

C. Die Wirklichkeit der Freiheit - Kritische Gegenüberstellung einer christlichen Kreuzestheologie und eines radikal-humanistischen Ansatzes

C.1. Das Wirklichkeitsverständnis

Freiheit zum Leben, die der Intention beider Autoren nach keine Flucht aus der Realität sein darf, ist nicht nur auf ihren faktischen Wirklichkeitsbezug hin zu befragen, sondern auch auf ihren "ideologischen Überbau". Reflektiert die Theorie der Freiheit den angestrebten radikalen Wirklichkeitsbezug der Freiheitspraxis ?

C.1.1. Geschichte und Metaphysik

Moltmann versucht in seiner Konzeption des trinitarischen Gottes den metaphysischen Dualismus von Gott und Geschichte zu überwinden, indem er Gott in der Geschichte denkt. In der Interpretation des Todes Jesu betont er deshalb die in seinen Augen historische Wahrscheinlichkeit der im Schrei Jesu bezeugten Gottverlassenheit am Kreuz und seine Auferweckung von den Toten als Antizipation der Auferweckung aller Toten. Die besondere Präsenz Gottes in der Gottverlassenheit und in der Auferweckung ermöglichen die Wahrnehmung Gottes im Leiden und Hoffen der Menschen. Die Hoffnung richtet sich aber nicht mehr fluchtartig auf eine jenseitige Welt, sondern auf das Jenseits der Zukunft Gottes, denn "es widerspricht der Freiheit des Menschen, von oben beglückt zu werden, denn das widerspricht seiner zukunfts-offenen Geschichte" (1). Diese Zukunft hat ihre Kontinuität mit der menschlichen Geschichte in der Zeitlichkeit, die den Unterschied zwischen Gott und Mensch während der Diskontinuität in der Unvergänglichkeit. Moltmann versteht die wechselseitige Spannung diesseitiger Emanzipation und jenseitiger Erlösung als geschichtliche Dialektik der Freiheit.

Fromm versteht Geschichte als Selbsterschaffungsprozeß des Menschen, der aber - wie er befürchtet - aus Dummheit in ihrer Selbstzerstörung enden wird. Die metaphysische Spannung zur Erhaltung des geschichtlich-dynamischen Charakters der Freiheit liegt in der Unterscheidung von geschichtlichen und existentiellen Dichotomien des Menschen. Die Offenheit der Geschichte als Folge der menschlichen Natur ergibt sich aus dem immer wieder neu zu bestimmenden negativ-dialektischen Verhältnis von geschichtlicher Situation und dynamischer Natur des Menschen.

Moltmanns geschichtliche Freiheitsdialektik lebt von einem Zeitbegriff, dem sein Wesensmerkmal, die Vergänglichkeit entzogen worden ist.



Das Ineinander von Gott und Geschichte im Zeitbegriff begründen zu wollen, scheint mir über die begriffliche Fragwürdigkeit der Trennung von Zeitlichkeit und Vergänglichkeit hinaus nur eine Verschiebung des metaphysisch-räumlichen Dualismus auf eine zeitliche Ebene, die aufgrund ihrer Begrifflichkeit den Anschein radikalerer Geschichtlichkeit erweckt. Dieses Denken mag zur Zeit den politischen Befreiungshoffnungen vieler Menschen mehr entsprechen und findet von daher auch seine Berechtigung, aber es löst nicht die theologische Problematik der Einheit Gottes mit der Welt. Jeder theologische Lösungsversuch bleibt ein Vermittlungsversuch der Vernunft, die Identität des Glaubenden mit konkreter Hoffnung zu verbinden. Die geschichtliche Vermittlungsfunktion der Theologie ist so ein ständiger Hinweis auf den einheitsstiftenden Glauben.

In ihrem gemeinsamen Anliegen, Hoffnung zu begründen, rezipieren sie in unterschiedlicher Weise die jüdisch-messianischen Traditionen. Für Moltmann bedarf das utopische Bewußtsein einer "qualitativen Differenz" (Marcuse) zwischen konkreter Utopie und der "Vision von der anderen Welt", damit die systemimmanente Kritik und praktische Mitarbeit nicht von den bestehenden Mächten vereinnahmt wird. (2) Für Fromm besteht die "qualitative Differenz" der prophetischen Visionen in dem Aufzeigen realer Alternativen zur entillusionierten Wirklichkeit. (3) Seine negative Dialektik bewahrt ihn vor dem Versinken in "Systemimmanenz".

C.1.2. Mensch und Natur

Die folgenden Ausführungen zum Verhältnis von Mensch und Natur sollen die anhand des theologischen Problems der Geschichte begonnene Reflexion des Wirklichkeitsbezuges menschlicher Freiheit zu ihrer eigentlichen Kernfrage führen.

Moltmanns Sicht ist geprägt von der Sonderstellung des Menschen in der Schöpfung aufgrund seiner Gottesebenbildlichkeit. Diese besagt, daß der Mensch nicht im Vorhandenen aufgehen soll, sondern daß "die unendliche Distanz des Schöpfers von seiner Schöpfung auch den Menschen zur unendlichen Freiheit gegenüber allen endlichen Dingen und Verhältnissen und seiner eigenen Wirklichkeit bestimmt" (4). Freiheit als Distanzierung "von" enthebt der Wirklichkeit und schränkt ihre Erfahrung ein. Gott als Schöpfer und Stellvertreter in der Einsamkeit des Todes erhebt den Menschen über den Todescharakter, die Vergänglichkeit seiner eigenen Natürlichkeit. Wie oben angedeutet sieht er allerdings auch die Notwendigkeit einer partnerschaftlichen Kommunikation mit der natürlichen Umwelt angesichts ihrer Zerstörung.



Solange aber das Pathos Gottes mit der ganzen leidenden Kreatur mit einer Sonderstellung des Menschen und dessen Befreiung von Vergänglichkeit, d.h. mit einer erhofften Distanzierung von der Welt verbunden wird, behindert sich der Glaube selbst in seiner Suche nach wirklich relevanter Identität in der Welt. Daß Glaube als Erfahrung transzendenter Wahrheit um seiner Relevanz willen sich nicht der kreatürlichen Vergänglichkeit entzieht, sondern zu ihr befreit, hat eine "Theologie der Befreiungen", wenn sie dem integrierenden Charakter der trinitarischen Freiheitsgeschichte gerecht werden will, besonders zu berücksichtigen.

Fromm beansprucht in seiner Erkenntnis des Menschen empirisch vorzugehen. Für ihn gehört deshalb Vergänglichkeit zum Wesen des Menschen. Sie ist das Einheitsband mit der Natur, dem sich auch die menschliche Sprache und Erkenntnis nicht entziehen kann. Zur Erkenntnis des Menschen gehört aber nicht nur die Wahrnehmung der ihm aufgezwungenen Passivität gegenüber seiner Natürlichkeit, sondern auch die Erkenntnis, daß das Getrenntsein von der Natur, das Fehlen lebenswichtiger Instinkte eine aktive Lösung des Problems erfordert. Der Wirklichkeitsbezug ist in der dialektischen Einheit von Aktivität und Passivität gewährleistet, die sowohl vor symbiotisch-pantheistischer Naturverehrung als auch vor hybrider Verleugnung der menschlichen Natur bewahren soll, wie sie bei Moltmann, sicherlich unbeabsichtigt, durchschimmert. Freiheit und Identität findet der Mensch in der Vereinigung mit der Natur, die ständiges Geborenwerden und Sterben bedeutet. Gegenüber Fromm wäre unter dem Hinweis auf den Gedanken der Schöpfung die Möglichkeit des "ganz Anderen" zu wahren, die die evolutionäre Sicht der Natur auf ein Jenseits aller menschlichen Vorstellungen hin offenhält.

C.1.3. Atheismus und Theismus

Mit diesen beiden Begriffen ist der Streit um die Wirklichkeit benannt. Moltmann und Fromm liegt an einer Überwindung dieser Alternative. Die Wirklichkeit des Menschen soll nicht mehr im Namen Gottes oder des Menschen unter- bzw. überbewertet werden, sondern in ihrer ganzen Tiefe wahrgenommen werden.

Für Moltmann ist der Theismus-Atheismus-Streit dadurch gekennzeichnet, daß Gott und Mensch immer auf Kosten des anderen gedacht werden. Trinitarische Kreuzestheologie entgeht dem Vorwurf des Theismus, weil Gott nicht "im Bilde des imperialen Herrschers", nicht "im Bilde der Personifikation der moralischen Energie" und nicht



"im Bilde des letzten philosophischen Prinzips" erscheint, sondern als "das Geschehen der leidenden, befreiten Liebe.(5)

Fromm sieht die Möglichkeit der Überwindung des Streites in der Konzentration auf die "X-Erfahrung", die als "Erfahrungssubstrat" theistischen, nicht-theistischen, atheistischen und selbst anti-theistischen Vorstellungen gemeinsam zugrundeliegt.(6) Theistisch sind nicht nur die von Moltmann genannten autoritären Elemente, sondern allein der Gebrauch des Begriffes "Gott". Trinitarische Kreuzestheologie ist in seinen Augen Theismus. "X-Erfahrung" ist eine nicht-theistische mystische Erfahrung des EINEN. Auch theistische Mystik ist als poetische Ausdrucksweise im Grunde nicht-theistische Erfahrung des EINEN.(7) Der Begriff "Gott" ist ein "akzidental-historisch bedingter Rest"(8), "ein in den theistischen Religionen des Westens üblicher Begriff, der für die Notwendigkeit des Menschen steht"(9), seinem Leben in der Erfahrung des EINEN Einheit zu geben.

Moltmann entgeht dem Theismus-Vorwurf zwar auf der einen Seite, indem er Gott an die Menschlichkeit Jesu bindet, aber andererseits reflektiert er nicht, warum er in diesem Zusammenhang den Begriff "Gott" noch beibehält, und welche Konsequenzen das hat. Der Offenbarungstheologische Gebrauch des Begriffes "Gott" impliziert Nachfolge und Gehorsam. Emanzipatorische Nachahmung ist dem gegenüber sekundär.(10) Emanzipation ist in göttlicher Erlösung begründet. Entsprechend seiner Aussage, daß alle Definitionen Herrschaftsakte sind, stellt die Offenbarungstheologische Definition Gottes in Christus trotz ihrer inhaltlichen Bestimmung als Liebesgeschehen einen Herrschaftsakt an Gott dar..Die konsequenter durchgeführte Unterscheidung Fromms zwischen autoritärer und humanistischer Religion führt notwendig zur Relativierung aller begrifflichen Formulierungen gegenüber der "X-Erfahrung". Zu fragen ist hier, ob die mit der Zurückführung des Streites auf die ethische Ebene gegebene Relativierung der Definition Gottes die eliminierende Bezeichnung als "akzidental-historisch bedingter Rest" rechtfertigt. Mit dem Begriff "Gott" könnte, wie schon mit dem Begriff "Schöpfung", das eher zur Selbstabschließung neigende ~~zyklisch~~-evolutionäre Denken Fromms für die Möglichkeit eines "ganz Anderen" offengehalten werden. Einig sind sich beide, daß die Streitüberwindende Kraft der Liebe die der Wirklichkeit angemessene Bezogenheitsform ist.



C.1.4. Die Erkenntnis der Wirklichkeit

Moltmann wie Fromm halten die dialektische Methode für konstitutiv zur Erfassung der Wirklichkeit. Die ständige Kritik des Bestehenden entspricht dem dialektischen Charakter von Liebe und Freiheit, die in sich verfestigenden Wirklichkeitsstrukturen zum Tode verurteilt sind. Die zu wahrende Freiheit des "homo absconditus" als Ebenbild des nicht definierbaren "deus absconditus" erfordert geradezu eine dialektische Sicht der Wirklichkeit, eine ständige Negation ideologischen "Götzendienstes". Der Unterschied liegt auch wie in dem bisher Dargestellten nicht in der beabsichtigten "humanen" Wirkung auf das Leben, sondern in der besonderen weltanschaulichen Prägung ihrer dialektischen Methode.

Für Fromm ist diese Weise des Erkennens im Menschen selbst angelegt, in seinem Widerspruchscharakter. "Vernunft" als das Produkt dieses Widerspruchs kann nicht den "Haben"-Charakter einer konstanten Fähigkeit besitzen, sondern nur in der "Seins"-Weise des dialektischen Erkennens bestehen. Diese Vernunft gibt sich deshalb nie mit begrifflichen Formulierungen und Definitionen zufrieden. Vernunft ist aber, wie sie keine konstante Fähigkeit ist, auch keine konstante Un-Fähigkeit, die einer vom Menschen unabhängigen Offenbarung bedarf. Dialektische Vernunft dient der "Existenzweise des Seins", Offenbarung in dem besagten Sinne haftet wegen ihres dogmatisch-absoluten Charakters an der "Existenzweise des Habens". Der primär negierende Charakter der Vernunft soll die Position der Unabhängigkeitserfahrung des Menschen stärken. Die Betonung der Erfahrungsdimension der Freiheit, der "Existenzweise des Seins" verhindert bei Fromm eine genauere Reflexion der positiven Vermittlungsfunktion theoretischer Aussagen und ihrer Notwendigkeit für das Wachstum menschlicher Freiheit. Die Einsicht in die evolutionäre, unvollkommene Natur des Menschen verlangt die Reflexion der positiven Funktion des "Habens" für das "Sein".

Moltmann versucht Offenbarung und dialektische Vernunft zu verbinden. Offenbarung ist das Offenbarwerden der Liebe des trinitarischen Geschehens "Gott" im Christusgeschehen. Diese Liebe bedeutet die Überwindung der Urangst des Menschen vor dem Nichts in dem stellvertretenden Erleiden der absoluten Gottverlassenheit, des ewigen Todes. Die "Offenbarung im Widerspruch" schafft das Heil, dessen der Mensch nicht fähig ist.



Die ganze Schwierigkeit des Moltmannschen Verbindungsversuches von dialektischem Erkennen und Offenbarung werden in folgendem Satz deutlich: "Das erkenntnistheoretische Prinzip der Kreuzestheologie kann nur dieses dialektische Prinzip sein: Gottes Gottheit wird im Paradox des Kreuzes offenbar." (11) Die Kategorien des Glaubens und der Vernunft werden hier nicht sauber unterschieden. Die Erkenntnis Gottes in der Paradoxie des Kreuzes ist eine Glaubenserfahrung. Dialektisches Erkennen bedarf der Erfahrung des gekreuzigten Gottes als Voraussetzung. Das Paradox des Kreuzes ist die Konstante, die die Kreuzestheologie als eine "kritische Theorie Gottes" ermöglicht. Moltmann scheint sich der Konsequenzen für eine Kreuzestheologie nicht bewußt zu sein, wenn er die Identität des Ichs in die Kategorie des "Seins", deren erkenntnistheoretisches Prinzip das dialektische ist, verweist. (12) Aus dem Anwendungsbereich dieses Prinzips, das die gesamte natürliche Wirklichkeit infrage stellt, schließt er zumindest den Bereich der kreuzestheologischen Sprache aus. Solange geschichtliche Ereignisse der sprachlichen Vermittlung und damit der Interpretation bedürfen, gehört zur dialektisch-kritischen "Funktion" des Kreuzes auch die Infragestellung seiner Interpretation als absoluter Gottverlassenheit. Theologisch gesprochen: Stellt das Kreuz die faktische Wirklichkeit infrage, dann folgt daraus eine zunehmende Gewichtsverlagerung zugunsten der "fides qua creditur" - der "Existenzweise des Seins" - gegenüber der vermittelnden "fides quae creditur" - der "Existenzweise des Habens".

Die Thematik des Wirklichkeitsverständnisses zusammenfassend ist zu sagen: Will Moltmann eine befriedigende Antwort auf die Fragen der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule und der Religionskritik in den Spuren Freuds geben, dann muß er alle Bereiche, einschließlich der menschlichen theologischen Sprache dialektischer Kritik unterziehen. Der Wirklichkeitsbezug Gottes kann nicht nachgewiesen werden, indem man den Eindruck erweckt, die Distanz Gottes zur Welt wäre ein Problem räumlicher oder zeitlicher Denkstrukturen. Das theologische Problem der Wirklichkeit kann nur unter sorgfältiger Unterscheidung, nicht Scheidung, von Glaube und Vernunft bedacht werden.

Fromms Wirklichkeitsverständnis ist auf dem Hintergrund seiner Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse, der Kritischen Theorie und den Religionen konsequenter. Alle in Begriffe gefaßte Erkenntnis befindet sich in einem negativ-dialektischen Prozeß. Die auf psychoanalytischer Erfahrung beruhende Skepsis gegenüber der zu Rationalisierungen neigenden Vernunft läßt ihn zu einer dynamischen



Auffassung der Vernunft als einer Möglichkeit zur Objektivität, aber nicht als einer konstanten Fähigkeit oder Un-Fähigkeit gelangen. Diese Einschätzung der Vernunft erleichtert es ihm, sich in seinen Theorien zu beschränken um der Notwendigkeit religiöser "X-Erfahrung" willen. Zu kurz kommt die Reflexion der positiven Vermittlungsfunktion von Theorien für die Freiheitserfahrung. Die von der Religionskritik Freuds stark beeinflusste negative Dialektik Fromms steht in der Gefahr, die die Wirklichkeit offenhaltenden, symbolischen Elemente der Sprache in Begriffen wie "Gott" und "Schöpfung" mit ihren zu kritisierenden, ideologisch verfestigten Elementen zu negieren.

C.2. Das Freiheitsverständnis

Die mit der kritischen Dialektik angestrebte Freiheit, die "eigentliche" Wirklichkeit des Menschen soll nun noch auf ihre anthropologischen Grundlagen und ihre Erfahrbarkeit hin befragt werden.

C.2.1. Die Freiheit in der Gottesebenbildlichkeit

Hinter dieser Überschrift verbirgt sich die Thematisierung des menschlichen Wunsches nach Selbstvergottung als der eigentlichen Einschränkung seiner Freiheitsmöglichkeit. Der Begriff der Gottesebenbildlichkeit eignet sich, dies zu verdeutlichen.

Bei Moltmann liegt die anthropologische Schwierigkeit, wie schon angedeutet, in den verschiedenen Bezeichnungen des Menschen als "homo absconditus", "homo incurvatus in se" und als "neuer, wahrer Mensch" in Christus. Es fehlt die exakte Verhältnisbestimmung zwischen diesen Formulierungen. Wie lassen sich Verborgenheit des Menschen und seine Definition in Christus zusammen denken? Auf anthropologischer Ebene entspricht diese Frage dem theologischen Problem der Verborgenheit Gottes und seiner Definition im Kreuzesgeschehen. Das eigentliche, im Hintergrund stehende Problem betrifft das Verhältnis von Glaube und Vernunft, wie es die kritische Betrachtung der erkenntnistheoretischen Methoden beider Autoren verdeutlichen sollte. Die Vernachlässigung dieses theologischen Fundamentalproblems steht im Schatten des Versuchs, "Gott in der Geschichte" zu denken. Über ihrem Ineinander, zentral im Schrei Jesu am Kreuz, kommt ihre Unterscheidung zu kurz. Neben der Gefährdung Gottes, in der Geschichtlichkeit der Sprache eingefangen zu werden, ist auch die Gefährdung des Menschen, definiert zu werden, unausweichlich, wenn nicht die Funktion der einzelnen anthropologischen Definitionen für den Glauben unterschieden wird.

Die Formulierung "homo absconditus" ist Ausdruck der glaubenden Ver-



-nunft, die die menschliche Wirklichkeit für die Identitäts- und "Seins"-Erfahrungen des Glaubens ideologisch offenhalten will, während die beiden anderen Bezeichnungen Ausdruck eines vernünftigen Glaubens sind, der auf dem Hintergrund ideologischer Offenheit Gottese Erfahrung vermitteln will, sich aber seiner sprachlichen Begrenztheit bewußt ist.

Der Verzicht auf die konsequente Reflexion von Glaube, Vernunft und eigener Sprache findet seine Fortsetzung in der Kreuzestheologie, wenn er schreibt: "Im Kreuz liegt kein Muster religiöser Denkprojektionen vor." (13) Moltmann bedenkt wie in der Atheismus-Theismus-Frage auch hier nicht, daß die Religionskritik in der Folge Freuds sich nicht nur gegen autoritäre Gesellschaftsformen, sondern auch gegen deren sprachliche Manifestierungen richtet. Projektion ist nicht nur Projektion, wenn sie den Mächtigen dient, sondern auch dann, wenn sie den Unterdrückten zur Hoffnung verhilft. Gerade das "unreligiöse Kreuz" wird durch den "Stellvertreter in der Not" (14) zum religiös-revolutionären Projektionsobjekt. Die Gefahr der Selbstvergottung liegt demnach nicht nur in der Nutzbarmachung Gottes für die Selbstrechtfertigung machthungriger Menschen, sondern auch in dem Versuch, sich Gottes kreuzestheologisch zu versichern und ihn in einer "Theologie der Befreiungen" (15) zu funktionalisieren. Das Gemeinsame dieser Gefahr für Mächtige und Unterdrückte liegt in der selbstrechtfertigenden Funktion der theologischen Sprache. Moltmann steht aufgrund mangelnder Reflexion von Vernunft und Sprache in der Gefahr, dem meist gegen den Humanismus gerichteten Vorwurf der Selbstvergottung aufgrund einer, wenn auch nicht bewußten Überbewertung der "theologischen" Vernunft selbst zu erliegen.

Fromm interpretiert die Gottesebenbildlichkeit des Menschen im Sinne der Moltmannschen Definition als "homo absconditus". Sie beruht auf der "Idee des namenlosen Gottes" (16). Weil diese Idee um des EINEN willen die ständige Negation aller Götzen beinhaltet und in ihrer Konsequenz als "negativer Theologie" zum Ende aller Theologie führt, muß auch der Begriff der Freiheit bis zu seiner letzten Konsequenz, der Freiheit von Gott weiterentwickelt werden. (17) Die Freiheit von Gott ist gleichbedeutend mit der Freiheit von sich selbst, der "Freiheit des Seins" in der Erfahrung des EINEN. Fromm unterscheidet scharf zwischen Erfahrungs- und Sprachebene. Sein dementsprechendes dynamisches Menschen- und Freiheitsverständnis ist mit dem gängigen gegen den Humanismus gerichteten Vorwurf des Anthropotheismus nicht zu treffen, weil Freiheit gerade nicht Allmacht des Menschen bedeutet, sondern



das Leben in seinen Notwendigkeiten und realen Möglichkeiten zu erkennen und zu verwirklichen. Verbunden mit seiner realistischen Einschätzung des Menschen ist die Beschränkung der Wirklichkeit auf die evolutionäre Natur.

Während Fromm auf der Erfahrungsebene dem auf Integration und Vereinigung ausgerichteten Charakter des Lebens mit dem Begriff der "X-Erfahrung" und des "EINEN" entspricht, hat sein evolutionäres Verständnis der Natur auf der sprachideologischen Ebene einen polemisch-exkludierenden Zug in Richtung auf den jüdisch-christlichen Gottesbegriff. Was ursprünglich der Entillusionierung diene, kann so zur Selbstabschließung von der Möglichkeit des "ganz Anderen" führen. Die Gefahr der Selbstvergottung liegt nicht in einer offensichtlichen Überbewertung menschlicher Fähigkeiten, sondern in der Einschränkung des Lebens auf die der Vernunft schon oder noch nicht zugänglichen Natur. Die mit der Bewertung der Erfahrung als "eigentlicher" Wirklichkeit gegebene Ideologiekritik steht in der Gefahr, die positive Funktion der die Erfahrung der Gottesebenbildlichkeit in Christus bezeugenden und vermittelnden theologischen Begriffe unterzubewerten.

Weder eine kreuzestheologische Fixierung des Gottesbegriffs noch seine begriffliche Auflösung und Ersetzung durch einen evolutionären Naturbegriff entwirren das Geheimnis der Wirklichkeit, das der Gottesbegriff symbolisiert. Der Begriff der "Gottesebenbildlichkeit" ist geeignet, die Freiheit des Menschen sowohl vor dem Zugriff theologisch definierender Vernunft wie auch vor einer humanistischen Selbstabschließung in der Natur zu bewahren. "Gottesebenbildlichkeit" symbolisiert den auf das Geheimnis der Wirklichkeit ausgerichteten Prozeß menschlicher Freiheit. Weder "die Furcht vor der Freiheit" von Gott noch die Angst vor einer Abhängigkeit von Gott können gute Ratgeber in diesem Prozeß sein.

C.2.2. "Gesetz und Evangelium"- die Erfahrbarkeit der Freiheit

Moltmann formuliert in seinem Buch "Mensch": "Für den antiken und neuzeitlichen Menschen ist der Mensch das, was er aus sich macht. Seine volle Menschlichkeit kann darum nur am Ende seines Humanisierungsprozesses stehen. Sie begegnet dem Menschen als unendliche Forderung seiner eigenen Selbstverwirklichung. Im christlichen Glauben entdeckt der Mensch seine Menschlichkeit darin, daß er trotz seiner Unmenschlichkeit schon von Gott geliebt und trotz seiner Verfehlung schon zur Gottesebenbildlichkeit gerufen...ist." (18)

Aus der Sicht Fromms ist letztlich alle "positive" Offenbarungstheo-



logie ein Verhaftetsein in autoritären "Haben"-Strukturen und deshalb freiheitshemmend.

Es ist offensichtlich, daß beide auf ihre Weise recht und unrecht haben. Humanismus ist nicht nur eine Forderung, sondern ursprünglich eine Befreiungsbewegung gegenüber den "gesetzlichen" Strukturen des Christentums gewesen. Besonders in diesem Jahrhundert hat das humanistische Interesse der meisten psychologischen Richtungen dem neuzeitlichen Menschen Möglichkeiten seelischer Befreiung geschaffen, wie sie das Christentum zu bieten nicht in der Lage war. Wer das Buch Fromms "Die Kunst des Liebens" gelesen hat, spürt aber auch, wie schnell die humanistische Idee der Freiheit durch Vernunft und Liebe als Überforderung empfunden werden kann.

Für die Theologie Moltmanns gilt im Grunde das Gleiche. Das Kreuz als Symbol der göttlichen Liebe kann zur Identität befreien, aber auch als Zwang zur Nachfolge erlebt werden.

Fromm und Moltmann sind gerade in ihren auf Befreiung zielenden Ideen gute Beispiele für den Doppelcharakter aller religiös-ethischen Formulierungen in ihrer Wirkung als "Evangelium" und "Gesetz". Die Erfahrbarkeit der Freiheitsdynamik zwischen "Gesetz und Evangelium" hat ihre grundlegende Problematik primär jenseits der sprachlichen Formulierungen in der Kraft des "Geistes", der durch Worte Freiheit eröffnen will. Ist Sprache und Handeln ein Ausdruck hoffender Liebe und echter Freiheit, dann kann auch der befreiende Charakter des inhaltlich Vermittelten richtig verstanden und erlebt werden. Damit der Inhalt des "Evangeliums" nicht zum Ruhekissen wird, bedarf es der dialektisch-kritischen Einstellung der Vernunft gegenüber allen begrifflichen Absolutheiten.

Die "Gesetz und Evangelium" entsprechende Alternative "Haben oder Sein" darf im Interesse der Freiheit des Menschen nicht als eine statische Forderung angesehen werden, sondern soll zu einer Orientierung Anlaß geben, die "Haben"-Weisen des Lebens in ihrer "Sein" vermittelnden Funktion wahrzunehmen und in dessen Dienst zu stellen. Darin liegt auch die Berechtigung einer "positiven" Theologie im Unterschied zu einer über das entwicklungsbedingte, äußerst menschliche Bedürfnis zu "Haben" hinweggehenden, rein "negativen Theologie", wie Fromm sie postuliert. (19)

Moltmanns Theologie ist sicherlich geeigneter, die politischen Befreiungshoffnungen der Menschen in armen und diktatorisch regierten Ländern zu stärken, als Fromms radikaler Humanismus, der den besonderen Individuationsprozeß des abendländischen Menschen voraussetzt und



und eher dessen psychisches Vakuum an Freiheitserfahrung im Blick hat. Der Dialog zwischen Moltmann und Fromm enthält die Möglichkeit, die Wirklichkeit in der "horizontalen" Weite der Geschichte und der "vertikalen" Tiefe der Natur auf dem Hintergrund der Freiheits- erfahrung des "Werdens" und des "Seins" zu beleuchten und so das Ausmaß des radikalen Wirklichkeitsbezuges der Freiheit zu erkennen.

D. Freiheit als Befreiung zum Leben

Das letzte Kapitel weist noch einmal auf das gemeinsame Interesse beider Autoren an der Freiheitsproblematik hin und endet mit einigen sich aus dem Dialog ergebenden Assoziationen zum Thema.

D.1. Was dem Leben dient

Die Thematisierung des Freiheitsbegriffs entspringt dem dauernden Problem, daß das menschliche Leben von Anfang an in seiner Individualität und Integrität radikal gefährdet wird. Der Schutz des Lebens und die Betonung dessen, was ihm dient, ist das gemeinsame christliche und humanistische Anliegen. Freiheit strebt nach Universalität und Auflösung seines Begriffs im christlichen Reich der vollendeten Freiheit wie in der radikal-humanistischen Erfahrung des EINEN. An ihrem Ziel wird Freiheit identisch mit dem Leben. Auf dem Wege dorthin dient die Unterscheidung des Lebens von der Freiheit der Wahrung von Individualität und Integrität des infragegestellten Menschen. Freiheit ist ein Aspekt des Lebens, der ebenso wie Glaube, Liebe, Hoffnung und Vernunft das Ziel der Ganzheit des erfüllten Lebens in seinem Befreiungskampf symbolisiert.

D.2. Die Dialektik der Freiheit- das Zusammenspiel von Glaube und Vernunft

Geht man mit Moltmann und Fromm davon aus, daß die Freiheit des Menschen wie das ganze Leben ein Wachstums- und Integrationsprozeß ist, so kann man Freiheit als das Zusammenspiel von Glaube, Liebe, Hoffnung und Vernunft beschreiben. Hoffnung und Liebe sind in ihrer antizipierenden Ausrichtung auf das Ziel des Lebens abhängig von dem Zusammenspiel von Glaube und Vernunft.

Die "Freiheit des Werdens" in der Hoffnung zielt auf die geschichtliche Weite der Wirklichkeit, die "Freiheit des Seins" in der Liebe auf die Tiefe der Wirklichkeitserfahrung. Bei Moltmann steht die Liebe im Zeichen der Hoffnung, bei Fromm die Hoffnung im Zeichen der Liebe. Die Öffnung des jeweiligen Freiheits- und Wirklichkeitsverständnisses für das des anderen impliziert mittels einer genaueren



Unterscheidung von Glaube und Vernunft einen Glaubensbegriff, dem die Tendenz von der "fides quae creditur" zur "fides qua creditur" innewohnt, und einen Vernunftbegriff, der Sprache nicht nur für einen Ausdruck naturimmanenter Erfahrung hält, sondern in dem symbolischen Charakter der Sprache auch die Möglichkeit der Antizipation eines "ganz Anderen" sieht.

Die Dialektik der Freiheit zwischen einer solchen Vernunft und einem solchen Glauben entspricht der Offenheit der Wirklichkeit in ihrer Tiefe und Weite. Sie ermöglicht die gemeinsame Existenz einer "positiven" vermittelnden und einer "negativen" kritischen Theologie. Der christliche Glaube braucht sich nicht mehr apologetisch gegen den Vorwurf der Projektion zu wehren, weil er sich in dem Bewußtsein der Vergänglichkeit seiner "positiven" Theologie als Projektion auf das Ganze der Wirklichkeit versteht. Die humanistische Vernunft bedarf nicht mehr einer nur negativen Dialektik, um sich in der Gefahr naturimmanenter Selbstverschließung vor einem autoritären "Gott" zu schützen, sondern sieht in der Sprache auch die Möglichkeit der Ankündigung einer "ganz anderen" Freiheit.

Nur gemeinsam werden die "Freiheit des Werdens" und die "Freiheit des Seins" der Offenheit der Wirklichkeit in ihrer "horizontalen" und "vertikalen" Dimension gerecht.

Der einzige Weg, sich vor einer Überschätzung der Freiheitsmöglichkeiten des Menschen zu bewahren, sei es in der Freiheit des Glaubens aufgrund mangelnder Reflexion theologischer Sprache und Vernunft ein Sich-Vergreifen an "Gott" oder in der Freiheit der Vernunft aufgrund einer sich angeblich auf die Wirklichkeit beschränkenden Sicht eine selbstverschließende Einschränkung der "ganz anderen" Möglichkeiten der Wirklichkeit, ist die Beachtung der "realitas abscondita" in all ihren Dimensionen.



Anmerkungen

Teil A.

- 1) Moltmann, 1972, S.10
- 2) Moltmann, Auferstehungshoffnung und Befreiungspraxis, 1974, S.105-122, in: Moltmann, 1977, S.105; und Fromm, 1966, S.184
- 3) Die nicht genannten Zitate in diesem Abschnitt finden sich in: Moltmann, 1972, S.306-308
- 4) A.a.O., S.270
- 5) Moltmann, Schöpfung als offenes System, 1976, S.123-139, in: Moltmann, 1977, S.129; vgl. auch Moltmann, 1975c, S.57
- 6) Moltmann, 1979, S.31
- 7) Moltmann, 1977, S.105
- 8) A.a.O., S.129
- 9) Moltmann, 1972, S.270
- 10) Moltmann, 1977, S.111f
- 11) Moltmann, 1975c, S.14f
- 12) Moltmann, 1972, S.289
- 13) Moltmann, 1977, S.125
- 14) Moltmann, 1975c, S.7
- 15) Moltmann, 1971a, S.15ff
- 16) Moltmann, 1975c, S.19
- 17) Moltmann, 1971a, S.25
- 18) Moltmann, 1975c, S.22 und 1971a, S.24
- 19) Moltmann, 1975c, S.23
- 20) A.a.O., S.53
- 21) A.a.O., S.128
- 22) Momose, S.179
- 23) Fromm, 1960a, S.111
- 24) A.a.O., S.120
- 25) A.a.O., S.123
- 26) A.a.O., S.111ff
- 27) A.a.O., S.140
- 28) Fromm, 1954, S.82 und 1960a, S.139
- 29) Fromm, 1968, S.33
- 30) A.a.O., S.38
- 31) A.a.O., S.43
- 32) Fromm, 1962, S.165f
- 33) Fromm, 1954, S.59
- 34) A.a.O., S.54f



- 35) A.a.O., S.56-58
- 36) Fromm, 1960a, S.35f
- 37) A.a.O., S.36-70
- 38) A.a.O., S.68
- 39) Fromm, 1964, S.121-123
- 40) Funk, S.176
- 41) Die Aussagen zur Relevanz- und Identitätskrise finden sich in: Moltmann, 1972, S.12-33
- 42) Moltmann in: Welker, S.178
- 43) Moltmann, 1972, S.26
- 44) A.a.O., S.236
- 45) A.a.O., S.239
- 46) A.a.O.; die folgenden Ausführungen über das israelitisch-jüdische Denken sind den Seiten 259-263 entnommen.
- 47) A.a.O.; die folgenden Zitate finden sich auf den Seiten 30-33.
- 48) A.a.O.; die folgenden nicht gekennzeichneten Zitate finden sich auf den Seiten 138-146.
- 49) Moltmann, 1975a, S.113
- 50) Moltmann, 1972, S.57
- 51) Welker, S.68
- 52) Moltmann, 1972, S.103ff
- 53) A.a.O., S.40
- 54) A.a.O., S.233
- 55) A.a.O., S.148f
- 56) A.a.O., S.174
- 57) A.a.O., S.165f
- 58) A.a.O., S.172
- 59) A.a.O., S.10
- 60) Moltmann, 1964, S.204
- 61) A.a.O., S.205f
- 62) Moltmann, 1977, S.128
- 63) A.a.O., S.133
- 64) Moltmann, 1972, S.223
- 65) A.a.O., S.288
- 66) Moltmann, 1980, S.146
- 67) Moltmann, 1972, S.228
- 68) A.a.O.; die folgenden Ausführungen beziehen sich auf die Seiten 232-234.
- 69) A.a.O., S.217
- 70) Moltmann, 1971a, S.87

- 71) Fromm, 1976
- 72) Funk, S.308
- 73) Fromm, 1954, S.19
- 74) A.a.O., S.21
- 75) Fromm, Die Medizin und das ethische Problem des modernen Menschen, S.152-170, in: Fromm, 1955, S.153
- 76) Fromm, 1954, S.35
- 77) Funk, S.177; vgl. Fromm,1962, S.15
- 78) Fromm, 1968, S.87
- 79) A.a.O., S.90
- 80) Fromm, 1960a, S.259
- 81) Fromm, 1954, S.12
- 82) Fromm, 1966, S.15
- 83) Fromm, 1962, S.165
- 84) Funk, S.120
- 85) Fromm, 1964, S.9
- 86) Fromm, 1966
- 87) A.a.O., S.24
- 88) A.a.O., S.26
- 89) A.a.O., S.27ff
- 90) A.a.O., S.36f
- 91) A.a.O., S.41
- 92) A.a.O., S.54f
- 93) A.a.O., S.59
- 94) A.a.O., S.62-64
- 95) A.a.O., S.67
- 96) Die Äußerungen zum "Credo" finden sich in: Fromm, 1962, S.159- 167
- 97) Fromm, 1960a, S.38f
- 98) Die Ausführungen zur "X-Erfahrung" finden sich in: Fromm, 1966, S.49-53
- 99) Siehe hierzu Funk, S.157ff
- 100) Fromm, 1956, S.53
- 101) Funk, S.168
- 102) Meister Eckhart zit. bei Fromm, 1976, S.65
- 103) Funk, S.344
- 104) A.a.O., S.113; das läßt sich ebenso für Moltmann sagen.
- 105) Moltmann, 1980, S.230
- 106) Funk, S.113
- 107) A.a.O., S.114



108) Fromm, 1960a, S.255; Moltmann, 1972, S.313

Teil B.

- 1) Caligiuri, S.19
- 2) Die Ausführungen zu B.1.1.1. finden sich, wenn nicht beson-
gekennzeichnet, in: Moltmann, 1972, S.293- 315.
- 3) A.a.O., S.50ff
- 4) A.a.O., S.53
- 5) Die Ausführungen zu B.1.1.2. finden sich in: A.a.O., S.261
- 6) Moltmann, 1979, S.38f
- 7) A.a.O., S.42f
- 8) A.a.O., S.37
- 9) A.a.O., S.43
- 10) A.a.O., S.32
- 11) Der folgende Absatz bezieht sich auf: Moltmann, 1975a, S.11
- 12) Fromm zit. bei Moltmann, 1975a, S.211
- 13) Moltmann, 1972, S.71f
- 14) Moltmann, 1979, S.32
- 15) Moltmann, 1977, S.111
- 16) Momose, S.116
- 17) Moltmann, 1977, S.129
- 18) Moltmann, 1964, S.204
- 19) A.a.O., S.191
- 20) Moltmann, 1972, S.232
- 21) A.a.O., S.221
- 22) A.a.O., S.234
- 23) Moltmann, 1964, S.195
- 24) A.a.O., S.191
- 25) Moltmann, 1977, S.132
- 26) A.a.O., S.133
- 27) Moltmann, 1972, S.312
- 28) A.a.O., S.313
- 29) Funk, S.111
- 30) Fromm, 1941, S.221
- 31) Fromm, 1960a, S.257
- 32) Fromm, 1954, S.73
- 33) Fromm, 1941, S.230
- 34) Fromm, 1970, S.9ff
- 35) Fromm, 1941, S.220
- 36) Fromm, 1962, S.82ff



- 37) Fromm, 1960a, S.84
- 38) Fromm, 1976, S.142
- 39) A.a.O., S.143f
- 40) A.a.O., S.146f
- 41) Fromm, 1954, S.77ff
- 42) Fromm, 1960a, S.141
- 43) A.a.O., S.255
- 44) Fromm, 1976, S.167
- 45) A.a.O., S.164
- 46) A.a.O., S.166
- 47) A.a.O.; die Grundlinien einer neuen Gesellschaft beschreibt
Fromm auf den Seiten 169- 187.
- 48) A.a.O., S.192f
- 49) Fromm, 1968, S.137
- 50) Fromm, 1941, S.220
- 51) Fromm, 1970, S.229
- 52) A.a.O., S.230
- 53) A.a.O., S.21
- 54) Fromm, 1954, S.67
- 55) Funk, S.53
- 56) Fromm, 1954, S.69ff
- 57) Fromm, 1941, S.115
- 58) Fromm, 1954, S.77ff
- 59) A.a.O., S.79f
- 60) Fromm, 1960a, S.93; 1954, S.80ff
- 61) Fromm, 1941, S.116
- 62) A.a.O., S.118
- 63) A.a.O., S.117
- 64) Zur Übersetzung des Begriffes "indifferent" mit "konformistisch"
vgl. Funk, S.67, Anm.82.
- 65) Fromm, 1960a, S.148ff
- 66) Fromm, 1973, S.219
- 67) A.a.O., S.373
- 68) Fromm, 1941, S.149
- 69) Fromm, 1973, S.226
- 70) Fromm, 1964, S.78
- 71) A.a.O., S.73-77
- 72) Siehe besonders Fromm, 1941
- 73) A.a.O., S.135
- 74) Funk, S.122f; vgl. Fromm, 1941, S.134ff



- 75) Funk, S.126
- 76) Siehe besonders Fromm, 1964 und 1973
- 77) Fromm, 1964, S.117f
- 78) Fromm, 1970, S.232
- 79) Moltmann, 1977, S.108
- 80) Moltmann, 1972, S.172
- 81) Moltmann, 1977, S.109
- 82) Moltmann, 1969, S.159
- 83) Moltmann, 1977, S.133
- 84) A.a.O., S.109
- 85) Moltmann, 1971a, S.87
- 86) Moltmann, 1977, S.109
- 87) Moltmann, 1969, S.158f
- 88) Moltmann, 1977, S.130
- 89) Moltmann, 1969, S.159
- 90) A.a.O., S.155
- 91) Moltmann, 1972, S.311
- 92) Moltmann, 1969, S.157
- 93) A.a.O., S.166
- 94) Moltmann, 1977, S.112
- 95) Moltmann, 1971a, S.104ff
- 96) Moltmann, 1977, S.135
- 97) Die Darstellung der trinitarischen Freiheitslehre findet sich in: Moltmann, 1980, S.230-239.
- 98) Moltmann, 1977, S.110f
- 99) Welker, S.172
- 100) Fromm, 1964, S.138
- 101) A.a.O., S.17
- 102) A.a.O., S.118
- 103) Fromm, 1976, S.88ff
- 104) Fromm, Der revolutionäre Charakter, S.134-151, in: Fromm, 1955
- 105) Fromm, 1976, S.162
- 106) A.a.O.; die von mir gekürzte und zusammengefaßte Charakterisierung des "neuen Menschen" findet sich auf den Seiten 163f.
- 107) Fromm, 1964, S.42
- 108) Fromm, 1950, S.59
- 109) Die Ausführungen zum Sterben finden sich in: Fromm, 1976, S.123
- 110) Siehe oben A.2.2. "Erich Fromm: Radikaler Humanismus"
- 111) Die Ausführungen zum Tod Jesu sind Fromm, 1966, S.185-189 entnommen.



- 112) Fromm, 1964, S.128
- 113) A.a.O., S.138
- 114) A.a.O., S.150
- 115) A.a.O.; die Erläuterungen zum Alternativismus-Modell sind den Seiten 139,156-158 entnommen.
- 116) A.a.O., S.134
- 117) A.a.O., S.137
- 118) Siehe Moltmann, 1972, S.314 und oben B.1.1.1. "Die politische Befreiung des Menschen"

Teil C.

- 1) Moltmann, 1969, S.164f
- 2) Moltmann, 1971a, S.68
- 3) Fromm, 1968, S.25f
- 4) Moltmann, 1971a, S.157f
- 5) Moltmann, 1972, S.236f
- 6) Fromm, 1966, S.49
- 7) Funk, S.166
- 8) Fromm zit. bei Funk, S.165; vgl. dazu S.159, Anm.159
- 9) Funk, S.165
- 10) Vgl. Moltmann, 1972, Kap.II.3 und II.4, besonders S.58
- 11) A.a.O., S.32
- 12) Moltmann, 1975a, S.211
- 13) Moltmann, 1972, S.46
- 14) Vgl. dazu Fromm, 1955, S.51-53
- 15) Moltmann, 1972, S.306
- 16) Fromm, 1966, S.27
- 17) A.a.O., S.32
- 18) Moltmann, 1971a, S.165
- 19) Funk, S.356



Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Jürgen Moltmann:

- 1964 - Theologie der Hoffnung, München 1977¹⁰
1968 - Perspektiven der Theologie, Ges. Aufsätze, München 1968
1969 - Christentum als Religion der Freiheit, in: Erich Kellner (Hrsg.), Schöpfung und Freiheit, S.150-168, Wien 1969
1971a - Mensch, Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart, Stuttgart 1971
1971b - Die ersten Freigelassenen der Schöpfung, Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel, München 1971
1972 - Der gekreuzigte Gott, Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1976³
1975a - Kirche in der Kraft des Geistes, München 1975
1975b - Gott kommt und der Mensch wird frei, München 1975
1975c - Wer ist "der Mensch"?, Einsiedeln 1975
1977 - Zukunft der Schöpfung, Ges. Aufsätze, München 1977
1979 - Gotteserfahrungen, Hoffnung Angst Mystik, München 1979
1980 - Trinität und Reich Gottes, Zur Gotteslehre, München 1980

Erich Fromm:

- 1941 - Die Furcht vor der Freiheit, Frankfurt 1980¹²
1950 - Psychoanalyse und Religion, Gütersloh 1981⁶
1951 - Märchen, Mythen, Träume, Hamburg 1981
1954 - Psychoanalyse und Ethik, Frankfurt 1978
1955 - Das Christusdogma und andere Essays, München 1965⁴
1956 - Die Kunst des Liebens, Ulm 1978
1960a - Wege aus einer kranken Gesellschaft, Eine sozialpsychologische Untersuchung, Frankfurt 1981
1960b - Psychoanalyse und Zen-Buddhismus, in: Daisetz T. Suzuki, Erich Fromm und Richard de Martino, Zen-Buddhismus und Psychoanalyse, Frankfurt 1981¹⁰
1961 - Das Menschenbild bei Marx, Frankfurt 1980¹¹
1962 - Jenseits der Illusionen, Die Bedeutung von Marx und Freud, Hamburg 1981
1964 - Die Seele des Menschen, Ihre Fähigkeit zum Guten und zum Bösen, Stuttgart 1981



- 1966 - Ihr werdet sein wie Gott, Hamburg 1980;
Deutsche Erstausgabe unter dem Titel "Die Herausforderung
Gottes und des Menschen" , Zürich 1970
- 1968 - Die Revolution der Hoffnung, Hamburg 1980⁶
- 1970 - Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie,
Frankfurt 1978⁵
- 1973 - Anatomie der menschlichen Destruktivität, Hamburg 1980⁶
- 1976 - Haben oder Sein, München 1979

Sekundärliteratur

zu Jürgen Moltmann:

- Momose, Peter F., Kreuzestheologie, Freiburg i. Breisgau 1978
- Welker, Michael (Hrsg.), Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch
"Der gekreuzigte Gott", München 1979

zu Erich Fromm:

- Caligiuri, Angelo M., The Concept of Freedom in the Writings of
Erich Fromm, Excerpta ex dissertatione ad Lauream in
Facultate Philosophica Pontificiae Universitas
Gregoriana, Rom 1966
- Funk, Rainer, Mut zum Menschen, Erich Fromms Denken und Werk,
seine humanistische Religion und Ethik, Stuttgart 1978
- Schaar, John H., Escape from Authority, The Perspectives of
Erich Fromm, New York 1961



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

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

