

Das Verständnis menschlicher Freiheit bei
Jürgen Moltmann und Erich Fromm -
ein christlich-humanistischer Dialog

Examensarbeit
vorgelegt von:
Bernd Rosenbrock
Göttingen, Sommer 1982



<u>Inhaltsverzeichnis</u>	Seite:
Vorbemerkungen	4
A. Bedingungen des Freiheitsverständnisses bei Jürgen Moltmann und Erich Fromm	6
A.1. Die Situation des Menschen	6
A.1.1. Jürgen Moltmann	6
A.1.1.1. Die geschichtlichen Widersprüche	6
A.1.1.2. Das Wesen des Menschen: Die existentiellen Widersprüche	7
A.1.2. Erich Fromm	8
A.1.2.1. Die geschichtlichen Widersprüche	8
A.1.2.2. Das Wesen des Menschen: Die existentiellen Widersprüche	9
A.2. Die "heile" Wirklichkeit - Die Antwort auf die Frage im Menschen	11
A.2.1. Jürgen Moltmann: <u>Trinitarische Kreuzestheologie</u>	11
A.2.2. Erich Fromm: <u>Radikaler Humanismus</u>	16
A.3. Kapitel A. zusammenfassende Gegenüberstellung	19
B. Die Wege der Freiheit	21
B.1. "Freiheit von" - die Bedingung der Möglichkeit zur Freiheit	21
B.1.1. Jürgen Moltmann	21
B.1.1.1. Die politische Befreiung des Menschen	21
B.1.1.2. Die psychische Befreiung des Menschen	23
B.1.1.3. Die Bewältigung des Todes als Befreiung "vom" Tod durch die Stellvertretung Christi	26
B.1.2. Erich Fromm	28
B.1.2.1. Die politische Befreiung des Menschen	29
B.1.2.2. Die psychische Befreiung des Menschen	31
B.1.2.3. Die Bewältigung des Todes	34
B.2. "Freiheit zu" - die Möglichkeit der Freiheit	34
B.2.1. Jürgen Moltmann: <u>Die Freiheit des Werdens</u>	34
B.2.1.1. Freiheit als Glaube an den trinitarischen Gott	34
B.2.1.2. Trinitarische Freiheitslehre - zur Frage nach der Willens- oder Wahlfreiheit	36



B.2.2. Erich Fromm: <u>Die Freiheit des Seins</u>	37
B.2.2.1. Freiheit in der Existenzweise des Seins	37
Exkurs: Die Bewältigung des Todes als Befreiung "zum" Sterben in der Entfaltung des Lebens	39
B.2.2.2. Alternativismus - zur Frage nach der Willens- oder Wahlfreiheit	40
B.3. Kapitel B. zusammenfassende Gegenüberstellung	42
C. Die Wirklichkeit der Freiheit - Kritische Gegenüber- stellung einer christlichen Kreuzestheologie und eines radikal-humanistischen Ansatzes	44
C.1. Das Wirklichkeitsverständnis	44
C.1.1. Geschichte und Metaphysik	44
C.1.2. Mensch und Natur	45
C.1.3. Atheismus und Theismus	46
C.1.4. Die Erkenntnis der Wirklichkeit	48
C.2. Das Freiheitsverständnis	50
C.2.1. Die Freiheit in der Gottesebenbildlichkeit	50
C.2.2. "Gesetz und Evangelium" - die Erfahrbarkeit der Freiheit	52
D. Freiheit als Befreiung zum Leben	54
D.1. Was dem Leben dient	54
D.2. Die Dialektik der Freiheit- das Zusammenspiel von Glaube und Vernunft	54
Anmerkungen	56
Literaturverzeichnis	63



Vorbemerkungen

Die Schwierigkeit, die sich bei der Beschäftigung mit dem Thema Freiheit bei Erich Fromm und Jürgen Moltmann ergibt, ist die, daß eigentlich alles, was sie geschrieben haben, indirekt die Befreiung des Menschen zum Inhalt hat. Diese Arbeit kann den religiös-philosophischen Zusammenhang des Freiheitsbegriffs beider Autoren, ihr Wirklichkeitsverständnis, nur in Grundzügen aufzeigen. Zur Darstellung des Moltmannschen Denkens habe ich besonders sein Buch "Der gekreuzigte Gott" herangezogen.

Die Positionen in ihrem eigenen philosophischen und wissenschaftlichen Umfeld, etwa der Theologie Karl Barths, der Psychoanalyse oder der Frankfurter Schule, zu diskutieren, ginge über die Möglichkeiten dieser Arbeit hinaus. In der Hoffnung, daß in der Darstellung und Infragestellung des Freiheitsverständnisses der Autoren auch grundsätzliche Aspekte des Verhältnisses von Christentum und Humanismus ab und zu aufleuchten, trägt die Arbeit den Untertitel "ein christlich-humanistischer Dialog".

Anvisiert wird nicht das Ziel destruktiver Kritik des einen oder des anderen, sondern eher die konstruktive Darstellung ihres gemeinsamen Zieles: der Befreiung zum Leben; was auch immer man genau darunter verstehen mag. Eine gegenseitige Infragestellung kann dem nur dienen.

Das besondere Interesse dieser Arbeit gilt dem Wirklichkeitsbezug der Freiheit, den beide Verfasser radikal anstreben.

Die Kernfrage in diesem christlich-humanistischen Dialog lautet: Wie "muß" die Wirklichkeit der Freiheit gedacht werden, damit die dem Freiheitsbegriff inhärente Forderung nach totalem und radikalem Wirklichkeitsbezug erfüllt wird?

Biographisch ist wegen der begrenzten Möglichkeiten für eine Darstellung der Lebensläufe kurz darauf hinzuweisen, daß sich in Moltmann und Fromm ein christlicher ökumenischer Theologe, der besonders nach der befreienden Realität des christlichen Glaubens für politisch Unterdrückte und Leidende fragt, aber auch von der Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen Atheismus geprägt ist, und ein humanistischer Sozialpsychologe, der auf dem Hintergrund seiner jüdischen



Abstammung an dem Zusammenhang von Humanwissenschaften und Religion interessiert ist, gegenüberstehen.

Ich habe versucht, in der Gliederung einen gemeinsamen Rahmen zu stecken, der Raum läßt für die individuellen Unterschiede zwischen Moltmann und Fromm, aber gleichzeitig den Vergleich als Grundlage für einen christlich-humanistischen Dialog erleichtert.

Zu den Anmerkungen und dem Literaturverzeichnis ist zu sagen, daß die Primärliteratur im Literaturverzeichnis chronologisch aufgelistet ist und in den Anmerkungen unter dem Namen des Verfassers und dem ersten Erscheinungsdatum des jeweiligen Buches erkenntlich gemacht wird. Bei Fromm bezieht sich das Erscheinungsjahr immer auf die englischsprachige Erstausgabe.

Sonstige Literatur erscheint in den Anmerkungen nur unter dem Namen des Verfassers mit der entsprechenden Seitenzahl.



A. Bedingungen des Freiheitsverständnisses bei Jürgen Moltmann und Erich Fromm

Zu Beginn soll der Hintergrund etwas erhellt werden, auf dem Moltmann und Fromm ihre Vorstellungen von Freiheit formulieren. Was ist die Wirklichkeit? lautet die Eingangsfrage. Der gemeinsame Ausgangspunkt ist das "Kreuz der Wirklichkeit" (1), der drohende "Tod des Menschen" (2) seine Zersplitterung in der Entfremdung. Dem Ausgangspunkt entsprechend ist die Frage nach dem möglichen Heil, der Aufhebung menschlichen Leidens das Zentrum der Freiheitsproblematik. Der Vergleich dieser beiden Denker konzentriert sich deshalb im weiteren Verlauf der Arbeit auf die Adäquatheit des jeweiligen Freiheitsverständnisses zur aufgeworfenen Situation des Menschen. In A.1. wird diese Situation genauer beschrieben und gedeutet, in A.2. die erhoffte "heile" Wirklichkeit.

A.1. Die Situation des Menschen

A.1.1. Jürgen Moltmann

A.1.1.1. Die geschichtlichen Widersprüche

Gekennzeichnet ist die Situation von den "Teufelskreisen des Todes", "die Menschen nicht Menschen sein lassen". (3) Fünf Teufelskreise zählt er auf: 1. die Armut, die aus Hunger, Krankheit und früher Sterblichkeit besteht und durch Ausbeutung und Klassenherrschaft hervorgerufen wird, 2. die Gewalt, die Selbstbestimmung und politische Mitbestimmung durch Diktatur und Privilegienherrschaft verhindert, 3. die rassistische, kulturelle und technokratische Entfremdung, die die Menschen "ihrer Identität und Eigenart beraubt und zu manipulierbaren Faktoren im System degradiert", 4. die industrielle Nazurzerstörung, die alle Teufelskreise "zu einem größeren Ring" verbindet und aufgrund "einseitiger ökonomischer Wertorientierung" und eines mit messianischem Pathos gefütterten Fortschrittsglaubens "das menschlich-natürliche System zum Umkippen von der Orientierung auf das Leben zur Orientierung auf den Tod" bringt, und schließlich 5. die Sinnlosigkeit und Gottverlassenheit, die zur Flucht in Apathie, Genuß und Traumwelten führt. Sinnlosigkeit und Apathie folgt häufig "ein unbewußter Todestrieb". Diese "tödlichen Regelkreise" werden zum "Verfallssyndrom" des Todes (4).

Das Elend der Menschen sind nicht nur seine noch nicht ergriffenen Möglichkeiten, sondern seine realen Unmöglichkeiten: seine Versklavung unter die Sünde, die Verfehlung seines Daseins durch Eigensucht, seine Auslieferung an den Tod und die Vergänglichkeit, seine Ausbeutung durch das Gesetz, das ihm Leben befiehlt, aber nicht gibt. Die Sünde ist "Selbstabschließung" des Menschen von Gott, Selbstvergötterung statt Anbetung des unsichtbaren Gottes. (5) Alle menschliche



Angst ist deshalb "im Grunde, d.h. seit der Geburt, Trennungsangst" (6), "jene tiefsitzende Ur-Angst, die sie so aggressiv und unmenschlich gegen andere Menschen macht" (7). Dem "homo incurvatus in se" entspricht die "societas incurvata in se". (8) Das Gesetz sind die "nomistischen Lebenssysteme", die als Ananke das Schicksal der Welt regieren, ist der Zwang aufgrund von Selbstabschließung in Angst und Apathie leben zu müssen. "So bringt dieser Teufelskreis aus Sünde und Gesetz den Menschen zum Tode." (9) "Wo immer die Angst vor der Freiheit sich ausbreitet, beginnt schon das Sterben." (10)

"Die Krise des Menschen in seiner eigenen Welt" als eine "Krise des Vertrauens", des "Engagements" und der "Hoffnung" verlangt nach einer befreienden Antwort. (11) Die "ganze menschliche, inklusive der schuldhaft verfehlten und zum Tode verurteilten Wirklichkeit" ist der zentrale Bezugspunkt christlicher Hoffnung. (12)

A.1.1.2. Das Wesen des Menschen: Die existentiellen Widersprüche

Moltmann lehnt eine statische Antwort mit dem Hinweis ab, daß biblisch gesehen "der geschichtliche Heilsglauben dem Schöpfungsglauben", die Eschatologie der Protologie (13) und so "die Frage nach dem exemplarischen, dem wahren, dem neuen Menschen" der allgemeinen Frage "Wer ist der 'Mensch!'" (14) vorangeht und sie bestimmt. Geht man ihr aber getrennt von der soteriologisch-eschatologischen Frage nach, kommt man zu Erkenntnissen aufgrund eines biologischen Vergleichs mit der Tierwelt, eines kulturanthropologischen Vergleichs und eines Vergleichs von religiösen Erfahrungen "mit dem Göttlichen". (15) Der Mensch erscheint so als ein "weltoffenes, instinktunsicheres und zeitoffenes Wesen" (16), das "sich zu vollenden" und "die innere Leerstelle zu schließen" sucht auf unterschiedlichen persönlichen, kulturellen und religiösen Wegen. (17) Menschsein heißt arm und gleichzeitig eine "schöpferische Keimzelle" zu sein. (18) Wer den Menschen definieren will, nimmt ihm seine Freiheit, weil er als Ebenbild des "deus absconditus" der "homo absconditus" ist. (19) Angesichts dieser Tatsache sind alle Definitionen Herrschaftsakte. (20) Das Dasein des Menschen ist wesentlich "eine Möglichkeit zu". (21)

Diese positive Bestimmung der Offenheit des Menschen ist nur berechtigt, wo der Mensch auf den gekreuzigten und auferweckten Christus hin ausgerichtet ist, den ersten der neuen Schöpfung. Wie der Mensch gleichzeitig als Ebenbild des "deus absconditus" und des gekreuzigten Gottes verstanden werden kann, ohne von einer äußeren Instanz "definiert" zu werden, bleibt offen. Ohne Anerkennung des



christologischen Kriteriums- so muß man wohl sagen- existiert der Mensch im Widerspruch als "Unmensch", der der Selbstvergottung erlegen ist. "Angesichts der durch Sünde pervertierten Natur des Menschen wird man doch erst durch das Geschehen der Gnade dessen ansichtig, was das 'Natürlich- Menschliche' genannt zu werden verdient. Erst durch den göttlichen Widerspruch gegen des Menschen Widerspruch wird die menschliche Entsprechung zu Gott verwirklicht." (22)

A.1.2. Erich Fromm

A.1.2.1. Die geschichtlichen Widersprüche

Die Situation des Menschen läßt sich bei Fromm am besten anhand der 'Entfremdung' darstellen. Der Begriff "Entfremdung" entspricht den Moltmannschen "Teufelskreisen". Die jeweilige Begriffswahl läßt schon etwas von dem unterschiedlichen Welt- und Menschenbild aufleuchten, was später noch deutlicher hervortreten wird.

Das dynamische Verständnis von Entfremdung ist nach Meinung Fromms dazu geeignet, "das Wechselspiel zwischen der heutigen sozio-ökonomischen Struktur und der Charakterstruktur des Durchschnittsmenschen" aufzuzeigen, da der Begriff der "Entfremdung" "an die tiefste Schicht der modernen Persönlichkeit zu rühren scheint" (23). "Unter Entfremdung ist eine Art der Erfahrung zu verstehen, bei welcher der Betreffende sich selbst als einen Fremden erlebt. Er ist sozusagen sich selbst entfremdet. Er erfährt sich nicht mehr als Mittelpunkt seiner Welt, als Urheber seiner eigenen Taten, sondern seine Taten und deren Folgen sind zu seinen Herren geworden, denen er gehorcht, ja die er sogar möglicherweise anbetet." (24) Nach Fromm steht Marx in einer Linie mit den Propheten des Alten Testaments, für die Entfremdung Götzendienst hieß. Beispiele eines Entfremdungsprozesses sind die "Verehrung eines Idols, die götzdienerische Anbetung Gottes, die abgöttische Liebe zu einem anderen Menschen, die Verehrung des politischen Führers oder des Staates und die götzdienerische Verehrung der Äußerungen irrationaler Leidenschaften", wie z.B. der Gier nach Macht. (25) Der "autoritäre Charakter" ist der götzdienende Mensch. Kennzeichnend für die Entfremdung in der kapitalistischen Welt ist der Prozeß der Quantifizierung und der Abstraktion, der aus dem ungewöhnlich hohen Grad der Arbeitsteilung und der einheitlichen Bewertung von Arbeitskräften und Sachen in Geldeinheiten resultiert. Zu einer "vollen, produktiven" Objektbeziehung gehört, daß man ein Objekt sowohl in seiner Konkretheit wie auch in seiner



Abstraktheit erkennt. Konkrete Realität" wird durch Abstraktionen, durch gespenstische Schatten ersetzt, die unterschiedliche Quantitäten, aber nicht unterschiedliche Qualitäten verkörpern". "Auch Menschen werden als Verkörperung eines quantitativen Tauschwertes erlebt." (26) "Die zum Verkauf stehende Persönlichkeit" muß einen erheblichen Teil ihres Selbstgefühls, das der Erfahrung von mir selbst als dem Subjekt meiner Erfahrungen entstammt, einbüßen. (27) Diesen "Gesellschaftscharakter" des modernen Menschen bezeichnet Fromm als "Marketing-Orientierung" (28).

Im Unterschied zur ersten industriellen Revolution, gekennzeichnet durch die Ersetzung lebendiger Energie durch mechanische Energie, befinden wir uns heute in der zweiten industriellen Revolution, in der das menschliche Denken durch Kybernetik und Automation ersetzt wird. (29) Die Dehumanisierung durch das gegegenwärtige technologische System beruht auf den Prinzipien, "daß etwas getan werden soll, weil es technisch möglich ist", und der maximalen Effizienz und Produktion. Für den Menschen bedeutet dies die "Förderung einer minimalen Individualität" (30), und die Verurteilung zum "homo consumens" (31).

Entfremdung in götzendienerischer Weise bedeutet immer Unterwerfung unter irrationale Autoritäten, von denen man regiert werden will. Irrational deshalb, weil aus Bedingungen des Lebens Anbetungsobjekte werden. Angesichts der technologischen Entwicklung und der dehumanisierenden Versachlichung des Menschen werden Bürokratismus und atomare Aufrüstung zu den größten Gefahren der Menschheit. Die Frage nach Leben oder Tod spitzt sich immer mehr auf die Alternative zwischen Bürokratismus und Humanismus zu. (32)

A.1.2.2. Das Wesen des Menschen: Die existentiellen Widersprüche

"Die Unterscheidung zwischen existentiellen und geschichtlichen Widersprüchen" in der Situation des Menschen "ist äußerst wichtig, da ihre Verwechslung weitreichende Folgen hat". (33) Sowohl ihre schicksalhafte Festschreibung als auch ihre Harmonisierung im Interesse herrschender Mächte und rationalisierender Ideologien gilt es zum Schutze des Menschen zu verhindern.

Grundlegend ist die biologische Schwäche des Menschen. Er ist das hilfloseste aller Tiere. Seine Schwäche ist die Basis seiner Stärke. "Selbstbewußtsein, Vernunft und Einbildungskraft haben jene 'Harmonie' zerrissen, die für das tierische Dasein charakteristisch ist." (34) Seitdem lebt er im Widerspruch. "Der fundamentalste existentielle Widerspruch ist der von Leben und Tod". Die Sterblichkeit



des Menschen schließt einen anderen Widerspruch ein, nämlich den zwischen den dem Menschen überhaupt gegebenen Möglichkeiten und der zu kurzen Spanne seines Lebens für ihre Nutzung. Ein weiterer Widerspruch ist der zwischen Alleinsein und Verbundenheit mit anderen Menschen. (35)

"Der Mensch kann nicht statisch leben, weil ihn seine inneren Widersprüche dazu treiben, nach einem Gleichgewicht, nach einer neuen Harmonie zu suchen, die an die Stelle der verlorenen Harmonie des Tieres tritt." Er entwickelt Leidenschaften und Strebungen, um "eine Antwort auf seine Existenz zu finden, oder man könnte auch sagen", um "der Geisteskrankheit zu entgehen". Kunst, Religion, aber auch Geisteskrankheiten sind "Versuche, das Problem zu lösen, ganz als Mensch geboren zu werden". (36) Fünf Grundbedürfnisse zählt Fromm auf, denen man auf "produktive", d.h. psychisch progredierende oder "nicht-produktive", d.h. regredierende Weise entsprechen kann:

1. Bezogenheit durch Liebe oder Narzissmus, 2. Transzendenz durch Kreativität oder Destruktivität, 3. Verwurzelung durch Brüderlichkeit oder Inzest, 4. Identitätserleben durch Individualität oder Herdenkonformität, 5. Suche nach einem Rahmen der Orientierung und nach einem Objekt der Hingabe durch Vernunft oder Irrationalität. (37)

Die mit dem Widerspruch in der menschlichen Natur gegebene Möglichkeit des Bewußtseins und der Vernunft stellt die grundlegende Bedingung einer "produktiven" Befriedigung der Bedürfnisse dar. Vernunft ist die Fähigkeit zur Objektivität, "die sich sowohl auf die Kenntnis der Natur, wie auch auf die Kenntnis des Menschen, der Gesellschaft und der eigenen Person bezieht". Die Vernunft ist wie die Liebe eine Orientierung, "die sich auf alle Objekte bezieht und nicht auf ein bestimmtes Objekt beschränkt werden kann". Je mehr der Mensch auf Illusionen verzichtet, desto fähiger wird er dazu. (38) Der Motor seiner Leidenschaften und Strebungen ist die Angst, "die Qual des Alleinseins", vergleichbar der Ur-Angst, von der Moltmann spricht.

Das Wesen des Menschen ist nicht eine gegebene Qualität oder eine Substanz, sondern ein "der menschlichen Existenz innewohnender Widerspruch" mit dem Bedürfnis nach einer Antwort, die "ein Gefühl für Einheit, des Einsseins und der Zusammengehörigkeit zu gewinnen" hilft. (39) Der Widerspruch "zwischen des Menschen Sein in der Natur und seinem (durch Selbstbewußtsein, Vernunftbegabung und Vorstellungsvermögen bedingten) Transzendieren der Natur und der in diesem Transzendieren liegenden Notwendigkeit einer Antwort auf diesen Widerspruch" (40) beinhaltet Aufgabe und Befähigung gleichermaßen.



A.2. Die "heile" Wirklichkeit - Die Antwort auf die Frage im Menschen

A.2.1. Jürgen Moltmann: Trinitarische Kreuzestheologie

In seinem Buch "Der gekreuzigte Gott" versucht er die Antwort des christlichen Glaubens zu geben. Zuvor konstatiert er die "Relevanz-" und "Identitätskrise" des christlichen Glaubens, zutreffender: seine "Glaubwürdigkeitskrise".(41) Die Infragestellung von Kirche und Theologie entspringt der Wahrnehmung des "Kreuzes der Wirklichkeit" und führt bei vielen nicht nur zum "Exodus aus einer verblendeten Gesellschaft, die psychologisch wie sozial den Schmerz am Leiden in der Welt verdrängt und leidende Menschen an den Rand drängt", sondern auch zum Exodus aus einer Kirche, die nicht entschlossen genug mit diesen inneren und äußeren Abwehrmechanismen ihrer gesellschaftlichen Umgebung bricht, sondern sich selbst der religiösen Toleranz dieser frigidon Gesellschaft erfreut und um des eigenen Beistandes willen ihren faulen Frieden mit ihr gemacht hat und steril wurde". Unter dem Druck öffentlicher Relevanz für die Probleme der Gesellschaft und der einzelnen Menschen muß jede Theologie ihren eigenen Standpunkt, "ihre eigene politische und soziale Situation reflektieren. Ein absoluter Standpunkt wäre gleichbedeutend mit Standpunktlosigkeit." Das heißt, Kennzeichen jeder Theologie ist Relationalität und Relativität und nicht Verhältnislosigkeit, die der Tod wäre. Die neuere "politische Theologie" hat deshalb versucht, das "Verifikationsmodell der Theologie" von der Orthodoxie in die "Orthopraxie" zu überführen.. Was ist aber das besonders "Christliche" an dieser Praxis? Und wozu überhaupt? Kritik, soziales Engagement für die Elenen und Rebellion gegen Unrecht "findet sich zum Glück auch bei den anderen", und "oft viel entschlossener". Christliche Identität kann nur auf dem "Weg in die Nichtidentität", den jede Selbstpreisgabe durch Solidarisierung und "Selbstentäußerung in geschichtlicher Handlung" geht, spruchreif werden. Sie ist für den "kreativen Charakter" der Solidarität unerlässlich.

Moltmanns Ziel ist die Überwindung der Alternative von Gott und Welt, genauer: der Alternative zwischen menschlicher Identität in Gott und der Relevanz Gottes und des christlichen Glaubens für die ganze Wirklichkeit der Schöpfung. Der rote Faden in seiner Theologie ist die Suche nach der Einheit der Wirklichkeit, der Einheit von Gott und Welt, angetrieben von dem Leiden der Kreatur. Sein theologisches Ziel kann man auch mit dem traditionellen Begriff "Theodizee" benennen.



Christliche Identität beruht auf einem "doppelten Identifizierungsgeschehen", zum einen in dem "Akt der Identifizierung mit dem gekreuzigten Christus", zum anderen in der diesen Akt begründenden Identifizierung Gottes "mit dem Gottlosen und Gottverlassenen".

"Aufgabe der christlichen Theologie ist es, die Wahrheit des dreieinigen Gottes in der Wirklichkeit der Passion Jesu und als deren Wahrheit zu begreifen." (42) Die Bindung Gottes an die Geschichte der Person Jesu Christi bewahrt den christlichen Glauben vor falschen Alternativen, wie zwischen Evangelisation und Humanisierung, Leib und Seele, "der sogenannten vertikalen Dimension des Glaubens und der politischen Veränderung", "zwischen Jesulogie und Christologie, zwischen der Menschlichkeit und der Göttlichkeit Jesu". "Wer immer hier trennt und Alternativen aufrichtet und auf Scheidung plädiert, trennt die Einheit von Gott und Mensch in der Person, in der Nachfolge und der Zukunft Christi." (43) Ein besonderes Anliegen ist Moltmann die Standortbestimmung des christlichen Glaubens "jenseits von Theismus und Atheismus" (44) und "jenseits von Gehorsam und Revolte" (45) in der Auseinandersetzung mit der Religionskritik im Gefolge von Marx, Feuerbach, Nietzsche und Freud.

Wie kann der christliche Glaube an den gekreuzigten Gott diesen Alternativen entgehen, wie "Gott in der Geschichte" und die "Geschichte in Gott" gedacht werden? Moltmann geht in seinem Gottes- und Geschichtsverständnis vom israelitisch-alttestamentlichen Denken aus. Er bezeichnet im Anschluß an Abraham Heschel die Gottesverkündigung der Propheten als "pathetische Theologie" und die Situation Gottes als das "Pathos Gottes". (46) "Die Propheten haben Gottes Pathos niemals mit seinem Wesen identifiziert, denn es war für sie nicht etwas Absolutes, sondern die Form seiner Relation zum anderen." Das Pathos Gottes ist sein "Interesse an seiner Schöpfung und seinem Volk, wodurch Gott sein Sein in die Geschichte seiner Beziehung und seines Bundes mit den Menschen verlagert". "Hat Gott im Bund mit dem Volk sein Herz offebart, so wird er durch Ungehorsam verletzt und leidet an seinem Volk." "Indifferenz gegenüber Recht und Unrecht wäre ein Rückzug Gottes aus dem Bund." Gott "leidet an seiner Leidenschaft für sein Volk." Die Rabbinen der Zeitwende sprachen deshalb "von mehreren Stufen der Selbsterniedrigung Gottes : in der Schöpfung, in der Berufung Abrahams, Isaaks und Jakobs und der Geschichte Israels, im Exodus und im Exil". Diese israelitische Sicht Gottes und der Geschichte gehört inhaltlich zum zweiten Gebot des Dekalos, das ein fertiges Bild von Gott sich zu machen verbietet, und somit die



Definition Gottes, der Geschichte und damit auch des Menschen offenhält. Moltmanns Hinweis auf das Pathos Gottes entspricht in seiner geschichtlichen undefiniertheit und Offenheit seiner Rede vom deus und homo absconditus. Von Gott kann man nicht abstrakt, sondern nur relativ, d.h. relational sprechen.

Das spezifisch Christliche ist die "Offenbarung im Widerspruch" oder "im Gegenteil" (47). "Gott wird nur in seinem Gegenteil, in der Gottlosigkeit und Gottverlassenheit, als 'Gott' offenbar." "Das erkenntnistheoretische Prinzip der Kreuzestheologie kann nur dieses dialektische Prinzip sein: Gottes Gottheit wird im Paradox des Kreuzes offenbar." Dieses Prinzip dient der Abgrenzung vom "analogischen Prinzip", nach dem Gleiches nur von Gleichem erkannt wird. Die Paradoxie des Kreuzes hat ihren geschichtlichen Kristallisationspunkt in dem Schrei Jesu: "Mein Gott, warum hast du mich verlassen?" (48) In dem historischen Aufschrei Jesu aus seiner Gottverlassenheit "offenbart sich das Geheimnis des Kreuzes und mit ihm das Geheimnis Gottes selbst", "das offene Geheimnis der Trinität" (49). Die Trennung der historischen und theologischen Aufgabe der Darstellung des Todes Jesu ist überwunden in der Geschichtlichkeit dieser "theologischen Äußerung" Jesu: "Mein Gott, warum hast du mich verlassen?", ebenso wie die Alternative zwischen Jesulogie und Christologie. Moltmann versucht die Interpretation des Todes Jesu auf diesen selbst zurückzuführen, statt auf die ersten Christen. Jesus selbst ist die Kontinuität zwischen sich als Verkündiger und als Verkündigtem, nicht nur das Kerygma der Urgemeinde.

Im Zusammenhang mit der einzigartigen Gottesgemeinschaft seines Lebens und seiner Verkündigung starb Jesus in einzigartiger Gottverlassenheit." Das ist die Besonderheit seines Sterbens, seine Exklusivität und Göttlichkeit, die seinen Tod von dem Tod anderer unterscheidet. Das "Kreuz der absoluten Gottverlassenheit": "im vollen Bewußtsein der gnädigen Nähe Gottes von Gott verlassen und an den Tod eines Verworfenen ausgeliefert zu sein", ist die Stellvertretung für seine Nachfolger, die nun nicht mehr in Einsamkeit leiden und sterben, sondern in seiner Gemeinschaft. (50)

Mk 15,34 ist als zuverlässige historische Grundlage für diese Interpretation die methodologische Rechtfertigung für das "historisch-eschatologische Korrelationsmodell" (51), das "Geschichte als Erinnerung" und "als Hoffnung" zur spezifisch christlichen "Hoffnung im Modus der Erinnerung" ergänzt. (52) Man spürt in diesem methodischen Ansatz den Versuch, das Pathos Gottes um seiner Solidarität willen



in der Einheit der Geschichts- und Gotteswirklichkeit im Schrei Jesu zu begründen.

"Das Kreuz ist das eigentlich Unreligiöse des christlichen Glaubens."

"Der modernen Religionskritik kann die gesamte Welt des religiösen Christentums anheimfallen, nicht aber dieses unreligiöse Kreuz. Im Kreuz liegt kein Muster religiöser Denkprojektionen vor." (53) Denn "alles Unheil, die Gottverlassenheit, der absolute Tod, der unendliche Fluch der Verdammnis, das Versinken im Nichts" ist "in Gott selbst", und nur so "das ewige Heil, die unendliche Freude, die unzerstörbare Erwählung und das göttliche Leben". (54) Indem es sich so dem atheistischen Projektionsverdacht entzieht, steht es "jenseits von Theismus und Atheismus". Ebenso wie "die Realität des Kreuzes Jesu" das "tertium genus" zu dieser Alternative ist, ist sie die Erfüllung des Bilderverbots durch "permanente Kritik". Diese Behauptungen werden später zu prüfen sein.

"Nennt man das Kreuz Jesu das 'Kern-Faktum' des christlichen Glaubens, so muß man seine Auferweckung das Ur-Datum des christlichen Glaubens nennen." (55) Seine Auferweckung wurde "als Anfang der allgemeinen Auferweckung der Toten, d.h. als Beginn des Endes der Geschichte mitten in der Geschichte", also "im Rahmen einer universalen Hoffnung" verstanden. Der Auferweckte ist aber immer nur der gottverlassene Gekreuzigte, dessen Stellvertretung begriffen werden muß, um seine Auferweckung zu begreifen. (56) Darum muß der hermeneutische Ort zum Verständnis des christlichen Auferstehungsglaubens "in der offenen, der sowohl unbeantwortbaren wie unaufgebbaren Frage nach Gerechtigkeit in der Leidensgeschichte der Welt gesucht werden". "Im Streit um die Auferweckung Jesu geht es um die Frage nach der Gerechtigkeit in der Geschichte." (57) "Gott hat die Zukunft seiner befreienden Gerechtigkeit in diesem einen vorweggenommen und vorausgeschickt, um sie durch diesen einen den anderen zu vermitteln." (58) Kreuzestheologie ist "nichts anderes als die Kehrseite christlicher Hoffnungstheologie, wenn anders diese in der Auferweckung des Gekreuzigten auf ihren springenden Punkt kommt. (59) Der stellvertretende Tod Christi und seine Auferweckung als Antizipation des Endes der Geschichte eröffnen ein neues Verständnis der Geschichte als der durch Verheißung geöffneten Wirklichkeit. (60) Die verheißene Zukunft Christi im "Reich der Freiheit" ist weder heils- noch weltgeschichtlich, noch existential einzuordnen, weil dieses eschatologische Geschehen damit "auf etwas ihm Fremdes, aus anderen Erfahrungen Genommenes und ihm von außen Aufgenötigtes" hin relativiert werden



würde.(61) In dieser neuen, vollendeten Schöpfung der endzeitlichen Herrlichkeit wird Gott "alles in allem " sein und nicht nur die Zerstörung, sondern auch ihre Möglichkeit, nicht nur der Tod, sondern auch seine Möglichkeit überwunden sein.(62) Mensch und Welt werden, nicht vergöttlicht, am göttlichen Leben teilnehmen. Der verherrlichte Mensch und die verherrlichte Schöpfung werden "endlich, aber nicht sterblich, zeitlich, aber nicht mehr vergänglich" sein.(63)

Die Folgerungen Moltmanns für die Gotteslehre orientieren sich wie schon bei seiner Interpretation des Kreuzes an der Auseinandersetzung mit dem "Protestatheismus" (64), dem "antitheistischen Atheismus" (65). Es gilt theologisch den politischen und klerikalen Monotheismus abzuwehren, der als monotheistischer "Monarchianismus eine ungemein verführerische religiös-politische Ideologie war und ist", weil er als "universale Einheitsreligion" (66) jede Art von Gleichschaltung und autoritärer Ordnung rechtfertigt. Das ist die gemeinsame Front "trinitarischer Kreuzestheologie" und des "Protestatheismus". Der erkenntnistheoretische Zusammenhang von Kreuz und Trinität wird bestimmt, indem das Kreuz Christi zum "Materialprinzip der Trinitätslehre" und die Trinitätslehre zum "Formalprinzip der Kreuzeserkenntnis" wird.(67) "Die Trinitätslehre ist dann keine unerschwingliche und unpraktische Gottesspekulation mehr, sondern nichts anderes als die Kurzfassung der Passionsgeschichte Christi in ihrer Bedeutung für die eschatologische Freiheit des Glaubens und des Lebens der bedrängten Natur. Sie bewahrt den Glauben vor dem Monotheismus ebenso wie vor dem Atheismus, weil sie den Glaubenden beim Kreuz festhält." (68) Heil findet man deshalb nur in der Gemeinschaft mit dem trinitarischen Gott, der als "die Einheit der spannungsvollen und dialektischen Geschichte" des verlassenden Vaters und des verlassenen Sohnes am Kreuz, "eschatologisch als Geschehen zwischen dem liebenden Vater und dem geliebten Sohne im präsenten Geist der Liebe" "den ganzen Aufruhr der Geschichte in sich"enthält. Aus dieser Geschichte läßt sich "Gott"dann nicht als "eine andere Natur oder eine himmlische Person oder eine moralische Instanz", sondern tatsächlich als ein "Geschehen" verstehen, "zu" dem man nicht betet, sondern "in" dem man betet.

Für den christlichen Glauben ist die Zukunft Gottes nicht nur die "austehende ferne Heimat der Identität, sondern zugleich" die "Ankunft zuvorkommender Gnade in der Gegenwart". Aufgrund der Erfahrungen der Erneuerung und Wiedergeburt durch den Gott, der Liebe ist (69), versteht der Glaube "sich selbst als schöpferische Freiheit

zur Liebe" in der Spannung zwischen enttäuschem Glauben und dem in der Hoffnung transzendierenden Glauben.(70)

A.2.2. Erich Fromm: Radikaler Humanismus

Hinter dem Titel seines letzten Buches "Haben oder Sein"(71) verbirgt sich die kürzeste und einfachste Antwort auf die dem Menschen gestellte Frage nach der Einheit seines Lebens, die Fromm in seinen zahlreichen Publikationen in wissenschaftlicher und religiös-ethischer Weise immer wieder zu formulieren versuchte. Mit den Worten "Haben oder Sein" ist jene "Nahtstelle" gefunden, "in der Humanismus als Wissenschaft und Humanismus als Religion- oder besser gesagt: Humanismus als religiöses Ethos- ineinkommen".(72) "Der Fortschritt der Psychologie ist nicht in der Trennung eines vermeintlichen Naturbereichs von einem vermeintlichen Geistesbereich zu suchen..., sondern in der Rückkehr zu der großen Tradition der humanistischen Ethik. Diese betrachtete den Menschen in seiner psychisch-geistigen Totalität und vertrat die Auffassung, daß es die Bestimmung des Menschen sei, er selbst zu werden."(73) "Humanistische Ethik als angewandte Wissenschaft von der Kunst des Lebens"(74) geht von einer im Menschen wurzelnden universalen ethischen Orientierung aus, die für alles Lebendige gültig ist (75) und auf der "Wissenschaft vom Menschen" beruht.(76) Diese versucht mit einem Höchstmaß an Übereinstimmung zwischen theoretischem Entwurf und Verifizierung durch empirische Beobachtungen zu einer umfassenden Kenntnis des Menschen und eines ihm impliziten Wertes zu gelangen, um objektiv, aber nicht absolut gültige Normen ableiten zu können.(77) Die Gültigkeit des Wertsystems nach dem "alles, was zu einer besseren Entfaltung der spezifisch menschlichen Fähigkeiten beiträgt und was das Leben fördert"(78) gut ist, ergibt sich aus dem der dichotomischen Struktur des Menschen innewohnenden Wunsch nach Vitalität, Harmonie, Wohlsein und Wachstum.(79) "Das Streben nach seelischer Gesundheit, nach Glück, Harmonie, Liebe und Produktivität" ist"jedem Menschen angeboren, der nicht als seelischer oder moralischer Idiot auf die Welt kommt".(80) Aufgrund psychoanalytischer Praxis, sozialpsychologischer Forschung, der Auseinandersetzung mit den humanistischen Traditionen sowie den großen Religionen des Judentums, des Christentums und des Buddhismus bezieht Fromm den Standpunkt eines "radikalen Humanismus", dessen Anliegen die "Kunst des Lebens"(81) in der "Existenzweise des Seins" ist. "Unter radikalem Humanismus verstehe ich eine globale Philosophie, die das Einssein der menschlichen Rasse, die Fähigkeit des Men-



schen, die eigenen Kräfte zu entwickeln, zur inneren Harmonie und zur Errichtung einer friedlichen Welt gelangen, in den Vordergrund stellt. Der radikale Humanismus sieht in der völligen Unabhängigkeit des Menschen sein höchstes Ziel, was bedeutet, daß er durch Fiktionen und Illusionen hindurch zum vollen Gewahrwerden der Wirklichkeit vordringen muß." (82) "Es ist die Freiheit 'zu' - die Freiheit, unabhängig zu werden; die Freiheit, viel zu sein, anstatt viel zu haben"- sei es Besitz, Macht, Wissen, individuelle Fähigkeiten oder ähnliches. (83) "Wurzel wie Ziel dieses Humanismus ist ausschließlich der Mensch." (84) Methodisch heißt "radikal-humanistisch": mit "schonungsloser Kritik, kompromißlosem Realismus und rationalem Glauben." (85)

Als Jude, aber nicht "praktizierender oder 'gläubiger' Jude" hat Fromm seinen Standpunkt in kommentarischer Form auf dem Hintergrund jüdischer Überlieferung und als dessen Konsequenz in dem Buch "Ihr werdet sein wie Gott" (86) dargestellt. Das alttestamentliche Gottesbild ist nach Fromm bestimmt von der Idee des Bundes, mit der Gott aufhört, "ein absoluter Herrscher zu sein" (87), von der Verpflichtung Gottes gegenüber den Grundsätzen der Gerechtigkeit (88) und von der "Idee des namenlosen Gottes", die selbst den Gebrauch des "paradoxen Namen" "Jahwe" verbot. (89) Im Sinne Maimonides' formuliert Fromm: "das Bekenntnis zu Gott ist im Grunde die Negation von Götzen". "Der Götze ist die entremdete Form der Selbsterfahrung des Menschen." (90) Glaube erweist sich deshalb vor allem in der Negation von Götzen, um die Freiheit und Offenheit des Menschen zu wahren. Statt Theologie, die in logischer Konsequenz des jüdischen Monotheismus zur Absurdität wird, weil es nichts gibt, über das man mehr reden könnte, ist eine Ideologie "angebracht und notwendig", die "das Wesen der Götzen und des Götzendienstes aufzuzeigen und die verschiedenen Götzen zu identifizieren" hat. (91) Analog kann der Mensch als Abbild Gottes "wie Gott werden, aber nicht Gott werden". Er "erwirbt die Eigenschaften Gottes, er steht nicht unter Gott, sondern er geht mit ihm den gleichen Weg". (92) Dieser Weg ist der "ständige Prozeß der Befreiung von den Fesseln, die ihn an die Vergangenheit, an die Natur, an die Sippe und an seine Götzen binden". (93) Der Begriff der Freiheit des Menschen muß "bis zu seiner letzten Konsequenz, der Freiheit von Gott", dessen Autorität die Unabhängigkeit des Menschen von menschlicher Autorität garantiert, weiterentwickelt werden. (94) "Der Gedanke, daß der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, führt nicht nur zur Auffassung, daß der



Mensch Gott ebenbürtig, ja sogar von ihm unabhängig ist, er führt zu der zentralen humanistischen Überzeugung, daß jeder Mensch die gesamte Menschheit in sich trägt." (95)

Im letzten Kapitel seines Buches "Jenseits der Illusionen" hat Fromm seinen "Glauben an den Menschen" in Form eines "Credos" präzisiert. (96) Für ihn gibt es auf die Existenzfrage des Menschen im wesentlichen "nur zwei Kategorien von Antworten": entweder Regression zu einer vormenschlichen Existenzform und Entäußerung seiner spezifisch menschlichen Eigenschaften von Vernunft und Liebe oder das Ziel der vollen Entfaltung der menschlichen Kräfte, "bis er zu einer neuen Harmonie mit seinen Mitmenschen und der Natur gelangt!" Liebe ist neben Vernunft und Arbeit ein Aspekt der "produktiven Orientierung" als der tätigen und kreativen "Bezogenheit des Menschen zu seinen Mitmenschen, zu sich selbst und zur Natur". Sie ist die "Vereinigung mit einem anderen Menschen oder Ding außerhalb seiner selbst unter der Bedingung, daß die Gesondertheit und Integrität des eigenen Selbst dabei gewahrt bleibt". Da es auf die besondere Qualität des Liebens und nicht das Objekt der Liebe ankommt, ist sie als Möglichkeit universaler Bezogenheit in ihren verschiedenen Formen "die einzige Antwort auf die Frage, was es bedeutet, ein menschliches Wesen zu sein". (97) Die diesen zwei Antwortkategorien entsprechende "grundlegende Alternative" ist "die Wahl zwischen Leben und Tod". "Leben bedeutet ständige Veränderung, immerwährende Geburt. Tod bedeutet Aufhören des Wachsens, Verknöcherung, Wiederholung." Aber "nur der Mensch allein kann für sein Leben ein Ziel und die Mittel zur Verwirklichung dieses Ziels finden", denn weder das Leben noch die Geschichte hat einen letzten Sinn, "der seinerseits dem Leben des einzelnen Bedeutung verleihen oder sein Leiden rechtfertigen könnte". "...kein Gott, weder im theologischen noch im philosophischen noch auch im historischen Gewand, errettet oder verdammt den Menschen." Aufgrund der Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen kann er sein Ziel erreichen, muß es aber nicht. Die Familie als "Agentur der Gesellschaft" kann mit dieser zusammen ihn sowohl fördern als auch behindern. "Die paradoxe Lebensaufgabe des Menschen besteht darin, seine Individualität zu verwirklichen und gleichzeitig zu transzendieren, um zum Erlebnis der Universalität zu gelangen." Ohne Hoffnung und Glauben können Liebe und Vernunft diesem Ziel nicht näherkommen. Die Erkenntnis der Wahrheit ist dabei nicht in erster Linie eine Sache der Intelligenz, sondern des Charakters, des Mutes, nein zu sagen. "Das 'Ja' zu Gott ist das 'Nein' zum Kaiser; das 'Ja'

zum Menschen ist das 'Nein' zu all jenen, die ihn versklaven, ausbeuten und verdummen wollen."

Die religiös-ethische Erfahrung des radikalen Humanismus, wie sie "am klarsten in der christlichen, islamischen und jüdischen Mystik sowie im Zen-Buddhismus zum Ausdruck" kommt, titulierte Fromm als "X-Erfahrung" (98), "die gewissen typischen theistischen, wie auch nicht-theistischen, atheistischen oder selbst antitheistischen Vorstellungen gemeinsam zugrunde liegt". Die Hauptgesichtspunkte dieser Erfahrung sind:

1. Erfahrung des Lebens als offene Frage, 2. Anschauung der optimalen Entwicklung der eigenen Kräfte der Vernunft, der Liebe, des Mitgefühls und des Mutes als höchsten Wert, 3. die Sicht des Menschen ausschließlich als Zweck und nie als Mittel zum Zweck, 4. Loslassen des eigenen "Ich"; Leerwerden als Ausdruck von Offenheit und nicht von Passivität, 5. Erfahrung der Selbst-Transzendenz über das Gefängnis von Selbstsucht und Isolierung hinaus.

Die X-Erfahrung ist die Position der Negation allen Götzendienstes. Als Erfahrung des Einsseins selbst entzieht sie "sich der adäquaten Beschreibung, weil sie die Negation aller Fremdbestimmung und das ausschließliche Identitätserleben bedeutet." "Solche Erfahrung der Identität, in der die Widersprüche der menschlichen Existenz in einer neuen Einheit aufgehoben sind, ohne daß auf eine jenseitige Stiftung der Einheit (auf einen die Geschichte versöhnenden Offenbarungsgott) oder ein entsprechendes philosophisches Äquivalent (etwa die Identität von Denken und Sein im Idealismus) rekuriert wird..., findet sich nur in einer nicht-theistischen oder in einer humanistisch interpretierten theistischen Mystik." Diese "Mystik des EINEN" (99), die für Fromm "die radikale Konsequenz des Monotheismus" (100) ist, beruht auf einem Verständnis der Wirklichkeit als "dialektischem Negationsprozeß" (101). Im Sinne Eckhartscher Armut: "Das ist ein armer Mensch, der nichts will und nichts weiß und nichts hat" (102), ist der Modus des Seins als dialektischer Prozeß "die Negation von allem, was der Mensch hat, zum Ziele und Zwecke der Erfahrung seiner Totalität in der mystischen Erfahrung des EINEN". (103)

A.3. Kapitel A. zusammenfassende Gegenüberstellung

Sowohl Moltmann als auch Fromm unterscheiden zwischen der konkreten sozio-ökonomischen Lebenssituation und der Natur des Menschen, wobei "die Geschichte des Menschen (des Individuums und der Menschheit)... ihren Ursprung in dem durch das Auftreten der spezifisch menschli-

chen Qualitäten bedingten Bruch mit der Natur" hat und deshalb "als Prozeß der Geburt des Menschen zu verstehen ist".(lo4) Für Moltmann ist die Geschichte des Menschen "die trinitarische Geschichte des Reiches Gottes"(lo5), für Fromm "eine Ausdehnung der Natur"(lo6). Einig sind sie sich in der Analyse der entfremdeten Situation und ihrer Wirkungen auf den Menschen, die ihn zum Götzendienst, zur "Idolatrie" treiben. Dieser Form von Entfremdung als einer "nicht-produktiven und regressiven Folge der entfremdeten Situation" steht die Entfremdung als "eine positive Notwendigkeit", "die spezifisch menschlichen Qualitäten auf eine neue Einheit des Menschen in einer nicht-entfremdeten Gesellschaft zu entfalten"(lo7) zur Seite. Sie ist in dem natürlichen Widerspruchscharakter des Menschen begründet, der aber historisch nur in immerwährender Interaktion zwischen sozio-ökonomischen, geistigen und psychischen Phänomenen sichtbar ist(lo8), aber nicht ursprünglich durch sie verursacht wurde. Für Moltmann kann diese neue Einheit nur aufgrund der Stellvertretung des gekreuzigten Gottes und der durch Christus antizipierten Zukunft der neuen Schöpfung eine berechtigte Hoffnung sein. Als radikaler Humanist räumt Fromm den produktiven Kräften der Vernunft und Liebe die den Wunsch des "lebendigen Systems" Mensch nach Wachstum wieder spiegeln, diese Möglichkeit zur Selbsttranszendierung und stufenweisen Befreiung ein. Die Offenheit des Wesens des Menschen ist nicht die geschichtslöse Unbeschriebenheit eines Blattes, sondern die geschichtliche Möglichkeit zur Änderung der Lebensrichtung durch das "Pathos Gottes" oder die mit dem menschlichen Widerspruchscharakter gegebene Möglichkeit, Vernunft und Liebe zu entwickeln. Während Moltmann das letzte Ziel des Menschen und der Geschichte in der zukünftigen neuen Schöpfung erwartet, lehnt Fromm die Idee eines letzten objektiven Sinns von Natur und Geschichte ab und beschränkt die Sinnerfahrung auf die Erfahrung konkreter Selbstverwirklichung, die aber nicht mit unpolitischem, individualistischem Narzißmus zu verwechseln ist.



B. Die Wege der Freiheit

Während in A. der geschichtliche und ideologische Hintergrund der Freiheitsproblematik im Mittelpunkt stand, geht es in B. um die Darstellung des diesem Hintergrund entsprechenden Freiheitsverständnisses. B.1. konzentriert sich auf die "Freiheit von" und den Zusammenhang von äußeren und inneren Abhängigkeiten, B.2. auf die "Freiheit zu" als Freiheit im Vollzug und als philosophisch zu problematisierende Willens- oder Wahlfreiheit. Der Begriff "Freiheit" wird damit in seinen drei Grundformen als "the circumstantial freedom of self-realization; the acquired freedom of self-perfection; and the natural freedom of self-determination"(1) zur Diskussion gestellt.

B.1. "Freiheit von" - die Bedingung der Möglichkeit zur Freiheit

Die eingehende Behandlung der negativen Freiheit entspricht dem bei Moltmann und Fromm vorherrschenden Prinzip, daß die Negation der Unfreiheit notwendig ihrer Position vorausgeht.

B.1.1. Jürgen Moltmann

B.1.1.1. Die politische Befreiung des Menschen(2)

Politische Hermeneutik des Evangeliums fragt nach den "ökonomischen, sozialen und politischen Konsequenzen des Evangeliums des als 'Auf-rührer' gekreuzigten Menschensohnes", nach der gesellschafts kritischen Funktion der Kreuzestheologie. Indem Jesus sich durch sein Leiden und Sterben mit den Versklavten identifizierte und ihre Qual auf sich nahm, fanden sie "in seiner Gemeinschaft Achtung, Anerkennung, menschliche Würde und Hoffnung"- "ihre Identität bei Gott".(3) Diese passive Identität ist aber nur die Voraussetzung für die aktive Nachfolge, die sich an seiner "aktiven Passion" als dem Ergebnis seiner Nahverkündigung des Reiches Gottes und bedingungsloser Gnade, seiner Freiheit gegenüber dem Gesetz und seiner Mahlgemeinschaft mit 'Sündern und Zöllnern' orientiert, wenn die Situation der Armen nicht nur religiös gesegnet werden soll.(4) Auf dem Weg von der Freiheit des Glaubens in der gefundenen Identität "zur befreienden Aktion" der Nachfolge "kommt es von selbst zur Kooperation mit anderen Freiheitsbewegungen in der Geschichte Gottes", vorzugsweise "mit den sozialistischen, demokratischen, humanistischen und antirassistischen Bewegungen". "Politische Hermeneutik reflektiert die neue Situation Gottes in den unmenschlichen" Teufelskreisen der Unfreiheit, wie sie in A.1.1.1. beschrieben wurden. Sie ist "keine Reduktion der Kreuzestheologie auf eine politische Ideologie, sondern ihre Interpretation in politischer Nachfolge". Der Glaube gewinnt seine Substanz in seinen politischen Inkarnationen und überwindet seine unchristliche