

Durch Gnade zu Sinn und Praxis - Zum Verhältnis von Theologie und Marxismus bei Helmut Gollwitzer (Felix Marzillier 07-2015)

Gliederung

I Einleitung

II Leben zwischen Marx und Jesus – Biographie

III Religion und Kritik- zur Kritik an marxistischer Religionskritik

IV Messianisches Erlösungsversprechen als marxistische Hybris

V Schuld und Tod als existentielle Unveränderbarkeiten

i) Der kontroverse Tod

ii) Marxistische Anthropologie – Ein Widerspruch in sich?

iii) Was ist Schuld? – Ein Versuch

VI Sinn als Gabe und Aufgabe – Zum Verhältnis von Sinn, Leistung und Gnade

i) Verstellter Sinn - Nietzsches Nihilismus

ii) Existenz zwischen Sinn und Nutzen

iii) Sinn-Empfang als Gnade des ganz anderen Gottes

iv) Sinn als Gabe und Aufgabe – Dank als Praxis

v) „Von den Stricken meiner Sünden“

vi) Verheißung als theologisches Sinnangebot (zusammenfassendes Fazit)

VII Praxis – Marxismus und Theologie im Dialog

i) Christliche Praxis im Widerspruch

ii) Marxismus und Theologie im Denken von Gollwitzer (abschließender Befund)

I Einleitung

In der *Kritik der reinen Vernunft* formuliert Kant die drei Grundfragen der Philosophie: Was kann ich erkennen? Was soll ich tun? und Was darf ich hoffen? (3.Bd, S. 447f.) Damit verweist er darauf, dass Erkenntniskritik (Was kann ich erkennen?) nicht losgelöst vom Bereich der Ethik (Was soll ich tun?) und Sinngebung (Was darf ich hoffen?) gedacht werden darf. Zugleich muss Erkenntniskritik sich ihrer Verschiedenheit von diesen aber bewusst auch sein. Für den marxistischen Theologen Helmut Gollwitzer ist die Sinnfrage eine *religiöse*, ja die Existenz von Religion begründet sich gerade in dem Bedürfnis nach Sinn. Das Besondere an der Frage nach Sinn sei nämlich, dass ihre existenzielle Dimension weder von den positivistischen WissenschaftEN noch vom Marxismus überhaupt eingeholt werden könne, da sie deren

Axiome notwendigerweise transzendiere. Dies wiederum bedeutet keineswegs, dass deren Erkenntnisfähigkeit irrelevant oder unbedeutend sei, es geht Gollwitzer vielmehr darum, darauf hinzuweisen, dass Sinnggebung gar nicht in den „Kompetenzbereich“ von Wissenschaft fällt, da sie auf existentielle Momente des menschlichen Lebens wie bspw. Liebe, Schuld, Krankheit und Tod und damit zusammenhängend dem Bedürfnis nach Sinnggebung nicht adäquat, d.h. *sinn*-stiftend antworten kann. Eben diese „Kompetenzüberschreitung“ kritisiert der Theologe Helmut Gollwitzer auch am messianischen Erlösungsversprechen des *traditionellen* Marxismus. Dieser könne seinem Anspruch, mit dem Übergang zum organisierten Kommunismus die „letzten“ Fragen und Probleme zu lösen, a priori nicht gerecht werden, da er qua seines Atheismus, auf die Problematik der Endlichkeit bzw. des Todes auf der Ebene von Sinn gar nicht anders als *nihilistisch* reagieren kann. Überdies macht Gollwitzer angesichts der historischen Erfahrung mit dem Realsozialismus darauf aufmerksam, zu welcher radikaler Gleichgültigkeit gegen das Leben des/r Einzelnen das Fehlen von Ethik und Sinnggebung in einer Gesellschaftskonzeption führen kann, deren einziges Sinn-Angebot in der Glorifizierung der „Arbeit fürs Kollektiv“ besteht: Sie verlängert das individualisierte Leistungsprinzip, von dem sie vorgibt den Menschen befreien zu wollen. Die Frage, inwiefern die aufklärerische Absicht den Menschen zum „höchsten Wesen“ zu erklären bereits theoretische Schwachstellen birgt, ist für Gollwitzer dabei von Bedeutung. Nichtsdestotrotz schätzt Gollwitzer die materialistische Gesellschaftskritik in Theorie und Praxis als unverzichtbar für die nötige Herstellung einer irdischen Annäherung an das „Reich Gottes.“ Jedoch muss diese sich dabei ihrer „Illusionen“ entledigen, um angesichts des Unveränderbaren im Weltverhältnis die Arbeit am Änderbaren um so mehr intensivieren zu können. Spricht Gollwitzer vom „Marxismus“, so bezieht er sich dabei primär auf den von der frühen Sozialdemokratie um Engels, Kautsky, Bebel und Lenin u.a. vertretenen *traditionellen* Marxismus und dessen sowjetnahen Nachfolger_innen, deren Marxismus-Rezeptionen - jenseits von kritischer Theorie und Neuer Marx-Lektüre in den 60ern - weltweit prägenden Einfluss hatten. In diesem Sinne folge ich Gollwitzer im Rahmen dieser Arbeit, um etwaige Missverständnisse zu vermeiden. Dennoch lässt sich ein Teil der geübten Kritik auch auf die kritischen Marx Aneignungen (z.B. Kurz, Heinrich, Backhaus u.a.) übertragen. In seinem Buch „Die Marxistische Religionskritik und der christliche Glaube“ (1961) gibt er einen ersten Einblick in das Verhältnis von Theologie und Marxismus innerhalb seines Denkens, dessen tiefergehendes Verständnis Inhalt dieser Arbeit sein soll.

Zuallererst soll die Verknüpfung der beiden Pole auf biographischer Ebene nachgezeichnet werden. Daran anschließend soll das Themenfeld Religion und Kritik ausgelotet werden, in dem Gollwitzers Argumentation zur marxistischen Religionskritik aufgegriffen wird, die schließlich in einer (Selbst-)Kritik des Marxismus mündet. Indem daraufhin versucht wird, Inhalt und Qualität der von Gollwitzer postulierten existentiellen Unveränderbarkeiten am Beispiel der Schuld und des Todes nachzuspüren, wird zugleich die Kritik Gollwitzers an marxistischem Erlösungsversprechen vertieft und die Aussicht auf Gollwitzers Konzept von Sinn als „Gabe und Aufgabe“ eröffnet. Dabei wird vor allem auf Gollwitzers Ausführungen in seinem Werk *„Krummes Holz - aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens“* (1971) zurückgegriffen werden. Um das Verständnis dieses theologischen Ansatzes besser nachvollziehen zu können, werden die Argumentation Gollwitzers zum Verhältnis von Sinn, Leistung und Gnade ausführlich dargestellt und Form und Konsequenzen des theologischen „Sinnangebots“ besprochen. Abschließend wird versucht, eine Einschätzung zum Verhältnis von Theologie und Marxismus bei Helmut Gollwitzer an Hand der Frage von gesellschaftspolitischer Praxis zu geben.



Gollwitzer bei einer Demonstration (Zeitpunkt, Ort und Anlass sind mir leider unbekannt).

II Leben zwischen Marx und Jesus – eine politische Biographie

„ Ich bekenne [...] dass ich ein so geprägter Kommunist bin. Aber als so geprägter Kommunist bekenne ich mich weder zum Kommunismus noch zum Sozialismus noch zu Luther, sondern allein zu meinem Herrn Jesus Christus.“¹

Diese Selbstbeschreibung gibt eine ziemlich genaue Auskunft über die Stellung von Marxismus und Theologie in Denken und Wirken von Helmut Gollwitzer, einem Menschen, der wohl in erster Linie Theologe war, daraus aber die Konsequenz zog, dass „ein Christ Sozialist sein muss“ und zugleich den totalitären Sowjetkommunismus scharf kritisierte.

Hellmut Gollwitzer wurde 1908 in Pappenheim als Sohn eines Pfarrers geboren und wollte eigentlich Dichter werden, beginnt 1928 aber dennoch ein Studium der Theologie, das ihn schließlich nach Bonn zu Karl Barth führt. Nach abgeschlossenem Studium beginnt er eine Dissertation zu Diskussionen über die Abendmahlsfrage zwischen Lutheranern und Reformierten („Coena Domini“), in der seine theologischen Prägungen als „Schüler Barths“ und „Lehrling Luthers“ zusammenfließen und er erste

¹ *Ich bin Kommunist, in: Umkehr und Revolution, Bd.2, hrsg. von Chr. Müller, München 1988, S. 30-38, hier: S. 37f.*

ökumenische Perspektiven auf die Spaltung der Kirche andeutet. Fühlte sich Gollwitzer laut Selbstaussage 1933 der marxistisch-sozialistischen Bewegung zugehörig, so hat das neben seinen Erfahrungen im „Wandervogel“ und der Jugendbewegung, sicherlich auch seine Ursprünge in Barths politisch engagierter Theologie. Nachdem er als Schlossprediger und Prinzenenerzieher auf Schloss Ernstbrunn in Österreich gearbeitet hat, bittet ihn der Bruderrat der Bekennenden Kirche Thüringen, die sich 1934 als Reaktion auf die von den Deutschen Christen betriebene Einführung des Arierparagraphen in das kirchliche Beamtenrecht gegründet hatte, um Mitarbeit. Da die Gestapo ihn nach kurzer Zeit aus Thüringen ausweist, übernimmt er schließlich in Berlin die illegale Nachwuchsförderung der Bekennenden Kirche (BK) und wird als Hilfsprediger bei Martin Niemöller in Dahlem tätig. Innerhalb der BK positioniert er sich entsprechend der Barmer Theologischen Erklärung gegen die Rassenpolitik des NS. Nach Niemöllers Verhaftung im Juli 1937 wird Gollwitzer dessen Nachfolger in der Gemeinde Dahlem. Neben Predigt, Seelsorge und Gemeindegearbeit engagiert er sich dabei auch für vom NS verfolgte Christ_innen und Jüd_innen und verhilft durch das von ihm mitgegründete „Büro Grüber – Hilfestelle für nichtarische Christen“ einigen zur Flucht bzw. Ausreise. Zudem entstehen hier Kontakte zu Widerständlern in der Wehrmacht. Seine Bußtagpredigt am 16.11.38, eine Woche nach den Novemberpogromen 1938 ist ein Zeugnis seines für einen evangelischen Pfarrer außergewöhnlichen Engagements - wengleich er sich zeitlebens selbstkritisch vorwarf, auch in ihr nicht explizit genug auf das Anzünden der Synagogen, das Einwerfen der Fensterschreien jüdischer Geschäfte und die Verhaftung, Tötung und Deportation jüdischer Deutscher eingegangen zu sein:

„[...] Es wäre vielleicht das Richtigste, wir würden nicht singen, nicht beten, nicht reden [...] Wir sind mitverhaftet in die große Schuld, daß wir schamrot werden müssen, wie biedere Menschen sich auf einmal in grausame Bestien verwandeln. Wir sind alle daran beteiligt, der eine durch Feigheit, der andere durch Bequemlichkeit, die allem aus dem Wege geht, durch das Vorübergehen, das Schweigen, das Augenzumachen, durch die Trägheit des Herzens, durch die verfluchte Vorsicht. Was sollen wir tun? Tue deinen Mund auf für die Stummen, und für die Sache aller! Gott will Taten sehen, gute Werke gerade von denen, die mit Christi Hilfe entronnen sind. Draußen wartet unser Nächster notleidend, schutzlos, ehrlos, hungernd gejagt und umgetrieben von der Angst um seine nackte Existenz, er wartet darauf, ob heute die christliche Gemeinde wirklich einen Bußtag begangen hat. Jesus Christus wartet darauf...“

Aussagen von Zeitgenossen zufolge waren die tagespolitischen Anspielungen in den biblischen Predigten jedoch allen offensichtlich.²

Im Anschluss daran wird er verhaftet und kommt einige Wochen ins Gefängnis. Im September 1940 greift abermals die Gestapo ein, verweist ihn aus Berlin und erteilt ihm reichsweites Redeverbot. Wahrscheinlich entgeht er einer Verhaftung, indem er kurze Zeit später zur Wehrmacht eingezogen wird, wo er als Soldat in Frankreich und als Sanitäter an der Ostfront kämpft und im Mai 1945 in sowjetische Kriegsgefangenschaft gerät, die bis Ende 1949 andauert. Die existentielle Erfahrung der Gefangenschaft verarbeitet er in seinem Buch „... Und führen, wo du nicht willst“ (1951), in dem er nicht nur von den harten Lebensbedingungen der Kriegsgefangenschaft, sondern auch offen und schonungslos von der Judenvernichtung und den Verbrechen der Wehrmacht berichtet - und dabei von deutscher Schuld spricht! Andererseits der antikommunistischen Propaganda der 50er Jahre entgegenwirkt, indem er von anregenden Gesprächen mit Kommunisten berichtet und diese als Menschen, „wie du und ich“ beschreibt. Diese Zeit in der Sowjetunion ist es auch, in der er sich zu einem, wie er selbst sagt, „*genauem Kenner des DiaMat*“ bzw. der marxistisch-leninistischen Literatur entwickelt. Dies macht es ihm möglich dank seiner für einen Theologen verblüffend-profundem Kenntnisse die formelhaften Verzerrungen der Sowjetpropaganda immanent zu kritisieren und einen anspruchsvollen christlich-marxistischen Dialog zu entfachen. Überhaupt sagt er, habe ihm nie eingeleuchtet, „*dass ein unüberbrückbarer Gegensatz von Marxismus und Christentum angenommen wird. [...] Ich bin ja zuerst Christ gewesen und dann Sozialist geworden, und zwar wesentlich unter dem Einfluss von Christen und in Konsequenz meines eigenen Christseins,*“ sodass er Christentum und Sozialismus vielmehr begreift als „*zwei Begriffe, die aufeinander hintendieren.*“³ So kommt es, dass er 1964/65 eine Vorlesung über „Christentum und Marxismus“ hält und u.a. die Marxismus-Kommission der Evangelischen Akademie mitbegründet.

Doch der Reihe nach. Wieder in Deutschland wird er 1950 Professor für Systematische Theologie in Bonn und auf Grund seiner „aufrechten Haltung“ im NS zu einer moralischen Instanz in der jungen Republik. Durch sein Engagement für den „Frieden“

² Z.B. predigte Gollwitzer anlässlich des Hitler-Stalin-Paktes im August 1938 über das Verhör Jesu vor König Herodes und den damit verbundenen Vers: „Auf den Tag wurden Pilates und Herodes Freunde miteinander“ (Luk 23,12).

³ Peter Körte, Helmut Gollwitzer. Ökumenische Weite und kritische Strenge. Interview mit Peter Körte zu dreißig Jahren das Argument, in: Peter Körte (Hg.), Dreißig Jahre Argument, Hamburg 1988. Im Folgenden mit ‚Interview‘ zitiert.

und gegen die Wiederbewaffnung der BRD 1954/55, sowie seine radikale Ablehnung von Atomwaffen endet seine bis dahin öffentlich vertretene politische Neutralität und seine Nähe zur Sozialdemokratie wird deutlich. Im Wintersemester 1958/59 geht er an die Freie Universität Berlin und gewinnt von da an zunehmend die Aufmerksamkeit politisierter Studierender. Deren spätere „Unruhen“ begleitet er mit großer Sympathie, wengleich er sich von Gewalt als politischem Mittel distanziert und die dogmatischen Polarisierungen innerhalb der Linksbewegung kritisiert. Umso willkommener ist ihm da der Kurs der marxistischen Zeitschrift „Das Argument“, deren ständiger Mitarbeiter Gollwitzer seit 1959 ist und die unter der Leitung von Wolfgang Fritz Haug eine undogmatische „marxistische Ökumene“ realisiert, indem sie unterschiedlichen marxistischen Lesarten bzw. Gruppierungen Raum zur wissenschaftlichen Auseinandersetzung eröffnet. Inspiriert von der kritischen *Neuen Marxlektüre* der Studentenbewegung, entdeckt nun auch Gollwitzer die tot geglaubten analytischen Qualitäten der Kritik der politischen Ökonomie wieder für sich und das Verständnis der gegenwärtigen ökonomisch-gesellschaftlichen Entwicklungen in der Bundesrepublik: *„In Zeiten, wo widerlegt zu sein scheint, dass Kapitalismus sein eigenes Ende produziert, ist die Entlarvung dieser Produktionsweise mit den Mitteln, die vor allem der Marxismus bietet, eine unentbehrliche Sache, selbst wenn sie nicht die Revolution oder den gesellschaftlichen Fortschritt zuwege bringt. [...] Für mich ist der Marxismus ein Haupthilfsmittel, die Realität zu erkennen, wie sie ist.“*⁴ Die notwendige, kritische Wiederaneignung des Marxismus verbindet sich für Gollwitzer dabei auch mit der Forderung einer konstruktiven Neuentdeckung der verstellten, verdinglichten Inhalte des Christentums: *„Die Kirchen verstellen den Blick auf das Urchristentum, die marxistischen Parteien den auf das lebendige, wirklich Revolutionäre im Marxismus.“*⁵ Eine enge Freundschaft verbindet ihn auch mit Rudi Dutschke, der von Gollwitzer als einem der *„wenigen radikaldemokratischen Lichter in der Wüste der autoritären Professorenschaft“* spricht. Anlässlich des Todes von Dutschke 1979 charakterisiert Gollwitzer in seiner Grabrede dessen politische Haltung und erlaubt dabei zugleich Rückschlüsse auf die seinige: *„Weil das Evangelium von dem Gott spricht, der es gut mit allen Menschen meint, deshalb war es ihm [Dutschke] wichtig, daß Christentum und Sozialismus zusammengehören, ursprüngliches Christentum und ein Sozialismus, der es*

⁴ Ebd.

⁵ Ebd.

gut meint mit den Menschen.“⁶ Als er sich 1972 öffentlich gegen die Bombardierung Vietnams wendet, wird „Golli“, dem „APO-Theo“ sowohl von Medien und Politik als auch innerkirchlich vorgeworfen, „geistiger Vater von Aufstand und Gewalt“ zu sein. Zugleich wagt er politische Grenzgänge, indem er Ulrike Meinhof und Gudrun Ensslin – beide Mitglieder der "Rote Armee Fraktion" - in der Haft besucht und versucht, ihre Standpunkte zu verstehen. 1976 spricht er schließlich an Ulrike Meinhofs Grab davon, dass sie beide mit der Abschaffung von Unterdrückung und Herrschaft die gleichen Ziele geteilt hätten, sich aber bzgl. der Mittel zur Erreichung derselben deutlich unterschieden. Die Rede löst großen Protest aus. Auf Fotos aus dieser Zeit sieht man ihn bei Sitzblockaden, Hausbesetzungen und Demonstrationen. Besonders sein erstmals 1970 veröffentlichtes Buch *„Krummes Holz - aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens“*, in dem er seine politische Theologie der Dankbarkeit darstellt und das Evangelium als Quelle einer den allgemeinen Nihilismus überwindenden Sinnstiftung präsentiert, erreichte unter politisierten Studierenden aller Fakultäten viel Aufmerksamkeit, sodass es 10 Auflagen erlebte und in selbstorganisierten Lesekreisen besprochen wird. Neben aller politischen Verbundenheit mit den Interessen aufbegehrenden Studierenden und seiner oft wiederholten auffordernden Stellungnahme, *„Christen müssen Sozialisten sein“*, trennt ihn von diesen jedoch seine radikal-solidarische Haltung zu Israel und „den Juden“, sodass er nicht nur den Antisemitismus der Kirche, sondern insbesondere den der antiimperialistischen politischen Organisationen scharf kritisiert und demgegenüber z.B. die "Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen" ins Leben ruft. Auch nach seiner Emeritierung 1975 bis zu seinem Tod am 17. Oktober 1993 in Berlin engagiert sich der marxistische Theologe Helmut Gollwitzer medial vor allem durch das Schreiben von Artikeln und Büchern zu aktuellen gesellschaftspolitischen Themen. Die überaus positiven Nachrufe anlässlich seines Todes stehen dabei im Kontrast zu den medialen Anfeindungen und Verleumdungen des Zeit seines Lebens verehrten und umstrittenen Theologen. Obwohl Helmut Gollwitzer sich mit mehr als 1000 Publikationen an die Öffentlichkeit gewandt hat, hat er keine festgehaltene Lehre hinterlassen, seine als Buch publizierte Abschlussvorlesung *„Befreiung zur Solidarität. Einführung in die evangelische Theologie“* (1975) nähert sich einer zusammenfassenden Darstellung seiner Theologie allerdings an. Andere wiederum sehen gerade im Fehlen einer geordneten Lehre eine

⁶ Beerdigungspredigt für Rudi Dutschke († 24.12.1979) auf dem St. Annen- Friedhof in Berlin-Dahlem.

entscheidende Qualität der Theologie Gollwitzers, dessen „Gelegenheitstheologie“ (Gottfried Orth) sich an konkreten Situationen und Erfahrungen entzündete, ohne den Anspruch eines theologischen Systems zu stellen.⁷

III Religion und Kritik- zur Kritik an marxistischer Religionskritik

„Wenn es einen Beweis für den historischen Materialismus und seine These von der Ohnmacht der Ideen und der übermächtigen Gewalt der gesellschaftlichen Interessen über die Ideen gibt, dann ist es die Kirchengeschichte“, schreibt Gollwitzer in seiner mit „Befreiung zur Solidarität“ überschriebenen „Einführung in die Evangelische Theologie.“⁸ Er bezieht sich damit auf das bekannte Wort aus der *Deutschen Ideologie* (Marx-Engels) „die Idee hat sich immer blamiert, wo sie nicht mit Interessen verbunden war“, um kritisch auf das Bündnis von Kirche und gesellschaftlicher Macht hinzuweisen, das seit der Erhebung des Christentums zur römischen Staatsreligion bis in die Gegenwart teilhat an der inneren und äußeren Stabilisierung von Herrschafts- und Ausbeutungs-verhältnissen. Entlang der Formel, „die Quelle als Kritik des Stromes“⁹ hat er daher Zeit seines Lebens versucht, sich immer wieder neu auf das Evangelium und seine Verheißungen einzulassen (in Karl Barths Worten in „Verwegenheit“ alle vermeintlichen „Sicherheiten fahren lassen“) und die darin verborgenen christlich-kritischen Potentiale zu entdecken. Dies ist auch Grundlage seiner Ablehnung einer allzu schnellen Gleichsetzung von Religion, Christentum (Glaube und Institution) und Idealismus, wie er sie in der Religionskritik seit Feuerbach am Werk sieht und die bei Marx schließlich in der Feststellung endete, dass „die Kritik der Religion [...] im wesentlichen abgeschlossen“ sei. Letztere Behauptung nimmt er daher zum Anlass sich Feuerbachs Religionskritik in seiner Schrift *Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube* (1961) etwas genauer anzuschauen. In der anti-hegelianischen Wende zu Beginn des 19. Jahrhunderts, deren postulierter Vorrang des Sinnlichen vor allem Geistigen von Feuerbach über Engels noch bis in die realsozialistische Philosophie des „Dialektischen Materialismus“ hineinwirkte, erkennt Gollwitzer einen erkenntnistheoretischen Rückschritt. Dieser bestehe u.a. darin, dass die sinnliche

⁷ Welche Bedeutung Gollwitzers Denken in aktuellen theologischen Diskurse beigemessen wird, vermag ich aus meiner jetzigen Position heraus leider nicht einzuschätzen.

⁸ S. 111. Im Folgenden werden Zitate aus dieser Publikation innerhalb des Textes direkt mit Klammern angegeben. Hier zum Beispiel (BS, S.111). Zitate aus dem Werk „*Krummes Holz - aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens*“ werden dementsprechend mit der Sigle „KH“ angegeben.

⁹ Vgl. Jean Cocteau: „Die meisten Quellen sind mit dem Flusslauf nicht einverstanden.“

Erfahrung der Welt nun mehr positivistisch-unkritisch als *unmittelbare* Erfahrung der Welt „an sich“ gedeutet und dabei alle Phänomene des Lebens auf eine formelhafte Eindimensionalität reduziert werden, die deren nicht-rationalisierbare Momente notwendig übergehe.¹⁰ Dabei entzögen sich einzelne Qualitäten der Wirklichkeit in ihrer phänomenologischen Ganzheit – das was Karl Jaspers das „Umgreifende“ nennt – der Beobachtung. Mit Bezug auf Einsteins Relativität wissenschaftlicher Berechnungen von ihrem „Beziehungspunkt“ und Heisenbergs Unschärferelation – die Wissenschaft bildet die physikalische Wirklichkeit nicht einfach „ab“, sondern bildet sie messend und objektivierend regelrecht „um“¹¹ – kritisiert Gollwitzer dies als erkenntnistheoretischen Rückschritt. Weiterhin wirft er Feuerbach eine thetische Vorgehensweise vor, da dessen Atheismus auf der vermeintlichen Konkurrenz von Gottesmacht und menschlicher Selbstentfaltung gründe, die lediglich eine axiomatische Voraussetzung und keine Konsequenz der Kritik sei, sodass Feuerbach religiöse Bedürfnisse von vornherein als Ausdruck verstellter menschlicher Bedürfnisse verstanden hätte, ohne dies argumentativ herauszuarbeiten.

Gollwitzer interveniert hier anthropologisch - auf die von ihm vertretene christlich-marxistische Anthropologie wird später noch genauer eingegangen - mit dem Verweis auf die Endlichkeit und die daraus resultierende (materielle und sinnhafte) Angewiesenheit des Menschen, um der von Feuerbach in Konsequenz seiner Projektionsthese vertretenen Auffassung, dass dem Mensch als *Subjekt* der Welt alle anderen Phänomene als *Prädikate* nachgeordnet wären, entgegenzutreten. Gollwitzers Argumentation funktioniert nun so, dass er die von Marx (in Abgrenzung von Feuerbachs neuer Natur-Wesensmystik) vertretene menschliche Wesensbestimmung als „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ konsequent zu Ende denkt und aus der Angewiesenheit des gesellschaftlichen Wesens Mensch auf Gesellschaft (Kindheit, Akkulturation/Bildung, Arbeitsteilung usw.) heraus die Vorstellung eines reinen Subjekts als „spiritualistisch“ und undialektisch kritisiert.

¹⁰ In diesem Standpunkt erinnert Gollwitzers Argumentation übrigens nicht ohne Absicht an Horkheimers Kritik der instrumentellen Vernunft bzw. Adornos erkenntniskritische negative Dialektik.

¹¹ „Die scheinbar wissenschaftliche Leidenschaft der Objektivierung entfernt uns immer weiter von der wirklichen Anschauung der Natur. Wir brauchen alle als Forscher wissenschaftliche Resultate, aber unsere komplizierten Experimente sind nicht mehr die Natur selbst, sondern eine durch unseren Wunsch nach Erkenntnis veränderte und verwandelte Natur [...] Diese entstellte, umgedeutete Welt, die dadurch exakt meßbar geworden ist, erscheint uns als Wirklichkeit, während das Geschehen eigentlich nicht erklärt, sondern in eine naturfremde Sprache umgedeutet wird, damit wir zu gesetzlichen Abläufen kommen.“ (W. Heisenberg, Physik und Philosophie, Berlin 1959, o. A, zit. nach Aurel von Jülchen, Die Kampfgleichnisse Jesus, S. 83).

Ausgehend von der Position, dass der Mensch also immer auch „gegenständlich“ für einen Dritten sei¹² und „Mitmenschlichkeit“ daher nicht gleichgesetzt werden könne mit *Entfremdung*, schlussfolgert Gollwitzer darauf, dass diese Erkenntnis durchaus auch das Verhältnis des Menschen zu Gott nicht ausschliesse, wenn dieses nicht als Herr-Knecht-Verhältnis oder im Subjekt-Prädikat-Schema missverstanden werde. Gerade in dieser Gleichsetzung von Gegenständlichkeit und Entfremdung, die sich in Marx' früher These von der „menschlichen Selbstentfremdung“ durch Religion¹³ weiterfortsetze, erkennt Gollwitzer einen Widerspruch von aufklärerischem Autonomiedenken und (materialistischer) Anthropologie. Demgegenüber plädiert er dafür, einer nicht-entfremdeten Partnerschaft von Mensch und Gott wieder Raum zu öffnen.¹⁴

Nichtdestotrotz stimmt Gollwitzer mit Marx überein in der Forderung nach Abschaffung eben jenes Zustandes, der „der Illusionen [Religion] bedarf“¹⁵, solange Religion als Quietiv und „Opium“¹⁶ einer Aufklärung über die „nackte Profanität und Nichtgöttlichkeit“¹⁷ der kapitalistischen Produktionsweise entgegenwirkt. Adornos Kritik am „Ganzen“ als dem „Unwahren“¹⁸ verbindet Gollwitzer in seiner Theologie dabei mit der Feststellung: „Der ganz andere Gott will eine ganz andere Gesellschaft.“¹⁹ Indem für den Theologen gerade der *Glauben* (i. Ggs. zur Religion) die praktische Mitarbeit an der irdischen Annäherung an das „Reich Gottes“ erfordert, wird die herrschaftsfreie Gesellschaft ihm zum Ziel christlich-politischer Praxis.

Das Vertrauen in die „frohe Botschaft“ (euangelion) darin, dass jenes von Christus versprochene neue Äon, in dem der Mensch dank der Liebe Gottes vom Leistungszwang

¹² Vgl. der Junge Marx schreibt selber: „*Ein Wesen, welches nicht selbst Gegenstand für ein drittes Wesen ist, hat kein Wesen zu seinem Gegenstand, d.h. verhält sich nicht gegenständlich, sein Sein ist kein gegenständliches. Ein ungegenständliches Wesen ist ein Unwesen. [...] Aber ein ungegenständliches Wesen ist ein unwirkliches, unsinnliches, nur gedachtes, d.h. nur eingebildetes Wesen, ein Wesen der Abstraktion. Sinnlich sein, d.h. wirklich sein, ist Gegenstand des Sinns sein, sinnlicher Gegenstand sein, also sinnliche Gegenstände außer sich haben, Gegenstände seiner Sinnlichkeit haben. Sinnlich sein ist leidend sein.*“ (Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt, aus: Ökonomisch-philosophische Manuskripte in: MEW 40 S. 578f.)

¹³ Vgl. Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: MEW 1, 1976, S. 379.

¹⁴ Einem Gott, der durch seinen „unendlich qualitativen Unterschied“ (Kierkegaard) vom Menschen jedoch der schlechthin „ganz Andere“ ist und daher jeder sinnlich-begrifflichen Bestimmung entgleitet, sodass schließlich auch alle Kritik des Atheismus (u.a. auch die religiöse Abbildtheorie des jungen Marx) an ihm vorbeigehen muss und lediglich einem „Begriffsgötzen“ (Karl Barth) habhaft werden kann.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Übrigens verwendet Marx hier sicherlich nicht ohne Grund das Bild des Opiums „Wie in den englischen Fabrikdistrikten, so dehnt sich auch in den Agrikulturdistrikten der Opiumkonsum untern den erwachsenden Arbeitern und Arbeiterinnen täglich aus.“ (Marx, zit. nach: Wolfgang Schivelbusch, *Das Paradies, der Geschmack und die Vernunft. Eine Geschichte der Genussmittel*, S. 217)

¹⁷ Gollwitzer, *Befreiung zu Solidarität*, S. 86

¹⁸ Adorno, *Minima Moralia*, S. 57.

¹⁹ Gollwitzer, *Umkehr und Revolution*, S. 263.

befreiter Selbstzweck sein kann, sich *wirklich* einmal vollenden wird (und sogar bereits angefangen hat) ist konstitutiv für das Denken Gollwitzers. Seine Solidarität mit marxistisch motivierten sozialen Bewegungen geht dabei allerdings einher mit einer grundlegenden Kritik an deren Befreiungsversprechen.

IV messianisches Erlösungsversprechen als marxistische Hybris

Auch wenn Gollwitzer nach der entbehrungsreichen, aber studienintensiven sowjetischen Kriegsgefangenschaft erst einmal die „Schnauze voll vom Sowjetkommunismus“²⁰ hat, hält er doch sein Leben lang fest an den "Teilwahrheiten, auf die wir alle, auch die Menschen der Kirche nicht aufmerksam genug hinhören können. Ich denke dabei an die Analyse der Wirklichkeit des Klassenkampfes in seiner Schärfe und Unausweichlichkeit, an den Aufweis der destruktiven Tendenzen der kapitalistischen Gesellschaft, an den Hinweis der Standortgebundenheit ('Klassengebundenheit') der Denk und Urteilkategorien, mit denen wir uns jeweils vorfinden, an die im historischen Materialismus geschehene Hervorhebung der so oft übersehenen materiellen Grundkräfte der geschichtlichen Bewegung.“²¹ Sein zentraler Kritikpunkt am Marxismus in Theorie und realsozialistischer Praxis bleibt jedoch bestehen: Die akute Gefahr der strukturellen Gleichgültigkeit gegen das Leben des/r Einzelnen. Diese wittert er sowohl in der theoretischen Konzeption des Verhältnisses von Totalität bzw. Kollektiv und Individuum, so z.B. schon in Feuerbachs Begriff der „Gattung“, welcher in der Verbindung von „Leiblichkeit und Mitmenschlichkeit“ eben jene Spannung zwischen diesen beiden (das „und“) vernachlässigt und dem/r Einzelnen zugunsten der Gemeinschaft eine philosophische Absage erteilt. Noch offensichtlicher ist dies für ihn aber in der Geschichte realsozialistischer Praxis, deren Absage an das Individuum im Rahmen der „menschlichen Vorgeschichte“ nicht nur philosophischer Art bleibe, sondern sich im geschichtsdeterministischen Glauben an die Unabdingbarkeit eigener Opfer im Vollzug der Revolution, aber auch im rücksichtslosen „Liquidieren“ vermeintlich „feindlicher Elemente“ ausdrücke. Das sich diese Praxis zugleich von der

²⁰ H. Gollwitzer in: Müller-Kent, Vermächtnis für die Zukunft, S.189, zit. nach: Gottfried Orth, Helmut Gollwitzer. Solidarität und Widerspruch, in: Carsten Barwasser (Hg.), Theologien der Gegenwart. Eine Einführung. S. 102-121.

²¹ Gollwitzer, Christentum und Marxismus in: Ders. Umkehr und Revolution Bd.1 (36-56), Hier: S. 45f, zit. nach. G. Orth.

Parole, dass „der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei“, begleiten lässt, steigere den Zynismus der Situation um so mehr und verweise auf einen objektiven Mangel der Theorie.²² Gollwitzer problematisiert an dieser Stelle also die Möglichkeit, von einer künftigen Emanzipation her die Leiden der Gegenwart zu rechtfertigen - „*Der Weg, die Opfer am Wegesrand verklagen das Ziel*“ (KH, S.161) oder mit Dostojewski gesprochen: „*Sie ist es nicht wert, denn diese Kindertränen bleiben ungesühnt [...] Ist doch diese Harmonie gar zu teuer eingeschätzt.*“²³

Diese Einschätzung ist eng verbunden mit einer Kritik am messianischen Erlösungsversprechen des Marxismus: die *Selbsterlösung des Menschen*. Gollwitzer argumentiert, dass der Marxismus das absolute Heilsversprechen des Messianismus in säkularisierter Form übernommen habe, ohne diesen tatsächlich einlösen zu können, da er anders als der christliche Glaube auf Grund seiner immanenten Konzeption eben keine Antworten über die Endlichkeit des Menschen hinaus geben könne. Da aber gerade in der Überwindung des Todes (und damit des Nihilismus) das *telos* des christlichen Erlösungsanspruchs und zugleich die Bedingung der christlichen Emphase des/r Einzelnen liege, rät Gollwitzer dem Marxismus in solidarischer Kritik zur Bescheidenheit. Da überdies die meisten kommunistischen Aktivist_innen ihr angestrebtes Ziel d.h. den Kommunismus, leiblich nie erfahren würden, bleibe der Marxismus strukturell „hoffnungslos“, wohingegen im christlichen Glaube die Hoffnung als gegenwärtige und zukünftige Rettung angelegt sei. Denn, so Gollwitzer, durch Jesu Tod wurde die Menschheit und jedes Individuum schon vor Gott erlöst und kann daher in Dankbarkeit Zeit seines Lebens daran mitwirken die Schöpfung zu vollenden, nach deren Abschluss *alle* Menschen bei Gott seien und das Reich Gottes „erleben“ werden. Die Hybris des messianischen Marxismus besteht also für Gollwitzer in einer „Überbeanspruchung“ der Utopie: der Glaube an die Selbsterlösung des Menschen aus den Bedingungen des alten „Äons“ - aus Schuld und Tod. Er plädiert auf Grund seiner „eschatologischen Vorbehalte“ (BS, S.153) daher für einen Abbau des *Religiösen* in der Revolution, und fordert damit zugleich, dass der Materialismus zu sich selbst komme und materialistisch werde.

²² Hier ließen sich inhaltliche Verbindungen zu Adornos Kritik an der Übermacht des Allgemeinen gegenüber dem Besonderen in Philosophie und Politik aufzeigen, die er in seinem Werk *Negativen Dialektik* ausführt. Gegenüber den selbstzerstörerischen Tendenzen der Dialektik der Aufklärung, empfiehlt Gollwitzer deren „positiven“ Tendenzen mittels Kritik und solidarischer Praxis zu stärken.

²³ Dostojewski, Die Brüder Karamasoff II, 5.Buch, Kapitel „Empörung“, zit. nach: KH, 158f.

Unter dem Hinweis auf existentielle Phänomene wie Krankheit, Schuld und Liebe und v. a. den Tod betont Gollwitzer, dass gerade jene anthropologischen, d.h. in ihrer Form wandelbaren, aber dem Inhalt nach unveränderbaren menschlichen Phänomene der Sinnstiftung bedürfen. Da der traditionelle Marxismus deren Wichtigkeit aber unter Verweis auf die Andersartigkeit zukünftiger Verhältnisse negiere, bleibe sein Befreiungsversprechen notwendigerweise prekär und unvollständig. Doch was hat es mit den von Gollwitzer postulierten vermeintlichen anthropologischen Konstanten auf sich und inwiefern ergeben sich aus diesen menschliche Ungleichheiten, die einer sinnstiftenden Vermittlung bedürfen? Schauen wir zu Beginn gleich einmal auf das Ende, den *Tod*.

V Schuld und Tod als existentielle Unveränderbarkeiten

i) Der kontroverse Tod

„*La mort est nécessairement une contre-révolution*“ steht im Pariser Mai 1968 an einer Mauer. Ähnlich wertet Ernst Bloch im *Prinzip Hoffnung* das Todesproblem als letzten Widerstand gegen das Heimatlich-Werden²⁴ der Welt: „*Die Vermittlung mit dem Subjekt der Gesellschaft ist in der klassenlosen gelungen, jedoch das hypothetische Subjekt der Natur, woraus der Tod kommt, liegt auf einem andern Feld, auf einem weiteren als dem des geglückten sozialen Einklangs [...] Totentanz ist noch am schönsten Ort*“ (S. 270f.), d. h. auch in der klassenlosen Gesellschaft wird nicht widerspruchsfrei gestorben. Dementgegen betont das Gros der traditionellen marxistischen Literatur, dass der Tod seinen Stachel nur durch die Unmöglichkeit sinnvoller Lebenserfüllung in der Klassengesellschaft besitze - einem „natürlichen“ Tod am Ende eines guten Lebens haften demnach nichts Bedrohliches mehr an. Gollwitzer hingegen vertritt die These, dass weniger der gesellschaftliche Kontext über Freude oder Resignation angesichts des Todes entscheide, sondern die Qualität der *Sinngebung*. Er sieht im Tod - von dem alle sprechen, mit dem aber niemand wirklich Erfahrung hat - die „*dringlichste Anmeldung der Sinnfrage*“ (KH, S.99). Es sei eine Illusion anzunehmen, dass in einer veränderten Gesellschaft das eigene Sterben und das Sterben anderer leichter falle, „*denn alle Erfahrung lehre uns, dass Glück nicht im entferntesten ‚lebensatt‘ macht [...] sondern den*

²⁴ Mit der Verheißung „Etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat“ endet der letzte Band des *Prinzip Hoffnung*.

Schmerz der Trennung aufs äußerste verschärft.“ Das beschwerlich schleichende Sterben in Krankheit und Alter, wie der plötzliche, unerwartete Tod verschärfe die Todesfrage zu Sinnfrage und mache eines deutlich: *der Tod ist immer furchtbar.*

Im eigenen Tod ist der Mensch ganz mit sich allein, auf sich gestellt und auch wenn er dabei begleitet wird, befindet er sich in einer existentiellen Situation. Und in dieser - so Gollwitzer - ist er auf *Sinn* angewiesen. Gerade das aber kann der Marxismus mit seinen Sinnangeboten nicht leisten, denn wenn er die/den Einzelne(n) nicht gleich nihilistisch auf die Sinnlosigkeit der Existenz bzw. den blinden Lebensvollzug der Natur verweise, zeugten die objektiv-sinnstiftenden Identifikationsangebote mit dem Kollektiv, der „Geschichte“ oder dem „Fortschritt“ von einer Gleichgültigkeit gegen das Besondere am Individuum. Die Grobmaschigkeit dieser weltanschaulichen Sinnstiftung gehe also an der konkreten Situation des Todes des/r Einzelnen vorbei. Andersherum aber seien die subjektiven Sinngebungen über individuelle Beziehungen (Familie, Liebe, Freundschaft) von der Endlichkeit eben jener Beziehungen und Personen bedroht – die Sinnstiftung endet mit dem eigenen Tod oder Sterben der Lieben. Vor allem aber die Sinngebung über „sinnvolles“ Handeln, z.B. durch Teilnahme an revolutionären Aktionen oder schlichter: Arbeit am Aufbau des Sozialismus birgt für Gollwitzer gleich mehrere Schwachpunkte. Erst einmal sei zu fragen, wodurch eine Handlung sinnvoll bzw. sinnlos werde. Um dies zu beantworten müsste man sich an einer objektiven Instanz orientieren (z.B. den objektiven gesellschaftlichen Naturgesetzen). Da die politische Auslegung dieses „Objektiven“ aber durch konkrete Menschen (z.B. das ZK der KPdSU) statfinde, berge dies die Gefahr des Missbrauches oder eben auch eines plötzlichen politischen Kurswechsels, bei dem alle bisher als sinnvoll geltende Praxis mit einem Mal entwertet und/oder sogar als kontrarevolutionär gebrandmarkt werde. Überdies verlängere sich in der Sinngebung über Arbeit/Handlung das Leistungsprinzip, sodass die Unfähigkeit eine bestimmte als „sinnvoll“ gewertete Tätigkeit auszuführen oder der soziale/politische/tödliche Ausschluss von dieser automatisch zu Sinnverlust führe. Diese Form der Sinngebung kann laut Gollwitzer also eine immer nur exklusive, temporäre sein. Allen diesen Formen der Sinngebungen ist zudem gemein, dass sie nicht über die Endlichkeit, d.h. den Tod, hinausweisen, weshalb sie letztendlich *nihilistisch* blieben.

ii) Marxistische Anthropologie – Ein Widerspruch in sich?

Neben dem Tod als unbestreitbar stärkste existentielle Unveränderlichkeit, die sich auch durch die medizinischen „Erfolge“ der quantitativen Erhöhung der Lebenserwartung in den westlichen Zentren der Welt nicht überwinden lassen, bedürfen nach Gollwitzer aber auch Phänomene wie *Angst* und *Furcht*, *Krankheit* und *körperliche Ungleichheit*, *Liebe* und *Eifersucht* oder *Schuld* und *Verrat* der Sinnggebung. Wie ist das zu verstehen und was hat es mit dieser christlich-marxistischen Anthropologie auf sich, die scheinbar un-materialistisch auf eine überhistorische Wesenhaftigkeit verweist? Hatte nicht schon Marx das menschliche Wesen als geschichtliches „Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse“ entzaubert und damit einer überhistorischen Anthropologie die theoretische Grundlegung verstellt? Gollwitzers Versuch einer marxistisch-christlichen Anthropologie ist kein Einzelfall. Auch Denker wie Erich Fromm, Henri Lefebvre oder Leo Kofler betonen die Notwendigkeit einer marxistischen Anthropologie. Widmen wir uns für einen Moment der marxistischen Anthropologie Leo Koflers, um das Profil Gollwitzers Denken anschließend noch präzisieren zu können.

Leo Kofler (1907-1995) unterstreicht die Wichtigkeit eines anthropologischen Maßstabes, ohne den es sich nicht plausibel erklären ließe, weshalb etwa „*Unterdrückung, Herrschaft, Ausbeutung und Krieg abgeschafft werden müssen.*“²⁵ An dieser Frage also motiviert sich Koflers marxistische Anthropologie, die er als „*Wissenschaft von den unveränderlichen Voraussetzungen menschlicher Veränderlichkeit*“²⁶ bestimmt. Traditionell definieren Marxist_innen den Menschen über die Arbeit.²⁷ Kofler schließt sich dieser Voraussetzung an, betont aber zugleich die untrennbare „*Identität von Bewusstsein und Arbeit, des weiteren von Bewusstsein, Telos, Arbeit, Vergesellschaftung, Begriff und Sprache.*“²⁸ D. h. er überführt die plumpe Trennung von Sein und Bewusstsein in eine Dialektik, in der Geschichte wesentlich durch das Bewusstsein=Arbeit *hindurch* gestaltet wird. Für Kofler ist es also gerade das Bewusstsein, die Fähigkeit zum bewussten Sein niedergeschlagen in Form der Kultur,

²⁵ Genosse Volja, *Marxistische Anthropologie als Vortheorie kritischer Wissenschaften*.

²⁶ Leo Kofler: *Der asketische Eros. Industriekultur und Ideologie*, Wien 1967, S. 28.

²⁷ „*Man kann die Menschen*“, schreiben Marx und Engels in einer bekannten Passage ihrer Schrift *Die deutsche Ideologie*, „*durch das Bewusstsein, durch die Religion, durch was man sonst will, von den Tieren unterscheiden. Sie selbst fangen an, sich von den Tieren zu unterscheiden, sobald sie anfangen, ihre Lebensmittel zu produzieren, ein Schritt, der durch ihre körperliche Organisation bedingt ist. Indem die Menschen ihre Lebensmittel produzieren, produzieren sie indirekt ihr materielles Leben selbst*“ (Marx/Friedrich Engels: *Die deutsche Ideologie* (1845/46), in: *Marx-Engels-Werke* (MEW) Bd. 3, Berlin 1967, S. 21.)

²⁸ Leo Kofler: „*Die Bewusstseinsanthropologie im Materialismus von Karl Marx*“, in: *Zur Kritik bürgerlicher Freiheit. Ausgewählte politisch-philosophische Texte eines marxistischen Einzelgängers*, Hamburg 2000, S. 219.

das die menschliche Natur auszeichne. Diese steht ihrerseits zwischen Natur und Kultur und ist mit Terry Eagleton (*1943) gesprochen, "*gemeinschaftlich, somatisch gegründet und kulturell vermittelt.*"²⁹ In diesem Sinne prägt es das Wesen dieser menschlichen Natur, dass sie auf den Mitmenschen und die mit ihm vermittelte Arbeit strukturell angewiesen ist. Neben der Fähigkeit zum verändernden, rationalen und zielorientierten Tun erkennt Kofler aber auch in der strukturell „irrationalen“ Fähigkeit zu bzw. Angewiesenheit auf Genuss eine praktische Entäußerungsform des Menschen. In der Einheit dieser Polarität bestimmt sich für Kofler nun der Mensch als "*im schöpferischen Tun erotisch genießende(r) und im Genuss sich tätig verwirklichende(r) Mensch.*"³⁰ Die Trennung von Arbeit und genussvollem „Spiel“ – im Sinne der freien Betätigung der menschlichen Kräfte – sei ein Produkt der Geschichte der antagonistischen Klassengesellschaften, das es aufzuheben gelte. Aus der Anlage schlussfolgert Kofler auf die *Bestimmung* des Menschen (der „spielende“ Mensch), wodurch seiner Anthropologie ein utopischer Charakter eigen ist, die sich dem repressiven Menschenbild der bürgerlich- neoliberalen Gesellschaft entgegenstellt. Kofler weist in seiner Anthropologie also vor allem die *formalen* Bedingungen menschlicher Existenz und damit Geschichte aus: die menschliche Vernunft, die menschliche Tätigkeit, die Geschichtlichkeit des Menschen und seiner Entäußerungen, seine physische und seine psychische Organisation und seine Vergesellschaftung.³¹ Die formale anthropologische Bestimmung gilt ihm dabei vor allem als Maßstab der Analyse konkreter historischer Verhältnisse. Zugleich aber auch als Korrektiv falscher theoretisch/praktischer Zugänge zum politischen Handeln, ohne dass sie selbst eine Anleitung zu diesem sein will.

Gollwitzer hingegen widmet sich vorrangig *konkreten* anthropologischen Phänomenen wie Tod, Schuld, Krankheit usw. und den gesellschaftlich vorhandenen Umgangsweisen mit diesen. Dabei setzt er deren anthropologische Wirkmächtigkeit voraus und begründet sie nur gelegentlich in eigenen Erfahrungen und biblischen Überlieferungen. Ist hierin eine Schwachstelle seiner Argumentation aufgedeckt? Woher nimmt er seine Überzeugung, dass Tod und Schuld überhistorische, existentielle Relevanz für das Leben der Menschen haben? Zugleich stellt sich die Frage, wieso sich Kofler diese Phänomene

²⁹ Terry Eagleton: Die Illusionen der Postmoderne. Ein Essay, Stuttgart/Weimar 1997, S. 97.

³⁰ Leo Kofler: Der asketische Eros, a.a.O., S. 34.

³¹ Vgl. Leo Kofler: Perspektiven des revolutionären Humanismus, Reinbek bei Hamburg 1968, S. 12ff.

eigentlich so wenig aufdrängen sodass er sie als kaum erwähnenswert erachtet ? Im Rahmen dieser Arbeit kann eine Antwort darauf leider nur rudimentär gegeben werden.

iii) Was ist Schuld? – Ein Versuch

Verlassen wir für einen Moment das traute Fahrwasser der Argumentation Gollwitzers und widmen uns einmal dem Phänomen der *Schuld*.³² Es soll an dieser Stelle dabei jedoch vorerst noch nicht um das Verständnis von Schuld als noch ausstehender *Dankbarkeit* (in jemandes Schuld stehen), sondern primär um Schuld im Sinne einer *Verantwortlichkeit* gehen. Schuld lässt sich m.E. bestimmen als ein *Verhältnis*, das beim Vergehen *gegen* oder Nichterfüllen *von* gesellschaftliche(n) Normen entsteht. Dies impliziert gegenüber deterministischen Vorstellungen die Anerkennung einer Willensfreiheit des/r Einzelnen, d.h. die reale Möglichkeit der Wahl, die als schlecht definierte Tat zu unterlassen. Beim Verstoß gegen rechtlich kodifizierte Normen ist dabei mit gesellschaftlichen Sanktionen zu rechnen. Schuld als Verhältnis stellt sich aber auch ein beim Bruch mit nicht-kodifizierten, individuellen oder kollektiven Normen bzw. Moralvorstellungen, die ihrerseits natürlich immer mit gesamtgesellschaftlichen Diskursen vermittelt sind. Dabei trägt letztere Form der Schuld deutlich andere Züge: sie scheint sich nach außen hin weniger in einem gesellschaftlichen Verhältnis als vielmehr in einem persönlichen Verhältnis des Schuldigen zu sich selbst zu begründen. Schuld in diesem Sinne ist also ein „Sich-Selbst-Nicht-Gerechtwerden.“ Gleichzeitig aber bildet sich diese Selbst wie das Subjekt überhaupt immer in und durch, die sie umgebenden gesellschaftlichen Verhältnisse. Diese Genese vollzieht sich innerhalb eines Spannungsfeldes zwischen der (passiv-aktiven) Verinnerlichung kollektiver Verhaltens- und Denkweisen und einer selbstbewussten An- bzw. Umeignung derselben. Indem das Subjekt - im doppelten Sinn des Wortes - passiv geformt und aktiv handelnd zugleich Erfahrungen mit und in Gesellschaft macht, generiert sich eine Bewusstseinsqualität, die mit dem Begriff „Eigensinn“ gefasst werden kann. In diesem Spannungsverhältnis von „Geschichte“ und „Eigensinn“ konstituiert sich das bürgerliche Subjekt und dessen Schuldbewusstsein. Die Nichtidentität von „eigenem“ Anspruch und Praxis bzw. Selbst-Bild und Selbst-Verwirklichung lässt sich psychoanalytisch als Konflikt von Ich und Ich-

³² Aus einem persönlichen Unbehagen gegenüber der Annahme anthropologischer Unveränderlichkeiten, habe ich beschlossen mich an dieser Stelle von der Analyse Gollwitzers zu entfernen und anhand eigener begrifflicher Überlegungen den Gegenstand der Schuld auf „Unveränderlichkeit“ zu untersuchen. Dabei wurde ich maßgeblich unterstützt von Alexander Valerius.

Ideal- bzw. Über-Ich beschreiben und geht einher mit dem *gefühlten* Bewusstsein von Schuld. Schuldbewusstsein entsteht demnach, wenn die Betroffene ihr Verhalten als falsch bewertet und sich als Mensch dafür verurteilt. Anders als im Tierreich, in dem es aufgrund völliger Amoralität (eigentlich) keine Schuld geben kann, etabliert sich Schuld als existentielle Möglichkeit des Menschen in dem Moment, wo dieser sich zum Zwecke der gemeinsamen Naturbeherrschung in Gruppen organisiert. Diese gemeinsame Organisation fordert eine jeweils spezifische Form von Selbstbeherrschung und geht einher mit der Formulierung eines „Es soll“ bzw. „Es soll nicht“, gegen welches fortan verstoßen werden kann. D.h. mit dem Verhältnis von Individuum und Gruppe etabliert sich die Möglichkeit der Schuld im kollektiven und individuellen Bewusstsein. Meine Schlussfolgerung: woran jemand für sich oder für andere schuldig wird, ist historisch wandelbar, kaum aber die Möglichkeit von Schuld. Noch Nietzsches Übermensch kann an seiner selbstgesetzten Moral scheitern und auch die realsozialistische Praxis organisiert den Umgang mit Schuldigkeit in ihren wie auch immer fingierten Kritik- und Selbstkritik-Verfahren.

In der objektiven Möglichkeit zur Schuld, aber auch in Phänomenen wie Krankheit oder Liebe und den daraus resultierenden Konflikten von Individuum und Kollektiv begründet Gollwitzer seine Auffassung über existentielle Unveränderbarkeiten. Konfliktreich sind diese Phänomene insofern, als sie mit Ungleichheiten zwischen Menschen einhergehen. Die Anerkennung dieser und der Umgang mit ihnen stellt eine soziale Herausforderung dar. a) Ein paar Beispiele sollen dies verdeutlichen. Eine weniger leistungsfähige, möglicherweise kranke Person kann bspw. einen geringeren Anteil der kollektiv notwendigen Arbeit übernehmen und zugleich einen verhältnismäßig großen Anteil am kollektiven Eigentum zu ihrer Reproduktion benötigen. b) Liebe, als eine bestimmte soziale Beziehung einzelner Menschen zueinander, die nicht notwendigerweise auf zwei Personen begrenzt sein muss, kann in einer konkreten Konstellation spezifisch sich Liebender andere Personen aufgrund fehlender Sympathie ausschließen. c) Verantwortlichkeit als sozialem Prinzip kann in bestimmten Situationen nicht genügt werden, Verrat und Schuld ähneln dieser in ihrem Konfliktpotential. d) Auf Grund unterschiedlicher Lebens-Erfahrungen haben die einzelnen Menschen unterschiedliches Wissen, unterschiedliche rhetorische Fähigkeiten/ handwerkliches Geschick/ Phantasievermögen usw., selbst wenn diese Eigenschaften vom Sex/Gender der Personen losgelöst sein sollten. e) Auch Mord und Gewalt bleiben Potentiale (und wahrscheinlich Realitäten) jedweder gesellschaftlichen Organisation von Menschen. Die

angeführten Beispiele können auch in einer bedürfnisorientierten, kommunistischen Gesellschaft zu sozialen Konflikten führen – auch wenn diese Konflikte möglichst hierarchiearm ausgetragen und ihren Konsequenzen nicht mit Ausschluss vom Zugang zu gesellschaftlichen Ressourcen u.a. belastet sein würden. Mit Gollwitzer lassen sich diese anthropologischen Phänomene - nennen wir sie einige der „letzten Fragen“ - menschlich *nicht* lösen.

Indem aber der traditionelle Marxismus die diesseitige Beantwortung der „letzten Fragen“ verheißt und damit auch die endgültige Lösung der angesprochenen Konflikte verspricht macht er sich „schuldig.“ Denn entweder er betrügt um seine Versprechen oder er realisiert diese auf totalitärem Weg und unter Verlust der besonderen Qualität des Menschen, seiner individuellen Ungleichheit und Endlichkeit. Gollwitzers Anliegen demgegenüber ist es, auf die im Neuen Testament *eingelösten* Versprechen der Erlösung vom Tod, der Vergebung der Schuld und der Errettung zum Leben hinzuweisen. Die Frohe Botschaft des Evangeliums lautet: dein Leben ist sinnvoll, denn Gemeinschaft mit Gott ist Leben und Sinn. Doch bevor wir weiter auf Gollwitzers Theologie eingehen, sollte erst einmal Inhalt und Bedeutung von „Sinn“ näher untersucht werden.

VI Sinn als Gabe und Aufgabe – Zum Verhältnis von Sinn, Leistung und Gnade

i) Verstellter Sinn - Nietzsches Nihilismus

Wer der Frage nach dem Sinn des Lebens nachgeht, fragt sogleich nach ihrer Negation: der Sinnlosigkeit menschlicher Existenz d.h. dem Nihilismus. Friedrich Nietzsche (1844-1900), der große Kritiker christlicher Sinngebung und Weltauslegung schreibt dazu: *„Was bedeutet Nihilismus? – Daß die obersten Werte sich entwerten. Es fehlt das Ziel. Es fehlt die Antwort auf das ‚Wozu?‘ [...] Daß es keine Wahrheit gibt: daß es keine absolute Beschaffenheit der Dinge, kein ‚Ding an sich‘ gibt.“*³³ Es wird deutlich wie eng Sinnfrage und die Frage nach der Wahrheit miteinander verknüpft sind: *„Die extremste Form des Nihilismus wäre die Einsicht: dass jeder Glaube, jedes Für-wahr-halten notwendig falsch ist: weil es eine wahre Welt gar nicht gibt. Also: ein perspektivischer Schein, dessen Herkunft in uns liegt“*³⁴. Doch ist für den Menschen der „schreckliche Zwang zur absoluten Freiheit“, d.h. zu einem Leben ohne Orientierung auf ein „Wozu?“ seines

³³ Nietzsche GS III, S. 557f.

³⁴ Nietzsche GS III, S. 555.

Handelns kaum erträglich.³⁵ Auch für Nietzsche selber steht der philosophische Nihilismus der von ihm intendierten *Bejahung des Lebens* entgegen. Seine folgenden Denkbemühungen zielen daher auf die Überwindung des Nihilismus, ohne seine Erkenntnis über die Abwesenheit von objektivem Sinn bzw. absoluter Wahrheit preisgeben zu wollen. Die Antwort, die er gibt ist eine doppelte und in sich widersprüchlich. a) Da es außer und über dem Menschen nichts gibt, „*was ihm seine Wofür- Frage beantwortet und sein Sinnbedürfnis erfüllt*“ (KH, S.117), ist der Mensch angewiesen auf sich selbst. Die Entwertung aller objektiven Werte geht daher einher mit einer radikalen *Selbstsetzung* von Werten – im *Willen zur Macht* setzt der (Über-) Mensch sich seine Ziele selbst. Er wird sich selbst zu Ziel. b) Gleichzeitig erkennt Nietzsche in der *ewigen Wiederkehr des Gleichen*, d.h. der Einsicht, dass die Welt nicht vorankommt und statt auf ein höheres Ziel hinauszulaufen, in immer neuen Wiederholungen nur zu sich selbst zurückkehrt - die radikalste Form „des dionysischen Ja-Sagens zur Welt.“³⁶ Mit seinem Ruf zur „*amor fati*“ fordert Nietzsche daher eine Bejahung der Welt ohne Wenn und Aber - eine Liebe zur Welt „*wie sie ist, ohne Abzug, Ausnahmen und Auswahl.*“³⁷ Für Gollwitzer offenbart sich an dieser Stelle ein Schwachpunkt in Nietzsches Versuch der Überwindung des Nihilismus. Denn der „Glaube“ an die ewige Wiederkehr geht mit einem Determinismus einher, demgegenüber unsere Bejahung oder Verneinung des Lebens gleichgültig wird. Zudem gleicht die Geschichtslosigkeit des Lebens im unendlichen Zyklus der Wiederkehr einer ewigen Starre, d.h. dem Tod. Andererseits ist auch die übermenschliche Selbstsetzung von Werten kaum möglich angesichts der realen Vergesellschaftung aller Subjekte. Da der/die Einzelne als gesellschaftliches Wesen angewiesen ist auf Sozietät, wird er/sie zugleich notwendig konfrontiert mit einer Relativierung seiner Werte innerhalb von sozialen Kompromissbildungen und Aushandlungsprozessen.

Und dennoch wirken Nietzsches Antworten im Leben vieler Menschen in der modernen bürgerlichen Gesellschaft weiter fort - wenn auch in gebrochener Form. Während im Bezug aufs gesamtgesellschaftliche Ganze meist eine nihilistische Perspektive dominiert, wird im privaten Bereich Sinn über Arbeit, Familie und Beziehungen generiert. Natürlich sind diese scheinbar subjektiven Sinnsetzungen weniger individuell und persönlich als

³⁵ Übrigens auch für Friedrich Nietzsche selbst. So schreibt er am 2.7.1885 an seine Freund Franz Overbeck: „Mir steht mein Leben jetzt in dem Wunsche, daß es mit allen Dingen anders stehen möge, als ich sie begreife, und daß mir jemand meine ‚Wahrheit‘ ungläubwürdig mache“ (zit. nach KH, S.122).

³⁶ Nietzsche, GS III, S.834 zit. nach KH, S.119

³⁷ ebd.

es den Anschein hat, denn die Identifikation mit der Lohnarbeit ist ein zentraler Bestandteil neoliberaler/kapitalistischer Vergesellschaftung. Und auch die Funktion der von der Lohnarbeit abgespaltenen privaten Sphäre, besteht neben der konkret-physischen Reproduktion u.a. darin, gegenüber dem objektiven Nihilismus der Gesamtgesellschaft eine subjektive Erfahrung von Sinn zu gewährleisten. Dennoch, im Bewusstsein des bürgerlichen Subjekts findet diese Trennung häufig statt und scheint sich in ihrer Lebens-Erfahrung zugleich zu bestätigen. Nähern wir uns der Bestimmung von „Sinn“ mit einer weiteren, umkreisenden Denkbewegung.

ii) Existenz zwischen Sinn und Nutzen

Die Frage nach Sinn stellt sich meist im Moment seines *Verlusts*. Angesichts eigener Existenzbedrohung, des Todes geliebter Menschen, des Ausschlusses aus Gemeinschaft oder der Entwertung eigener Ideale bzw. Tätigkeiten geraten Menschen in Krisen - Sinnkrisen. Indem der gewohnte Sinnzusammenhang zerbricht, verliert das Wozu? Wofür? Wohin? des Lebens seine Begründung, die Existenz der Betroffenen ist bedroht. In Trauer, Klage, Resignation und Perspektivlosigkeit u.a. äußert sich dabei eine Angewiesenheit auf Sinn, das Bedürfnis nach tröstender, orientierender Antwort.

Doch was ist Sinn und ist der Zusammenhang von Sinn und Existenz so zwingend wie unterstellt? Gollwitzer fasst die lexikographischen Befunde zum Stichwort wie folgt zusammen: *„Während zunächst mit Sinn ein Phänomen am menschlichen Subjekt bezeichnet wurde (Herz, Geist, [sinnhafte] Empfänglichkeit), wanderte die Bedeutung dann ins Objektive hinüber: der Sinn einer Handlung und eines Wortes, zunächst noch vom Subjekt her: der Sinn, den der Täter oder Sprecher in seine Handlung oder in seine Worte hineinlegt,- dann im Blick auf den Empfänger, der die Aufgabe des Verstehens hat: der Sinn, der in Worten und Zeichen liegt (obj.) und verstehend zu erheben ist. Von daher kann nun objektiv nach dem Sinn von Handlungen oder Begebenheiten gefragt werden“* (KH, S.50). Gehen wir dem Sinn von Handlungen weiter nach: *„Eine einzelne Handlung empfängt ihren Sinn aus [ihrem] Zusammenhang, sofern die dessen Funktion ist. Diese Funktion kann durch den Nutzen angegeben werden, den sie für die Beteiligten hat, oder durch den Aussagewert für die Kommunikation der Beteiligten, also durch ihre Bedeutung als Ausdruck“* (KH, S.51). Der Sinn von Handlungen besteht also in ihrem *Zweck*, welcher wiederum durch ihren *Nutzen* bzw. ihre Ausdrucksbedeutung definiert wird. Da einer Handlung nur innerhalb eines bestimmten Kontextes Sinn zugesprochen wird, hat ihre Sinnhaftigkeit die Sinnhaftigkeit ihres Kontextes zur Voraussetzung: d.h. der Sinn einer

Handlung gründet in der Sinnhaftigkeit eines „Größeren.“ Doch auch die Sinnhaftigkeit des näheren Kontexts muss seine eigene Sinnhaftigkeit begründen. Damit steht jede Handlung, für die Sinn beansprucht wird, in einem Verweisungszusammenhang, „*der sofort zum Weiterfragen nötigt: vom Sinn des Ersten zum Sinn des Nächsthöheren*“ (KH, S.52). Die Kette von Verweisen findet ihr Ende erst in einem in sich selbst sinnvollen Sein, das nicht länger auf äußere Sinnverheißung angewiesen ist: dem *absoluten* Sinn. Die Metaphysik bezeichnet diesen letzten Grund je nach Spielart u.a. als *Gott*, *Sein* oder auch *Wahrheit*. Aus dieser Perspektive begründet sich der Sinn jeder besonderen Handlung in letzter Instanz in Gott bzw. einem letzten Für-Sich Seienden.

Was bedeutet es nun aber für den/die Einzelne(n), den Sinn seiner Existenz von der kontextgebundenen Sinnhaftigkeit seiner Handlungen abhängig zu machen?

Werfen wir einen formalen Blick in die Gegenwart der bürgerlichen Gesellschaft.

In der bürgerlichen Gesellschaft begegnen sich die Bürger_innen formal als freie und gleiche Warensubjekte, welche sich gegenseitig von ihrem Eigentum ausschließen. Ihre gesellschaftlichen Beziehungen sind also primär die von Waren(ver)käufer_innen, welche auf dem Markt den Tauschwert ihrer Produkte bzw. ihrer Arbeitskraft realisieren wollen. Indem sich die unterschiedlichen Waren (auch die Arbeitskraft) miteinander in Bezug setzen können, streifen sie gleichsam ihre stoffliche Hülle ab und begegnen sich als Träger geronnener bzw. potentieller abstrakter Arbeit – *sie wissen das nicht, aber sie tun es*. Erst indem von ihrer speziellen stofflichen Qualität abgesehen wird, werden sie einander vergleichbar und damit einander austauschbar. Strukturell gleichgültig gegen die konkrete Form der Arbeit zielt das Kapital als automatisches Subjekt auf die intensivste Verwertung der von ihm angekauften Arbeitskraft. Andererseits versucht, wer nichts als seine Arbeitskraft zu verkaufen hat, sich durch möglichst geschickten Verkauf derselben den größtmöglichen Zugriff auf den gesellschaftlichen Reichtum zu sichern. Dabei steht er/sie in Konkurrenz zu allen anderen Verkäufer_innen ihrer Arbeitskraft. Geeint im Zwang zur blinden Selbsterhaltung, sind die gesellschaftlichen Beziehungen der Bürger_innen untereinander sowie das Verhältnis von Kapital und Arbeit im Ganzen daher vermittelt durch die Kategorien des *Nutzens*.

Dies affiziert auch die Rede vom Sinn als bzw. durch Nutzen. Indem die bürgerliche Gesellschaft durch die „*vollständige Subsumtion aller gesellschaftlichen Verhältnisse unter*

das *Nützlichkeitsverhältnis*³⁸ die Leistungslogik verallgemeinert, wird diese zugleich zum Maßstab der Sinnhaftigkeit von Handlungen. „Leistungsunfähigkeit“ im Sinne des Kapitals, geht daher einher mit dem Verlust von Sinn. Alle nicht-produktive Arbeit erscheint als irrational und tendenziell „sinnlos“. Im warenförmigen Bewusstsein des bürgerlichen Subjekts wird Identität – und das heißt auch immer das Recht zu leben – unauflöslich an die Fähigkeit zu kapitalproduktiver Arbeit gebunden. Und auch subjektiv knüpft sich das Selbstwert-Gefühl zunehmend an die eigene Leistungsfähigkeit, sodass der Eindruck, nicht mehr „gebraucht“ zu werden, häufig zu Depression und Sinnverlust führt. „Sinn“ im Kapitalismus muss also von jedem/r permanent „erarbeitet“ bzw. „erworben“ werden und bleibt damit höchst prekär.

Gollwitzer hebt nun in seiner Argumentation darauf ab, Sinn und Nutzen nicht identisch zu setzen. Anstatt den Wert eines Menschenlebens an seinem kapitalproduktiven Nutzen und d.h. an seinen Handlungen zu messen, erinnert Gollwitzer an die anthropologische Angewiesenheit des Menschen auf andere bzw. Gemeinschaft und betont unter Verweis auf die Liebe (!) die Möglichkeit von Beziehungen jenseits des gegenseitigen Nutzens. Inwiefern Liebe als *Agape*, d.h. „*Erbarmen, das dem Armen, der nichts zu bieten hat, Anteil am eigenen Reichtum gewährt*“ (KH, S.65) die Kategorie des Nutzens überwinden kann, begründet er allerdings vorerst nicht ausführlicher. Aber in Reaktion auf Adornos Utopie zweckfreier Beziehungen³⁹ hebt Gollwitzer hervor, dass Nutzen durchaus auch Teil zwischenmenschlicher Beziehungen sei, es aber darum gehen muss, den Anderen „niemals bloß als Mittel“⁴⁰ zu gebrauchen. Daran anschließend plädiert Gollwitzer nun entgegen einer Sinngebung durch Handlungen zugunsten einer Sinngebung durch *Gnade* - dem Zentralbegriff seiner „Lehrer“ Martin Luther und Karl Barth.

iii) Sinn-Empfang als Gnade des ganz anderen Gottes

In Krisensituationen erfahren wir den Verlust von Sinn. Das Bewusstsein des Mangels hat aber die vorgängige Erfahrung von Sinn zu seiner Voraussetzung. Gollwitzer

³⁸ Marx, Karl/ Engels, Friedrich (1960): Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten. 4. Auflage. Berlin: Dietz Verlag, S. 397f.

³⁹ „Denn Zartheit zwischen Menschen ist nichts anderes als das Bewusstsein von der Möglichkeit zweckfreier Beziehungen, das noch die Zweckverhafteten tröstlich streift“ (Minima Moralia, Nr. 20 (Struwwelpeter) S. 45)

⁴⁰ „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in einer Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“ (Kant, Grundlegung der Metaphysik der Sitten, 2. Abschnitt)

verortete diese in der frühkindlichen Erfahrungswelt. „*Alles menschliche Sein beginnt in Geborgenheit, in nicht zu erwerbender, sondern schon geschenkter Beziehung, findet sich in Heimat vor, [...] in der es sich erfährt als bedeutungsvoll für anderes Sein, bejaht und wichtig*“ (KH, S.68).⁴¹ Diese erste Erfahrung von Sinn als *Glück* der Zuwendung⁴² deutet er als Grundlage späterer utopischer Sehnsucht. Mit ihr etabliert sich der Maßstab ihrer Negation: der Verlust von Glück. Gollwitzer macht darauf aufmerksam, dass in dieser grundlegenden Erfahrung das *Empfangen* voraus geht: „*Sinnempfang kommt vor Sinnleistung.*“ Das Menschenkind muss sich seinen Sinn nicht erst durch die richtigen Handlungen (Werke) erarbeiten, sondern sein Leben an sich hat Sinn für andere (z.B. seine Eltern), was diese durch ihr Sich-Kümmern ausdrücken. Gollwitzer fasst diese Art der Sinnggebung als *Sinnempfang durch Gnade*.⁴³ Kindliche Liebesbekundungen und Gehorsam gegenüber elterlichen Aufforderungen werden aus dieser Perspektive als antwortende Weisen des *Danks* interpretierbar. Sinnggebung konstituiert sich hier im Rahmen von *Gemeinschaft*, genauer in Form einer *Beziehung* in bedingungsloser gegenseitiger Liebe.

Im zunehmenden Heraustreten aus der familiären Sphäre ändert sich das Verhältnis von Sinn und Leistung wieder. „*Das Übergewicht des Sinnempfanges durch vorausgehende Liebe, dem gegenüber die eigene Leistung nur antwortender Dank war, ändert sich zugunsten eines Übergewichtes der Leistung, von der die Anerkennung der Zugehörigkeit und die Bedeutung für die Gemeinschaft abhängt*“ (KH, S.73). Diese Gegenüberstellung beschreibt Gollwitzer in den Chiffren von Kindschaft (Gnade) und Knechtschaft (Leistung)⁴⁴ – die partnerschaftliche Liebe könnte mit Einschränkung als Abschwächung des Leistungsprinzips gesehen werden. Der Begriff der Knechtschaft verweist dabei zugleich auf eine weitere Annahme Gollwitzers: „*Frei ist der Mensch, wenn er sich nicht selber rechtfertigen muss, [...] wenn er frei zum Spielen ist, wenn Freiheit nicht sein Ziel ist, [...] das er sich erwerben muss, sondern sein Ausgangspunkt*“ (KH, S.73). D.h. Freiheit entsteht für Gollwitzer durch die empfangene Gnade des Lebens und ist darin Glück. Nach dem Theologen empfängt der Mensch diese Freiheit durch die Liebe Gottes. Die

⁴¹ Vgl. Blochs Verheißung: „Etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat“.

⁴² „Glück ist nichts anderes als das Umfangensein, Nachbild des Geborgenheit in der Mutter“ (Minima Moralia, Nr. 72 (Zweite Lese), S. 126.)

⁴³ Nicht ohne Grund vergleicht das Evangelium die Glaubenden mit Kindern, deren Sinnggebung spätestens seit Luther durch den Akt der göttlichen Gnade vermittelt ist

⁴⁴ Hier nimmt Gollwitzer explizit Bezug auf Luthers Unterscheidung von „*justicia activa*“ und „*christiana justitia*“, d.h. der Rechtfertigung des Menschen vor Gott durch sein Handeln (Werkgerechtigkeit) oder durch göttliche Barmherzigkeit (Gnade). Dieser Gegenüberstellung wird auch mit dem Gegensatz von alttestamentarischen „Gesetz“ und neutestamentarischen „Evangelium“ gefasst.

göttliche Gnade sei darin sogar noch radikaler als elterliche „Gnade“, da für Eltern ihr Kind immer auch einen sozialen Wert oder Besitz darstelle, indem diese sich selber fortsetzten u.a. Die politisch engagierte Theologin Dorothee Sölle kritisiert Gollwitzers positiven Bezug auf den passiven Status der *Kindschaft* des Sinn empfangenden Menschen im Verhältnis zu Gott und weist darauf hin, dass vielmehr gerade im *Erwachsenwerden* der Mensch der bewussten Befreiung vom heteronomen *Gesetz* fähig werde. Ihr herrschaftskritischer Impuls wendet sich dabei gegen die Vorstellung einer hierarchischen Beziehung von Gott und Mensch, in welcher Macht von „oben nach unten“ verläuft. Demgegenüber müsse nach Sölle Gottes Liebe jenseits der „Herrensprache“ in Form radikaler Solidarität gedacht werden, für deren Wirklichkeit im Verhältnis von Gott und Mensch gerade die beiderseitige Angewiesenheit konstitutiv sei.⁴⁵

Anders Gollwitzer. Weit davon entfernt, Gott als supranaturales Mirakel oder in positivistischen Wissenschaftsbegriffen fassen zu wollen – er bleibt dem Bilderverbot der radikal-transzendenten Andersheit Gottes verpflichtet – begreift er das Verhältnis Mensch-Gott als „intimste Nähe“ trotz „Überlegenheit“ (KH, S.218). Gott als Schöpfer schaffe die Welt in seiner gnädigen Freiheit aus dem Nichts (*creatio ex nihilo*) und *gönne* seinen Geschöpfen ihr Dasein in Freiheit. Die Konzeption Gottes als des „ganz Anderen“ geht für ihn dabei mit einer radikalen Entgötterung der Welt einher: „*Nicht Anbetung, sondern Weltlichkeit ist das rechte Verhalten zur Welt*“ (KH, S.217). Diese Einschätzung lässt sich politisch als Wendung gegen die Fetischisierung gesellschaftlicher Verhältnisse verstehen und betont gegenüber jedweder Vergeistigung oder Jenseitsorientierung die Leiblichkeit des menschlichen Wesens. Als Schnittstelle von Gott und Schöpfung fungiert für Gollwitzer der Bund Gottes mit Israel: aus Gnade geboren in die Freiheit, ist der Mensch das Ergebnis der überfließenden Liebe Gottes zum Menschen. In Liebe zu seiner Schöpfung gibt sich Gott in Gestalt des Menschen Jesus von Nazareth sogar für diese hin und trägt stellvertretend⁴⁶ die Sünden der Welt. Gollwitzer imaginiert hier also die Vorstellung einer *Liebesgemeinschaft* von Gott und Mensch. Die Partnerschaft umschließe dabei sowohl die Menschheit als Ganze, konstituiere sich aber auch im persönlichen Verhältnis von Gott und dem/r Einzelnen. Zugleich ist die Schöpfung nicht Abschluss, sondern „*dynamisches und teleologisches*

⁴⁵ Vgl. Dorothee Sölle, Christus oder Prometheus – eine Auseinandersetzung mit Helmut Gollwitzer (Krummes Holz), in: dieselbe, Sympathie, Theologisch-politische Traktate, S.102 und 106.

⁴⁶ Siehe Helmut Gollwitzer- Von der Stellvertretung Gottes. Christlicher Glaube in der Erfahrung der Verborgenheit Gottes. Zum Gespräch mit Dorothee Sölle.

Wirken Gottes“, welches „*menschliches Wirken gerade erst freigibt.*“ Schöpfung ist demnach „*Beginn von Geschichte, [...] die auf erfüllende Zukunft gerichtet ist*“ (alle Zitate aus KH, S.315) und der Mensch ist für Gollwitzer berufen an diesem dynamischen Schöpfungsprozess mitzuwirken. Denn das Geschenk der Freiheit des Menschen gehe mit der göttlichen Einladung einher, an der Vollendung der Schöpfung mitzuwirken.

„*Es ist also die Krönung der Liebe Gottes, dass er nicht nur Leben schenkt, sondern die Möglichkeit des Dankens für dieses Geschenk eröffnet. [...] Der Sinn der Schöpfung ist der Dank*“ (KH, S.226). Indem die schöpfende Gnade Gottes den Menschen von der Last befreit, sein Leben durch Leistung als „sinnvoll“ rechtfertigen zu müssen, wird „Sinn“ zugleich zur *Gabe* und *Aufgabe*.

iv) Sinn als Gabe und Aufgabe – Dank als Praxis

Es scheint hier ein Widerspruch im Raum zu stehen: Entweder der Mensch ist ein verantwortliches und freies Wesen, das sein Heil seinen eigenen Leistungen (Aktivität) verdankt, oder er steht in heteronomer Gnadenabhängigkeit zu Gott (Passivität) – diese Antithese war bereits Gegenstand der Auseinandersetzung der Kirchenväter Pelagius und Augustin zu Beginn des 5. Jhs. sowie des Disputs von Martin Luther und Erasmus von Rotterdam während der Reformation. Karl Barth (1886-1968) war es schließlich, der es in seiner Theologie vermochte, göttliche Gnade und menschliche Freiheit mittels des Gedankens des *Dankes* zu verbinden, ohne die Radikalität des reformatorischen Gnadenverständnisses abzuschwächen– weshalb er wohl allenthalben auch als „Kirchenvater“ des 20. Jh. bezeichnet wurde. An diesen schließt Gollwitzer sich weitgehend an. Der Kerngedanke der *Gnaden-theologie* ist: Zwar ist die Gnade des sinnvollen Lebens eine einseitig von Gott kommende „Wirklichkeit“ (BS, S.171) - der Mensch ist durch die Liebe Gottes grundsätzlich „gerechtfertigt“ - aber die Gnade kann erst in der dankenden Zuwendung zum Geber wirklich empfangen werden. Diese Zuwendung zu Gott äußert sich in der dankenden Mitarbeit an der Vollendung der Schöpfung: „*Die Passivität des Empfangens wird sofort gewandelt in die Aktivität des Dankens*“ (KH, S.306). Die Fähigkeit des Dankes aber begründet sich in einem Geschenk Gottes, dem Leben in Freiheit. Die *Gabe* wird damit zur bewältigbaren *Aufgabe* der Mitarbeit am „*Rettungswerk des Gebers*“ (BS, S.174) und so zum *doppelten* Geschenk von Sinn. Der/die Einzelne erfährt im Für-Ihn-Sein Gottes d.h. dessen Liebe seinen existentiellen Sinn: der/ die Einzelne ist wichtig und unersetzlich für Gott. Zugleich wird die Aufgabe der Mitarbeit zur sinnstiftenden *Perspektive* im Leben des/r Einzelnen.

Dies hat auch Konsequenzen für den Umgang des/r Einzelnen mit dem radikalsten Negator von Sinn: dem Tod. Für Gollwitzer ist die Bibel zugleich Protest gegen den Zustand des Todes wie Verkündigung des Aufbruchs Gottes gegen den Tod. Bestreitet Gott als „Lebensmacht“ die Herrschaft des Todes, entspinnt sich dabei eine Perspektive über den Tod hinaus. Biblisch gedacht, ist der Zustand des Todes bzw. des Lebens zudem nicht unmittelbar identisch mit der leiblichen Verfassung, sondern „*Sinn ist Leben. Wo sinnlos gelebt wird, ist Tod das letzte Urteil schon über das Leben*“ (KH, S.285). Es geht also sozusagen um die soziale *Auferstehung* aus dem Tod des jetzigen, falschen Lebens durch Gemeinschaft mit und Praxis für Gott. Wenn die Bibel nun das „ewige Leben“ verspricht (Joh. 5,24) deutet Gollwitzer dies u.a.⁴⁷ als bereits gegenwärtige Gabe: „*Leben ist gegenwärtige Wirklichkeit mitten in der Todeswelt, ihre schon jetzt geschehene Aufsprengung*“ (KH, S.288). Diese ermögliche dem/r Einzelnen die Aussöhnung mit der zeitlichen Begrenztheit des menschlichen Lebens („Geschöpflichkeit“), gegen die zu revoltieren zwecklos sei. Seliges Sterben ist demnach weniger Ergebnis erfüllten Lebens als vielmehr Konsequenz der „*Erfülltheit mit Gottesgemeinschaft*“ (KH, S.288).

Im selben Atemzug wehrt sich Gollwitzer aber gegen die mögliche Lesart, das „Erfülltsein“ des/r Einzelnen auf reine Innerlichkeit zu beschränken und damit einer Zwei-Reiche-Lehre das Wort zu führen, deren Folge ein Sich-Abfinden mit den „zerrissenen, geknechteten“ (KH, S.289) Verhältnissen sein könnte. Dagegen führt er die unbestreitbare Leiblichkeit des/r Gläubigen ins Feld: „*Unsere Leiblichkeit straft dieses Desinteressement Lügen*“ (KH, S.289). Vor allem aber verweist er auf den existentiellen Zusammenhang von Körper und Geist/Innerlichkeit, in dessen Spaltung sich die Dialektik der biblischen Verheißung spiegele: Das „Noch-Nicht“ der vollendeten Verheißung trifft auf das Schon-Jetzt der Wirklichkeit Gottes im Leben der Gläubigen. „*Die Rühmung gegenwärtiger Gottesgemeinschaft [...] geschieht nur recht, wo sie begleitet wird [...] von tiefer Unzufriedenheit mit dem Gegenwärtigen*“ (KH, S.290). Gollwitzer prognostiziert weiter, dass gerade der erlebte Widerspruch in der Gleichzeitigkeit von „neuem“ und „alten“ Leben die Ungeduld der Gläubigen zur Überwindung dieses Missverhältnisses verstärke. Sinn und Unzufriedenheit sind demnach „*Versetzung auf einen Weg*“, denn der neue Sinn ist „*mehr Verheißung auf künftige Antwort als selbst lehrbare Antwort*“ (KH, S.292). In anderen Worten: *Wie* die Schöpfung vollendet wird, ist noch ungewiss, nur *dass* sie es sein wird, ist den Glaubenden verheißen. Gollwitzer:

⁴⁷ „Natürlich meint das Testament aber [auch] wirklich Auferstehung von den Toten“ (KH, S.296).

„Glauben ist in Zuversicht getröstetes Fragen [...] Nicht Vertröstung, aber Trost!“ (KH, S. 293).

v) „Von den Stricken meiner Sünden“

Freilich kann Sinn auch verfehlt werden: „*Gnade will gelebt sein, sonst ist sie nicht Gnade*“⁴⁸ – Passivität ist gleichbedeutend mit Nicht-Empfangen der Gnade. Seit der Reformation wird das Verhältnis von Gott-Mensch als ein *persönliches* Verhältnis gedacht. In diesem begegnen sich die ungleichen Partner in gegenseitiger Liebe und Freiheit. Die Grundlegung von menschlicher Freiheit geht dabei einher mit einer Absage an die Determiniertheit menschlicher Handlungen, sodass der Mensch die Verantwortung für sein Handeln voll tragen muss - *Hoc ego fecit* (Das habe ich getan).

In diesem Sinn ist die Anklage Gottes also Ausdruck der menschlichen Würde und Freiheit. Am Beispiel des *Judas Ischarioth*, dem die biblische Rolle zukam, Jesus zu verraten, verdeutlicht Gollwitzer sein Konzept der *Sünde*. Zwar gilt Judas weitläufig als Hauptschuldiger, aber als Jesus der Prozess gemacht wird, verraten und verleugnen ihn auch *alle* seine anderen Jünger. D.h. „Judas ist kein Sonderfall- Er ist unser aller Fall“ (KH, S.274). Im theologischen Denken ist das irdische Leben grundsätzlich geprägt von der Wirklichkeit der Sünde, d.h. der Mensch kann sich seinen „Verstrickungen“ - seiner Endlichkeit, Partizipation an Herrschaft und Gewalt und der damit verbundenen Möglichkeit zur Schuld - kaum entwinden. In Jesu Tod nimmt Gott diese *grundsätzliche* Schuld auf sich⁴⁹ – ohne dabei den Menschen von der *konkreten* Verantwortlichkeit innerhalb seines Lebens zu befreien. Für den Theologen Gollwitzer ist dabei klar, dass die Vergebung der schuldhaften Fehler des/r Einzelnen nur Gott allein leisten kann – der Mensch steht in dieser Hinsicht eindeutig in hierarchischer Abhängigkeit. Dass die Vergebung dem Gläubigen zugleich aber auch schon versprochen ist, stellt das Nachvollziehen des Verhältnisses von Schuld und Gnade im Denken Gollwitzers vor denkerische Schwierigkeiten. Von der Bibel her gesehen, hat Gott das Böse, d.h. die Möglichkeit bzw. Wirklichkeit der Sünde nicht erschaffen. Wieso er ihr dennoch soviel Raum in „seiner Schöpfung“ lässt, ist fester Bestandteil biblischen Fragens, deren Antwort in einer Bekräftigung der Verheißung liegt. Dieser Zusammenhang muss an dieser Stelle schlechterdings leider etwas dunkel bleiben. Gollwitzer jedoch folgert:

⁴⁸ Karl Barth, Kirchliche Dogmatik II/2, S.776.

⁴⁹ „Von den Stricken meiner Sünden mich zu entbinden, wird mein Heil gebunden. Mich von allen Lasterbeulen völlig zu heilen, lässt er sich verwunden“ lautet der Text einer Alt-Arie aus der Johannespassion von J.S. Bach.

„Ohne die Freundschaft Jesu“ bleibt dem Mensch nur die Resignation zu meinen, dass ein derart „krummes Holz“ niemals zum „aufrechten Gang“ fähig sei.⁵⁰

vi) Verheißung als theologisches Sinnangebot (zusammenfassendes Fazit)

Fassen wir die Gedanken Gollwitzers zum Verhältnis von Sinn, Leistung und Gnade an dieser Stelle zusammen. Sinn ist Antwort auf die Frage nach dem Wofür? des Lebens, der v.a. in Momenten ihres Verlustes existentielle Bedeutung zukommt. Zentraler Bezugspunkt von Sinngebung ist der/die Einzelne. Als gesellschaftliches Wesen ist dieser *anthropologisch* angewiesen auf Gemeinschaft. Wird der/die Einzelne innerhalb seiner Beziehungen zu anderen in seiner Besonderheit anerkannt, ohne sich „beweisen“ zu müssen, kann er sich und sein Leben darin als *sinnvoll* erfahren und bejahen. Das *Handeln* der Einzelnen ist dabei konstitutiv für die „Sinnhaftigkeit“ der Beziehung. Diese Einheit von „Geben und Nehmen“ (*Solidarität*) begründet sich in der Freiheit und Verantwortung der Einzelnen. Ist der Mensch ein „*gegenüberseiendes Wesen*“ (Martin Buber), so richtet sich Sinngebung daher entgegen der Selbstbehauptung der isolierten Warenmonade auf die Verwirklichung des/r Einzelnen in *persönlicher* Gemeinschaft. Sinn erfährt der/die Einzelne dabei, indem er Sinn *für* jmd. anderen hat (Liebe). Da sich die Bedeutung des/r Einzelnen gegenüber überpersönlichen Kollektiven oder Prinzipien (wie Volk, Nation, Menschheit oder Geschichte und Fortschritt) vor allem über seine/ihren entindividualisierten *Nutzen* bestimmt, können diese auch nicht nachhaltig sinngebend wirken. Allerdings überdauern überpersönliche Kollektive den/die Einzelne(n). Dies ist durch die endliche Flüchtigkeit zwischenmenschlicher Beziehungen nicht gegeben. Mit dem Tod enden Sinn und Leben der Beteiligten. Es wird deutlich, Gollwitzer geht es um mehr: um *unvergänglichen* Sinn. Bleibt Sinngebung über individuelles Handeln, Kollektive, Prinzipien oder menschliche Beziehungen prekär, ist für den Theologen in Konsequenz einzig die „bleibende Gemeinschaft“ mit Gott sinngebend. Eine mögliche Übersetzung des Gottesnamen „JHWH“ gibt davon Zeugnis: „*Ich werde für euch da sein*“ (2. Mos 3,14). Mit Wittgenstein behauptet Gollwitzer hier also „*der Sinn der Welt muss außerhalb ihrer liegen*“⁵¹ – die Welt ist nicht genug. Dies ist ein Verweis auf die *Angewiesenheit* des Menschen in der Sinnfrage. Der „ganz andere“ Gott schenkt Sinn in Form von Leben aus freier Gnade. Seine Liebe ist dabei

⁵⁰ Kant bezeichnete den Menschen einmal pessimistisch als „Krummes Holz.“ Dagegen steht Blochs utopische Bestimmung des Menschen, die er in der Chiffre „Aufrechter Gang.“ Die Frage wie Krummes Holz zum Aufrechten Gang kommt ist zentral in Gollwitzers Denken.

⁵¹ Wittgenstein, Schriften, 1960, S. 167 (Tagebücher 1914-1916), zit. nach KH, S.302.

Aufforderung und Befähigung zur Gegenliebe in Form des *Dankes*. Die Passivität des Empfangens wird in Aktivität des Dankens gewandelt. Sinn durch Gnade ist *Gabe* und *Aufgabe*. In Gollwitzers Begriff der *Gnade* verbinden sich die seinem Geschöpf zugewandte „Huld“/„Liebe“/ „Barmherzigkeit“ Gottes mit dem hebräischen „chesed“ (חסד wurde von Luther mit „Gnade“ übersetzt), dessen Bedeutung wohl als fürsorgliches Verhalten aus enger Verbundenheit oder auch „Solidarität“ beschrieben werden kann. Ermutigt der chesed-Bund Gottes mit den Menschen zu einer chesed-Antwort, lautet diese für Gollwitzer: „*Solidarität mit Gott*“ (BS, S.168). Geschenkter Sinn wird zur Sinngebung im Moment seiner Beantwortung, d.h. erst in der freien Entscheidung zum rettenden Mitwirken an der Vollendung der Schöpfung wird Handeln sinnvoll als *Dank* und Gnade *empfangen*.⁵² Dennoch ist festzuhalten: In Anschluss an Karl Barth verläuft Sinngebung für Gollwitzer unumkehrbar hierarchisch „von oben nach unten.“ So kann auch unverzeihliche Schuld und Sünde nur einseitig vergeben werden. Und da die Gemeinschaft mit Gott unvergänglich ist, bleibt nichts vergessen - *hoc ego feci* (das habe ich getan) wirkt ohne Möglichkeit zur Ausrede.

Zugleich ist die Zusicherung des Gnadenempfangs aber auch Beruhigung, sie enthebt von der *Leistungsgerechtigkeit* herkömmlicher Sinnstiftung. Dadurch macht sie alle Menschen *gleich* vor Gott. Was an Unsicherheit bleibt, ist solche über die *Angemessenheit* des Dankes.⁵³ Gollwitzer folgert: Ist das eigene Leben durch Sinngebung von existentieller Sorge befreit - weil Leben = Sinn et vice versa - wird die Sorge um das Leben *anderer* zur angemessenen Antwort. Mit Luther gesprochen: „*Was nicht im Dienst steht, steht im Raub.*“ Zwar ist den Menschen das „Heil“ im Bundesschluss bereits zugesichert, doch im dynamischen Wirken des Schöpfungsprozesses *soll* der Mensch durch seine *Ebenbildlichkeit* an deren Vollendung mitwirken. Denn *wie* die Schöpfung vollendet wird, ist noch ungewiss. Nur *dass* sie es sein wird, ist den Glaubenden verheißen. Die Ebenbildlichkeit bezieht sich hierbei auf das Vermögen des Menschen die primäre Bestimmung des Verhältnisses von Mensch und Gott – Liebe bzw. Agape – auch in seinen zwischenmenschlichen Beziehungen umsetzen zu können. Allerdings gelingt das unter den Bedingungen des „alten Äons“ aber nur ansatzweise. Für Gollwitzer

⁵² Dorothee Sölle schlägt hierfür das Bild des Empfangens eines Kindes im Ggs. zum Empfangen eines Paketes vor, um ihre Kritik an der hierarchischen Rangfolge der Sinngebung von „oben nach unten“ auszudrücken. (Vgl. Dorothee Sölle, Christus oder Prometheus – eine Auseinandersetzung mit Helmut Gollwitzer (Krummes Holz), in: Sympathie, Theologisch-politische Traktate, S.102f.)

⁵³ An dieser Stelle offenbart sich in gewisser Weise der Gedanke, dass der Mensch in der *Schuld* Gottes stehe, womit das menschlichen Schuldig-Sein eine weitere Verständnisebene zugesprochen werden kann. Durch die Gnade des Lebens ist der Mensch seinem Gott etwas schuldig, zugleich aber steht sein Leben in der objektiven Möglichkeit zur Schuld, wie oben ausgeführt wurde.

erfährt die Sinnfrage also keine endgültige Beantwortung, aber seine eschatologische Perspektivierung. Diese freilich bedarf des *Glaubens*. Glaube ist als „in Zuversicht getröstetes Fragen“ vor allem die „Versetzung auf einen Weg,“ dessen Ziel noch keineswegs absehbar ist. Wir können zudem feststellen, dass die Sinnfrage im Laufe der Darstellung eine Veränderung erfahren hat, als sie auf die christliche Botschaft traf.

Inwiefern die christliche Antwort ihr/unser Fragen *vernünftig* stillen kann bleibt offen – Gollwitzer sagt dazu: „*vernünftig*“ sei eine Antwort, „*die auf eine Frage passt*“ (KH, S.187).

VII Praxis – Marxismus und Theologie im Dialog

i) Christliche Praxis im Widerspruch

Nach diesem etwas tieferen Einblick in die theologischen Grundlagen des Denkens von Helmut Gollwitzer sollen nun die daran geknüpften Konsequenzen für eine aktuelle, politische Praxis weiter expliziert werden. Dies dient dem Zweck, das Verhältnis von Marxismus und Theologie im Denken des Theologen weiter zu erhellen.

Verdichten ließen sich Inhalt und Folgen seiner politischen Theologie in der Formel: „Solidarität aus Dankbarkeit.“⁵⁴ Diese aber verlangt sofort nach einer eingrenzenden Frage: Kann Solidarität unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen nicht immer nur in gebrochener Form praktiziert und verwirklicht werden? Und wer ist eigentlich Adressat/in dieser Solidarität? Gollwitzer begegnet diesem Widerspruch, indem er die reale Veränderbarkeit der Verhältnisse herausstellt. D.h. die kapitalistische Gesellschaftsformation samt materieller Not und Erniedrigung, verdinglichten Beziehungen und institutionalisierter Herrschaft usw. können sehr wohl abgeschafft werden. Zugleich aber betont er das „Unveränderbare“ der gesellschaftlichen Wirklichkeit: ihre menschliche d.h. endliche Begrenztheit angesichts von Tod und „Sünde“ im Sinne von Verstrickung in Macht. Irdisch begrenzt ist in diesem Sinne aber auch die Erfahrung von Glück. Wie bereits Charles Fourier das Problem erkannte, dass auch das Glück des Endstadiums („Harmonie“) innerhalb der von ihm entworfenen aufwärtsbewegten Reihenfolge von Geschichtsstadien endlich ist – sodass er die 8000jährige Erfüllungszeit sukzessive noch verlängerte – gibt auch Marcel Proust in

⁵⁴ Vgl. Ralph Ludwig, Dem Tod die Endgültigkeit bestreiten. Umstritten und verehrt: Helmut Gollwitzer zum 100. Geburtstag, in: Zeitzeichen, S. 1.

seiner „Suche nach der verlorenen Zeit“ Einblicke in die „Melancholie der Erfüllung“ (Ernst Bloch). Das bedeutet: auch der idealste Zustand erschöpft sich einmal.⁵⁵

Die Erlösung von der „Herrschaft des Todes“ ist für Gollwitzer demnach kein Werk, das im menschlichen „Kompetenzbereich“ liegt, sodass er die marxistische Anmaßung der „menschlichen Selbsterlösung“ als Hybris kritisiert.⁵⁶ Daher kommt es für ihn in Bezug auf politische Praxis darauf an, diese Begrenztheit anzuerkennen, um desto illusionsloser und nachhaltiger an das „Änderbare“ heranzugehen. Die Rolle der Theologie verortet er diesbezüglich ähnlich wie Marx: „Die Waffe der Kritik ersetzt nicht die Kritik der Waffen“ – es „kömmt“ sozusagen vor allem auf die „christliche Praxis“ an. Zugleich aber weist er der Theologie ein aufklärerisches Potential zu – vergleichbar dem in Anschluss an Adorno formulierten Diktum der „Theorie als politischer Praxis.“ Dem möglichen Widerspruch von Theologie und Wissenschaft/Aufklärung begegnet er dabei v.a. durch Hinweis auf die *Dialektik der Vernunft*. Einerseits betont er die Vereinbarkeit von Wissenschaft und christlichem Weltbild: Die möglichst genaue Erkenntnis der „Schöpfung“ sowie die Förderung freier Verantwortlichkeit des Menschen entspreche dem Willen Gottes. Andererseits verweist er auf die Möglichkeit des erkenntnis-kritischen Beitrages der Theologie angesichts der Mechanismen der instrumentellen Vernunft. Der wissenschaftlich-verdinglichenden Subsumierung und Objektivierung der Natur gegenüber begreift er die Nicht-Objektivierbarkeit des „ganz anderen“ Gottes als kritisches Korrektiv. Einsteins Relativitätstheorie und die Heisenbergsche Unschärferelation scheinen ihn darin zu bestätigen. In einem ergänzenden *Nebeneinander* von Theologie und Wissenschaft erkennt er zugleich die Chance, die anfangs angeführten drei philosophischen Grundfragen Kants⁵⁷ in ihrem notwendigen Zusammenhang ernst zu nehmen und ihre Beantwortung in Form einer christlich-marxistischen Praxis anzugehen.

Trotz der vorhergehenden Darstellungen scheint mir im Bezug auf die Aktualität einer herrschaftskritisch eingreifenden Praxis die Frage nach der Vereinbarkeit von menschlicher Selbstbefreiung und göttlicher Gnade im Denken Gollwitzers *immer noch nicht* gänzlich erhellt. Gollwitzers Antwort - „Selbstbefreiung mit Unterstützung Gottes“ bedarf noch einiger Anmerkungen, die zugleich das Verständnis seiner *marxismusenahen*

⁵⁵ Daher darf Erlösung für Theologen auch nicht als Zustand gedacht werden, sondern vielmehr als Wirklichkeit im Sinn der Unerschöpflichkeit einer Liebesbeziehung – Nähe ohne Routine, ein Kennen des Anderen, dass sich zugleich für immer Neues an ihm begeistern kann.

⁵⁶ Er steht dabei in einem gewissen Linie zur Philosophie von Walter Benjamin und Ernst Bloch.

⁵⁷ Was kann ich erkennen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?

Theologie vertiefen sollen. Bestimmt Gollwitzer das Verhältnis von Gott und Mensch über die Begriffe *Gnade* (als Gabe und Aufgabe) und *Dank* - sinnvolles Leben ist dem Menschen zum sinnvollen Tun gegeben – zielt er damit auf eine Emphase menschlicher Aktivität und Freiheit. „*Der Schöpfer hilft dem Geschöpf zur Autonomie – und dies ist die Abhängigkeit des Geschöpfes vom Schöpfer*“ (KH, S.350). Gerade diese Gebundenheit des Menschen an Gott – Gollwitzer überträgt hier also die *soziale Angewiesenheit* des Menschen auf seine Beziehung zu Gott – ist für den Theologen zugleich auch die Bedingung seiner Befreiung. In ihr erkennt er eine „eschatologische Freundschaftserklärung“ im Kampf „gegen die unversöhnte Gegenwart“ (KH, S.350) – gegen die „Kainswelt.“ Dieser Kampf ist für Gollwitzer Inhalt und Konsequenz von *Glauben*. Demnach ist dieser keine auf die menschliche Innerlichkeit beschränkte Tätigkeit, sondern *soziale Praxis*. Dies sieht Gollwitzer neben dem Leben Jesu und seiner Jünger bereits alttestamentarisch begründet: Der Gottesbund Israels fordert von diesem eine radikale Lebens-*Veränderung* – wie z.B. die Aufkündigung des Gehorsams gegen die Naturmächte, einen anderen Umgang mit ihren „Nachbarvölkern“ und den Schwachen usw. Mit einer bloß geistigen Neu-*Interpretation* ihres Lebens war es nicht getan.

Da christlicher Glauben heute in „der Praxis“ aber keineswegs zwangsläufig zu politischem Engagement führt, ist es Gollwitzers Anliegen, Glauben wieder zu „politisieren“ bzw. zu „radikalisieren“. Ihm geht es also „um die *Entbindung der revolutionären Konsequenzen der christlichen Verkündigung. Die Kirche darf die gesellschaftliche Utopie, die in der christlichen Botschaft enthalten ist, nicht immer wieder verraten, sie muss die Verantwortung für sie übernehmen.*“⁵⁸ Das besitzlose, solidarische und gewaltlose Zusammenleben Jesu und seiner Jünger inmitten einer gewaltvollen Welt fungiert für Gollwitzer dabei als kritisches Vorbild heutiger Praxis - „Quelle als Kritik des Stroms.“

Doch christliche Praxis steht immer in einem Dilemma: zwar darf und soll „*jetzt schon [...] so gelebt werden, wie im Reich Gottes gelebt wird,*“⁵⁹ die „ganz andere Gesellschaft“ des „ganz anderen“ Gottes aber kann menschliche Praxis selbst nicht herstellen, liegt diese doch jenseits von Tod und Sünde. Als menschliche, kann sich christliche Praxis nur unter den Bedingungen des „alten Lebens“ vollziehen. Die Forderung des Liebesgebots – d.h. die Liebesgemeinschaft mit Gott in eine Liebesgemeinschaft zum Mitmenschen zu

⁵⁸ Helmut Gollwitzer, Von der Stellvertretung Gottes. Christlicher Glaube in der Erfahrung der Verborgenheit Gottes. Zum Gespräch mit Dorothee Sölle. 7. Kapitel, Einstieg.

⁵⁹ Helmut Gollwitzer, Bergpredigt und Zwei-Reiche-Lehre, S.45.

übersetzen - wird im Versuch ihrer Realisierung daher unmittelbar von den sie umgebenden gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnissen in Frage gestellt. Diesen Widerspruch deutet Gollwitzer als *Aufgabe* des/r Gläubigen, „in der Verstrickung gegen das Verstrickende zu arbeiten.“⁶⁰ In der Bewältigung dieser Aufgabe stärkt den Gläubigen dabei wiederum die göttliche Verheißung und Sinngebung. Erkennt sich nun der/die Gläubige u.a. mithilfe von gesellschaftskritischer Analyse als in Herrschaft und Sünde „verstrickt“, werden ihm/ihr die eigene Person und die Umwelt zum „Kampfplatz des Neuen und des Alten“ (BS, S.1 81). Der Widerspruch besteht nun darin, einerseits im Liebesgebot „die Anweisung zur Änderung des diesseitigen Lebens“ (BS, S.142) erfahren zu haben und andererseits notwendigerweise in einem Zustand des „Noch nicht“ zu leben. In dieser zwischen Immanenz und Transzendenz zerrissenen Situation fungiert für Gollwitzer nun Gott als ein „Strom von Hilfe, eine unerschöpfliche Solidarität, eine unendliche und unermüdliche Bemühung, uns zum Leben zu verhelfen“ (BS, S.145). Die göttliche Verheißung stärkt den Gläubigen trotz des katastrophalen Zustands der Welt also darin, sein Leben und die Schöpfung zu bejahen – mit Nietzsche gesprochen, „der Erde treu zu bleiben.“ Folgende Denkfigur macht das möglich: Gottes Verheißung ist *Versicherung* der zukünftigen Erlösung, aber die Gemeinschaft mit Gott wirkt auch bereits im Hier und Jetzt als Erfahrung von Sinn und sinnstiftender Einladung zur praktischen *Solidarität aus Dankbarkeit*. Entsprechend des radikalen Gebots der Nächsten- und Feindesliebe⁶¹ richtet sich für Gollwitzer die christliche Solidarität grundsätzlich an alle Menschen, denn jeder Mensch ist von Gott angenommen, hat eine unverlierbare Würde und ist kostbar in Gottes Augen, weshalb er es auch in den Augen der Gläubigen sein muss. Vor allem aber richtet sich die praktizierte Solidarität an alle, die sich plagen und schwere Lasten zu tragen haben, an alle Mühseligen und Beladenen (Vgl. Mt 11, 28).

Als Zwischenfazit lässt sich festhalten, dass Gollwitzer einerseits gänzlich am „Bilderverbot“ festhält, indem er die radikale Transzendenz Gottes betont und zugleich deutlich auf die herrschaftsförmige Verstricktheit politischer Praxis und Denkweisen hinweist. Andererseits aber fordert er von den Mitarbeiter_innen „an Gottes von uns bisher verdorbener Schöpfung“ (BS, S.176) den Ruf zur *Umkehr* (metanoia) als Aufforderung zu einer „gänzlichen Lebensänderung“ zu verstehen und „schrakenlos

⁶⁰ ebd., S.53f.

⁶¹ In Martin Bubers Worten: „Liebe deinen Nächsten, denn er ist wie du.“

gemeinschaftsfähig [zu] werden.“ Die Gemeinde Christi müsse daher im Rahmen der bestehenden Verhältnisse zu einer „schon vorweg lebenden Zelle der neuen Gesellschaft“ (BS, S.152) werden.

Jedoch sollen christliche Gemeinden dabei nicht nur Inseln des „Richtigen im Falschen“ bilden – wie z.B. im Kloster oder in einer christlichen Kommune – sondern politische Verantwortung übernehmen, um gesamtgesellschaftliche Veränderung zu bewirken. Hier nun aber steht christliche Praxis wieder in einem Dilemma, denn gesamtgesellschaftlicher Einfluss bedarf politischer Macht. Zugleich, so Gollwitzer, bedarf alles geschichtliche Zusammenleben von Menschen der „*Begrenzung des Gegeneinanders durch Rechtssetzungen*“ (BS, S.187). Um Rechtsverhältnisse aufrechtzuerhalten, bedarf es jedoch der Gewalt bzw. eines Gewaltmonopols. Die bürgerliche Gesellschaft ist zudem in besonderem Maße gewaltvoll strukturiert. Um gegen das kapitalistisch organisierte gewaltvolle Miteinander politisch anzukämpfen, bedarf es also personeller, ökonomischer, symbolisch-medialer (und militärischer) Macht. Die Mittel politischen Engagements sind demnach selbst gewaltförmig und stehen damit im extremen Gegensatz zum Liebesgebot. Dieser Umstand aber gerade ist es, den Gollwitzer u.a. mit „Verstrickung“ bzw. „Sünde“ fasst. Da dem/der Einzelnen als bürgerlich-vergesellschaftetem Wesen ein Außerhalb von Gesellschaft und Politik indes sowieso nicht möglich ist, bietet desillusionierte „Nichtteilnahme“ (BS, S.191) keinen Ausweg aus dem Dilemma. Gollwitzer schlussfolgert: „*Wir sind immer schon drin in der Politik, und darum müssen wir hinein in die Politik*“ (BS, S.192). Christliche Praxis besteht demnach in der Gratwanderung, „*diejenigen Tendenzen [zu] unterstützen, die das Miteinander fördern*“ (BS, S.193) und sich zugleich der Eingeschränktheit von Praxis bewusst zu sein: es gibt kein Reich Gottes auf Erden. Die *große Revolution* ist das Werk Gottes - „*Für die politische Verantwortung bedeutet das, dass wir nicht die absolute Utopie des Reiches Gottes zu unserem Programm machen können, wohl aber die konkrete Utopie einer zwar immer noch von Sünde und Tod geprägten, aber gerechteren und freieren Gesellschaft, also einer klassenlosen [...] Gesellschaft*“ (BS, S.153). Gollwitzer fasst Christliche Praxis daher als ein *Mitkämpfen* „*für etwas mehr Gerechtigkeit, für Befreiung von materieller Not und menschlicher Erniedrigung, für etwas mehr Freiheit von Furcht vor Menschen und Natur*“ (KH, S.291f., *Hervorhebungen* vom Verfasser). Sie zielt auf „*die Erhaltung und Verbesserung des Miteinanderlebens von Sündern, von Kainsmenschen*“ (BS, S.196). Das Kriterium christlichen Engagements ist dabei ein *dynamisches* Kriterium, dass auf ein *Mehr* an Solidarität zielt. Dadurch ist christliche Praxis für Gollwitzer „*eine*

Bewegung auf die konkrete Utopie hin“ - in permanenter Revolution. Ihr geht es „um immer neuen Abbau immer neu ermöglichter Privilegierung und Privilegienherrschaft: nicht um Erreichung eines Zustandes, der dem Reich Gottes irdisch entspricht, sondern um die Bewegung einer unendlichen Annäherung“ (BS, S.154). Damit verbindet sich für den Theologen die Pflicht der Christin zur kritischen („eschatologischer Vorbehalt“) Parteinahme für die jeweils konsequenteste gesellschaftliche Bewegung. Hierin bestimmt sich nun auch das Verhältnis von Christen zum Marxismus. In seinem Aufsatz „Muss eine Christ Sozialist sein?“ formuliert Gollwitzer diesbezüglich: „Das Ziel des Dienstes des Jüngers ist eine sozialistische klassenlose Gesellschaft. Hinsichtlich dieser Zielvorstellung [...] lässt der Wille des Vaters dem Jünger keine Wahl. Er muss Sozialist sein.“⁶² Das heißt in Konsequenz: „Solange das kapitalistische System andauert, stellt sich also der politischen Mitarbeit der Christen die Aufgabe der Überwindung der kapitalistischen Lebensweise der Gesellschaft zugunsten einer Gesetzgebung, die diese fundamentalen Ungleichheiten, die alle Gesellschaftsmitglieder an ihrer gemeinschaftlichen Selbstverwirklichung hindert, beseitigt. Das wird dann noch nicht das Reich Gottes sein; [...] aber es wäre eine Ordnung, die mehr Miteinander verwirklicht und mehr Nachteile, die durch das Gegeneinander erreicht werden, aufhebt als die bisherige Klassengesellschaft“ (BS, S.202). Das klassenlose Zusammenleben der Menschen wird damit „zum ‚Gleichnis‘ des Reiches Gottes – in aller Unähnlichkeit schon ähnlich.“ (BS, S.205). In anderen Worten: die klassenlose Gesellschaft ist erst der Anfang, aber auch bis dahin ist es noch ein weiter Weg.

Es wird deutlich, dass ein denunziatorisch gemeinter Vorwurf gegen christliche Praxis mit dem Argument, dass diese ja nur für ein „Mehr“ an Solidarität eintritt und daher sozialdemokratisch-reformerisch den Verhältnissen verhaftet bleibe, haltlos ist. Gollwitzer betont hier vielmehr die richtige Einsicht, dass auch die klassenlose Gesellschaft nicht als frei von Konflikten um Arbeit, Verteilung, Anerkennung, Produktion romantisiert werden darf. Angesichts des realen Mangels an Ressourcen und Zeit oder auch der Unverfügbarkeit von Lust und Liebe bleiben Interessenkonflikte für die Organisation menschlicher Gesellschaft zentrale Herausforderungen, auch wenn ihre strukturelle, herrschafts- bzw. klassenförmige Dimension abgeschafft werden sollte. Darum wissend, verweist Gollwitzer das absolute Versöhnungsversprechen in seine irdischen Grenzen.

⁶² Helmut Gollwitzer, *Muss eine Christ Sozialist sein?* S. 18.

Neben der Allgemeinheit des Liebesgebotes gibt die biblische Botschaft dem/r Gläubigen allerdings keine Handlungsanleitung zur Herstellung der gottesreich-„gleichen“ Gesellschaft. Einzig und allein die „Zusage des Ziels, das die Fragen stillen wird“, ist ihm sicher. Diese Verheißung von Sinn aber ermöglicht für Gollwitzer erst die Arbeit an der irdischen Verwirklichung der Schöpfung, denn „die Arbeit tröstet nicht aus sich selbst, sondern sie bedarf der Tröstung, der großen Perspektive“ (KH, S.207f.). Die christliche Sinngebung als sinnstiftendes „Komplettpaket“ ist damit Ausrüstung für christliche, gesellschaftsverändernde Praxis. Sie bedarf des christlichen Glaubens, beinhaltet dann aber nicht weniger als die Zusage der Rettung der Menschheit, die Zusage des ewigen Bundes, die Zusage der Vergebung, die Zusage des täglichen Beistandes und die Zusage der Liebe (Vgl. KH, S.209) - sie ist „Auferstehungsbotschaft“ entgegen des allgemeinen „Untergangspessimismus“ (BS, S. 224).⁶³ Aber sie bedarf des Glaubens - eines Glaubens an die Wirklichkeit Gottes als transzendente, eingreifendem Schöpfer-Subjekt, an Jesus Christus als historischen Menschen, dessen erlösender Tod das Leben der sündhaften Menschen gerechtfertigt hat und an die Wahrheit von Gottes erlösender Verheißung. Ist der Glaube aber nicht nur Lebenserleichterung durch Sinnstiftung, sondern auch *Lebenserschwerung* - symbolisiert im Kreuz Jesu - durch soziale Stigmatisierung - „Der Retter wird als Feind angesehen“ (BS, S.209) - und die Bürde der sinnstiftenden *Aufgabe*, so bedarf die christliche Praxis eines Vertrauens in die Zuverlässigkeit und Treue Gottes. Da die versprochene Verheißung nun aber nicht als Garantie missverstanden werden darf, sondern des Glaubens bedarf, übersetzt sich dieser in das Phänomen der Hoffnung, einer im Glauben *begründeten* Hoffnung.

Die nun aber zu diesem Glauben *nicht* bereit sind - die Atheisten - denen *ist dagegen nichts verheißen, sie haben kein Versprechen, keinen Bund und niemand erwartet sie*. Und doch müssten sich wohl auch viele atheistische Kritiker_innen der bestehenden Verhältnisse insgeheim eine Hoffnung eingestehen: die utopische Hoffnung, dass es einmal „besser“ werden könnte. Diese „Hoffnung“ der marxistisch geschulten Linken gründet sich dabei freilich nicht in göttlicher Verheißung, sondern primär in der analytischen Kritik der bürgerlichen Gesellschaft und der Einsicht in die grundsätzliche Unabgeschlossenheit der *menschlichen* Geschichte. Hoffnung in diesem Sinne ist also in

⁶³ Der Untergangspessimismus angesichts der atomaren Bedrohung der geographischen Integrität des Planeten Erde ist heute evtl. weniger virulent als zum Zeitpunkt der Verfassung der Schrift (1975). Heute weit aktueller scheint seine Spielart in Form des politischen Defaitismus bzw. der Entpolitisierung - „Da kann man nichts machen. Alles andere ist noch schlimmer. Und, hey, es ist zwar der pure Wahnsinn, aber man kann sich trotzdem ziemlich grenzenlos amüsieren dabei.“ (Georg Seeßlen, Im Feld der Postpolitik, in: TAZ, 27.6.2015.)

gewisser Weise mit einem angenommenen *Potenzial*⁶⁴ der menschlichen Gesellschaft zu übersetzen.

ii) Marxismus und Theologie im Denken von Gollwitzer (abschließender Befund)

Wir haben gesehen, dass Gollwitzer in seinem Denken marxistische Kritik und Theologie verbindet, indem er die Bedeutung der materialistischen Analyse und Kämpfe betont und sie zugleich kritisiert. Einerseits kritisiert er sie immanent, indem ihr Erlösungsversprechen als *religiös* und *kontrafaktisch* denunziert wird. Dabei kritisiert er ihre metaphysische „Hoffnungslosigkeit“ und Hilflosigkeit angesichts der existentiellen Situationen des Menschen und stellt diesen die christliche Sinnverheißung entgegen. Der inneren Unfähigkeit der materialistischen Theorie zur Formulierung einer normativen Ethik⁶⁵ – Adornos Versuch, eine negative Ethik in Ansätzen zu formulieren, bleibe hier einmal unbeachtet – begegnet Gollwitzer andererseits mit der christlich-transzendenter Anthropologie begründeten *Setzung* des Gebots der Nächstenliebe. Seine Konzeption von Sinn als Gabe und Aufgabe ermöglicht es ihm dabei, den Menschen in freier Verantwortlichkeit zu begreifen, sodass er dessen Fähigkeit zu eingreifendem Handeln jedem geschichtsphilosophischen Determinismus entgegenstellt. Damit einher geht sein Plädoyer für eine christliche Praxis des „Richtigen im Falschen,“ deren innerer Widersprüchlichkeit er sich allerdings bewusst ist. Die christliche Ablehnung des Defaitismus und die Erkenntnis der analytischen Qualitäten marxistischer Gesellschaftstheorie führen ihn daher zur Forderung, dass in der gegenwärtigen Gesellschaft ein Christ Sozialist sein muss. Jedoch ein Sozialist, der um die Beschränktheit irdischer Erlösung weiß – denn die große Revolution ist für Gollwitzer kein Werk der Menschen, sondern die Tat des „ganz anderen“ Gottes. Daher vertritt Gollwitzer mit radikaler Vehemenz das biblische-marxistische Bilderverbot. Die im kritischen Marxismus damit häufig verbundene Invektive gegen bürgerliche Moralität

⁶⁴ Inwiefern sich dieses einmal realisieren wird hängt ab vom Standpunkt der Analyse: Während bspw. die Anhänger_innen der Verelendungstheorie des frühen Marx sich von der Zunahme sozialer Spannungen eine revolutionäre Praxis der Unterdrückten erhoffen, hofft die wertkritische Linke angesichts der enormen Produktivkraftentwicklung auf die Selbstabschaffung des Kapitalismus entlang des tendenziellen Falls der Profitrate.

⁶⁵ Der erkenntniskritische Marxismus geht von der Unmöglichkeit positiver, normativer, ethischer Setzungen angesichts der grundsätzlichen Historizität und realen Verstricktheit der eigenen Denk- und Handlungsweisen aus und betont die Notwendigkeit der konkreten Negation spezifischer Verhältnisse, deren Konsequenzen nicht begrifflich vorweggenommen, sondern allein in der besonderen Praxis „entdeckt“ werden könnten. Der Zwiespältigkeit des rein formalen Bezugs auf die bürgerliche Ideale der Gleichheit, Freiheit und Solidarität setzt der kritische Marxismus einerseits eine Kritik ihrer realen warenförmigen Verkürzung und Integrationswirkung entgegen. Andererseits bilden diese bzw. ihr aufklärerisches Potenzial zugleich den Maßstab einer *immanenten Kritik* der bürgerlichen Gesellschaft.

und Wertsetzung - auch in Anschluss an Nietzsches *Genealogie der Moral* - nimmt Gollwitzer ernst, setzt diesen aber dezidiert christliche Werte entgegen.

In gewisser Weise ließe sich daher von einer *Indienstnahme*⁶⁶ des Marxismus durch die Theologie sprechen: „Für mich ist der Marxismus ein Haupthilfsmittel, die Realität zu erkennen, wie sie ist.“⁶⁷ Gleichzeitig haben Theologie und Marxismus im Denken Gollwitzers auch die Funktion eines gegenseitigen Korrektivs. Marxistische Praxis und Religionskritik gemahnt die Theologie zur Selbstkritik, indem sie diese u.a. mit ihrem jahrhundertewährenden Bund mit den Herrschenden konfrontiert. Die Theologie Gollwitzers nimmt diesen Impuls in Form institutioneller Selbstkritik auf und wendet ihn zugleich in die praxisorientierte Forderung nach einer Rückbesinnung auf die „radikalen“ Ursprünge des Christentums. Die Theologie ihrerseits verweist den Erlösungsanspruch des Marxismus in seine irdischen Schranken und konfrontiert ihn mit dem Widerspruch von herrschaftskritischem Anspruch und der realen Gleichgültigkeit gegen den/die Einzelne(n). Zentral in Gollwitzers kritischer Aneignung (und Weiterentwicklung?) marxistischer Gesellschaftsanalyse ist sicherlich seine Betonung anthropologischer Unveränderlichkeiten, die er christlich-marxistisch begründet sieht,

Mit der marxistischen Anthropologie Leo Koflers teilt Gollwitzers Konzeption die Betonung der grundsätzlichen Angewiesenheit des Menschen auf Gesellschaft jenseits seiner spezifischen Vergesellschaftung. Er sympathisiert mit einem Großteil der Überzeugungen des historischen Materialismus bzgl. dem Verhältnis von menschlicher Vergesellschaftung durch Arbeit und von dessen Bewusstsein. Demgegenüber aber betont Gollwitzer die existentielle Freiheit des Menschen, d.h. die Möglichkeit einer Bewusstsein und Praxis verändernden Umkehr (*metanoia*) des/r Einzelnen zu Gott. Ähnlich wie Kofler zieht auch er Schlussfolgerungen von den menschlichen Anlagen auf die „Bestimmung“ des Menschen, allerdings begründen sich für ihn menschliche Anlage und Bestimmung im Gnadenakt Gottes. Interessanterweise aber ist es auch für Gollwitzer Potential und Bestimmung des Menschen, „frei zum Spielen“ zu werden. Während Kofler hier aber explizit das freie Spiel der menschlichen Kräfte *und* Lüste betont, lässt sich Gollwitzers Verständnis wohl als ernsthaftes *Liebes-Spiel* mit Gott und seiner Schöpfung deuten. Der deutlichste Unterschied zwischen den beiden schließlich besteht in Gollwitzers jenseitiger Orientierung des ethischen Maßstabs gesellschaftlicher Verhältnisse: in der Liebe Gottes.

⁶⁶ Im Ggs. zur Indienstnahme der Theologie durch den historischen Materialismus bei Walter Benjamin Vgl. Sebastian Jähn, *Messianischer Materialismus. Zum Verhältnis von historischem Materialismus und Theologie bei Walter Benjamin* (unveröffentlichte Studienarbeit).

⁶⁷ Interview (im Argument).

Gollwitzers Konzept der politischen und praktischen „Solidarität aus Dankbarkeit“ richtet sich aktuell explizit gegen die kapitalistische Gesellschaftsformation. Im Kampf sieht sie sich daher aufs engste mit marxistischer Praxis verbunden. Christliches Engagement speist sich aus der *„Zusage des Ziels, das die Fragen stillen wird“* und gilt einer Solidarität mit den Mühseligen und Beladenen weltweit. Die Formel der biblischen *„Quelle als Kritik des Stroms“* jedoch unterscheidet ihn von marxistischer Gesellschaftskritik. Dieser ist es unmöglich, sich auf normativ auf die (historisch kaum gesicherte) urchristliche Praxis der Nächstenliebe zu beziehen. Einmal da diese Praxis unter unvergleichbar anderen politisch-ökonomischen Bedingungen der Vergesellschaftung (sklavisch-feudale Gesellschaftsordnung) stattgefunden hat, die in ihrer Spezifik kaum auf die gegenwärtige Situation übertragen werden kann. Zudem, weil die voluntaristische Perspektive christlichen Engagements mit dem von breiten Teilen des Marxismus vertretenen Primat der Ökonomie und der damit verbundenen Klassentheorie schwer zu vereinen ist. Vor allem aber auf Grund der Überzeugung, dass erst die bürgerliche Gesellschaft die Produktivkräfte auf einen Entwicklungsstand bringt, der es möglich macht die Menschheit aus der Phase des ernährungstechnischen Mangels zu befreien. Ohne Zusage der Befreiung gilt marxistische Hoffnung daher immer nur einer Praxis der Gegenwart – wenngleich sie dafür aus den vergangenen Kämpfen durchaus Inspiration und Kraft zieht.

Am Ende dieses Textes steht viel auf dem Spiel und genauso viele Fragen bleiben in ihrer Suche nach existentieller Beantwortung ungeklärt. Inwiefern ist der Verzicht auf die absolute Versöhnung eigentlich wirklich existentiell „problematisch“– kann die Einsicht in die Konflikthaftigkeit menschlicher Organisation nicht vielmehr auch als Herausforderung in ihrer Unhintergebarkeit anerkannt und ertragen werden? Müssen die Endlichkeit menschlicher Sinnggebung über Beziehung und Arbeit genauso wie die „hoffnungslose“ Offenheit der menschlichen Geschichte denn zwangsweise zur Weltabgewandtheit führen? Ist die Eingeschränktheit der menschlichen begrifflich-sinnlichen Erkenntnis notwendigerweise negativer Mangel? Daneben stehen die ernsthaften Bedenken gegen die Annahme der Existenz eines Letzten Für-Sich-Seienden oder gegen das als unumkehrbar gedachte hierarchische Verhältnis von Gott und Mensch, das zwar als Liebesbeziehung bezeichnet wird, den Menschen trotz aller göttlichen Gnade aber immer abwertet. Der stärkste Einspruch gegen Glauben bleibt

immer der *Zweifel* – nicht das religiöse Frage- und Antwort-Spiel (Quästation) wie bspw. im Buche Hiob ausgeführt, sondern der existentielle Zweifel an dem *Ereignis* Gott.

Dagegen bleibt die von Karl Barth in seiner „Einführung in die evangelische Theologie“ empfohlene Durchhalteparole „Aushalten und Ertragen“ genauso wirkungslos wie der Versuch des religiösen Sozialisten Paul Tillich (1886-1965), den Zweifel zum integralen Bestandteil seines Glaubens-Begriffs zu erheben.

Die Stärke der christlichen Verheißung ist die Emphase des/r Einzelnen in seiner problematischen Existenz als Ganzer – diese in einer materialistischen Ethik aufzuheben, muss Aufgabe von linker Kritik und Praxis heute sein. Ist den linken Atheisten heute kein Versprechen, kein Bund, keine begründete Zuversicht gewiss, so bleibt *uns* doch etwas: *"Ich bin. Wir sind. Das ist genug. Nun haben wir zu beginnen. In unsere Hände ist das Leben gegeben. Für sich selber ist es längst schon leer geworden. Es taumelt sinnlos hin und her, aber wir stehen fest, und so wollen wir ihm seine Faust und seine Ziele werden."*⁶⁸ Mit anderen Worten: *„Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst.“*⁶⁹

Literatur

- T. W. Adorno, Minima Moralia. Reflektionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt a. Main, 2003 [1951].
- Karl Barth, Kirchliche Dogmatik, Studienausgabe in 31 Bd., Zürich 1987.
- Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung, 3 Bd., Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985.
- Geist der Utopie, bearbeitete Neuauflage der zweiten Fassung von 1923, Frankfurt a. Main 1979.
- Tübinger Einleitung in die Philosophie, Frankfurt a. Main 1970.
- Helmut Gollwitzer: Umkehr und Revolution, 2Bd., hrsg. v. Chr. Müller, München 1988.
- Beerdigungspredigt für Rudi Dutschke († 24.12.1979) auf dem St. Annen-Friedhof in Berlin-Dahlem.
- Befreiung zu Solidarität. Einführung in die evangelische Theologie, München 1978.

⁶⁸ Ernst Bloch, *Geist der Utopie, bearbeitete Neuauflage der zweiten Fassung von 1923, 1964, Beginn.*

⁶⁹ Ernst Bloch, *Tübinger Einleitung in die Philosophie, Suhrkamp 1970, Beginn.*

Von der Stellvertretung Gottes. Christlicher Glaube in der Erfahrung der Verborgenheit Gottes. Zum Gespräch mit Dorothee Sölle, München 1967.

Bergpredigt und Zwei-Reiche-Lehre, München 1983.

Sebastian Jähn: Messianischer Materialismus. Zum Verhältnis von historischem Materialismus und Theologie bei Walter Benjamin (unveröffentlichte Studienarbeit).

Leo Kofler: Der asketische Eros. Industriekultur und Ideologie, Wien 1967.

Perspektiven des revolutionären Humanismus, Reinbek bei Hamburg 1968.

Zur Kritik bürgerlicher Freiheit. Ausgewählte politisch-philosophische Texte eines marxistischen Einzelgängers, Hamburg 2000

Peter Körte: Helmut Gollwitzer. Ökumenische Weite und kritische Strenge. Interview mit Peter Körte zu dreißig Jahren das Argument, in: Peter Körte (Hg.), Dreißig Jahre Argument, Hamburg 1988.

Ralph Ludwig, Dem Tod die Endgültigkeit bestreiten. Umstritten und verehrt: Helmut Gollwitzer zum 100. Geburtstag, in: Zeitzeichen. Evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft, unter: [http://www.zeitzeichen.net/no_cache/archiv/religion-kirche/theologie/gollwitzer/?sword_list\[0\]=gollwitzer](http://www.zeitzeichen.net/no_cache/archiv/religion-kirche/theologie/gollwitzer/?sword_list[0]=gollwitzer), [Zugriff am 8.7.2015].

Der Querdenker. Wie Helmut Gollwitzer Christen für den Frieden gewann, Berlin 2008.

Karl Marx: Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt, aus: Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in: MEW 40.

K. Marx/ F. Engels: Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten. 4. Auflage. Berlin 1960.

Friedrich Nietzsche: Werke. Kritische Gesamtausgabe der Werke, Abteilung I-VIII: Werke und Nachlass, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin u.a. (De Gruyter) 1967ff.

- Gottfried Orth, Helmut Gollwitzer. Solidarität und Widerspruch, in: Carsten Barwasser (Hg.), Theologien der Gegenwart. Eine Einführung. S. 102-121
- Wolfg. Schivelbusch: Das Paradies, der Geschmack und die Vernunft. Eine Geschichte der Genussmittel, Frankfurt a. Main 1980.
- Georg Seeßlen: Im Feld der Postpolitik, in: TAZ, 27.6.2015
- Dorothee Sölle: Christus oder Prometheus – eine Auseinandersetzung mit Helmut Gollwitzer (Krummes Holz), in: dieselbe, Sympathie, Theologisch-politische Traktate, Stuttgart 1978.
- Genosse Volja, Marxistische Anthropologie als Vortheorie kritischer Wissenschaften, unter: <http://koeln.linke-sds.org/spip.php?article180> [Zugriff, am 9.7.2015].