

Wolfgang Fritz Haug

Karl Marx' Metakritik der Religion und Ernst Blochs Transzendieren ins Diesseits¹

I. Marx' Umwendung der bürgerlichen Religionskritik in die Kritik bürgerlicher Herrschaft

Zäh hält sich die Rede von Marxens Religionskritik. Aber wo ist sie? Sein flammender Text, wo er sie beschwört, ist die Einleitung in seine Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie und mündet in eine revolutionäre Kritik an den politischen Verhältnissen im Deutschland. In diesem 1844 geschriebenen Text wetterleuchtet am Horizont die 1848er Revolution. Warum glaubt man, dort Marxens Religionskritik zu finden? Ist es der Eröffnungssatz?

Für Deutschland ist die *Kritik der Religion* im wesentlichen beendet, und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik.« (MEW 1, 378)

Der erste Teil des Satzes klingt nach einem Ende der Debatte. Wie es scheint, ist von der nichts Wesentliches mehr zu erwarten. Der zweite Teilsatz, »die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik«, klingt nach einem sophistischen Paradox von der Art des einem Kreter zugeschriebenen Satzes »alle Kreter lügen«. Wenn die Religionskritik als eine besondere Kritik unter anderen zugleich die Voraussetzung aller Kritik ist, müsste sie sich selbst voraussetzen.

Zweifellos setzt Marx an der Religionskritik an, die er vorfindet. Sie ist ihm vorausgesetzt als zeitgenössische Diskurslage, in die er eingreifen muss, um zu seinem Thema zu kommen. Mehr noch. Er muss der Energie, die in der »irreligiösen« Kritik steckt, auf die Sprünge helfen, dass sie sich des geschichtlich anstehenden Themas annimmt. *Sein* Ziel ist es, »die *Kritik der Religion* in die *Kritik des Rechts*, die *Kritik der Theologie* in die *Kritik der Politik*« zu verwandeln (379).² Und an die Adresse der Religionskritiker: Euer »Kampf gegen die Religion ist also mittelbar der Kampf gegen *jene Welt*, deren geistiges *Aroma* die Religion ist« (378).

Ist das Kritik an der Religion, sie als geistiges Aroma dieser Welt zu bezeichnen? Ist nicht Aroma der Schlüssel zur guten Küche, vom Keller ganz zu schweigen? Und ist es kränkend, ja eigentlich kritisch, sie den »Geist geistloser Zustände« (ebd.) zu nennen? Ist nicht »geistlos« das eigentliche Wort der Kritik? Und gilt die Kritik also nicht primär den Zuständen, die geistlos sind? Wenn mithin der Kampf gegen die Religion sich nur *mittelbar* gegen die Geistlosigkeit der Verhältnisse richtet, diese selbst jedoch des Pudels Kern sind, scheint er dann nicht eher dem verlorenen

1 Beitrag zur Tagung *Ernst Bloch: »Kann Hoffnung enttäuscht werden?« Zur Diskussion um Religion und Marxismus heute*, Tübingen, 11. November 2017.

2 »Wir verwandeln die theologischen Fragen in weltliche.« (*Zur Judenfrage*, 352)

Kampf des Stieres in der Arena zu gleichen, der gegen das rote Tuch anrennt und so dem Torero die Flanke zuwendet?

Daher bietet Marx eine elementare geschichtsmaterialistische Hermeneutik dieser falschen Unmittelbarkeit auf. Er legt die Phänomene aus auf ihre wirkliche Vermittlung hin. Dies desto entschiedener, als jenes in Wahrheit nur Mittelbare in seiner verschlüsselten Form *zugleich Ausdruck und Kritik* der Folgen bürgerlicher Herrschaft ist. Es folgen jene wenigen, hundertmal zitierten hinreißenden Takte geschichtsmaterialistischer Hermeneutik volksreligiöser Erwartungen:

Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volks. (378, Hervorh. getilgt)

Kurz, Gegenstand der marxischen Kritik ist die bürgerliche Religionskritik. Eben dies meint unser Titelbegriff: »Marx' Metakritik der Religion«. Das wirkliche Elend ist zu bekämpfen, nicht die *Protestation* gegen dasselbe. Die Aufgabe, die Marx sich stellt, ist also eine doppelte: Er muss nicht nur der Energie, die in der »irreligiösen« Kritik steckt, auf die Sprünge helfen; sondern auch und letztlich vor allem muss er versuchen, derjenigen Energie, die im religiösen Protest steckt, Beine für den Exodus aus knechtenden Verhältnissen zu machen, diesmal nun eben aus der Lohnknechtschaft.

Von den oberflächlichen unter seinen Anhängern und den gewissenlosen unter seinen Kritikern wird Marxens Satz von der Religion als *Opium des Volks* in den Satz Religion ist *Opium fürs Volk* verkehrt. Mit dieser winzig scheinenden Verfälschung sind dem marxischen Gedanken Aroma und Geist ausgetrieben. Das Volk ist nicht mehr Subjekt, sondern Objekt. Nicht, dass es keinen ideologischen und ästhetischen Drogenhandel gäbe! Aber der geschichtsmaterialistischen Hermeneutik von Marx geht es darum, die Kritik auf Verhältnisse zu richten, aus denen Menschen in die Droge flüchten. Die Verkehrung des »Opium des Volkes« in »Opium fürs Volk« schreibt Marx eine Art von Aufklärung zu, von der Hegel sagt, sie sei »die heftigste Gegnerin der Philosophie«, weil sie es ihr »übel [nimmt], wenn diese die Vernunft in der christlichen Religion aufzeigt« (W 17, 341).³ Just dies, die Vernunft in der Religion aufzeigen, tut Marx mit seiner Übersetzung religiös artikulierter Notrufe ins Weltliche.⁴ Das Drogenglück zu kritisieren, kritisiert nicht das Glückverlangen. Denen, die in der Droge Vergessen suchen, ist einzig nachhaltig zu helfen, wenn man Verhältnisse ändert, die man nur aushält, wenn man sie vergessen kann, auch wenn man dieses Vergessen mit der Sucht bezahlt.

3 Hegel zieht daraus den Auftrag an die Philosophie, dem gefühlten Inhalt des Glaubens die begriffliche Wahrheit zu geben, ohne die er in der modernen bürgerlichen Gesellschaft keinen Bestand hat.

4 Als »Übersetzungsarbeit« beschreibt Dick Boer auch die »befreiungstheologische Exegese auf der Suche nach einer Sprache, die Verständnis hat für das, was die Welt von heute bewegt, zugleich aber »bewahrt«, was die biblische Sprache in Bewegung gebracht hat« (Boer 2008, 3).

Nun wird auch klarer, was der Satz meint, dass die Kritik der Religion »die Voraussetzung aller Kritik« sei:

Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist (MEW 1, 385).

II. Blochs »Transzendieren ins Diesseits«

Die Formel blitzt auf in einem Gespräch, das Arno Münster mit Ernst Bloch geführt hat (*Gespräche* 234). Das *Historische Wörterbuch der Philosophie* definiert das Transzendieren als ein »Übersteigen [...] jeder rationalen Begreifbarkeit« (Halfwassen 1998, 1445). Das Wort klingt nach dem Übergang in irgendein Jenseits, Überschreitung der Grenze zu einer geheimnisvollen, der sinnlichen Erkenntnis nicht zugänglichen Wesenssphäre. Wie passt das mit dem Diesseits zusammen, in dessen Gewissheit wir normalerweise leben? Blochs Formel vom »Transzendieren ins Diesseits« klingt beim ersten Hören nach dem, was die Rhetorik ein Oxymoron nennt. Wörtlich meint das schlaun-dumm und ist als Name zugleich ein Beispiel für das, was er bezeichnet, ein hölzernes Eisen. Doch das hier gemeinte »Transzendieren ins Diesseits« ist kein hölzernes Eisen. Verschwistert ist es mit den von Bloch geprägten oder ausgearbeiteten Begriffen »konkrete Utopie«, »objektive Möglichkeit« und »Noch-nicht-Sein«. Dem gesunden Menschenverstand gibt die Losung vom Transzendieren ins Diesseits zu verstehen: Du glaubst, im Diesseits zu leben, in Wirklichkeit lebst du in einer merkwürdigen Art von pseudodiesseitigem Jenseits. Kurz, du bist nicht ganz bei dir, du hast das wirkliche Diesseits noch vor dir.

Aber wie ist das zu verstehen?

Bloch setzt schon im ersten Satz seines 1968er Buches *Atheismus im Christentum* zur Antwort an: »Gehe man von dem aus, was unser Fall ist. Er ist für die meisten ohnehin der, nur gebraucht, abhängig, geschoben zu sein.« (AiC 17) Blicken wir im Lichte dieser Erfahrung in die Bibel, so begegnet uns dort zwar »viele«, sagt Bloch, »was einlullt und Eiapopeia liefert fürs Volk, den großen Lümmel. [...] Mären, die sich vom Storch, der die Kinder bringt, oder vom Manna, das vom Himmel fällt, auch nicht wesentlich unterscheiden und die noch der Auferstehungsgeschichte anhaften, wenn sie erzählt wird (samt leeres Grab) als geradezu positivistisches Faktum« (20). Doch im Kontrast dazu begegnet uns in der biblischen Erzählung auch fast durchweg »das subversive, das antistatische Gegenstück« zum Bestehenden (24). Und nun hebt Bloch die atemberaubende Ketzerei der christlichen Theologie gegen sich selbst ans Licht, dass nämlich der »Menschensohn selber zuletzt [...] sich in das bisher Gott Genannte messianisch einsetzt« und darin »das Neue in der [christlichen] Bibel sich als stärkste Häresie erweist« (ebd.). Dies nun aber »ohne jede Transzendenz von oben herab, die bei so viel Golgatha in der Welt ohne alle Auferstehung ohnehin nicht zu rechtfertigen wäre« (21). Es geht, sagt Bloch, »bis hin zu

der Möglichkeit des Satzes: *Nur ein Atheist kann ein guter Christ sein, gewiss aber auch: nur ein Christ kann ein guter Atheist sein; wie könnte sich der Menschensohn sonst gottgleich genannt haben*« (24).

Nicht wenige unter den Marxisten werden noch immer fragen, was ihnen das soll. Bloch bekräftigt zunächst die von der Arbeiterbewegung gebrachte »neue Aufklärung«, eine »tunlichst ideologiefreie« (19). Doch mit Engels' Satz, »Materialismus [...] ist Erklärung der Welt aus sich selbst [...] schien vielen die Rolle, wie der Topos aller Religionen völlig erschöpft, es gäbe danach kein Rot darin« (20). »Jede faule Synthese« – gemeint ist wohl von Marxismus und Theologie – »liegt fern«, fährt Bloch fort. In Wirklichkeit gehe es darum, des Marxismus »eigenste Gebiete wieder zu besetzen, um des ›Reichs der Freiheit‹ willen«, und die »steht genau dem zweiten Akt der Aufklärung wohl an. Empfindlichst gegen das Imaginäre, doch ebenso [empfindlich] für das so Subversive wie Transzendierende, gerade ohne Transzendenz darüber.« (22) Wie es aussieht, nähern wir uns der Auflösung des Rätsels, was das Transzendieren – wörtlich: das Überschreiten – ins Diesseits uns soll.

Zuvor: »Denken ist überschreiten« (23), erinnert Bloch. Und durch die biblische Erzählung zieht sich – quer durch Herrendienst und Interessenvernebelung – die »Exodus-Losung aus jedem Land der Knechtschaft heraus [...]: *Wo Hoffnung ist, ist auch Religion*; nicht gilt freilich, in Ansehung der von Himmel und Obrigkeit verhängten Religion, die Umkehrung: *Wo Religion ist, ist auch Hoffnung*. Vielmehr geht genau von der menschlichen Hoffnung, der mit besserem Novum verbündeten, die stärkste Kritik gegen re-ligio als repressive, regressive Rück-Bindung aus; gegen hoch droben fertig Vorgesetztes, zum Unterschied von unzufriedener, selbstschöpferischer Antizipation, vom Transzendieren ohne Transzendenz.« (23)⁵ Nur so können wir konkrete Nahziele der Verbesserung der Verhältnisse verfolgen, ohne in ihnen und mit ihnen stecken zu bleiben. Denn »kein Nahziel [ist] eines, wenn in ihm das Fernziel: das Wohin und Wozu des gemeinten, des selber noch im Schwange befindlichen Überhaupt von allem, nicht mit im Experiment steht« (22).

III. Bloch-Marx-Komplementarität

Marx' Metakritik der Religion und Blochs Transzendieren ins Diesseits erfolgen offensichtlich im selben dialektischen Feld. Zunächst folgt Marx dem Antireduktivismus, den er in der vierten Feuerbach-These auf den Punkt bringen wird: Statt wie Feuerbach, »die religiöse Welt in ihre weltliche Grundlage aufzulösen«, ist sie »aus der Selbstzerrissenheit und Sichselbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären«, indem gefragt wird, wie »die weltliche Grundlage sich von sich selbst

5 »Das Beste heutzutage ist gegen die gesetzten Herrn über uns empfindlich. [...] Statt des Droben zieht das Vorwärts an, um es zu bilden. Von unten her, über unsere Geschichte frei, klar und gemeinsam verfügend. Dergleichen ist im bürgerlichen Establishment noch nicht möglich, in jedem noch halb zaristisch-sozialistischen auch nicht, obzwar jede republikanisch gewordene Obrigkeit Lippendienst vor dem Volk leisten muss, dem sie pro forma dient.« (17)

abhebt und sich ein selbständiges Reich in den Wolken fixiert« (3/6).⁶ Das primäre Erkenntnisobjekt ist damit nicht mehr die Religion, sondern die Gesellschaft. In vielen religiösen Phänomenen können damit Hilferufe und imaginäre Selbsthilfeversuche aus der Gesellschaft verstanden werden. Die Kritik wendet sich von den Notsignalen auf deren Anlass, auf Verhältnisse, in denen Menschen erniedrigte, geknechtete, verlassene, verächtliche Wesen sind. Die Kritik geht in praktisch-revolutionäres Engagement über.

Hier übernimmt Bloch die Aufgabe, die er sich stellt, aus den Händen von Marx. Den Schlüssel zu seiner subversiven Dialektik von diesseitigem Jenseits und jenseitigem Diesseits bietet Marx' Kritik der klassengesellschaftlich-ideologischen Weltenteignung des gesellschaftlichen Menschen. Wenn Marx an anderer Stelle sagt, »nachdem das Jenseits der Wahrheit verschwunden ist«, gelte es, »die Wahrheit des Diesseits zu etablieren« (MEW 1, 379), dann hat er Kritik in der Perspektive verändernder Praxis im Sinn. »Seine Kritik etabliert zunächst die Wahrheit in der Unwahrheit dessen, was als Diesseits gilt.« (Haug 2014, 137) Marx etabliert diese Wahrheit/Unwahrheit durch die Transposition oder, mit Brecht, Umfunktionierung der religionskritischen Denkfiguren in die Kapitalismuskritik. Dem religiösen Phänomen weist er den Status von Allegorien für die gesellschaftlichen Verhältnisse zu. Am berühmtesten ist in dieser Hinsicht seine Kritik des Fetischcharakters von Ware, Geld, Kapital mit all ihren Abkömmlingen. In der »religiösen Welt«, sagt er, »scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eigenem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbständige Gestalten. So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand.« (MEW 23, 86) Es sind die »Formeln, denen es auf der Stirn geschrieben steht, dass sie einer Gesellschaftsformation angehören, worin den Produktionsprozess die Menschen, der Mensch noch nicht den Produktionsprozess bemeistert« (95).

Ins Bild rückt dabei, wie wir unter der gesellschaftlich-übergesellschaftlichen »Wolkenregion« der repressiven Staatsmacht und der ihr assoziierten »ideologischen Mächte« in einer klassenmäßig vermachteten Tauschgesellschaft leben. Diese Verhältnisse, die uns über unser Eigentum definieren, tendieren im Selbstlauf dazu, solange keine Solidarkultur dazwischengeht, uns in dessen Privatform einzuschließen, die jede und jeden von den anderen tendenziell isoliert, in Konkurrenz setzt, desolidarisiert und atomisiert. Zugleich macht die marxsche Kritik verständlich, warum wir uns in der »Verselbständigung und Verknöcherung der verschiedenen gesellschaftlichen Elemente des Reichtums gegeneinander, dieser Personifizierung der Sachen und Versachlichung der Produktionsverhältnisse, dieser Religion des Alltagslebens«, spontan zunächst »völlig zu Hause fühlen, denn es sind eben die Gestaltungen des Scheins, in welchem [wir uns] bewegen und womit [wir] täglich zu tun haben« (MEW 25, 838).⁷

6 Labriola spricht statt von dialektischer Methode daher lieber von »genetischer Auffassung« oder »genetischer Methode«, weil dieses Programm nur in konkreter Analyse konkreter historischer Prozesse eingelöst werden kann und den konstruktiven Einsatz spekulativer Dialektik verbietet (an Engels, 13.6.1894, *Epistolario*, II, 492 u. 493).

7 Daher die Bedeutung des Übergangs aus der Fragmentierung in das, was Ton Veerkamp in Anspielung an ein Computerprogramm »Defragmentierung« nennt. Gott fungiere wie ein

Wie verhält sich nun Blochs Philosophie des Transzendierens ins Diesseits zur marxischen Fetischismuskritik im *Kapital*? Erinnern wir uns: Bloch geht es ums Zurweltbringen der an das imaginäre Drüben verschleuderten Schätze. Hier, wie er dieses Verhältnis am Schluss seines *Atheismus im Christentum* zusammenfasst: »So«, das heißt wie Marx, »die bisherige Geschichte und ihre Ideologien detektivisch zu durchschauen, das gehört zweifellos zum Kältestrom im marxistischen Denken, doch das gesuchte Wozu, das menschenhaltige Fernziel dieses Durchschauens gehört ebenso sicher zum Wärmestrom im ursprünglichen Marxismus, ja unleugbar zum christförmig zuerst gebildeten Grundtext vom ›Reich der Freiheit‹ selber.« (AiC 349f)

Bei Marx und Engels sieht Bloch, gemessen daran, in *Der Fortschritt des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, »einen etwas zu großen Fortschritt [...]«. So dass genau auch der Wärmestrom seine Wissenschaft braucht: nicht als keine, sondern als endlich konkrete Utopie.« (350) Damit »arbeitet und leuchtet in der konkreten Utopie auch die Rettung all jenes fort und fort uns betreffenden *Überschusses* in Kulturen, vorab in ihren kunsthaften Allegorien, religionshaften Symbolen, der mit abgelaufener Ideologie nicht erschöpft ist.« (Ebd.)

Das »äußerste Grenzbild« (352) einer solchen Utopie sieht Bloch in dem Zielgedanken des jungen Marx von der »Resurrektion der Natur« (zit. 351): »Naturalisierung des Menschen, Humanisierung der Natur«, als eine gerade bei Marx so seltene Fernziel-Lösung. [...] in ihr ist die äußerste Umkehr aus Entfremdung bedacht. [...] Naturalisierung des Menschen, das würde seine Eingemeindung, sein endlich herausgebrachtes Diesseits und Beisichsein bedeuten, [...] Humanisierung der Natur, das würde das Aufschlagen des sich selber noch verschlossenen Kosmos zu der Heimat« bedeuten, »selber mit Sprung aus dem Reich der Notwendigkeit an den Menschen heranrückend.« (352)

Unsere Zweifel erwartend, ermäßigt Bloch den Status dieser Zielvorstellung und rechtfertigt zugleich ihre Radikalität: »Versuche einer konkreteren Utopie solch äußerster Grenzbilder sind selbstverständlich bloß erst im Sprung eines Eingedenkens denkbar; am Vor-Schein der irdisch näheren Freisetzung, Freiheit hat man sicher noch mehr als genug und solider zu tun. Nur: es gäbe keinen austragbaren Humanismus, wenn er außer seiner Moral nicht auch diese glücklichsten Grenzbilder des Wohin, Wozu, Überhaupt implizierte.« (Ebd.)

In dieser Perspektive »vereinigen sich dann Marxismus und Traum des Unbedingten im gleichen Gang und Feldzugsplan. Das nicht mehr entfremdete Humanum, das Ahnbare, noch Ungefundene seiner möglichen Welt, beides steht unabdingbar im Experiment Zukunft, Experiment Welt.« (354) Mit dem Titel des sieben Jahre später veröffentlichten *Experimuntum mundi* endet das Buch.

solches Programm. Als umfassendstes, aber in der Gegenwart selbst geschwächtes und zerbrochenes gesellschaftlich-kulturelles ›Defragmentierungsprogramm‹ begreift Veerkamp die klassische Arbeiterbewegung. Sie »setzte gegen die universale, vom ›Gott der Waren‹ erzwungene Fragmentierung des Gesellschaftlichen die Solidarität mit allen, die sich im Kampf gegen die bürgerliche Herrschaft zusammengeschlossen haben. [...] Durch die Solidarität als Grundform aller Moralität wies sich die Arbeiterbewegung zugleich als anti-bürgerliches Defragmentierungsprogramm aus, das eine Kritik des abstrakten Individuums der bürgerlichen Gesellschaft als Götze ermöglichte.« (2001, 924)

Blochs wahres Diesseits ist nach alledem identisch mit dem Ziel der marxischen Praxis. Wahr wäre es, weil in seiner Erreichung die gesellschaftliche Menschheit endlich zu sich gekommen sein müsste. Bloch will speziell Sorge dafür tragen, dass die konkret-utopischen Impulse der religiösen Protestartikulationen bei der Veränderung der gesellschaftlichen Welt nicht verloren gehen. Sein Werk ist es, sie einzulesen ins Soziale. Dabei erweitert er Marxs revolutionäre Hermeneutik um eine revolutionäre Maieutik, eine Kunst, Latentes auf die Welt zu bringen.

Indem Bloch so das von Marx Angebahnte praktisch-geistig zum Tragen bringt, gehört er integral ins marxsche Projekt. Marxisten, die das nicht verstehen, zeigen damit, dass sich ihr Marxismus von Marx entfernt hat. Umgekehrt entfernen Blochianer, die Bloch von Marx trennen, sich von Bloch und entkernen seine Botschaft.

IV. Exkurs zur Frage der Metaphysik bei Bloch⁸

»Echt utopische Metaphysik«, heißt es im *Prinzip Hoffnung*, »führt sowohl vom Jenseits ins tiefste, nämlich diesseitigste Diesseits, als sie auch den ganzen langen Tubus der Unruhe, der Weltweite und Weltutopie verwendet, um das wirklich Nächste – den Augenblick zu erblicken.« (PH III, 1200) Der sonst unermüdlich der Herren und der Herrschaft Geist aufspürt, sieht nicht, dass just dieser Geist und seine staatliche wie kirchliche Realität jenes Bündel von herrschaftsrelevantem und, wenn nicht überwacht, herrschaftsgefährdendem Wissen vom Höchsten unter dem Namen Metaphysik geschnürt hat.

In seiner Ontologie des Noch-Nicht-Seins versteht Bloch unter »Metaphysik« »gerade das Offene, Unabgeschlossene im dialektischen Prozess, wie vor allem auch in dessen Substrat«, und hierin speziell »das an und für sich selbst noch nicht Gelöste [...], ein mithin durchaus immanentes und keineswegs übersinnliches Geheimnis« (TE 354). So benennt er seine revolutionäre Umkehrung der konservativen Metaphysik zum Novum hin. »Denn deren Ontologie war überall eine des Fertig-Seins, der totalen Vergangenheit, bestenfalls, bei Hegel, des nur pädagogisch sich entwickelnden Prozesses im Kreis.« (355) Bloch dagegen geht es um eine Philosophie des praktischen Überschreitens des schlechten Bestehenden, gründend auf dessen historisch-kritischer Analyse, daher nicht mehr utopistischer, sondern wirklichkeitswissenschaftlich fundierter und insofern konkreter Antizipation (»docta spes«, ebd.). »Der Nerv des rechten historischen Begriffs ist das Novum, des rechten philosophischen das bessere Novum.« (356) Das zielt auf eine »neue Metaphysik«, »mit völlig verändertem Gebäude«, die sich gleichwohl »auch auf das Niveau versteht, das einmal von der Metaphysik gehalten worden war, [...] ohne das Seinerfassung in Totalität undenkbar ist« (ebd.). »Auf unserer dunklen, suchenden, schwierigen Erde mit so viel Gefahr des Zunichtewerdens kann metaphysische Frage eine der Wahrheit sich nähernde Antwort immer nur in einem Neuen erreichen,

8 Vgl. zum Folgenden meinen Artikel »Metaphysik« in *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 9/1, Hamburg 2018.

eben als Aussage über das Zentralste, also gerade Immanenteste, das noch nicht ist. Dessen Gemeintes im weiterarbeitenden Fragen wie im Weltprozess selber immer noch erst aufdämmert, – ein auch für sich noch nicht gelöstes Realproblem, auch für sich noch verhülltes Realsymbol von Sinn.« (Ebd.) Dies schwebt Bloch vor, wenn er sagt: »neue Metaphysik und konkrete Utopie sind dergestalt Synonyme« und sind geeint im »Transzendieren ohne Transzendenz« (ebd.) bzw. im »Transzendieren ins Diesseits« (*Gespräche* 234).

Was Bloch emphatisch an den »offenen Rändern der Materie«, im Horizont des »Novum« und in Gestalt einer revolutionären Ontologie des »Noch-nicht-Seins« oder des *Möglichen* tut, materialistisch von unten her und spekulativ nach vorn, lässt sich genauer als »meta-metaphysisch« charakterisieren, wie er selbst den Begriff des »Meta-Religiösen« geprägt hat, um Marx' »kategorischen Imperativ« (MEW 1, 385) zu charakterisieren, »alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist« (EM 212).

Seine vorgeblich »neue Metaphysik« bewegt sich jenseits der »Jenseiterei« (TE 348), im antizipatorischen Diesseits der geschichtlichen *Tendenz*, in der auf Grundlage der *natura naturans* nicht nur marxistische Praxis auf Zweck, Ziel, Sinn als »Steigerungen des gleichen teleologischen Anliegens« gerichtet ist (EM 125).

V. *Wir im Heute*

Wie aus Marx' zu Beginn herangezogenem Text der Vormärz, Vorabend der 48er Revolution mitspricht, so aus Blochs *Atheismus im Christentum* die 68er Kulturrevolution.

Aber wo stehen wir, die welthistorisch Ernüchterten, vor den sich abzeichnenden Folgen des Kapitalozäns Geduckten, angesichts der Hoffnungslosigkeit einer oftmals zum Verzweifeln empfundenen Ohnmacht. Zugleich leben wir in einer Diaspora des glückenden Etwas im molekularen Zustand, das vor der Alternative von Alles oder Nichts immer wieder gerettet werden muss. Diese Alternative ist zerstörerisch, weil die Welt nach Brechts Wort, dem, der ihr mit Alles oder Nichts gegenübertritt, »gerne mit: nichts« antwortet (GW 20, 65f).

In Blochs Umwendung vom vertikalen Beugen vor dem Oben in die Horizontale nach Vorn, im Moment des Exodus, deutet sich eine Instanz diesseits der Hoffnung an, eine ultimative Polarisierung, ein unaufgebbares Woraufhin, Bindung nach vorn, Pro- statt Re-ligio. Bloch ruft die irreligiösen Marxisten in die Radikalität der äußersten Orientierung, die den Nahzielen ihren Sinn gibt. *Dies septimus nos ipsi erimus*, zitiert er den Kirchenvater Augustin – »der noch nicht geschehene siebte Tag werden wir selber sein«, in unserer Gemeinschaft wie in der Natur.

Letztlich ortlos, ein Ontologikum des Noch-Nicht, wird eine Fernorientierung, wie Bloch sie aus unserer Religionsgeschichte gewinnt, durch Niederlagen nicht entkräftet, anders als wir selbst, die wir uns für Ziele dieser Orientierung einsetzen. Angesichts von Werken wie *Atheismus im Christentum* und *Experimentum mundi*, auch angesichts der *Ontologie des Noch-nicht-Seins* darf bezweifelt werden, ob

Hoffungsphilosophie dafür der rechte Name ist. Anders auch, als unser Tagungstitel anzudeuten scheint, können Hoffnungen enttäuscht werden. Alle machten und machen wir praktisch diese Erfahrung immer wieder. Aber der Richtungssinn kann nicht enttäuscht werden.

Literatur

Brecht, Bertolt, *Gesammelte Werke in 20 Bänden*, Frankfurt/M 1967 (zit. GW)

Boer, Dick, *Erlösung aus der Sklaverei. Versuch einer biblischen Theologie im Dienste der Befreiung*, Münster 2008

Halfwassen, Jens, »Transzendenz; Transzendieren«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, Basel 1998, 1442-47

Haug, Wolfgang Fritz, »Übergänge ins Diesseits. Variationen über ein Thema von Ernst Bloch«, in: *Weiter denken. Festschrift für Ton Veerkamp zum 80. Geburtstag*, hgg. v. A. Bedenbender u. a., *Texte und Kontexte. Exegetische Zeitschrift*, Nr. 141-43, 37. Jg., 2014, H. 1-3, 134-43

ders., »Karl Marx' Metakritik der Religion«, in: *Das Argument* 320, 58. Jg., 2016, 861-79

Hegel, Georg W.F., *Werke in zwanzig Bänden*. Auf Grundlage der *Werke* 1832–1845 neu ediert v. E. Moldenhauer u. K.M. Michel, Frankfurt/M 1971 (zit. W)

Labriola, Antonio, *Epistolario 1890–1895*, hgg. v. V. Gerratana u. A.A. Santucci, Rom 1983

Marx, Karl, u. Friedrich Engels, *Werke*, Berlin 1957ff (zit. MEW)

Veerkamp, Ton, »Gott«, in: *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 5, Hamburg 2001, Sp. 917-31

Die Große Erzählung als Instanz diesseits der Hoffnung?



Ton Veerkamp
Die Welt anders
 Politische Geschichte der
 Großen Erzählung
 440 Seiten · 28 €

Im Zentrum der Volksreligionen Judentum, Christentum und Islam steht die »Große Erzählung Israels«. Kern dieser Erzählung ist ein Gesellschaftsentwurf mit Autonomie und Egalität als Ziel aller gesellschaftlichen Institutionen und der ganzen Rechtsordnung. Die Tora wollte nicht eine andere Welt, erst recht keine andere Welt im Jenseits, sondern die gleiche Welt, aber völlig neu geordnet: die Welt anders.

»Ein meisterhaftes Buch in seiner Verbindung von Detailkenntnis und Verstehen großer Zusammenhänge. Die konsequent politische Leseweise lässt die einzelnen biblischen Bücher und Texte neu verständlich werden. Angesichts der heutigen systemischen Krise von Menschheit und Erde bietet Ton Veerkamps großes Werk die Grundlage dafür, die Sprengkraft der Großen Erzählung Israels und ihrer messianischen Ausweitung auf die Völker wiederzuentdecken – gegen den Tod bringenden Mammon, für eine Kultur des Lebens in Würde und Solidarität.« *Junge Kirche*