

MIRIAM MÜNCH
DIALEKTIK DER NEGATIVITÄT –
DIALEKTIK DER HOFFNUNG

FREIBURGER THEOLOGISCHE STUDIEN

Unter Mitwirkung
der Professoren der Theologischen Fakultät
herausgegeben von

Thomas Böhm, Ursula Nothelle-Wildfeuer
(federführend), Magnus Striet

Band 194
Dialektik der Negativität – Dialektik der Hoffnung

MIRIAM MÜNCH

Dialektik der Negativität – Dialektik der Hoffnung

Johann B. Metz und Theodor W. Adorno
im Gespräch über ein geschichtssensibles
Subjektverständnis



FREIBURG · BASEL · WIEN



D 25

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2020

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-38862-0

Inhalt

Vorwort	9
Einleitung	11
I Das Desiderat der theoretischen Fundamentierung	
Theodizee-sensibler Theologie	23
1 Grundlinien Theodizee-sensibler Theologie (J. B. Metz)	25
1.1 Die These	25
1.2 Theologie <i>nach Auschwitz</i>	28
1.3 Theodizee als eschatologische Rückfrage an Gott	32
1.4 Die harmatiologische Engführung der Theologie	34
1.4.1 Aporien des augustinischen Ansatzes	38
1.4.2 Konsequenzen der harmatiologischen Engführung	42
1.5 Inhaltliche Konturen Theodizee-sensibler Theologie	45
1.5.1 Apokalyptisch-gewissenhaftes Christentum	45
1.5.2 Anamnetische Vernunft und anamnetische Kultur	47
2 Rückfragen an Theodizee-sensible Theologie	52
2.1 Negative Theologie und Anthropologie	52
2.2 Kritische Impulse	58
2.2.1 Die Rede vom Subjekt im Modus der Verheißung (Th. Pröpper)	58
2.2.2 Die Wissensform des Vermissens (R. Langthaler)	61
2.3 Der mögliche Beitrag Adornos zur theoretischen Fundamentierung Theodizee-sensibler Theologie	67
2.3.1 Das Subjekt im Spannungsfeld von Natur und Geschichte	68
2.3.2 Die Problematisierung des Aufklärungsbegriffs	69
2.3.3 Die Notwendigkeit philosophischer Fundamentierung	71
2.3.4 Die mögliche und unmögliche Rede vom Subjekt	71
2.3.5 Die immanente Kohärenz von Negativität und Hoffnung	72
2.3.6 Zusammenfassung der These	74

II Die Dialektik der Negativität als Grundlage eines geschichtssensiblen Subjektbegriffs (Th. W. Adorno)	77
1 Exposition: Die Dialektik der Aufklärung als innere Dialektik des Subjekts	79
1.1 Adorno als Kritischer Theoretiker	79
1.2 Anforderungen an Geschichtsphilosophie	87
1.3 Die <i>Dialektik der Aufklärung</i>	100
1.3.1 Grundthese und Aufbau	100
1.3.2 Aufklärung und Mythos	104
1.3.3 Instrumentelle Vernunft	112
1.3.4 Dialektik des Subjekts	116
1.3.4.1 Das Subjekt als herrschendes	121
1.3.4.2 Das Subjekt als beherrschtes	121
1.3.4.3 Das Subjekt als mythisches	124
1.3.4.4 Das Subjekt als auf den Konsum zugerichtetes	127
1.3.4.5 Das Subjekt als distanziertes	128
1.3.5 Aufklärung als Eingedenken der Natur im Subjekt . .	130
2 Einwurf: Trauer – Hoffnung – Eingedenken (W. Benjamin)	138
2.1 Die Dialektik der Geschichte im Trauerspielbuch und in den Geschichtsthesen	138
2.1.1 Die Barockrezeption Benjamins als „Anweisung zum nicht ganz unseligen Leben in der Moderne“ (M. Theunissen)	139
2.1.1.1 Zerrissenheit und Verlust der geschichtlichen Heilsperspektive	142
2.1.1.2 Allegorie und bleibende Differenz	144
2.1.1.3 Melancholie und Trauer	146
2.1.2 Eingedenken und verweigerte Affirmation in den Geschichtsthesen	155
2.1.2.1 Text und Kontext	156
2.1.2.2 Historischer Materialismus und Theologie	158
2.1.2.3 Unabgeschlossenheit der Vergangenheit und Eingedenken	161

2.2	Ist Hoffnung vernunftgemäß? Zum „kritischen Sinnpotential“ der praktischen Philosophie Kants (R. Langthaler)	174
3	Durchführung: Philosophie als negative Dialektik	184
3.1	Philosophie „angesichts der Unkraft des erschlaffenden Gedankens“: Die Einleitung der <i>Negativen Dialektik</i>	184
3.1.1	„Die Karten auf den Tisch legen“ – Philosophie und Wahrheit in der Vorrede	185
3.1.2	Philosophische Erfahrung als Herausforderung des Denkens	191
3.1.3	Dialektik als Methode des Denkens in der Bringschuld	196
3.1.4	Scheitern und Erkenntnis	203
3.1.5	Negativität als Kritik am Systemdenken	213
3.1.6	Freiheit zum Objekt	218
3.1.7	Theorie und geistige Erfahrung	220
3.1.8	Mehr Subjekt wagen	224
3.2	Die „Unausdenkbarkeit der Verzweiflung“ bei Kant	232
3.2.1	Was kann ich wissen? Vernunftkritik und Kritik der Metaphysik	235
3.2.1.1	Metaphysik: Vom „Kampfplatz“ zum „Kraftfeld“	236
3.2.1.2	Der „Formalismusvorwurf“	239
3.2.1.3	In den Brüchen liegt die Tiefe	242
3.2.2	Was soll ich tun? Kritik der Moralphilosophie	244
3.2.2.1	Die „Kraft des Widerstands, die im Gedanken selbst steckt“: Moral im Spannungsfeld von Theorie und Praxis	245
3.2.2.2	Die Dialektik der Moral	248
3.2.2.3	Die Freiheit der geistigen Erfahrung	250
3.2.3	Was darf ich hoffen? Die negative Dialektik der Freiheit	258
3.2.3.1	Freiheit als Modell negativer Dialektik	258
3.2.3.2	Die Dialektik der Freiheit	261
3.2.3.3	Wahre Praxis und die Begierde des Rettens	271

Inhalt

4	Coda: Dialektik der Negativität	278
4.1	Die spekulative Philosophie Hegels als Negativfolie geschichtssensibler Subjekttheorie	278
4.1.1	Kritik am Identitätsprinzip und an der Herrschaft des Denkens	281
4.1.2	Kritik an der Einheit des Bewusstseins	288
4.1.3	Differenzdenken und Rettung des Vereinzelten	293
4.2	Subjektsein unter den Bedingungen der Dialektik der Negativität	296
4.2.1	Totalität der Negativität vs. Dialektik der Negativität .	296
4.2.2	Dialektik der Negativität und Hoffnung	301
4.2.3	„... daß Auschwitz nicht sich wiederhole“ als neuer kategorischer Imperativ	307
4.2.3.1	Das „Prinzip von Auschwitz“	309
4.2.3.2	Die Schuld des Daseins	310
4.2.3.3	Die radikale Reduktion des Menschseins	313
4.2.3.4	Menschlichkeit materialistisch: Leiden und Tod als Wahrheitsträger	314
4.3	Hoffnung und Negativität	318
4.3.1	Hoffnung und Wahrheit	319
4.3.2	Hoffnung und Versöhnung	323
4.3.2.1	Die zarte Dimension von Versöhnung	326
4.3.2.2	Die kämpferische Dimension von Versöhnung	328
4.3.3	Vom Glück, trotz allem Subjekt sein zu dürfen	331
III	Zusammenfassung und Ausblick: Dialektik der Negativität als Dialektik der Hoffnung	341
1	Konturen eines geschichtssensiblen Subjektbegriffs mit Adorno und Benjamin	343
1.1	Negativ-dialektische Subjektivität	343
1.2	Subjektivität im Modus der Hoffnung	347
2	Die Fundamentierung Theodizee-sensibler Theologie mit dem fragmentarischen Subjektbegriff Adornos . .	351
3	Ausblick: Mehr Unruhe wagen	355
	Siglen- und Literaturverzeichnis	363

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Wintersemester 2019/20 von der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br. als Inauguraldissertation im Fach Fundamentaltheologie angenommen. Für die Publikation wurde sie durchgesehen und geringfügig überarbeitet.

Mein besonderer Dank gilt Prof. Dr. Magnus Striet für die fachliche Betreuung der Arbeit und die zehn prägenden Jahre, in denen ich zunächst als Hilfskraft und dann als Assistentin am Arbeitsbereich Fundamentaltheologie tätig war. Ihm und Prof. Dr. Lore Hühn von der Philosophischen Fakultät sei für die Erstellung der Gutachten gedankt. Stellvertretend für die Herausgeber(innen) der *Freiburger theologischen Studien* danke ich Prof. Dr. Ursula Nothelle-Wildfeuer für die Aufnahme meiner Arbeit in die Reihe sowie Clemens Carl vom Verlag Herder für die unkomplizierte Begleitung der Drucklegung. Zu Dank verpflichtet bin ich auch der Erzdiözese Freiburg für die Gewährung eines großzügigen Druckkostenzuschusses.

Für die Sisyphusarbeit der akribischen Gesamtkorrektur des Textes gebührt mein Dank meinem Vater Jürgen Münch. Darüber hinaus haben mich Martin Schmidt, Melanie Wurst, Dr. Eva-Maria Spiegelhalter und Dr. Anna Flamm mit Korrekturen und vielen wertvollen Hinweisen unterstützt.

Eine Konstante über die gesamte Zeit war mir der entschlossene Rückhalt solidarischer Frauen und guter Freundinnen: Melanie Wurst, Dr. Aliyah El Mansy, Dr. Juliane Brandes, Dr. Eva-Maria Spiegelhalter, Dr. Lisa Sumski und Waltraud Orlik – ich danke euch und Ihnen!

Am Ende steht der Dank an die Familie – waschkörbeweise: An Gabi, Jürgen und David Münch, die immer bereit sind zu helfen. An Martin, der für dieses Projekt Urlaub, Nachtschlaf und Nerven geopfert hat. Und an Lennart und Benno, meine tapferen Kinder, die mir den Freiraum gelassen haben, diese Sache zu

Vorwort

Ende zu bringen. Danke, dass ihr mein Leben laut, bunt, chaotisch und wundervoll macht.

Ich widme dieses Buch dem Andenken meiner Großeltern Ruth und Erich Münch sowie Meta und Edmund Kistner.

Freiburg, im Januar 2020
Miriam Münch

Einleitung

„Nur um der Hoffnungslosen willen
ist uns die Hoffnung gegeben.“
Walter Benjamin

1 Die These

Hoffnung macht nervös. Schon die Herkunft des Wortes vom mittelniederdeutschen *hopen/hoppen* für „ hüpfen“ oder „springen“ zeigt: Hoffnung ist keine Haltung des ruhigen Herzens, sondern Ausdruck der Unruhe.¹ Diese Unruhe zieht sich durch das Werk Theodor W. Adornos. Seine Texte lassen sich als engagiertes Anschreiben gegen die Saturiertheit im Denken und Leben lesen. „Nur wenn, was ist, sich ändern lässt, ist das, was ist, nicht alles“², ist einer seiner philosophischen und politischen Leitsätze, die sich gegen die Legitimierung des Seienden als des Sein-Sollenden richten. Dass sich diese kritische Haltung mit dem Hoffnungsbegriff verbinden lässt, wird im Brief Adornos an Max Horkheimer vom 25.2.1935 deutlich, in dem er „das Motiv der Rettung des Hoffnungslosen als Zentralmotiv all [s]einer Versuche“³ erklärt und gegen den Atheismus Horkheimers anführt:

¹ Vgl. Art. *hoffen*, in: Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm. Nachdruck der Erstausgabe von 1877, München 1994, Bd. 10, 1668 ff.; im Folgenden zitiert als DWB.

² Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften. Hrsg. von Rolf Tiedemann und Gretel Adorno, Frankfurt a. M. 1971 ff., Bd. 6, 391; im Folgenden zitiert als GS.

³ Brief Adornos an Horkheimer vom 25.2.1935, in: Theodor W. Adorno/Max Horkheimer, Briefwechsel 1927–1937. Hrsg. von Christoph Gödde und Henri Lonitz, Frankfurt a. M. 2003, Bd. 4/1, 51–59, hier 53; die Briefwechsel Adornos werden zitiert als BW.

Einleitung

„Und freilich glaube ich: so wie keiner meiner Gedanken ein Recht zu atmen hätte, wenn er nicht, Ihrem Atheismus konfrontiert, sich als unverhüllend und wahr erwiese, so sicher wäre keiner Ihrer Gedanken zu denken ohne dies Wozu als Kraftquelle durch den Tod hindurch, die um so gewaltiger in Ihre Erkenntnisse hineinwirkt, je dichter Sie diese dagegen absperren; wie eine Art von Strahlen, die nicht nur von keiner Mauer aufgehalten werden sondern gerade die Macht besitzen, das Innerste der Mauer selbst zu zeigen.“⁴

Das „Wozu als Kraftquelle durch den Tod hindurch“ ist nichts anderes als eine Umschreibung der mit der Hoffnung verbundenen Begriffskonstellation. Adorno weiß sich dem Anliegen der Theologie insofern verbunden, als diese die „Idee der Hoffnung [...] stets bloß fürs sterbliche Geschöpf entworfen“⁵ habe. Damit schreibt Adorno dem Hoffnungsbegriff eine wichtige Funktion für das Subjekt angesichts seiner endlichen, körperlichen Verfasstheit zu. In dieselbe Richtung weist das Zitat von Walter Benjamin, das der Einleitung vorangestellt ist: „Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben.“⁶ Auch bei Benjamin steht die Funktion der Hoffnung im Mittelpunkt. Denn er bestimmt Hoffnung nicht als individuelle Sehnsucht, sondern als Ausdruck einer Haltung der Solidarität mit denen, die die Hoffnung verloren haben. Aus dem *Hoffen auf* wird so ein *Hoffen für*. Adorno nimmt diesen Gedanken von Benjamin auf und führt aus, dass das resignative Verloren-Geben derer, die Unrecht erleiden mussten, auch für die Entkommenen nicht folgenlos bleibt:

„Denn die verzweifelte Hoffnung [...] ist nicht sowohl die Sorge um das eigene Ich als vielmehr die, daß man Tod und unwiederbringliches Verlorensein des geliebten Menschen –

⁴ Ebd.

⁵ GS 2, 118.

⁶ Walter Benjamin, Goethes Wahlverwandtschaften, in: ders., Gesammelte Schriften. Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershon Scholem herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt. a. M. 1974, Bd. I.1, 201; im Folgenden zitiert als BGS.

oder Tod und Verlorene sein derer, denen Unrecht geschah, nicht denken kann, und selbst heute kann ich oft nicht verstehen, wie man ohne Hoffnung für jene auch nur einen Atemzug zu tun vermöchte.“⁷

Es ist nicht die naive Hoffnung, die sich über die Realität hinwegträumt, sondern eine aufgeklärte Hoffnung, von der Adorno und Benjamin sprechen. Sie richtet sich nicht primär auf das eigene Seelenheil oder das eigene Glück. Vielmehr wird das Nicht-Verloren-Sein derer, die verloren scheinen oder denen Unrecht geschah, als Bedingung für das eigene Weiterleben postuliert. Nicht die biologische Weiterexistenz erfordert die Hoffnung, sondern das Weiterleben im emphatischen Sinne: die Möglichkeit als moralisch sensibles Subjekt weiterzuleben. Diese Dimension der Hoffnung – als Haltung der Solidarität mit denen, die zu Opfern wurden oder aus guten Gründen über Ungerechtigkeit und Unrecht verzweifeln – steht im Zentrum dieser Arbeit.

Trotz dieser Hoffnungsspuren wird Adorno oft als Denker einer umfassenden Negativität rezipiert. Wenn dies zutrifft, läuft die Frage nach der Rettung der Hoffnungslosen und vermeintlich Verlorenen buchstäblich ins Leere. Schließlich begegnet Adorno religiösen Verklärungen genau wie politischen Ideologien mit vernichtender Kritik. Dennoch ist die Beobachtung richtig, dass der Hoffnungsbegriff im kritischen Denken einen Fremdkörper darzustellen scheint. Dieser Fremdkörper lässt sich jedoch dialektisch einholen und als Dissonanz oder Bruch verstehen. Gemäß Adornos Aussage über Kant, dass in den Brüchen seiner Philosophie die eigentliche Tiefe steckt⁸, wird in dieser Arbeit das Potential dieses Bruchs für den Hoffnungsbegriff untersucht.

⁷ Brief Adornos an Max Horkheimer vom 25.1.1937, in: Max Horkheimer, Gesammelte Schriften. Herausgegeben von Alfred Schmidt, Frankfurt a. M. 1985 ff., Bd. 16, 34 f.; im Folgenden zitiert als HGS.

⁸ Vgl. Theodor W. Adorno/Rolf Tiedemann (Hrsg.), Kants „Kritik der reinen Vernunft“ (1959), Frankfurt a. M. 1995, 270. Die Nachgelassenen Schriften Adornos (NL) werden im Folgenden unter Nennung von Abteilung, Band und Seitenzahl zitiert.

Umgekehrt passt sich der Hoffnungsbegriff auch in den affirativ religiösen Kontext der christlichen Theologie nicht so nahtlos ein wie gemeinhin angenommen. Denn Heilsgewissheit und Hoffnung stehen in einem eigentümlichen Spannungsverhältnis zueinander – und der übliche Verweis auf die Spannung von „Schon“ und „Noch nicht“ der Erlösung hebt diesen Widerspruch nicht einfach auf.⁹ Ein prägender Theologe des 20. Jahrhunderts, der diesen Bruch reflektiert hat, ist Johann Baptist Metz. Er positioniert seine neue Politische Theologie als Gegenentwurf zum Hauptstrom der Theologie, bei dem er ein Übergewicht des Wissens gegenüber dem Hoffen beobachtet.

Im Zentrum der soteriologischen Überlegungen von Metz steht die Hoffnung auf Versöhnung.¹⁰ Der Versöhnungsbegriff ist dabei nicht als Wiederherstellung einer äußeren Ordnung zu verstehen, sondern bringt das intersubjektive Geschehen der Verständigung zweier Personen zum Ausdruck, auf das sich die Hoffnung richtet.¹¹

⁹ Vgl. dazu Johann Baptist Metz, „Politische Theologie“ in der Diskussion (1969), in: ders., Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967–1997, Mainz 1997, 33–61, hier 50, Anm. 50. Zum Spannungsverhältnis von Verheißung und Erfüllung des Reiches Gottes in den Evangelien vgl. Thomas Söding, Jesus und die Kirche. Was sagt das Neue Testament? Freiburg i. Br. u. a. 2007, 73 f. Bongardt knüpft seine Deutung der Gnadenerfahrung an diese Spannung an; vgl. Michael Bongardt, Gottes Liebe als Vorzeichen christlicher Existenz. Aspekte der Erfahrung und Bezeugung der Gnade, in: Thomas Pröpper, Theologische Anthropologie. 2 Bde. Zweiter Teilband, Freiburg i. Br. 2011, 1437–1489, bes. 1437 f.

¹⁰ Für eine theologiegeschichtliche Aufarbeitung des Begriffes vgl. Dirk Ansorge, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. Die Dramatik von Vergebung und Versöhnung in bibeltheologischer, theologiegeschichtlicher und philosophiegeschichtlicher Perspektive. Freiburg i. Br. u. a. 2008, bes. 569 ff.; vgl. ders., Vergebung auf Kosten der Opfer? Umrisse einer Theologie der Versöhnung, in: SaThZ 6 (2002). Zur Unterscheidung von Täter(inne)n und Opfern im Kontext der Hoffnung auf Versöhnung *nach Auschwitz* vgl. Jan-Heiner Tück, Das Unverzeihbare verzeihen? Jankélévitch, Derrida und die Hoffnung auf Versöhnung, in: ders., Gottes Augapfel. Bruchstücke zu einer Theologie nach Auschwitz, Freiburg i. Br. u. a. 2016, 249–284.

¹¹ Vgl. dazu den Bedeutungswandel, den das Grimmsche Wörterbuch für den Begriff Versöhnung dokumentiert: von der „herbeiführung eines

Diese ist aber *nach Auschwitz* nicht mehr als individuelle Erlösungshoffnung, sondern nur noch eschatologisch denkbar.¹² Durch die Verlagerung der Erlösungshoffnung in die Eschatologie wandelt sich die individuelle Hoffnung auf die eigene Seligkeit zur Frage nach der Versöhnung aller angesichts von Widersprüchen und Verletzungen, die *nach Auschwitz* irreparabel scheinen. Die kaum zu ertragende Frage nach Versöhnungsperspektiven für diejenigen, die als Täter(innen) die Verantwortung dafür tragen, dass andere Menschen zu Opfern werden, ist nur die Spitze des Eisbergs der intersubjektiven Verwerfungen und Unversöhntheiten, die das Menschsein prägen.¹³

Insofern bewegt sich die Hoffnung auf eine Versöhnung aller auf einem schmalen Grat; sie lässt schwindeln angesichts der sich auftuenden Abgründe und röhrt zugleich an den Kern eines Humanitätsideals, das sich durch das Festhalten an der unverbrüchlichen Würde jedes und jeder Einzelnen auszeichnet. Diese Implikationen kennzeichnen die Versöhnungshoffnung oder klassisch die ἀποκατάστασις πάντων als ein Terrain, das theologische und anthropologische Sensibilität erfordert.¹⁴ Denn eine undifferenzierte Hoffnung auf Versöhnung, die geschehene Verletzungen nicht berücksichtigt – Verletzungen, die so tief reichen, dass sie

objectiv notwendigen [...] ausgleichs“ durch eine Sühneleistung im Mittelhochdeutschen zur „innerliche[n] umwendung bei der wiederherstellung eines gestörten guten verhältnisses einer person zu einer andern person“ im Neuhochdeutschen (Art. *versöhnen*, in: DWB 25, Sp. 1351. 1356).

¹² Vgl. dazu exemplarisch Johann Baptist Metz, Theodizee-empfindliche Gottesrede, in: ders. (Hrsg.), „Landschaft aus Schreien.“ Zur Dramatik der Theodizeefrage, 81–102. Für die Beschreibung des Vorhabens und der Struktur der Arbeit habe ich mich zugunsten der Lesbarkeit für einen thesenartigen Stil entschieden, die genaue Ausarbeitung mit entsprechenden Literaturverweisen findet sich in den einzelnen Kapiteln.

¹³ Vgl. Magnus Striet, Das Versprechen der Gnade, in: Pröpper, Theologische Anthropologie II, 1490–1520.

¹⁴ Vgl. Magnus Striet, Streitfall Apokatastasis. Dogmatische Anmerkungen mit einem ökumenischen Seitenblick, in: ThQ 184 (2004), 185–201. Zur intersubjektiven Dimension des Versöhnungsbegriffs vgl. Ansorge, Vergebung auf Kosten der Opfer.

Einleitung

Vergebung und Versöhnung vielleicht unmöglich machen – wiederholt die Beschädigung der Würde derer, die zu Opfern wurden. Andererseits steht das Festhalten an einer bleibenden Unversöhnlichkeit ohne Hoffnungsperspektiven im Widerspruch zu einer Rede von Gott als der Liebe, deren Möglichkeiten die menschlichen bei weitem übersteigen.¹⁵

Nicht nur der gemeinsame Kontext *nach Auschwitz* und die zentrale Stellung des Begriffs Hoffnung verbinden Metz' und Adornos Denken, sondern es lassen sich auch auf intertextueller Ebene Bezüge herstellen. Metz selbst hat sich wiederholt auf die Frankfurter Schule und insbesondere Adorno berufen, ohne diese Andeutungen jedoch auszuführen. Einen expliziten Hinweis gibt Metz in Bezug auf das kritische Potential der Begriffe Negativität und Versöhnung bei Adorno.¹⁶ Insofern liegt es nahe, diesem Arbeitsauftrag zu folgen und Adorno und Metz in einen Dialog darüber zu bringen, wie sich Philosophie und Theologie *nach Auschwitz* wandeln müssen und welche Auswirkungen dies für die Rede von der Hoffnung hat – angesichts der bleibenden Negativität dessen, was ist.

Die theologische Fragestellung der vorliegenden Arbeit geht von der Beobachtung aus, dass Metz' soteriologischer Entwurf auf einer zutreffenden Intuition aufbaut. Metz diagnostiziert in der zeitgenössischen Theologie eine fehlende Sensibilität für die mit der Theodizee verbundenen Fragestellungen. Die Ursache dafür verortet er in der unkritischen Rezeption von Denkfiguren, die zum Verstummen biblischer Traditionen von Trauer, Klage und Anklage führen. Insbesondere das augustinische Verständnis

¹⁵ Vgl. Thomas Pröpper, Fragende und Gefragte zugleich. Notizen zur Theodizee, in: Tiemo Rainer Peters (Hrsg.), Erinnern und Erkennen. Denkanstöße aus der Theologie von Johann Baptist Metz, Düsseldorf 1993, 61–72; Johannes B. Brantschen, Die Macht und Ohnmacht der Liebe Gottes, in: FZPhTh 27 (1980), 224–246.

¹⁶ Vgl. Metz, „Politische Theologie“ in der Diskussion, 52 f. Anm. 56: „Wichtig wäre es indes, die Frage der ‚negativen Vermittlung‘ von Eschatologie (im dialektischen Sinn der Negativität) ausführlich zu prüfen und zu erörtern.“

von Subjekt und Sünde dient der Theologie als Strategie, den Schöpfergott von der Verantwortung für seine Welt zu dispensieren. Die Erkenntnis, dass diese „Stillstellung der Theodizeefrage“¹⁷ nicht hinnehmbar ist, verschärft sich bei Metz mit der un hintergehbaren Einsicht, dass nach den Verbrechen, für die der Name Auschwitz steht, alle Theologie zwangsläufig Theologie *nach Auschwitz* ist und sich nicht unbirrt weitervollziehen darf, als sei nichts geschehen.

Die Verbrechen von Auschwitz delegitimieren für Metz jede Rede von Gott und jeden Glaubensvollzug, die mit dem Rücken zu den Opfern der Geschichte stattfinden. Metz plädiert deshalb für eine Wiederaufnahme der Traditionen von Bitte und Klage, Hoffnung und Verheißung, die er mit den biblischen Narrativen um das „Volk Israel“ verknüpft. Demgegenüber sieht er in der gegenwärtigen Theologie ein Übergewicht der Wissenstradition „Athens“, also der griechischen Philosophie, durch das die Hoffnungsgestalt des Glaubens marginalisiert wird.

Damit ist aber die Frage aufgeworfen, ob Hoffnung und Wissen im Sinne philosophischer Reflexion nur als Gegensätze zu verstehen sind oder ob diese beiden Traditionen in eine weiterführende Konstellation gebracht werden können. Denn zwar stimmt Metz’ Grundbeobachtung, dass eine Überbetonung von Traditionen des Wissens in der Theologie zu einer Heilsgewissheit führen kann, die wenig Raum für Hoffnung lässt. Dem steht jedoch die Verpflichtung gegenüber, „jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt [...]“ (1 Petr 3,15). Gerade in einer plural verfassten Gesellschaft, die vom Miteinander unterschiedlichster religiöser und nichtreligiöser Haltungen und Kulturen lebt, ist die Kommunikabilität religiöser Prämissen essentiell. Umso mehr obliegt es dann Theologie als der vernunftbasierten Rede von Gott, ihre Annahmen nach innen und außen zu vermitteln und in offenen Dialog zu treten – auch im universitären Diskurs.¹⁸

¹⁷ Ders., *Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg i. Br. u. a. ³2006, 11.

¹⁸ Dies wird auch im Papier des Wissenschaftsrats von 2010 deutlich: Emp-

Einleitung

Wie könnte ein Theoriekonzept aussehen, das philosophische Glaubensverantwortung mit der Hoffnungsgestalt des Glaubens verbindet – und dabei dem Anspruch der Theodizee-Sensibilität gerecht wird? Diese Frage versuche ich durch die Interpretation ausgewählter Texte Adornos zu beantworten. Die Herangehensweise orientiert sich am Befund Rudolf Langthalers, dass Adornos Denken in hohem Maße von der praktischen Philosophie Kants beeinflusst ist.¹⁹ Adorno legt den Fokus dabei auf die „Brüche“ in Kants Denken, die dieser nicht kaschiere, sondern offen als Antinomien benenne.²⁰ Diese Brüche greift Adorno, stark vermittelt über die Philosophie Walter Benjamins, auf und radikaliert sie, indem er die Antinomien Kants als gesellschaftliche Antagonismen interpretiert. Adornos Philosophieren nimmt dabei seinen Ausgang von den real existierenden Subjekten, die immer bereits vergesellschaftete und damit verwundete Subjekte sind. Quer durch sein Gesamtwerk setzt sich Adorno mit der Frage auseinander, was es für das endliche Bewusstsein, das immer schon traumatisiertes Bewusstsein ist, bedeutet, wenn es sich mit geschichtlichem Leid konfrontiert.

Die folgende Argumentation zeigt auf, dass Adorno trotz seiner Kritik am Idealismus einen Subjektbegriff zugrunde legt, der sich, wie der Kantische, darüber definiert, sich theoretisch und praktisch bestimmen zu können. Diese Selbstbestimmung kann im Kontext der Kritischen Theorie jedoch ausschließlich innerhalb der Menschen gegebenen Grenzen und im gebrochenen Leben erfolgen. Im Zentrum der Interpretation steht deshalb der Begriff der Negativität.²¹ Es wird untersucht, ob dieser als totaler

fehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen, 9 f.: URL: <https://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/9678-10.pdf> (abgerufen am 12.07.2017).

¹⁹ Vgl. Rudolf Langthaler, Gottvermissen – Eine theologische Kritik der reinen Vernunft? Die neue Politische Theologie (J. B. Metz) im Spiegel der kantischen Religionsphilosophie (ratio fidei; 4), Regensburg 2000, bes. 169 f.

²⁰ Vgl. NL 4/4, 270.

²¹ Zum Negativitätsbegriff vgl. Jochen Gimmel, Konstellationen negativ-

zu verstehen ist oder ob sich hinter der Negativität die vorsichtige Hoffnung auf eine umfassende Versöhnung verbirgt. Die Annäherung an den Gehalt dieser Hoffnung erfolgt über eine Interpretation der Begriffskonstellationen bei Adorno, die Transparenz hin auf Spuren eines Positiven entfalten. So lässt sich vor allem aus Adornos kritischer Auseinandersetzung mit dem absoluten Subjekt Hegels ex negativo auf einen tastenden, Fragment bleibenden Subjektbegriff schließen. Zum einen geschieht dies im Kontext geschichtsphilosophischer Reflexionen. Zum anderen nähert sich Adorno an einen Begriff von Philosophie an, der Wahrheit ange-sichts faktischer Geschichte beanspruchen darf. Diese Interpretationen laufen auf eine Darstellung der inneren Verwiesenheit von Negativität und Versöhnungshoffnung zu.

Wenn sich die Anfangsthese erhärtet und sich aus der Interpretation Adornos Konturen eines kritischen Subjektbegriffs ergeben, dann folgt daraus theologisch, dass eine Lesart Adornos von Benjamin und Kant theoretische Impulse liefert, die es ermöglichen, die Geschichtssensibilität der Theodizee-sensiblen Theologie mit einem tragfähigen theoretischen Konzept zu verbinden bzw. zu fundamantieren. Ein solches Theoriekonzept für eine geschichtssensible Theologie kann aber nur eines sein, das die unvertretbare Würde jedes und jeder Einzelnen in den Blick bekommt. Als Referenzrahmen bietet sich, basierend auf den Ausführungen von Hermann Krings und Thomas Pröpper, die transzendentale Freiheitstheorie im Anschluss an Kant an. Allerdings besteht die Herausforderung darin, diese mit der entschiedenen Perspektive auf die Geschichte und die Opfer der Geschichte zu verbinden, die Metz und Adorno vorgeben.

Sollte bei Adorno am Ende der *Negativen Dialektik* und als Ergebnis der *Meditationen zur Metaphysik* ein vorsichtiges Sich-

utopischen Denkens. Ein Beitrag zu Adornos aporetischem Verfahren, Freiburg i. Br. u. a. 2015. Der methodische Hauptunterschied zu Gimmels Arbeit besteht darin, dass diese sich weitgehend auf den Text der ND beschränkt, während meine Fragestellung es erfordert, den Kontext Kritische Theorie, den Einfluss Walter Benjamins und die Kant-Rezeption Adornos zu untersuchen.

Einleitung

offen-Halten für Hoffnung stehen, folgt daraus nicht, dass er die Hoffnung auf das Eingreifen eines rettenden Gottes positiv affirmiert. Eine solche „kryptoteologische“ Lesart Adornos lässt der Textbefund nicht zu.²² Der Gehalt der Hoffnung muss bei Adorno gemäß seinen Prämissen negativ bleiben, allerdings unter Berücksichtigung der spezifischen Bedeutungskonstellation seines Negativitätsbegriffs. Dabei ist jedoch zu fragen, ob ein möglicher kritischer Hoffnungsbegriff Adornos sich als anschlussfähig erweist für eine vorsichtige, geschichtssensible Theologie, die das Wagnis der Hoffnung mit guten Gründen auf sich nimmt. Adorno leistet eine intensive Auseinandersetzung mit der Frage, was es heißt, philosophisch verantwortet und mit dem Blick auf die Geschichte von sich als Subjekt zu sprechen. Diese Überlegungen können helfen, den Hoffnungsbegriff in der transzendentalen Freiheitstheorie stärker herauszuarbeiten und mit den realen geschichtlichen Erfahrungen von Gebrochenheit anzureichern.

Zusammenfassend lässt sich die Vorgehensweise so beschreiben: Zum einen werde ich die Frage untersuchen, ob sich bei Adorno als Denker der Negativität überhaupt genügend Spuren der Hoffnung finden, die es rechtfertigen, ihn als Gewährsmann für einen durch das Feuer von Kritik und Geschichte gegangenen Hoffnungsbegriff heranzuziehen. Zweitens wird zu prüfen sein, ob sich die Konstellation aus Hoffnung und Versöhnung eignet für die Konstruktion eines die geschichtliche und körperliche Verletzbarkeit berücksichtigenden, fragmentarischen Subjektbegriffs im kritischen Erbe Kants. Schließlich wird zu fragen sein, ob sich mit diesem Konzept des hoffenden Subjekts die Theodizee-sensible Theologie von Metz theoretisch fundamentieren lässt.

²² Vgl. dazu José A. Zamora, Krise – Kritik – Erinnerung. Ein politisch-theologischer Versuch über das Denken Adornos im Horizont der Krise der Moderne, Münster 1995, 331 f.

2 Die Struktur

Ich beginne meine Darstellung mit einer ausführlichen theologischen Problemexposition (I). Zunächst beschreibe ich die Theodizee-sensible Theologie von Johann Baptist Metz im Zeithorizont *nach Auschwitz* in ihren Grundlinien. Der Fokus der Rekonstruktion liegt dabei auf Metz' Kritik an der Theodizee-Ungänglichkeit der Theologie, deren Ursache er in einer einseitigen Augustinus-Rezeption innerhalb der theologischen Tradition sieht. Daran knüpft sich die Frage nach einer (freiheits-)theoretischen Fundamentierung der Theodizee-sensiblen Theologie an. Die von Thomas Pröpper und Rudolf Langthaler formulierten kritischen Rückfragen dienen exemplarisch als Grundlage für die Identifizierung möglicher Themenfelder eines fiktiven Dialogs mit Adorno.

Der zweite Hauptteil (II.) ist der Rekonstruktion und Interpretation zentraler Konstellationen der Philosophie Adornos gewidmet und besteht aus vier Kapiteln. Im ersten Kapitel (II.1) liegt der Fokus auf der Einbettung der Philosophie Adornos in den Kontext der Kritischen Theorie, deren bleibende Aktualität insbesondere anhand der Geschichtsphilosophie aufgezeigt wird. Als Referenz dient vor allem die in der *Dialektik der Aufklärung* formulierte Analyse einer in ihr Gegenteil umgeschlagenen Aufklärung. Diese steuert auf einen positiven Begriff emanzipatorischen Denkens ohne Totalitätsanspruch zu.

Im zweiten Kapitel (II.2) zeige ich anhand von Walter Benjamins Texten *Ursprung des deutschen Trauerspiels* und der *Thesen über den Begriff der Geschichte* die zentralen Bezüge, ohne die das Verständnis der Konstellation von Hoffnung und Negativität bei Adorno oberflächlich bleibt. Gleches gilt für die geschichts-sensible Interpretation Kants, die ich im Anschluss an Langthaler rekonstruiere.

Das dritte Kapitel (II.3) stellt die Durchführung der These dar. Anhand der Einleitung der *Negativen Dialektik*²³ zeige ich, wie

²³ Im Folgenden verwende ich zugunsten einer besseren Lesbarkeit für häu-

Einleitung

Philosophie in Form negativer Dialektik als Grundvollzug des hoffenden Subjekts zu verstehen ist. Diese Interpretation wird durch eine Analyse der Kant-Rezeption Adornos in seinen Vorlesungen sowie im Freiheitskapitel der ND ergänzt. Es lässt sich belegen, dass sich Adorno entgegen der gängigen Lesart von Hegel her auch als Kantianer interpretieren lässt – und sich daraus interessante Anschlussperspektiven für eine Theodizee-sensible Theologie ergeben.

Im vierten Kapitel (II.4) dient die Hegelrezeption Adornos als Negativfolie für die Zusammenfassung des bisher Erarbeiteten. Die These, dass der Negativitätsbegriff bei Adorno selbst als dialektischer zu verstehen ist, der sich vorsichtig offen zeigt für eine Rest-Hoffnung auf Hoffnung, wird anhand der Konstellationen Negativität und Subjekt sowie Hoffnung und Negativität entfaltet.

In dritten Teil (III.) schlage ich den Bogen zum ersten Teil und skizziere, wie Metz' Theodizee-sensible Theologie durch kritische Impulse Adornos ergänzt werden kann.

fig zitierte Schriften die üblichen Siglen. So zitiere ich die *Negative Dialektik* als ND, die *Dialektik der Aufklärung* als DA, die *Minima Moralia* als MM.

I Das Desiderat der theoretischen Fundamentierung Theodizee-sensibler Theologie

1 Grundlinien Theodizee-sensibler Theologie (J. B. Metz)

„Warum sieht man der Theologie [...] die Leidengeschichte der Menschen [...] überhaupt nicht an?“

Johann Baptist Metz

1.1 Die These

Die Frage, warum Theologie „ungerührt nach einer solchen Katastrophe einfach weiterreden“¹ kann, warum man ihr die Leidengeschichte der Menschen überhaupt nicht ansieht, zieht sich als roter Faden durch die Texte des 2019 verstorbenen Münsteraner Fundamentaltheologen Johann Baptist Metz. Als Gegenentwurf bietet er einen Ansatz an, den er unter dem Begriff „neue Politische Theologie“ zusammenfasst und später als Theodizee-sensible Theologie präzisiert.² Die Präzisierung „neu“ markiert die Abgrenzung von der Politischen Theologie Carl Schmitts³ und

¹ Johann Baptist Metz, Theologie als Theodizee, in: Willi Oelmüller (Hrsg.), Theodizee – Gott vor Gericht? München 1990, 103–118, 103.

² Inzwischen liegen einige Darstellungen der Theologie von J. B. Metz vor. Unter ihnen seien hervorgehoben (nach Jahr des Erscheinens): Ján Branislav Mičkovic, Den Widerspruch denken. Das Leidensverständnis in den Theologien von Dorothee Sölle und Johann Baptist Metz, Freiburg i. Br. u. a. 2014; Paulus Budi Kleden, Christologie in Fragmenten. Die Rede von Jesus Christus im Spannungsfeld von Hoffnungs- und Leidgeschichte bei Johann Baptist Metz, Münster 2001; Rudolf Langthaler, „Gottvermissen“ – eine theologische Kritik der reinen Vernunft? Die neue Politische Theologie (J. B. Metz) im Spiegel der Kantischen Religionsphilosophie, Regensburg 2000; Jan Heiner Tück, Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz. Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage, Paderborn 1999.

³ Schmitt kritisiert in der Politischen Theologie die Weimarer Reichsverfassung aus dem Geist einer dezisionistischen Staatstheorie heraus, die sich als hoch anschlussfähig für die nationalsozialistische Führerideologie erwies;

stellt damit auch eine Neu-Besetzung und Wiederaneignung des Begriffs des Politischen für die Theologie dar. Im Gegensatz zur Politischen Theologie Schmitts beschäftigt sich die neue Politische Theologie nicht mit Fragen des Verhältnisses von Kirche und Staat bzw. Religion und Gesellschaft. Ihrem Selbstverständnis nach will sie Theologie mit dem Blick zur Welt sein, die sich den bedrängenden Fragen ihrer Zeit stellt und sie theologisch reflektiert.⁴ Dabei definiert sich die neue Politische Theologie nicht nur über ihre Themenstellungen, sondern versteht sich als „kritisches Korrektiv“⁵ gegenüber den theologischen Traditionen, die mit einem „zeitlosen und abstrakten Wahrheits- und Vernunftbegriff“⁶ operieren. Die tradierte Rede von Gott sei nicht nur apathisch gegenüber geschichtlichen Katastrophen, sondern auch situations- und subjektlos.⁷ Unter Subjekt versteht Metz an dieser Stelle die Antwort auf die Frage: „Wer treibt – wann und wo – für wen und in welcher Absicht Theologie?“⁸ Dieser Minimalbestimmung des Subjekts als sich artikulierender Einzelperson fügt er jedoch die Bestimmung hinzu, „daß sich das Christentum nun angesichts einer Vernunft bewähren muß, die als Freiheit, auch als Freiheit der Anderen und damit als Gerechtigkeit, praktisch werden will.“⁹

vgl. Carl Schmitt, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, Berlin ⁶1993, 38; vgl. dazu Christian Kierdorf, Carl Schmitts Idee einer politischen Theologie (Philosophische Schriften; 85), Berlin 2015. Innerhalb der katholischen Theologie wurden Schmitts Positionen u. a. vom Kirchenrechtler Hans Barion rezipiert; vgl. dazu Thomas Marschler, Kirchenrecht im Bannkreis Carl Schmitts. Hans Barion vor und nach 1945, Bonn 2004. Marschler zeigt anhand des Briefwechsels Barions mit Schmitt auf, wie eng der Kanonist und der Staatstheoretiker im Denken verbunden waren.

⁴ Vgl. dazu das Vorwort, in: Johann B. Metz, Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967–1997, Mainz 1997, 7.

⁵ Ders., Lexikonartikel „Politische Theologie“ (1992), in: ders. (Hrsg.), Zum Begriff, 163–173, hier 163.

⁶ Ebd., 165.

⁷ Vgl. ebd.

⁸ Ebd.

⁹ Ebd.