Staaten bei („Socialist Party/Social Democratic Federation“) und formulierte 1960 unter dem Titel „Den Vorrang hat der Mensch!“ ein sozialistisches Parteiprogramm und basisdemokratisches Programm: „Dezentralisierung, Basisdemokratie in Politik und Wirtschaft, Kiez-Organisation, Entmilitarisierung, Kultur für alle, Teilvergesellschaftung und Mitbestimmung [...] Ideen eines demokratischen Sozialismus, aber nicht revolutionär im Sinne des Klassenkampfes.“⁸⁵ Innerparteiliche Widerstände gegen sein neues Parteiprogramm veranlassten ihn schließlich dazu, aus der Partei auszutreten.

1957 gehörte Erich Fromm zu den Mitbegründern der bedeutenden bürgerlichen US-Friedensbewegung SANE („National Committee for a Sane Nuclear Policy“) gegen Wettrüsten und atomare Bewaffnung. Daneben arbeitete er in weiteren Abrüstungskampagnen und Vereinigungen mit („Internationale Vereinigung für Abrüstung und Frieden“) sowie im „Friedensforschungsinstitut“ in Washington.⁸⁶ Seit 1960 zähl-

te er zu den Herausgebern eines Rundbriefes zu aktuellen, vor allem außenpolitischen Themen: „Committee of Correspondence Newsletter“ (später: The Correspondent“), in dem über die Sowjetunion, die Berlin-Frage, die Kuba-Krise und zu Israel veröffentlicht wurde.

Im Juli 1962 nahm er an einem vom „Weltfriedensrat“ organisierten „Weltkongress für allgemeine Abrüstung und Frieden“ in Moskau teil, wo er in Anwesenheit von Staatschef Nikita Chruschtschow eine Rede für Abrüstung hielt. Außerdem nutzte er die Gunst der Stunde, sich für die Freilassung des im gleichen Jahr in der DDR zu 13 Jahren Zuchthaus verurteilten Gewerkschafters und Cousins Heinz Brandt, der 1964 schließlich mit Hilfe von „Amnesty International“ frei kam, einzusetzen.

Fromm forderte eine konsequente Abrüstungspolitik, sogar eine einseitige Abrüstung der USA mit dem Ziel, die Ost-West-Konfrontation zu beenden. Zugleich kritisierte er die Sowjetunion als einen konservativen, totalitären Mangerstaat, der nach Weltherrschaft strebe und mitnichten ein revolutionäres System sei.⁸⁷ Darüber hinaus forderte er Verhandlungen zur weltweiten Abrüstung unter Einbeziehung Chinas, die Entmilitarisierung von Ost- und Westdeutschland sowie die Unterstützung neutraler, demokratischer und sozialistischer Regierungen in der so genannten „Dritten Welt“ durch nachhaltige Entwicklungshilfe unterentwickelter Länder im Rahmen der Vereinten Nationen.⁸⁸

XI.

Gegenüber Nachkriegsdeutschland blieb Erich Fromm, den die nichtjüdischen Deutschen unmittelbar nach der Machtübertragung an Hitler aus Deutschland vertrießen, immer auf Distanz. 1966 schrieb er unter der Frage „Marschier Deutschland bereits wieder?“⁸⁹ misstrauisch: „Deutschland wird immer noch von den gleichen grundlegenden Kräften beherrscht. Es ist

⁸⁵ Jürgen Hardeck, Erich Fromm, S. 179.

⁸⁶ Erich Fromm, Alternativen zum Atomkrieg. (1961) In: GA, Bd. XI, S. 501ff.; ders., Die Idee einer Weltkonferenz. (1966) In: GA, Bd. XI, S. 581ff.; ders., Sind wir geistig noch gesund? (1965) In: GA, Bd. XI, S.

383ff. In diesem Aufsatz benutzte Fromm den umstrittenen Begriff vom „atomaren Holocaust“. (S. 383)

⁸⁷ Erich Fromm, Es geht um den Menschen! In: GA, Bd. V, S. 43ff. [hier: S. 167]

⁸⁸ Erich Fromm, Anmerkungen zu einer realistischen Außenpolitik. (1961) In: GA, Bd. XI, S. 413ff. [hier: S. 418]

⁸⁹ In: GA, Bd. V, S. 13ff.



wieder die stärkste Wirtschaftsmacht Europas und strebt nach den alten Zielen: nach der wirtschaftlichen Vorherrschaft über ein geeintes Europa und – auf lange Sicht – nach Landaneignung im Osten. Die Hoffnung Hitlers, Himmlers und Goebbels' am Ende des Krieges, Deutschland könnte seine alte Machtstellung wiedergewinnen, wenn der Westen es als seinen Verbündeten im Kampf gegen Russland akzeptierte, hat sich wenige Jahre nach Kriegsende erfüllt. [...] Die neuen Führer, unter denen Strauß bei weitem der verschlagenste und rücksichtsloseste ist, warten bereits hinter den Kulissen. Sie zeigen eine kaum verborgene Ungeduld. Wenn die Bundesrepublik Kernwaffen bekommt, dann wird Deutschland eine Generation nach dem Zweiten Weltkrieg wieder da stehen, wo es 1914 und 1939 stand. Ist die Zeit schon wieder gekommen?"⁹⁰

Frühzeitig plädierte Fromm für die Anerkennung der Oder-Neiße-Grenze zwischen Deutschland und Polen⁹¹ sowie gegen Pläne einer atomaren Bewaffnung Westdeutschlands. Mit wachen Augen verfolgte er alle machtpolitischen und Remilitarisierungsbestrebungen unter Bundeskanzler Konrad Adenauer, kritisierte die Atombewaffnungspläne seitens Franz Josef Strauß' und setzte sich Ende der sechziger Jahre für die Verhinderung der Notstandsgesetze ein.⁹² Fromm, der sich über die Entwicklung in Deutschland vor allem in der Hamburger Wochenschrift „Der Spiegel“⁹³ informierte, legte erst in den siebziger Jahren seine tiefe Skepsis über eine wirkliche demokratische Entwicklung der BRD ab, als unter Willy Brandt die sozialliberale Koalition aus für ihn gleichwohl „viel zu angepassten“⁹⁴ Sozialdemokraten und der FDP regierte.

Martin Bubers Haltung zum Nachkriegsdeutschland ist dagegen von keiner spürbaren Distanz geprägt. Gemäß seiner libertären Einstellung kam er, als er 1953 nach Deutschland reiste,

mit ausgestreckter Hand, nicht ohne daran zu erinnern, dass die Singularität der Shoah nicht bestritten werden kann. Diese Haltung formulierte er in seiner Dankesrede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels in der Frankfurter Paulskirche: „Vor einem Jahrzehnt etwa hat eine erhebliche Anzahl deutscher Menschen [...] Millionen meiner Volks- und Glaubensgenossen umgebracht, in einer systematisch vorbereiteten und durchgeführten Prozedur, der an organisierter Grausamkeit kein früherer geschichtlicher Vorgang zu vergleichen ist. Ich, einer der am Leben Gebliebenen, habe mit denen, die an jener Handlung in irgendeiner Funktion teilgenommen haben, die Dimension des menschlichen Daseins nur zum Scheine gemein; sie haben sich dem menschlichen Bereich so dimensional entrückt, so in eine meinem Vorstellungsvermögen unzugängliche Sphäre der monströsen Unmenschlichkeit versetzt, dass nicht einmal ein Hass, geschweige denn eine Hass-Überwindung in mir hat aufkommen können. Und was bin ich, dass ich mich vermessen könnte, hier zu ‚vergeben‘! Anders verhält es sich mit dem deutschen Volke. [...] Wenn ich an das deutsche Volk der Tage von Auschwitz und Treblinka denke, sehe ich zunächst die sehr vielen, die wussten, dass das Ungeheure geschah, und sich nicht auflehnten; aber mein der Schwäche des Menschen kundiges Herz weigert sich, meinen Nächsten deswegen zu verdammen, weil er es nicht vermocht hat, Märtyrer zu werden. [...] Unterfangen wir uns, trotz allem, zu vertrauen!“⁹⁵

XII.

In den sechziger Jahren verstärkte Erich Fromm seine Bemühungen, humanistische SozialistInnen in Ost und West zum Dialog zusammenzuführen: Lucien Goldman, Ernst Bloch, Bertrand Russell, Herbert Marcuse, Wolfgang Abendroth, Leszek Kolakowski sowie die jugoslawische Dissidenten-Gruppe „Praxis“ in Belgrad und Zagreb. 1963 nahm er an einem Symposium zum ‚Jugoslawischen Modell‘ in Dubrovnik teil.

Dem Kulturkritiker und Historiker Lewis Mumford verdankte er über das 1967 erschiene-

⁹⁰ Ebd. S. 16f.

⁹¹ Erich Fromm, Die deutsche Frage. (1965) In: GA, Bd. XI, S. 493ff.

⁹² Erich Fromm, Bemerkungen zu den Beziehungen zwischen Juden und Deutschen. (1978) In: GA, Bd. XI, S. 597ff.

⁹³ Jürgen Hardeck, Erich Fromm, S. 195.

⁹⁴ Ebd. S. 195.

⁹⁵ Martin Buber, Das echte Gespräch und die Möglichkeit des Friedens, S. 33f. u. 41.



ne Buch „Mythos der Maschine“⁹⁶ anregende Einsichten in die menschliche Zivilisations- und Kulturgeschichte. Kontakte knüpfte er auch zum brasilianischen Erzbischof Don Helder Camara, dem Theologieprofessor Karl Rahner und dem Wiener Erzbischof Kardinal König. Vor allem das Denken Albert Schweitzers und Albert Einsteins hinterließ Spuren in seinem Werk. Fromm arbeitete in der „Spanischen Flüchtlingshilfe“ mit, im pazifistischen „Internationalen Versöhnungsbund“, im „Freundeskreis Danilo Dolci“, war Mitglied der „Internationalen Vereinigung für Abrüstung und Frieden“, des Nationalen Komitees der amerikanischen „Vereinigung für bürgerliche Freiheiten“ und im „Friedensforschungsinstitut“, Washington.

1967/68 erfolgte, aus Gesundheitsgründen, Fromms „letztes großes politisches Engagement“⁹⁷: Es galt dem demokratischen Präsidentschaftskandidaten Eugene McCarthy, mit dessen Wahl Fromm eine weitreichende Veränderung US-amerikanischer Innen- und Außenpolitik verband, vor allem die Beendigung des Vietnamkrieges⁹⁸. Fromm unterstützte McCarthy u.a. durch zahlreiche öffentliche Auftritte auf Wahlkundgebungen.⁹⁹ Allerdings unterlag McCarthy bereits im Nominierungsverfahren der Demokraten dem Senator Hubert Humphrey. Die Wahl des Republikaners Richard Nixon zum US-Präsidenten hielt Fromm für fatal. Eine Freundschaft verband ihn darüber hinaus mit dem demokratischen Senator und Vietnam-Kriegsgegner James William Fulbright, einem Verfechter der ‚Entspannungspolitik‘.

Der aufkommenden Jugend- und StudentInnenbewegung in den sechziger Jahren begegnete er mit großer Sympathie: Deren Kampf gegen Vietnamkrieg, Rassismus in den USA und Autoritäten stimmte weitgehend mit Fromms Überlegungen überein, ohne dass er mit allen Aktionsformen einverstanden gewesen wäre: „Den Aktionismus und Radikalismus der aggress-

siven studentischen Gruppen und den Eskapismus der Hippies schätzte er jedoch überhaupt nicht. Fromm war so bildungsbürgerlich geprägt, dass er nicht einmal Verständnis für die Musik der Beatles aufbrachte [wie auch Theodor W. Adorno – S.W.]. Er war eben auch ein auf die siebzig zugehender Mann und kein Berufsjugendlicher.“¹⁰⁰ Für Fromm bestand Ende der sechziger Jahre mitnichten eine revolutionäre Situation, sondern die Notwendigkeit einer „Mobilisierung aller humanistischen Kräfte in allen Gesellschaftssystemen und allen gesellschaftlichen Klassen, um die Bürokratisierung, die Automatisierung und die Kriegsgefahr abzuwenden.“¹⁰¹

XIII.

Erich Fromms Engagement galt einer gewaltfreien Veränderung der Gesellschaft. In seiner 1961 veröffentlichten Broschüre „Sane Comment“ reflektierte er grundlegend sein Verständnis einer humanistischen Politik.¹⁰² In seinem 1955 erschienenen Werk *The Sane Society*¹⁰³ sowie in *The Revolution of Hope. Toward a Humanized Technology* (1968)¹⁰⁴ formulierte Fromm ein basisdemokratisches Modell als Alternative zu den herrschenden kapitalistischen bzw. staatssozialistischen Gesellschaften in West und Ost. Kernpunkte betrafen die industrielle und politische

¹⁰⁰ Jürgen Hardeck, Erich Fromm, S. 180.; Erich Fromm, Der politische Radikalismus in den Vereinigten Staaten und seine Kritik. (1968) In: GA, Bd. XI, S. 396ff.

¹⁰¹ Jürgen Hardeck, Erich Fromm, S. 206. Im übrigen wurde innerhalb der jüdisch-amerikanischen Gegenkultur, in StudentInnenkreisen, Martin Bubers Werk rezipiert, etwa seine Chassidismus-Rezeption, seine Ich und Du-Dialogik, sein Kulturzionismus und sein Konzept der Binationalität. (Hierzu: Yizhak Ahren, Buber und die amerikanisch-jüdische Gegenkultur. In: Tribüne. Zeitschrift zum Verständnis des Judentums 17 (1978), H. 66, S. 122ff.)

¹⁰² Erich Fromm u.a. (Hrsg.), Sane Comment. New York 1961. Darin sein Beitrag: Sane Thinking in Foreign Policy, S. 3f. Abgedruckt u. d. T.: Geistig gesundes Denken und Außenpolitik. In: GA, Bd. XI, S. 411f.

¹⁰³ Unter dem deutschen Titel: Wege aus einer kranken Gesellschaft. In: GA, Bd. IV, S. 1ff.

¹⁰⁴ Unter dem deutschen Titel: Die Revolution der Hoffnung. Für eine Humanisierung der Technik. In: GA, Bd. IV, S. 255ff.

⁹⁶ Dt. 1974.

⁹⁷ So Rainer Funk in: GA, Bd. XI, S. 660 A 540.

⁹⁸ Erich Fromm, Der Vietnamkrieg und die Brutalisierung des Menschen. (1966) In: GA, Bd. XI, S. 507ff.

⁹⁹ Erich Fromm, Warum ich für McCarthy bin. (1968) In: GA, Bd. XI, S. 540ff.; ders., Wahlkampfede für Eugene McCarthy beim „Versöhnungsbund“. (1968) In: GA, Bd. XI, S. 584ff.



Mitbestimmungsdemokratie, Dezentralisierung von Wirtschaft und Politik, Entbürokratisierung, Garantie eines jährlichen Mindesteinkommens, Etablierung eines „Obersten Kulturrates“ als Ratgeber für Politik und Gesellschaft, bessere Kontrolle der Massenmedien in Richtung einer objektiveren Berichterstattung, Entflechtung von Großkonzernen sowie Trennung wissenschaftlicher Forschung von der industriellen und militärischen Nutzbarmachung.

Als gewaltfreier Mensch lehnte er das politische Mittel des Terrorismus zur Gesellschaftsveränderung unmissverständlich ab. Im Terrorismus sah er nichts anderes als „seelische und geistige Verzweiflung und Leere“ und einen Hass gegen das Leben.¹⁰⁵ Terrorismus war für ihn politischer Extremismus, der aus einem „Mangel an Vernunft, an theoretischer Ausbildung und an kritischem Denken“¹⁰⁶ herrührte.

Als Kritiker von Nationalismus, Rassismus, Antisemitismus und des Patriarchats – obgleich in seinem Gesamtwerk „geschlechtsspezifische Probleme [...] kaum eine Rolle“¹⁰⁷ spielten – umfasste politisches, gesellschaftliches Engagement immer auch die Veränderung der Psyche, mit dem Ziel, jeden Menschen zum ‚Herren‘ im eigenen Haus heranreifen zu lassen. Fromm verband menschliche Leidenschaften mit den sozial-ökonomischen Interessen – ich würde noch geistig-kulturelle Bedürfnisse hinzufügen – in dem Begriff „Gesellschaftscharakter“. Unter einer gesellschaftlichen Umgestaltung in Richtung Humanismus und Freiheit verstand Fromm nicht nur die Transformation der Ökonomie und der Politik, sondern ebenso eine grundlegende Transformation der menschlichen Psyche. Sein politisches Denken verknüpfte er stets mit seinen sozialpsychologischen Erkenntnissen und Methoden (z.B. die Begriffe „Gesellschaftscharakter“ und „Marketing-Charakter“). 1955 schrieb er in „Wege aus einer kranken Gesellschaft“ programmatisch: „Wenn ich glaube, dass ‚die‘ Ursache der Krankheit ökonomischer *oder* geistiger *oder* psychologischer Art sei, dann glaube ich natürlich, dass die Beseitigung dieser

Ursache zur Gesundung führe. Wenn ich dagegen sehe, wie die verschiedenen Aspekte miteinander in Wechselbeziehung stehen, werde ich zum 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. 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 Normen 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 sozioökonomischen 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 der 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 Evangeliums führte zur Katholischen Kirche; die Lehren der Aufklärer des achtzehnten Jahrhunderts 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

¹⁰⁵ Erich Fromm, Die Revolution der Hoffnung. (1968) In: GA, Bd. IV, S. 367.

¹⁰⁶ Erich Fromm Der Terrorismus von Baader und Meinhof. (1976) In: GA, Bd. XI, S. 512ff. [hier: S. 513]

¹⁰⁷ Jürgen Hardeck, Erich Fromm, S. 237.



ist; und er kann emotional nicht frei sein, wenn er in seiner Lebenspraxis, in seinen ökonomischen und sozialen Beziehungen abhängig und unfrei ist. Wenn man versucht, in einem Bereich unter Ausschluss der anderen radikal voranzukommen, so muss das notwendigerweise zu dem Resultat führen, zu dem es geführt hat, dass nämlich die radikalen Forderungen auf dem einen Gebiet nur von wenigen Menschen erfüllt werden, während sie für die Mehrheit zu leeren Formeln und Ritualen werden, die zur Tarnung der Tatsache dienen, dass sich in anderen Bereichen nichts geändert hat.“¹⁰⁸

Eine grundlegende Transformation der Gesellschaft war für ihn nur möglich, wenn alle lebenswichtigen Bereiche der Menschen (Ökonomie, Politik, Kultur, Moral/Ethik¹⁰⁹ und Psyche) radikal durch andere Arrangements zwischen den Menschen und im Verhältnis zur Natur ersetzt werden. Und hinsichtlich der Psyche bedeutete dies, sich frei zu machen vom Marketing-Charakter, selbst zu werden, alles zu hinterfragen, und vor allem das Gefühl eigener Machtlosigkeit, das sich etwa in verheerender Gleichgültigkeit gegenüber dem Leben ausdrückt, zu überwinden und sich verantwortlich zu zeigen, für sich selber und seine soziale Umwelt. Für Fromm war der Mensch bestimmt von Universalität, wonach „jeder einzelne die ganze Menschheit in sich trägt, dass die ‚menschliche Situation‘ (conditio humana) für alle Menschen die gleiche ist [...]“¹¹⁰ Hierzu schrieb er in seinem Programmwurf für die „Socialist Party“ der Vereinigten Staaten: „Produktion und Konsum müssen den Bedürfnissen der menschlichen Entwicklung untergeordnet werden, nicht umgekehrt.

¹⁰⁸ GA, Bd. IV, S. 190f.

¹⁰⁹ Ethik definierte Fromm in „Wege aus einer kranken Gesellschaft“ (1955) als „von der Vernunft nicht zu trennen. Sittliches Verhalten gründet sich auf die Fähigkeit, Werturteile aufgrund vernünftiger Überlegungen zu fällen; es bedeutet, dass man zwischen Gut und Böse unterscheidet und seiner Entscheidung entsprechend auch handelt. Der Gebrauch der Vernunft setzt das Vorhandensein eines Selbst voraus; das gleiche gilt für das sittliche Urteilen und Handeln. Außerdem gründet sich die Ethik [...] auf das Prinzip, dass keine Institution und kein Ding höher steht als irgendein Mensch [...]“ (GA, Bd. IV, S. 123)

¹¹⁰ Erich Fromm, Die Seele des Menschen. In: GA, Bd. II, S. 159ff. [hier: S. 222]

Folglich hat sich die gesamte Produktion nach dem Grundsatz des Nutzens für die Gesellschaft zu richten, nicht nach dem Profit, den Einzelne oder Unternehmen davon haben. [...] Der humanistische Sozialismus ist ein System, in dem der Mensch das Kapital und nicht das Kapital den Menschen beherrscht; in dem der Mensch seine Lebensumstände und nicht die Lebensumstände den Menschen beherrschen; in dem die einzelnen Mitglieder der Gesellschaft planen, was sie produzieren wollen, anstatt dass die Produktion sich nach den Gesetzen der unpersönlichen Mächte des Marktes und des Kapitals mit dem ihnen eigenen Bedürfnis nach maximalem Profit richten.“¹¹¹ Fromm hegte dabei auch große Sympathien für die antiautoritäre Erziehung von A. S. Neill in Summerhill und bezeichnete Neills pädagogische Praxis als eine der „Biophilie“, d.h. dem Leben und dem Menschen zugewandte „Erziehung zum Lebendigsein“¹¹²

Grundlage von Fromms Humanismus ist, neben Karl Marx und Sigmund Freud, seine Herkunft aus dem Judentum. 1966 publizierte er seine eingehende Beschäftigung mit der eigenen jüdischen Tradition, mit den mosaischen Geboten und dem Messianismus, in dem Buch „Ihr werdet sein wie Gott. Eine radikale Interpretation des Alten Testaments und seiner Tradition“¹¹³: „Verfolgt man die Linie von Fromms Vorbildern, kann man [...] feststellen“, dass es „fast alles Juden“ sind: „Die Propheten, einige Talmudrabbinnen, Maimonides, Spinoza, die Chassidim, Marx, Freud, [Hermann] Cohen und [Max] Horkheimer.“¹¹⁴ Fromm betrachtet die Hebräische Bibel „und die weitere jüdische Überlieferung als ein Ganzes und als die Entwicklung hin zu einer universalen Humanitätsidee.“ Sein freiheitlicher Sozialismus ist „in hohem Maße identisch mit dem messianischen

¹¹¹ Erich Fromm, Den Vorrang hat der Mensch! Ein sozialistisches Manifest und Programm. (1960) In: GA, Bd. V, S. 19ff. [hier: S. 31f.]

¹¹² Erich Fromm, Pro und contra Summerhill. (1970) In: GA, Bd. XI, S. 415ff. [hier: S. 419]; ders., Vorwort zu A. S. Neill „Summerhill“. (1960) In: GA, Bd. XI, S. 409ff.

¹¹³ In: GA, Bd. VI, S. 83ff.

¹¹⁴ Jürgen Hardeck, Erich Fromm, S. 204.



Glauben des Judentums.“¹¹⁵

Fromm war ein Kritiker des Patrizentrismus, für ihn der „psychische Motor für die wirtschaftlichen Leistungen der bürgerlich-protestantischen Gesellschaft“.¹¹⁶ Dem stellte er, ausgehend von Johann Jakob Bachofens Mutterrechtstheorie, mit der er sich in der Phase seiner ersten psychoanalytischen Schriften ab 1927 beschäftigte¹¹⁷, den Matrizenismus entgegen, der sich durch „eine Dominanz optimistischen Vertrauens und *unbedingter* (mütterlicher) Liebe“ auszeichne sowie „durch geringe Schuldgefühle, stärkere Glücks- und Genussfähigkeit, mehr Mitleid gegenüber den Schwachen, überhaupt durch das Vorherrschen altruistischer Gefühle.“¹¹⁸ Für Fromm deckte sich die matriachale Gesellschaft Bachofenscher Prägung mit den „sozialistischen Idealen [...] Demokratie, Gleichheit, Freiheit, Brüderlichkeit, Harmonie mit der Natur, Abwesenheit von Privateigentum.“¹¹⁹

XIV.

Bei beiden Sozialphilosophen, Fromm und Buber, drängt sich die Frage auf, wie sie angesichts ihrer deutlichen Beschreibung der unheilvollen Entwicklungen im 20. Jahrhundert, mit der Shoah durch die Deutschen im Zentrum, angesichts ihrer Zugehörigkeit als Juden zu der Gruppe, die die Nationalsozialisten weltweit vernichten wollten, und trotz ihrer persönlichen Erfahrun-

gen und weitreichenden philosophischen bzw. psychoanalytischen Deutungen, dennoch nach 1945 weiterhin von einer gesellschaftlichen Veränderung im Sinne eines humanistischen Sozialismus überzeugt sein konnten, um Freiheit, Frieden und soziale Gerechtigkeit ohne Rassismus und Antisemitismus zu erreichen.¹²⁰ 1965 hat Erich Fromm mit dem Aufsatz „Credo eines Humanisten“ sein humanistisches, anthropozentrisches Bekenntnis niedergeschrieben.¹²¹ In insgesamt neunundzwanzig Abschnitten, die jeweils mit „Ich glaube“ beginnen, münden sie in den Satz: „Ich glaube, dass die Verwirklichung einer Welt möglich ist, in der der Mensch viel *sein* kann, selbst wenn er wenig *hat*, in der der vorherrschende Beweggrund seines Lebens nicht das Konsumieren ist; in der der Mensch das erste und letzte Ziel ist; in der der Mensch den Weg finden kann, seinem Leben einen Sinn zu geben, und in der er auch die Stärke finden kann, frei und illusionslos zu leben.“¹²² Was Fromm dem Menschen vor allem nehmen wollte, ist die weitverbreitete, von einem scheinbaren Optimismus überlagerte tiefe Freud- und Hoffnungslosigkeit des modernen Menschen, die er als die „vielleicht schwerste seelische Erkrankung“¹²³ betrachtete. Buber wie Fromm blieben nicht beim Denken bzw. beim Schreiben stehen, sondern bemühten sich darum, die Menschen immer in konkretes Miteinander bringen. Ihr skeptischer Humanismus ließ sie trotz allem vertrauen.

Beide hegten Sympathien für einen kom-

¹¹⁵ Ebd. S. 204f. Allgemein zum Messianismus siehe: Werner Portmann/Siegbert Wolf, „Ja, ich kämpfte“. Von ‚Luftmenschen‘, Kindern des Shtetls und der Revolution. Biografien radikaler Jüdinnen und Juden. Münster 2006, S. 10ff.

¹¹⁶ Erich Fromm, Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie. (1934) In: GA, Bd. I, S. 85ff. [hier: S. 107]

¹¹⁷ Ebd.; Ders., Die Bedeutung der Mutterrechtstheorie für die Gegenwart. (1970) In: GA, Bd. I, S. 111ff.; Ders., Märchen, Mythen, Träume. Eine Einführung in das Verständnis einer vergessenen Sprache. (1951) In: GA, Bd. IX, S. 169ff. [hier: S. 291ff.]; Ders., Bachofens Entdeckung des Mutterrechts. (1955) In: GA, Bd. XI, S. 177ff.; Ders., Die Kunst des Liebens. (1956) In: GA, Bd. IX, S. 437ff. [hier: S. 478ff.]

¹¹⁸ Klaus Christoph, ‚Psychologie der Befreiung‘, S. 219 [Anm 25].

¹¹⁹ Michael Löwy, Erlösung und Utopie. Jüdischer Messianismus und libertäres Denken. Eine Wahlverwandtschaft. Berlin 1997 [weitere Aufl.], S. 213.

¹²⁰ Zu Recht schreibt Rainer Funk: „Wann immer Fromm sein eigenes Denken kennzeichnen will, gebraucht er das Attribut ‚humanistisch‘. Er spricht von einer humanistischen Wissenschaft vom Menschen, vom humanistischen Sozialismus, von der humanistischen Industriegesellschaft, vom humanistischen Gewissen, von der humanistischen Religion, vom humanistischen Management, von der humanistischen Weltanschauung, von der humanistischen Psychoanalyse, vom humanistischen Charakter, von der humanistischen Ethik und von der humanistischen Utopie.“ (GA, Bd. XI, S. 662)

¹²¹ In: GA, Bd. XI, S. 593ff.

¹²² Ebd. S. 596.

¹²³ Brief Erich Fromms an Kardinal König, Erzbischof von Wien, vom 16.02.1979. (Zit. aus: GA, Bd. XI, S. 666)



munitären, lebendigen Sozialismus¹²⁴, für Fromm zugleich das Beispiel einer gesunden Gesellschaft: „Eine Gesellschaft ist gesund, wenn sie es dem Menschen erlaubt, in überschaubaren Dimensionen, die er noch in der Hand hat, zu wirken und aktiv und verantwortungsbewusst am Leben der Gesellschaft teilzunehmen und gleichzeitig Herr seines eigenen Lebens zu sein. Eine solche Gesellschaft fördert die Solidarität der Menschen [...] Eine gesunde Gesellschaft fördert das produktive Tätigsein eines jeden bei seiner Arbeit, sie dient der Entfaltung der Vernunft und gibt dem Menschen die Möglichkeit, seinen inneren Bedürfnissen in gemeinsamer künstlerischer Tätigkeit [...] Ausdruck zu verleihen.“¹²⁵ Diese Gesellschaft sollte bestehen aus Werkgemeinschaften, Nachbarschaftsgruppen, Selbstverwaltungseinheiten, dezentralisiert, föderalistisch, mit direkter BürgerInnenbeteiligung, mit kollektiven Betriebsleitungen und weit reichender Mitbestimmung, garantiertem Arbeitseinkommen, das die Grundlage für eine menschenwürdige Existenz ist, sowie grundlegend veränderten Produktions- und Besitzverhältnissen. Fromms Gesellschaftsmodell einer direkten Demokratie, getragen von vielen „face to face“-Gruppen¹²⁶, ist weniger von Marx als vielmehr von den libertären „grass-roots“-Bewegungen in den USA geprägt: nämlich von der anarchistisch inspirierten gewaltfreien Bürgerrechtsbewegung etwa gegen den Rassismus oder auch, ohne dass sich, meines Wissens, Fromm explizit darauf berufen hätte, von der libertären Kommunebewegung und ähnlich anti-autoritär-libertär inspirierten Sozialen Bewegungen gegen Staat und Kapital.

Interessant hierbei ist, dass Fromm frühzeitig ein garantiertes jährliches Mindesteinkommen

forderte, erstmals 1955 in seinem Buch *Wege aus einer kranken Gesellschaft*¹²⁷ Fromm setzte seine Kritik an der Produktionsweise darauf an, „wie sich das Produzieren und Konsumieren, wie sich diese Art der gesellschaftlichen Organisation auf die Seele des Menschen, auf sein Leben, auf seine Gefühle und auf das Bild, das er von sich selbst hat, auswirkt.“¹²⁸ Die innerhalb der sozialistischen und ArbeiterInnenbewegung bis heute hoch im Kurs gehaltene Forderung nach einer ‚Sozialisierung der Produktionsmittel‘ sah Fromm dagegen kritisch; ihm ging es stattdessen mehr um „die Sozialisierung der Arbeitsbedingungen und der Funktionen der Arbeiter“, damit „der einzelne Mensch bei seiner Arbeit zu einer tätigen, kooperativen Person werden kann.“¹²⁹

Die Organisierung der Gesellschaft mittels so genannter face-to-face-Strukturen¹³⁰ in den Wohnvierteln und am Arbeitsplatz, einhergehend mit einer umfassenden Humanisierung unserer technologischen Gesellschaft¹³¹, diese bei Fromm sehr detailgenauen Überlegungen eines humanistisch-kommunitären, genossenschaftli-

¹²⁴ Martin Buber, *Pfade in Utopia*; Erich Fromm, *Wege aus einer kranken Gesellschaft*, S. 198ff.

¹²⁵ Ebd. S. 193.

¹²⁶ Bei Fromm gibt es unterschiedliche Angaben über die zahlenmäßige Größe dieser Gruppen. In *Die Revolution der Hoffnung. Für eine Humanisierung der Technik* (1968, GA, Bd. IV, S. 255ff.) spricht er von „kleinen, unmittelbaren Gruppen“ (ebd. S. 372) in der Größe von 10 bis 20 Mitglieder; in *Haben oder Sein* (1976) beschreibt er, unter Bezugnahme auf entsprechende Äußerungen in *The Sane Society* (1955), „die Bildung von Hunderttausenden von Nachbarschaftsgruppen“ im Umfang von jeweils ca. 500 Personen. (GA, Bd. II, S. 269ff., hier: S. 400).

¹²⁷ Ebd. S. 234ff. Diesen Gedanken hat er 1966 in seinem Aufsatz „Psychologische Aspekte zur Frage eines garantierten Einkommens für alle“ (GA, Bd. V, S. 309ff.) und zwei Jahre später in seinem Buch *Die Revolution der Hoffnung* (GA, Bd. IV, S. 255ff.) weiter entwickelt. Das garantierte Jahreseinkommen „müsse deutlich unter dem niedrigsten Arbeitslohn liegen, um bei den Arbeitenden nicht Groll und Empörung hervorzurufen“ (ebd. S. 353) Voraussetzung hierfür sei auch der „kostenlose Konsum gewisser Gebrauchsgüter“, wie z. B. „Brot, Milch und Gemüse“ sowie „stark verbesserte Einrichtungen von öffentlichen Verkehrsmitteln“ bzw. kommunalisierter Wohnungsbau. „Das bringt mich auf die Idee, dass man das Problem des garantierten Einkommens auch so lösen könnte, dass man alles zum Leben Notwendige – im Sinne eines festgelegten Minimums – kostenlos bekäme, anstatt es bar zahlen zu müssen“, d.h. die partielle Abschaffung des Tauschmittels Geld. (Erich Fromm, *Psychologische Aspekte*, S. 314f.)

¹²⁸ Erich Fromm, *Die Pathologie der Normalität des heutigen Menschen*. (1953) In: GA, Bd. XI, S.260.

¹²⁹ Ebd. S. 264.

¹³⁰ Erich Fromm, *Wege aus einer kranken Gesellschaft*, S. 238f.

¹³¹ Erich Fromm, *Die Revolution der Hoffnung. Für eine Humanisierung der Technik*. (1968) In: GA, Bd. IV, S. 255ff.



chen, föderalistischen und dezentralisierten Sozialismus, stimmen weitgehend mit Martin Bubers Gesellschaftsutopie überein, wie sein Spätwerk „Pfade in Utopia“ (1950) belegt. Bei Erich Fromm heißt es entsprechend: „Der Ausnutzung des Menschen durch den Menschen muss ein Ende gemacht werden, und die Wirtschaft muss der Höherentwicklung des Menschen dienen. [...] Der Mensch kann sich vor den Folgen seines eigenen Wahnsinns nur dadurch schützen, dass er eine gesunde Gesellschaft schafft, die den Bedürfnissen des Menschen entspricht, jenen Bedürfnissen, die in den Bedingungen seiner Existenz begründet sind. Eine Gesellschaft, in der der Mensch zu seinen Mitmenschen liebend in Beziehung tritt, in der er die Bindungen an Blut und Boden durch die Bande der Brüderlichkeit [und Schwesterlichkeit – S.W.] und Solidarität ersetzt; eine Gesellschaft, die ihm die Möglichkeit gibt, durch schöpferische Arbeit die Natur zu transzendieren anstatt zu zerstören, in der jeder ein Selbstgefühl dadurch erwirbt, dass er sich als Subjekt seiner eigenen Kräfte erlebt und nicht durch die Anpassung an die Herde; eine Gesellschaft, in der der Mensch ein Orientierungssystem und eine Möglichkeit zur Hingabe besitzt, ohne die Wirklichkeit entstellen und Götzen verehren zu müssen.“¹³²

Beide, Buber und Fromm, bewahrten sich lebenslang ihre radikale Gesellschaftskritik, auch wenn sich die libertäre, revolutionäre Emphase mit zunehmendem Alter abmilderte. Ihre Kulturkritik, die sich gegen die moderne Zivilisation der Industriegesellschaft wendet, und die messianische Hoffnung auf eine gerechte und solidarische Welt, sind in den Schriften beider stets gegenwärtig.¹³³ Insgesamt lässt sich als gemeinsame Kontinuität im politischen Denken Martin Bubers und Erich Fromms konstatieren: die Hoffnung auf eine Welt ohne Armut, Krieg und Unfreiheit.

¹³² Erich Fromm, Wege aus einer kranken Gesellschaft, S. 253.

¹³³ Michael Löwy, Erlösung und Utopie, S. 214. Siehe auch: Erich Fromm, Max Horkheimer, Herbert Marcuse u.a., Autorität und Familie, Bd. 1, Paris 1936, S. 131ff.; Erich Fromm, Ihr werdet sein wie Gott. Eine radikale Interpretation des Alten Testaments und seiner Tradition. Stuttgart 1982.

XV.

Weder Fromm noch Buber waren so naiv anzunehmen, dass ein kommunitärer, föderalistischer Sozialismus einen Zustand vollkommener Harmonie herbeiführen könnte, aber sie entdeckten in diesem Gesellschaftsmodell gerechtere und sozial verträglichere Möglichkeiten, mit Widersprüchen und menschlichen Konflikten anders, nämlich friedlicher, kreativer, fantasievoller und damit produktiver umzugehen. Mit großem Ernst sahen beide, „dass der heutige Mensch vor der entscheidenden Wahl“ steht, „nicht zwischen Kapitalismus und Kommunismus, sondern zwischen dem Robotertum (sowohl von der kapitalistischen wie auch von der kommunistischen Art) und dem humanistischen kommunitären Sozialismus.“¹³⁴

Für beide bestand die große Alternative dazu in der Renaissance des Humanismus. Die neue Form der Gesellschaft werde, so Fromm 1961, „eine Form des humanistischen Sozialismus sein [...] die sich sowohl vom existierenden Kapitalismus wie von der Verfälschung des Sozialismus, die sich Sowjetkommunismus nennt, unterscheidet. Die Frage ist allerdings, wie lange wir noch Zeit haben, um zur Einsicht zu kommen und unsere Richtung zu verändern.“¹³⁵

Zur Person des Autors:

Siegbert Wolf, geb. 1954, Dr. phil., Historiker und Publizist in Frankfurt am Main, Dozent an der Jüdischen Volkshochschule Frankfurt am Main. Zahlreiche Bücher u.a. über Gustav Landauer, Martin Buber, Hannah Arendt, Jean Améry sowie zur Frankfurter Stadtgeschichte: Hrsg.: Jüdisches Städtebild Frankfurt am Main (1996); Werner Portmann/Siegbert Wolf, „Ja, ich kämpfte“. Von Revolutionsträumen, ‚Luftmenschen‘ und Kindern des Shtetls. Biografien radikaler Jüdinnen und Juden. Münster 2006; zuletzt: Hrsg.: Gustav Landauer, Ausgewählte Schriften, Band 1: Internationalismus. Lich/Hessen 2008.

Copyright © 2009 by Dr. Siegbert Wolf
Strandpromenade 26, D-63110 Rodgau
E-Mail: kuwu03@web.de

¹³⁴ Erich Fromm, Wege aus einer kranken Gesellschaft, S. 254.

¹³⁵ Erich Fromm, Der moderne Mensch und seine Zukunft, S. 284.