

Jesus Christus, der „neue Mensch“

Eine Hinführung zur Christologie im Ausgang von Erich Fromms
„Haben oder Sein“¹

Vorbemerkung zum „anthropologischen Ansatz“

Die zentrale Bedeutung der Christologie in Glaubensverkündigung und Religionsunterricht ist unbestritten. Es stellt sich aber immer wieder neu die Frage, auf welchem Weg Jesus Christus den Menschen nahegebracht werden kann, und welche Aspekte der Christuswahrheit in einer bestimmten Zeit besonders wichtig sind. Noch vor wenigen Jahren sah man das zeitgemäße Modell in einer „Aszendenzchristologie, die von der Frage ausgeht, wer dieser Jesus sei und was er für die Menschen unserer Zeit bedeute“². Phänomene wie „Jesus-People“, Jesus-Bücher und Rock Opern über Jesus, den „Superstar“, ließen mit Interesse an seiner historischen Gestalt rechnen³. Inzwischen hat die Faszination, die damals von der Jesus-Frage ausging, merklich nachgelassen. So stellt sich für den Religionslehrer wiederum die Aufgabe, nach einem didaktischen Ansatz zu suchen, durch den eine innere Motivation der jungen Menschen erreicht werden kann⁴. Die Lösung liegt gewiß nicht in der Rückkehr zu einer reinen „Deszendenzchristologie“, die das Christusgeheimnis deduktiv („von oben“) aus der Gotteslehre ableitet. Auch scheint es wenig erfolgversprechend, unmittelbar vom Christuskerygma oder gar vom Christudogma auszugehen. Erfahrungen in Schule und Verkündigung zeigen, daß einem Großteil der heutigen Schüler (ist es bei Erwachsenen viel anders?) die psychologischen, glaubensmäßigen und theologischen Voraussetzungen für ein solches Vorgehen fehlen. Es müßte also ein christologischer Ansatz gefunden werden, der den „anthropologischen Ausgangspunkt“ beibehält, also „von unten“ vorgeht, aber nicht beim „historischen Jesus“ anfängt, sondern zu dem ganzen Jesus Christus der Bibel und der kirchlichen Lehre allererst hinführt, bei dem sich nicht trennen läßt zwischen dem Mann von Nazareth und dem Christus des Glaubens.

Einen Weg dazu weist die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, wenn sie im Hinblick auf den Religionsunterricht feststellt, die Theologie müsse „offen und sensibel sein für den Menschen und seine Befindlichkeit“, und was sie

¹ Der Originaltitel lautet: „To Have or to Be?“, New York 1976. Im folgenden wird die jüngste deutsche Ausgabe zitiert: ERICH FROMM, Haben oder Sein – Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft, dtv Sachbuch 680, München 1983.

² Vgl. IRENE DABALUS, Wer ist dieser? Jesus Christus im Religionsunterricht heute, Münsterschwarzach 1975, 242.

³ A. a. O., S. 243.

⁴ Das Problem stellt sich gewiß ähnlich für die theologische Erwachsenenbildung, so daß die hier angestellten Überlegungen mutatis mutandis auch für diesen Bereich gelten.

zu sagen habe, müsse auf seine „Grundsituation“ eingehen⁵. Deshalb fordert die Synode: „Der Religionsunterricht muß diese anthropologische Dimension des christlichen Glaubens zur Geltung bringen, dabei aber wissen, daß die Botschaft nicht aus, sondern an der Erfahrung und Situation des Menschen verifiziert wird“⁶. Der im folgenden vorgelegte didaktische Entwurf⁷ versucht, diesen Hinweis auf die religionspädagogische Vermittlung der Christologie anzuwenden. Ausgangspunkt ist dabei die „Grundsituation“ des Menschen und der menschlichen Gesellschaft von heute, wie sie der bekannte Sozialpsychologe Erich Fromm kompendienhaft in seinem Spätwerk „Haben oder Sein“ herausgearbeitet hat. Dieses „sein letztes großes Buch“⁸ hat – wie die Auflagenhöhe zeigt – weite Verbreitung und hohe Beachtung gefunden⁹. Er unternimmt darin eine „empirische, psychologische und soziale Analyse“¹⁰ der beiden fundamentalen, alternativen menschlichen Existenzbestimmungen „Haben“ und „Sein“, um von da aus die seelischen Grundlagen für einen „neuen Menschen“ und eine „neue Gesellschaft“ zu entwerfen. In dem hier unterbreiteten Entwurf geht es nicht um Fromms philosophische Reflexionen und um seine gesellschafts- und wirtschaftspolitischen Vorschläge. Als Ausgangspunkt für eine Hinführung zur Christologie interessieren die sozialen und psychologischen Analysen der beiden Existenzweisen „Haben“ und „Sein“. Die Betrachtungsweise einer theologischen Anthropologie kann von den gleichen empirisch („a posteriori“) aufgewiesenen Fakten ausgehen; sie befragt sie aber „transzendental“ („a priori“) in ihrer radikalen Tiefe und wird so offen für die Wahrheiten der Offenbarung¹¹. Die Tatsache, daß Fromm sich nicht zum Theismus bekennt, braucht nicht davon abzuschrecken, von seinen Analysen auszugehen. Gerade so wird dem Anliegen

⁵ Vgl. Synodenbeschluß „Der Religionsunterricht in der Schule“, 2.4.2.

⁶ A. a. O.

⁷ Es handelt sich um die didaktische Analyse eines Unterrichtsentwurfs, der nicht am „grünen Tisch“ entstanden, sondern aus der praktischen schulischen Arbeit in der gymnasialen Oberstufe zweier Trierer Gymnasien erwachsen ist.

⁸ Vgl. RAINER FUNK, Zu Leben und Werk Erich Fromms, in: Gesamtausgabe der Deutschen Verlagsanstalt GmbH Stuttgart 1980, Bd. I, S. XXXIII.

⁹ Die Ausgabe von „Haben oder Sein“ im Deutschen Taschenbuch Verlag GmbH u. Co. KG München hat im Jahre 1983 die 13. Auflage (631. bis 730. Tausend) erreicht. Besonders große Resonanz hat das Buch bei jungen Lesern gefunden. Auch diese Tatsache spricht für eine Behandlung im Religionsunterricht. Vgl. als Rezensionen: WILFRIED MERKEL, in: Orientierung 41 (1977), 23; DERS., in: Publik-Forum 6 (1977), Nr. 4, 15 f.; kritischer D. A. SEEGER, in: Katechetische Blätter 102 (1977), 501 – 505. Eine kritische Darstellung des Gesamtwerks von Erich Fromm hat unternommen: F. G. FRIEDMANN, Erich Fromm und die Fragen nach Gott, in: Stimmen der Zeit, 200 (1982), 435 – 448. Vgl. außerdem R. FUNK, Frömmigkeit zwischen Haben und Sein. Religionspsychologische Anfragen an die „Bewegung Lefébvre“, Zürich, Einsiedeln, Köln 1977 und DERS., Mur zum Menschen, Erich Fromms Denken und Werk, Seine humanistische Religion und Ethik, Stuttgart 1978.

¹⁰ So umschreibt Fromm selbst im Vorwort die Aufgabe, die er sich in „Haben oder Sein“ gesetzt hat und unterscheidet die Methode seines Buches von zwei anderen Werken mit fast identischen Titeln (GABRIEL MARCEL, Etre et Avoir, Paris 1954; BALTHASAR STAEHELIN, Haben und Sein, Zürich 1969).

¹¹ Vgl. A. RAFFELT/K. RAHNER, Anthropologie und Theologie, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, XXIV, Freiburg 1982, 49 ff.



Rechnung getragen, bei einem christologischen Ansatz nicht „schon von Anfang an eine Vorleistung des Glaubens zu verlangen“¹², die von vielen Schülern nicht erwartet werden darf.

I. ANALYSE VON „HABEN“ UND „SEIN“ NACH ERICH FROMM

1. Existenzweise des „Habens“

Uneingeschränkter Anspruch auf Privateigentum, Profitstreben und Machtverlangen – das sind drei Säulen, auf denen die Gesellschaft des Industriezeitalters ruht, und die auch den Charakter ihrer Mitglieder weithin prägen. Wer wünscht nicht, auf irgendeine Weise Eigentum zu erwerben, um es zu erhalten und zu vermehren? Diejenigen, die nur wenig besitzen, hängen an ihrer bescheidenen Habe in ähnlicher Weise wie die Reichen an ihrem Vermögen. Beide versuchen, ihren Besitz – und wenn es nur um einige Spargroschen geht – zu steigern. Freilich, der Mensch benötigt bestimmte Dinge wie Nahrung, Kleidung, Wohnung, um Grundbedürfnisse zu befriedigen. Solch „existentielles Haben“, das auf dem Selbsterhaltungstrieb beruht, ist berechtigt und naturnotwendig. Aber davon ist ein charakterbedingter, leidenschaftlicher Hang zu unterscheiden, eine Haltung, die „im Buddhismus als Gier, in der jüdischen und der christlichen Religion als Habsucht bezeichnet wird; sie verwandelt alle und alles in tote, meiner Macht unterworfenen Objekte“¹³.

Die Existenzweise des „Habens“ gebiert zwangsläufig das Verlangen nach Macht und Gewalt; denn materielle Besitztümer, aber auch und gerade Ansehen und Ruhm sind zu schützen vor den anderen, die sie wegnehmen wollen, weil auch sie nach den gleichen Zielen streben und so zu Rivalen werden. „In der Existenzweise des ‚Habens‘ findet der Mensch sein Glück in der Überlegenheit gegenüber anderen, in seinem Machtbewußtsein und in letzter Konsequenz in seiner Fähigkeit, zu erobern, zu rauben und zu töten“¹⁴.

Dieses Besitzstreben erstreckt sich also nicht nur auf materielle Dinge, sondern im besonderen Maße auf Lebewesen, ja auf Menschen. War in der patriarchalischen Gesellschaft selbst der ärmste Mann eine Art Eigentümer seiner Frau, seiner Kinder und seines Viehs, so hat sich diese Form des Besitzes von Personen im Zeitalter der Emanzipation zwar allmählich überholt, aber im Grunde nur veränderte Gestalt angenommen. Der Besitzbereich dehnt sich heute aus „auf Freunde, Liebespartner, Gesundheit, Reisen, Kunstgegenstände, auf Gott und auf das eigene Ich“¹⁵. Schon die Sprechweise zeigt an, daß man gegenüber vielen anderen Menschen ein Besitzgefühl hat. So neigt man dazu, von „meinem Arzt“, „meinem Anwalt“, „meinem Chef“ zu sprechen.

¹² ADOLF EXELER, Jesus von Nazareth in der Katechese, in: Christlich-pädagogische Blätter 86 (1973), 12.

¹³ FROMM, a. a. O., 79.

¹⁴ A. a. O., 83.

¹⁵ A. a. O., 74.

Das wichtigste Objekt des Besitzgefühls ist nach Fromm das „eigene Ich“ unter seinen verschiedenen Aspekten wie dem des Körpers, des Namens, des sozialen Status, des „Bilder, das wir von uns selbst haben, und das wir anderen vermitteln wollen“¹⁶. Sogar die individualistische Befreiung von gesellschaftlichen Fesseln kann sich in „Selbst-Besitz“ verkehren, bei dem der Mensch sich nur noch in den Dienst des eigenen Erfolgs stellt.

Die Negativität der Existenzweise des „Habens“ hat sich durch den Wandel, den das Verhältnis zum Besitz seit dem 19. Jahrhundert durchgemacht hat, noch verschärft. Die moderne Form des „Habens“ ist durch die „Konsummentalität“ charakterisiert¹⁷.

Ein besonders wichtiger Faktor liegt in der Veränderung der Form des „Haben“-Modus vom „hortenden“ hin zum marktorientierten Charakter (marketing character). Der einzelne erfährt sich selbst als Ware auf dem „Persönlichkeitsmarkt“¹⁸.

Eignung und Fähigkeit reichen allein nicht mehr aus, um Erfolg zu haben, sondern dieser hängt weitgehend davon ab, wie gut man seine Persönlichkeit „verkauft“. Der Mensch wird gleichzeitig zum Verkäufer und zur zu verkaufenden Ware. Er kümmert sich nicht mehr um sein Leben und sein Glück, sondern um seine Verkäuflichkeit. So hat er nicht einmal mehr ein Ich, an dem er festhalten könnte, das ihm gehört, sondern dieses ändert sich ständig nach dem Prinzip: „Ich bin so, wie du mich haben möchtest“¹⁹.

Wo jedoch kein echtes Selbst existiert, gibt es keine Identität. Fromm formuliert mit einem Ausdruck von Karl Marx: „Menschen dieses Typus sind ihrer Arbeit, sich selbst, ihren Mitmenschen und ihrer Natur entfremdet“²⁰.

Ein von der Konsummentalität erfaßter Mensch wird von der ständigen Angst begleitet, daß er verlieren wird, was er ist, da er nur ist, was er hat. Er wird zum „ewigen Säugling, der nach der Flasche schreit“²¹. Einerseits vermindert das Konsumieren die Angst, weil ihm das Konsumierte nicht weggenommen werden kann. Andererseits wird er gezwungen, immer mehr zu konsumieren, denn das Konsumierte hört bald auf, ihn zu befriedigen. Der Mensch in der Existenzweise des „Habens“ lebt in ständiger Unruhe, Angst und Abhängigkeit.

¹⁶ A. a. O., 75.

¹⁷ Fromm zeigt das am Beispiel des Verhaltens zum Besitz eines Autos in unserem „Automobilzeitalter“. Im Gegensatz zu früher, als man sein Eigentum hegte und pflegte, um es möglichst lange zu behalten, ist die Beziehung zum Auto weitgehend entpersönlicht. Der Mensch hängt weniger an dem Objekt, sondern betrachtet es eher als Symbol des eigenen Status. Außerdem tritt der Akt des Besitzergreifens in den Vordergrund. Die Besitzer wechseln häufig ihren Wagen, weil dies das Gefühl steigert, über etwas die Kontrolle zu haben. Weiterhin soll beim ständig neuen Verkauf möglichst ein Profit herauspringen. Der Mensch wird vom Bedürfnis nach immer wieder neuen Reizen getrieben (vgl. a. a. O., 75 f.).

¹⁸ Vgl. a. a. O., 141 ff.

¹⁹ Vgl. a. a. O., 142.

²⁰ A. a. O., 145.

²¹ Vgl. a. a. O., 37.

In einem ähnlichen Gedankengang spricht Karl Rahner einmal von der „Frustrationsangst“ als einem Phänomen in der modernen Gesellschaft²². Der zeitgenössische Mensch wird in der „Haben“-Orientierung von der ständigen Angst getrieben, es könne ihm etwas entgehen. Dabei kommt ihm gar nicht in den Blick, daß das Ergreifen einer Möglichkeit immer auch den Verzicht auf eine andere beinhaltet. „Denn warum, so fragt ‚es‘ in uns, soll man das Mögliche gelassen lassen, um das Wenige zu ergreifen und sicher zu halten²³.“ Es könnte ja sein, daß man das Mögliche ergriffen hat, dabei aber nicht den größtmöglichen Gewinn erlangt. So sucht man sich aus dem Möglichen soviel zu erlisten, wie nur möglich. Schließlich muß man entsetzt erkennen, daß es so doch nicht geht. Man hat nicht nur Frustrationsangst, sondern die Angst, letztlich die Orientierung am „Haben“, „hat“ den Menschen und macht ihn zum Sklaven.

Freilich – und Fromm ist sich dessen bewußt –, das so gezeichnete Bild des modernen Menschen ist einseitig. Aber es stellt das Extrem des „Habentypus“ dar und eine vorherrschende Grundeinstellung der modernen Industriegesellschaft²⁴.

2. Existenzweise des „Seins“

Im Unterschied zum „Haben“, das sich auf konkrete und beschreibbare Dinge bezieht, ist es schwieriger, die Existenzweise des „Seins“²⁵ darzulegen. Bei ihr geht es um „Erlebnisse“, die mit Begriffen nicht adäquat faßbar, sondern höchstens im lebendigen Bezogensein in einer gewissen Weise mitvollziehbar sind²⁶. Fromm verdeutlicht die „Seins“-Struktur durch ein Symbol: „Ein blaues Glas erscheint blau, weil es alle anderen Farben absorbiert und sie so nicht passieren läßt. Das heißt, wir nennen ein Glas blau, weil es das Blau gerade nicht in sich behält. Es ist nicht nach dem benannt, was es besitzt, sondern nach dem, was es hergibt²⁷.“ Ähnliches gilt für die Existenzweise des „Seins“. Der Mensch kann sich ihr nur in dem Maße nähern, als er aufhört, sich an das zu klammern, was er hat, an seinen Besitz, an sein Ich. „Um zu ‚sein‘, müssen wir unsere Egozentrik und Selbstsucht aufgeben bzw. uns arm und leer machen, wie es viele Mystiker oft ausdrücken²⁸.“ Fromm stützt sich vor allem auf die Lehre von Meister Eckhart, bei dem er die Unterscheidung zwischen „Haben“ und „Sein“ aufzeigen zu können meint²⁹. Wesentliches Merkmal des „Seins“ ist die „Aktivität“ im Unterschied zu einer vom geistig-seelischen „Grund“ des Menschen getrennten bloßen „Geschäftigkeit“³⁰. Der Aktivität ist es eigen, „sich selbst zu erneuern, zu wachsen, sich zu

²² Vgl. KARL RAHNER, Selbstverwirklichung und Annahme des Kreuzes, in: Schriften zur Theologie, Bd. 8, Einsiedeln – Zürich – Köln 1967, 322 – 326.

²³ A. a. O., 323.

²⁴ Vgl. a. a. O., 105.

²⁵ „Sein“ wird von Fromm nicht in einem ontologischen sondern in einem anthropologisch-psychologischen Sinn verstanden, in dem es kein „Sein“ gibt, „das nicht gleichzeitig ein Werden und Sich-Verändern ist“. Vgl. a. a. O., 36.

²⁶ „Worte sind wie Gefäße, die wir mit Erlebnissen füllen, doch diese Quellen über das Gefäß hinaus. Worte weisen auf Erleben hin, sie sind nicht mit diesem identisch“, a. a. O., 89.

²⁷ A. a. O.

²⁸ A. a. O.

²⁹ Vgl. a. a. O., 64 – 69.

³⁰ Vgl. a. a. O., 90 ff.

verströmen, zu lieben, das Gefängnis des eigenen isolierten Ichs zu transzendieren, zu geben“³¹.

Zwei Wesensmomente zeichnen demnach das „Sein“ aus. Es ist einmal Selbstwerdung des Menschen. Diese aber vollzieht sich Hand in Hand mit einer Selbsttranszendenz des Ichs im Geben, Teilen und Opfern³². Diese wesensgemäße Form des „Seins“ ist die zwischenmenschliche Liebe, etwas ganz anderes als „Selbstlosigkeit“³³. Wenn der Mensch liebt, sucht er nicht sein eigenes Ich wie in der Selbstsucht, aber in seiner Selbsthingabe, im absichtslosen Schenken und Geben, gewinnt er sich erst wahrhaft selbst. Liebe zum anderen und Selbstliebe sind also untrennbar miteinander verbunden.

„Sein“ als Bezogensein auf die anderen versteht Fromm in einem umfassenden Sinn. Es ist auf das angeborene Bedürfnis zurückzuführen, „durch Einssein mit anderen die eigene Isolierung zu überwinden“, in die der Mensch auf Grund seiner spezifischen Existenzbedingungen, einer „minimalen instinktiven Determinierung und maximaler Entwicklung der geistigen Kräfte“³⁴, geraten ist. Die Transzendenz des „Seins“ geht auf das Ganze der Menschheit und der Welt. Entsprechend gilt auch für die Liebe: „Wenn ich einen Menschen wahrhaft liebe, so liebe ich alle Menschen, so liebe ich die Welt, so liebe ich das Leben“³⁵.

Ansätze für ein Leben in der Existenzweise des „Seins“ entdeckt Fromm etwa „unter den Angehörigen bestimmter sozialer Berufe, wie Krankenschwestern, Ärzte, Mönche und Nonnen“, in vielen religiösen, aber auch sozialistisch orientierten Gemeinschaften, die das Bedürfnis verwirklichen zu geben, zu teilen und die Bereitschaft, für andere Opfer zu bringen; bei denen, die ihr Leben einsetzen, um andere zu retten, und schließlich auch bei einer Reihe von hauptsächlich jüngeren Leuten, „die den Luxus und die Selbstsucht nicht ertragen können, die sie in ihren wohlhabenden Familien umgibt“ und die sich nach dem sehnen, was sie nicht haben³⁶.

³¹ A. a. O., 89.

³² Vgl. a. a. O., 99 ff.

³³ Vgl. ERICH FROMM, Die Kunst des Liebens, Ullstein Buch Nr. 35258 Frankfurt/M. – Berlin – Wien 1980, 69 – 75.

³⁴ FROMM, Haben oder Sein, 106.

³⁵ FROMM, Die Kunst des Liebens, 58. Wenn Fromm von der „Gottesliebe“ spricht, so ist diese für ihn allerdings nur Symbol für das höchste Ziel menschlichen Strebens: „den Bereich der geistigen Welt, Liebe, Wahrheit und Gerechtigkeit“. Damit ist kein „jenseits der Menschen existierender oder ihn transzendierender Bereich“ gemeint, sondern eine Realität, die nur insofern existiert, „als der Mensch es vermochte, während des gesamten Evolutionsprozesses diese Kräfte in sich zu entwickeln, (vgl. FROMM, a. a. O., 83 ff.). Die Erkenntnis eines transzendenten, jenseits des Menschen bestehenden Bereichs und eines real existierenden Gottes liegt nicht im Horizont von Fromms empirischer Einstellung. Er bekennt sich nicht als Atheist, wohl aber als „Nicht-Theist“. Er will den Monotheismus nicht bekämpfen, der seiner Meinung nach eine historisch bedingte Erkenntnisstufe wiedergibt, in welcher der Mensch „die Erfahrung der eigenen Kräfte, seine Sehnsucht nach Wahrheit und Einheit“ (a. a. O., 84) zum Ausdruck gebracht habe und in deren Konsequenz eine „negative Theologie“ liege, die Gott alle Seinseigenschaften abspreche (vgl. ERICH FROMM, Ihr werdet sein wie Gott, rororo Sachbuch 7332, Reinbeck 1981, 18 ff.

³⁶ Vgl. FROMM, Haben oder Sein, 102.

Ein Vergleich der Existenzweise des „Seins“ mit der des „Habens“ macht deutlich: Es ist dem Menschen eigentlich angemessen zu „sein“. Der Drang zu „haben“ ist eine entfremdete, pathogene Form menschlicher Existenz, die im Grund nur schwaches „Sein“ kompensiert.

3. Ursachen für die Vorherrschaft des „Habens“

Nach dem Gesagten kann die Häufigkeit und Intensität des Wunsches zu „sein“ nicht überraschen. Erstaunlich scheint eher die faktische Vorherrschaft der Orientierung am „Haben“. Sie ist für Fromm nicht erst ein Phänomen der modernen Industriegesellschaft, sondern schon im Alten Testament tritt die „besitzgierige Struktur“ des Volkes zutage, wenn Israel immer wieder dem Goldenen Kalb, den Götzen der Heiden und dem Verlangen nach Reichtum verfällt³⁷. Noch radikaler als das Alte Testament protestieren das Neue Testament und das frühe Christentum gegen die „Habenstruktur“. In der Lehre mancher Theologen, besonders Meister Eckharts, und im Armutsideal der geistlichen Orden zeigt sich auch in späteren Jahrhunderten etwas von der Auseinandersetzung mit der vorherrschenden „Haben“-Tendenz, die in unserem Zeitalter katastrophale Ausmaße angenommen hat und die Menschheit in den Untergang zu stürzen droht.

Die Frage, ob eine Umkehr vom „Haben“ zum „Sein“ überhaupt noch möglich ist, hängt von den Ursachen für die Übermacht des „Habens“ ab. Einen Grund sieht Fromm darin, daß der Hang zum „Haben“, obwohl eine Fehlform menschlicher Existenz, in der „Natur“ des Menschen angelegt ist und durch den „biologischen Selbsterhaltungstrieb“ verstärkt wird³⁸.

Ein weiterer Grund ergibt sich aus Fromms Erkenntnissen über den „Gesellschafts-Charakter“³⁹. Die sittliche Grundeinstellung der Mitglieder einer Gesellschaft hängt weitgehend von der herrschenden Gesellschaftsstruktur und ihren Werten und Normen ab. Dies geht soweit, daß sie „tun *wollen*, was sie tun *sollen*“⁴⁰. Umgekehrt zementiert der Gesellschafts-Charakter die sozio-ökonomische Struktur. Das Verhältnis beider zueinander ist also nicht statisch, sondern ein wechselseitiger, nie endender Prozeß. Es wäre deshalb ein Irrtum zu meinen, man brauche nur die sozio-ökonomische Struktur zu ändern, damit sich zwangsläufig die menschliche Psyche wandle. Dies ist der Trugschluß vieler politischer Revolutionäre, wie die Beispiele der Französischen und Russischen Revolution gezeigt haben. Die neue Elite nach einer Revolution wird vom gleichen Charakter motiviert wie die alte und neigt dazu, „innerhalb der neuen

³⁷ Vgl. a. a. O., 55 – 59.

³⁸ Vgl. a. a. O., 100.

³⁹ Unter „Gesellschafts-Charakter“ versteht er „das Ergebnis der Interaktion zwischen individueller psychischer Struktur und sozio-ökonomischer Struktur“ (a. a. O., 129).

⁴⁰ A. a. O., 129; Fromm meint, daß dieses Phänomen sich paradoxerweise auf das Bedürfnis nach Einsein zurückführen lasse: „Eine Gesellschaft, die auf den Prinzipien Erwerb-Profit-Eigentum basiert, bringt einen am Haben orientierten „Gesellschafts-Charakter“ hervor, und sobald das vorherrschende Verhaltensmuster etabliert ist, will niemand ein Außenseiter oder gar ein Ausgestoßener sein“ (a. a. O., 106).

sozio-politischen Institutionen die Bedingungen der alten Gesellschaft wiederherzustellen“⁴¹.

Fromm wehrt sich aber auch gegen die Auffassung, es gelte zunächst das Bewußtsein, die Wertvorstellungen, den Charakter des Menschen zu ändern. Dem widerspreche, daß rein psychische Veränderungen im Laufe der Geschichte stets auf die Privatsphäre bzw. auf kleine Gruppen beschränkt geblieben oder unwirksam geworden seien, „wenn geistige Werte gepredigt, aber ganz anders praktiziert wurden“⁴². Die Möglichkeit ihrer Wandlung hänge von einer dritten Größe ab, der „religiösen Struktur“, die untrennbar mit den sozio-ökonomischen Bedingungen und dem sozialen Charakter verbunden ist⁴³.

4. „Kybernetische Religion“

Unter „religiös“ versteht Fromm „jedes von einer Gruppe geteilte System des Denkens und Handelns, das dem einzelnen einen Rahmen der Orientierung und ein Objekt der Hingabe bietet“⁴⁴.

Der Mensch – kaum von Instinkten motiviert, die ihm sagen, wie er zu handeln hat, andererseits über Selbstbewußtsein, Vernunft und Phantasie verfügend – braucht einen Orientierungsrahmen, ein „Weltbild“ und ein Ziel, ein „Objekt totaler Hingabe“, einen „Brennpunkt“ für all sein Streben⁴⁵. Objekte „religiöser“ Verehrung können im Sinne Fromms sichtbare Götzen oder ein unsichtbarer Gott, Heilige oder diabolische Verführer, die Vorfahren, die Nation, die Klasse oder Partei, Geld, Erfolg oder Macht sein. „In diesem weitgefaßten Sinn ist in der Tat keine Gesellschaft der Vergangenheit, der Gegenwart und selbst der Zukunft vorstellbar, die keine ‚Religion‘ hat“⁴⁶. Es geht Fromm deshalb nicht um die Frage: „Religion oder nicht?“, sondern darum, ob die jeweilige „Religion“ von einer Einstellung des „Habens“ oder des „Seins“ geprägt ist. Auch die klassischen Religionen und der christliche Glaube unterliegen in Fromms Verständnis dieser Zweideutigkeit. Für den im „Habenmodus“ Glaubenden wird Gott zu einem „Idol“, einem von Menschen gemachten Ding, auf das der Mensch seine eigene Kräfte projiziert und sich dadurch schwächt: „Ich kann das Idol *haben*, weil es ein Ding ist, doch auf Grund meiner Unterwerfung hat es gleichzeitig mich“⁴⁷. Anders ist es mit dem Glauben in der Existenzweise des „Seins“. Gott ist kein Objekt, das man „haben“ kann, kein „Seiendes“, das man nennen kann⁴⁸. Fromm versteht die negative Theologie,

⁴¹ A. a. O., 130.

⁴² A. a. O.

⁴³ A. a. O., 130 f.

⁴⁴ A. a. O., 130.

⁴⁵ Vgl. a. a. O., 132 ff.

⁴⁶ A. a. O., 131; In Fromms Definition von Religion fehlt jeglicher Hinweis auf eine „Absolutsphäre“ (etwa im Sinne Max Schelers).

⁴⁷ A. a. O., 50.

⁴⁸ „Der Gott des Alten Testaments ist zunächst eine Negation von Idolen, von Göttern, die man haben kann. Der Begriff Gott, wiewohl in Analogie zu einem orientalischen König konzipiert, transzendiert sich selbst von Anfang an. Gott darf keinen Namen haben, kein Abbild darf von ihm gemacht werden“ (a. a. O., 51).



wie sie sich im weiteren Verlauf der jüdischen und christlichen Entwicklung herausbildete, als eine Negation jeglicher Gottesvorstellung, so daß der Glaube an Gott letztlich zurückzuführen sei auf die „innere Erfahrung der göttlichen Eigenschaften des eigenen Selbst, er ist ein ständiger, aktiver Prozeß der Selbsterschaffung“⁴⁹.

Über die eben genannte Form hinaus gibt es eine verborgene Weise der Religion des „Habens“. Häufig ist der einzelne sich des wirklichen Gegenstandes der Verehrung nicht bewußt und verwechselt seinen „offiziellen“ Glauben mit seiner wahren, wenn auch geheimen Religion: „Wenn ein Mann beispielsweise die Macht verehrt, sich aber offiziell zu einer Religion der Liebe bekennt, dann ist die Religion der Macht sein geheimer Glaube, während seine sogenannte offizielle Religion, beispielsweise das Christentum, nichts weiter als eine Ideologie für ihn ist“⁵⁰. „Eine solche Verwechslung wirft Fromm der „christlichen“ Gesellschaft der westlichen Industrienationen vor. Offiziell bekennt sie sich zu Jesus Christus. Nach dem übereinstimmenden Glauben der christlichen Konfessionen ist dieser der Erlöser, der aus Liebe zu seinen Mitmenschen sein Leben hingegeben hat“⁵¹. Dieser Jesus steht im Gegensatz zum heidnischen Helden, dessen Ziel es war, zu erobern, zu besiegen, zu zerstören und zu rauben und dessen Lebenserfüllung in Ehre, Macht und Ruhm bestand. Die Antwort auf die Frage, welcher dieser beiden gegensätzlichen Modelle die heutige Gesellschaftsstruktur bestimmt, kann nicht anders lauten, als daß im Grunde noch immer der heidnische Held Vorbild und Maßstab ist. Faktisch ist die Religion unseres industriellen Zeitalters zutiefst heidnisch, auch wenn sie sich hinter einer christlichen oder agnostischen Fassade verbirgt. Fromm spricht von einer „kybernetischen Religion“⁵².

Die Entwicklung des naturwissenschaftlichen und technischen Fortschritts hat dem Menschen die Möglichkeit zu einer „zweiten Erschaffung der Welt“ gegeben. Er hat sich selbst zum Gott gemacht. Aber er bildet sich nur ein, allmächtig zu sein. In Wirklichkeit ist er noch nie so ohnmächtig gewesen, da er zum Sklaven der Maschine geworden ist. Die Technik selbst ist an die Stelle der traditionellen Religion getreten. Einst ein wichtiges schöpferisches Element zeigt sie nun „ihr anderes Gesicht als Göttin der Zerstörung“⁵³.

5. Notwendigkeit einer „religiösen“ Wandlung zum „neuen Menschen“

Angesichts des zu erwartenden psychologischen Zusammenbruchs, der einhergeht mit den Gefahren einer atomaren und ökologischen Katastrophe, fordert Fromm den radikalen „religiösen“ Wandel von der „kybernetischen Religion“ zu einer Religion des „Seins, Teilens, Verstehens“⁵⁴. Es geht Fromm dabei um einen „neuen Menschen“ und

⁴⁹ A. a. O., 51; vgl. DERS., Die Kunst des Liebens, 81 ff., DERS., Ihr werdet sein wie Gott, 18 ff.

⁵⁰ FROMM, Haben oder Sein, 131.

⁵¹ „Er war der Held der Liebe, ein Held ohne Macht, der keine Gewalt anwandte, der nicht herrschen wollte, der nichts haben wollte. Er war ein Held des Seins, des Gebens, des Teilens“ (a. a. O., 136).

⁵² Vgl. a. a. O., 141 – 147, 192.

⁵³ Vgl. a. a. O., 147.

⁵⁴ Vgl. a. a. O., 192.

eine „neue Gesellschaft“, deren Umriss und Wesenszüge er in den beiden letzten Kapiteln von „Haben oder Sein“ zu entwerfen versucht. Nach seiner Auffassung bedarf es dazu keiner theistischen Religion, sondern einer „radikal-humanistischen ‚Religiosität‘ ohne Religion, ohne Dogmen und Institutionen“⁵⁵.

Das Christentum des Spätmittelalters sei – so Fromm – noch beflügelt worden durch die Vision der „Stadt Gottes“. Die Gesellschaft der Neuzeit sei aufgeblüht, weil die Vision der „Irdischen Stadt des Fortschritts“ die Menschen angetrieben habe. Da diese Vision aber die Züge des Turmbaus zu Babel angenommen hat, bedarf es für eine Umkehr eines neuen energiespendenden und zukunftsverheißenden Ausblicks. Diese neue Vision ist für Fromm die Stadt des „Seins“, eine „Synthese zwischen dem ‚religiösen‘ Kern der spätmittelalterlichen Welt und der Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens und des Individualismus seit der Renaissance“⁵⁶. Die Funktion der neuen Gesellschaft, die Fromm erstrebt, liegt darin, einen neuen Menschen zu fördern. Zu den Charakterzügen dieses neuen Menschen gehören:

- die Bereitschaft, alle Formen des ‚Habens‘ aufzugeben, um ganz zu ‚sein‘
- Sicherheit, Identitätserleben und Selbstvertrauen, basierend auf dem Glauben an das, was man ist, und auf dem Bedürfnis nach Bezogenheit, auf Interesse, Liebe und Solidarität mit der Umwelt, statt des Verlangens, zu ‚haben‘, zu besitzen und die Welt zu beherrschen und so zum Sklaven des eigenen Besitzes zu werden
- Annahme der Tatsache, daß niemand und nichts außer uns selbst dem Leben Sinn gibt, wobei diese radikale Unabhängigkeit und Nichtigkeit (no-thingness) die Voraussetzung für ein volles Engagiertsein sein kann, das dem Geben und Teilen gewidmet ist
- die Fähigkeit, wo immer man ist, ganz gegenwärtig zu sein
- Freude aus dem Geben und Teilen, nicht aus dem Horten und der Ausbeutung anderer zu schöpfen
- Liebe und Ehrfurcht vor dem Leben in allen seinen Manifestationen zu empfinden und sich bewußt zu sein, daß weder Dinge noch Macht, noch alles Tote heilig sind, sondern das Leben und alles, was dessen Wachstum fördert
- bestrebt zu sein, Gier, Haß und Illusionen, so weit wie es einem möglich ist, zu reduzieren
- imstande zu sein, ein Leben ohne Verehrung von Idolen und ohne Illusionen zu führen, weil eine Entwicklungsstufe erreicht ist, auf der der Mensch keiner Illusionen mehr bedarf
- bestrebt zu sein, die eigene Liebesfähigkeit sowie die Fähigkeit zu kritischem und unsentimentalem Denken zu entwickeln
- imstande zu sein, den eigenen Narzißmus zu überwinden und die tragische Begrenztheit der menschlichen Existenz zu akzeptieren
- sich bewußt zu sein, daß die volle Entfaltung der eigenen Persönlichkeit und der des Mitmenschen das höchste Ziel des menschlichen Lebens ist
- Wissen, daß zur Erreichung dieses Zieles Disziplin und Anerkennung der Realität nötig sind

⁵⁵ Vgl. a. a. O.

⁵⁶ A. a. O.



- Wissen, daß Wachstum nur dann gesund ist, wenn es sich innerhalb einer Struktur vollzieht, und den Unterschied zwischen ‚Struktur‘ als Attribut des Lebens und ‚Ordnung‘ als Attribut der Leblosgkeit, des Toten, zu kennen
- Entwicklung des eigenen Vorstellungsvermögens, nicht nur zur Flucht aus unerträglichen Bedingungen, sondern als Vorwegnahme realer Möglichkeiten
- andere nicht zu täuschen, sich aber auch von anderen nicht täuschen zu lassen; man kann unschuldig, aber man soll nicht naiv sein
- sich selbst zu kennen, nicht nur sein bewußtes, sondern auch sein unbewußtes Selbst – von dem jeder Mensch ein schlummerndes Wissen in sich trägt
- sich eins zu fühlen mit allem Lebendigen und daher das Ziel aufzugeben, die Natur zu erobern, zu unterwerfen, sie auszubeuten, zu vergewaltigen und zu zerstören, und statt dessen zu versuchen, sie zu verstehen und mit ihr zu kooperieren
- unter Freiheit nicht Willkür zu verstehen, sondern die Chance, man selbst zu sein – nicht als ein Bündel zügelloser Begierden, sondern als fein ausbalancierte Struktur, die in jedem Augenblick mit der Alternative Wachstum oder Verfall, Leben oder Tod konfrontiert ist
- Wissen, daß das Böse und die Destruktivität notwendige Folgen verhinderten Wachstums sind
- Wissen, daß nur wenige Menschen Vollkommenheit in allen diesen Eigenschaften erreicht haben, aber nicht den Ehrgeiz zu haben, ‚das Ziel zu erreichen‘, eingedenk, daß ein solcher Ehrgeiz nur eine andere Form von Gier und Haben ist
- was auch immer der entfernteste Punkt sein mag, den uns das Schicksal zu erreichen gestattet – glücklich zu sein in diesem Prozeß stetig wachsender Lebendigkeit, denn so bewußt und intensiv zu leben, wie man kann, ist so befriedigend, daß die Sorge darüber, was man erreichen oder nicht erreichen könnte, gar nicht erst aufkommt.⁵⁷“

Fromm sagt freilich nicht, wie es den Menschen in der „heutigen kybernetischen, bürokratischen Industriegesellschaft“ gelingen soll, „aus ihrer ‚Habenorientierung‘ auszubrechen und die Existenzweise des ‚Seins‘ weiterzuentwickeln“⁵⁸. Er verweist darauf, dazu bedürfe es eines eigenen Buches, das den Titel „Die Kunst des Seins“ tragen könnte⁵⁹. Dieses Buch hat er jedoch nicht mehr geschrieben.

6. Fragen an Fromms Entwurf eines neuen Menschen

Fromm ist sich bei seiner Vision des neuen Menschen und der neuen Gesellschaft des Erfolgs nicht sicher⁶⁰.

⁵⁷ A. a. O., 163 f.

⁵⁸ Vgl. a. a. O., 164.

⁵⁹ Vgl. a. a. O.

⁶⁰ Er zählt sich unter die „wachen Utopisten“, die im Unterschied zu den Träumenden keinen Illusionen anhängen, sondern den Problemen ins Auge sehen (a. a. O., 166). Diese Probleme scheinen „unlösbar“ (a. a. O., 167). Er gesteht, daß die Chancen zu den notwendigen Veränderungen gering sind und sieht die einzige Hoffnung in der „energiespendenden Kraft“, die von einer neuen Vision ausgehe (a. a. O., 192).

Worin gründet seine Hoffnung, daß eine fundamentale Umkehr der religiösen Einstellung doch noch möglich sei? Diese grundsätzliche Frage rührt an problematische Punkte seines Entwurfs: Woher schöpft der Mensch „die Bereitschaft, alle Formen des ‚Habens‘ aufzugeben, um ganz zu ‚sein‘“? Wenn den neuen Menschen „Sicherheit, Identitätsbewußtsein und Selbstvertrauen“ charakterisieren sollen, „basierend auf den Glauben an das, was man ist und auf dem Bedürfnis, auf die Umwelt bezogen zu sein“, so läßt sich wiederum fragen: Woher nehmen wir die Kraft, an das zu glauben, was wir „sind“, wenn „niemand und nichts außer uns selbst dem Leben Sinn gibt“? Worin besteht dieses unser Selbst, dessen „radikale Unabhängigkeit und Nichtheit die Voraussetzung für eine volle Aktivität sein kann, die dem Geben und Teilen gewidmet ist“? Worin gründet die Kraft dieser Aktivität und welches ist das letzte Ziel ihrer Bewegung? Woher hat der Glaube des Menschen an sich selbst die Macht „ein ständiger, aktiver Prozeß der Selbsterschaffung“⁶¹ zu sein? Wie läßt sich die Tendenz nach dem „Einssein“ und das „existentielle Bedürfnis zu sein“ nicht nur (durch Evolution!) erklären, sondern auch begründen? Wer gibt die Garantie, daß dieses Bedürfnis und diese Sehnsucht nicht ins Leere greifen, sondern Erfüllung finden? Solche und ähnliche Fragen nach dem tiefsten Quellgrund und dem letzten Woraufhin der Existenzweise des „Seins“ ließen sich an sämtliche Aussagen stellen, die Fromm über den „neuen Menschen“ macht. Eine Beantwortung scheint die Möglichkeit der von Fromm entwickelten Anthropologie zu übersteigen und soll Gegenstand der folgenden theologischen Überlegungen sein.

II. „HABEN“ UND „SEIN“ IN THEOLOGISCH-ANTHROPOLOGISCHER SICHT

1. „Haben“ und Ursünde

Fromms Feststellungen, daß die menschliche Existenz auf Grund der „biologischen Dichotomie“ (zwischen den fehlenden Instinkten und dem Selbstbewußtsein des Menschen) in die Weisen des „Habens“ und „Seins“ gespalten sei, sowie seine Erkenntnisse über den tiefgreifenden Einfluß der Gesellschaftsstruktur auf den einzelnen können wertvolle Hinweise liefern zum Verständnis der christlichen Lehre von der Ursünde (oder „Erbsünde“).

Die alttestamentliche Erzählung vom Sündenfall Adams (Gen 3) kann gedeutet werden als „ätiologische Auslegung des Sachverhaltes, daß die Natur den Menschen aus der Sicherheit der Instinkte entlassen“ und vor die Entscheidung zwischen „Haben“ und „Sein“ gestellt hat⁶². In einem solchen Kontext beschreibt der Sündenfall typologisch, daß sich der Mensch für das „Haben“ und gegen das „Sein“ entschieden hat. Die Sünde des „Anfangs“ erklärt also die faktische Dominanz der „Haben“-Einstellung durch die freie Tat des Menschen. Sie bringt nicht nur das Herausfallen des Menschen aus der

⁶¹ A. a. O., 51.

⁶² Vgl. STEFAN NIKOLAUS BOSSHARD, Evolution und Schöpfung, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. III, 117. Bosshard spricht ähnlich wie Fromm von zwei gleichursprünglichen in der Stammesgeschichte des Menschen verwurzelten Strebungen, für die er das Begriffspaar „Selbstbehauptung“ und „Selbstentäußerung“ verwendet.



Harmonie mit der Natur und die Entfremdung der Menschen untereinander mit sich⁶³, sondern auch und zutiefst ein Verkennen Gottes. Adam erkennt Gott nicht an als den „ungeschaffenen Urgrund alles Seins, der sich dem Menschen und seiner Welt in Freiheit erschließt“⁶⁴, sondern nur als ein höheres, autonomes, sich selbst genügendes Wesen, das den Menschen einschränkt. Im „prometheischen“ Glauben, selbst ein solcher unabhängiger, alles beherrschender und wissender „Gott“ werden zu können, lehnt er sich auf und kerkert sich dabei – seine Gottebenbildlichkeit pervertierend – in eine verblendete Egozentrik ein. Er weicht völlig ab von dem Vorbild des wahren Gottes, der sich schon im jahvistischen Schöpfungsbericht als schöpferische Liebe, als Selbsterschließung und Mitteilung offenbart, und der sich erst recht in der geschichtlichen Führung des Gottesvolks immer mehr als „Gott-mit-uns“ für die Menschen erweist.

Da Adam als „Repräsentant der gesamten Menschheit vor Gott“⁶⁵ steht, typisiert die Ursünde eine in allen Menschen wirksame Neigung zu selbstsüchtiger Verstrickung, die im Widerspruch zu Gottes Schöpferabsicht steht und Quellgrund aller Verfehlungen ist.

Diese theologische Aussage, die auf eine kollektive Vernetzung und Verbundenheit aller Menschen miteinander hindeutet, in die der einzelne vorgängig zu seiner persönlichen Selbstverwirklichung immer schon einbezogen ist, findet eine Bestätigung in der sozialpsychologischen Erkenntnis Fromms, daß der einzelne Mensch sich nicht von einem Nullpunkt der Freiheit aus jeweils ganz neu entwerfen kann, sondern von einem „Gesellschaftscharakter“ bestimmt wird⁶⁶. Aus der Sicht theologischer Anthropologie hat die Ursünde also eine so tiefgreifende Störung der menschlichen Daseinsstruktur bewirkt, daß es dem Menschen aus eigener Kraft nicht möglich ist, diesen Zustand der Heillosigkeit zu überwinden. Entspricht diese theologische Deutung nicht den düsteren Schilderungen der modernen Gesellschaft in Fromms scharfsinnigen Analysen? Dennoch sind die Christen zu allen Zeiten Hoffnungsträger des Gedankens einer neuen Menschheit gewesen. Freilich glauben sie nicht an eine Erlösung des Menschen aus eigener Kraft.

2. Gnadencharakter des „Seins“

Eine „transzendente Analyse“ des „Seins“ führt zu anthropologischen Erkenntnissen, die über die Ergebnisse der von Fromm unternommenen empirischen Untersuchung

⁶³ Vgl. hierzu den Hinweis Fromms (a. a. O., 122 f.), daß die Erfahrung der „Nacktheit“ und der „Scham“, die Adam und Eva im Schöpfungsbericht voneinander empfinden, nicht nur als Ausdruck einer sexuellen Scham, sondern in einem tieferen Sinn als Empfindung der gegenseitigen Entfremdung im Sündenfall verstanden werden kann.

⁶⁴ ERNST HAAG, *Der Mensch am Anfang*, Trier 1970, 179.

⁶⁵ A. a. O., 188.

⁶⁶ Fromms Begriff des Gesellschaftscharakters könnte zum Verständnis der biblischen und theologischen Vorstellung von der „Sünde der Welt“ (Joh 1, 29) und den geschichtlichen und sozialen Strukturen des Bösen beitragen. Vgl. dazu die Entfaltung des Begriffs „Sünde der Welt“ bei P. SCHOONENBERG, *Theologie der Sünde. Ein theologischer Versuch. Einsiedeln 1966*. Eine prägnante Zusammenfassung findet sich bei M. SIEVERNICH, *Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart*, Frankfurt 1982, 80 – 86.

hinausreichen⁶⁷. Wenn der Mensch auf Grund seiner geistigen Kräfte – im Unterschied zum Tier – sein „Selbst“ gerade dadurch erlangt, daß er sich überschreitet und sich im Geben, Teilen und Lieben verwirklicht, dann ist diese Bewegung der Bezogenheit auf andere letztlich nur verständlich als eine Tendenz, die immer zugleich schon auf ein Absolutes hinzielt. Sucht er in seinem Transzendieren nicht zutiefst ein Unbedingtes jenseits alles Bedingten, ein Unendliches jenseits alles Endlichen? Dies wird am deutlichsten in der Liebe, der höchsten Form menschlicher Hingabe. Radikale Liebe, Hingabe an einen anderen, bedeutet ein absolutes Wagnis der eigenen Existenz. Wenn der andere nur ein endlicher, zufälliger, fehlbarer Mensch ist, kann dieses Wagnis zum Selbstverlust führen. Wahre Liebe zu einem anderen Du weist also in ihrer Tiefe auf ein grenzenloses, unbedingtes, alles Endliche übersteigendes, absolutes Du hin. Der Liebende „weiß sich“ unbewußt von einer Hoffnung getragen, die über den anderen, den er liebt, hinausgeht auf ein diesem zutiefst innewohnendes Geheimnis. Dieses Geheimnis eröffnet überhaupt erst die Bewegung der Liebe. So wird also wahre Liebe zu einem endlichen Du letztlich ermöglicht und geschenkt von dem absoluten Du, das wir Gott nennen. Angewandt auf die Existenzweise des „Seins“ innewohnende Transzendenz heißt das: Die Bewegung zu geben, zu teilen, zu opfern, ja schon die Bereitschaft, die Formen des „Habens“ aufzugeben, ist dem Menschen nur möglich auf Grund einer Mächtigkeit, die er sich nicht selbst verdankt, sondern von dem absoluten „Woraufhin“ und „Woher“ seiner „Seins“-Tendenz empfängt. Der Mensch versteht sein „Selbst“ in dieser Transzendenz nicht als absolutes Subjekt, sondern im Sinn einer „Seinsempfängnis“, theologisch gesprochen als „Gnade“, d. h. als unverdientes, ganz und gar verdanktes Geschenk Gottes.

III. JESUS CHRISTUS – DER VOLLKOMMENE MENSCH IN DER EXISTENZWEISE DES „SEINS“

Wenn der Mensch um so mehr „ist“, je mehr er sich losläßt und sich für andere hingibt, und wenn es stimmt, daß er dies nur in dem Maß vermag, in dem er die Kraft zu „sein“ von Gott empfängt, dann ist der vollkommene Mensch in der Existenzweise des „Seins“ derjenige, der ganz und gar für die Menschen da ist, weil er ganz und gar aus Gott lebt. Diese Gedankenfolge eröffnet einen Zugang zur Gestalt Jesu Christi, wie Schrift und Tradition ihn darstellen und verkünden.

⁶⁷ Vgl. zu den folgenden Überlegungen die transzendental-anthropologischen Analysen vor allem Karl Rahners, zuletzt: A. RAFFELT/K. RAHNER, *Anthropologie und Theologie*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Freiburg – Basel – Wien, Bd. XXIV, 5 – 55. Auf empirischem psychoanalytischem Weg kommt VIKTOR E. FRANKL in einer „Existenzanalyse“ zur Annahme einer „unbewußten Religiosität“, eines aller Reflexion vorangehenden Transzendenzbezugs auf etwas Absolutes und Unbedingtes, dem entsprechend „Gott von uns immer schon intendiert ist“. (Der unbewußte Gott, *Psychotherapie und Religion*, München 1977, 55.) Auch BALTHASAR STAEBELIN entdeckt auf Grund medizinischer Erkenntnisse eine „zweite Wirklichkeit“ im Menschen, der dadurch bestimmt sei, „auf seiner eigenen Seinssuche nach dem Absoluten zu sein, sofern er nicht der „Seinsvergessenheit“, – dem „Nicht-mehr-Wissen um unser Unbedingtes“ – verfallen sei, „die . . . zur sinnentleerten Verbrauchergesellschaft“ geführt habe. Vgl. *Haben und Sein, Ein mediznpsychologischer Vorschlag als Ergänzung zum Materialismus der heutigen Wissenschaft*, Zürich 1981, 30 f.



1. Jesu Leben, Tod und Auferstehung als Vollzugsweisen des „Seins“

Ohne die Fragen der Historizität im einzelnen klären zu müssen, kann man sagen, daß die synoptischen Evangelien Jesus als einen Menschen darstellen, der ganz von Gott her und ganz für die Menschen da ist. Die verschiedenen Stadien seines Lebens (wozu in den beiden Großevangelien Matthäus und Lukas auch Aussagen über die Anfänge seines irdischen Lebens gehören) weisen auf eine menschliche Existenz hin, die auf alle Formen des „Habens“ verzichtet und exemplarisch im „Sein“ lebt⁶⁸. Sein öffentliches Auftreten, seine Verkündigung, seine Zuwendung zu den Menschen, besonders den Armen, Kranken, Ausgestoßenen und Sündern sowie seine mit seinem Leben identische Lehre von der radikalen Gottes- und Nächstenliebe machen deutlich, daß seine radikale „Proexistenz“ (H. Schürmann) ihre Kraft aus seinem Leben vom Vater her schöpft. Sein Weg nach Jerusalem, sein Leiden und Sterben am Kreuz sind die innere Konsequenz und der Gipfel seiner Selbsthingabe. Soches Leben kommt auch im Tod nicht ans Ende. So wird Jesu Auferweckung durch den Vater verständlich als die endgültige Bestätigung der Existenzweise des „Seins“ als des wahren, „ewigen Lebens“.

Ähnliche Gedankengänge finden sich in einem der ältesten christologischen Zeugnisse des NT, dem Christushymnus Phil 2,6 – 11. Jesus Christus wird beschrieben als einer, der ganz von Gott herkommt: „Er war wie Gott“ (Phil 2, 6), d. h., er befand sich in der Daseinsweise und Würdestellung Gottes. Die Handlungsweise, die von ihm her in Gang kommt, entspricht der Existenzweise des „Seins“: Er „hielt aber nicht daran fest, Gott gleich zu sein, sondern entäußerte sich“ (2, 6b.7a). Er ließ sich nicht von der Habenorientierung bestimmen, sondern er trat ein „in die reine Bewegung des Für“⁶⁹. Er „wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich. Sein Leben war das eines Menschen“ (2, 7). Die Dynamik dieser göttlichen Selbstentäußerung kommt damit noch nicht an ihr Ende, sondern prägt sein Menschsein: „Er erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz“ (2, 8). Gerade diese totale Selbsterniedrigung wird zum Punkt des Umschlags: der in die letzte Niedrigkeit des Sich-Entleerens Hinabgestiegene wird gerade dadurch zum Herrscher der Welt erhöht. So sagt der Philipper-Hymnus (2, 9 – 11).

2. „Hoheitstitel“ Jesu in der „Seins“-Interpretation

Die Hinführung zu Jesus, dem vollkommenen Menschen in der Existenzweise des „Seins“, erschließt nicht nur – wie soeben aufgezeigt – einen Sinn des Hoheitstitels „kyrios“ im Christushymnus des Philipperbriefs. Auch die übrigen Würdenamen Jesu im NT bringen unter verschiedenen Gesichtspunkten und in Abstufungen entsprechend der unterschiedlichen Entstehungsgeschichte letztlich immer das Geheimnis der Erniedrigung und Erhöhung zum Ausdruck⁷⁰. Beispielhaft mag das an der Selbstbezeichnung

⁶⁸ Vgl. dazu die Aussagen über Jesu Geburt in Armut und Verfolgung (Lk 2, 1–20; Mt 2, 1–33) sowie die Perikopen von der Taufe Jesu (Mk 1, 9–11 parr.) und seiner Versuchung in der Wüste (Mt 4, 1–11; Lk 4, 1–13). Auf letztere greift auch FROMM zurück. Vgl. Haben oder Sein, 62.

⁶⁹ Vgl. JOSEPH RATZINGER, Einführung in das Christentum, München 1968, 178.

⁷⁰ Vgl. JOSEF ERNST, Anfänge der Christologie, Stuttgarter Bibelstudien 58, Stuttgart 1972, 14–56.

Jesu als „Sohn“ aufgezeigt werden, die bei den Synoptikern nur an wenigen Stellen begegnet, im Johannesevangelium aber den Mittelpunkt des Jesusbildes darstellt. Sie ist „nicht Ausdruck einer Eigenmacht, die Jesus sich zulegen würde, sondern Ausdruck der totalen Relativität seiner Existenz . . . , die nichts anderes als „Sein von“ und „Sein für“ ist, aber eben in dieser Totalrelativität mit dem Absoluten ineinsfällt⁷¹“. Gerade der Titel „Sohn“ macht deutlich, daß derjenige, der sich ganz in den Dienst für die anderen, in die volle Selbstentäußerung hineingibt, daß gerade dieser der neue Mensch ist, in dem Gott und Mensch eins sind.

3. Dogmatische Formel: wahrer Gott und wahrer Mensch

Aus dem Gesagten lassen sich Linien für ein Verständnis der christologischen Aussagen von Nizäa und Chalcedon ausziehen. Jesus und seine Hingabe, sein Dienst, sein Werk sind identisch. Und da sein Sein als Ganzes nichts als Dienst ist, ist es „Sohnsein“. Die dogmatischen Formulierungen mit ihrer sogenannten ontologischen Christologie liegen – wie Ratzinger darlegt – „nicht in der Verlängerung mythischer Zeugungsideen, sondern sind aus dem johanneischen Zeugnis entwickelt worden, das seinerseits einfach die Verlängerung von Jesu Reden mit dem Vater und von Jesu Sein für die Menschen bis in die Preisgabe am Kreuz hinein darstellt⁷²“. Eben darin, daß Jesu Werk von seinem Sein nicht zu trennen ist, „fällt er mit Gott zusammen und ist zugleich der exemplarische Mensch“⁷³.

4. Jesus Christus – der neue Adam und Begründer einer neuen Menschheit

Jesus ist aber nicht nur ein singulärer, exemplarischer, neuer Mensch, sondern seine Existenz geht die ganze Menschheit an. In der johanneischen Theologie von Kreuz und Auferstehung kann man einen Ausdruck dafür sehen, wie Jesus in einem Zusammenhang mit allen Menschen steht. In dem Satz: „Aber wenn ich von der Erde erhöht bin, werde ich alle an mich ziehen“ (Joh 12,32), tritt das Bild des Gekreuzigten vor Augen, der seine Arme ausspannt, um alle Menschen zu erfassen. Er offenbart sich so als der Mensch, der nicht für sich, sondern für alle da ist. Er will nichts „haben“, sondern er ist „ganz und gar geöffnete Existenz“ (Ratzinger). Die Szene am Kreuz verdeutlicht das: „. . . ein Soldat stieß mit der Lanze in seine Seite, und sogleich floß Blut und Wasser heraus“ (Joh 19, 34). Man kann hierin den Höhepunkt der ganzen Lebensgeschichte Jesu sehen. Nach dem Lanzenstich, der sein irdisches Leben beendet, ist seine Existenz gänzlich für die anderen geöffnet. Er ist nicht mehr ein einzelner, sondern der „neue Adam“, aus dessen Seite eine neue Eva, eine neue Menschheit gebildet wird⁷⁴.

Dieser Gedanke läßt sich paulinisch weiterführen. Ging von der Ursünde Adams die Abwendung der Menschen von Gott und ihre Entfremdung untereinander sowie ihre egozentrische und zum Tode führende „Habenorientierung“ aus, so wird durch die entgegengesetzte Bewegung der totalen Selbsthingabe Jesu die „Haben“-Einstellung des Menschen aufgebrochen und ihm die Kraft zum neuen Leben in der Existenzweise des

⁷¹ JOSEPH RATZINGER, a. a. O., 182.

⁷² A. a. O., 183.

⁷³ A. a. O., 184.

⁷⁴ Vgl. a. a. O., 195 f.

„Seins“ geschenkt: „Denn wie in Adam alle sterben, so werden in Christus alle lebendig gemacht werden“ (1 Kor 15, 22). Wie Adam in der Darstellung des Jahvisten „der Mensch“ schlechthin ist, der Repräsentant der gesamten Menschheit, so ist Christus der neue („letzte“) Mensch schlechthin, der die ganze Menschheit umfaßt⁷⁵.

Schlußbemerkung aus der praktischen Erfahrung des schulischen Unterrichts

Unterrichtserfahrungen an verschiedenen Gymnasien in den drei Jahrgängen der Mainzer Studienstufe haben gezeigt, daß Fromms anschauliche Beschreibungen der modernen „Haben-Gesellschaft“ eine Mehrheit der Schüler betroffen machen kann. Ein Teil der jungen Menschen begab sich allerdings zunächst in eine Abwehrstellung; denn Fromms Analysen stellten ihre eigenen Verhaltensweisen in Frage. Trotz einiger Tendenzen in der heutigen Jugend, die sich gegen Fehleinstellungen der modernen Gesellschaft richten⁷⁶, bleibt es unübersehbar, daß viele der jungen Menschen weithin der Konsummentalität verhaftet sind. Es bedarf deshalb – je nach den Voraussetzungen der Schülersituation – einer mehr oder weniger intensiven Auseinandersetzung, um die Fragwürdigkeit solch unbewußter Grundeinstellungen sichtbar zu machen.

Besonders beeindruckt zeigten sich die Schüler von der Analyse des „Marketing-Charakters“, dessen Auswirkungen sie an sich selbst verspüren. Den Anspruch, sich möglichst gut „verkaufen“ zu müssen, erfahren sie in verstärktem Ausmaß, da die meisten von ihnen wissen, daß sie das Studium ihrer Wahl, geschweige denn den Beruf ihrer Neigung, kaum werden ergreifen können.

Es ergab sich auch, daß Fromms Darstellung der Erfahrungsweisen des „Seins“ dem Lebensgefühl des größeren Teils der jungen Menschen entspricht, die sich nach „Einssein“ (Solidarität) und nach – von irrationaler Autorität – unabhängigem Selbstsein sehnen.

In der Auseinandersetzung mit dem Entwurf eines „neuen Menschen“, wie Fromm ihn sieht, wurde den Schülern bewußt, wie unfähig und unfrei sie sind, so zu leben, wie sie es als ideal erkennen. Da es kaum eine Möglichkeit für sie gebe – so meinte ein junger Mann –, aus den „Zwängen des Systems“ unserer Gesellschaft auszubrechen, bleibe ihnen nichts anderes übrig, als sich anzupassen oder „private Auswege“ zu suchen. Eine Schülerin formulierte prägnant: „Woher soll ich die Kraft nehmen, alle Formen des Habens aufzugeben?“ Eine andere ergänzte: „Wie kann der Mensch radikal unabhängig werden, wenn er sich doch nicht selbst verdankt?“

Wie sehr durch die Anknüpfung an Fromms Analysen ein Zugang zur biblischen Botschaft gelingen kann, zeigte die charakteristische Reaktion einer Schülerin bei der

⁷⁵ An verschiedenen Stellen bezeichnet Paulus diese Realität auch mit dem Begriff „Leib Christi“ (Röm 12, 5; 1 Kor 10, 17; 12, 13 ff.; Eph 1, 23; 4, 12 ff.; 5, 30; Kol 1, 18). An anderer Stelle sagt er: „Ihr seid ein einziger in Christus“ (Gal 3, 28).

⁷⁶ Vgl. W. NASTAINCZYK, Jugend als Herausforderung, Zukunftsweisendes im Verhalten heutiger junger Menschen, in: Diakonia, 14. Jg. (1983), 204 – 211.

Erarbeitung des theologischen Zusammenhangs von „Haben“-Orientierung und Ursünde: „Ich habe gar nicht gewußt, daß die Schriftsteller des Alten Testaments schon vor zweieinhalbtausend Jahren so tiefe Aussagen über den Menschen gemacht haben.“

Da die Auseinandersetzung mit Fromms Entwurf vom „neuen Menschen“ in Aporien führt und bei den Schülern Ratlosigkeit hinterläßt, kann das christliche Modell über die Provokation hinaus eine sinnstiftende Bedeutung erhalten. Die Botschaft von Jesus Christus, dem „zweiten Adam“, der die Kraft zur Hingabe und zum wahren Leben nicht aus sich selbst, sondern aus seinem „Einssein mit Gott“ schöpft, bietet die Chance, von den jungen Menschen als ein befreiendes und ermutigendes Glaubensangebot verstanden zu werden.

INHALT

Helmut Weber: Fasten unmodern? Theologische Überlegungen zu einer alten Form christlicher Askese	1 – 13
Hubert Socha SAC: Grundfragen der Liturgie im neuen Kirchenrecht ..	14 – 39
Franz Courth SAC: Maria – heute neu gefragt?	40 – 50
Josef Wohlmuth: „Kirche von unten“ als Anfrage an eine heutige Ekklesio- logie	51 – 64
Victor Saxer: Zweck und Ursprung der hagiographischen Literatur in Nordafrika	65 – 74
Besprechungen	75 – 80

Die Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Helmut Weber, Weberbach 17/18, 5500 Trier
Prof. P. Dr. Hubert Socha, Auf der Jungt 1, 5500 Trier
Prof. P. Dr. Franz Courth, Pallottstraße 3, 5414 Vallendar/Rhein
Prof. Dr. Josef Wohlmuth, Am Herrengarten 21, 5300 Bonn
Prof. Dr. Victor Saxer, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Rom

Schriftleiter: Prof. Dr. Ernst Haag, Trier; Prof. Dr. Herbert Schutzwechel, Trier

Anschrift der Schriftleitung: Auf der Jungt 1, 5500 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40,
D-5500 Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8. und 15. 11. Jahresabon-
nement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung
43,- DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr

Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benutzte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Trierer Theologische Zeitschrift 1984

PASTOR BONUS

93. Jahrgang

PAULINUS-VERLAG TRIER