

Von der Postmoderne zurück zur Moderne

Adornos Kritische Theorie als Anknüpfungspunkt für eine Theologie der späten Moderne

Von der «Option für die Armen» für die «Option für die (armen) Anderen» – so läßt sich eine Entwicklung innerhalb des theologischen Diskurses bezeichnen, in der die Würde der Marginalisierten, der Unterdrückten und Ausgebeuteten, die bislang im Zentrum der Befreiungstheologie, teilweise auch der Neuen Politischen Theologie stand, an die Anerkennung der Dignität des Anderen und Fremden gebunden wird.¹ Marginalisierung und Unterdrückung wurzeln nämlich, so die These, in der Abwertung und im Ausschluß derjenigen, die als «anders» gelten; dieser Status der «Andersheit» kann an eine bestimmte Rasse geknüpft sein, an eine bestimmte soziale Schicht, an ein bestimmtes Geschlecht. Ich möchte diese Theologie als «Theologie der Alterität» bezeichnen, um dadurch zum Ausdruck zu bringen, daß diese Theologie keineswegs nur von Theologinnen und Theologen vertreten wird, die sich in die Tradition der Politischen Theologie und der Befreiungstheologie einordnen, sondern auch außerhalb dieser mittlerweile fast schon «etablierten» theologischen Richtungen ihre Anhängerinnen und Anhänger findet. Einigen Vertreterinnen und Vertretern solch einer «Theologie der Alterität» gilt inzwischen insbesondere auch die postmoderne Philosophie als idealer Anknüpfungspunkt ihrer Überlegungen, kreist diese doch um die Würde des Anderen und um das Zulassen von Pluralität und Differenz.² In diesem Bemühen um die «Anerkennung des Anderen» auch in der Theologie – und dies auch durch die Referenz auf postmodernes Denken – wurzelt denn auch eine neu entstandene theologische Richtung, die «postmoderne Theologie».³

So wichtig das Anliegen einer «Theologie der Alterität» ist, so problematisch erscheint jedoch der häufig damit verknüpfte Rekurs auf die Postmoderne, gibt es doch zwischen christlicher Theologie und postmoderner Philosophie einen allzu «garstig breiten Graben» einander widersprechender Positionen, der meines Erachtens eine theologische Rezeption postmoderner Theorien verunmöglicht. Solch eine Rezeption ist aber auch – und das

¹ Vgl. z.B. E. Dussel, *Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung*. Freiburg/Schweiz 1985; E. Arens, Hrsg., *Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation*. QD 156. Freiburg i.Br. 1995 sowie die Beiträge von P. Suess, W. Lesch, M. Moehring-Hesse und P. Rottländer zur Debatte «Anerkennung der Anderen in ihrem Anderssein?», in: *Jahrbuch Politische Theologie Band 1 (1996)*, Thema: *Demokratiefähigkeit*, hrsg. von J. Manemann. Münster 1995, S. 206–252.

² Vgl. z.B. R. M. Bucher, *Die Theologie in Moderne und Postmoderne. Zu unterbliebenen und zu anstehenden Innovationen des theologischen Diskurses*, in: H.-J. Höhn, Hrsg., *Theologie, die an der Zeit ist. Entwicklungen – Positionen – Konsequenzen*. Paderborn u.a. 1992, S. 35–57; J. Valentin, *Dekonstruktion. Theologie. Eine Anstiftung*, in: W. Lesch, G. Schwind, Hrsg., *Das Ende der alten Gewisheiten. Theologische Auseinandersetzung mit der Postmoderne*. Mainz 1993, S. 13–26.

³ Hier gilt es allerdings zu differenzieren zwischen denen, die zwar mit Elementen postmodernen Denkens sympathisieren und diese in ihr theologisches Reflektieren miteinbeziehen, so etwa auch im Bereich der Politischen Theologie, ohne allerdings eine genuin postmodern ausgerichtete Theologie treiben zu wollen, und zwischen explizit «postmodernen» Theologinnen und Theologen. Zur «postmodernen Theologie» vgl. S. Wendel, *Postmoderne Theologie? Zum Verhältnis von christlicher Theologie und postmoderner Philosophie*, in: K. Müller, Hrsg. unter Mitarbeit von G. Larcher, *Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*. Regensburg 1998, S. 193–214.

ist das Entscheidende – überhaupt nicht notwendig, um eine systematische Begründung zu liefern, die über das bloße Behaupten der irreduziblen Dignität des Anderen hinausgeht, denn es gibt in der Philosophie der Moderne Traditionen, die jenes Anliegen ebenso stark vertreten wie etwa postmoderne Philosophien, dies jedoch ohne die Hypothesen des postmodernen Ansatzes und damit überzeugender als sie: Ich meine die (durch die Postmoderne verdrängte und ins Hintertreffen geratene) Tradition der Kritischen Theorie. Eine Theologie, die sich insbesondere auch der Anerkennung des Anderen widmen möchte, könnte sich dementsprechend auf diesen Traditionsstrang moderner Philosophie – durchaus auch modifizierend und kritisierend – rückbeziehen, anstatt sich vorschnell der Postmoderne zu verschreiben und sich dadurch unlösbare Probleme einzuhandeln. Ich möchte im folgenden zunächst in kurzen Thesen die Hypothesen des postmodernen Philosophierens und Theologisierens benennen, um dann für eine explizit moderne Variante einer kritisch-befreienden Theologie zu plädieren, die sich einerseits der Dignität des Anderen verpflichtet weiß, die sich aber andererseits auch als eine Theologie in und für die späte, reflexiv gewordene Moderne versteht und die sich in ihrer Konzeption vorrangig am Denken eines Hauptvertreters Kritischer Theorie, am Denken Theodor Wiesengrund Adornos, orientiert.⁴

Die Hypothesen postmoderner Philosophie und Theologie

Eine Rezeption postmodernen Denkens innerhalb einer Theologie der Alterität scheitert an drei für die postmoderne Philosophie charakteristischen Leitthemen, die ich hier kurz in Thesenform nennen möchte.⁵

Erstens: Die Postmoderne kritisiert die von ihr so bezeichnete Metaphysik der Präsenz sowie die Vorstellung eines letzten und identischen Ursprungs und setzt diesem Identitäts- und Präsenzdenken das Votum für Heterogenität, Pluralität und Differenz sowie für die radikale Absenz und Unverfügbarkeit des (auch von postmodernen Denkern wie Lyotard und Derrida vorausgesetzten) Absoluten entgegen, welches nur als Spur quasi negativ darstellbar ist.⁶

Die Postmoderne stellt hier jedoch zwei Extremen, nämlich der Vorstellung absoluter Präsenz und ebenso absoluter Identität

⁴ Dabei könnte der Eindruck entstehen, ich wollte Adorno als «heimlichen Theologen» entlarven. Nichts liegt mir ferner als solch ein «Heimholungsversuch»: Adorno war kein Theologe und wollte keiner sein, seine Äußerungen hierzu sind allzu deutlich. Dennoch gibt es Elemente innerhalb seines philosophischen Denkens, die theologisch fruchtbar gemacht werden können, auch wenn Adorno seiner religionskritischen Perspektive gemäß wohl solchen Vermittlungsversuchen äußerst skeptisch gegenübergestanden hätte. Vgl. zu diesen Vermittlungsversuchen z.B. auch: R. Buchholz, *Zwischen Mythos und Bilderverbot. Die Philosophie Adornos als Anstoß zu einer kritischen Fundamentaltheologie im Kontext der späten Moderne*. Frankfurt am Main u.a. 1991; L. Nagl, *Das verhüllte Absolute. Religionsphilosophische Motive bei Habermas und Adorno*, in: *Mesotes 4 (1994) 2*, S. 176–193; J. A. Zamora, *Krise – Kritik – Erinnerung. Ein politisch-theologischer Versuch über das Denken Adornos im Horizont der Krise der Moderne*. Reihe «Religion – Geschichte – Gesellschaft». Fundamentaltheologische Studien Band 3. Münster 1995. Zamora teilt übrigens die kritische Einschätzung gegenüber der Postmoderne (vgl. Zamora, *Krise – Kritik – Erinnerung*, S. 10ff.).

⁵ Zur ausführlichen Kritik vgl. Wendel, *Postmoderne Theologie?* (siehe Anm. 3).

⁶ Vgl. hierzu ebd. S. 194f. und 197.

sprechend ist Transzendenz und mit ihr Wahrheit niemals gänzlich unerkennbar und unsagbar: «Kein Absolutes ist anders auszudrücken als in Stoffen und Kategorien der Immanenz, während doch weder diese in ihrer Bedingtheit noch ihr totaler Inbegriff zu vergotten ist.»³² Damit verbietet sich für Adorno in letzter Konsequenz die Behauptung, über Transzendenz ließe sich nur im Modus der Äquivalenz und der Negation etwas aussagen.³³ Genauso verbietet sich aber auch die Univokität, versucht diese doch, die Transzendenz eindeutig begrifflich zu fixieren und zu erfassen, das aber verstößt gegen das Moment der Negativität und der Abwesenheit der Transzendenz. Daran lassen sich grundsätzliche Überlegungen zu Aufgabe, Modus und Reichweite des philosophischen (und theologischen) Denkens anschließen.³⁴

Ohne Zweifel meint der Begriff der Transzendenz bei Adorno etwas anderes als das theologische Verständnis von Transzendenz: Transzendenz als «Mehr» der Faktizität bei Adorno ist nicht identisch mit der Vorstellung eines transzendenten Gottes. Wie läßt sich dann aber Adornos Philosophie theologisch rezipieren?

Theologisch relevant ist zunächst die Bestimmung von Wahrheit und mit ihr von Transzendenz als Konstellation bzw. als Nicht-identisches, und zwar in doppelter Hinsicht. Zum einen läßt sich deutlich machen, daß das christlich-trinitarische Gottesbild gerade in der Bestimmung Gottes als Dreiheit in der Einheit ein monistisches Mißverständnis Gottes im Sinne absoluter Identität umgeht. Insofern entspricht das christliche Gottesverständnis durchaus Adornos Bestimmung der Transzendenz als Konstellation. Umgekehrt bietet sich der Begriff der Konstellation dafür an, die Trinität auch der Vernunft einsichtig zu machen.³⁵ Zum anderen ist auch das spezifisch christliche Bekenntnis der Inkarnation Gottes in Jesus von Nazareth durch den Begriff der Konstellation vernunftmäßig zu legitimieren, denn das «unvermischt, unverwandelt, ungetrennt und ungesondert»³⁶ in der Formulierung der hypostatischen Union auf dem Konzil von Chalcedon läßt sich durchaus als Bestimmung dieser Union als ein konstellatives Verhältnis verstehen, eben als Verhältnis einer Identität in Differenz, in dem weder Identität die Differenz quasi «verschlingt» noch umgekehrt Identität zugunsten einer Verabsolutierung der Differenz negiert wird, wie auch als Aufscheinen eines Unbedingten im Bedingten. Solch eine Interpretation des christlichen Bekenntnisses der Menschwerdung Gottes vermeidet zugleich philosophisch wie theologisch mittlerweile unhaltbar gewordenen substanzontologisches Denken. Ebenso läßt sich an Adornos Bestimmung des Aufscheinens des Unbedingten im Bedingten, der Transzendenz in der Immanenz, im Modus der «apparition» anknüpfen. Transzendenz präsentiert sich niemals direkt, bleibt aber ebensowenig völlig verborgen, sondern zeigt sich, kommt nahe, ohne in Immanenz aufzugehen, ohne sich völlig zu enthüllen. Zugleich «materialisiert» sie sich, «wird Fleisch», wird Geschichte.³⁷ Dabei ist so-

³² Ebd. S. 399.

³³ Allerdings finden sich bei Adorno keine ausführlichen Überlegungen zu dieser Frage bzw. zu nicht-äquivoken oder nicht-univoken Formen des Sprechens über die Transzendenz. Es finden sich jedoch kritische Bemerkungen gegenüber einer Verabsolutierung negativer Theologie (vgl. z.B. T. W. Adorno, Brief an Paul Tillich vom 9.10.1965. Zitiert in: T. W. Adorno, *Metaphysik. Anmerkungen des Herausgebers*, S. 280).

³⁴ Und dies immer in der Überzeugung, daß das philosophische Denken immer wieder durch die Anstrengung des Begriffs hindurch muß, daß es dem Identitätszwang niemals völlig entkommen kann. Philosophisches Denken im Sinne Adornos widmet sich nicht der Abschaffung, sondern der Entzauberung des begrifflichen Denkens und einer Rationalitätskritik, die sich auch und gerade in ihrer Kritik als rational begreift – im Bewußtsein der Grenze des Begriffs, die ihm das Nichtbegriffliche setzt: «Die Utopie der Erkenntnis wäre, das Begrifflose mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen.» (Adorno, *Negative Dialektik*, S. 21) Vgl. hierzu auch Zamora, *Krise – Kritik – Erinnerung*, S. 433.

³⁵ Das heißt: Durch den Rekurs auf die Konstellation läßt sich zeigen, daß der Glaube an einen trinitarischen Gott nicht vernunftwidrig ist – nicht mehr, aber auch nicht weniger!

³⁶ DS 301–302; NR 178.

³⁷ Vgl. J. A. Zamora, *Erlösung unter Bilderverbot*, in: *Jahrbuch Politische Theologie II: Bilderverbot*, hrsg. von M. J. Rainer und H.-G. Janßen. Münster 1997, S. 136.

wohl die Welt als Ganzes als «apparition» des Göttlichen jenseits pantheistischer Reduktionen aufzufassen als auch der Mensch im besonderen als «imago dei» (Gen 1,27) zu verstehen, ohne dabei einerseits die Repräsentationstheorie zu reproduzieren und ohne andererseits den Absenzgedanken ins Extrem zu zer dehnen. Außerdem läßt sich darüber hinaus erneut – und das ist aus christlicher Perspektive zentral und entscheidend – der Inkarnationsgedanke plausibel machen, ohne in metaphysisches Präsenzdenken zurückzufallen: Jesus ist das vollkommene Bild Gottes, in dem sich Gott in der Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit der Welt zeigt, sich uns zusagt. Damit ist Gott in der Welt präsent, ohne jedoch seinen Rätsel- und Geheimnischarakter völlig zu verlieren.³⁸

► *Eine «Gestalt von Hoffnung» auf Versöhnung:* Während die Postmoderne die Hoffnung auf Veränderung und Befreiung preisgibt, hält Adorno dagegen an der Möglichkeit von Versöhnung fest. Gemäß seiner dialektischen Perspektive unterscheidet er diese nämlich – erneut unter Rekurs auf den Begriff der Konstellation – von einem harmonistischen Mißverständnis von Versöhnung im Sinne einer bruchlosen Positivität, in die das Leiden und die Gebrochenheit des Unversöhnten aufgehoben wird: «Wäre Spekulation über den Stand von Versöhnung erlaubt, so ließe in ihm weder die ununterschiedene Einheit von Subjekt und Objekt noch ihre feindselige Antithetik sich vorstellen; eher die Kommunikation des Unterschiedenen.»³⁹ Demgemäß bestimmt sich für ihn Versöhnung und Friede als «Stand eines Unterschiedenen ohne Herrschaft, in dem das Unterschiedene teilhat aneinander.»⁴⁰ Das ist Versöhnung, die Unterschiede erhält, die die Unverfügbarkeit des Anderen achtet. Dadurch bleibt eine «Gestalt von Hoffnung»⁴¹ erhalten, eine Hoffnung auf die Möglichkeit eines «Mehr», das die bloße Faktizität des status quo übersteigt und damit eine kritisch-verändernde Perspektive ermöglicht, die sich nicht mit der «normativen Kraft des Faktischen» abfindet: «Nur wenn, was ist, sich ändern läßt, ist das, was ist, nicht alles (...)»⁴² Gleichwohl ist diese Hoffnung nicht «positiv auszumalen», sie steht ebenso wie die Transzendenz, aus der sie sich speist, in einer Spannung von Präsenz und Absenz, steht quasi unter dem Bilderverbot.⁴³

Gemäß dieser – wenn auch nur ex negativo zu gewinnenden – Hoffnungsperspektive bricht Adorno auch nicht vollständig mit dem Fortschrittsgedanken. Er zeigt wie schon bei der Aufklärung dessen Dialektik auf⁴⁴, findet aber heftige Worte gegen diejenigen, die den Begriff des Fortschritts verabschieden: «Der Habitus derer, die den Begriff des Fortschritts platt und positivistisch schelten, ist meist selbst positivistisch.»⁴⁵ Dabei hält er – dialektisch gebrochen – an der Möglichkeit von Fortschritt und Veränderung fest: «Würde wahrhaft der Fortschritt des Ganzen mächtig, dessen Begriff die Male seiner Gewalttätigkeit trägt, so wäre er nicht länger totalitär. Er ist keine abschlußhafte Kategorie. Er will dem Triumph des radikal Bösen in die Parade fahren, nicht an sich selber triumphieren.»⁴⁶ Fortschritt, so stellt er dabei klar, darf ähnlich der Transzendenz weder der Zeitdimension völlig beraubt noch «in die Geschichte mediatisiert»⁴⁷ werden, ohne daß aber beides, Transzendenz und Immanenz des Fortschritts, deckungsgleich sind: «Augustin hat erkannt, daß Erlösung und Geschichte nicht ohne einander sind und nicht ineinander, sondern in einer Spannung, deren gestaute Energie schließlich nicht weniger will als die Aufhebung der geschicht-

³⁸ Vgl. hierzu entsprechende Überlegungen Hansjürgen Verweyens in: H. Verweyens, *Gottes letztes Wort*, bes. S. 233–285 und 466–480; ders., *Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten*. Regensburg 1997. Vgl. ebenso Wendel, *Postmoderne Theologie?* S. 206f.

³⁹ T. W. Adorno, *Zu Subjekt und Objekt*, in: Ders., *Stichworte*, S. 153.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Adorno, *Negative Dialektik*, S. 398.

⁴² Ebd. S. 391.

⁴³ Vgl. hierzu auch Buchholz, S. 127.

⁴⁴ Vgl. Adorno, *Fortschritt*, bes. S. 35ff.

⁴⁵ Ebd. S. 41.

⁴⁶ Ebd. S. 51.

⁴⁷ Ebd. S. 33.

lichen Welt. Um kein Geringeres jedoch ist im Zeitalter der Katastrophe der Gedanke an Fortschritt überhaupt noch zu denken.»⁴⁸ Damit ist der Fortschrittsbegriff geöffnet auf das «Mehr» des bloß Faktischen hin, ohne jedoch seinen Bezug zur Faktizität zu verlieren.

Die Hoffnung auf Versöhnung und Veränderung ist nicht nur zukunftsorientiert, sie gilt auch für die Vergangenheit, für die Opfer einer bislang unversöhnten, «unheilen» Geschichte.⁴⁹ Daran kann auch die christliche Botschaft von Befreiung und Erlösung anschließen: Die Befreiungsbotschaft ist keine Verheißung einer monistischen Auflösung des Einzelnen und Besonderen im Allgemeinen, und das heißt auch: keine Verheißung, die die unauflöslche Würde des Differenten und Unterschiedenen, kurz: des Anderen nicht anerkennt. Im Gegenteil: Die christliche Befreiungs- und Erlösungsbotschaft besagt ja gerade, daß die einzelnen Menschen einmal nicht mehr Leid, Unrecht und Vernichtung ausgesetzt sind, daß die Würde der/des Einzelnen unverrückbar gewahrt wird und gewahrt bleibt in der «basileia» Gottes, auch über den Tod hinaus, allerdings ohne die kalte Realität des Todes, der Unterdrückung und des Grauens einfach in Form einer «Trostreigion» oder «Opium des Volkes» zu verleugnen oder triumphalistisch zu überspringen. Die Passionsgeschichte Jesu ist keine erbauliche Geschichte, sondern zunächst einmal Teil der menschlichen Leidens- und Unheilsgeschichte, grauenhafte Schilderung eines Justizmordes an einem Unschuldigen. Daß und wie diese Geschichte auch Botschaft einer Hoffnung sein kann, wäre aufzuzeigen, ohne über die Realität des Leidens hinwegzutösten und vorschnell in den «Osterjubiläum» einzustimmen.⁵⁰

► *Das «qualitative Subjekt».* Trotz seiner Kritik des traditionellen Subjektbegriffs votiert Adorno anders als postmoderne Philosophinnen und Philosophen dafür, am Begriff des Subjekts⁵¹ festzuhalten, bestimmt hierbei das Subjekt jedoch als entmächtigtes, als «qualitatives Subjekt».⁵² Es ist deshalb qualitativ, weil es sich im mimetischen Akt dem Objekt anschmiegt und damit dessen qualitativen Momenten gerecht wird. Adorno gibt also den Subjektbegriff nicht auf, sondern faßt ihn neu als ein Subjekt, das wesentlich auf Anderes hin ist, das offen ist für die Begegnung mit dem anderen seiner selbst. Dabei verbindet er Subjektivität mit Individualität (im Sinne eines Einzelnen und Besonderen) und ebenso mit Autonomie (im Sinne einer Freiheit des Individuums sowohl gegenüber dem «herrschenden Allgemeinen» als auch einer Freiheit zum Widerstand gegen dieses wie auch einer Freiheit als Möglichkeitsbedingung des aktiven Bezugs zum Objekt).

An dieser Stelle zeigt sich allerdings auch ein Desiderat Adornoscher Philosophierens: Subjektivität wird mit Personalität gleichgesetzt und damit auch mit einer intentionalen Verfaßtheit; Subjektivität ist jedoch nicht mit Personalität identisch, sondern ist im Gegenteil deren Möglichkeitsbedingung, und ebenso geht Subjektivität einem intentional verfaßten «Bewußtsein von etwas» (und damit des Bezugs auf ein Objekt) noch voraus im Sinne einer unhintergehbaren Jemeinigkeit meiner Vorstellungen, mit Adorno formuliert: des Anschmiegens ans Objekt und der mimetischen Haltung. Meines Erachtens zehrt Adorno von genau jenem Subjektverständnis, grenzt sich aber gleichzeitig von jener Einsicht, wie sie z.B. in Kants transzendentaler Apperzeption zum Ausdruck kommt, ab, denn für ihn impliziert sie eine Hypostasierung des Subjekts, einen Hiatus zwischen Subjekt und Objekt sowie eine Abstraktion des Subjekts von Materialität und Geschichtlichkeit. Adornos Einschätzung des Subjektbegriffs ist aber an diesem Punkt unzutreffend: Unbestreitbar gibt es zwar bei Kant oder auch bei Fichte identitätsphilosophische Anklänge in der Formulierung des Subjektgedankens wie auch eine Reproduktion einer dualistischen Perspektive etwa Cartesischer Provenienz. Dennoch kann gerade Kant keine Hypostasierung und

Verdinglichung eines Udinglichen⁵³ vorgeworfen werden, denn Subjektivität verstanden als irreduzible Einmaligkeit meines Denkens (und man müßte hinzufügen: meines Fühlens, Erlebens) ist nicht gleichbedeutend mit einer «Ich-Substanz», einem zeitlosen und unveränderlichen Wesenskern, und steht somit sowohl außerhalb einer Substanzontologie als auch einer hypertrophen, das Subjekt totalisierenden Perspektive etwa Hegelscher Tradition.⁵⁴ Subjektivität, Jemeinigkeit, ist recht verstanden nichts anderes als die Möglichkeitsbedingung dafür, zum Anderen in Beziehung zu treten, Möglichkeitsbedingung des aktiven Sich-Anschmiegens-Könnens ans Objekt. Dabei kann mir dieses mein Subjektsein in der Jemeinigkeit auch – und das gilt es gegenüber der idealistischen Tradition zu betonen – des «somatischen Moments»⁵⁵, des «eigenleiblichen Spürens»⁵⁶ gewahr werden, und das wiederum im Bezug zu anderen, auf die ich in meiner Leiblichkeit hingeordnet bin.⁵⁷

⁴⁸ Ebd. S. 34.

⁴⁹ Adorno, *Negative Dialektik*, S. 395.

⁵⁰ Vgl. Zamora, *Erlösung unter Bilderverbot*, S. 136f.

⁵¹ Vgl. hierzu z.B. T. W. Adorno, *Zu Subjekt und Objekt*, S. 158f. und 165f.

⁵² Vgl. z.B. Adorno, *Negative Dialektik*, S. 54.

⁵³ Vgl. Adorno, *Zu Subjekt und Objekt*, S. 165.

⁵⁴ Adorno setzt in seiner Kritik des Subjektbegriffs das Subjektverständnis Hegels voraus und stülpt es anderen Subjektphilosophien, insbesondere derjenigen Kants, über. Damit wird die berechnete Kritik an einer Hypertrophie des Subjekts unberechtigterweise auf Konzeptionen ausgedehnt, die zwar identitätslogisch verstrickt sind, aber in sich das Potential tragen, aus jener identitätslogischen Verstrickung hinauszugelangen.

⁵⁵ Vgl. Adorno, *Negative Dialektik*, S. 193.

⁵⁶ Vgl. zur Bedeutung des eigenleiblichen Spürens z.B. H. Schmitz, *Der gespürte Leib und der vorgestellte Körper*, in: M. Grossheim, Hrsg., *Wege zu einer volleren Realität. Neue Phänomenologie in der Diskussion*. Berlin 1994, S. 75–91; G. Böhme, *Der offene Leib. Eine Interpretation der Mikrokosmos-Makrokosmos-Beziehung bei Paracelsus*, in: D. Kamper, Ch. Wulf, Hrsg., *Transfigurationen des Körpers. Spuren der Gewalt in der Geschichte*. Berlin 1989, S. 44–58.

⁵⁷ Vgl. zur Bedeutung der Beziehung zwischen Ich und Anderen vor allem U. Guzzoni, *«Cette immense fortune d'être deux»*, in: Dies., *Wendungen. Versuche zu einem nicht identifizierenden Denken*. Freiburg-München 1982, S. 62–70; dies., *In-die-Nähe-Kommen zum Fernen. Denken und Ferne*, in: Dies., *Wege im Denken. Versuche mit und ohne Heidegger*. Freiburg-München 1990, S. 123–162.

Theologisch bedeutsam ist der Subjektgedanke in zweifacher Hinsicht: Zum einen in bezug auf Überlegungen zu einem personalen Gottesverständnis jenseits substanzontologischer und onto-theologischer Reduktionen sowie zur Beziehung zwischen Gott und Mensch jenseits der Deutung dieser Beziehung als eines Herrschaftsverhältnisses, zum anderen in bezug auf die Möglichkeit einer nicht-extrinsizistischen Vermittlung von menschlicher Vernunft und Offenbarung wie auch von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit.⁵⁸

►«Mit Adorno über Adorno hinaus» – Die Möglichkeit einer kritisch-befreienden Theologie der späten Moderne: Modernität, Konstellation und «apparition», Hoffnung auf Versöhnung und Veränderung, Subjektivität und Freiheit – geleitet von diesen Stichworten, läßt sich meines Erachtens ein theologisches Konzept durchbuchstabieren, das dem Anliegen der Anerkennung des Anderen ebenso gerecht werden kann wie der Aufgabe, die Prozesse reflexiver Modernisierung sowohl kritisch zu begleiten als auch ihnen dort zu widerstehen, wo es Not tut (überall dort, wo die Würde, die Selbstbestimmung oder sogar die bloße Existenz der Einzelnen durch das «herrschende Allgemeine» und durch den Zugriff eines sich selbst monopolisierenden bzw. schon monopolisierten Systems bedroht, beschnitten oder zerstört ist). Solch eine Theologie wird parteilich sein müssen in dem Sinne, daß sie immer wieder Partei ergreifen muß für diejenigen, die – in welcher Form auch immer – Opfer des «herrschenden Allgemeinen» sind. Dementsprechend wird sie eine kritische Theologie in doppelter Hinsicht sein: Sie wird Mißstände kritisieren und zugleich eine Veränderungsperspektive aufzeigen, die Maß sein kann für das «krinein», das Unterscheiden und Entscheiden. Und sie wird eine befreiende Theologie sein, weil sie sich aus der Hoffnung speist, «die uns erfüllt»: die Hoffnung darauf, daß Leid, Tod und Vernichtung nicht das «Maß aller Dinge» sind. Diese Hoffnung wird nicht nur ihre Reflexion bestimmen, sondern auch die ihr aufgegebenen Praxis, die über die Reflexion hinausgeht und diese zugleich bestimmt, nämlich Zeugnisse und Zeugen der Hoffnung auf Befreiung und Erlösung zu sein in einer konkreten Praxis der Nachfolge Jesu – und dies auch und vor allem in ihrer gesellschaftlichen und politischen Dimension. Erst dann ist sie wirklich «Theologie der Welt» – unter den Bedingungen der späten Moderne. Dazu ist es allerdings notwendig, daß sich die Theologie ihrer Legitimationsverpflichtung stellt, will sie die zugesagte Hoffnung nicht einfach nur behaupten, sondern will sie durch ihr Zeugnis auch zu überzeugen versuchen. Der hermeneutische Rückgang auf Biblische und damit binnenchristliche Traditionen allein reicht dafür nicht aus, denn damit bewegte sich Theologie nur im geschützten Eigenbereich und täte nichts anderes als Selbstbestätigung. Um andere – auch Nichtchristinnen und Nichtchristen – überzeugen zu können, braucht es den Aufweis, daß christlicher Glaube und christliche Hoffnung nicht vernunftwidrig ist, daß die Praxis der Nachfolge keine vergebliche und unsinnige Praxis, kein absurdes Unterfangen ist, das lediglich müde belächelt werden kann. Darüber hinaus gerät ein rein bibelhermeneutisches Verfahren in die Gefahr des Traditionalismus; es braucht Kriterien, die uns Maßstab sind für unsere Zustimmung zu bestimmten Traditionen, und diese Kriterien können nicht wieder nur aus Tradition gewonnen werden, denn dies wäre nichts anderes als ein Zirkelschluß. Das bedeutet: Die Theologie muß nach Kri-

⁵⁸ Nicht minder entschieden votiert übrigens auch Johann Baptist Metz gegen den «Tod des Subjekts» und betont, daß «Religion und Subjektwerdung des Menschen unzertrennlich zusammengehören» (J.B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentalthologie. Mainz 1977, S. 66.). Allerdings steht der Subjektbegriff bei Metz erstens in der Gefahr, auf ein «kollektives Subjekt» verkürzt und damit aus seinem Zusammenhang mit Individualität herausgelöst zu werden, und zweitens fehlt eine Legitimation der Möglichkeit, überhaupt von «Subjekten» zu sprechen, also eine philosophische Begründung des Subjektgedankens jenseits identitätslogischer Verkürzungen dieses Gedankens – ein Ausfall, der wohl auf Metz' tiefgreifende Skepsis gegenüber Subjektphilosophien (die er anscheinend alle unterschiedlos mit Identitätsdenken gleichsetzt) zurückzuführen ist.

tieren für ihre unbestritten hermeneutische Aufgabe suchen, und dazu bedarf es einer philosophischen Reflexion, die sich nicht in Hermeneutik erschöpft bzw. sich auf Hermeneutik reduziert – und zwar aus der Haltung «fides quaerens intellectum», also aus einer zutiefst gläubigen Haltung, der es um nichts anderes geht als darum, Rechenschaft abzulegen.⁵⁹

Trotz der genannten Rezeptionsmöglichkeiten der Philosophie Adornos durch die Theologie gibt es allerdings auch wichtige Divergenzpunkte, die nicht einfach übergangen werden können und dürfen: Erstens ist – wie bereits angeführt – Transzendenz im Adornoschen Sinn nicht gleichbedeutend mit einer christlichen Vorstellung personal gefaßter Transzendenz, die mit dem immanent Seienden «kommuniziert», ohne jedoch mit ihm identisch zu sein oder sich in ihm aufzulösen. Und zweitens formuliert Adorno sowohl seine Hoffnung auf Versöhnung wie auch sein Festhalten an etwas Unbedingtem im Bedingten, an einem Moment von Wahrheit im Unwahren, im Modus des Kantischen «als ob». Alles andere wäre für ihn Rückfall in Identitätslogik und Präsenzdenken, und wer das «als ob» zu überschreiten versucht, gerät nur wieder in den Bann des Identitätszwanges hinein. Stattdessen müssen wir Adorno zufolge die Aporie auszuhalten versuchen: hoffen, obwohl es eigentlich nichts zu hoffen gibt ohne die Gewißheit der Erfüllung.⁶⁰ Doch solch eine Position ähnelt geradezu frappierend der Position des Absurden etwa eines Albert Camus. Denn auch der absurde Mensch sucht die Aporie auszuhalten: «Überzeugt von dem rein menschlichen Ursprung alles Menschlichen, ist er also immer unterwegs – ein Blinder, der sehen möchte und weiß, daß die Nacht kein Ende hat.»⁶¹ Doch ist diese Aporie wirklich auszuhalten? Oder führt sie nicht geradewegs in Trostlosigkeit und Verzweiflung? Können wir uns wirklich «Sisyphos als einen glücklichen Menschen vorstellen»?⁶²

An diesem Punkt sind Philosophie und Theologie gefordert und aufgefordert zugleich, und zwar dazu, das Konzept Adornos dahingehend zu modifizieren, eine «Gestalt von Hoffnung» zu formulieren, die einerseits dem negativ dialektischen Denken Adornos gerecht zu werden sucht und damit dessen Kritik an Identitätslogik und Präsenzdenken, die aber andererseits das aporetische «als ob» zu durchbrechen vermag. Immanuel Kants Versuch, das «als ob» von Freiheit, Unsterblichkeit und Gottesexistenz mittels praktischer Vernunft in objektive Gewißheit zu verwandeln, könnte dazu eine Leitlinie bieten, verbunden mit der kritischen Rückfrage an das Konzept Adornos, ob es sich nicht selbst aus Quellen speist, die entweder ungenannt bleiben oder nur kurz angerissen werden, ohne ausführlich entfaltet zu werden.⁶³ So bedürfen beispielsweise der Gedanke eines Unbedingtheitsmoments ebenso wie der Subjektgedanke nochmals einer ausführlichen philosophischen Legitimierung (die sich keineswegs zwangsläufig in Identitätslogik verstricken muß), sollen die von Adorno anvisierte Hoffnung sowie das Widerstandspotential der/des Einzelnen gegenüber dem herrschenden Allgemeinen (für Adorno in der Autonomie des Individuums begründet⁶⁴) und damit auch dem Vernichtungszwang eines totalitären Systems, nicht grundlos sein.⁶⁵

⁵⁹ Vgl. hierzu auch Wendel, Postmoderne Theologie? S. 211ff.; K. Müller, Wieviel Vernunft braucht der Glaube? Erwägungen zur Begründungsproblematik, in: Ders., Hrsg., Fundamentalthologie, S. 77–100.

⁶⁰ Vgl. auch Zamora, Krise – Kritik – Erinnerung, S. 459.

⁶¹ A. Camus, Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde. Mit einem kommentierenden Essay von L. Richter. Hamburg 1959, S. 101.

⁶² Ebd.

⁶³ Vgl. hierzu u.a. am Beispiel des Bezuges Adorno – Kant W. Ries, «Die Rettung des Hoffnungslosen». Zur «theologia occulta» in der Spätphilosophie Horkheimers und Adornos, in: ZPhF 30 (1976), S. 69–81.

⁶⁴ Vgl. z.B. T. W. Adorno, Erziehung nach Auschwitz, in: Ders., Stichworte, S. 90.

⁶⁵ Möglicherweise bietet sich hier ein Rückgriff auf die philosophische Tradition Kants und Fichtes an unter der Voraussetzung einer Dekonstruktion ihrer teilweise unbestreitbar identitätslogisch formulierten Gehalte, und dies um so mehr, als sich Adorno selbst immer wieder von Kant (auch positiv) herausgefordert wußte und sich mit ihm auseinandersetzte,

Solch ein philosophisch-theologisches Programm, das «mit Adorno über ihn hinauszugelangen» versucht, könnte eine tragfähigere systematische Grundlage für eine «eschatologisch-gesellschaftskritische Theologie»⁶⁶ in und für die reflexive Moderne sein als die Postmoderne und wird daher eher als eine postmodern gewendete Theologie der Alterität bzw. post-

⁶⁵ Vgl. die Ambivalenzen des Kantischen Programms herausarbeitete und selbst in der Absetzung von Kant niemals die grundlegende Hochachtung vor dessen philosophischer Arbeit verhehlte. Eine kritische Relecture des transzendentalphilosophischen Programms aus der Perspektive Kritischer Theorie scheint mir daher auch von Adorno her zulässig zu sein (vgl. z.B. Adorno, Fortschritt, S. 40: «Eine metaphysische Interpretation Kants hätte diesem keine latente Ontologie zu imputieren, sondern die Struktur seines gesamten Denkens als eine Dialektik von Aufklärung zu lesen, die der Dialektiker par excellence, Hegel, nicht gewahrt, weil er im Bewußtsein der Einen Vernunft deren Grenze tilgt und damit in die mythische Totalität gerät, die er für «versöhnt» hält in der absoluten Idee»).

⁶⁶ J.B. Metz, Zur Theologie der Welt. Mainz 1979, S. 76.

modern mutierte Politische Theologie der Aufgabe gerecht werden können, die Johann Baptist Metz einer Theologie zuweist, die als «Theologie der Welt» auch in Zukunft Bestand haben kann: «Die schöpferisch-kritische Hoffnung, von der sie [die Theologie der Welt als politische Theologie, S.W.] geleitet ist, bezieht sich (...) wesentlich auf die Welt als Gesellschaft und auf die weltverändernden Kräfte in ihr. Sie muß sich mit den großen politisch-sozial-technischen Utopien kritisch auseinandersetzen, mit den aus der modernen Gesellschaft reifenden Verheißungen einer universalen Humanisierung der Welt. Denn das Heil, auf das sich die christliche Hoffnung bezieht, (...) zielt auf universalen Frieden und endgültige Gerechtigkeit (vgl. Petr 3,13), auf daß die Tränen versiegen und «nicht mehr sein wird Trauer noch Klage noch Mühsal» (Offb 21,4).»⁶⁷

Saskia Wendel, Münster/Westf.

⁶⁷ Ebd. S. 87f.