

Vorwort

Thomas Metscher

Politisches Christentum und das Prinzip Liebe Tractatus philosophico-politicus.

I. Die Liebe gegen die Gewalt

Zur Freude mancher Menschen, zu denen ich mich zähle, gehört es, gute Bücher in der Welt zu wissen – ja schließlich in den Händen zu haben und in der eigenen Bibliothek nach Bedarf gebrauchen zu können.

Was ist ein gutes Buch? Ganz sicher ein Buch, in dem man mit Freude Lesen und Lernen kann, das zudem Anlass zum selbständigen Denken und zu praktischen Interventionen ist. Des Näheren wäre darüber eine Abhandlung zu schreiben oder vielleicht auch nur ein kurzes Gedicht, ein philosophischer Gedanke, ein Briefwechsel oder eine Erzählung. In Prosa könnte sie sein oder in Vers – wie die ersten Erzählungen in Versform waren.

In vielen Formen gibt es gute Bücher, und wir wissen, dass es nicht die Form ist, zumindest nicht die Form allein, die ein Buch zu einem guten macht. Das entscheidende Kriterium ist der Gehalt. Dieser bestimmt die Form. Er „bringt die Form mit“. Kraft dieser Bestimmung ist „Form“ (...) nie ohne Gehalt“. So Goethe in der „Schematischen Übersicht zum *Faust* vom April 1800“, nach Schöne „Arbeitsnotizen eigenhändig“. Sie waren für den ganzen *Faust* gedacht. Es gelte, „diese Widersprüche, statt sie zu vereinigen disparater zu machen.“ Heißt wohl ungleichartiger, unvereinbarer, schärfer, meint in jedem Fall eine Zunahme am Widerspruch. Wer hier spricht, ist Goethe, der Realist als Dialektiker. Wir zögern noch zu sagen: der dialektische Materialist. Doch ist es für ihn so, dass letztlich der Inhalt zählt, der Gehalt einer Schrift: der

Geist als „Welt u Thaten Genius“, und das zunehmend im Fortgang des Werkganzen. Denn im „Streit zwischen Form- u Formlosen“ hat der „formlose Gehalt“ „Vorzug [...] vor der leeren Form“. „Gehalt bringt die Form mit / Form ist nie ohne Gehalt.“ Dies dürfte die Grundformel sein. Sie konstituiert ein dialektisches Verhältnis zwischen Gehalt und Form, bei Zunahme des Widerspruchs im Fortschritt des Werkganzen. Form, in der Dichtung, ist zuallererst *sprachliche Form*, doch vermag sie, in Verbindung mit den Schwesterkünsten, Musik und bildender Kunst, den Spielraum des dargestellten Gehalts zu erweitern. Die *ästhetische Form* bezieht sich, so verstanden, auf alle Künste, die Einzelkünste und ihre mögliche Synthesis. In dieser empirisch gegebenen Tatsache liegt der Ursprung der Idee des Gesamtkunstwerks. In Goethes *Faust* findet sie zum ersten Mal Verwirklichung.

In jedem Fall: als Existenzform des Gehalts ist die ästhetische Form ein dialektischer Begriff. Sprache, Ton und Bild: ohne Gehalt sind sie leere Schale. Erst als Existenzform des Gehalts: als *gestalteter Inhalt* werden sie zur Kunst. Das Meiste freilich, das heute als Kunst vermarktet und im Feuilleton der akkreditierten Journale angepriesen wird, ist bedeutungsarm. Es mangelt des Gehalts, der die Form erst erschafft. So kommt es über seinen Charakter als Ware nicht hinaus, mag auch sein Marktwert astronomische Höhen erreichen.

Für Gehalt darf auch Inhalt stehen. Gehalt oder Inhalt: das ist das *Concretum*, der *Mensch ganz* in seinem empirisch gegebenen Dasein, der praktisch zuhandenen, von ihm selbst geschaffenen, zumindest mit-geschaffenen Welt. Nichts anderes ist gemeint, nichts anderes, doch auch nicht mehr, wenn hier vom *Concretum menschlichen Daseins* gesprochen wird. Und der Mensch als *Concretum* heißt: als historisch-gesellschaftliches Naturwesen, ausgestattet mit der Fähigkeit der Vernunft als der Kraft des Denkens, in die Welt gestellt als dem Spielraum menschlicher Praxis und Erfahrungen, verbunden mit Anderen: in Leid und Trauer, Freude und Genuss. „Zu leiden, weinen, / Genießen und zu freuen sich“. So Goethes *Prometheus*-Ode. Hier ist sie schon, die Freude, sehr früh, dem jungen Schiller nahe, der seine Ode „An die Freude“ im Sommer 1785 niederschrieb; die Beethoven noch Jahrzehnte später als Material seiner musikalischen Utopie gebrauchte: „Freude, schöner Götterfunken, / Tochter aus Elysium“: dem Ort eudaimonischen Daseins am Westrand der bekannten Welt, eine Frühform mythischer Utopie. Noch für Thekla im *Wallenstein* ist Venus „das Gestirn der Freude“ (*Die Piccolomini*, III/4), erkannt als Stern-Konstellation. Den Liebenden freilich bringt sie kein Glück. Max

wird zum Opfer des Gottes der Gewalt, er stirbt, vergeudet in einem sinnlosen Krieg, unter den Hufen seiner Pferde. „Da kommt das Schicksal – Roh und kalt / Fasst es des Freundes zärtliche Gestalt / Und wirft ihn unter den Hufschlag seiner Pferde – / – Das ist das Los des Schönen auf der Erde!“ (*Wallensteins Tod*, IV, 12). Die Liebe hier schon ist das produktiv-schaffende Prinzip, einer Freude, die den Liebenden gehört und keinem anderen in Schillers großem Stück. Sie ist Gegnerin des Prinzips der Gewalt, das hier, verkörpert in Theklas eigenem Vater, den Sieg wie es scheint davon trägt – das aber dann an sich selbst zugrunde geht. Sein Gegensatz und Opponent ist die Liebe. Sie ist Prinzip eines humanen Lebens. Als ein solches steht sie für eudaimonisches Dasein.

II. Eudaimonisches Dasein

Was es heißt, das eudaimonische Dasein (es wird im Deutschen meist abgeschwächt als ‚glücklich‘ wiedergegeben), ist der antiken Philosophie abzulesen, bei Aristoteles, später dann bei Lukrez. Sein Kern ist ein Dasein im Einklang mit den produktiven Kräften der sinnlichen menschlichen Natur, die als Teil der umfassenden Natur („*physis*“) gedacht werden muss. Von daher bestimmt sich auch der Begriff ‚Glück‘ als Harmonie der menschlichen Naturkräfte. Engels‘ Begriff „menschlicher Freiheit“ tritt hinzu: als Existenz in Harmonie mit den erkannten Naturgesetzen. Eudaimonie meint menschliches Sein in, nicht außerhalb der Natur. Die kultur-historische Topographie der eudaimonischen Orte hat uns Lukrez übermittelt, in der Schrift über die *Natur der Dinge* (*De rerum natura*), deren Bedeutung für die Entstehung des modernen Bewusstseins in Stephen Greenblatts *The Swerve* überzeugend dargestellt ist. Die eudaimonischen Orte, lässt sich sagen, gehören zu dem, was im neueren Denken *utopische Orte* genannt werden kann und auf älteste Wunschkomplexe zurückgeht. Im Irdischen Paradies der *Commedia* Dantes kehren sie wieder, romantisch-modern bereits im Arkadien des Helena-Akts, wo Faust fast schon die ominösen Worte des Pakts spricht: „verweile doch, du bist so schön“. „Zur Laube wandeln sich die Thronen: / Arkadisch frei sei unser Glück“ wird an deren Stelle gesagt.

Nicht hier, und auch nicht anderen Orts wird Faust die Worte des Pakts sprechen, jedenfalls nicht in der gewünschten Form, so sehr auch der Gegen-

gott darauf beharrt. Der Umriss seiner Figur, der männliche Gott als Herr der irdischen und himmlischen Welt, stammt gleichfalls aus Goethes frühester Zeit, und das „Dein nicht zu achten“, die Verachtung des Gottes, ist eine Kampfansage an jede herrschaftliche Intervention. Sie wird von Goethe nie aufgekündigt. Diese Haltung ist jeder Demut fern wie auch fern jeder Angst. Denn sie weiß sich im Bund mit menschlichem Selbstbewusstsein und den Kräften des Subjekts. „Hast du's nicht alles selbst vollendet, / Heilig glühend Herz?“, „Hast du die Tränen gestillet / Je des Geängsteten“, heißt es hier, und gefragt wird der Gott, der es nie vermochte. Das allein Unabwendbare sind *Zeit* und *Schicksal* – die „allmächtige Zeit“ und das „ewige Schicksal“, denen niemand entgeht, weder Mensch noch Gott. Hier klingt an, was im nächsten Jahrhundert im Namen existentiellen Denkens philosophisch Karriere machen wird: Menschliches Dasein als *Sein in der Zeit*; wollten wir das Denken des frühen Heidegger heute weiterdenken, müssten wir den *Raum* hinzufügen. Es gibt keinen validen Grund, diesen fallen zu lassen. Der Gedanke lautet dann wie folgt: *Das Dasein, in dem ich bin, das Concretum meines Seins in Zeit und Raum ist von mir selbst gemacht, von mir selbst in der Gemeinschaft mit anderen.* So gilt das *Du* der Prometheus-Ode nicht der Liebe, deren Prinzip wird anderen Orts gesucht werden müssen. Der *A-Theos* als Gott der Ode ist der Nicht-Gott, dem die atheistische Aufklärung zu Recht den Kampf ansagte. Es ist der menschenfeindliche Gott, der Unterwerfung fordernde Herrschergott, den schon Milton und die englische Romantik bekämpften. Es ist der Gott, der Max Piccolomini unter die Hufe seiner Pferde warf, den Schillers Wallenstein verkörpert, der Liebe nur als Mittel der Macht kennt.

III. Die Entfesselung des Prometheus und das Prinzip Liebe

Dieser Kampf gegen die Herrscher der irdischen und himmlischen Welt war Teil der europäischen Revolution. Der göttliche Gegner des Prometheus war den Menschen feindlich gesinnt, er war kein Gott der Verzeihung und der Liebe. Das lyrische Prometheus-Drama Shelleys, „*Prometheus Unbound*“ feiert die Entfesselung des Prometheus als Metapher für die reale Befreiung des Menschen. Mit diesem aber ist nicht mehr der abstrakte Mensch der bürgerlichen Aufklärung gemeint, sondern der konkrete Mensch der Arbeiterklasse. Deren Entfesselung stellt Shelleys Drama dar. Es ist eine Ästhetik der Befrei-

ung – lange bevor dieses Symbolwort erfunden wurde. Diese Befreiung aber steht noch an ihrem Beginn. Das neue Jahrhundert – das von Marx, Engels, Lenin, Connolly, Luxemburg, Gramsci, Mao, Castro bestimmte 20. Jahrhundert – war nicht nur „an Age of Extremes“ (Eric Hobsbawm), sondern auch ein Jahrhundert der Katastrophen. Sein Gott war der Geldgott, sein Prinzip das Kapitalprinzip. Sein Triumph zieht als Blutspur durch alle Kontinente. Das Kapital errichtete ein Imperium der Gewalt, gegen das sich die große Kunst des Zeitalters mit höchster Entschiedenheit richtete: Pablo Picassos *Guernica*, die *Ästhetik des Widerstands* des Peter Weiss, der *Große Gesang* Pablo Nerudas, die Romane José Saramagos, das musikalische Werk Dmitri Schostakowitschs. Denn die große Kunst war nicht auszurotten. Sie blieb als unverstohnte Gegnerin des Prinzips der Gewalt. Und sie blieb als Erinnerung der Liebe und des Kampfes.

Kunst ist, wie Lukács sagte, das Selbstbewusstsein der Menschheit; ihr Werk die Erinnerung. In Shakespeares *Sonetten* ist es die Erinnerung der Liebe. Bei Neruda liest es sich so: „Niemand weiß, wo die Mörder / die Leiber verscharften, / jedoch, sie werden der Erde entsteigen, / zurückzufordern das vergossene Blut / bei der Erhebung des Volkes“ (*Der große Gesang*). „Ich möchte Erde, Feuer. Brot, Mehl. Zucker, / Meer, Bücher. Heimat für alle, drum / war ich unstet und flüchtig: Mich verfolgten die Richter des Verräters.“ (*Der große Gesang*). Den Gott des Geldes und der Gewalt nicht zu achten, der prometheische Widerstand wurde ein Stück menschlicher Selbstbehauptung, das heute noch gilt, über die Kontinente hinweg. Und wenn es Zukunft gibt für die Menschen, als befreites Geschlecht, so nur über den Kampf und im Bund mit der Liebe, die am Ende des „*Faust*“ weibliche Gestalt besitzt. „Jungfrau, Mutter, Königin, / Göttin“ – das ist sie.

Der männliche Herrschergott ist der weiblichen Liebesgöttin gewichen. Dies hat den meist männlichen Germanisten so viel Bauchgrimmen und Kopfweh bereitet: die Verwandlung des Zeitlichmännlichen ins Ewigweibliche, die das Drama *Faust* als Handlung vollzieht. Es ist eine neue Macht, Tat der Befreiung, die zu Recht ‚unbeschreiblich‘ genannt wird – weil sie poetisch nicht mehr beschrieben werden kann. Zugleich ist die Göttin der Liebe der verwandelte Schöpfergott: „Eros / der alles begonnen“. So am Ende der klassischen Walpurgisnacht, auf Galathees Meeresfest. Hier schon dominieren weibliche Figuren, nehmen das Ende voraus – „Das Unbeschreibliche, / Hier ist's getan; / Das Ewigweibliche / Zieht uns hinan.“

Es ist Gretchen, die in den Kreis der liebenden Frauen aufgenommen wird – nicht Helena, die Fürstin und die schönste Frau des antiken Griechenland, sondern die Unterste, Niedrigste ist es, die das äußerste Leiden erfuhr; Kindsmörderin, die, von ihrem Geliebten verlassen, mit verhallender Stimme im Kerker endet, in der Erwartung von Scharfrichter und Blutgerüst. „Una Poenitentium, sonst Gretchen genannt.“ Sie hat freilich die Liebe schon früh erkannt: die Liebe, die mehr ist als Sex, weil sie den ganzen Menschen ergreift. Sie singt in ihren Liedern davon, im „König in Thule“ vor allem, „gar treu bis an das Grab, / dem sterbend seine Buhle / Einen goldenen Becher gab.“ Der Becher hier ist Symbol der gemeinsam genossenen Liebe. Als Kraft des Lebendigen und lebensgestaltendes Prinzip wird sie in ihrer partikularen Larvengestalt erfasst, damit intuitiv erkannt, was sie für das ganze Werk bedeutet – das Werk der Kunst und das Werk des Lebens. So handeln bereits Gretchens Lieder von dem, was in der Sprache des gewöhnlichen Lebens „unbeschreiblich“ bleibt, „unzulänglich“ – nicht zu erlangen – in den Handlungen des Alltags. Hier, sehr früh, liegt der Schlüssel für Gretchens „Rettung“: dass sie wusste, was die Liebe bedeutet, und die Welt ohne Liebe verloren ist, zurückfällt ins alte Chaos, das der Teufel vertritt. So kann dann auch auf die flehende Bitte um Rettung: „Ach neige, / Du Schmerzreiche, / Dein Antlitz gnädig meiner Not!“ die Stimme dankbaren Glücks Antwort geben: „Neige, neige, / Du Ohnegleiche, / ... / Dein Antlitz gnädig meinem Glück! / Der früh Geliebte, / Nicht mehr Getrübte, / Er kommt zurück“.

Zu erkennen ist, dass es hier um die Rettung des Menschen geht, eine Anthropodizee, die an die Stelle der Theodizee tritt (Peter Hacks hat diesen Gedanken zuerst ins Spiel gebracht). Heißt Theodizee die Rechtfertigung Gottes gegenüber dem Vorwurf seiner Verantwortlichkeit für die Übel der Welt, so kann Anthropodizee nur die Vergebung des Menschen für die von ihm begangenen Untaten bedeuten. Die Fausthandlung hält die Frage der Schwere von Fausts Schuld bis in die Todesszene hinein offen (Großer Vorhof des Palasts), so dass auch der Streit darüber in der Faust-Rezeption bis heute unentschieden blieb. Fausts Anthropodizee erfolgt in der Bergschluchten-Szene, die den Aufstieg des liebenden Menschen aus Tiefe und Dunkelheit in die Helle des Himmels abbildet, und hier ist es Gretchen, die Fausts Rettung vollzieht. Sie spricht die erlösenden Worte von Fausts Rückkehr und ihrem Glück. Ihre Liebe hier ist keineswegs sinnenabgewandt oder christlich-platonisch. Sie spricht von „dem Neuen“, dem „frischen Leben“, das der „alten Hülle sich

entrafft“. „Aus ätherischen Gewande / Hervortritt erste Jugendkraft.“ Und: „Vergönne mir, ihn zu belehren, / Noch blendet ihn der neue Tag.“ Gretchen, in der neuen Welt, der neuen Schöpfung, möchte man sagen, ist Fausts Lehrerin – wie er es für sie in dem alten war. Angedacht hier ist ein „neues Sein“, das den Prinzipien der Gewalt und der Macht, mit ihnen der alten Welt, Absage erteilt. Diese Absage erfolgt aus einem neuen Weltprinzip: dem *Prinzip Liebe*, für das die Frauengestalten der Bergschluchtenszene eintreten. Goethe hat dieses neue Weltprinzip angedacht – der Frage nachgedacht, wie dieses neue Weltprinzip zu denken sei.

Wir wissen, wie intensiv der greise Goethe an dieser letzten Szene seines Lebens und Dichtens gearbeitet hat, dass er ihren Text versiegelte und den wertesten Freunden nicht zeigen wollte (selbst dem klugen Humboldt nicht). Er wusste sehr wohl, dass „dieses seltsame Gebäu“ [...] an den Strand getrieben wie ein Wrack in Trümmern daliegen und von dem Dünenschutt der Stunden zunächst überschüttet werden (würde).“ (Brief an Wilhelm von Humboldt, 17. März 1832). Das „Zunächst“ deutet an, dass er eine Zukunft, in der seine Dichtung Gehör finden würde, nicht ausschloss. Das neue Sein, die ‚Erneuerung der Welt‘, die Goethe hier andenkt, folgt nicht dem Prinzip der Macht, sondern dem der Liebe. Im *Faust* ist dies in einer Kunstform gedacht, die als musikalisch geformte Sprache Existenz hat – wie am Werk dieser Dichtung alle Künste teilhaben – wohl die erste Gestalt eines Gesamtkunstwerks. So ist es bezeichnend, dass die letzte Szene – Bergschluchten – in einer Sprache verfasst ist, die den dargestellten Vorgang, das eigentliche Geschehen sprachlich nicht mehr beschreibt. Es ist ‚unbeschreibliches Ereignis‘ – sprachlich nicht fassbar, doch es geschieht, ‚unzulänglich‘ zugleich, weil auch empirisch nicht zu erlangen. Hier liegen die Aporien des *Faust* als künstlerische Form.

IV. Das Prinzip Liebe als Selbstbewusstsein der Menschheit

Das Prinzip Liebe hat im *Faust* jedes andere Prinzip abgelöst: die Hoffnung, die Verantwortung, den Glauben; denn es reicht weiter als diese anderen und ist doch Teil von ihnen. An seiner Seite steht der soziale Kampf. Dies wissen wir von Salvador Allende, der über Nerudas Dichtung sagte: „In Nerudas Dichtung ist ganz Chile gegenwärtig, mit seinen Flüssen und Bergen, dem ewigen Schnee und den glutheißen Wüsten. Über alle Dinge aber stellt er den

Menschen, den Mann und die Frau. Darum ist in seiner Dichtung die Liebe und der soziale Kampf.“

Wie Menschen liebten und litten, kämpften und starben: daran soll Erinnerung sein. Daher steht an der Seite der Liebe bei Neruda der soziale Kampf, und auch politische Solidarität ist eine Form der Liebe – wie es auch Freundschaft ist. Bei Neruda ist, wie für keine zweite Gestalt moderner Dichtung, *Erinnerung* die Grundidee des Gedichts. Mit dem „*Großen Gesang*“ gelingt es ihm, die lyrische Form zum *Weltgedicht* – zur modernen Epopöe – zu erweitern. Damit rückt Neruda in die Tradition von Homer, Vergil, Dante, Milton, *Faust*, denn dieser Gesang ist Drama und Epos zugleich. In der neueren Dichtung wäre hier allein noch an Balzacs *Menschliche Komödie*, Tolstois *Krieg und Frieden*, Melvilles *Moby Dick*, Scholochows *Der stille Don* und Weiss' Ästhetik des Widerstands zu denken. Die Grundform, von der her das Welt- und Zeitepos aufgebaut wird, ist in diesen Beispielen der moderne realistische Roman. Noch zu nennen in diesem Zusammenhang sind Pounds *Pisan Cantoes* als Versuch, über die lyrische Form gegenwärtige und vergangene Literatursprachen im Zusammenhang sprechen zu lassen und so das konkrete Bild einer menschheitlichen Weltkultur zu entwerfen, die die Wertschätzung aller Kulturen propagiert.

Ist Liebe das Prinzip solcher Dichtung (und für die Mehrzahl der genannten Fälle trifft dies zu), so sei erinnert, dass Liebe hier Vieles bedeutet und eine lange Geschichte hat. So ist das Werk der Venus die „Wonne der Menschen und Götter“, Kraft des Lebens, „die alle lebendigen Wesen erzeugt“, und „allein die Natur der Dinge regiert“, wie es das Erste Buch des Lukrez besingt, wie Botticelli die Feier ihrer Ankunft malte, das wohl schönste Bild der italienischen Renaissance. Psyche steht im Bund mit Amor, dem Gott der Liebe, ewiger Feind dem rächenden Gott. Gott der Liebe aber ist auch der ans Kreuz geschlagene Jesus, Sohn eines Zimmermanns, dem José Saramago, der Kommunist, ein humanistisches Evangelium hinterließ: das *Evangelium nach Jesus Christus*, nicht als antichristliche Kampfansage, vielmehr als Testament eines kommunistischen Christentums. Denn Liebe heißt hier auch Agape und Solidarität, die Gemeinschaft derer, die kämpften und untergingen, eingedenk der Worte John Donnes (Shakespeares Zeitgenossen), die ein anderer Realist der Klassischen Moderne, Ernest Hemingway, seinem großen Spanienroman *For Whom the Bell Tolls* („Wem die Stunde schlägt“) als Motto vorangestellt hat:

No man is an Island, intire of it selfe; every man is a peece of the Continent, a part of the maine; if a Clod bee washed away by the Sea, Europe is the lesse, as well as if a Promontory were, as well as if a Mannor of thy friends or of thine own were; any mans death diminishes me, because I am involved in Mankinde: And therefore never send to know for whom the bell tolls; it tolls for thee.

Kein Mensch ist eine Insel, die nur aus sich selbst besteht; jeder Mensch ist ein Stück des großen Kontinents, Teil des Ganzen; wenn ein Erdstück vom Meer hinwegespült wird, wird Europa verkleinert, wie auch ein Vorgebirge kleiner wird oder ein Landhaus, das dir oder deinen Freunden gehört: der Tod jedes Menschen verkleinert mich, denn ich gehöre zur Menschheit. Drum frage nie, für wen die Totenglocke läutet, sie läutet für dich.

Was hier ausgesprochen wird – in hoher metaphorischer Konzentration – ist das, was Lukács das *Selbstbewusstsein der Menschheit* nennt: dass der Mensch, der sich als Einzelner erfährt und kennt, Teil der Menschheit ist. Es ist ein historisch-anthropologischer Begriff, der das Individuum als Gattungswesen meint – damit Teil eines Ganzen, auf dem seine Würde und sein Ethos gründen. Ihm angeschlossen ist das Prinzip einer Liebe, die Solidarität, Glaube und Hoffnung vereint. Es bildet den Boden einer Ethik, die zugleich politisch und individuell ist, die politische Weltanschauung und individuellen Glauben, Marxismus und Christentum, zusammenzufügen vermag.

V. Constanze und Dieter Kraft: Zur Dialektik des Politischen und des Theologischen

„Und wozu Denken in dürftiger Zeit?“

Jetzt liegt hier ein Buch vor, das ein kategoriales Feld umkreist, das ich in den ersten Teilen meines Texts einzugrenzen versuche; das ich bewusst in den Zusammenhang der Literatur des philosophischen Traktats stelle. In diesen ersten Teilen versuche ich zudem, die genannten Elemente zusammenzuführen, die dem Leser und Besitzer dieses Buchs andauernder Anlass zum Lesen, Denken und Lernen sind; das daher auch aus mehr als nur einem Grund zu den Büchern gehört, deren Lektüre und Besitz eine nie versiegende Quelle der Freude und Hoffnung sind. Dabei handelt es sich um Schriften sehr unterschiedlicher Art – zwischen gelehrter Abhandlung, philosophisch-literarischem Essay, theologisch-philosophischer Reflexion, politischer Analyse, Zeit-

diagnose, politischem Essay und theologischem Bericht. Es ist schwierig, die verschiedenen Formen unter einen Titel zu stellen. Und doch bewegen sich die hier gesammelten Texte bei aller Verschiedenheit und Differenz im Einzelnen, in Form wie im Stil, in der Spannung von Ethos und Politik, deren Normen im weitesten Sinn von der Bibel her bestimmt sind. Diese Normen stiften erst die Einheit von Ethos und Politik, Erkennen und Handeln im Sinn eines dialektischen Verhältnisses. Einer solchen Sicht tritt erst der Zusammenhang des Verschiedenen in seiner ganzen Bedeutung hervor. Sichtbar wird, dass diese Vielschichtigkeit wie ihr Zusammenhang nie Fragen der Form allein betrifft, sondern stets auch Fragen des Gehalts, des Inhalts in der Form, der über Bedeutung und Gelingen des Einzelnen wie des Ganzen erst entscheidet.

Die Autoren dieses bemerkenswerten Buchs sind nicht nur durch die Gemeinsamkeit ihres Denkens und Fühlens miteinander verbunden, sondern auch durch die Gemeinsamkeit ihres Glaubens und ihrer persönlichen Lebensverhältnisses. Beide leben seit biblischen 40 Jahren in der Gemeinschaft einer Ehe – eine höchst ungewöhnliche Gemeinsamkeit in dieser zerrütteten Zeit.

Die Autorin, *Constanze Kraft*, ist bereits aus Berufsgründen eine Person der Praxis. Sie ist eine Berliner Pfarrerin, die Erfahrungen auf nahezu allen Gebieten christlicher Praxis gewonnen hat. Sie hat in verschiedenen kirchlichen Gemeinden gearbeitet, war tätig im Ökumenischen Rat Berlin-Brandenburg, zeitweilig auch Vorsitzende seiner Theologischen Kommission und Mitglied des Theologischen Prüfungsamtes der Landeskirche. Ihr Studium an der Evangelischen Theologischen Comenius-Fakultät in Prag schärfte ihren Sinn für eine geschichtliche Perspektive, in die sie nicht zuletzt auch die hier festgehaltene Verbindung zur hussitischen Bewegung einbezieht und damit auch die enge Verbindung zu den sozialrevolutionären Traditionen des frühen Protestantismus. Als ihren wichtigsten theologischen Lehrer betrachtet sie Ton Veerkamp.

Der Autor, *Dieter Kraft*, promovierte bei Hanfried Müller zum Dr. theol., einem Schüler Karl Barths, der Schlüsselfigur der dialektischen Theologie, der auch Kraft in seiner Arbeit eng verbunden blieb. Er wurde zum Dr. sc. theol. an der Humboldt-Universität zu Berlin promoviert bzw. habilitiert und war bis zu seiner sogenannten ‚Abwicklung‘ im Jahre 1992 im Rahmen der Reconquista der neoliberalen Weltordnung ordentlicher Universitätsdozent für Systematische Theologie an der Sektion Theologie dieser Universität. In jenem deutschen ‚Unrechts- und Atheistenstaat‘ war es also durchaus mög-

lich, als Lehrer der Theologie tätig zu sein. Bereits 1991 war Dieter Kraft aus Protest gegen die vollzogene Neuordnung als gewählter Senator seiner Universität zurückgetreten. Von 1980 und 1984 arbeitete er im Prager Stab der Christlichen Friedenskonferenz und redigierte seit 2000 für zehn Jahre die von Hans Heinz Holz und Domenico Losurdo herausgegebene philosophische Zeitschrift *Topos*. Als Autor hat er dort regelmäßig publiziert, wie auch in den seit 1982 erschienenen *Weißenseer Blättern* und in *Aufhebung. Zeitschrift für dialektische Philosophie*. Bis in unsere Tage hinein ist er Autor in kritischen Organen und hilft mit, dialektisches und damit auch marxistisches Denken im Hier und Jetzt, in unserer Zeit und über diese hinaus am Leben zu erhalten.

Die Zusammenarbeit dieser beiden Autoren ist zudem, nach Auffassung des hier Schreibenden, Modell für einen Marxismus zukünftiger Zeit. Denn dieser hat eine Zukunft nur, wenn er im Sinne seines dialektischen Grundprinzips bislang Getrenntes zusammenführt, und dazu gehört auch das Zusammenführen von Wissen und Glauben. Sicher: nicht jeder Glaube wird es sein, doch sicher ein solcher, wie ihn die beiden Kräfte vertreten. Die Kunst, nicht zuletzt, ist der Ort, an dem ein solches Zusammenführen möglich werden kann – in der Vergangenheit auch schon möglich wurde. In allen Künsten lassen sich Beispiele dafür finden – mit Sicherheit seit jenem Zeitpunkt, den Eric Hobsbawm als Doppelrevolution charakterisiert. Die Einheit des Politischen und des Philosophischen, hier auch des Theologischen, ist ein Indiz für den Reifegrad des Denkens – auch und gerade des Denkens im Marxismus. Dieser aber ist nur als dialektischer zu solchen Entwicklungen fähig – ich habe dafür den Begriff des ‚Integrativen Marxismus‘ vorgeschlagen.

Dies bedeutet nicht, dass die Differenzen zwischen Wissen und Glauben verwischt werden, sie sind offen zu halten, so dass das Gemeinsame sichtbar bleibt wie das Trennende. Wenn Marx sagt: *die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik*, so muss festgehalten werden, wann und wo er es sagte und welche Form der Religion er im Blick hatte. Durchaus ist eine religiöse Haltung denkbar, die die Grundlehre der Evolution – naturgeschichtlich und anthropologisch-gesellschaftsgeschichtlich – im vollen Umfang anerkennt, damit auch die Theorie geschichtlicher Entwicklung und gesellschaftlicher Klassen, die Notwendigkeit der Revolution zur Herstellung einer neuen – postkapitalistischen – Welt; eine Welt, die im Geist der Kooperation und Solidarität errichtet ist. Dies gilt für jede politische Ethik wie die ihr folgende Praxis, die zu diesem Ziel führt.

Es kann also nicht die Aufgabe von Marxisten sein, den Glaubenden die Unmöglichkeit ihres Glaubens vorzurechnen. Ob ein Christ historischer (und in der Folge dialektischer) Marxist sein kann, ist nicht von Marxisten zu entscheiden. Von diesen ist allein festzuhalten, dass der Marxismus keine Religion ist und deshalb auch mit keiner Religion konkurriert – dass Glaubende sehr wohl aber ihren Platz finden können an der Seite von Marxisten. Entscheidend dabei ist die Einheit von ethischer Grundlage und politisch-praktischem Verhalten, wie auch die Gemeinsamkeit der Kriterien für beide. Wenn solche Gemeinsamkeiten gegeben sind, steht auch der politischen Kooperation von Christen und Marxisten nichts im Wege – eine Einstellung, die sich auch auf Mitglieder anderer Religionen bezieht.

V. Constanze Kraft und das Prinzip Liebe

Von allen Beiträgen in dem Buch ist Constanze Krafts essayistischer Text zum Prinzip Liebe: *Da stand die Sonne still. Biblische Maßgaben für Frauenfiguren im Werk von Peter Hacks*¹ von herausragender Bedeutung. In ihm treten literarisches Essay und philosophisch-theologische Reflexion auf das Glückliche zusammen.

Krafts Text ist ein Grundlagenaufsatz dieses Buchs, weil er seine wesentlichen Dimensionen mit scharfer Logik und im besten Stil in ihrer Tiefe auslotet. Als Erstes ist es die Bibel. Der Essay klärt, was bislang nur wenigen Linken, auch Marxisten nicht, auch mir selbst nicht, mit genügender Gründlichkeit klar gewesen ist: dass es sich bei der Bibel nicht um ein beliebiges Buch theologischen Inhalts handelt, sondern um ein Werk der Weltliteratur. Hier schließt die Arbeit Krafts an die große Studie Erich Auerbachs, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur* an, die mit der *Odyssee* und dem *Alten Testament* ihren Einsatz nimmt. Das Grundkonzept von Krafts Ausarbeitung liegt in dem, was hier das *Prinzip Liebe* genannt wird. So ist der neutestamentliche Begriff der Liebe zu ergänzen durch den Begriff der *Solidarität* – als „hoher Mut,“ zu versuchen, „in einer unsolidarischen Welt solidarisch zu leben“, wie auch im Anschluss an Paulus, der Liebe mit *Glaube* und

1 In: *Hacks Jahrbuch* 2016. Hg. Von Kai Köhler. Berlin 2016, 21–42.

Hoffnung in Verbindung bringt. Eine weitere Verbindung zieht Kraft, wenn sie Liebe auf *Eirene* – den Frieden – bezieht, der als ersehntes Gut nach dem Ende der Perser- und Peloponnesischen Kriege entstand, bei Aristophanes und Euripides aber schon als existentielles Konzept entwickelt wurde. Kraft zieht hier die Linie zu den Dramen von Hacks, die Liebe und Frieden behandeln. Eirene wird hier als Göttin des Friedens vom Himmel geholt und mit dem Zustandekommen eines Staatswesens verbunden, in dem Ordnung, Wohlstand und Frieden herrschen (hier ließe sich auch leicht die Linie zu Shakespeare ziehen). Erweitert wird dieser Gedanke durch den von Jesaja vermittelten Vorstellungskonzept eines „neuen Himmels und einer neuen Erde“, in dem „Wolf und Lamm beieinander weiden“, „der Löwe Stroh fressen wird wie das Rind“, aber die Schlange Erde fressen muss“ (Jesaja 65, 17–25).

Von allen Dramen, die Hacks schrieb, hat nach Kraft „*Pandora*“ die größte Nähe zur Bibel. Die biblische Hoffnung auf die Erneuerung der Welt, als Hoffnungsgut für die gesamte Menschheit gedacht, findet ihren Ermöglichungsgrund im Sozialismus. Das entscheidende Element dabei ist die Arbeit, Der Grundwiderspruch zwischen vergesellschafteter Arbeit und privater Aneignung des Mehrwerts dieser Arbeit besteht jetzt nicht mehr. Der Gegensatz zwischen prometheischen und epimetheischen Kräften hat seinen feindlichen Charakter aufgegeben. Sie sind miteinander verbunden zugunsten einer Sache, die errungen werden muss. Aus der Arbeit entwickeln sich Heil und Heilung für die Menschen, das ersehnte Heil-Sein ihrer Existenz. Zwischen diesem und der antiken Bibel findet ein atemberaubender Brückenschlag statt. Nicht der Vater der Arbeit, Prometheus, ist es, der die durch ihn selbst bewerkstelligte Befreiung genießt. Die Zukunft gehört der schönen Kunst, der Liebe und der Muße, biblisch gesprochen: dem Sabbath. Es ist dies eine Menschheitsutopie der es um das Weltganze geht. Neu ist auch die biblische Hoffnung, weil es Erde und Himmel sind, in deren Gegenwart Befreiung geschieht, Zerstörtes wiederhergestellt wird, Gerechtigkeit herrscht, der Tod ohne Wirkung bleibt.

Das Prinzip Liebe schließt an, wo das Prinzip Hoffnung seine Grenzen hat, und es wird historisch-gesellschaftlich konkretisiert. Es ist denkbar nur durch den weltweiten Sieg des Sozialismus, als historischem Concretum. Hacks, durch die Augen von Constanze Kraft gesehen, erschließt uns einen neuen literarischen Erdteil. Der literarisch-theologische Essay trägt in seiner tiefsten Dimension den Blick in eine literarisch-kritische Geschichtsphilosophie. De-

ren Bezüge reichen nicht allein in das ontologische Erbe von Lukács zurück, sondern, über dieses hinaus, in ein Prinzip Hoffnung, wie es uns von Bloch überliefert ist, beide aber konkretisiert und erweitert durch das, was uns als das Prinzip Liebe im radikalen christlichen Denken an die Hand gegeben ist – für die gegebene und noch zu schreibende Literatur. Das dramatische Werk von Hacks steht dafür im doppelten Sinne ein – als biblische Tradition, geschriebene Tradition und noch zu lösende zukünftige Aufgabe.

Überblicken wir die in diesem Buch versammelten Texte im Ganzen, so lässt sich sagen, dass trotz seiner Diversität – Erinnerung und Geschichtsschreibung, politische Analyse und philosophisch-theologische Studie – die gedankliche Einheit frappiert. Wenn hier von Rezipienten also bestimmte Schwerpunkte gesetzt werden, so ist zuzugestehen, dass in dieser Auswahl das Interesse der Rezipienten Priorität erhält. In die Darstellung des Ganzen tritt damit ein stark subjektives Moment. Von den hier genannten Konzepten des Buchs sind es vor allem drei, die im Mittelpunkt des Interesses des hier Schreibenden stehen, aus unterschiedenen, doch miteinander verknüpften Gründen: (1) es ist das, was ich das *Prinzip Liebe* nenne und das mit ihm gesetzte kategoriale Feld (motiviert nicht zuletzt auch durch parallel laufende Studien zu Goethes Dichtung), (2) die Erläuterung zur *Utopie* als Schlüsselbegriff gegenwärtigen Weltverständnisses, (3) die Erörterung zu *Hegel* als eine auch für heute noch im hohen Maß aktuelle Philosophie. Es sind dann wohl auch gerade die beiden Themen, die im Mittelpunkt des Interesses stehen, das Dieter Kraft als Denker bewegt.

VI. Dieter Kraft und ein neuer Begriff der *Utopie*

Es ist kaum übertrieben zu sagen, dass die Utopie ein Grundbegriff unserer Epoche ist und doch zugleich ein Terminus, über den so viel Unsinn geschrieben wurde und geschrieben wird wie über kaum einen zweiten. Das fängt mit der im Grunde simplen Begriffsbestimmung an. Selbst gelehrte Wörterbücher sehen sich nicht imstande, einen Dialog von einem Roman zu unterscheiden. So heißt es dann, die Utopie sei seit Morus ein Staatsroman, wobei es sich um einen bei den Humanisten so beliebten Dialog handelt – der auf Platons Tage zurück geht. Weiter heißt es, dass die Utopie ein Genre sei, das eine Idealgemeinschaft darstelle. Dagegen schreibt Kraft, mit guten philologi-

schen, philosophischen und historischen Gründen, dass die *Utopie* eine Denkschrift sei, „die den Ausweg aus der Katastrophe weisen will“.² Für sie gelte das Wort: „Nicht ideale *civitas*, sondern notwendige Gründung“. Die Utopie sei ein Denken am Abgrund der Katastrophe. Die zweiteilige Gliederung sei mit Bedacht gewählt. Im ersten Teil ginge es um die frühkapitalistische Entwicklung in England. England drohe im Chaos zu versinken, in Elend und in Anarchie – in einen Zustand, den Marx im Kapital mit dem Begriff der „ursprünglichen Akkumulation“ erfasste, in dem „die Schafe die Menschen auffressen“. Dagegen setzt Morus in einem Akt experimentellen Denkens die Gesellschaft einer „kommunalisierten Humanität“. Die neue Gesellschaft ist eine „Gütergemeinschaft samt den sie begleitenden Neuerungen“. In ihr ist Humanität eine „Staatsdoktrin. Es geht um kein Land, in dem „Milch und Honig fließen“, sondern um „einen Staat, der Bestand und also Zukunft hat“. Zu diesem Staat gehört die Abschaffung des Geldes, Einführung einer menschenfreundlichen Arbeitskultur, ein allgemeines und gleichberechtigtes Bildungssystem, eine allgemeine kommunale Kranken- und Altenpflege. Dies nur als Beispiel, um zu zeigen, dass das Land Utopia Züge besitzt, die durchaus in einer modernen keynesianisch-sozialistischen Partei (gäbe es sie denn) heute noch eine hohe Aktualität hätten.³

Morus' *Utopia* besitzt so eine hochgradige Aktualität. Zudem ist sie ein Beispiel experimentellen Denkens, für das es im Schrifttum seiner Zeit kaum ein Pendant gibt. Das Ende des dargestellten Dialogs wird offengelassen, dadurch erhält dieser den Sinn eines nicht-beendeten Gesprächs. Für den informierten Leser freilich wird deutlich, dass sich Morus den Friedensforderungen seines Freundes Erasmus von Rotterdam anschließt, die dieser in der *Klage des Friedens* gegenüber den Fürsten Europas erhebt. Schon hier wird in größter Klarheit das Christentum an den Friedensgedanken gebunden – auch ein Beispiel einer humanistischen Argumentation. Nach den Kriterien solchen Denkens und dem Inhalt der in ihm entwickelten Friedensidee ist Platons *Staat*, mit dem in den üblichen Dar-

2 Des Näheren Dieter Kraft, „Über den Begriff der Utopie. Verständnis und Missverständnis einer verbogenen Kategorie“. In: H. Kopp (Hg.), *Wovon wir träumen müssen ... Marxismus und Utopie*. Hamburg 2013, 83–106.

3 Vgl. Thomas Metscher, „Notwendigkeit und Möglichkeit der Utopie“. In: Rüdiger Dannemann u.a. (Hg.), *Der aufrechte Gang im windschiefen Kapitalismus. Modelle kritischen Denkens*. Wiesbaden 2018, 195–223.

stellungen die Geschichte der Utopie beginnt, gerade keine ideale Polis, sondern, wie Kraft schreibt, eine Militärdiktatur, wie auch Bacons *Nova Atlantis* (von 1627) nicht die Fortsetzung, sondern ein „Gegenstück“ zu Morus' *Utopia*.

Von dem Begriff des Utopischen her, wie ihn Morus selbst prägte (und Kraft in seinem Text überzeugend darstellt), ist die Geschichte der Utopie und utopischen Denkens in großen Teilen erst noch zu schreiben.

VI. Kraft, Hegel und die Dialektik

Man wird in der vorhandenen Hegelliteratur lange suchen müssen, um einen Text zu finden, der in sprachlich wie begrifflich gleich scharfsinniger Weise in die Philosophie Hegels eindringt und deren Kernbestand, die Dialektik herausarbeitet wie die Hegel-Studie Dieter Krafts. Der Grund, warum in der gängigen professionellen Hegelliteratur (und in den ihr angeschlossenen Diskursen) auf Kraft wenig, wenn überhaupt Bezug genommen wird, mag tatsächlich, wie Kraft ironisch vermutet, in dem Tatbestand liegen, dass hier ein Theologe spricht und kein Fachphilosoph – als ob nur ein Shakespeareforscher Kluges zu Shakespeare, ein Goetheforscher Kluges zu *Faust* zu sagen hätte! Ein einsichtiger Grund für das Verschweigen der Arbeit Krafts zu Hegel ist dies natürlich nicht. Es ist vielmehr eine Tatsache (für die ich mich verbürge), dass es heute kaum ein zweites Werk zu Hegel gibt, das in den Fundamentaltbereich dieses Denkens, und das ist die Dialektik, in der gleichen Klarheit und Kühnheit des Gedankens einführt wie Krafts Text es tut. Sicher: das vielbändige Werk von Holz zur Geschichte der Dialektik ist nicht zu schlagen und sucht im philosophischen Schrifttum unserer Zeit seinesgleichen, doch wäre es, schon seines Umfangs wegen, für eine Einführung in die Dialektik denkbar ungeeignet.

Krafts Text erschien in *Aufhebung. Zeitschrift für dialektische Philosophie*, 6 (2015) und geht auf eine Ringvorlesung an der Universität Potsdam zurück, die dieser dort am 30. April 2013 gehalten hat. Sie beschäftigt sich zentral mit Hegel und trägt den sehr treffenden Titel „Hegels dialektische Philosophie der gesunden Menschenvernunft“.

Es wäre vermessen, ein so komplexes Werk wie Krafts Text zu Hegel in einem einführenden Vorwort kurz abhandeln zu wollen. Mir geht es allein

darum, die Leser dieses Buchs mit den Grundgedanken von Krafts Hegel-
lektüre bekannt zu machen und die Lust auf weiteres Lesen und Lernen zu
wecken. Angefügt sei als Grundthese, dass es nach dieser Einführung nicht
mehr möglich ist, Marx ohne Hegel zu denken. Ein solches Denken liefe auf
einen Marxismus ohne Dialektik hinaus – was die Selbstaufgabe des Marxis-
mus bedeuten würde. Was zurück bliebe, wäre ein Positivismus, der die Welt
weder erkennen noch verändern kann. Den positivistischen Materialismus
gibt es heute in vielen Formen – ja, es ist die zeittypische Form des Materialis-
mus in der Gegenwart. Ja, es lässt sich sogar sagen, dass der positivistische
Materialismus den Idealismus im bürgerlichen Denken weitgehend abgelöst
hat. Umso wichtiger ist Krafts Versuch, seine Leser, vor allem auch marxisti-
sche Lesende, mit dem Gedankenfeld der Dialektik bekannt zu machen, das
Nachdenken über Dialektik weiterzutreiben. Denn keineswegs ist mit den in
diesem Buch niedergelegten Gedanken das Problem der Dialektik und der
Hegelschen Philosophie aus der Welt – noch auch die Frage nach dem Ver-
hältnis von Hegel und Marx.⁴

Krafts Grundgedanke besteht in dem Bemühen um eine materialistische
Philosophie, welche die Dialektik als „Betriebssystem“ (Kraft spricht auch
von „Organisationssystem“) der Welt in sich aufgenommen hat. Als ein sol-
ches Betriebssystem ist Dialektik weder auf Natur noch auf Geschichte be-
grenzt. Dialektik ist Betriebssystem des Seienden im Ganzen. Das heißt, sie
ist ontologischer Grundbegriff. Es gibt nichts in der Welt des Seienden, in Ge-
schichte und Natur, das nicht dialektisch wäre. Dialektik ist Methode allein
als Modus begreifenden Denkens, der sich auf Geschichte und Natur bezieht.
Genauer noch gesprochen: Geschichte im ontologischen Sinn ist ein in Natur
gründender Begriff, der uns zu sagen gestattet, dass Natur als kosmisches
Sein an sich selbst geschichtlich ist. Geschichte inhäriert in Natur, so dass von
geschichtlichen Modi (ontologischen Formen von Geschichtlichkeit) gespro-
chen werden sollte, die im Einzelnen auszuarbeiten sind. Kraft verweist auf
das Dialektische als „Quelltext“ der Wirklichkeit und Hegels Begriff der „spe-

4 Ich selbst habe mich ausführlich mit Krafts Text und einigem Kritischen dazu (nicht zu-
letzt auch zur Frage von Dialektik und System) auseinandergesetzt, und zwar in: Th.
Metscher, „Dialektik als Fundamentalkategorie. Annotationen zu einem Problemfeld.“
In: *Aufhebung. Zeitschrift für dialektische Philosophie*, 8 / 2016, 65–101. Die Annotationen
wollen die Gedanken weiterführen und mit ihnen die Lust am Lernen, wie es sich für ein
gutes Buch gehört.

kulativen Vernunft“, die imstande sei, das Gegensätzliche in seiner Bewegung zu integrieren. Mit dem Begriff ginge Hegel auf seine lateinische Bedeutung zurück, in der die ‚speculatio‘ sich auf Erkundung und Entdeckung – also „philosophisches Neuland“ – bezieht. Kraft trägt die Argumentation (unter Berufung auf Hans Peter Dürr) bis in den Bereich der Quantenphysik hinein, in vorsichtig formulierten Gedankengängen, was ihn vor bitterer Kritik sogenannter Fachleute keineswegs schützte. In der heutigen Fachwelt sind Außenseiter nicht zugelassen.

Übersehen wird in der verschiedentlich geäußerten Kritik an Kraft, dass es diesem hier wie auf anderen Feldern um experimentelles Denken geht – um ein Denken, das unentdeckte Welt und neue Gedanken ausprobiert. Dass mit dem Stellen von Problemen der Anspruch ihrer Lösung keineswegs mitgegeben wird, muss die heutige Fachwelt offensichtlich noch lernen. So auch hier; denn viele Probleme tun sich auf, die ihrer Lösung harren, und nach der Lösung neue Probleme sichtbar machen. Wie Goethe dem Grafen Reinhard in Abwehr der Vorstellung einer ‚letzten Antwort‘ zum *Faust* geschrieben hat: „Der Welt- und Menschengeschichte gleich enthüllt das zuletzt aufgelöste Problem immer wieder ein neues aufzulösendes.“ Nur ein Denken aber das sich solchem Fragen stellt, wird ein Denken der Zukunft sein – wie auch nur solche Bücher neu und weitergelesen werden, die die Lust wecken auf noch nicht entdeckte Welt.

Dies gilt in doppelter Weise für Kraft: dass dieser den Mut hatte, wie er selbst ironisch sagt, sich als Nichtphilosoph zu dem schwierigsten Text der klassischen europäischen Philosophie zu äußern, zudem diesen Text zu Ergebnissen der modernen Physik in Beziehung setzt, sich damit also auf ein Feld begibt, das dem Fachwissen des Autors noch ferner liegt als die traditionelle Philosophie. Auffallend ist, dass die Arbeit Krafts, mit der Ausnahme der schwachen Intervention Nareyeks, vom Fach schlicht ignoriert wird. Man hört zwar einiges brummige Grummeln im Hintergrund (das sich zudem auch auf Hans-Peter Dürr bezieht), doch ist mir Schriftliches bislang nicht zu Gesicht gekommen. In Richard Sorgs sorgfältigem Buch zur Dialektik ist zwar meine Verteidigung Krafts bibliographisch verzeichnet,⁵ jedoch nicht Krafts

5 Th. Metscher, „Dialektik als Fundamentalkategorie. Annotationen zu einem Problemfeld“. In: *Aufhebung. Zeitschrift für dialektische Philosophie* 6 / 2016, 65–100.

originärer Text. Übrigens folgt Sorgs Buch ohnehin einer etwas eigentümlichen Logik. Nicht nur fehlt die Behandlung Krafts, es fehlt auch die Auseinandersetzung mit der sicher gründlichsten Betrachtung der Hegelschen *Logik*, die bis zum heutigen Tag von marxistischer Seite vorliegt, und das sind Lenins „Konspekte zu Hegels Logik“. ⁶ Nach meinem Wissen sind sie nirgendwo weiterführend aufgenommen – ironischerweise ist es gerade Krafts Text, also der Text eines Theologen, der sich am dichtesten an Lenins Hegel-Kommentaren orientiert.

Dies führt bei Kraft bis hin zu dem Punkt, der die Schlussfolgerung nahelegt, dass sich mit einer gründlichen Hegel-Lektüre die Marx/Engelssche Kritik Hegels erledigt hat. Dies wird zumindest nahegelegt. Es ist eine Linie des Denkens, die von Sarah Wagenknecht bis Andreas Arndt reicht, sich gelegentlich auch bei Hans Heinz Holz findet. Hier, meine ich, ist Widerspruch einzulegen. Hegels Werk ist keineswegs so einheitlich wie es erscheint oder von seinen Adepten gemacht wird. Ich selbst spreche von zwei Linien in Hegels Denken, zwischen denen zu unterscheiden ist und die eine Kritik auf erweiterter Stufe nötig machen. ⁷ So gibt es fraglos die Linie, die ins Zentrum des neuen Materialismus führt (wie das von ihm und Engels begründete Denken von Marx selbst genannt wird). Doch wird das idealistische Grundgerüst seines Denkens von Hegel im Kern nie aufgegeben. Am deutlichsten zeigt es sich im Aufbau der systematischen Struktur. Die Trias *Kunst – Religion – Philosophie* im Aufbau des *absoluten Geistes* wird in ihrer hierarchischen Wertung von Hegel nie in Frage gestellt. Dies alles heißt: wir können bei Hegel nicht stehen bleiben – so wenig wir übrigens bei Marx stehen bleiben können.

Dies ist keine Kritik an Kraft, eher der Hinweis, das von ihm zutage Geförderte weiterzudenken.

6 Siehe Th. M., „Dialektik als Weg des Denkens und Bewegung des Seins“, op. cit. 73–90.

7 „Hegel-Kritik auf erweiterter Stufe“, op. cit., 95–100.