

Thomas Pröpper

# Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens

Ein theologisches Gespräch mit Jaspers · Bloch  
Kolakowski · Gardavsky · Machovec · Fromm · Ben-Chorin

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.



Matthias-Grünwald-Verlag · Mainz

1976/54065

Pröpper, Th., 1976: Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens. Ein theologisches Gespräch mit Jaspers, Bloch, Kolakowski, Gardavsky, Machovec, Fromm, Ben-Chorin, Mainz (Grünwald Verlag) 1976, pp. 58-69.

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

*Pröpper, Thomas*

Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens: e. theol. Gespräch mit Jaspers, Bloch, Kolakowski, Gardavsky, Machovec, Fromm, Ben-Chorin. – 1. Aufl. – Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1976. – (Grünwald-Reihe)

ISBN 3-7867-0568-2

© 1976 Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz

Umschlag: Kroehl / Offenberg

Gesamtherstellung: Fränkische Gesellschaftsdruckerei GmbH, Würzburg

ISBN 3-7867-0568-2

# INHALT

Einleitung . . . . . 7

## I. TEIL JESUS UND DIE WEGE DES GEGENWÄRTIGEN HUMANISMUS (Skizzen und Anfragen)

I. JESUS – MASSGEBLICHER MENSCH (JASPERS)  
(Die Wahrnehmung menschlicher Größe – Die Wesensidee Jesu  
– Kirchlicher und philosophischer Glaube – Entschiedenheit  
oder Indifferenz?) . . . . . 19

II. JESUS – SELBSTEINSATZ DES MENSCHEN IN GOTT (BLOCH)  
(Phänomenologie des Noch-Nicht – Detektorische Bibelaus-  
legung – Die Katastrophe Gottes im Menschensohn Jesus –  
Wunschmysterien und Reichsutopie – Prinzip Hoffnung?) . . . 29

III. JESUS FÜR ATHEISTEN (KOLAKOWSKI, GARDAVSKY, MACHOVEC)  
(Selbstreflexion des Marxismus – Jesu Rückgewinnung für die  
Kultur – Subjektivität inmitten der Zeit – Überwindung  
unserer moralischen Not – Der Mensch ohne Alternative?) . . . 39

IV. DAS CHRISTUSDOGMA (FROMM)  
(Autoritäre und humanitäre Religion – Religion in der  
Klassengesellschaft – Gott werdender Mensch und mensche-  
wordener Gott – Selbstverlust des Menschen in Gott?) . . . 58



#### IV. DAS CHRISTUSDOGMA (FROMM)

Eine Christologie, die ihre Berufung auf Jesus verantworten will und in der gegenwärtigen Auseinandersetzung um ihn zu lernen bereit ist, kann nicht nur auf der Ebene der reinen Ideen verbleiben, sondern wird sich auch auf eine Denkweise einlassen müssen, die statt die Menschen aus ihren Gedanken umgekehrt die Ideen und Ideologien von den Menschen her, die sie geschaffen haben und an sie glauben, begreift und diese Sicht empirisch bzw. am historischen Material zu verifizieren versucht. Freilich kann im Rahmen dieser Auswahl nur eine der zahlreichen und sehr unterschiedlichen Stimmen zu Wort kommen, die sich aus psychoanalytischer Perspektive zu Religion und christlichem Glauben äußern. *Erich Fromms* sozialpsychologische Studie »Die Entwicklung des Christusdogmas«<sup>62</sup> scheint jedoch von besonderem Interesse, weil sie einmal die psychoanalytische Theorie Freuds mit der marxistischen Kritik der Gesellschaft verbindet und zum andern die Entwicklung vom Auftreten Jesu bis zum Glauben an den menschengewordenen Sohn Gottes, die bisher immer nur angesprochen wurde, ausdrücklich und mit ausgewiesener Methodik analysiert. Ein entscheidendes Problem der Frommschen Betrachtungsweise liegt allerdings darin, daß sie sich sogleich auf die Träger des Urchristentums konzentriert, welche die Verkündigung Jesu aufnahmen und zu einem Glauben ausbildeten, der dann lediglich als Ausdruck der sozioökonomischen Situation verständlich gemacht wird. Denn durch die kollektivistische und deterministische Tendenz dieses Verfahrens ist nicht nur eine starke Nivellierung der vielfältigen neutestamentlichen Glaubenszeugnisse bedingt, sondern auch die Entdeckung einer Einmaligkeit und Besonderheit Jesu, die alle bisher besprochenen Autoren – wenn auch in unterschiedlicher Akzentuierung – herausstellten, von vornherein unmöglich gemacht.

##### *Autoritäre und humanitäre Religion*

Eine weitere einschränkende Vorbemerkung betrifft die Stellung des genannten Essays im Denken Fromms selber. Seit 1930, dem Jahr seiner

<sup>62</sup> *E. Fromm*, Die Entwicklung des Christusdogmas (1930), in: *ders.*, Das Christusdogma und andere Essays, München 1965, 7-91 (im Text zitiert nur mit Seitenangabe).

Erstveröffentlichung, hat Fromm seine Religionskritik erheblich modifiziert. Aus dem strengen Freudianer, der »die soziale Funktion der Religion als Ersatz für reale Befriedigung und als Mittel zu sozialer Kontrolle einseitig« betonte (7), wurde der Vertreter eines radikalen Humanismus, der Religion nicht mehr einfachhin, sondern nur noch in ihrer autoritären Form kritisiert und infolge einer gewandelten Anthropologie, die nun stärker die Dichotomie von Geist und Materie beachtet, die Notwendigkeit von Idealen und geistigen Systemen herausstellt, welche die menschlichen Kräfte in Richtung eines höheren Selbst integrieren.

Dementsprechend zielt Fromms kritische Unterscheidung in »Psychoanalyse und Religion« (1950)<sup>63</sup> auf die Formen innerhalb der Religion selber<sup>64</sup>. Als *autoritär* bezeichnet er diejenigen unter ihnen, in denen der Mensch sich an eine jenseitige Macht, die von ihm vor allem andern Gehorsam verlangt, hingibt und für die Geborgenheit und Sicherheit, die er dabei gewinnt, seine Integrität und Selbständigkeit opfert. Alle Verdikte Feuerbachs treffen auf diesen Religionstypus zu. Fromm rechnet zu ihm nicht nur die primitiven Religionen, nach deren Muster er übrigens auch säkularisierte Formen religiöser Entfremdung wie die Anbetung der staatlichen Macht und des Marktes diagnostiziert, sondern auch zahlreiche Ausprägungen der großen monotheistischen Religionen, sofern sie – statt die weltlichen Mächte herauszufordern und dem Rückfall in die Idolatrie entgegenzuarbeiten – immer wieder mit ihnen paktierten, ihre meiste Kraft für die Fixierung und Behauptung von Glaubensdogmen aufwandten und so selber den Geist des religiösen Ideals pervertierten. »Der wahre Sündenfall des Menschen ist seine Entfremdung von sich selbst, seine Unterwerfung unter die Macht, seine Wendung gegen sich selber – auch dann, wenn sie sich in der Verkleidung seiner Gottesverehrung vollzog«<sup>65</sup>.

In der *humanitären* Religion dagegen wird der Mensch zu sich selber gebracht, zur Einsicht in seine Begrenzung und zur Entfaltung seiner Kräfte zugleich. Als Ausdruck seiner Sehnsucht nach Vollständigkeit ist solche Religion mehr als nur ein System ethischer Orientierung. Fromm weiß

<sup>63</sup> Dt. Ausgabe Konstanz 1966. Vgl. aber auch schon *E. Fromm*, Die Furcht vor der Freiheit (1941), dt. Ausgabe Frankfurt 1966; *ders.*, Psychoanalyse und Ethik (1947), dt. Ausgabe Konstanz 1954. Aus neuester Zeit vgl. ferner *ders.*, Einige post-marxsche und post-freudsche Gedanken über Religion und Religiosität, in: *Concilium* 8 (1972), 472-476.

<sup>64</sup> Vgl. zum folgenden *N. Greinacher*, *Erich Fromm*, in: *W. Schmidt* (Hg.), Die Religion der Religionskritik, München 1972, 28-37.

<sup>65</sup> *E. Fromm*, Psychoanalyse und Religion, 65.



den Wert kontemplativer und mystischer Sinnerfahrung zu schätzen und an Buddha, Jesaja, Sokrates, Jesus und (bezeichnenderweise) Spinoza eindringlich zu schildern. Ebenso deutlich ist freilich, daß in solchen Erfahrungen das Innewerden des Lebens und der Alleinheit im Vordergrund steht und Fromm dem Gottesgedanken darüber hinaus keinen positiven Gehalt abgewinnt. Den Namen eines »Theisten« lehnt er für sich ausdrücklich ab<sup>56</sup>, ohne sich deshalb allerdings weniger für die religiösen Überlieferungen zu interessieren. Die geistige Geschichte seines eigenen jüdischen Volkes – angefangen von der biblischen Zeit bis zu den jüdisch beeinflussten Denkern der Neuzeit – versucht er als Evolution des radikalen Humanismus zu interpretieren. »Das Alte Testament ist das Dokument, das die Entwicklung eines kleinen, primitiven Volkes, dessen geistige Führer auf der Existenz eines Gottes und der Nichtexistenz von Götzen bestanden, zu einer Religion mit dem Glauben an einen namenlosen Gott, an die endgültige Vereinigung aller Menschen, an die vollkommene Freiheit jedes Individuums schildert«<sup>57</sup>. Wie sich diese Ideale und vor allem – begünstigt durch das tragische Schicksal des Judentums – die Vision eines gewaltlosen Lebens in einer langen Geschichte des Widerspiels von nationalistischen und universalen Tendenzen, konservativen und radikalen Kräften, Fanatismus und Toleranz herausbildeten und schließlich durchsetzten – das ist das Thema des Buches, das Fromm »Die Herausforderung Gottes und des Menschen« (1966) nannte. Fromms Humanismus fühlt sich dieser jüdischen Tradition verbunden, wenn er die Einheit des Menschengeschlechts und die Fähigkeit des Menschen betont, seine eigenen Kräfte in innerer Harmonie zu entwickeln und eine friedliche Welt zu errichten; und er möchte sie in radikaler Weise vollenden, indem er die vollkommene Unabhängigkeit des Menschen als letztes Ziel formuliert und als Voraussetzung dafür ein volles Bewußtsein der Realität ohne Fiktionen und Illusionen verlangt<sup>58</sup>.

### *Religion in der Klassengesellschaft*

Kehren wir nach diesem Ausblick zum »Christusdogma« zurück. Immerhin hat Fromm den Kern dieser Studie noch 1965 für interessant genug angesehen, um sie in unveränderter Gestalt neu zu veröffentlichen (8).

<sup>56</sup> Vgl. E. Fromm, *Die Herausforderung Gottes und des Menschen* (1966), dt. Ausgabe Konstanz 1970, 13.

<sup>57</sup> E. Fromm, aaO. 14 f.

<sup>58</sup> Vgl. E. Fromm, aaO. 19.

Zunächst ist zu sehen, in welcher Weise Fromm in ihr (9–28) die Methode und Resultate Freuds übernimmt, um die sozialpsychologische Funktion der Religion zu bestimmen<sup>59</sup>.

Schon Freud hatte die prinzipielle Unterscheidung zwischen einer Sozialpsychologie, die eine »Gruppenseele« oder dergleichen voraussetzt, und einer isolierten Personalpsychologie überwunden, eben indem er die psychische Entwicklung des Individuums aus seinen frühen sozialen Beziehungen erklärte. Darum läßt sich der Unterschied beider Disziplinen nur quantitativ mit der Formel ausdrücken: je größer die Anzahl der untersuchten Individuen (die Gruppe), desto geringer die Einsicht in die psychische Eigenart des einzelnen. In beiden Fällen wird historisch verfahren: Während die Psychoanalyse unter der Voraussetzung einer nicht näher bestimmbaren Triebkonstitution die Triebentwicklung des einzelnen aus der Kenntnis seines Lebensschicksals erklärt, will die Sozialpsychologie die eine Gruppe verbindenden, sozial relevanten psychischen Haltungen von ihrer gemeinsamen Lebenssituation her verstehen und muß deshalb eingehend deren geistige, wirtschaftliche, gesellschaftliche und politische Faktoren erheben. Dabei hat sie es mit gesunden, d. h. an ihre jeweilige Realität angepaßten Personen zu tun; ihr geht es, indem sie die libidinöse Struktur einer Gesellschaft gerade als Resultat der Anpassung des Triebapparates an die gegebenen sozioökonomischen Lebensbedingungen auf faßt, um Einsicht in übergreifende Tendenzen der gesellschaftlichen und geschichtlichen Entwicklung, während die Psychotherapie die Heilung einzelner neurotisch erkrankter Personen anstrebt. Als Aufgabe der Sozialpsychologie bei der Behandlung religiöser Vorstellungen ergibt sich daraus, sie aus der psychischen Eigenart der sie tragenden Gruppen und diese wiederum aus ihrer realen Situation zu betrachten (16).

Vorausgesetzt bleibt dabei die psychoanalytische Theorie der Religion. Freud hatte, indem er von der Verschiebbarkeit und Sublimierbarkeit der libidinösen Triebe ausging und als Regulator des psychischen Apparates das durch das Realitätsprinzip modifizierte Lustprinzip annahm, die psychologische Möglichkeit der Religion im Sinne der Ersatzbefriedigung begründet und sie in »Totem und Tabu« (1913) als Wiederholung der ungelöst ambivalenten kindlichen Beziehung zum Vater beschrieben. »Die Zukunft einer Illusion« (1927) hielt diesen infantilen Zug fest, reflektierte

<sup>59</sup> Vgl. zum folgenden Abschnitt auch E. Fromm, *Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie* (1932), in: H.-P. Gente (Hg.), *Marxismus – Psychoanalyse – Sexpol*, Frankfurt 1970 (Fischer-Taschenbuch 6056), 129–153.

jedoch stärker auf den Faktor der gesellschaftlichen Realität, die Religion nicht nur möglich, sondern auch nötig sein läßt: es hängt am Stand der technischen Entwicklung und der mit ihr verbundenen Emanzipation des Bewußtseins, ob die Menschen religiöser Illusionen bedürfen, die den Schrecken der Natur bannen, die Forderungen des kulturellen Zusammenlebens sanktionieren und zugleich für die von der Gesellschaft auferlegten Triebverzicht entschädigen. Dabei beruht die besondere Stärke des Stabilisierungseffektes darauf, daß die Religion als Illusion, die von allen (und solange sie von allen) phantasiert wird, selber den Charakter einer Realität annimmt. Die geschichtliche Organisation der Gesellschaft und ihre Veränderungen sowie die gesellschaftliche Bedingtheit des Ödipuskonflikts selber hatte Freud allerdings auch in dieser Schrift noch kaum beachtet. Faßt man also – worauf nun Fromm allen Wert legt – die faktische Klassenstruktur der Gesellschaft ins Auge, läßt sich jene Auswirkung der Religion noch differenzieren: »Die Religion hat also eine dreifache Funktion: für alle Menschen die des Trostes für die allen vom Leben aufgezwungenen Versagungen, für die große Masse die der suggestiven Beeinflussung im Sinne ihres psychischen Abfindens mit ihrer Klassensituation und für die herrschende Klasse die der Entlastung vom Schuldgefühl gegenüber der Not der von ihr Unterdrückten« (27). Fromms analytische Sozialpsychologie – das wird hier deutlich – will also nicht nur das Ideologieverständnis des historischen Materialismus bereichern, indem sie das menschliche Triebleben in den Faktor »Natur« einbezieht und den Übergang zwischen Basis und Überbau methodisch aufklärt; ebenso sehr möchte sie auch die Voraussetzungen der psychoanalytischen Religions- theorie in ihrer geschichtlichen Bedingtheit und so die Möglichkeit ihrer Veränderung aufzeigen. Somit ist auch das praktische Interesse benannt, mit dem Fromm an die Analyse der Entwicklung des frühkirchlichen Glaubens herangeht.

### *Gott werdender Mensch und menschengewordener Gott*

In der Durchführung beschränkt sich Fromm allerdings nun darauf, die Anfangs- und Schlußphase dieser Entwicklung gegenüberzustellen und die Ausarbeitung einiger Andeutungen über die Zwischenstadien (71–81) einer späteren Untersuchung zu überlassen. In beiden Fällen wird zuerst aus den äußeren Verhältnissen die psychische Verfassung der Gläubigen und sodann von ihr aus der psychologische Sinn der Glaubensgehalte verständlich gemacht.

Als erstes Stadium setzt Fromm den Abschnitt etwa von der Zeitenwende bis zur Zerstörung Jerusalems an (28 ff). An der Spitze der Sozialpyramide des palästinensischen Judentums jener Zeit standen der Feudaladel und die Geldaristokratie, die von den Sadduzäern religiös repräsentiert wurden und mit den römischen Herrschern gemeinsame Sache machten. Die unterste Stufe bildeten die Landbevölkerung und ein ständig wachsendes Stadtproletariat; sie waren der eigentliche Träger der revolutionär-messianischen Hoffnung. Die Schichten des mittleren und Kleinbürger-tums zeigten sich in der Römerfrage weniger einig; doch wurden ihre Führer, die Pharisäer, von den Massen geachtet, von der alleruntersten Schicht des Proletariats und der Am-Haarez dagegen ebenso gehaßt wie die herrschende Klasse. Je mehr der wirtschaftliche Druck sich verschärfte, wuchsen der Widerstand gegen die Römer und die Spannungen innerhalb des jüdischen Volkes selbst. Ausführlich geht Fromm der Geschichte der politischen Aufstands- und Befreiungsbewegungen nach bis hin zum endgültigen römischen Sieg, bei dem Hunderttausende der Proletarier und Bauern ihr Leben verloren. Einen weniger aktiven Ausdruck gaben sich die revolutionären Wünsche in der volkstümlichen apokalyptischen Literatur; je aussichtsloser die Hoffnung auf reale Besserung wurde, desto mehr flüchteten sich die Verzweifelten in ihre phantastischen Zukunftsvisionen. Der armen, ungebildeten, ausgebeuteten Masse des jüdischen Volkes entstammten schließlich auch die Träger des Urchristentums als der (neben den genannten Richtungen) bedeutungsvollsten messianischen Bewegung. Sie nahmen begeistert Jesu Verkündigung auf, die ihren Blick auf den nahen Anbruch eines wunderbaren Zeitalters gelenkt hatte, in dem die Armen reich, die Hungernden satt wären und die Unterdrückten zur Herrschaft gelangten. Die Forderungen, in der Erwartung dieses Reiches auf irdisches Gut zu verzichten und alles Vertrauen auf Gott zu richten, trafen genau ihre Lage. Fromm betont den die Evangelien durchziehenden Haß auf die Reichen, Priester, Gelehrten, kurz: auf alle herrschenden Autoritäten und zeichnet dementsprechend die erste Christengemeinde als eine Bruderschaft unterdrückter, von Hoffnung und Haß zusammengehaltener Enthusiasten, die sich von Zeloten und Sikariern nur dadurch unterschieden, daß sie ihren Wünschen auf der Ebene der Phantasie Gestalt gaben.

Den Kristallisationspunkt ihrer kollektiven Wunschphantasien bildete das Verhältnis Jesu zum Vatergott (46 ff), speziell der Gedanke, der Gekreuzigte sei zu Gott erhoben und werde bald zum Gericht wiederkehren. Die besondere Befriedigung, die er gewährte, lag darin, daß er Wünsche



zu träumen erlaubte, die vorerst durch keine Realität widerlegt werden konnten. Zwei Momente sind für diesen urchristlichen Adoptianismus im Unterschied zu vergleichbaren zeitgenössischen Vorstellungen entscheidend: daß es erstens der Gekreuzigte ist, der erhöht wird, und daß er zweitens als Sohn auf die Ebene Gottes selber gestellt wird. Nur so konnte er zur Identifikationsfigur für die Leidenden werden, die sich ihre eigene Erhöhung und die Enthronung Gottes ersehnten. Denn obwohl ihr bewußter Haß nur der herrschenden Schicht galt, mußte er unbewußt doch auch den göttlichen Vater betreffen, den sie als Verbündeten ihrer Unterdrücker erlebten. Zugleich war der Christumythus durch die eigentümliche Zwischenstellung, die er dem Gekreuzigten zuwies, geeignet, der Ambivalenz der ödipalen Gefühle gegen den Vatergott Ausdruck zu geben: man konnte die ihm geltenden Todeswünsche verdrängen, indem man sie auf den Sohn übertrug, und zugleich konnte dieser stellvertretend das aufkommende Bedürfnis erfüllen, für die Aggressionen zu büßen, ohne daß allerdings in diesem Stadium, das noch auf die bevorstehende Umwälzung hoffte, ein masochistisches Sühnemotiv schon im Vordergrund stand.

Die Kirche zu Beginn des vierten Jahrhunderts zeigt ein völlig verändertes Bild (53 ff). Einzelne Angehörige der wohlhabenden und gebildeten Schichten hatten schon zu den paulinischen Gemeinden gezählt, am Ende des zweiten Jahrhunderts aber war es deutlich so weit, daß das Christentum aufhörte, nur ein Glaube von Handwerkern und Sklaven zu sein. Und als es unter Konstantin Staatsreligion wurde, war es inzwischen die Religion weiter Kreise der herrschenden Klasse geworden. Das römische Weltreich stellte sich zu dieser Zeit als ein feudaler Klassen- und Ständestaat dar, dessen festes Gefüge durch die absolutistische Monarchie und ein weitverzweigtes hierarchisches Verwaltungssystem gewährleistet wurde. Zudem machte der Stillstand, ja Rückgang der Produktivkräfte jeden sozialen Fortschritt unmöglich. Wollte das Christentum die ihm zuwachsende staats Erhaltende Aufgabe erfüllen, mußte es den Bedürfnissen der Herrschenden wie der Beherrschten entsprechen. Wesentliche Wandlungen machten es dafür geeignet: die enthusiastisch-apokalyptischen Hoffnungen waren erloschen, statt dessen wurde das Heil als ein Innerliches, Geistiges und Individuelles verstanden, garantiert durch den Glauben an die schon vollbrachte Erlösung; das kosmologische hatte das historische Interesse verdrängt, und an die Stelle des praktischen ethischen Rigorismus war die Befriedigung durch die Gnadenmittel der Kirche getreten. Vor allem aber

glich sich die Kirche auch organisatorisch der staatlichen Hierarchie an: in der Gemeinschaft ehemals gleichberechtigter Brüder entstanden nun geistliche, dem Staat verpflichtete Autoritäten, die über den Glauben befanden, über die Heilmittel verfügten und natürlich allen Wert darauf legen mußten, die Masse der Gläubigen in ihrer Anhänglichkeit zu erhalten und mit ihrer realen Situation zu versöhnen.

Wie gut die veränderte Christologie den ideologischen Teil dieser Aufgabe wahrnahm, zeigt das neue homousianische Dogma (62–67). Denn indem es die adoptianische Vorstellung vermied, daß ein Mensch Gott werden könne, eliminierte es die alten vaterfeindlichen Tendenzen und konnte doch (besser als jeder Kaiserkult) gerade der leidenden Masse ihre Identifikationsmöglichkeit erhalten, indem es ihren gekreuzigten Repräsentanten als präexistenten Logos vorstellte. »Jesus wird selber Gott, ohne Gott zu stürzen, weil er immer schon ein Bestandteil Gottes war« (63). Sohnesputz und Sohnestrotz lösen sich auf in der Harmonie ewiger Wesenseinheit. Aus dem Gott werdenden Mensch wird der menschengewordene Gott. Daß in diesem Gedanken die Hauptbewegung vom Vater zum Sohn bzw. von Gott zum Menschen verläuft, ist Ausdruck der neuen passiven Glaubenseinstellung, die sich der realen Lage psychisch angepaßt hatte: statt in vergeblichem Haß zu verharren, war es besser, sich lieben zu lassen. Die notwendig verbleibenden Aggressionen aber suchten sich einen anderen (gesellschaftlich unschädlichen) Weg: statt sich gegen die Unterdrücker zu empören, gaben sich die Leidenden selber die Schuld an ihrem Unglück und suchten sie eben durch ihr Leiden zu sühnen. Die Herrschenden aber und ihre Priester, die diese psychische Verfassung in meisterhafter Weise noch zu verschärfen verstanden, hatten davon doppelt Gewinn: weil sie es ja waren, die den Gequälten väterliche Vergebung darboten, festigten sie deren Abhängigkeit, sicherten sich noch dazu ihren Dank und konnten zugleich sich selber von allen Schuldgefühlen entlasten, indem sie das Leiden als Gnade erklärten und der Masse die Liebe Gottes versprachen, die durch die Einheit des Vaters mit seinem leidenden Sohn ja erwiesen und gerade den Sühnebereiten in Aussicht gestellt war. Was außerdem noch an Wünschen verblieb, wurde in der Phantasie vom glücklichen Jenseits befriedigt, welches das ursprünglich erhoffte glückliche Diesseits ersetzte.

Es ist offenkundig, daß der so analysierte nizänische Glaube die sozialpsychologische Funktion einer stabilisierenden Illusion in geradezu klassischer Weise erfüllte. Aber Fromm geht noch einen Schritt über dieses Ergebnis hinaus, indem er den logischen Widersinn der Formel von der





Zweieinheit in den Blick faßt und das tiefenpsychologische Motiv aufspürt, das sich in ihr verbirgt (68–71). In der Realität gibt es nur eine Situation, die jene Formel erfüllt: die praenatale Einheit von Mutter und Kind. Der sich bald schon entwickelnde Marienkult – Fromm verweist auf Ephesus und den Nestorianischen Streit – berechtigt also dazu, die ihm zugrundeliegende infantile Regression als Tendenz auch schon hinter dem Nicaenum zu vermuten. In der Figur der Maria wird der mütterliche Charakter, den man unbewußt schon dem Vatergott zuzulegen begonnen hatte, bewußt und für sich selber erlebt. Ihre Bedeutung wächst, je mehr die Gestalt des menschlichen Jesus zugunsten des präexistenten Gottesohnes zurücktritt und sich entzieht. Die Begnadete wird zur Gnadenvollen und Mildreichen erhoben. Als bergende und schützende Mutter tritt sie an die Stelle des einst strengen und sodann vergebenden Vaters. Entsprechend wandelt sich die Identifikationsfigur Jesus: der einst auf-rührerische, dann leidend-sühnende (aber immer mehr zu Gott enthobene) Sohn wird wieder zum Kind, ebenso wie die zuerst vaterfeindliche, dann masochistisch-gefügige Haltung der Massen zu der des willenlos-geliebten Säuglings zurückkehrt. Ein restlos gefügig gewordener Glaube kann auch ohne masochistische Selbstunterwerfung verzeihende Liebeszuwendung erlangen. Durch die Inanspruchnahme der Mutter-Metapher hat es die Kirche verstanden, diese Gefühlseinstellung auch auf sich selber zu ziehen. Beachtet man zudem die Bedeutung, welche Verhungerungsangst und orale Befriedigung im Seelenleben spielen, und vergegenwärtigt man sich, wie die Situation der ständischen mittelalterlichen Gesellschaft, in der die Massen auch real in einer geradezu oralen Abhängigkeit von den Herrschenden standen, namentlich diese Angstfigur noch verstärken mußte, dann wird auch der gesellschaftliche Effekt der marianischen Frömmigkeit in plastischer Weise deutlich: das Bild der stillenden Madonna war der Höhepunkt der Befriedigung, die das Christentum der Phantasie der abhängigen notleidenden Massen überhaupt bieten konnte (70). Der Katholizismus, so Fromm, bedeutete »die verhüllte Rückkehr zur Religion der großen Mutter, als deren Besieger Jahwe auf den Plan getreten war« (91). Erst der Protestantismus greift wieder auf den Vater-Gott zurück und eröffnet eine Epoche, die eine aktive Haltung der Massen von neuem zuläßt<sup>60</sup>.

<sup>60</sup> Daß der Zerfall und die Überwindung der mittelalterlichen Lebenswelt freilich keineswegs nur Befreiung bedeutete, hat E. Fromm dann in »Die Furcht vor der Freiheit« (70–106, 163 ff) in ausführlicher Analyse der Reformation und ihrer Theologie eindrücklich gezeigt. Die eigentümliche Dialektik der Freiheit

### *Selbstverlust des Menschen in Gott?*

Es läßt sich vermuten, daß Theologen auf eine derartig destruktive Diagnose ihres Glaubens immer noch mit Abwehr und Unwillen reagieren. Aber selbst diejenigen, welche bereit sind, sich auf nicht-bewußte psychische Motive aufmerksam machen zu lassen, vermissen wahrscheinlich in Fromms reduzierender Rekonstruktion jeden Sinn für die Erfahrungen, die ihnen am Glauben wertvoll und eigentümlich erscheinen und von denen sie es noch keineswegs für ausgemacht halten, daß sie einer Ideologiekritik nicht standhalten können. Exegeten und Historiker (und zwar Theologen wie Nichttheologen) werden außerdem zahlreiche Einzelheiten anführen, die eine andere Darstellung als die Fromms nahelegen. Selbst wenn man z. B. den Einsatz beim Urchristentum akzeptiert, läßt sich fragen, ob nicht die frühe Christologie und die biblische Ethik gerade in ihrer pluralistischen Ausprägung, die Fromm ohne Zweifel verkürzt (das paulinische Evangelium der Freiheit wird nicht einmal erwähnt), einen Hinweis auf die ungewöhnliche Wirkung und Bedeutung darstellen, die Jesus gerade durch die (bei Fromm ebenfalls nicht hervortretende) Einzigartigkeit seines Auftretens für die Gemeinde gewann. Ferner dürften noch in der späteren christologischen Lehrentwicklung Tendenzen nachweisbar sein, die durchaus die Bezeichnung »humanitär« verdienen und nachhaltiger wirkten, als Fromms Rekonstruktion es zuläßt. Kurz: es ist offensichtlich, daß die historische Basis der Arbeit, die sich im wesentlichen auf A. Harnack, J. Weiß und K. Kautzky als Gewährsleute beschränkt, zu schmal und vielfach überholt ist und daß Fromm seinem Gegenstand häufig im Sinne seiner methodischen Hypothese Gewalt antut. Dennoch begäbe man sich zu schnell der Chancen eines Gesprächs, wenn man sich mit dieser Feststellung begnügen und im übrigen nach Art der beliebten Reflexion auf die unausweichliche Perspektivität jeder Interpretation Fromm sein sozialpsychologisches Interesse belassen, eine Art Burgfrieden anbieten und den überlieferten Glauben als selbständigen Bereich mit

zeigt sich gerade darin, daß, was als Befreiung von der Mutter Kirche stürmisch wahrgenommen wurde und ein neues Selbstbewußtsein freisetzte, geradezu als Idealtyp autoritärer Religion bezeichnet werden muß. Insbesondere die religiöse Theorie und Praxis Calvins (aber auch die Luthers) gewinnen ihre ansteckende Kraft aus einer Heilserfahrung, die sich völlig der totalen Unterwerfung unter den übermächtigen Vater-Gott verdankt – einer Heilserfahrung, deren dunkler Hintergrund das vernichtende Gefühl der eigenen Ohnmacht und Sündigkeit ist. Vgl. dazu auch E. Fromm, Psychoanalyse und Religion, 47 f.



eigenen Erfahrungen und Auslegungen immunisieren wollte. Denn auch eine solche Position verhielte sich noch zur realen Situation und müßte sich deshalb den ideologiekritischen Anfragen stellen.

Für die von Fromm beobachteten Epochen nun dürfte sich – trotz der erwähnten Einwände – kaum ableugnen lassen: Was immer der Glaube sonst noch sein und beinhalten mochte, er war jedenfalls *auch* – im Sinne der Kritik Fromms – Ideologie. Und selbst wenn man das Argument zulassen wollte, der Glaube als solcher sei nicht die Ursache seines ideologischen Mißbrauchs, so hat er ihn doch nicht genügend gehindert. Wer die hermeneutische Einsicht teilt, daß sich das Wesen des Glaubens nicht situationslos erheben, sondern nur realisieren und darstellen läßt, indem es sich bis zur Ununterscheidbarkeit mit zeitbedingten Vorstellungen und deren praktischen Implikationen verbindet, wird auch bereit sein müssen, ihn als ganzen beurteilen und für einzelne mit ihm verknüpfte Erscheinungen behaften zu lassen. Freud hatte jedenfalls Gründe, als er für sich – obwohl er bezüglich der Wahrheit der Religion sich bewußt eines letzten Urteils enthielt – dennoch eine skeptische Einstellung bezog<sup>61</sup>; und auch bei Fromm ist es die Entscheidung für eine volle Selbstentfaltung des Menschen und den Aufbau einer Welt ohne Gewalt und Entfremdung, um derentwillen er meint, jeglichen Theismus ablehnen zu müssen. Anerkennt man den humanen Wert solcher Optionen und rechnet zudem damit, daß sie heute für viele eine ursprünglichere und dringlichere Evidenz besitzen als die christliche Rede von Gott, dann kann es dem Glauben nicht gleichgültig sein, ob und wie er sich mit ihnen vereinbart.

Damit ist dem christlichen Glauben eine Fülle theoretischer und praktischer Aufgaben gestellt. So besinnt sich z. B. die Theologie inzwischen darauf, daß gerade Jesus ein Gottesverhältnis jenseits der Alternative von kindlicher Gefügigkeit und Sohnesrevolte eröffnet; aber zureichende Kategorien des Denkens, die den offenbar auch Fromm leitenden Gedanken der Konkurrenz zwischen Gottesglauben und menschlicher Selbstbestimmung tatsächlich überwinden, sind weithin noch Desiderat. Der Gedanke, daß Jesus einen Gott nahebringt, der den Menschen in wirkliche Freiheit einsetzt und zu seinen höchsten Möglichkeiten ermutigt, eröffnet eine Art der Frömmigkeit, die sich bisher kaum zu artikulieren verstand. Wenn mit ihm ernst gemacht wird, bedürfen ebenso zahlreiche Theologumena und gängige Redefiguren der Überprüfung wie kirchliche Praktiken der

<sup>61</sup> Vgl. S. Freud, Die Zukunft einer Illusion, in: Gesammelte Werke XIV (hg. v. A. Freud u. a.), Frankfurt 1963, 323–380, 356.

Kritik. Beispielhaft sei nur die Frage erwähnt, wie kirchliche Verkündigung, Moral und Erziehung mit der natürlichen Angst und den Schuldgefühlen des Menschen umgehen: ob sie diese erst wecken und pflegen, um sie sodann in entmündigender Weise zu fixieren und zu beruhigen, oder ob sie wirklich auf Menschen Wert legen, deren Ich im Glauben stark geworden ist, ihre Situation anzunehmen und zu bearbeiten, und die gelernt haben, personhaft und sachbezogen selbständige Verantwortung zu tragen<sup>62</sup>. Diese und ähnliche von Kritikern wie Fromm aufgegebenen Fragen lassen sich hier nicht verfolgen<sup>63</sup>, doch ist die Feststellung wichtig, daß es mit ihnen nicht um irgendwelche »Folgen des Glaubens« geht, sondern um die Gestalt seines Vollzugs selber und um die Voraussetzung seiner Mittelbarkeit. Nur in dem Maße, als die Theologie ihr selbstkritisches Denken an den Methoden und Erkenntnissen ihrer Herausforderer schult und Erscheinungen entgegenarbeitet, die (zumindest *auch*) den Tatbestand einer ideologischen Wirkung erfüllen, wächst ihre Chance, umgekehrt auch den eigenen Beitrag zur humanistischen Option einzubringen und Interesse zu finden für den Gedanken, daß der Mensch nur gewinnen kann, wenn er einen Gott zuläßt, der für den Sinn seines Daseins einsteht und ihn damit ebenso vor den Entartungen und Enttäuschungen absoluter Selbstüberforderung schützt wie aus aller ängstlichen Verkümmern »herausfordert« und zu seinen schöpferischen Möglichkeiten ermutigt.

<sup>62</sup> Wie kirchliche Verkündigung ihre diesbezügliche Aufgabe wahrnehmen könnte, zeigt der Brief des Bischofs von Limburg zur Fastenzeit 1975 »Mut zum Leben. Antwort des Christen auf die Herausforderung der Angst« (Limburg 1975).

<sup>63</sup> Als Beispiele ihrer angemessenen theologischen Bearbeitung seien jedoch erwähnt J. Scharfsberg, Religion zwischen Wahn und Wirklichkeit. Gesammelte Beiträge zur Korrelation von Theologie und Psychoanalyse, Hamburg 1972, bes. 172–208; J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1972, 268–292 (»Wege zur psychischen Befreiung des Menschen«).