

## II. Interdisziplinäres Forum

ULF LIEDKE

### Negative Dialektik und Theologie

Eine Zwischenbilanz der theologischen Rezeption der Philosophie  
Theodor W. Adornos

Die theologische Rezeption der Philosophie Theodor W. Adornos gilt als zarte Pflanze. Dementsprechend erweist sich die Einschätzung als zählebig, dieser Diskurs nehme „einen geringen Stellenwert ein“.<sup>1</sup> Daran ist richtig, daß die Philosophie Adornos – verglichen etwa mit der Ernst Blochs – tatsächlich keine so breite theologische Wirkungsgeschichte entfaltet hat. Dennoch werden bei näherem Hinsehen beachtliche Anregungen erkennbar, die Adornos Denken in der Theologie hinterlassen hat und die jenes zart geglaubte Pflänzchen als von gar nicht so schlechtem Wuchs ausweisen. Das hat sich mittlerweile auch lexicographisch niedergeschlagen. In der 3. Auflage des LThK erschien 1993 erstmalig ein Adorno gewidmeter Artikel.<sup>2</sup> Seit den späten achtziger Jahren wird bereits das Stichwort ‚Kritische Theorie‘ in allen theologischen Lexika berücksichtigt.<sup>3</sup> Der nachfolgende Beitrag versucht, die inhaltlichen Schwerpunkte des verzweigten Diskurses über und mit Adornos Philosophie zusammenzufassen und damit eine vorläufige Zwischenbilanz der theologischen Adorno-Rezeption zu geben.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> R. BUCHHOLD, Zwischen Mythos und Bilderverbot: d. Philosophie Adornos als Anstoß zu e. kritischen Fundamentaltheologie im Kontext der späten Moderne. – Frankfurt a. M. [u. a], 1991, S. 25;

<sup>2</sup> M. LUTZ-BACHMANN, Art.: Adorno, in: LThK, 3. Aufl., Bd. 1, 1993, Sp. 169.

<sup>3</sup> Vgl.: N. RATH, E. BORGMAN, Art.: Kritische Theorie, in: Wörterbuch des Christentums, 1988, S. 696-698; Nagl, Ludwig: Art.: Kritische Theorie, in: EKL, 3. Aufl., Bd. 2, 1989, Sp. 1496-1500; Doyè, Sabine: Art.: Kritische Theorie, I. Philosophisch, in: TRE, Bd. 20, 1991, S. 81-90. 94-96; H. DEUSER, Art.: Kritische Theorie, II. Theologisch, a.a.O., S. 90-94 (-96).

<sup>4</sup> Aus Platzgründen muß ich mich auf Titel beschränken, die eine *theologische* Auseinandersetzung mit Adornos Philosophie intendieren. Das sehe ich auch dort gegeben, wo Autoren Philosophen sind, mit ihrer Argumentation jedoch zum theologischen Diskurs hinführen wollen. Ebenso muß ich die *musiktheoretische Diskussion* unberücksichtigt lassen. Zur Orientierung verweise ich auf R. GÖRTZEN, Theodor W. Adorno: Vorläufige Bibliographie seiner Schriften und der Sekundärliteratur, in: Adorno-Konferenz: 1983 / hrsg. von L. V. FRIEDEBURG u. J. HABERMAS. – Frankfurt/Main 1983, S. 464f.

### 1. Erlösung und Emanzipation

Nachhaltiges Interesse findet Adornos Philosophie innerhalb der Theologie seit den späten sechziger Jahren. Es hängt eng mit dem damaligen gesellschaftlichen Aufbruch zusammen. Deshalb kann mit einem Vortragstitel von Johann Baptist Metz ‚Erlösung und Emanzipation‘<sup>5</sup> über jener ersten wirkungsgeschichtlich bedeutsamen Periode stehen. Allerdings ist Adornos Philosophie in dieser Zeit meist im Kontext der gesamten Kritischen Theorie und weniger als selbständige rezipiert worden. Der Impuls zu ihrer theologischen Aneignung war häufig durch einen sozialetischen Brückenschlag bestimmt, der aus dem gemeinsamen Interesse an der Veränderung der Gesellschaft herrührt. Dementsprechend spielt auch die Reflexion auf das Verhältnis von Soziologie und Theologie eine wesentliche Rolle. Diese Diskussion setzt Ende der sechziger Jahre ein.<sup>6</sup> Zu nennen sind zunächst Beiträge, die eben diese Verhältnisbestimmung diskutieren und dabei die Kritische Theorie als Gesprächspartner der Theologie favorisieren.<sup>7</sup> Dem Rezeptionspfad via Gesellschaftstheorie lassen sich außerdem die Arbeiten von *Christian Gremmels* aus diesen Jahren zuordnen.<sup>8</sup> Auch bei *Hermann Deuser* steht die Aufnahme von Motiven der Philosophie Adornos im Zusammenhang des Emanzipationsinteresses.<sup>9</sup> In seinen Kierkegaard-Arbeiten rezipiert Deuser darüber hinaus Motive aus Adornos Kierkegaard-Deutung.<sup>10</sup> Ohne Zweifel vollzieht sich diese Hinwendung zur Philosophie Adornos im Zeichen der sog. neuen politischen Theologie. So haben nicht zuletzt *Johann Baptist Metz* und *Jürgen Moltmann* Ende der sechziger und Anfang der siebziger Jahre die theologische Brücke zur ‚Frankfurter Schule‘ geschlagen.<sup>11</sup>

<sup>5</sup> J. B. METZ, Erlösung und Emanzipation, Vortrag von 1972, in: Erlösung und Emanzipation / hrsg. von L. SCHEFFCZYK, Freiburg [u. a.] 1973, S. 120-140.

<sup>6</sup> Der in den sechziger Jahren geführte sog. ‚Positivismusstreit‘ zwischen der Kritischen Theorie und dem kritischen Rationalismus hat für das Entstehen dieser Diskussion nicht unerheblichen Einfluß gehabt.

<sup>7</sup> Vgl. etwa: H. N. JANOWSKI, Formen soziologischer Forschung, in: EK, 2. Jg. (1969), S. 247-252; M. HONECKER, Theologie und Soziologie, in: EK, 2. Jg. (1969), S. 501-507; H.-G. GEYER; H.-N. JANOWSKI; A. SCHMIDT, Theologie und Soziologie, Stuttgart 1970.

<sup>8</sup> Vgl. CHR. GREMMELS, Der Gott der zweiten Schöpfung, Stuttgart 1971; Ders.; W. HERRMANN, Vorurteil und Utopie. Zur Aufklärung der Theologie, Stuttgart 1971; Ders.: Emanzipation und Erlösung, in: EvErz, 23. Jg. (1971), S. 181-194.

<sup>9</sup> So z.B. in: H. DEUSER, Kunstwerk zwischen Ritual und Politik. Die Rolle der Kunst bei der Veränderung der Gesellschaft. in: EK, 2. Jg. (1969), S. 163ff.

<sup>10</sup> H. DEUSER, Versuch einer ‚politischen Hermeneutik‘ der Theologie Sören Kierkegaards, in: EvTh, 30. Jg. (1970), S. 557-567, Zitat S. 567. Vgl. auch: Ders.: Sören Kierkegaard. Die paradoxe Dialektik des politischen Christen, Mainz: Grünewald; München 1974.

<sup>11</sup> Vgl. bei J. B. METZ z. B.: Art. ‚Politische Theologie‘ in: Sacramentum Mundi, Bd. 3, Sp. 1232-1240, bes. Sp. 1238; ders.: Erlösung und Emanzipation, a. a. O.; J. MOLTMANN, Der gekreuzigte Gott. – München 1972. Im Interesse an einer politischen Theologie nähert sich auch Rudolf Siebert der Kritischen Theorie (Religion in der Sicht der kritischen Soziologie, in: Concilium, 10. Jg. [1974], S. 23-30). Siebert hält die Kritische Theorie für den „Averroismus“ (25) der Gegenwart und sucht in der politischen Theologie eine neue ‚Summa contra gentiles‘. Er interpretiert die Religionstheorie Adornos und der Frankfurter Schule konsequent atheistisch,

Inhaltlich ist die Bilanz dieser emanzipationstheoretischen Aneignung durchaus dissonant. Während auf der einen Seite die Kritische Theorie als Erbin der Theologie eingesetzt werden soll<sup>12</sup>, stehen auf der anderen Seite sondierende, abwägende und kritisch rezipierende Stellungnahmen. *Martin Honecker* beispielsweise weist der Kritischen Theorie den Platz eines Anstoßes zur Selbstbesinnung zu.<sup>13</sup> *Johann Baptist Metz* warnt vor der kritiklosen Übernahme der Kritischen Theorie und legt auf einen eigenständigen *theologischen* Beitrag Wert. Indem er die Emanzipationsgeschichte auf das in ihr Unterdrückte – Schuldgeschichte und Opferperspektive – aufmerksam macht, versucht er, den emanzipationsdialektischen Ansatz „als ganzen vor sich zu bringen“<sup>14</sup> und theologisch durch das „gefährlich-befreiende(s) Gedächtnis erlöster Freiheit“<sup>15</sup> herauszufordern.

## 2. Leeres Glücksversprechen

Die emanzipationsorientierte theologische Aneignung war allerdings von Anbeginn begleitet von einer Adorno-Kritik auf der Seite anderer Theologen. Sie verfolgte vor allem die Absicht, teils die Theorieimplikationen dieser Philosophie ans Tageslicht zu fördern, teils die fatalen praktisch-politischen Konsequenzen aufzuweisen und mit beidem die Gefährlichkeit darzutun, die sich aus einer theologischen Rezeption ergäbe. Inhaltlich spitzt sich diese Kritik auf die Stichworte *Negativitätsaporie*, *Naturontologie* und *Praxisverlust* zu. Den Auftakt zu dieser Kritiktradition bildet das 1970 erschienene Buch von *Günter Rohrmoser* ‚Das Elend der Kritischen Theorie‘. In ihm wird Adornos Negativitätsbegriff gnostisch interpretiert: Der Satz ‚Das Ganze ist das

---

sieht darin auch deren Grenze, hofft aber, daß in einer befreiten Gesellschaft die Menschen auch so frei werden, daß sie neue „Religionsformen ... entwickeln, worin im Endlichen das Unendliche und im Unendlichen das Endliche aufscheint“ (29); vgl. weiterhin: ders.: *The critical theory of religion: the Frankfurt School: from universal pragmatic to political theology*. – Berlin [u. a.] 1985; ders.: *From critical theory to communicative political theology: universal solidarity*. – New York [u. a.] 1989; ders.: *Intimation of the infinite in Horkheimer, Adorno and Habermas*, in: *Michigan academician. papers of the michigan academy of science, arts and letters*, vol. 22 (1990), n. 2, p. 161 ff.

<sup>12</sup> Vgl. CHR. GREMELS; W. HERRMANN, *Vorurteil und Utopie: zur Aufklärung der Theologie*. – Stuttgart 1971, S. 68: „Die Kritische Theorie hat das Erbe der Theologie angetreten, und die moderne Theologie täte gut daran, selbst zur Kritischen Theorie des Christentums zu werden.“; ähnlich K. RÖHRING: *Art: Adorno*, in: *Die Religion der Religionskritik*/hrsg. von W. SCHMIDT. – München 1972, S. 90-119, hier S. 118f.: „An Hegels Formel von der Identität von Identität und Nichtidentität anknüpfend, wäre nach dem Offenbarungsglauben zu fragen und nach der Aufhebung der Theologie durch die Kritische Theorie.“

<sup>13</sup> M. HONECKER, *Gesellschaft als totaler Verblendungszusammenhang: theologische Anmerkungen zur Kritischen Theorie*. in: *Zeitwende*, 43. Jg. (1972), S. 31-53, hier S. 49: „Kritische Theorie kann für Theologie insofern zum Denkanstoß ... werden, als sie diese zur theologischen Reflexion veranlaßt, also geradezu dazu zwingt, Selbstbesinnung zu üben.“

<sup>14</sup> J. B. METZ, *Erlösung und Emanzipation*, a. a. O., S. 124.

<sup>15</sup> A. a. O., S. 140.

Unwahrheit' „stelle in religionsphilosophischer Perspektive die Erneuerung der gnostischen Grundüberzeugung dar, daß die bestehende Realität vom Teufel ist und als solche total verkehrt.“<sup>16</sup> Seine katastrophische Geschichtstheorie bilde „eine Antithese zur christlichen Schöpfungstheologie“.<sup>17</sup> Auch das zweite wiederkehrende Kritikmotiv, Adornos Denken sei verhängnisvoll, weil es das Subjekt möglicher Veränderung sukzessive einziehe und durch ein Natursubjekt ersetze, findet sich schon in dieser Schrift: „Der Ort einer möglichen Praxis, die auf die Überwindung des totalitären Bannes zielen soll, kann für Adorno in der Gegenwart nur die vor- und unbewußte und sich damit nicht mehr an die Vermittlung des Bewußtseins bindende Natur sein.“<sup>18</sup> Die Struktur einer solchen Philosophie ist nach Rohrmoser in ihrer Gefährlichkeit gar nicht hoch genug zu veranschlagen. Denn: die in ihr angelegte pessimistische Tendenz der Geschichtsphilosophie tendiert zur Geschichtstheorie des Faschismus<sup>19</sup>; die Rede vom alles umfangenden Bann laufe auf den „Freispruch aller potentiellen politischen Mörder von jeder subjektiv zurechenbaren Verantwortung“<sup>20</sup> hinaus und die Verteidigung befreiter Natur bedeute nichts anderes als „die Rehabilitierung des Anarchismus“<sup>21</sup>, die zur Legitimierung des Amoklaufs gegen die versteinerten Verhältnisse diene.

Die heiße Nadel projektiver Unterstellung, mit der Rohrmosers Buch genährt ist, hat sich in der Folgezeit abgekühlt. Die *Sachargumente* der Kritik kehren allerdings, nuanciert verändert, auch in den Schriften anderer Autoren wieder. So setzen beispielsweise *Traugott Koch* und *Klaus-M. Kodalle* in ihrem Aufsatz von 1971 ‚Negativität und Versöhnung‘<sup>22</sup> Rohrmosers Arbeit als Beitrag zu einer „ernsthafte(n), detaillierte(n) kritisch-distanzierte(n) Würdigung“<sup>23</sup> voraus und intendieren selbst den Nachweis von Inkonsequenzen der negativen Dialektik mit dem Interesse, sie „selbst noch einmal zur Vernunft zu bringen“<sup>24</sup>. Auch Koch und Kodalle werfen der negativen Dialektik die Verunmöglichung der Veränderung vor. Anders aber als Rohrmoser focussieren sie die Negativität nicht auf den *Gnosis* –, sondern auf den *Apokalyptik*verdacht: Adornos Befreiungsidee nehme „Zuflucht ... zu einem ‚Jenseits‘ (von allem was ist), in

<sup>16</sup> G. ROHRMOSER, Das Elend der kritischen Theorie. Adorno, Marcuse, Habermas – Freiburg i. Br. 1970, S. 23.

<sup>17</sup> A. a. O., S. 22.

<sup>18</sup> A. a. O., S. 34f.

<sup>19</sup> A. a. O., S. 28.

<sup>20</sup> A. a. O., S. 36.

<sup>21</sup> A. a. O., S. 35.

<sup>22</sup> T. KOCH; K.-M. KODALLE, Negativität und Versöhnung: d. negative Dialektik Theodor W. Adornos und das Dilemma e. Theorie der Gegenwart, in: PhJ, 78. Jg. (1971), S. 378-394; später in: T. KOCH; K.-M. KODALLE; H. SCHWEPPEHÄUSER, Negative Dialektik und die Idee der Versöhnung: e. Kontroverse über Theodor W. Adorno. – Stuttgart [u. a.] 1973, S. 7-54. Hier auch die Kritik Hermann Schweppenhäusers: Negativität und Intransigenz, S. 55-90 und die Erwiderung von Traugott Koch und Klaus-Michael Kodalle: Nachwort: Vom falschen Schein fiktiver Erlösung, S. 91-100.

<sup>23</sup> KOCH/KODALLE, Negativität und Versöhnung, S. 393.

<sup>24</sup> A. a. O., S. 384.

Analogie zu jener vorchristlichen Religiosität, die ihre Hoffnung auf das apokalyptische Ende, das Eingreifen eines schlechthin ‚Anderen‘ setzte.<sup>25</sup> Allerdings bleibe auch dieses Refugium aporetisch, denn Adorno traue „in der ausgeweglosen Lage von Geschichte und Ratio der Natur die Rolle des heilenden Subjekts“<sup>26</sup> zu. Auch hier laufen beide Kritikstränge, Negativität und Natursubjekt, zusammen.<sup>27</sup> Sie kehren auch bei einer ganzen Reihe weiterer Kritiker wieder. Das gilt beispielsweise von Volker Spülbecks Studie „Neomarxismus und Theologie“.<sup>28</sup> Der *Natur*begriff spielt weiterhin in *Hans Czumas* Kritik der Kritischen Theorie eine zentrale Rolle<sup>29</sup>. *Felix Hammer*<sup>30</sup> und *Michael Traubel*<sup>31</sup> konzentrieren sich wiederum auf die Unzulänglichkeit des *Negativitäts*begriffs. Darauf hebt auch *Hermann Josef Heinz*’ Studie ‚Negative Dialektik und Versöhnung bei Theodor W. Adorno‘ ab. Heinz geht es um den Nachweis, daß aufgrund der angedeuteten Inkonsistenz Versöhnung zu einem leeren Schein herabsinkt und das humane Anliegen durch die Lähmung der Veränderungskräfte in sein Gegenteil verkehrt werde. Dabei gilt ihm die negative Dialektik als Ausdruck der Krisenhaftigkeit der neuzeitlichen Geschichte, in der Negativität nicht mehr „innerhalb eines universal-heilsgeschichtlichen Horizonts“<sup>32</sup> deutbar sei und umfassen bliebe. Die „Grenze der negativen Dialektik“ bestehe darin, das Unheil der Gegenwart kompromißlos aufzuzeigen, „ohne zu sagen, wie es human zu bewältigen sei“<sup>33</sup>.

Auch *Franz Josef Illhardt*, der seine Studie auf den *Trauer*begriff konzentriert, wiederholt die Einschätzung, daß bei Adorno „die von Herrschaft unverdorben Natur ... das Prinzip von Freiheit und Erlösung“<sup>34</sup> sei. Die von der Kritischen Theorie intendierte Erlösung gehe auf „eine Totalerneuerung ..., die als durch und durch biologisch begriffen werden muß.“<sup>35</sup> Adornos Geschichtsphilosophie wird von Illhardt als Gegenposition zur christlichen Schöpfungslehre interpretiert. Entsprechend spiegele denn auch die Trauer die Aporie von Adornos

<sup>25</sup> A. a. O., S. 381.

<sup>26</sup> A. a. O., S. 383.

<sup>27</sup> Kodalle hat demgegenüber in seinem Buch ‚Die Eroberung des Nutzlosen‘ (Paderborn [u. a.]: Schöningh, 1988) Anregungen aus Adornos Philosophie aufnehmen wollen, die sich aus dem Begriff unreglementierter Erfahrung mit Blick auf eine „Objektivität jenseits allen Machens“ (43) herleiten. Noetisch laufen diese Überlegungen auf eine Erfahrung jener Objektivität im Augenblick, praktisch auf ein „besinnungslos-gutes Handeln“ (42) hinaus.

<sup>28</sup> V. SPÜLBECK, Neomarxismus und Theologie. Gesellschaftskritik in Kritischer Theorie und politischer Theologie. – Freiburg; Basel; Wien 1975.

<sup>29</sup> H. CZUMA, Technokratie – Fortschritt – Emanzipation. Die Kritische Theorie der ‚Frankfurter Schule‘, in: ZKTh, 95. Jg. (1973), S. 132-173.

<sup>30</sup> F. HAMMER, Wie atheistisch ist die Kritische Theorie?, in: Internationale Dialog Zeitschrift, 6. Jg. (1973), S. 325-332.

<sup>31</sup> M. TRAUBEL, Die Religion in der kritischen Theorie bei Max Horkheimer und Theodor W. Adorno. Freiburg i. Br., Univ. Theol. Diss. 1978.

<sup>32</sup> H. J. HEINZ, a. a. O., S. 280.

<sup>33</sup> A. a. O., S. 281.

<sup>34</sup> F. J. ILLHARDT, Trauer: e. moraltheolog. u. anthropolog. Untersuchung, Düsseldorf 1982, S. 178.

<sup>35</sup> Ebd.

Philosophie wieder. Weil die Erinnerung an das Leid die Gegenwart überschattete, geschichtsverändernde Praxis verstellt sei und der die Erlösungshoffnung legitimierende Gottesgedanke zurückgewiesen würde, stelle sich Trauer ein als „*Tribut an eine Sehnsucht, die sich nirgends festmachen läßt und doch immer gegenwärtig ist*“<sup>36</sup>. Die Trauer bilde – paradox – die einzige Gestalt des Trostes.

Das auf die Naturontologie abzielende Kritikmotiv steht auch bei *Lothar Stresius* im Mittelpunkt. Nach ihm verabschiede Adorno an entscheidender Stelle sowohl die Dialektik als auch die Negativität und wechsele zu einer mystischen Erkenntnis über. Das Postulat eines mimetischen Anschmiegens an die Gegenstände setze eine harmonische Naturordnung, eine *Naturontologie*, voraus. „Adorno verbindet apokalyptisches Katastrophenbewußtsein mit einem Glauben an eine naturontologische Ordnung der ‚Dinge‘.“<sup>37</sup>

Die Unmöglichkeit, aus einer ‚unbeirrt atheistisch‘ konzipierten Philosophie heraus das Andere der Versöhnung stringent begründen zu können, bildet den Horizont für eine Studie, die *Markus Knapp* als Kontroverse zwischen der Erbsündenlehre und Adornos Theorie der Naturgeschichte angelegt hat.<sup>38</sup> Aufgrund Atheismus und Negativismus bestehe die Ambivalenz der Philosophie Adornos darin, daß das Bestehende als Negatives zwar auf ein Anderes verweise, dieses aber durch die Macht des Todes in Frage gestellt sei. Weil Adorno keinen Einspruch gegen den absoluten Tod begründen könne, bliebe auch das Versöhnungsversprechen seiner Philosophie leer. „Für den christlichen Glauben greift Adornos Herrschaftskritik zu kurz, weil sie nicht zum entscheidenden Grund von Herrschaft vorstößt: der Abwendung von der Gemeinschaft mit Gott, wodurch der Mensch sich selbst zum Mittelpunkt wird.“<sup>39</sup> Weil Adorno dies ausblende, müsse sich bei ihm „die Menschheit selbst ... zum wahren Absoluten befreien“, eine Aufgabe, die allerdings von der vernichtenden Negativität bedroht sei und deshalb aporetisch bleibe.<sup>40</sup>

<sup>36</sup> A. a. O., S. 182.

<sup>37</sup> L. STRESIUS, Theodor W. Adornos negative Dialektik: e. krit. Rekonstruktion. – Frankfurt/Main (u. a.) 1982, S. 230.

<sup>38</sup> M. KNAPP, ‚Wahr ist nur, was nicht in diese Welt paßt‘. Die Erbsündenlehre als Ansatzpunkt eines Dialoges mit Theodor W. Adorno. – Würzburg 1983.

<sup>39</sup> M. KNAPP, a. a. O., S. 256.

<sup>40</sup> Markus Knapp hat später sein Urteil abgemildert; vgl.: ders.: Der Begriff des Geistes in der Philosophie Adornos und die christliche Rede vom Heiligen Geist, in: ThPh, 61. Jg. (1986), S. 507-534. Statt des Atheismusvorwurfs heißt es im Ergebnis einfühlbarer Hinweise zur materialistischen Metaphysik: „Adornos Philosophie steht ... in einem sehr ambivalenten Verhältnis zur Theologie. Sein Materialismus trennt und verbindet ihn zugleich mit ihr.“ (S. 518). Die Ambivalenz ergibt sich nach Knapp (auch jetzt) dadurch, daß angesichts der Todesbedrohung Adorno die eschatologische Perspektive eines Anderen (vgl. S. 517) nicht absichern kann. In einem dritten Teil versucht Knapp schließlich aufgrund weitreichender Kongruenzen zwischen Adornos Philosophie und paulinischer Theologie die *philosophische* Anregung dahingehend aufzunehmen, daß das Wirken des Heiligen Geistes ausdrücklich auch auf den „Bereich des Leiblich-Materiellen“ (532) bezogen wird. Umgekehrt aber sollen solche Geistwirkungen den Philosophen dazu drängen, „für das heilende Wirken Gottes“ offen zu werden (534). Knapps Diskurs mit Adorno krankt daran, daß sich die Positionen gegenseitig äußerlich bleiben.

Der *Selbstwiderspruch des Negativitätsbegriffs*, die *Selbstverabsolutierung des Menschen*, eine quasi *romantische Restituierung heiler Natur, Praxisverlust* und *leeres Versöhnungsversprechen* – dies sind im wesentlichen die Gründe, die die Adorno-Kritiker veranlaßt haben, vor einer theologischen Rezeption zu warnen oder ihr sehr enge Grenzen zu setzen.<sup>41</sup> Von diesen Motiven kommt dem der Negativitätskritik die größte Bedeutung zu. Zwar ist auch hier stärker zu differenzieren: Adornos Negativitätsbegriff hat mehrere dialektische Ebenen.<sup>42</sup> Doch hat Adorno gelegentlich den Begriff der Negativität so weit getrieben, daß darüber die Möglichkeit seiner Negation abgedunkelt worden ist.<sup>43</sup> Die übrigen Kritik motive krankten jedoch m.E. vor allem daran, daß sie der *dialektischen* Struktur von Adornos Philosophie nicht genügend gerecht werden. Das gilt vor allem für den Naturbegriff, der bei Adorno in einer Dialektik von Natur und Geist verankert ist und dessen telos, Versöhnung, als Verhältnis reziproker Wechselseitigkeit zwischen Geist und Natur bestimmt wird.<sup>44</sup> Der Vorwurf der Naturontologie geht deshalb an Adornos Philosophie vorbei.

### 3. Inverse Theologie und negative Metaphysik

Die teilweise heftig geführte Polemik hat gleichwohl nicht verhindern können, daß andere Theologen die produktive Auseinandersetzung mit Adornos Philosophie gesucht und Anstöße zur eigenen theologischen Theoriebildung aus ihr rezipiert haben. Die im Zeichen des Emanzipationsinteresses erfolgte theologische Adorno-Rezeption setzt sich deshalb in den siebziger Jahren in dem Versuch fort, sich theoretisch genauer zu vergewissern und anschließend kritisch Anstöße für die eigene theologische Arbeit aufzunehmen.

<sup>41</sup> Diese Kritik hat Adorno nicht nur von konservativer, sondern auch von linker Seite getroffen, z. B. bei H.-J. BENEDICT, Bürgerliche Kälte? Über die begrenzte Fähigkeit zur Solidarität, in: EK, 8. Jg. (1975), S. 360-363. Benedict weist Adornos Behauptung über die Unfähigkeit der Identifikation mit fremdem Leid zurück, indem er auf die motivationale Verankerung von karitativer und politischer Solidarität innerhalb der Bevölkerung verweist. Eine Variante des Negativitätsvorwurfs.

<sup>42</sup> Vgl. U. LIEDKE, Naturgeschichte und Religion: e. theolog. Studie zum Religionsbegriff in der Philosophie Theodor W. Adornos. – Frankfurt a.M.; Berlin; Bern; New York; Paris; Wien 1997, Abschnitt: ‚Absolute Negativität ist absehbar‘. Zur Struktur des Begriffs Negativität, S. 448-457.

<sup>43</sup> Vgl. etwa: TH. W. ADORNO, a. a. O., S. 281, wo aus der negativen Struktur des Bestehenden und des Vernunftvermögens gefolgert wird, daß „die Frage nach der Wirklichkeit ... der Erlösung selber fast gleichgültig“ würde.

<sup>44</sup> Vgl. etwa: TH. W. ADORNO, Zu Subjekt und Objekt, in: GS, Bd. 10, 1977, S. 743.

Dabei tritt schon früh die invers-theologische Fundierung des Adornoschen Denkens in den Blick.<sup>45</sup> *Herbert Hrachovec*<sup>46</sup> ist ihr mit Blick auf Adornos Erlösungsgedanken gefolgt. Dabei hat er den inneren Weg der Dialektik abgeschrieben, bis sich diese im Einbekenntnis ihrer Partizipation an der Unwahrheit selbst übersteigt und zur negativen wird. Dies führt nach Hrachovec schließlich zu dem Punkt, an dem „Denken sich aufgeben muß im Dienst der Erlösung“<sup>47</sup>: „Erlösung *denken* ... heißt: ein Problem angeben, an dem Denken scheitert, heißt: das Denken zusammenhalten mit dem, was es nicht denken kann ...“<sup>48</sup> In dieser Paradoxie zeichnet sich ab, daß die Frage nach der Erlösung danach fragt, „was es mit *allen* menschlichen Möglichkeiten *zuletzt* auf sich hat.“<sup>49</sup> Diese Frage ist aber nur aus einem Jenseits zu dem Ganzen der menschlichen Möglichkeiten, d.h. vom Tod aus zu beantworten. Gerade deshalb ist die Erlösungsfrage für das Denken nicht zu beantworten. Es kann daher der Erlösung nur dienen, indem seine Ohnmacht und Erwartung bekennt: „Hier gibt es keine dialektische Wiederbelebung, sondern nur eine von Gott her.“<sup>50</sup>

Auch *Edgar Thaidigsmann*<sup>51</sup> ist es um den Zusammenhang von Denken und Erlösung zu tun. Seine Rekonstruktion des ‚Blicks der Erlösung‘ arbeitet sowohl die „*Notwendigkeit* theologischen Erkennens ‚im Lichte der Erlösung“<sup>52</sup> dessen *Unmöglichkeit* wie auch die Aufgabe heraus, von dessen *unmöglicher Möglichkeit* nicht zu lassen. Theologisch wendet er gegen Adornos ‚messianische Perspektiven‘ ein, daß eine *ausschließlich* von jenseits auf die Welt scheinende Erlösung von der gleichen Welt abhängig bleibt. Darüber hinaus macht er ein vice versa geltend: nicht die Verzweiflung ist Voraussetzung für die Notwendigkeit der Erlösung, sondern Erlösung ist die Möglichkeitsbedingung für die Wahrnehmung der „Verzweiflung *in Totalität*“<sup>53</sup>. In der Annahme schließlich, der Denkende sei wenigstens negativ in der Wahrheit, werde

<sup>45</sup> Schon *Christopher Frey* und *Michael Theunissen* haben in je unterschiedlicher Weise auf diese Dimension aufmerksam gemacht: vgl. CHR. FREY, *Reflexion und Zeit: e. Beitrag zum Selbstverständnis der Theologie in der Auseinandersetzung vor allem mit Hegel.* – Gütersloh 1973, S. 303; M. THEUNISSEN; W. GREVE, *Einleitung: Kierkegaards Werk und Wirkung*, in: *Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards*/hrsg. u. eingel. v. M. THEUNISSEN u. W. GREVE. – Frankfurt/Main 1979, S. 79: „Die Verwandtschaft der Kierkegaard-Rezeptionen Blochs und Adornos wurzelt in der tiefer liegenden Gemeinsamkeit, die darin besteht, daß beide in der Substanz selber Theologen sind.“ Theunissen hat dies später ausführlicher dargestellt: vgl. ders.: *Negativität bei Adorno*, in: *Adorno-Konferenz: 1983*/hrsg. von L. V. FRIEDBURG u. J. HABERMAS. – Frankfurt/Main 1983, S. 41-65.

<sup>46</sup> H. HRACHOVEC, *Was läßt sich von Erlösung denken? Gedanken von und über Th. W. Adornos Philosophie*, in: *PhJ*, 83. Jg. (1976), S. 357-370.

<sup>47</sup> A. a. O., S. 366.

<sup>48</sup> A. a. O., S. 367.

<sup>49</sup> A. a. O., S. 368.

<sup>50</sup> A. a. O., S. 370.

<sup>51</sup> E. THAIDIGSMANN, *Der Blick der Erlösung. Zu Adornos letztem Aphorismus in den ‚Minima Moralia‘*, in: *ZThK*, 81. Jg. (1984), H. 4, S. 491-513.

<sup>52</sup> A. a. O., S. 493, (Hervorhebg. U. L.).

<sup>53</sup> A. a. O., S. 510.



Adorno von der „illusionserzeugenden Dialektik des Gesetzes“ eingeholt: das, was „aufgehoben werden soll ..., das Selbst als Zweck, das wird auf sublimale Weise wieder erzeugt.“<sup>54</sup> Gleichwohl bleibt für Thaidigsmann das Konzept konstellativen Erkennens bedeutungsvoll. Es soll in Richtung auf eine Kreuzestheologie geöffnet werden: diese reflektiert einerseits die „Dialektik des Gesetzes“<sup>55</sup>, die das Dasein der Erlösung als verborgen unter dem Gegenteil verständlich macht. Sie artikuliert andererseits zugleich eine „Dialektik des Kreuzes“, in der die Gesetzesdialektik aufgehoben wird. „Von hier aus das, was ist, erkennen, heißt dann, es im Horizont von Kreuz und Auferstehung in den Blick zu nehmen: in der Negation seines Selbstandes, in einer Konstellation, in der es zur Figur seines erlösten Daseins wird, ohne es direkt abzubilden. Für solches Erkennen wird das Kreuz Jesu zur Kraft der Negation, die Auferstehung zur Kraft der Konstellation.“<sup>56</sup>

In einem späteren Aufsatz vertieft *Thaidigsmann* am Beispiel des *ontologischen Gottesbeweises* den Blick auf „das verborgene metaphysisch-theologische Motiv“ im Denken Adornos.<sup>57</sup> Im ontologischen Gottesbeweis sei für Adorno „die Idee ausgedrückt, daß das Erkennen wahr sei und so seinem Gegenstand gerecht werde“<sup>58</sup>. Weil aber das reale Denken die Zusammengehörigkeit von Wahrheit und Gerechtigkeit verfehle, ergebe sich bei Adorno die Notwendigkeit zu einer „Umkehr des Denkens“ im Zeichen eines „Dienst(es) am Gegenstand“<sup>59</sup>. „Der verborgene Angelpunkt für die Umkehr der Dialektik bei Adorno im Zeichen der Gerechtigkeit für den Gegenstand ist das im ontologischen Gottesbeweis ohnmächtig Intendierte. Er hält die Idee eines Erkennens

<sup>54</sup> A. a. O., S. 512.

<sup>55</sup> A. a. O., S. 513.

<sup>56</sup> Ebd.

<sup>57</sup> E. THAIDIGSMANN, Von der Gerechtigkeit der Wahrheit. Der ontologische Gottesbeweis bei T.W. Adorno mit einem Blick auf die Theologie Karl Barths, in: NZSTh, 37. Bd. (1995), S. 144-164; Zitat S. 144. Vor Thaidigsmann haben sich – allerdings weniger ausführlich – bereits Frithard Scholz (Ontologischer Gottesbeweis?, in: NZSTh, 25. Bd. 1983, S. 155-177; zu Adorno S. 163-165. 171. 173-176) und Jan Rohls (Theologie und Metaphysik: der ontologische Gottesbeweis und seine Kritiker. – Gütersloh 1987, S. 488f.) dem ontologischen Gottesbeweis bei Adorno zugewandt. Auch Scholz arbeitet dabei Adornos Oszillieren zwischen Kant und Hegel heraus und hält als Konsequenz im Blick auf Adorno fest: „Grenzen entschieden einzuhalten ... und sich dem in die Grenzen des Denkens Eingeschlossenen zuzuwenden, und dies zu tun in dem ... Wissen, das Einhalten von Grenzen sei schon deren Überschreiten. Solches Überschreiten der Immanenz des Denkens wäre freilich nicht die Übermächtigung transzendenter Wahrheit durch das Denken, sondern deren Selbsterschließung, die zugleich das Denken befreite aus der Verschlöslichkeit in seine Grenzen ... Das Worauf dieser Hoffnung ist der Kantische *focus imaginarius*, der aber ... gegen Kant – nicht als transzendentaler Schein genommen wird, sondern als ‚das Scheinlose [das sich] im Schein verspricht‘“ (174f.). Jan Rohls versucht in seiner Interpretation demgegenüber herauszustellen, daß Adorno den ontologischen Gottesbeweis als Inbegriff spekulativer Metaphysik im Sinne einer Theorie des Wissens des Absoluten von sich selbst verabschiede. Adornos Aufhebung führe zu einer „Theologie, in deren Namen schon Kierkegaard gegen die Dialektik Hegels polemisierte“ (489).

<sup>58</sup> E. THAIDIGSMANN, a. a. O., S. 145.

<sup>59</sup> A. a. O., S. 151.

fest, durch das nicht die Herrschaft des Subjekts über den Gegenstand ... befestigt würde, sondern wo im Licht ... der Wahrheit Gerechtigkeit geschähe. Die ins Wissen nicht einholbare Idee des ontologischen Gottesbeweises steht für das Verlangen, daß das, was ist, sich im denkenden Erkennen im Medium zurechtbringender Wahrheit reflektiere und ausspreche.“<sup>60</sup> Die im Beweis intendierte Idee des Absoluten „steht für die Möglichkeit des Seienden, noch anders zu sein als das, was es ‚ist‘.“<sup>61</sup>

Auch *Wiebrecht Ries* geht es um das theologische Motiv im Denken Adornos.<sup>62</sup> Er erkennt dabei die Statthalterschaft der Ästhetik für die verborgene Transzendenz und endet mit einem Plädoyer für die Notwendigkeit eines Denkens aus der Kraft der ‚theologia occulta‘: „Festgehalten haben ... Horkheimer und Adorno ... an dem bereits von Kant ... fixierten Widerspruch, daß es das besondere Schicksal der Vernunft ist, durch Fragen bedrängt zu werden, die alles Vermögen menschlicher Vernunft übersteigen, die gleichwohl jedoch nicht preisgegeben werden dürfen, will Vernunft nicht sich selbst aufgeben. Über diesen Widerspruch ... führt nichts hinaus.“<sup>63</sup>

Am ausführlichsten hat sich bislang *Werner Brändle* mit der invers-theologischen Denkpraxis Adornos auseinandergesetzt.<sup>64</sup> Er skizziert diese nicht nur innerhalb der Konstellationen ‚Natur – Geschichte – Mythos‘ und ‚Mythos – Kunst – Versöhnung‘, sondern konfrontiert auch Adornos Anthropologie, Geschichtsphilosophie und Erkenntnistheorie mit entsprechenden theologischen Überlegungen von Paul Tillich, Jürgen Moltmann und Eberhard Jüngel. Am Ende seiner Studie will Brändle vor allem das konstellativ-dialektische Denken Adornos und den Theoriezusammenhang der Naturgeschichte theologisch aufnehmen und weiterdenken.

Bereits bei Brändle spielt Adornos *Ästhetik* eine zentrale Rolle für die Interpretation. Diese Schlüsselrolle der Ästhetik für das gesamte Adornosche Denken ist auch in anderen theologischen Untersuchungen herausgearbeitet worden. Während sich *Wolfgang Gramer*<sup>65</sup> Adornos Musikästhetik gewidmet hat, geht es *Peter Steinacker* um die Analyse des Verborgenheitsmotivs in der

<sup>60</sup> A. a. O., S. 152.

<sup>61</sup> A. a. O., S. 153.

<sup>62</sup> W. RIES, Die Rettung des Hoffnungslosen. Zur ‚theologia occulta‘ in der Spätphilosophie Horkheimers und Adornos, in: ZPhF, 30. Jg. (1976), S. 69-81.

<sup>63</sup> A. a. O., S. 81.

<sup>64</sup> W. BRÄNDLE, ‚Rettung des Hoffnungslosen‘: d. theolog. Implikationen der Philosophie Theodor W. Adornos, Göttingen 1984. Rezensionen dazu: H. DEUSER in: ThRv, 80. Jg. (1984), Nr. 6, Sp. 497-498; U. KÜHN in: ThLZ 111. Jg (1986), Sp. 64-66; H. LUTHER in: ThPr, 24. Jg. (1989), S. 318-320.

<sup>65</sup> W. GRAMER, Musik und Verstehen: e. Studie zur Musikästhetik Theodor W. Adornos. – Mainz 1976.

Ästhetik.<sup>66</sup> Er gelangt dabei zu einer theologischen Interpretation des Scheins, die das im ästhetischen Schein Verborgene als dasjenige entschlüsselt, „was in den Religionen ‚Gott‘ genannt worden ist, nämlich das Ganze der Wirklichkeit im Aufgehen des Sinngrundes von Welt und individuellem Leben, von Natur und Geschichte. ... Theologisch ist das Verborgenenmotiv darin, daß es der Grund für die ... Hoffnung ist, es sei nicht alles nur nichts.“ Insofern bilde der Schein die „ästhetische Chiffre für den Standpunkt der Erlösung“<sup>67</sup>. Steinacker versucht, das Verborgenenmotiv mit der auf Luther zurückgehenden *Confirmaschristologie* zusammenzubringen.

Auf das Verhältnis von Ästhetik und inverser Theologie hebt auch *Jürgen Brzoska* ab.<sup>68</sup> Er konzentriert sich vor allem auf Adornos Briefwechsel mit Walter Benjamin. Brzoska sieht vor allem das Verfahren der bestimmten Negation theologisch verankert: „Einen Gottesbegriff kann es, Adorno zufolge, also aus logischen wie theologischen Gründen nicht geben. ER wird nicht gedacht; gedacht wird an Ihn, und der Name als der verlorene symbolische Gehalt gerade dieses Begriffs hält Ihm als Begriff den Platz im Denken frei. Als Name kann gerade er nur indirekt dargestellt werden – durch das Verbot, den Namen zu nennen ...“<sup>69</sup>

Im Zusammenhang des Themas inverser Theologie und negativer Metaphysik sind schließlich auch die Arbeiten *Matthias Lutz-Bachmanns* zu nennen, die sowohl auf die „innere sachliche Verbindung zwischen materialistischem Denken und dem Motiv negativer Theologie“<sup>70</sup> hingewiesen als auch zentrale Zusammenhänge von Adornos Metaphysik herausgearbeitet haben.

Die inverse Theologie Adornos wird nirgendwo in thematischer Selbstgenügsamkeit, sondern zumeist im Zusammenhang der Konstitutionsbedingungen einer kritischen Theologie reflektiert. Deshalb nimmt es nicht wunder, daß in manchen Interpretationen aus ihr auch gesellschaftspolitische

<sup>66</sup> P. STEINACKER, *Verborgeneheit als theologisches Motiv in der Ästhetik*, in: NZSTh, 23. Bd. (1981), S. 254-271; vgl. vom selben Autor weiterhin: *Denkender Glaube und Kritische Theorie: Reflexionen zum Verhältnis der Theologie Carl Heinz Ratschows zur Frankfurter Schule*, in: NZSTh, 30. Bd. (1988), S. 149-162. Die Ästhetik Adornos im Verhältnis zur religiösen Kunst spielt schließlich auch eine Rolle bei A. MERTIN, ‚Religiöse Kunst heutzutage ist nichts als Blasphemie!‘ Zum Verhältnis von Kunst und Theologie in der Gegenwart, in: *Anstöße*, 4. 10. 1989, S. 16-19.

<sup>67</sup> P. STEINACKER, *Verborgeneheit als theologisches Motiv in der Ästhetik*, a. a. O., S. 270.

<sup>68</sup> J. BRZOSKA, *Bemerkungen zur inversen Theologie Theodor W. Adornos*, in: *Wahrheit und Versöhnung: theologische und philosophische Beiträge zur Gotteslehre*/hrsg. von D. KORSCH u. H. RUDDIES, Gütersloh 1989, S. 73-97.

<sup>69</sup> A. a. O., S. 97.

<sup>70</sup> M. LUTZ-BACHMANN, *Materialismus und Materialismuskritik bei Max Horkheimer und Theodor W. Adorno*, in: *Kritischer Materialismus: zur Diskussion eines Materialismus der Praxis*, FS für Alfred Schmidt/hrsg. von M. LUTZ-BACHMANN u. G. SCHMID NOERR. – München; Wien 1991, S. 143-159, Zitat S. 156; Ders.: *Negative Dialektik und Metaphysik: Theodor W. Adornos Interpretation der Tradition metaphysischen Denkens*, in: *Metaphysik in unmetaphysischer Zeit* / hrsg. von E. CORETH. – Düsseldorf 1989, S. 69-84.

Konsequenzen gezogen werden.<sup>71</sup> So ist beispielsweise *Andreas Pangritz*<sup>72</sup> an der Frage interessiert, „ob eine Theologie denkbar sei, die sich nicht als besondere Disziplin *neben* anderen, gar als erste unter den Fakultäten zu behaupten versucht ..., ob es vielmehr denkbar sei, daß die Theologie sich in den anderen Wissenschaften verliert, um aus deren jeweiliger Fragestellung heraus womöglich neu zu erstehen. Dies wäre die Frage nach einer ‚impliziten Theologie‘.“<sup>73</sup> In der Begründung eines solchen alternativen Standorts von Theologie greift Pangritz auf die ‚implizite Theologie‘ im Werk Benjamins, Horkheimers und Adornos zurück.

Alle konstruktiven Bemühungen um eine theologische Rezeption Adornos kommen darin überein, daß sie sein Denken aus einer kritischen Affinität zur Theologie heraus interpretieren: als inverse Theologie oder als Denken in der Treue zum Bilderverbot. Damit wird nicht nur eine „unbeirrt atheistisch(e)“<sup>74</sup> Lesart Adornos zurückgewiesen; mit dem Aufweis einer negativ-theologischen Grundierung wird auch den Einwänden bezüglich des Natursubjekts und der aporetischen Verfassung der negativen Dialektik der Boden entzogen. Es läßt sich dann nämlich weder behaupten, Adorno erwarte das Heil aus einer heilen Natur, noch läßt sich Adorno plausibel vorwerfen, das Glücksversprechen seiner Philosophie bleibe aufgrund der Negativitätsaporie ganz leer.

#### 4. *Praktische Theologie und Kritische Theorie*

Auf einem weiteren Rezeptionspfad ist Adornos Philosophie für die Bestimmung des Theoriestatus der *Praktischen Theologie* genutzt worden. In engem Zusammenhang mit der oben explizierten emanzipationsorientierten Aneignung hat *Gert Otto* bereits 1970 für ein Gesamtverständnis der Praktischen Theologie als „kritische Theorie religiös vermittelter Praxis in der Gesellschaft“<sup>75</sup> plädiert. Ottos früher Bestimmung zufolge muß „die kritische Reflexion des Verhältnisses Kirche – Gesellschaft in den Ansatz der Pr[aktischen] Th[eologie]“<sup>76</sup> eingehen, ja diese hat sich sogar als „reflektierte politische Th[eologie]“<sup>77</sup> zu begreifen. Die Kritische Theorie wird dabei theologisch

<sup>71</sup> Siehe auch: M. BRUMLIK, Der revolutionäre Messianismus der Frankfurter Schule, in: Merkur, 37. Jg. (1983), H. 416, S. 228-231.

<sup>72</sup> A. PANGRITZ, Vom Kleiner- und Unsichtbarwerden der Theologie : in Versuch über das Projekt einer ‚impliziten Theologie‘ bei Barth, Tillich, Bonhoeffer, Benjamin, Horkheimer und Adorno. – Tübingen 1996.

<sup>73</sup> A. a. O., S. 9.

<sup>74</sup> J. HABERMAS, Urgeschichte der Subjektivität und verwilderte Selbstbehauptung, in: ders.: Philosophisch-politische Profile. – Erw. Ausg., 2. Aufl. – Frankfurt/Main 1991, S. 177.

<sup>75</sup> G. OTTO, Zur gegenwärtigen Diskussion in der Praktischen Theologie. Thesen und Texte als Rahmen und Orientierung, in: Praktisch-Theologisches Handbuch/hrsg. von G. OTTO, Hamburg 1970, S. 23.

<sup>76</sup> A. a. O., S. 21 (Klammereinfügung von mir; U. L.).

<sup>77</sup> A. a. O., S. 22 (Klammereinfügung von mir; U. L.).

bedeutsam und hilft der Kirche als ‚institutionalisierter Praxis‘, „die emanzipatorische Dynamik des Evangeliums ... schrittweise zu verwirklichen.“<sup>78</sup> Dabei greift Otto ausdrücklich auf die Theorie-Praxis-Dialektik Adornos zurück.<sup>79</sup>

In sachlicher Verwandtschaft mit der durch Otto angeregten Grundlagenreflexion steht der Versuch, eine Ortsbestimmung Praktischer Theologie als „kritische Handlungswissenschaft“<sup>80</sup> vorzunehmen. Bernd Päsche hat dies schon 1971 expliziert. Ein Dezenium später hat Godwin Lämmermann dieses Verständnis in einer Weiterführung der Kritik Marheineckes an Schleiermacher vertieft und behauptet, daß sich „die Rezeption der Kritischen Theorie ... aus der eigenen Problemgeschichte der Praktischen Theologie heraus als möglich und sinnvoll erweist.“<sup>81</sup> So verstanden sei Praktische Theorie als „kritische Theorie des Christentums“<sup>82</sup> näherzubestimmen. Lämmermann, der mit seinem Ansatz auch über Aporien in den Theorien Ottos und Päsches hinausgehen will, bezieht sich dabei noch stärker als diese auf Adornos Philosophie. Er sieht dabei Konvergenzen zwischen Theologie und Kritischer Theorie in der „Kritik an Verdinglichungen“<sup>83</sup>, dem Interesse an der Transzendierung des Faktischen und in einer Geschichtstheologie, die „das Mögliche als eine reale Bestimmung des Wirklichen unter dem Vorzeichen des Noch-nicht-seins“<sup>84</sup> bestimmt. Seine erkenntnistheoretische Neubegründung der Praktischen Theologie bezieht sich auf Adornos Dialektik von Theorie und Empirie sowie auf die dialektische Verankerung der Gesellschaftstheorie und zielt unter deren Einbeziehung auf das Bedingungsverhältnis von Theorie und Praxis. Die Handlungsrelevanz der Praktischen Theologie ergibt sich daraus, daß sie das Gegebene kritisch hinterfragt, dessen Veränderungsmöglichkeit aufzeigt und damit „zum kritischen Begleiter der kirchlichen und religiösen Praxis der Gegenwart“<sup>85</sup> wird.

In jüngster Zeit hat Andreas von Heyl den Diskussionsstand bilanziert und dabei Gert Ottos Programmformel präzisiert: „*Praktische Theologie ist kritische*

<sup>78</sup> A. a. O., S. 23.

<sup>79</sup> In der späteren Überarbeitung erläutert Otto sein theologisches Programm dahingehend, in ihm ginge es „um kritische Analyse religiös geprägter Manifestationen in der Geschichte und um die Frage nach einer möglichen Theorie gegenwärtiger religiös vermittelter Praxis in der Gesellschaft“ (Ders.: *Praktische Theologie als kritische Theorie religiös vermittelter Praxis in der Gesellschaft: zur Einleitung u. Standortbestimmung*, in: *Praktisch Theologisches Handbuch*/hrsg. von Gert Otto. – 2. vollst. überarb. u. erg. Aufl. – Hamburg, 1975., S. 23). Ottos Konzept und dessen Bezug auf die Kritische Theorie hält sich darüber hinaus bis in die ‚Grundlegung der praktischen Theologie‘ (1986) durch, siehe hier besonders S. 74-80.

<sup>80</sup> B. PÄSCHKE, *Praktische Theologie als kritische Handlungswissenschaft – Überlegungen zum Verhältnis von Praxis und Geschichte*, in: *ThPr*, 1971, S. 1-13.

<sup>81</sup> G. LÄMMERMANN, *Praktische Theologie als kritische oder als empirisch-funktionale Handlungstheorie?* – München 1981, S. 10.

<sup>82</sup> Ebd.

<sup>83</sup> A. a. O., S. 108.

<sup>84</sup> A. a. O., S. 128.

<sup>85</sup> A. a. O., S. 153.

*Theorie kirchlich vermittelter christlicher Praxis in der Gesellschaft.*<sup>86</sup> Von Heyl verfolgt dabei die Absicht, die Theoriebildung der Praktischen Theologie an der Gesellschaftstheorie, den Kulturanalysen, den Problemperspektiven, der Ideologiekritik, Religionskritik und Theorie-Praxis-Dialektik der Kritischen Theorie zu schärfen. Dies scheint um so mehr dringlich zu sein, als angesichts der Krise des neuzeitlichen Paradigmas die Kritische Theorie die beste Orientierung für die Theologie bieten könne.<sup>87</sup>

### 5. Auf dem Weg zu einer kritischen Theologie der Moderne

Neben den bisher referierten Diskussionen verläuft nun schließlich auch ein inhaltlich vielgestaltiger Rezeptionsweg innerhalb der Systematischen Theologie, der im Zeichen einer *kritischen Theologie der Moderne* steht. Noch eher zaghaft deutet sich dieser Weg in der weitgehend unbeachteten Dissertation von *Josef Engstler* an.<sup>88</sup> Sie will Adornos „Denken in jenen Bereichen darstellen, die als relevant für eine kritisch ... orientierte Moralthologie gelten dürfen.“<sup>89</sup> Die Darstellung widmet sich dabei den Themen Philosophie, Kunst, Mensch und Theologie in ihren jeweiligen gesellschaftlichen Vermittlungen; schließlich auch dem Problemfeld der Norma-

<sup>86</sup> A. V. HEYL, *Praktische Theologie und Kritische Theorie. Impulse für eine praktisch-theologische Theoriebildung.* – Stuttgart; Berlin; Köln 1994, S. 236.

<sup>87</sup> Nicht losgelöst von den grundagentheoretischen Erörterungen stehen die Versuche *Henning Luthers*, Adornos Philosophie – wie etwa seine Kritik des Identitätsprinzips – in einer theologischen Theorie des Subjekts zum Zuge kommen zu lassen. Für Luther stellt die theologische Thematisierung des Subjektbegriffs nichts weniger als den Angelpunkt einer angemessenen Bestimmung Praktischer Theologie dar. Diese Perspektive, die davon ausgeht, daß nur auf dem Weg der Vermittlung durch die Subjekte Religion praktisch werden kann und die daher die ekklesiologische Ausrichtung der Praktischen Theologie unterlaufen will, ist stets auch eine kritische insofern sie zugleich einbekennt, "daß die einzelnen Menschen angesichts der unver-söhnten Verhältnisse Subjekte noch gar nicht sind, sondern es immer erst werden können" (H. LUTHER, *Religion, Subjekt, Erziehung: Grundbegriffe der Erwachsenenbildung am Beispiel der praktischen Theologie Friedrich Niebergalls.* – München: Kaiser, 1984, S. 294. Luther hat diese kritische Subjekttheorie auch gegen das vor allem entwicklungspsychologisch intendierte Identitätskonzept gewendet und – mit Adorno – als Voraussetzung wirklicher Identität das Ende des gesellschaftlichen Identitätszwangs namhaft gemacht (vgl. ders.: *Identität und Fragment: praktisch-theolog. Überlegungen zur Unabschließbarkeit von Bildungsprozessen*, in: ders.: *ThPr*, 20. Jg. (1985), H. 4, S. 317-338; bes. S. 328). Bei ihm verdichten sich diese Überlegungen zu einer Bevorzugung des Fragmentarischen, zum Bewußtsein der Unvollkommenheit, in dem wir erst zu wirklicher Trauer, Hoffnung und Liebe gelangen können. Darüber hinaus vermeidet Luthers Subjekttheorie die Fiktion selbstgenügsamer Individualität, indem er sie in ihrer kommunikativen Vermittlung beschreibt und schließlich auf die Anerkennung der Subjektivität des Anderen focussiert.

<sup>88</sup> J. ENGSTLER, *Kulturell-ästhetische und gesellschaftlich-ethische Interpretamente von Wirklichkeit bei Theodor W. Adorno. Ein kritischer Beitrag für Moralthologie.* – Innsbruck, Univ. Diss. 1974.

<sup>89</sup> A. a. O., S. 119.

tivität. Aus diesem Durchgang resultieren für die Moralthologie analytische und normative Impulse: einerseits will Engstler die analytische Kraft der (moral)theologischen Kategorien durch Reflexion auf den gesellschaftlichen Prozeß schärfen; andererseits empfiehlt er, die „Relationen von Normen“<sup>90</sup> aus der Differenz des Seienden zu den ihm immanenten Spuren seines Sollens zu erhellen. Eine so verstandene kritische Moralthologie würde aus der Spannung „zwischen dem, was ist ... und dem, was jeweils sein könnte oder sein sollte“<sup>91</sup> leben.

Deutlicher wird der Weg zu einer kritischen Theologie der Moderne bereits bei *Josef Hochstaffl* besprochen. Sein Plädoyer gilt einer negativen Theologie, die – vor restaurativer Instrumentalisierung geschützt – im Dienst der Freiheitsgeschichte steht. Adornos Philosophie ist ein wichtiger Zeuge dieser ideologiekritischen, emanzipatorischen Aneignung: „Negative Theologie und negative Dialektik erläutern einander im Medium kritischer Praxis.“<sup>92</sup>

*Hermann Deuser* wiederum ist an den Konstitutionsbedingungen einer *Dialektischen* Theologie interessiert, die ihren Gegenstand statt in dualistischen Entgegensetzungen in Vermittlungen denkt. In diesem Interesse bringt Deuser das Spätwerk Kierkegaards mit der Metaphysik Adornos ins Gespräch. Dabei entsteht der Entwurf einer Theologie, die das Thema der Versöhnung in der Vermittlung mit den infragestellenden gesellschaftlichen Erfahrungen artikuliert und zu einer doppelten Existenzdialektik gelangt. Diese ist zunächst die *Dialektik von Zwang und Befreiung*, die aus der bestimmten Negation der Zwangserfahrung die Gestalt der Befreiung abliest wie verwirklicht: „Die christologische Dialektik, daß der Gekreuzigte der Auferstandene ist, vermag im ‚Impuls‘ des Glaubens die total verändernde Wahrheit an den negativen Verhältnissen, am Gegenteil auszusagen – und verlangt die Realisierung ...“<sup>93</sup> Zugleich ist sie die *Dialektik von Veränderung und Vorbehalt*, die die konkrete Gestalt der verwirklichten Freiheit mit dem Vorbehalt ihres eschatologischen Ausstehens vermittelt. Es entsteht eine dialektische Verdoppelung, indem „die existenzdialektische Spannung aus dem Partialverhältnis von altem und neuem Menschen gehalten und in ihrer Befreiung ausgesetzt bleibt durch den Vorbehalt der totalen Rechtfertigung. Sie ist Vorbehalt an der negativen Erfahrung als ihre Veränderung und Vorbehalt an der gelungenen Vermittlung als ihre Vorläufigkeit und bleibende Bindung an die Gestalt des Gekreuzigten.“<sup>94</sup> In einem letzten Schritt wird diese Dialektik in Gott selbst gedacht: „Gott als ‚unendliche Verdoppelung‘ verhält sich objektiv zu seiner

<sup>90</sup> Ebd.

<sup>91</sup> A. a. O., S. 120.

<sup>92</sup> J. HOCHSTAFEL, *Negative Theologie: ein Versuch der Vermittlung des patristischen Begriffs*. – München 1976, S. 12.

<sup>93</sup> H. DEUSER, *Dialektische Theologie. Studien zu Adornos Metaphysik und zum Spätwerk Kierkegaards*. – München: Kaiser; Mainz 1980, S. 279.

<sup>94</sup> A. a. O., S. 271.

Subjektivität“; er wird „zur Konstitution seiner selbst in der existenzdialektischen Situation“<sup>95</sup>.

Auf andere Weise sucht *Hugo Staudinger* die Konvergenzen zwischen Kritischer Theorie und Theologie zur Ausarbeitung der „Möglichkeit einer glaubwürdigen Theologie in der wissenschaftlich-technischen Welt“<sup>96</sup>. Sie sind für ihn in der radikalen Wahrheitssuche, in der Konzentration auf das Einzelne, den individuellen Menschen, und in der Entsprechung von Adornos Versöhnungsbegriff mit der christlichen Trinitätslehre gegeben.

*Hent de Vries* konfrontiert die moderne nachmetaphysische Rationalitätstheorie, für die ihm vor allem Jürgen Habermas vor Augen steht, mit dem in Adornos und Emanuel Levinas' Philosophie zu Tage tretenden Versuch, ein nicht-ontologisches Absolutes zu denken. Nach seiner These muß das Andere der Vernunft als deren konstitutives Moment gedacht werden, ohne daß es seinerseits als seiend gedacht werden dürfte. Eine in diesem Sinn tatsächlich nachmetaphysische Thematisierung des Absoluten gelangt zum „Konzept einer Offenbarung durch Interpretation“.<sup>97</sup> Sie glaubt, die Spuren des Göttlichen „nur im Prozess einer unendlichen, zuweilen profanen oder gar antinomischen, Interpretationsarbeit“<sup>98</sup> einsammeln zu können. Ihr „*Umkreisen des Intentionlosen*“<sup>99</sup> wird deshalb zu einer „*Hermeneutica sacra sive profana*“.<sup>100</sup> Dieser Versuch führt im Niemandsland zwischen Moderne und Postmoderne zu einer Theologie im Pianissimo.

Wiederum einen anderen Gesprächsfaden knüpft *Christian Henning*, indem er das Thema der Freiheitslehre in den Mittelpunkt seiner Untersuchung stellt und eine am Leitfaden der Psychoanalyse orientierte *Konstruktion* der Adornoschen Philosophie vornimmt. Als hermeneutischer Schlüssel kommt dabei Freuds Triebchicksalslehre mit ihrer bipolaren Typologie in Betracht. In ihrer Anwendung zeichnet Henning die Urgeschichte der Moderne am Triebchicksal der Paranoia nach. In der ‚Dialektik der Aufklärung‘ konstruierten Adorno und Horkheimer die okzidentale Geschichte am Modell des psy-

<sup>95</sup> A. a. O., S. 293.

<sup>96</sup> H. STAUDINGER, *Die Frankfurter Schule: Menetekel der Gegenwart und Herausforderung an die christliche Theologie*. – Würzburg 1982, S. 117.

<sup>97</sup> H. DE VRIES, *Theologie im pianissimo & zwischen Rationalität und Dekonstruktion: die Aktualität der Denkfiguren Adornos und Levinas*. – Kampen: Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, 1989, S. 318; Vgl. vom selben Autor: *De godsdienstwijzgerige relevantie van Adorno's „Meditationen zur Metaphysik“*. Prolegomena voor een confrontatie met het werk van Levinas, in: *Præsidium libertatis, Filosofische Reeks* / hrsg. von C. VAN ECK u. H. PHILIPSE, Nr. 13, Delft, 1985, S. 92-98; Ders.: *Die ‚Dialektik der Aufklärung‘ und die Tugenden der ‚Vernunftskepsis‘*. Versuch einer dekonstruktiven Lektüre ihrer subjektphilosophischen Züge, in: *Die Aktualität der ‚Dialektik der Aufklärung‘*/hrsg. von H. KUNNEMANN u. H. DE VRIES. – Frankfurt a. M. [u. a.] 1989, S. 183-209; Ders.: *Moral und Sittlichkeit: zu Adornos Hegelkritik*. in: *Hegel-Jahrbuch 1988* / hrsg. von H. Kimmerle [u. a.]. – Bochum 1988, S. 300-307.

<sup>98</sup> H. DE VRIES, *Theologie im pianissimo & zwischen Rationalität und Dekonstruktion*, a. a. O., S. 318.

<sup>99</sup> A. a. O., S. 319.

<sup>100</sup> Ebd.



chotischen Charakters in den Elementen: traumatische Kindheitskatastrophe (Odysseus; erster Exkurs in der ‚Dialektik der Aufklärung‘), Regression auf die frühkindlichen Fixierungen beim Eintritt in die Adoleszenz (de Sade; zweiter Exkurs in der ‚Dialektik der Aufklärung‘) und schließlich offener Ausbruch der Paranoia (Faschismus, Kulturindustrie usw.). Auch Adornos Freiheitslehre bewege sich auf dem Hintergrund der Tribschicksalslehre, in der Polarität des Melancholikers gegenüber dem Paranoiden. In der Rekonstruktion von Adornos Metaphysik versucht Henning, Adornos Philosophie so weit zu treiben, bis sie in Theologie im Modus ihres Andersseins umschlägt. In der nachfolgenden theologischen Diskussion werden Konvergenzen zwischen christlicher Theologie und Adornos Philosophie herausgearbeitet. Deren eigentliche Interessengemeinschaft bestehe in der „Begründung der Notwendigkeit einer Aufhebung des allgemeinen Gewaltverhältnisses in ein Anerkennungsverhältnis“<sup>101</sup>. Sie ergibt sich aber erst, wenn man Adornos Versöhnungsbegriff mit der trinitätstheologisch grundierten Strukturformel der ‚Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins‘ (Falk Wagner) gegenliest. Dabei stellt sich heraus, daß die spekulative Theologie das Begründungsdefizit des Adornoschen Versöhnungsbegriffs vermeiden kann und diesem gegenüber auf Artikulation des verdrängten Idealismus klagt. Sie entwickelt schließlich eine als vermittelte Selbstbestimmung explizierte Freiheitslehre, die sich gerade darin mit Adorno einig weiß.

Der bislang eindrücklichste Versuch zu einer reflektierten Rezeption von Adornos Philosophie stammt m. E. von *René Buchholz*. In Anknüpfung an Adornos „kritische Revision der Moderne“<sup>102</sup> und in kritischer Darstellung der „Schwierigkeiten einer ‚inversen Theologie‘“, widmet sich Buchholz der Konzeption einer kritischen Fundamentaltheologie, „welche die Ergebnisse der Philosophie Adornos zu integrieren versucht“<sup>103</sup>. In solcher Perspektive entwickelt Buchholz einen Offenbarungsbegriff, der „als Unterbrechung und schließlich als anfanghafte Durchbrechung des naturgeschichtlichen Unheilszusammenhangs“<sup>104</sup> akzentuiert wird. Diese Durchbrechung hat in Jesus Christus ihren Höhepunkt erreicht: in ihm ist der naturgeschichtliche Bann „in einem irreversiblen, wenn auch noch nicht vollendeten Sinne auf Gott hin aufgebrochen worden“<sup>105</sup>. Schließlich erbt sich die durch die Offenbarung hergestellte Diskontinuität zur „Kontinuität geschichtlichen Unheils“ an die „*Nachfolgemeinschaft*“ fort<sup>106</sup>. Buchholz bestimmt deshalb die Kirche als den geschichtlichen Ort, an dem die Durchbrechung des Unheilszusammenhangs

<sup>101</sup> CHR. HENNING, *Der Faden der Ariadne. Eine theologische Studie zu Adorno*. – Frankfurt a.M.; Berlin; Bern; New York; Paris; Wien 1993, S. 376.

<sup>102</sup> R. BUCHHOLZ, *Zwischen Mythos und Bilderverbot: die Philosophie Adornos als Anstoß zu einer kritischen Fundamentaltheologie im Kontext der späten Moderne*. – Ffm [u.a.] 1991, S. 21.

<sup>103</sup> Ebd.

<sup>104</sup> A. a. O., S. 295.

<sup>105</sup> A. a. O., S. 313.

<sup>106</sup> A. a. O., S. 350.

innerhalb der Geschichte transparent wird. In ihrem Raum „werden Botschaft und Gegenwart des nunmehr Auferweckten verlängert und transformiert“<sup>107</sup>. Aus diesem Verständnis von Ekklesiologie ergeben sich aber auch Konsequenzen für die Kirche selbst: „Wenn die Kirche die geschichtliche Präsenz des angebrochenen Heils ist ..., so wird sie diese Aufgabe nur erfüllen, wenn sie auch das kritische Potential ihres Gottesgedächtnisses ... aufgreift.“<sup>108</sup> An sie ergeht deshalb die Forderung, sich nicht konservativ gegenüber der Moderne zu verschließen, sondern sich den Grundzug der Offenbarung Gottes, nämlich die „Durchbrechung der Schuldgeschichte“<sup>109</sup>, zu eigen zu machen.

Buchholz' Arbeit besticht dadurch, daß sie in hohem Maße das Desiderat einlöst, gegenüber Adornos Philosophie *Theologie* zu bleiben und zugleich in hohem Maß produktiv auf diese Philosophie einzugehen. Das drückt sich nicht zuletzt darin aus, daß es Buchholz gelingt, wichtige theologische loci in der Perspektive der durch Adornos Philosophie aufgeworfenen Probleme neu zu formulieren. Das, was eine solche theologische Besinnung heimbringt, ist nicht unbeträchtlich: Theologie vermag selbst, in ein reflektiertes Verhältnis zur Moderne zu treten, jenseits von Verweigerung oder Geblendetsein vom Zug der Zeit.<sup>110</sup>

Die in jüngster Zeit veröffentlichte Dissertation von *José A. Zamora* teilt mit Buchholz das Interesse an Adornos Philosophie in der Bemühung um einen Theologiebegriff ‚im Horizont der Krise der Moderne‘. Dabei geht es Zamora vor allem um den *grundsätzlichen* Status einer ‚Theologie nach Auschwitz‘. Aus „Solidarität mit den Opfern der Geschichte“<sup>111</sup> steht in ihr die *Anamnese* im Zentrum. Solche Erinnerung steht quer zur *Amnesie*, unter der die Moderne ihre Bahn zieht. Eine erinnernde Theologie kommt mit Adornos Philosophie darin überein, daß auch diese am Leitfaden ‚aut anamnese aut amnesie‘ rekonstruiert werden kann. So läßt sich beispielsweise die ‚Dialektik der Aufklärung‘ als Erinnerung des Verdrängten lesen. Deshalb führt Zamora die kritische Theologie und Adornos Philosophie am Ort des Leidens der Opfer zusammen. Gegen den Verlust der Apokalyptik in der Geschichtstheologie soll sich christliche Theologie „unter den Primat einer apokalyptisch geprägten Eschatologie stellen ...“<sup>112</sup>. „Nur im ‚Horizont befristeter Zeit‘ lassen sich eine Glaubenspraxis verwirklichen und eine Theologie denken, die sich der Leidenserinnerung und der praktischen Solidarität mit den Leidenden der Geschichte verpflichtet

<sup>107</sup> A. a. O., S. 351.

<sup>108</sup> A. a. O., S. 377.

<sup>109</sup> Ebd.

<sup>110</sup> Vgl. von R. BUCHHOLZ jüngst: ‚Verschränkung von Natur und Geschichte‘. Zur Idee der ‚Naturgeschichte‘ bei Benjamin und Adorno. in: ‚Magnetisches Hingezogenensein oder schauernde Abwehr‘. Walter Benjamin 1892-1940/hrsg. von R. BUCHHOLZ u. J. A. KRUSE. – Stuttgart; Weimar 1994, S. 59-94.

<sup>111</sup> J. A. ZAMORA, *Krise – Kritik – Erinnerung*. Ein politisch-theologischer Versuch über das Denken Adornos im Horizont der Krise der Moderne. – Münster; Hamburg 1995, S. 6.

<sup>112</sup> A. a. O., S. 392.

wissen.<sup>113</sup> Der Aufgabe einer solchen Theologie verpflichtet, will Zamora auf Adornos Philosophie zurückgreifen. Das geschieht in einer kritischen und einer rettenden Perspektive; als Enthüllung einer in Auschwitz barbarisch kulminierenden Naturgeschichte und als Besinnung auf die kritische Kraft der Erinnerung.<sup>114</sup>

### 6. *Negative Dialektik und Theologie*

Adorno hat in einer Diskussion mit Eugen Kogon die Zusammenarbeit mit Theologen in dem gemeinsamen Anliegen bestimmt, „daß im Ernst kein Mensch ... mehr hungern sollte, und daß es im Ernst keine Kriege mehr geben sollte, und daß im Ernst keine Menschen mehr irgendwo in Lager geschickt oder verschoben werden sollen. In diesen allereinfachsten Dingen steckt das Gemeinsame viel stärker als in allen sogenannten theoretischen Positionen.“<sup>115</sup> Diese Interessenkoinzidenz ist in der Tat auch häufig von Theologen als Minimalkonsens festgehalten worden.<sup>116</sup> Ich halte diesen Konsens gleichwohl für unterbestimmt. Die Entwicklung innerhalb der theologischen Publikationen zeigt vielmehr, daß die Bereitschaft an Boden gewonnen hat, mit Adorno einen ernsthaften philosophisch-theologischen Diskurs zu führen und eine bloß assoziative Rezeption hinter sich zu lassen. Wenn die christliche Theologie gegen Adornos Einwand zeigen will, daß der von ihr thematisierte Glaube „die fruchtbare Spannung“<sup>117</sup> zur Erkenntnis aus seiner eigenen Bewegung heraus herstellt, so wird sie sogar dazu genötigt, jedem Verdacht einer doppelten Wahrheit entgegenzutreten. Wenn also Adornos Philosophie und die Theologie in der Dialektik der Aufklärung und der Aufhebung der aus ihr resultierenden allgemeinen Herrschaftsverhältnisse ein gemeinsames Thema haben, so ist gerade

<sup>113</sup> Ebd.

<sup>114</sup> Ich verweise auf einige weitere Publikationen, die ich aus Platzgründen unberücksichtigt lassen muß: U. HEDINGER, Verhängnis und Wende bei Friedrich Gogarten und bei Theodor W. Adorno, in: *Judaica*, 28. Jg. (1972), S. 57-68; E. KOPP, Um eine Spanne näher. Theodor W. Adorno und ein ökumensches Sakramentenverständnis, in: *Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt*, Nr. 18, 3.5.1981, S. 11; G. B. HAMMOND, Tillich, Adorno and the debate about existentialism, in: *laval theologique et philosophique*, Quebec: universite laval, vol. 47 (1991), n. 3, p. 329 ff.; M. TH. KOHLER, Bibel und Wissenschaft nähern sich an: Kritische Theorie, Biologie und Mythologie im Kontext der ersten biblischen Erzählungen und des Neuen Testaments. – Heidelberg; F. SCHUPP, Glaube – Kultur – Symbol. Versuch einer kritischen Theorie sakramentaler Praxis. – Düsseldorf 1974.

<sup>115</sup> TH. W. ADORNO, Eugen Kogon: Offenbarung oder autonome Vernunft, in: *FH*, 13. Jg. (1958), S. 498.

<sup>116</sup> Die emanzipationsorientierte Begegnungsphase steht beispielsweise häufig im Zeichen dieser Interessenübereinstimmung. Aber auch Christian Henning kommt zu einer ähnlichen Verhältnisbestimmung, wenn er Adorno eine „Allianz ... im Dienste einer besseren Welt“ anbietet, die in der „Aufhebung des allgemeinen Gewaltverhältnisses in ein Anerkennungsverhältnis“ besteht (HENNING, a. a. O., S. 376).

<sup>117</sup> TH. W. ADORNO, Vernunft und Offenbarung, in: *GS* 10, S. 613.

deshalb die Vertiefung des philosophisch-theologischen Gesprächs notwendig. Adorno hat das Interesse an der bestimmten Negation des Herrschaftszusammenhangs zur Solidarität „mit Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes“<sup>118</sup> geführt. Gerade die Struktur dieser Metaphysik verdiente es, noch ausführlicher in dieses Gespräch einbezogen zu werden. Ihr erkenntnistheoretischer Charakter als „lesbare Konstellation von Seiendem“<sup>119</sup> und ihre Absicherung in einer ex negativo argumentierenden Fassung des ontologischen Gottesbeweises sind nur zwei Themen, die bereits theologisches Interesse gefunden haben, zugleich aber eine noch genauere Analyse und ein kritisches Weiterdenken verdienen.

---

<sup>118</sup> TH. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, in: GS 6, S. 400.

<sup>119</sup> A. a. O., S. 399.