

Zukunft eines Wahns?

Ein Kapitel Religionskritik Theodor W. Adornos

Im Herbst 1957 sprach Adorno auf einer Tagung der Evangelischen Akademie Loccum zum Thema „Ende der Singbewegung?“. In seinem Vortrag nannte er die Behauptung, die radikal säkularisierte Gesellschaft „könne sich überhaupt in objektiv verpflichtenden kultischen Formen ausdrücken, eine Fiktion“¹. Vielmehr werde die „übergreifende Verbindlichkeit von kultischer Kunst heute durch den Gestus, durch eine Art von Willensakt der Selbstaufgabe“² herbeigeführt. Mit dieser schonungslosen Diagnose und ihren Konsequenzen hat sich Adorno nicht nur Freunde gemacht. Der ebenfalls auf der Loccumer Tagung referierende Bischof i.R. Wilhelm Stählin berichtet in seinen Lebenserinnerungen, er habe Adorno persönlich gesagt, „daß ich ihm scharf widerspreche, und daß es sich hier um Dinge handele, zu denen er offenbar persönlich keinen Zugang habe“. Stählin fährt fort: „Ich habe die jungen Kirchenmusiker bedauert, die dieser zersetzenden Kritik ausgesetzt waren“³. Daß Stählin vor dem Ende der Tagung abreiste, kommentiert Adorno im „Jargon der Eigentlichkeit“ später so, daß „ein pensionierter Bischof die Tagung einer Evangelischen Akademie“ verließ, „weil ein geladener Referent die Möglichkeit sakraler Musik heute bezweifelte“⁴.

Die spezifisch musikphilosophischen Gründe für die Kritik der Singbewegung sind eine Sache für sich. Adornos Skepsis gegenüber der „Möglichkeit sakraler Musik heute“ hängt aber mindestens ebenso sehr mit seinem generellen Zweifel an den Chancen positiver Religion zusammen. Er hat ihn oft unumwunden ausgesprochen: „Wer an Gott glaubt, kann deshalb an ihn nicht glauben. Die Möglichkeit, für welche der göttliche Name steht, wird festgehalten von dem, der nicht glaubt.“⁵ In diesen und anderen Formulierungen pointiert Adorno seine generelle Doppelthese, nach der Religion zugleich *Ideologie* ist und ein *Wahrheitselement* enthält. Aus der Dialektik beider Aussagen hat er die Konsequenz rettender Kritik gezogen: er hat die Negation der Religion *als* Religion und ihre Überführung in ein invers-theologisches Denken am Ort der Profanität gefordert. Die geschichtliche und gesellschaftliche Signatur der Epoche erlaube nicht, das Positive unmittelbar als gegeben oder darstellbar anzunehmen. Vielmehr überlebe der religiöse Impuls einzig in der bestimmten Negation, d.h. in der Kritik des bestehenden Unrechts. Adorno hat in der Konsequenz dieser Doppelthese die Gottesfrage – in der doppelten Bedeutung des Wortes – offen gelassen. In diesem Sinn hat er sich Lichten-

¹ Adorno, Repristinaton oder Aktualität musikalischer Formen, S. 7.

² Ebd.

³ Stählin, *Via Vitae*, S. 651.

⁴ Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, GS 6, S. 415.

⁵ Adorno, *Negative Dialektik*, GS 6, S. 394.

bergs „Weder leugnen noch glauben“ zu eigen gemacht.⁶ In einem erst 25 Jahre nach seinem Tod veröffentlichten Essay mit dem Titel „Daran glaube ich“ hat er Fausts Antwort auf die Gretchenfrage für sich in Anspruch genommen: „Wer darf sagen: / Ich glaub’ an Gott? / [...] Wer darf ihn nennen? / Und wer bekennen: / Ich glaub’ ihn. / Wer empfinden, / Und sich unterwinden / Zu sagen: ich glaub’ ihn nicht?“ Er verteidigt die „ein wenig vage und gewundene Antwort“ damit, Faust könne, „ohne sich selber zu verleugnen, anders nicht reden“⁷. Falsch sei deshalb die Frage selbst. Als Alternative bleibt für Adorno einzig der Widerstand kritischer Negativität. „Woran einer glaubt, könnte einer, der die Naivetät verlor, kaum ohne Scham, kaum einer mit Wahrheit sagen. Wohl aber läßt das Unwahre sich in bestimmter Negation benennen, und sie hält das Erbe des Glaubens fest.“⁸

Die dialektische Doppelthese zur Religion hat Adorno stets dazu genötigt, sich nach zwei Seiten hin abzugrenzen. Auf der einen Seite sagte er dem *wissenschaftstheoretischen* Positivismus ab, der alles ablehne, was „wesentlich hinausgeht über das, was der Fall ist“⁹. Auf der anderen Seite wandte er sich gegen den *religiösen* Positivismus, der die Versöhnung als bereits gegeben unterstelle.

Es liegt auf der Hand, daß sein Plädoyer für die Kraft kritischer Negativität Adorno auch zu einer *Kritik der positiven Religion* genötigt hat. Er hat sie in allen seinen Arbeiten – vom „Kierkegaard“ bis zur „Negativen Dialektik“ – meist en passant, gelegentlich thematisch konzentriert, stets aber in der Sache unbeirrt vertreten. Von ihr haben sich gelegentlich Theologen provoziert gefühlt. So ist Adorno schon 1934 im Zusammenhang mit seiner Kierkegaard-Studie vorgeworfen worden, er vermöge „die ‘christlichen Kategorien’ einfach nicht zu fassen“ und vertrete eine „völlig abwegige Interpretation“¹⁰. Und Wilhelm Stählin bedauerte 23 Jahre später diejenigen, die Adornos zersetzender Kritik ausgesetzt waren.

1. „Traditionelle Theologie ist nicht restaurierbar“ : Ein religionskritisches Fragment

Eines solchen Bedauerns bedarf indes niemand. Die Theologie wird statt dessen nicht vorzeitig die Tagung verlassen, sondern Adornos Religionskritik zu verstehen und sich mit ihr auseinanderzusetzen haben. Dies möchte ich im Rahmen dieses Beitrages exemplarisch tun. Ich werde mich dabei im folgenden anhand eines prägnanten Textes auf einige (aber nicht alle) religionskritischen Motive der Philosophie Adornos konzentrieren.

⁶ Vgl. Adorno, Zur Schlußszene des Faust, GS 11, S. 129.

⁷ Adorno, Daran glaube ich, Frankfurter Adorno Blätter, Bd. III, S. 136.

⁸ A. a. O., S. 137.

⁹ Adorno, Wozu noch Philosophie, GS 10.2, S. 463.

¹⁰ Ruttenbeck, Zur neuesten Kierkegaard-Literatur, S. 697.

Der Text, den ich dabei in den Blickpunkt rücke, ist ein unveröffentlicht gebliebener Abschnitt aus den Vorarbeiten zur den „Meditationen zur Metaphysik“¹¹. Wie eine Zwischenabschrift zeigt, wollte Adorno ihnen ursprünglich einen Abschnitt inkorporieren, der seine religionskritischen Motive zugleich bündelt und über bisher bekannte Formulierungen hinausführt. Anhand dieses Abschnittes möchte ich im folgenden einige zentrale Momente von Adornos Religionskritik analysieren und im Kontext interpretieren. Darüber hinaus werde ich auch andere Schriften einbeziehen. Das Zitat selbst lautet folgendermaßen:

(Ts 15998)¹² „Traditionelle Theologie ist nicht restaurierbar. Nimmt man sie streng wörtlich, nicht symbolisch, wie es allein ziemt, so schlägt sie in Mythologie zurück. Kierkegaard, der als philosophisch erster ungemildert aussprach, was der christlichen Theologie durch ihre Unterordnung unter die philosophische ratio widerfährt, wurde auch als erster Opfer jener Regression. Seine geschichtliche Stunde gestattete ihm Rechtfertigung der theologischen Irrationalität einzig durch die selbtherrliche ratio, die er mit dem Paradoxon verneinte. Die gegenwärtige, zumal protestantische Forderung nach Entmythologisierung, wie sie der Sache nach an Paul Tillich, terminologisch an Bultmann sich knüpft, ist die unvermeidliche Gegenwehr gegen das, was Theologie beim Versuch ihrer strikten Wiederherstellung wird. Damit verfließt aber die Grenze wider jene liberale Theologie, welche die Nachfolger Kierkegaards als potentielle Abschaffung von Theologie selbst diagnostiziert hatten. Aus der Theologie der Krise ist konsequent die Krise der Theologie geworden. Ihre Erfolge unter denen, die den Zustand nicht ertragen können oder ihr Autoritätsbedürfnis einstweilen nirgendwo sonst zu stillen wissen, reihen einen Pyrrhussieg an den anderen. An der Theologie vollstreckt sich die Hegelsche Logik verdienten Untergangs, gegen die Kierkegaard mit der verbissenen Setzung von Transzendenz sich sträubte. Der angebliche oder wahre Sinnverlust, der heute die Menschen den Religionsgemeinschaften zutreibt, ist nicht das blinde und durch bessere Einsicht revozierbare Schicksal, als welches es den Neophyten gilt und auch in Heideggers Kategorien Seinsgeschichte, Seinsvergessenheit und Kehre designiert wird. Wer über die entformte, der Ge- / (Ts 15999)¹³ schlossenheit und apriorischen Bestimmtheit entratende Moderne klagt, weiß nicht oder verleugnet, daß die Aufklärung, der all das aufgebürdet wird, nicht wie ein Komet von außen über die Menschen hereinbrach, sondern motiviert ward von der einsichtigen Unwahrheit des Dogmas. Sie ist wahrer als das Verlorene. Das geschichtliche Leiden rührt her nicht von Aufklärung als einem Geistigen sondern von der fortwährenden irrationalen Verstricktheit des Weltlaufs. Weil zu wenig aufgeklärt ist, blieb Aufklärung der realen Gesellschaft gegenüber ohnmächtig und degenerierte zu deren Instrument. Kein metaphysischer Gedanke, der der Aufklärung etwas abmarktet, wird dem eigenen Wahrheitsgehalt nach sich behaupten, obwohl die Verfinsterung des Weltlaufs aufgewärmte Irrationalität, ihr geistiges Spiegelbild, für unabsehbare Zeit begünstigt. Kritik an der Aufklärung hält sie nicht auf, widerruft sich nicht, sondern steigert sie zur Selbstreflexion der eigenen Borniertheit. Nicht ist der Vernunft als einem Schädlichen, wie von schlechten Eltern dem neugierigen Kind, die Antwort abzuschlagen. Sie selbst muß von der Binde sich befreien, die sie zur Blindheit von Herrschaft verdammt. Nur durch Vernunft vermag Vernunft sich zu transzendieren, nicht durch Aufwärmung alter Gestalten verkappter Unvernunft.

¹¹ Adorno, Negative Dialektik, 3. Teil, Modelle, Meditationen zur Metaphysik, Zwischenabschrift vom 3.5.1965, Theodor W. Adorno Archiv (ab sofort: TWAA), Ts 15998-16002. Ich habe eindeutig orthographische Fehler verbessert; U.L.

¹² Die Seitenüberschrift über dieser Seite lautet: „Selbstauflösung der radikalen Theologie“.

¹³ Seitenüberschrift: „Sinnverlust kein Schicksal. Wahrheit der Aufklärung. Theologie und Herrschaft“.

Denn traditionelle Theologie ist bis in den Kern kontaminiert mit der Herrschaft von Menschen über Menschen, nicht die Berufungsinstanz als die sie sich verkündet. Daß Jesus Gott soll gewesen sein – anders wäre das Christentum eine unitarische Veranstaltung, neben der andere Götter ihre Altäre bewohnen könnten –, soll von den Christen nach dem Zeugnis von Menschen geglaubt werden, die irren können wie die nachgeborenen Gläubigen. / (Ts 16000)¹⁴ Die elementaren Bedingungen des Glaubens erheischen, daß Vernunft sich beugt, wie es dann die institutionelle Gewalt der Kirchen perpetuiert. Sollten jene Altvordern, auf deren Zeugnis die Religion sich gründet, die Autorität besitzen, welche die Nachgeborenen zum Glauben verhält, so setzte das die Göttlichkeit Jesu schon voraus, die ihrerseits aus dem Zeugnis der Menschen hergeleitet wird. Dessen Fragwürdigkeit wurde von der Aufklärung dargetan, in einer späten Phase des Neutralisierungsprozesses vergessen, ist aber nur kindisch zu bestreiten. Die Gläubigen müßten vorweg glauben, um glauben zu können; aus der Ungereimtheit hat die willfähige ratio das Theologumenon gemacht, zum Glauben bedürfte es der Gnade. Der Wechselbalg aus Offenbarung und Rationalität ist todgeweiht wie die Wechselbälge aus Märchen. Vom Aberglauben sondern solchen Glauben einzig die gesellschaftliche Autorität, der Erfolg in dieser Welt, von der das Reich Gottes nicht sein soll. Die Komplizität mit der Welt in der Idee ist aber der geistige Effekt des Bündnisses der Religion der Liebe mit der Praxis der Gewalt. Mit der Sanktionierung des Christentums als Staatsreligion durch Konstantin war es besiegelt. Die geschichtliche Logik, die das Christentum erst recht in seinen jüngsten agitatorischen Erfolgen richtet, hat zum Substrat das ungemessene Leiden, dessen Bediente die Religion des Mitleidens fast zwei Jahrtausende lang war, während sie vorgab, es zu lindern. Die Brutalität, mit der arrivierte Verwaltungen die halbfeudale kirchliche verdrängen und der diese nur durch Anpassung ans streamlining, bis hinab zum Jazzgottesdienst und der Sakralschulze, begegnen kann, zahlt heim, was das Christentum als Verwaltung selbst verübte und verüben / (Ts 16001)¹⁵ mußte, weil es nie ganz geglaubt werden konnte. Damit ist freilich keine baldige institutionelle Abschaffung des Christentums prognostiziert. Solange die Gesellschaft unvernünftig eingerichtet ist und die Menschen um das betrügt, worauf sie Anspruch haben, solange vegetieren inmitten der unaufhaltsam, doch irrational fortschreitenden Rationalität, irrationale Restbestände faulend weiter. Die Irrationalität des Ganzen teilt sich dem Geist als Borniertheit mit, während das Bestehende, um weiter zu existieren, auf jene Irrationalitäten angewiesen ist. Ohne subjektive betrügerische Veranstaltung gravitiert die Objektivität des Gesamtsystems zum objektiven Geist von Unwahrheit. Ob Rationalität trotz allem die eingesprengten Irrationalitäten aufzehren wird oder, in ihrer repressiven Gestalt, sie erst recht produzieren, ist nicht abzusehen. Einstweilen geschieht beides zugleich. Denkbar gleichwohl, daß Rationalität einen Schwellenwert erreicht, der die Residuen nicht mehr duldet. Von der tabula rasa, die dann gemacht wird, ließe freilich auch die Idee der Wahrheit sich abräumen. Fürs erste hat Neutralisierung bewirkt, daß die technische Rationalität und die Irrationalität dessen, was mit dem Wort Weltanschauung sich selbst vernichtet, charakterisiert, ganz gut miteinander sich vertragen. Unterm Faschismus wurde die hochrationale Vernichtungsmaschinerie von denselben Köpfen betrieben, die von der paranoiden Rassenmystik angefüllt waren. Die Zukunft von derlei Glauben ist so vielversprechend wie, nach Valéry's Wort, die der Unmenschlichkeit. Die gesamte abendländische Kultur bis in ihre obersten Produkte hinein beruht auf dem Unwahren, dem christlichen Dogma von der Göttlichkeit eines Menschen; nichts gedieh in dieser Kultur, was von solcher Unwahrheit nicht versehrt wäre. / (Ts 16002) Danach könnte man auch dem rassistischen Faschismus und seinem Gegenstück, dem repressiven Kollektivismus, die Aussicht auf das vieltausendjährige Leben nicht a priori absprechen, das die Hybris der wahn-sinnigen Techniker, Himmler vor allem, verhiß. Nur durchs potenzierte Tempo der geschichtlichen Ent-

¹⁴ Seitenüberschrift: „Der Zirkel von Glaube und menschlichem Zeugnis. Verfilzt mit Herrschaft im Begriff und real“.

¹⁵ Seitenüberschrift: „Zukunft der Irrationalität und ihre Dialektik. Möglichkeit des Wahns ad infinitum“.

wicklung wird es unwahrscheinlich. Die Zukunft des Wahns, zu dem die Illusionen mittlerweile geworden sind, wird nicht vom bloßen Bewußtsein der Menschen abhängen sondern von jener Dynamik der gesellschaftlichen Verhältnisse, die der Wahn vergebens zu beschwichtigen trachtet.“

2. Metaphysik im Schutz der Kritik : Die Funktion der Religionsmeditation

Der zitierte Text findet sich in der Zwischenabschrift vom 3. Mai 1965 der „Meditationen zur Metaphysik“. Er trägt hier die Nummer 7. Die Zwischenabschrift und die Buchfassung weichen in der Zahl der „Meditationen“ voneinander ab. Orientiert man sich am Buch, so wäre der religionskritische Abschnitt zwischen der neunten und zehnten Meditation zu plazieren. Dadurch erhält er einen prägnanten Ort innerhalb der Gedankenführung des Metaphysik-Modells. Die ersten drei Meditationen umkreisen den geschichtlichen und gesellschaftlichen Ort, der heute zur unhintergehbaren Voraussetzung des Fragens nach Metaphysik geworden ist. Die vierte versucht dann den Inhalt und damit Begriff metaphysischer Erfahrung zu klären. Von der sechsten bis achten Meditation stehen besonders die erkenntnistheoretischen Probleme metaphysischen Denkens, besonders die Auseinandersetzung mit Kants Vernunftkritik im Mittelpunkt. Der neunte Abschnitt beschäftigt sich mit der Neutralisierung der religiösen und metaphysischen Fragen in der Moderne. Der gesamte Gedankengang bis an diese Stelle ist auf die *Voraussetzungen* der Frage bezogen, ob metaphysische Erfahrung nach Auschwitz noch möglich ist. Die zehnte bis zwölfte Meditation konzentrieren sich dagegen stärker auf die *Gestalt* der negativen Metaphysik, auf das also, *was* von dem gesagt werden kann, worüber man eigentlich nicht sprechen und noch viel weniger schweigen kann.

Genau an dieser Nahtstelle – *nach* der Arbeit an den Voraussetzungen und *vor* die Skizze einer Metaphysik des Kleinsten – wollte Adorno das religionskritische Fragment plazieren. Der Ort, den Adorno damit seiner Religionskritik anweisen wollte, ist sorgsam bedacht. Seine Wahl erlaubt Rückschlüsse auf die Funktion des Abschnittes im Gang der Meditationen.

Sie ist zunächst schon schlüssig aus seiner Doppelthese zur Religion, nach der dieser sowohl ein ideologisches-, wie auch ein Wahrheitsmoment zukommt. Entsprechend hat er die radikale Religionskritik unmittelbar *vor* die Rettung der Metaphysik in einem invers-theologischen Denken am Ort der Profanität gesetzt. Kritik und Rettung, Zurückweisung des Ideologie- und Aneignung des Wahrheitscharakters stehen dadurch direkt nebeneinander.

Trotzdem glaube ich, noch eine weitere Funktion dieses Abschnittes gerade an dem beschriebenen Ort ausmachen zu können. Adorno hat, so meine These, seine invers-theologischen Motive dadurch geschützt, daß er sie durch eine pointierte Religionskritik flankiert hat. Er hat sich gegen den Verdacht, ein traditioneller Metaphysiker zu sein,

abgesichert, indem er seine eigenen negativ-metaphysischen Intentionen im Schutz einer beißenden Religionskritik formuliert hat. Einen Beleg für diese These bietet eine Erklärung, die Adorno selbst andernorts gibt. Die Thesen für sein Religionsgespräch mit Eugen Kogon aus dem Jahre 1957 veröffentlichte er nämlich mit dem Hinweis im Vorwort, sie würden helfen, „die Kritik des Autors am Positivismus vorm restaurativen Mißverständnis zu beschützen“¹⁶. Genau darauf kam es ihm offensichtlich an: sein kritischer Gedanke grenzt sich davon ab, mit einem geschichtlich Überholten zu paktieren. Nur im Schatten der Religionskritik wollte er den kritischen Gedanken zögernd über die Immanenz des Faktischen hinaustasten lassen.

Adorno hat sich in den „Minima Moralia“ zu dem methodischen Leitbild bekannt: „In einem philosophischen Text sollten alle Sätze gleich nahe zum Mittelpunkt stehen“¹⁷. Versucht man, die argumentative Pointe des vorliegenden religionskritischen Fragments zu bestimmen, so legt es sich deshalb nahe, den Auftakt und Schlußakkord des Textes aneinander auszulegen. Traditionelle Theologie ist nicht restaurierbar, ließe sich dann sagen, weil sich in ihr die Irrationalität und Herrschaft widerspiegelt, die in den gesellschaftlichen Verhältnissen wirkt. Der durchgängige Bezugspunkt des Textes ist die Polarität von Irrationalität und Rationalität, von Mythologie und Aufklärung. Nach verschiedenen Richtungen schreitet Adorno deren Dialektik ab. Stimmt mein Interpretationsansatz, dann entwickelt Adorno seine Kritik aus dem Grundgedanken der „Dialektik der Aufklärung“ heraus. In der Weiterführung von deren Doppelthese¹⁸ ließe sich dann sagen: Aufklärung, die in Mythologie zurückschlägt, kontaminiert mit der christlichen Religion als der Rückspiegelung eben dieser Irrationalität. Das Umschlagen der christlichen Religion in ein Wahnsystem und ihr gesellschaftlich induzierter, mythologischer Charakter bildeten demnach das Zentrum der Kritik. Im Fokus dieser Pointe hat Adorno Marx' und Freuds Religionskritik miteinander verbunden. Ich beschäftige mich zuerst mit der marxistischen Traditionslinie.

3. Geheimnis der Warenform : Marxistische Religionskritik

Als Walter Benjamin im September 1938 das mittlere Kapitel seiner geplanten Baudelairestudie an das Institut für Sozialforschung nach New York schickte, erhielt er einen langen Antwortbrief aus Adornos Feder, in dem dieser Benjamin nahelegte, den eingeschickten Teil umzuarbeiten. Hauptkritikpunkt Adornos war der Umgang mit dem dialektischen Materialismus. Gegenüber Benjamins Versuch, „einzelne sinnfällige Züge

¹⁶ Adorno, Einleitung zu: Stichworte, GS 10.2, S. 597.

¹⁷ Adorno, Minima Moralia, GS 4, S. 78.

¹⁸ Vgl. Adorno, Dialektik der Aufklärung, GS 3, S. 16: „Grob ließe die erste Abhandlung in ihrem kritischen Teil auf zwei Thesen sich bringen: schon der Mythos ist Aufklärung, und: Aufklärung schlägt in Mythologie zurück.“

aus dem Bereich des Überbaus 'materialistisch' zu wenden, indem man sie zu benachbarten Zügen des Unterbaus unvermittelt und wohl gar kausal in Beziehung setzt“, macht Adorno geltend: „die materialistische Determination kultureller Charaktere ist möglich nur vermittelt durch den *Gesamtprozeß*.“¹⁹

Adornos Kritik an Benjamin ist instruktiv für seinen Umgang mit dem Marxismus. Sie dürfte ebenfalls für das vorliegende Fragment Relevanz haben. Auch für das religiöse Bewußtsein wäre so anzunehmen, daß es nicht unmittelbar auf konkrete Fakten zurückgeführt werden kann, sondern nur vermittelt durch den Gesamtprozeß zu begreifen ist. Dieses Gesamte aber steht nach Adorno im Zeichen der *Ware*.

(1) Im letzten Teil des religionskritischen Fragments findet sich eine Passage, die pointiert eine materialistische Rückführung des religiösen Bewußtseins auf das gesellschaftliche Sein vollzieht: „Solange die Gesellschaft unvernünftig eingerichtet ist und die Menschen um das betrügt, worauf sie Anspruch haben, solange vegetieren inmitten der unaufhaltsam, doch irrational fortschreitenden Rationalität, irrationale Restbestände faulend weiter. Die Irrationalität des Ganzen teilt sich dem Geist als Borniertheit mit, während das Bestehende, um weiter zu existieren, auf jene Irrationalitäten angewiesen ist“²⁰. Adornos kritische Einschätzung lebt von der klassischen marxistischen Ideologiekritik. Die Religion, ja der Geist insgesamt werden in ihr auf die elementare materielle Struktur der Gesellschaft zurückgeführt. Anders argumentierten auch Marx und Engels in der „Deutschen Ideologie“ nicht. In ihr „wird von den wirklich tätigen Menschen ausgegangen und aus ihrem wirklichen Lebensprozeß auch die Entwicklung der ideologischen Reflexe und Echos dieses Lebensprozesses dargestellt. Auch die Nebelbildungen im Gehirn der Menschen sind notwendige Sublimate ihres materiellen, empirisch konstatierbaren und an materielle Voraussetzungen geknüpften Lebensprozesses. Die Moral, Religion, Metaphysik und sonstige Ideologie ... behalten hiermit nicht länger den Schein der Selbständigkeit.“²¹

Adornos und Marx' Version der Ideologiekritik stimmen darin überein, daß sie den „wirklichen Lebensprozeß“ der Gesellschaft in ihrer *ökonomischen* Struktur suchen. Adorno ist genau darin Marxist, daß er diese Struktur im gesellschaftlichen Charakter der Ware erblickt. Die Warenproduktion und der mit ihr verbundene Fetischcharakter machen das Signum der kapitalistischen Gesellschaft aus. Marx hatte im „Kapital“ den Doppelcharakter der Ware so beschrieben, „daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt“²². Adorno hat an Marx' Theorie der Ware stets festgehalten; ja er hat die Warenform für die Frei-

¹⁹ Adorno, Brief an Walter Benjamin vom 10.11.1938, in: Adorno, Theodor W.; Walter Benjamin: Briefwechsel 1928-1940, S. 367.

²⁰ Adorno, Zwischenabschrift vom 3.5.1965, TWAA, Ts 16001.

²¹ Marx, Engels, Die deutsche Ideologie, MEW 3, S. 26 f.

²² Marx, Das Kapital, MEW 23, S. 86.

legung derjenigen Wirklichkeit gehalten, nach der die Philosophie mit dem „Ding an sich“ immer gesucht hat.²³ Die „Irrationalität des Ganzen“, von der Adorno im Text spricht²⁴, ist deshalb keine andere als die der warenproduzierenden Gesellschaft. Die scheinbare Rationalität des Tausches ist ihre Irrationalität. Auf dem Hintergrund der Theorie der Ware ist es für Adorno weder möglich noch nötig, einzelne Phänomene des religiösen Bewußtseins auf ihre konkrete gesellschaftliche Ursache zurückzuführen. Vielmehr ist es die mythische Struktur des im Zeichen der Ware stehenden gesellschaftlichen *Gesamt*prozesses, die nun auch den religiösen Geist als ganzen mythisch prädisponiert.

(2) Adorno hat mit seiner pointierten Ideologiekritik Religion zum fatalen Bindeglied zwischen dem gesellschaftlichen Allgemeinen und den Individuen gemacht. In ihr teilt sich die Irrationalität des Ganzen bruchlos den Einzelnen mit. Religion wird zu einem Schmiermittel für das tauschwirtschaftlich organisierte System. Sie ist der Kitt²⁵ der bestehenden Verhältnisse. So wie das Ganze das Unwahre ist, ist es auch die ganze Religion.

In der Tat geht Adorno gerade im letzten Teil des Fragmentes²⁶ mit dem christlichen Glauben schärfer ins Gericht als dies in anderen Texten der Fall ist. Indem er vom Christentum ohne Einschränkung spricht, bringt er es auch als ganzes unter das Urteil des Wahns. Ja, er legt sogar eine strukturelle Äquivalenz zwischen dem Christentum und dem „rassischen Faschismus“ sowie dem „repressiven Kollektivismus“ nahe.²⁷ M.E. steigert Adorno an dieser Stelle die Ideologiekritik ins Absurde. Er spricht einer Ableitung des Bewußtseins aus der ökonomischen Struktur das Wort, die den Geist vollständig als Anhängsel der warenproduzierenden Gesellschaft betrachtet. Dieses Urteil ebnet die Differenzen zwischen dem christlichem Glauben und der „paranoiden Rassenmystik“²⁸ ein. Es hebt auch Unterscheidungen innerhalb des Christentums auf, an denen beispielsweise Ernst Bloch stets festgehalten hat: „Sicher ... ist ein großer Eifer in der Bibel durchaus nicht nur für die Kleinen ... parteiisch, ganz im Gegenteil. Doch dem gegenüber steht eben, was in keinem anderen Religionsbuch sich findet: Leiden, das keines bleiben will, bäumendes Erwarten von Auszug und Gutmachen, Anderswerden“²⁹. In Adornos Fragment bleibt dagegen für solche Differenzierungen kein Raum. Im Dunkel seiner gesteigerten Ideologiekritik werden vielmehr alle Katzen grau. Hier bleibt tatsächlich unklar, woher eigentlich noch die geistigen Ressourcen kommen sollen, um der gesellschaftlichen Situation erkennend zu widerstehen.

²³ Adorno, Die Aktualität der Philosophie, GS 1, S. 337. Vgl. unter vielen Belegen für Adornos Festhalten an der Warentheorie: Jargon der Eigentlichkeit, GS 6, S. 454 f.

²⁴ Adorno, Zwischenabschrift, TWAA, Ts 16001.

²⁵ Zur Rede von Religion als Kitt: Adorno, Jargon der Eigentlichkeit, GS 6, S. 427.

²⁶ Adorno, Zwischenabschrift, TWAA, Ts 16001.

²⁷ A.a.O., Ts 16002.

²⁸ Ebd.

²⁹ Bloch, Atheismus im Christentum, Werkausgabe, Bd. 14, S. 54.

Etwas anderes kommt hinzu: indem Adorno die vom irren Tauschprinzip dem Geist sich mitteilende Borniertheit auf das Christentum abstellt, widerspricht er seiner eigenen These, die den Säkularisationsprozeß als weitgehend abgeschlossen ansieht. Insofern er das Christentum für den ideologischen Kitt der geschlossenen Gesellschaft hält, billigt er ihm eine Rolle zu, die seiner Säkularisationsthese ansonsten widerspricht.

4. Geschichte einer Illusion : Spuren von Sigmund Freuds Religionskritik

Sigmund Freud hat auf den letzten Seiten seines 1929/30 erschienen Buches „Das Unbehagen in der Kultur“ die Vermutung ausgesprochen, „daß manche Kulturen – ... möglicherweise die ganze Menschheit – unter dem Einfluß der Kulturbestrebungen ‘neurotisch’ geworden sind“. Trotz gebotener Vorsicht sprach er die Erwartung aus, „daß jemand eines Tages das Wagnis einer solchen Pathologie der kulturellen Gemeinschaften unternehmen wird“³⁰. Was Freud hier noch zögernd anregt, versucht die „Dialektik der Aufklärung“ auf ihre Weise einzulösen. Sie beabsichtigt, die Psychopathologie der westlichen Zivilisation auf den Begriff zu bringen. Dies hat notwendig auch zu Umbesetzungen und Veränderungen in der Theorie geführt. Neben Marx ist es insbesondere Sigmund Freud, der als graue Eminenz wichtige Theorieelemente für dieses Projekt beisteuert. Dies gilt auch für die darin eingeschlossene Religionskritik. Adorno und Horkheimer führen Materialismus und Psychoanalyse in einer marxistischen Freudlektüre zusammen. Bevor ich deren Konsequenzen für das Religionsverständnis darstelle, möchte ich zunächst die psychoanalytische Grundierung der Gesellschafts- und Zivilisationstheorie umreißen.

(1) Adornos eigener Akzent gegenüber Marx besteht darin, daß er seine Kapitalismusanalyse in einer Theorie der Naturbeherrschung fundiert, die sachlicher tiefer und zeitlicher früher ansetzt als die „Kritik der politischen Ökonomie“. Für sie ist die Psychoanalyse eine wichtige *ars hermeneutica*. Mit dem Rückgriff auf sie gelingt es Adorno, deutlich zu machen, weshalb die irrationale Gesellschaft „die Menschen um das betrügt, worauf sie Anspruch haben“³¹. Denn es ist das Versprechen des *Glücks* und des *Selbstseins*, um das die Menschen gebracht werden, obwohl die Tauschgesellschaft deren Befriedigung allenthalben vorgibt. Im ersten Exkurs der „Dialektik der Aufklärung“ erläutert Adorno an der Gestalt des „Odysseus“, inwiefern die wachsende gesellschaftliche Naturbeherrschung mit einem Opfer des Selbst verbunden ist. Der verschlagene Odysseus, der nach Adorno „das Prinzip der kapitalistischen Wirtschaft“³² verkörpert, bildet in seiner Opferpraxis bereits das Tauschprinzip vor. Indem er aber in den Opferhandlungen listig nur seine Interessen verfolgt, ist er zugleich auch zu einer *Selbstbeherr-*

³⁰ Freud, Das Unbehagen in der Kultur, StA, Bd. IX, S. 269.

³¹ Adorno, Zwischenabschrift, TWAA, Ts 16001.

³² Adorno, Horkheimer, Dialektik der Aufklärung, GS 3, S. 80.

sung gezwungen, die der Preis für den äußeren Herrschaftszuwachs darstellt. „In der Klassengeschichte schloß die Feindschaft des Selbst gegen Opfer ein Opfer des Selbst ein, weil sie mit der Verleugnung der Natur im Menschen bezahlt ward um der Herrschaft über die außermenschliche Natur und über andere Menschen willen. Eben diese Verleugnung, der Kern aller zivilisatorischen Rationalität, ist die Zelle der fortwuchernenden mythischen Irrationalität: mit der Verleugnung der Natur im Menschen wird nicht bloß das Telos der auswendigen Naturbeherrschung sondern das Telos des eigenen Lebens verwirrt und undurchsichtig.“³³ Damit eröffnet sich eine weitere Dimension der Dialektik von Rationalität und Irrationalität. Diese ist nicht nur im Doppelcharakter der Ware präsent, sondern auch in der Dialektik der Subjektivität, die sich selbst bildet, indem sie sich gleichzeitig verliert. Selbsterhaltung als Selbstverlust. Die Tauschgesellschaft betrügt die Menschen genau darin um das, worauf sie Anspruch haben, indem das Selbstsein in ihr an ein Opfer von Subjektivität gebunden ist.

(2) Im Finale seines religionskritischen Fragmentes³⁴ zitiert Adorno indirekt Sigmund Freuds Schrift von 1927 „Die Zukunft einer Illusion“. Dies ist kein Zufall. Bei näherem Hinsehen läßt sich ein ganzer Motivkomplex dieses Buches auch in Adornos Religionskritik wiederfinden. Die Umbesetzung anderer Motivstränge macht dann Adornos Kritik und Weiterführung deutlich.

Freud erörtert Entstehung und Funktion der Religion im Kontext seiner Kulturtheorie. Das mit der Kulturentstehung verbundene Problem, das dann auch eine Zuordnung der Religion notwendig macht, besteht nach Freud darin, „daß sich jede Kultur auf Zwang und Triebverzicht aufbauen muß“³⁵. Der Zwangscharakter der Kultur ist die notwendige Reaktion auf die destruktive und antikulturelle Energie, die sich aus der Dominanz der menschlichen Leidenschaften gegenüber der Rationalität ergibt.³⁶ Die dadurch prekäre Kultur bedarf, um die Balance zu halten, sowohl der Zwangsinstrumente zu ihrer Verteidigung – vor allem Moral – als auch umgekehrt solcher Mittel, die die Menschen für ihre Opfer entschädigen und mit der Kultur aussöhnen.³⁷ Die in diesem Zusammenhang entstehenden Kulturideale und Kunstschöpfungen bieten den Menschen Ersatzbefriedigungen. Zu ihnen zählt Freud auch die religiösen Vorstellungen. Ihre Entstehung leitet er aus der Abwehr der „Übermächte der Natur“³⁸ ab, deren bedroh-

³³ A.a.O., S. 72 f.

³⁴ Adorno, Zwischenabschrift, TWAA, Ts 16002 („Die Zukunft des Wahns, zu dem die Illusionen mittlerweile geworden sind ...“ Hervorhebung U.L.)

³⁵ Freud, StA, Bd. IX, S. 141.

³⁶ Vgl. Freud, a.a.O., S. 142: „Um es kurz zu fassen, es sind zwei weitverbreitete Eigenschaften der Menschen, die es verschulden, daß die kulturellen Einrichtungen nur durch ein gewisses Maß von Zwang gehalten werden können, nämlich, daß sie spontan nicht arbeitslustig sind und daß Argumente nichts gegen ihre Leidenschaften vermögen.“ Interessanterweise greift Freud hier noch nicht auf den *Destruktionstrieb* zurück, der dann bspw. in „Das Unbehagen in der Kultur“ eine zentrale Rolle spielt, vgl. StA, Bd. IX, S. 240 ff.

³⁷ A.a.O., S. 144.

³⁸ A.a.O., S. 150.

licher Gewalt der Mensch dadurch zu entfliehen versucht, indem er sie „zu beschwören, beschwichtigen, bestechen“ versucht und ihnen durch solche Beeinflussung einen Teil ihrer Macht raubt.³⁹ Die Vermenschlichung der Natur in der Gottesvorstellung, die die Hilflosigkeit des Menschen gegenüber der Naturdrohung kompensiert, hat deshalb die „dreifache Aufgabe, die Schrecken der Natur zu bannen, mit der Grausamkeit des Schicksals ... zu versöhnen und für die ... Entbehrungen zu entschädigen, die dem Menschen durch das kulturelle Zusammenleben auferlegt werden.“⁴⁰ Die letzte der drei Aufgaben tritt im Laufe der Menschheitsgeschichte immer mehr in den Vordergrund.

Die religiösen Vorstellungen üben nach Freud „den allerstärksten Einfluß auf die Menschheit“⁴¹ aus und dies, obwohl die Beglaubigung ihrer Wahrheit – sei es durch Hinweis auf autoritative Instanzen oder auf ihre Übervernünftigkeit – denkbar mangelhaft ausfällt. Um so mehr stellt sich deshalb die Frage nach ihrer psychologischen Bedeutung. Nach Freuds Diagnose sind die religiösen Vorstellungen nichts anderes als „Illusionen, Erfüllungen der ältesten, stärksten, dringendsten Wünsche der Menschheit“⁴². Sie dienen der Angstbeschwichtigung ebenso wie der Gerechtigkeitssehnsucht, der Stillung der Ratselfragen genauso wie der Erleichterung von psychischen Konfliktlagen. Zu betonen ist vor allem der Illusionscharakter: in ihnen drängt sich das Motiv der Wunscherfüllung vor den Realitätsbezug. In einer interessanten Nebenbemerkung klingt bei Freud hier schon das an, worauf Adorno dann seine eigene Religionskritik abstellt: das Verhältnis zum Wahn. In der „Ableitung aus menschlichen Wünschen“ besteht für Freud die Nähe zwischen der Illusion zur „psychiatrischen Wahnidee“⁴³. Beide unterscheiden sich jedoch darin, daß diese stets im Widerspruch gegen die Wirklichkeit steht, was für die Illusion nicht notwendig gilt.

Besteht der Charakter der Religion allerdings vor allem in der imaginären Erfüllung menschlicher Wünsche, so gilt es für Freud, ihre Funktion schonungslos zu bilanzieren. Zwar habe die Religion „zur Bändigung der asozialen Triebe viel beigetragen“ und darin „große Dienste“⁴⁴ für die Kultur geleistet. Aber die Aussöhnung des Menschen mit den Widrigkeiten seines Lebens und dem Zwangscharakter der Kultur hat sie nicht bewirken können. Die bestehende Unzufriedenheit der Menschen mit der Kultur, ihre Unglücklichkeit und der Beitrag der Religion zur Unsittlichkeit⁴⁵ führen für Freud zu der Frage, „ob wir weise daran tun, unsere Kulturforderungen auf sie zu gründen“⁴⁶.

³⁹ A.a.O., S. 151.

⁴⁰ A.a.O., S. 152.

⁴¹ A.a.O., S. 163.

⁴² A.a.O., S. 164.

⁴³ A.a.O., S. 165.

⁴⁴ A.a.O., S. 171.

⁴⁵ Vgl. a.a.O., S. 172: „Die Unsittlichkeit hat zu allen Zeiten an der Religion keine mindere Stütze gefunden als die Sittlichkeit.“

⁴⁶ Ebd.

In seinem abschließendem Plädoyer für eine rationale, nichtreligiöse Begründung der Kulturvorschriften orientiert sich Freud an der Analogie zwischen der Individual- und der Gattungsgeschichte: so wie ein Kind im Laufe seiner Entwicklung Zwangsneurosen zu überwinden hat, muß auch die Menschheit ihre gattungsgeschichtlichen Neurosen hinter sich lassen. Den neurotischen Charakter der Religion erblickt Freud einerseits in ihren Zwangseinschränkungen: sie ist „die allgemein menschliche Zwangsneurose, wie die des Kindes stammt(e) sie aus dem Ödipuskomplex, der Vaterbeziehung.“⁴⁷ Andererseits enthält sie „ein System von Wunschillusionen mit Verleugnung der Wirklichkeit, wie wir es isoliert nur bei einer Amentia, einer glückseligen halluzinatorischen Verworfenheit, finden.“⁴⁸ Angesichts dieser schonungslosen Diagnose kann Freud nur die therapeutische Hoffnung aussprechen, es ginge nunmehr darum, „die Erfolge der Verdrängung durch die Ergebnisse der rationellen Geistesarbeit zu ersetzen“⁴⁹. Nur so sei die Versöhnung des Menschen mit der Kultur zu erreichen.

(3) Meine Skizze der Freudschen Religionskritik beansprucht keine Vollständigkeit.⁵⁰ Nach meiner Vermutung ist allerdings der von mir dargestellte Motivstrang auch der für Adornos Philosophie bedeutsamste. Wie ich zeigen will, setzt Adorno seine Kritik in einer ganzen Reihe von Punkten ähnlich an wie Freud.

a. Wie Freud erörtert auch Adorno die Funktion der Religion stets kontextbezogen. Beide orientieren sich dabei an den Herausforderungen der durch die Kulturentwicklung aufgeworfenen Probleme. Allerdings geht Adorno darin einen Schritt weiter, daß er seiner Kulturtheorie stets auch eine Gesellschaftstheorie an der Seite stellt. Davon ist bereits die Rede gewesen. Durchaus ähnlich beschreiben aber beide das Problem der Kultur. Freud sieht es in dem Maß des kulturell erzwungenen Triebverzichts, der das Pendant der stets fortschreitenden „Beherrschung der Natur“⁵¹ darstellt. Auch für Adorno spitzt sich die Weltgeschichte darauf zu, daß sich „die konsequente Naturherrschaft immer entschiedener durchsetzt und alles Innermenschliche integriert“⁵². Schärfer hat Adorno allerdings das dialektische Wechselverhältnis zwischen äußerer und innerer Naturbeherrschung gefaßt.⁵³

⁴⁷ A.a.O., S. 177.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ A.a.O., S. 178.

⁵⁰ Auf die Aspekte, die bspw. in „Totem und Tabu“ (1912/13) und „Der Mann Moses und die monotheistische Religion“ (1939) in Bezug auf die Entstehung des Animismus und der Magie sowie in Bezug auf den Urvatermord und die Wiederkehr des Totemismus ausgeführt werden, habe ich in meiner Darstellung verzichtet.

⁵¹ Freud, Die Zukunft einer Illusion, StA IX, S. 140.

⁵² Adorno, Horkheimer, Dialektik der Aufklärung, GS 3, S. 254.

⁵³ Siehe hierzu vor allem den Exkurs „Odysseus oder Mythos und Aufklärung“, a.a.O., hier besonders S. 71-76; so bspw. S. 72 f.: „In der Klassengesellschaft schloß die Feindschaft des Selbst gegen Opfer ein Opfer des Selbst ein, weil sie mit der Verleugnung der Natur im Menschen bezahlt ward um der Herrschaft über die außermenschliche Natur und über andere Menschen willen. Eben diese Verleugnung, der Kern aller zivilisatorischen Rationalität, ist die Zelle der fortwuchernden mythischen Irratio-

b. Adorno stimmt mit Freud auch darin überein, daß sich die Beurteilung der Religion daran bemißt, inwieweit sie das mit der triebversagenden Kultur verbundene Problem lösen, d.h. die „Versöhnung der Menschen mit der Kultur“⁵⁴ leisten kann. Adornos philosophisches Interesse umkreist die Versöhnung unablässig. Sie zu verwirklichen hieße, der Naturbeherrschung Einhalt zu gebieten: „Versöhnt wären die Menschen mit ihrem Begriff, sobald ihre Bestimmungen einmal nicht ihnen aufgepreßt würden, in glücklichem Umschlag von Naturbeherrschung.“⁵⁵ Auch die Funktion der Religion erörtert Adorno vor diesem Horizont.⁵⁶

c. Gemeinsam ist beiden Autoren weiterhin, daß sie auf dem dargestellten Hintergrund die Entstehung der Religion aus der Auseinandersetzung mit den übermächtigen und bedrohlichen Naturkräften herleiten. Allerdings sind, wie aus dem oben Gesagten hervorgeht, für Adorno die religiösen Vorstellungen keineswegs Wunschprojektionen. Zwar leiten beide Autoren die Religionsentstehung gleichermaßen aus der Auseinandersetzung des Menschen mit den Naturkräften ab. Adorno hat dabei aber unter den Bedingungen der Moderne stärker die „zweite Natur“, die zur Natur erstarrte Geschlossenheit der kapitalistischen Warengesellschaft vor Augen. Sie ist das falsche Allgemeine, die Irrationalität, die notwendig auch falsches Bewußtsein hervorbringt. Religion ist deshalb nichts anderes als die Widerspiegelung der gesellschaftlichen Irrationalität. Für die religiösen Vorstellungen gilt auch unter den Bedingungen der „zweiten Natur“, was zu Beginn der Zivilisationsgeschichte gegolten hat: sie sind „das Echo der realen Übermacht der Natur in den schwachen Seelen der Wilden“⁵⁷.

d. Adorno ist mit Freud weiterhin darin d'accord, daß die Wirkungskraft der religiösen Vorstellungen um so mehr nach einer Erklärung verlangt, als deren Einfluß „trotz ihres unbestreitbaren Mangels an Beglaubigung“⁵⁸ fortbesteht. Adornos religionskritisches Fragment läßt – nicht minder als andere Texte – keinerlei Zweifel daran, daß das Zeugnis der Religion in seiner „Fragwürdigkeit“ nur durch „die gesellschaftliche Autorität“, durch den „Erfolg in dieser Welt“, ja durch die „Komplizität“ mit ihr gestützt wird.

e. Schließlich aber kommen beide Autoren auch in ihrer Bilanzierung der Funktion der Religion zu einer ähnlichen Doppeleinschätzung. Beide würdigen zunächst die *positive* Leistung der Religion ganz analog. Freud sah sie in der „Bändigung der asozialen Triebe“. Mit ausdrücklichem Hinweis auf „Totem und Tabu“⁵⁹ machen Adorno und Horkheimer in der „Dialektik der Aufklärung“ deutlich, daß der Beitrag der Glaubens-

nalität: mit der Verleugnung der Natur im Menschen wird nicht bloß das Telos der auswendigen Naturbeherrschung sondern das Telos des eigenen Lebens verwirrt und undurchsichtig.“

⁵⁴ Freud, a.a.O., S. 178.

⁵⁵ Adorno, Jargon der Eigentlichkeit, GS 6, S. 499.

⁵⁶ Vgl. Adorno, Horkheimer, Dialektik der Aufklärung, GS 3, S. 36.

⁵⁷ A.a.O., S. 31.

⁵⁸ Freud, a.a.O., S. 163.

⁵⁹ Adorno und Horkheimer beziehen sich auf: Freud, Totem und Tabu, StA, IX, S. 363.

systeme in der Sozialisierung der ursprünglich asozialen Neurosen liegt. Als „geschlossen paranoide Formen“ hatten die Religionen gleichwohl „weitere Maschen. ... Ja sie haben in gewisser Weise der Paranoia entgegengewirkt. ... Die Glaubenssysteme halten etwas von jener Kollektivität fest, welche die Individuen vor der Erkrankung bewahrt. Diese wird sozialisiert: im Rausch vereinter Ekstase, ja als Gemeinde überhaupt, wird Blindheit zur Beziehung und der paranoische Mechanismus beherrschbar gemacht, ohne die Möglichkeit des Schreckens zu verlieren. Vielleicht war das einer der großen Beiträge der Religionen zur Selbsterhaltung der Art.“⁶⁰ Diese Diagnose steht in einem erstaunlichen Gleichklang mit einer Äußerung Freuds in „Die Zukunft einer Illusion“: „Es stimmt dazu ... gut, daß der Frommgläubige in hohem Grade gegen die Gefahr gewisser neurotischer Erkrankungen geschützt ist; die Annahme der allgemeinen Neurose überhebt ihn der Aufgabe, eine persönliche Neurose auszubilden.“⁶¹

Der Zusammenhang deutet allerdings sowohl bei Adorno wie bei Freud bereits die andere, *negative* Bilanz an: für beide steht die positive Leistung eindeutig im Schatten des dominanten fatalen Zusammenhangs, der Religion als neurotisch oder gar paranoid erkennbar macht. Freud sieht in der Religion vorherrschend eine Zwangsneurose oder geistige Verwirrtheit (Amentia). Adorno dechiffriert sie als Paranoia. Über die darin zum Ausdruck kommende Steigerung wird noch zu sprechen sein.

Ich fasse zusammen: Adorno stimmt in wichtigen Punkten mit Freuds Religionskritik überein: beide erörtern die *Funktion* der Religion innerhalb einer allgemeinen Kulturtheorie und sie bilanzieren diese Aufgabe in der Perspektive der Versöhnung des Menschen mit der Kultur. Sie leiten die *Entstehung* der Religion aus der Auseinandersetzung mit den Naturmächten ab und fragen nach ihrer psychologischen *Bedeutung* angesichts mangelnder rationaler Begründung. Schließlich resümieren sie übereinstimmend, daß die *Sozialisierungsleistung* der Religion hinter ihrem neurotischen bzw. paranoischen Zwangscharakter zurückbleibt.

Nachdem ich in den vergangenen beiden Kapiteln Adornos Religionsverständnis aus der Perspektive einer marxistischen Freudlektüre interpretiert habe, will ich im folgenden die These vom Wahncharakter des christlichen Glaubens weiter diskutieren.

5. Zur Geschichte eines Wahns : Die Christologie und die Folgen

Max Horkheimer hat in einer seiner Vorarbeiten zur „Dialektik der Aufklärung“ die Erfindung des Teufels eine „Kompensation für die unbefleckte Empfängnis“⁶² genannt. Die Erhebung Jesu „zum Gott“ habe, so argumentiert er, bei den Menschen ein „Maß an Fremdheit, Haß und Ekel“ erregt, das sich in „der verbissenen Lust“ Luft gemacht habe,

⁶⁰ Adorno, Horkheimer, Dialektik der Aufklärung, GS 3, S. 222.

⁶¹ Freud, Die Zukunft einer Illusion, StA IX, S. 177 f.

⁶² Horkheimer, Religionspsychologie, GS 12, S. 294.

mit der das Böse in der christlichen Theologie verewigt worden sei. „Durch die Vergöttlichung von Jesus spürt man noch den Widerwillen, dem seine Lehre bei allen, die nicht Sklaven waren, begegnete. Man hielt sie nur aus, indem man den Teufel erfand.“ An diesem konnte „man nun den Haß entladen ..., den jener fortwährend entfachte“⁶³.

Horkheimers Reflexionen führen mich zu dem bisher noch unerwähnt gebliebenen Aspekt des spezifischen *Wahn*charakters des Christentums, von dem auch Adorno in dem zur Diskussion stehenden religionskritischen Fragment spricht. Beide haben in ihrem Bemühen, eine Erklärung für die Entstehung wahnhafter Pogrome aus dem christlichen Glaubens zu geben, auf dessen Ausgangspunkt und Zentrum zurückgelenkt: die Person Jesu und die *Christologie*. Im *christologischen Dogma* vermuten sie den inneren Kern jener Verhexung, die noch in der „paranoiden Rassenmystik“ der Faschisten, ihrer „hochrationale[n] Vernichtungsmaschinerie“⁶⁴ und der „Hybris“ ihrer „wahnsinnigen Techniker“⁶⁵ auf furchtbare Weise am Wirken ist. Im vorliegenden Fragment spricht Adorno dies unmißverständlich aus: „Die gesamte abendländische Kultur bis in ihre obersten Produkte hinein beruht auf dem Unwahren, dem christlichen Dogma von der Göttlichkeit eines Menschen; nichts gedieh in dieser Kultur, was von solcher Unwahrheit nicht versehrt wäre.“⁶⁶ Dieses Urteil darf als durchaus charakteristisch für Adornos Kritik des Christentums gelten.⁶⁷ Im christologischen Dogma des *vere deus – vere homo*⁶⁸ bzw. in der Inkarnationslehre sieht er die verhängnisvolle Grundlüge des Christentums, die in der „Dialektik der Aufklärung“ so auf den Begriff gebracht wird: „Die menschliche Selbstreflexion im Absoluten, die Vermenschlichung Gottes durch Christus ist das *proton pseudos*.“⁶⁹ Ich will dieses Urteil Adornos nach verschiedenen Seiten hin ausleuchten.

(1) Adorno sieht im *christologischen Dogma* die fatale Identifizierung des Endlichen mit dem Unendlichen. Es führt zur Auffassung eines „endlichen Unendlichen“⁷⁰. Was aber noch schwerer wiegt: es verunendlicht das Endliche: „Um soviel wie das Absolute dem Endlichen genähert wird, wird das Endliche verabsolutiert.“⁷¹ Die Menschwerdung Gottes wird so unversehens zur Gottwerdung des Menschen. Ja, sie wird zur Verabsolutierung eben jenes *homo faber*, der die Natur, die Mitmenschen und sein eigenes Selbst beherrscht. Nach einer Notiz in einem „Scribble-In Book“ ist der christliche Gott

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Adorno, Zwischenabschrift, TWAA, Ts 16001.

⁶⁵ A.a.O., Ts 16002.

⁶⁶ A.a.O., Ts 16001.

⁶⁷ Siehe zu Adornos „Metakritik der Christologie“: Liedke, *Naturgeschichte und Religion*, S. 235-251.

⁶⁸ Vgl. das christologische Dogma des Konzils von Chalcedon (451), in: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Bd. 2, S. 1105.

⁶⁹ Adorno, Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, GS 3, S. 202.

⁷⁰ Adorno, *Studien zum autoritären Charakter*, S. 281; im englischen Original: „the Infinite finite“, GS 9.1, S. 432.

⁷¹ Adorno, Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, GS 3, S. 202.

„der vergottete – herrschende – Mensch“⁷² Es ist also das Prinzip der Naturbeherrschung selbst, das durch das christologische Dogma die Weihe seiner Verabsolutierung erhält. Damit aber, so argumentiert Adorno, wird das Materielle vergeistigt: „Es wird eben das als geistigen Wesens ausgegeben, was vor dem Geist als natürlichen Wesens sich erweist.“⁷³ Weil aber genau diese Erschleichung nicht durch die Erfahrung gedeckt ist, bleibt das christliche Dogma auf einen „kulturellen Sonderbereich“ begrenzt. Es bleibt partikular. Mehr noch: mit der nur geistlichen Überwindung der Selbsterhaltung wird „das Christliche als das konzessionierte Heilsressort betrieben“⁷⁴, aber umgekehrt „das entwertete Dasein der Profanität überantwortet“⁷⁵. Mit anderen Worten: seines Eigenwertes beraubt ist es dem naturbeherrschenden Geist um so unmittelbarer ausgeliefert. Auch dadurch verstärkt das christologische Dogma die Herrschaftsdynamik: als partikulares Denken liefert es die übrige Welt der Herrschaft aus: „dem Kaiser wie dem Gott [wird] je das Seine gegeben“⁷⁶.

(2) Diese Grundlüge des Christentums bleibt jedoch – so Adorno – nicht folgenlos. Der christliche *Versöhnungsanspruch* ist stets prekär gewesen und hat die Menschen nie ganz überzeugt. Er ist „vom naiven Gläubigen im stillen fortgewiesen“⁷⁷ worden. Deshalb hat das Christentum sein Heilsversprechen nur mit Machtmitteln einlösen können. Weil es der Vernunft nicht einsichtig war, ist es gewissermaßen eingeblutet worden. Adorno läßt daran keinen Zweifel: „traditionelle Theologie ist bis in den Kern kontaminiert mit der Herrschaft von Menschen über Menschen ... Daß Jesus Gott soll gewesen sein ..., soll von den Christen nach dem Zeugnis von Menschen geglaubt werden, die irren können ... Die elementaren Bedingungen des Glaubens erheischen, daß Vernunft sich beugt, wie es dann die institutionelle Gewalt der Kirchen perpetuiert.“⁷⁸ Vor dem christologischen Dogma kommt es zu einem Positionswechsel zwischen Vernunft und Autorität. Während die ratio vor dem gänzlich Unvernünftigen abdanken muß, sorgt allein die Autorität für den gesellschaftlichen Erfolg. Ja, es kommt zu einem Bündnis „der Religion der Liebe mit der Praxis der Gewalt“⁷⁹. Adorno kann im vorliegenden Fragment sogar soweit gehen, daß er die Brutalität bürokratischer Verwaltungen als Heimzahlung dessen auffaßt, „was das Christentum als Verwaltung selbst verübte und verüben mußte, weil es nie ganz geglaubt werden konnte“⁸⁰. Der rote Faden dieser Argumentation ist durchgehend, daß die Legitimationslücke der Behauptung von der Göttlichkeit Jesu stets nur mit Gewaltmitteln geschlossen worden ist.

⁷² Adorno, Aus einem „Scribble-In Book“, Los Angeles, 1942/43, S. 10.

⁷³ Adorno, Horkheimer, Dialektik der Aufklärung, GS 3, S. 202.

⁷⁴ A.a.O., S. 203.

⁷⁵ A.a.O., S. 202.

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ A.a.O., S. 203.

⁷⁸ Adorno, Zwischenabschrift, TWAA, Ts 15999.

⁷⁹ A.a.O., Ts 16000.

⁸⁰ Ebd.

(3) Aber damit nicht genug. Der christliche Glaube hinterläßt nach Adornos Auffassung aufgrund seines rationalen Legitimationsdefizits auch *sozialpsychologisch* eine Spur der Verwüstung. Im Laufe seiner Geschichte schlägt die Illusion in einen *Wahn* um. Adorno und Horkheimer haben schon in der „Dialektik der Aufklärung“ eine Linie vom christologischen Dogma zu den antisemitischen Pogromen gezogen. Wenn im vorliegenden Text vom Wahn des christlichen Glaubens gesprochen wird, so darf man vornehmlich an diese Pathologie denken.

Adorno und Horkheimer haben, um die gewaltsame Entladung aggressiver Energien an den Juden zu erklären, auf die psychoanalytische Theorie der *pathischen Projektion* zurückgegriffen. *Sigmund Freud* hat den Projektionsmechanismus im Zusammenhang der Symptombildung bei Paranoia beispielsweise an der Krankengeschichte Daniel Paul Schrebers beschrieben: „Eine innere Wahrnehmung wird unterdrückt, und zum Ersatz für sie kommt ihr Inhalt, nachdem er eine gewisse Entstellung erfahren hat, als Wahrnehmung von außen zum Bewußtsein.“⁸¹ Die Autoren der „Dialektik der Aufklärung“ haben sich diese Theorie so angeeignet, daß sie von „*gesellschaftlich tabuierten* Regungen“ ausgehen, die das Subjekt von einem vermeintlichen Objekt ausgehen sieht und in diesem bekämpft. „Unter dem Druck des Über-Ichs projiziert das Ich die vom Es ausgehenden, durch ihre Stärke ihm selbst gefährlichen Aggressionsgelüste als böse Intentionen in die Außenwelt und erreicht es dadurch, sie als Reaktion auf solches Äußere loszuwerden.“⁸² Das verdrängte Triebpotential ist vorwiegend homosexueller Art. In der Paranoia bricht dann die fortwährend unterdrückte Begierde als Zerstörungsdrang hervor: „unter dem Druck der gestauten homosexuellen Aggression vergißt der seelische Mechanismus seine phylogenetisch späteste Errungenschaft, die Selbstwahrnehmung, und erfährt jene Aggression als den Feind in der Welt, um ihr besser gewachsen zu sein.“⁸³

Weshalb aber sind nach Adorno Christen für diesen Umschlag des Glaubens in Paranoia besonders anfällig? Mit seiner Antwort auf diese Frage erneuert Adorno seine These von der Rationalitätslücke der Christologie. In den „Studien zum autoritären Charakter“ spricht er davon, daß die Auffassung von der Menschwerdung Gottes „ein problematisches und zweideutiges Moment enthält“: „die ‘schwachen’ Christen [sind] von Ressentiments gegen die Juden erfüllt, weil diese die Religion des Sohnes unverhohlen ablehnen; jene aber aufgrund der paradoxen, irrationalen Natur ihres Glaubens Spuren einer negativen Haltung bei sich selbst wahrnehmen, die sie sich nicht einzugestehen wagen und daher bei anderen unter ein strenges Tabu stellen müssen.“⁸⁴ Weil also die Christen im stillen selbst nicht glauben, was ihr Bekenntnis ihnen abfordert, verfolgen

⁸¹ Freud, Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides), StA VII, besonders S. 186-200, Zitat S. 189.

⁸² A.a.O., S. 217

⁸³ A.a.O., S. 218.

⁸⁴ Adorno, Studien zum autoritären Charakter, S. 281.

sie die Juden besonders blutig, weil diese den unterdrückten Zweifel unverhohlen aussprechen. Diejenigen also, die „mit schlechtem Gewissen das Christentum als sicheren Besitz sich einredeten, mußten sich ihr ewiges Heil am weltlichen Unheil derer bestätigen, die das trübe Opfer der Vernunft nicht brachten. Das ist der religiöse Ursprung des Antisemitismus.“⁸⁵

(4) Adornos stark pointierte These einer spezifisch religiösen Paranoia legt es mir nahe, sie bereits an dieser Stelle zu diskutieren. Die Theologie wird sie ernst zu nehmen haben. Immerhin ist auch in den Kirchen und in der Theologie in den letzten Jahren und Jahrzehnten das Bewußtsein der Mitverantwortung am Antisemitismus enorm gewachsen. Dabei wird meist hervorgehoben, daß durch einen christlichen Antijudaismus der gesellschaftliche Antisemitismus befördert worden ist. Adornos Überlegungen würden dieses Bewußtsein von Mitverantwortung zugleich sozialpsychologisch erweitern als auch radikalisieren. Sie würden wohl Rosemary R. Ruethers These verstärken, wonach der Antisemitismus die Kehrseite der Christologie sei.⁸⁶

Ohne die Dringlichkeit solcher Reflexionen in den Wind zu schlagen, sollte Adornos These aber auch kritisch diskutiert werden.

a. Man wird zunächst darauf hinweisen müssen, daß bei Freud der paranoische Mechanismus nicht zwangsläufig in einen Zerstörungsdrang mündet. Er hat in seiner Schreber-Studie in Bezug auf die pathologische Wiederkehr des Verdrängten von „Mannigfaltigkeiten in den Mechanismen ... des Durchbruchs“⁸⁷ gesprochen. Als Symptome hat er neben dem Verfolgungswahn auch die Erotomanie und den Eifersuchts-wahn genannt.⁸⁸ Als Reaktionen kann man neben der Aggressionsentladung auch an phobische Vermeidungen denken. Immerhin kann man mit diesen Hinweisen zunächst daran erinnern, daß sich das Theoriefeld noch differenzierter darstellt als es in Adornos Ausführungen nahegelegt wird.

b. Schwerer wiegt allerdings der Umstand, daß die These bisher keinesfalls als belegt gelten darf. Zwar liegen mit den „Studien zum autoritären Charakter“ umfangreiche empirische Untersuchungsergebnisse zum ethnozentrischen Vorurteil vor. Allerdings bestätigen diese Ergebnisse den spezifischen Inhalt der Christologie-Antisemitismus-These keineswegs. Ich möchte mit einem kurzen theoriegeschichtlichen Hinweis die Vermutung belegen, daß Adorno seine These zunächst als Hypothese in die Diskussion einführte. Als die später durchgeführten „Studien zum autoritären Charakter“ keine empirische Bestätigung erbracht haben, hat er es aber unterlassen, die These abzuändern bzw. unter geänderten Bedingungen zu reformulieren.

Vermutlich ist Adorno zuerst im Zusammenhang seiner Arbeit an der 1943 fertiggestellten, zu Lebzeiten unveröffentlicht gebliebenen Studie „Die psychologische Technik

⁸⁵ Adorno, Horkheimer, Dialektik der Aufklärung, GS 3, S. 203.

⁸⁶ Vgl. Ruether, Rosemary R.: Nächstenliebe und Brudermord.

⁸⁷ Freud, Über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia, StA VII, S. 191.

⁸⁸ A.a.O., S. 187.

in Martin Luther Thomas' Rundfunkreden“ ein Zusammenhang zwischen christlichen Glaubensüberzeugungen und antisemitischen Vorurteilen aufgefallen. In ihr ist er beispielsweise darauf gestoßen, daß Thomas den christlichen Sühnopfergedanken, nach dem Christus mit seinem Blut die Welt erlöst hat, in die Notwendigkeit eines *allgemeinen Blutvergießens* transformiert hat.⁸⁹ Aufgrund solcher Beobachtungen äußert Adorno dann auch die noch allgemein bleibende Überzeugung, daß der „Antisemitismus tiefer im Christentum verankert [sei] als es den Anschein hat ...“⁹⁰. Diese Feststellung hat Hypothesencharakter. Zugleich kündigt der Autor an, „in einer anderen Studie ... die wahren theologischen Ursachen für den Antisemitismus und ihren Ort in der Gesellschaft und Geschichte darzulegen“⁹¹.

Diese Ankündigung haben Adorno und Horkheimer dann innerhalb des Kapitels „Elemente des Antisemitismus“ der 1944 veröffentlichten „Dialektik der Aufklärung“ eingelöst.⁹² Hier wird, wie oben ausgeführt, die Christologie-Antisemitismus-These in ihrer vollen Prägung entwickelt. Allerdings steht sie auch jetzt noch nicht auf einem sichereren empirischen Boden.

Die empirische Bekräftigung der Christologie-Antisemitismus-These hätten dann die 1944-1949 entstandenen „Studien zum autoritären Charakter“ bringen können, da Adorno in ihnen auf eine Befragung von 2099 ProbandInnen hat zurückgreifen können. Da er darüber hinaus in der Einleitung zum Religionskapitel der „Studien“ die Christologie-Antisemitismus-These auch anklingen läßt⁹³, darf man berechtigt auch Interviewergebnisse zu ihr erwarten. Allerdings bleiben die „Studien“ diesen Beleg weitgehend schuldig. Zwar finden sich im Interviewmaterial viele autoritärere, konventionelle Auffas-

⁸⁹ Adorno, Die psychologische Technik in Martin Luther Thomas' Rundfunkreden, in: Studien zum autoritären Charakter, S. 360-483 (= GS 9.1, S. 7-141). Siehe S. 450 (= GS 9.1, S. 110) folgende Äußerung Thomas' und die anschließende Interpretation: „Seht Ihr nicht, daß, wenn wir nicht die Heiligkeit Gottes preisen, wenn wir nicht die Gerechtigkeit Gottes in dieser Welt verkünden, wenn wir nicht die Tatsache eines Himmels und einer Hölle verkünden, wenn wir nicht die Tatsache verkünden, daß ohne die Erlösung, daß ohne Blutvergießen es keine Vergebung der Sünde gibt. Seht Ihr nicht, daß nur Christus und Gott herrschen und daß schließlich eine Revolution über unsere Nation kommen wird.' Plumper als in diesen Sätzen könnte die Umwandlung christlicher Lehren in Schlagworte politischer Gewalt nicht geschehen. Die Idee des Sakraments, daß 'Christi Blut fließt', wird, mit dem Hintergedanken an eine politische Umwälzung, geradewegs im Sinne eines allgemeinen 'Blutvergießens' ausgelegt; weil Christi Blut angeblich die Welt errettet hat, wird für Blutvergießen als Notwendigkeit plädiert. Mord erhält den Heiligenschein des Sakraments, so daß im Grunde vom geopfertem Christus als Letztes nur noch übrigbleibt: 'Judenblut muß fließen' und die Kreuzigung zum Symbol des Pogroms herabgewürdigt ist. Starke Gründe sprechen dafür, daß diese absurde Transformation in der traditionellen christlichen Vorstellungswelt eine größere Rolle spielt als es an der Oberfläche scheinen mag.“

⁹⁰ Adorno, Die psychologische Technik in Martin Luther Thomas' Rundfunkreden, in: Studien zum autoritären Charakter, S. 428.

⁹¹ A.a.O., S. 429.

⁹² Vgl. Adorno, Horkheimer, Dialektik der Aufklärung, GS 3, S. 200-204.

⁹³ Vgl. Adorno, Studien zum autoritären Charakter, S. 281. Hier weist Adorno auf das zweideutige Moment in der „paradoxen Doktrin von der Menschwerdung Gottes, des endlichen Unendlichen“ hin und schließt daran an: „Wenn dieses nicht bewußt in den Mittelpunkt der christlichen Konzeption gestellt wird, hilft es die Feindschaft gegen die Fremdgruppe zu vergrößern.“

sungen und zwar auch in Bezug auf religiöse Vorstellungen.⁹⁴ Aber interessanterweise richtet sich das Vorurteil der mitgeteilten Probanden – mit einer einzigen Ausnahme⁹⁵ – nicht gegen Juden. Von den Personen, deren antisemitisches Vorurteil im Prejudice-Kapitel ausgewertet worden ist, sind nur zwei auch in Bezug auf ihre religiösen Vorstellungen transparent gemacht worden. Es handelt sich in einem Fall um eine Frau mit hohen Werten auf der F(aschismus)-Skala⁹⁶, im anderen Fall um eine Frau mit niedrigen Werten auf der E(thnozentrismus)- und der A(nti)-S(emitismus)-Skala, etwas höheren auf der F-Skala.⁹⁷ Aber selbst aus dem Interview-Material der autoritär argumentierenden Frau läßt sich die Christologie-Antisemitismus-These nicht ableiten. Das wiegt u.a. auch deshalb schwer, weil die auf den Antisemitismus zielenden Interview-Fragen auch das Verhältnis zum Christentum beinhaltet haben.⁹⁸ Obwohl Adorno am Ende des Religionskapitels „die Seltenheit von religiösen Vorurteilsfreien“ innerhalb der Erhebung für „signifikant“⁹⁹ hält, bleibt doch zugleich sein christologiekritisches Argument ohne weitere Bestätigung.

c. Etwas weiteres kommt hinzu. Adorno hat sein Argument darauf abgestellt, daß die in der Christologie wurzelnde „Unverbindlichkeit des geistlichen Heilsversprechens“¹⁰⁰ die Ursache für den Umschlag in Paranoia darstellt: in der Verfolgung der Juden wird an äußeren Sündenböcken blutig vollstreckt, was als eigener Zweifel latent bleiben muß. Adorno beruft sich in den „Studien zum autoritären Charakter“ auf die Untersuchungen von Maurice Samuel als dem eigentlichen Begründer der Christologie-Antisemitismus-These.¹⁰¹ Der Hinweis gilt dem 1940 erschienenem Buch „The Great Hatred“. Maurice Samuel argumentiert aber völlig anders, als Adorno vorgibt. Bei ihm ergibt sich die Projektion aggressiver psychischer Impulse vielmehr daraus, daß sich der Faschismus

⁹⁴ Vgl. bspw. a.a.O., S. 284-285; 288-294. Im Original: GS 9.1, S. 435-436; 440-446.

⁹⁵ Die Probandin F 103, siehe folgende Anmerkung.

⁹⁶ Es handelt sich um die Probandin F 103. Sie ist die einzige mitgeteilte Person, deren antisemitisches Vorurteil zugleich auch einem autoritären Glaubensverständnis korrespondiert (vgl. a.a.O., S. 142 und 285 = GS 9.1, S. 301f und 436). F 103 ist deutlich antisemitisch eingestellt („Ich mache den Nazis gar keine Vorwürfe deswegen, wie sie mit den Juden umgegangen sind. Das klingt schrecklich, ich weiß, aber wenn die Juden sich dort so benommen haben wie hier, dann tadele ich die Nazis nicht. Ich hatte niemals schlechte Erfahrungen mit Juden, es ist halt die ganze Art, wie sie sich benehmen.“ S. 142). Ihr konventionelles religiöses Urteil steht aber in keinem direkten Zusammenhang mit ihrem Antisemitismus („Meine Eltern ließen uns selbständig entscheiden, nur in die Kirche mußten wir gehen.“ S. 285).

⁹⁷ Hier handelt es sich um die Probandin F 126. Sie wird zwar im Religionskapitel als Repräsentantin einer praktischen und damit neutralisierten Auffassung von Religion genannt (S. 291 = GS 9.1, S. 442f). Sie ist aber kaum vorurteilsgebunden, wie die Befragungen zum Ethnozentrismus (E-Skala) und zum Antisemitismus (A-S-Skala) zeigen (vgl. S. 165 = GS 9.1, S. 323).

⁹⁸ A.a.O., S. 105 f. (= GS 9.1, S. 266f): „Gibt es Christen, die so schlecht sind wie Juden? Ist ihr Prozentsatz so hoch oder höher als der der schlechten Juden?“ / „Was werfen Sie ihnen vor allem vor? ...sind sie Christumörder ...?“

⁹⁹ A.a.O., S. 301 (= GS 9.1, S. 452).

¹⁰⁰ Adorno, Horkheimer, Dialektik der Aufklärung, GS 3, S. 203.

¹⁰¹ Adorno, Studien zum autoritären Charakter, S. 281 (= GS 9.1, S. 433).

als „force philosophy“ von der Idee der Gewaltlosigkeit als einer „non-force philosophy“ herausgefordert fühlt. Dieses Gewaltlosigkeitsdenken wird für Samuel von der jüdisch-christlichen Tradition, der „Judaeo-Christianity“¹⁰², repräsentiert. Weil sich aber die Faschisten zur Rücksichtnahme auf die gesellschaftlich verbreiteten *christlichen* Auffassungen gezwungen sehen, lenken sie ihren, der gesamten jüdisch-christlichen Tradition geltenden Haß, auf die *Juden*. Diese trifft stellvertretend, was eigentlich der gesamten „Judaeo-Christianity“ gilt. Die Verbreitung der christlich-jüdischen Idee der Gewaltlosigkeit im Bewußtsein der Menschen stellt die reale „Verschwörung“ dar, die die Faschisten zerschlagen wollen. „And because the Nazi-Fascists are compelled to identify the Jews, the living Jews ..., with this moral conspiracy, they transfer to these Jews all the attributes of the Judaeo-Christian episode in human history. But the Nazi-Fascists conceal from themselves the fact of this transference ... Christ and Christianity are not attacked by name; but their significance must be destroyed from the earth, and the values they stand for must be discredited by the indirect method. And so the Jews are hated as the givers of Christ, but denounced as the killers of Christ.“¹⁰³ Judenhaß kann dadurch auch die Wut auf die eigene jüdisch-christliche Erziehung darstellen: „anti-Semitic anger against the Jew is also directed inwardly at the lingering Judaeo-Christian training within the anti-Semite.“¹⁰⁴

Noch einmal anders argumentiert Horkheimer in dem eingangs zitierten Entwurf zur „Religionspsychologie“. Für ihn ruft die Vergöttlichung Jesu deshalb bei den Menschen Haß und Ekel hervor, weil „man deren Lehrer soweit über sich hinauszurücken hatte“¹⁰⁵. Deshalb sei „der religiöse Grund des Antisemitismus ... im Christentum selbst“ zu suchen, „das die zivilisatorischen Tugenden vergöttlicht, was bloß die andere Seite der Verfremdung und Verteufelung ist“¹⁰⁶. Horkheimers Argumentation hebt mehr darauf ab, daß die Hervorhebung eines übergroßen Ich-Ideals als Folge von dessen Unerfüllbarkeit Haß als Gegenreaktion hervorheben muß.

Damit liegen aber mindestens drei alternative psychoanalytische Erklärungsversuche für den Antisemitismus vor. Aus der sich darin erweisenden Pluralität von Deutungen wird man nicht auf die Haltlosigkeit der Vermutung schließen dürfen, Antisemitismus aus einem paranoischen Projektionsprozeß heraus verstehen zu können. Aber man wird doch gegenüber einer spezifisch christologischen Begründung und damit gegenüber der These vom Wahncharakter des christlichen Glaubens mit Recht skeptisch sein können.

Ich verstehe Adornos Metakritik der Christologie als Aufforderung an die christliche Theologie und die Kirchen, einen mündigen christlichen Glauben zu vertreten. Daß sich auch heute noch Frömmigkeitsformen und Theologieverständnisse mit autoritärem Cha-

¹⁰² A.a.O., S. 105.

¹⁰³ A.a.O., S. 139.

¹⁰⁴ A.a.O., S. 143.

¹⁰⁵ Horkheimer, Religionspsychologie, GS 12, S. 294.

¹⁰⁶ A.a.O., S. 295.

rakter finden, scheint mir nicht zweifelhaft. Aber der christliche Glaube selbst hat mit der Rechtfertigungslehre ein antiautoritäres Potential, das in der Befreiung der Menschen ihr Zentrum hat: „Zur Freiheit hat uns Christus befreit! ... laßt euch nicht wieder das Joch der Knechtschaft auflegen!“ (Gal. 5,1). Deshalb halte ich es für eine nicht abgesicherte und darin willkürliche Deutung, den Kern des christlichen Glaubens, die Christologie, auf den paranoischen Umschlag in Antisemitismus abzustellen.

Mit dem folgenden Kapitel möchte ich meine Interpretation fortsetzen, indem ich mit dem Begriff der Neutralisierung einen weiteren religionskritischen Aspekt erläutere.

6. Warenhaus Religion : Adornos Neutralisierungsthese

„Glauben und kaufen“ titelte Philipp Mausshardt seinen Beitrag in der „Zeit“, in dem er von der Ulmer Messe „Ecclesia 98“ berichtet, auf der die „Zulieferer von religiösem Zubehör“ ihre Waren ausgestellt haben. Unter den Angeboten fanden sich, so Mausshardt, auch preiswerte kleine Altäre „konstruiert für den schnellen Aufbau und Abbau“ oder besonders wirtschaftliche „Opferkerzen mit kurzer Brenndauer“.¹⁰⁷

Für Adorno wäre dieser Bericht vermutlich eine Beschreibung des Zustands der christlichen Religion in der Moderne par excellence gewesen. In immer wiederkehrenden Reflexionen hat er darauf aufmerksam gemacht, daß Religion im Zuge der allgemeinen Säkularisierungstendenz an Verbindlichkeit eingebüßt hat und zum allgemeinen Kulturgut herabgesunken, ja zur Ware mit Schleuderpreis degeneriert ist. Adorno hat diese Diagnose in der These von der *Neutralisierung der Religion* gebündelt. In seinem Vortrag zum 150. Geburtstag Kierkegaards hat er sie so auf den Punkt gebracht: „Eingegliedert oder, wie man heute begeistert es nennt, integriert, getrennt vom Potential seiner eigenen Verwirklichung, ist der Geist zum Kulturgut, schließlich selbst zur Ware, zum schlechterdings Unverbindlichen herabgesunken.“¹⁰⁸

(1) Auch im vorliegenden Text stellt die Neutralisierungsthese einen wichtigen Kristallisationspunkt für die kritische Beurteilung der Religion dar. Im Mittelpunkt steht die Einschätzung, „Neutralisierung [habe] bewirkt, daß die technische Rationalität und die Irrationalität dessen, was mit dem Wort Weltanschauung sich selbst vernichtet, ... ganz gut miteinander sich vertragen“¹⁰⁹. Damit wird klar, daß die *gesellschaftstheoretische* Hauptthese des Textes, die die religiöse Mythologie auf die Irrationalität der gesellschaftlichen Verhältnisse zurückführt, in der Neutralisierungsdiagnose eine wichtige Stütze erfährt. Die Ursache für die Neutralisierung der religiösen Gehalte muß deshalb erneut im *Geheimnis der Warenform* erblickt werden. In dem Maße, in dem der Kapitalismus geschichtlich dominant geworden ist, hat sich zugleich die mit ihm verbundene

¹⁰⁷ Mausshardt, Glauben und kaufen, S. 76.

¹⁰⁸ Adorno, Kierkegaard noch einmal, GS 2, 256.

¹⁰⁹ Adorno, Zwischenabschrift, TWAA, Ts 16001.

Tendenz, alles Seiende in Waren zu verwandeln, ausgebreitet. „Unterm Zwang zur erweiterten Investition bemächtigt das Kapital sich des Geistes, dessen Objektivationen vermöge ihrer eigenen und unvermeidlichen Vergegenständlichung dazu aufreizen, sie in Besitz, Waren zu verwandeln.“¹¹⁰ Das Ergebnis dieser Usurpation durch das Tauschprinzip besteht darin, daß Religion ihren Gehalt, ihren Wahrheitsanspruch und ihr kritisches Potential einbüßt. „Religion ward als Kulturgut eingegliedert, nicht aufgehoben. Das Bündnis von Aufklärung und Herrschaft hat dem Moment ihrer Wahrheit den Zugang zum Bewußtsein abgeschnitten und ihre verdinglichten Formen konserviert.“¹¹¹ In eins damit nehmen die religiösen Gehalte selbst Warencharakter an: sie werden zu beliebigen und einzig am Tauschwert bemessenen Angeboten. Adorno hat diese zunehmende Marktförmigkeit der christlichen Religion stets kritisch kommentiert. Für die „Anpassung ans streamlining, bis hinab zum Jazzgottesdienst und der Sakralschnulze“¹¹² hat er nur Verachtung übrig gehabt. Die „Kurzandacht“¹¹³ als moderne Verkündigungsform war für ihn ein Widerspruch in sich. Moderne religiöse Literatur hielt er für unmöglich. Gegenüber religiösen Bestsellerromanen hat er eingewandt, diese Art von Literatur habe jeglichen Anspruch auf elementare Gültigkeit ihrer religiösen These verloren. Sie glorifiziere Religion, weil es so schön wäre, wenn man erneut glauben könnte. Religion sei im Billigangebot.¹¹⁴

(2) Die Folgen der Neutralisierung für die Religion hält Adorno für katastrophal. Weil die Warenförmigkeit den Gehalt der Religion aufgesogen hat, wählen die Menschen den christlichen Glauben nicht mehr um seiner Wahrheit willen, sondern aus sekundären Gründen. „Heute ist es ja längst nicht mehr unmodern, wenn man gottgläubig ist“, gibt Adorno die Antwort einer Dame wieder.¹¹⁵ Es ist „der angebliche oder wahre Sinnverlust, der heute die Menschen den Religionsgemeinschaften zutreibt“¹¹⁶. Unter ihnen, „die den Zustand nicht ertragen können oder ihr Autoritätsbedürfnis einstweilen nirgendwo sonst zu stillen wissen“¹¹⁷ feiert der Glaube heute die größten Erfolge. Aber es ist stets ein sekundärer Grund, der die Bekehrung motiviert: die Sehnsucht nach Orientierung und festem Rückhalt oder die Sinnsuche in einer entzauberten, gottverlassenen Welt.

Im Gegensatz zur Christologie-Antisemitismus-Theorie darf die Neutralisierungsthese als umfangreich belegt gelten. In den „Studien zum autoritären Charakter“, in denen

¹¹⁰ Adorno, Negative Dialektik, GS 6, S. 387.

¹¹¹ Adorno, Horkheimer, Dialektik der Aufklärung, GS 3, S. 200.

¹¹² Adorno, Zwischenabschrift, TWAA, Ts 16000.

¹¹³ Adorno, Kierkegaard noch einmal, GS 2, S. 256.

¹¹⁴ Die Stelle, auf die ich mich beziehe, lautet im englischen Original: „... I must refer to the best-seller kind of religious novel ... This kind of literature hat done away with any pretension to the ultimate validity of its religious theses. It glorifies religion because it would be so nice if one could believe again. Religion is on sale, as it were“ (Adorno, Theses upon art and religion today, GS 11, S. 649).

¹¹⁵ Adorno, Vernunft und Offenbarung, GS 10.2, S. 609.

¹¹⁶ Adorno, Zwischenabschrift, TWAA, Ts 15998.

¹¹⁷ Ebd.

Adorno seine Diagnose auch pointiert erläutert¹¹⁸, wird umfangreiches Interviewmaterial wiedergegeben, das verschiedene Facetten der allgemeinen religiösen Indifferenz aufzeigt. So ist für manche Menschen Religion eine Art *Hobby* geworden. Für sie steht beispielsweise der Proband M 109, der mit der Einschätzung wiedergegeben wird, Religion sei ein „äußerst wichtiger Teil unserer Existenz, der vielleicht zwei bis fünf Prozent unserer Freizeit in Anspruch nehmen sollte“¹¹⁹. Für andere stellt Religion vor allem einen *Lebenshalt* dar, wie für M 651. Er antwortet auf die Frage, was für ihn an der Religion am wichtigsten sei: „Der Glaube, ich denke, daß der Glaube alles bedeutet. Das ist das, was einen aufrechterhält“¹²⁰. Die Probandin F 109 äußert ganz ähnlich, Religion gebe ihr „etwas, an das man sich halten kann, wonach man sein Leben einrichten kann“¹²¹. Wieder andere wählen Religion, weil „ein atheistisches Begräbnis so kalt war“¹²². Schließlich findet Adorno auch die unmittelbare *Identifikation mit Macht* und einen *abstrakten Autoritarismus* unter den Identifikationspunkten mit Religion. So spricht sich der Proband M 627 dafür aus, „daß jedem Menschen erlaubt sein sollte, Gott auf seine Weise zu ehren, solange er an eine Macht glaubt, die größer ist als er selbst“¹²³ und M 664 C äußert: „Ich glaube an Gott und dieses ganze Zeug, aber das ist auch alles“¹²³.

All diese Zeugnisse wertet Adorno als Bestätigung für seine Neutralisierungsdiagnose. Das Interviewmaterial belege „die Neigung, Religion als Mittel, nicht als Selbstzweck zu betrachten, das heißt, Religion nicht um ihrer objektiven Wahrheit, sondern um ihres Nutzens willen zu billigen, um Ziele zu verwirklichen, die auch mit anderen Mitteln erreicht werden könnten.“¹²⁴

Ich halte Adornos Analyse eines spezifisch funktionalen, utilitaristischen Umgangs mit Religion für den gelungensten Teil seiner Religionskritik. Ihre Prägnanz wird heute sowohl durch theologische Analysen¹²⁵ und aktuelle kirchensoziologische Erhebungen wie auch – ungewollt – durch manche Aktionen der kirchlichen Öffentlichkeitsarbeit bestätigt.¹²⁶ So hat beispielsweise die dritte Mitgliederbefragung der Evangelischen Kirche in Deutschland zu Ergebnissen geführt, die in manchen Bereichen mit Adornos Diagnose nahekommen. Von 1.585 Personen, die in Westdeutschland nach den Gründen ih-

¹¹⁸ Adorno, Studien zum autoritären Charakter, S. 282 ff (= GS 9.1, S. 433 ff).

¹¹⁹ A.a.O., S. 283 (= GS 9.1, S. 434).

¹²⁰ A.a.O., S. 294 (= GS 9.1, S. 445).

¹²¹ A.a.O., S. 289 (= GS 9.1, S. 440).

¹²² A.a.O., S. 290 (= GS 9.1, S. 442).

¹²³ A.a.O., S. 293 (= GS 9.1, S. 444f).

¹²⁴ A.a.O., S. 287 (= GS 9.1, S. 439).

¹²⁵ Vgl. Wagner, Geld oder Gott, S. 144: „Die durch den Geldmechanismus mitbestimmte kirchliche und religiöse Praxis sieht sich einer Vergleichsgültigkeit ihrer spezifischen Inhalte und Belange ausgesetzt, die daraus resultiert, daß sub specie pecuniae alles zum prinzipiell austauschbaren Mittel werden kann.“

¹²⁶ Hierfür sei als Beispiel der Vorschlag des Bischofs der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Braunschweigs Christian Krause aus dem Jahre 1995 genannt, der für junge Leute ohne Kirchenerfahrung eine „Schnuppermitgliedschaft“ vorgeschlagen hat, vgl. Schulz, Schnupper mal rein: Evangelische Kirche will Schäfchen und Lämmer mit Probemitgliedschaft locken.

rer Kirchenmitgliedschaft befragt wurden, haben 51% die Antwort für sich akzeptiert: „weil meine Eltern auch in der Kirche sind bzw. waren“. 49% gaben als Grund an, daß sie nicht auf die kirchliche Trauung oder die Beerdigung verzichten wollten. Immerhin 28% äußerten: „weil sich das so gehört“. Demgegenüber haben zwar auch die Aussagen „weil ich der christlichen Lehre zustimme“ 46% und „weil ich Christ bin“ 51% Zustimmung erfahren.¹²⁷ Dennoch wird man die Neutralisierungsdiagnose angesichts solcher Ergebnisse für eine ungebrochen aktuelle Analyse zu halten haben. Die Relevanz von Adornos Neutralisierungskritik liegt m.E. daran, daß er über die Feststellung der „treuen Kirchenfernen“ hinaus auch auf zwei spezifische Gefahren aufmerksam macht:

a. Wenn christlicher Glaube als Ware auf dem Sinn-Markt gehandelt und in diesem Sinn als Angebot kommuniziert wird, übertragen sich auf ihn die spezifischen Merkmale des Marktgeschehens. Er hat dann nicht nur einen Tauschwert, der ihn mit beliebigen anderen Waren der gleichen Sorte vergleichbar macht. Er wird damit zugleich auch so unverbindlich wie eine Ware, die prinzipiell austauschbar ist und durch ein Produkt mit der Aufschrift „Neu“ ersetzt werden kann.¹²⁸ Pointiert gesprochen: es handelte sich so um „Christentum light“.

b. Neutralisierter Glaube, der nicht um seines Wahrheitsanspruchs willen angenommen wird, ist anfällig für autoritäre Inhalte und Formen. Adorno hat auf diese Gefahr mit einer durchaus pointierten Formulierung aufmerksam gemacht: „Wenn Religion nur noch gebraucht wird als etwas, ‘woran man sich halten kann’, so vermag diesem Bedürfnis alles zu genügen, was dem Individuum absolute Autorität bietet, wie etwa der faschistische Staat.“¹²⁹ Diese Einsichten sind gerade heute besonders aktuell.

In Adornos Religionskritik stehen die Urteile des neutralisierten *Waren-* und des autoritären *Wahn*charakters der Religion nicht isoliert nebeneinander, sondern bedingen sich wechselseitig. Sie werden allerdings noch durch eine weitere Kritiklinie ergänzt, die die autoritäre Struktur des christlichen Glaubens aus seinem prinzipiell antithetischen Verhältnis zur Vernunft herleitet. Mit diesem Aspekt der Glaube-Vernunft-Entgegensetzung will ich mich nunmehr beschäftigen.

7. Glaube und Vernunft oder : Hegel ohne Dialektik

(1) Adorno hat nie einen Zweifel daran gelassen, daß der christliche Glaube nur dort ernst genommen werde, wo seine Zeugnisse auch wörtlich verstanden würden. Große Theologie, so war er überzeugt, habe sich stets in dieser Orthodoxie verstanden und darum gewußt, „daß im Augenblick, wo man das Wort nicht wörtlich nimmt, sondern

¹²⁷ Fremde Heimat Kirche, alle Zahlen S. 17.

¹²⁸ Eine prägnante Analyse der Neutralisierung des besonderen Wertunterschieds eines Objektes im Vollzug des allgemeinen, geldgesteuerten Warentauschs gibt Falk Wagner, Geld oder Gott, S. 67-70.

¹²⁹ Adorno, Studien zum autoritären Charakter, S. 289 (= GS 9.1, S. 440).

spirituell ausweitet, es damit eigentlich in seinem Innersten bereits entherzt ist.“¹³⁰ Religion im strengen Sinn vertrage keine philosophischen Infusionen und erst recht keine solchen Transplantate. Der darniederliegende Patient „Glaube“ drohe unter der Hand solcher – vermeintlich rettender – Eingriffe erst recht sein Leben zu lassen. Religionsphilosophie gilt Adorno als Verrat an der Religion. „Ich glaube“, sagt er im Gespräch mit Eugen Kogon, „daß darin wirklich die ... sture Orthodoxie von dem an dieser Stelle liegenden entscheidenden Problem mehr gesehen hat als alle Religionsphilosophie; nur ziehe ich die Konsequenz daraus, daß ich sage: non credo.“¹³¹

Die Diagnose der Philosophieunverträglichkeit von Religion hat Adorno in Distanz zu ihr gehalten. „Non credo“ haltt sein Bekenntnis nach und zu diesem Nachhall paßt der erste Satz der religionskritischen Meditation: „Traditionelle Theologie ist nicht restaurierbar.“¹³² Auch hier legt Adorno das korrekte Theologieverständnis auf eine Hermeneutik der Wörtlichkeit fest: „Nimmt man sie streng wörtlich, nicht symbolisch, wie es allein ziemt, so schlägt sie in Mythologie zurück.“¹³³ Die Alternative, die er dabei aufbaut, ist so eindeutig wie ausweglos. Es ist die Wahl zwischen Mythologie und Aufhebung der Theologie. Auf der *einen* Seite steht das angemessene, wörtliche Verständnis der Glaubenszeugnisse. Hinter seinem Rücken lauere jedoch der Rückschlag in Mythologie. Auf der *anderen* Seite steht eine nichtwörtliche, symbolische, entmythologisierende Hermeneutik. Mit ihr sei aber eine „potentielle Abschaffung von Theologie“¹³⁴ verbunden. Konsequenter heißt denn auch Adornos Überschrift über dem ersten Absatz „Selbstauflösung der radikalen Theologie“.

Beide Wege sind gleichermaßen ausweglos. Es bleibt beim apodiktischen Urteil: traditionelle Theologie ist nicht wiederherstellbar. Deshalb gilt es, die Gründe für die unhintergehbare „Krise der Theologie“¹³⁵ zu reflektieren. Adorno sieht an ihr „die Hegelsche Logik verdienten Untergangs“ sich vollstrecken. An anderer Stelle sieht er am Werk, „was bei Hegel ‘Furie des Verschwindens’ heißt“¹³⁶. Die Hinweise auf Hegel sind keineswegs zufällig. In ihnen drückt sich vielmehr eine zentrale Bezugnahme aus, deren Sichtbarmachung hilft, Adornos Nekrolog auf die Theologie kritisch analysieren zu können. Die Diagnose, Theologie und Christentum seien geschichtlich perdu, stellt nämlich, das ist meine These, eine radikalisierte Lesart des Kapitels über den sich entfremdeten Geist¹³⁷ – insbesondere des Abschnittes „Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben“ – aus Hegels „Phänomenologie des Geistes“ dar.

¹³⁰ Adorno im Gespräch mit Eugen Kogon, Offenbarung oder autonome Vernunft, S. 489.

¹³¹ Ebd.

¹³² Adorno, Zwischenabschrift, TWAA, Ts 15998.

¹³³ Ebd.

¹³⁴ Ebd.

¹³⁵ Ebd.

¹³⁶ Adorno, Vernunft und Offenbarung, GS 10.2, S. 609.

¹³⁷ Hegel, Phänomenologie des Geistes, Werke 3, Kap. VI. B. Der sich entfremdete Geist. Die Bildung, S. 359-441.

Es ist insbesondere die Kombination zweier Argumente, mit denen Adorno sein religionskritisches Urteil im Anschluß an dieses Kapitel ausbaut, ein *geschichtsphilosophisches* und ein *epistemologisches*. Das erste könnte man so formulieren: In der geschichtlichen Auseinandersetzung der Vernunft mit dem Glauben obsiegt die Wahrheit der Aufklärung. Das andere: In der Auseinandersetzung zwischen ratio und fides sucht der geschichtlich überholte Glaube rationale Begründungen und widerspricht sich damit selbst.

Ich möchte im folgenden zunächst Hegels Darstellung des sich entfremdeten Geistes resümieren und danach in den Blick nehmen, wie Adorno Hegels Argumentation verschärft und – das wird meine nächste Behauptung sein – vereinseitigt hat.

(2) Im Geist-Kapitel der „Phänomenologie“ versucht Hegel die geschichtliche Realisierung der Freiheit des Selbstbewußtseins darzustellen. Nach Hegels These besteht bei den jeweils fortschreitenden „Gestalten des Bewußtseins“¹³⁸ eine Korrespondenz zwischen der *inhaltlichen Freiheitsbestimmung* und der *gesellschaftlich-geschichtlichen Verwirklichung*. Während das erste Teilkapitel („Der wahre Geist. Die Sittlichkeit“¹³⁹) der Zeit der griechischen und römischen Antike gilt, wird anschließend das Kapitel der neuzeitlichen Geschichte aufgeschlagen. Es ist im Urteil Hegels ein „Land der Bildung“, präziser: der Entfremdung, das erst mit der Französischen Revolution und der praktischen Philosophie des (deutschen) Idealismus¹⁴⁰ verlassen wird und „in das Land des *moralischen Bewußtseins* übergeht“¹⁴¹. *Entfremdet* aber ist der Geist, weil er sich in seiner Entäußerung an die Wirklichkeit mit sich selbst entzweit und dabei die Wirklichkeit verdoppelt. In der Auseinandersetzung mit der Realität bildet der Geist eine eigene, geistige Wirklichkeit, die ihm die Welt seiner eigenen Gegenwart ist und die der wirklichen Welt nur entgegengesetzt ist. „Die Welt dieses Geistes zerfällt [daher] in die gedoppelte: die erste ist die Welt der Wirklichkeit oder seiner Entfremdung selbst; die andere aber die, welche er, über die erste sich erhebend, im Äther des reinen Bewußtseins sich erbaut. Diese, jener Entfremdung *entgegengesetzt*, ist eben darum nicht frei davon, sondern vielmehr nur die andere Form der Entfremdung, welche eben darin besteht, in zweierlei Welten das Bewußtsein zu haben ...“¹⁴² In der Welt des sich entfremdeten Geistes stehen sich ein Diesseits und ein Jenseits schroff gegenüber. Da im jenseitigen „Reich des *reinen* Bewußtseins“¹⁴³ dessen Zusammenschluß mit seiner Substanz nur *gedacht* wird, hält Hegel für dieses verdoppelte Reich den Begriff des Glaubens bereit. Er hebt ihn allerdings ausdrücklich von der Religion ab, weswegen im Religionskapitel der „Phänomenologie“ auch das Stichwort des Glaubens nicht mehr fällt und umgekehrt

¹³⁸ A.a.O., S. 325.

¹³⁹ A.a.O., S. 327-359.

¹⁴⁰ Vgl. Hansen, Georg W.F. Hegel: „Phänomenologie des Geistes“, S. 107.

¹⁴¹ Hegel, a.a.O., S. 362.

¹⁴² A.a.O., S. 362 f.

¹⁴³ A.a.O., S. 361.

die Kritik des Glaubens dem Religionskapitel vorgelagert ist: „Es ist also nicht das Selbstbewußtsein des absoluten Wesens, wie es *an* und *für sich* ist, nicht die Religion, welche hier betrachtet wird, sondern der *Glaube*, insofern er die *Flucht* aus der wirklichen Welt und also nicht *an* und *für sich* ist.“¹⁴⁴ Ich werde auf diese Unterscheidung zurückkommen.

Wichtig für unseren Zusammenhang ist nun, daß sich dieser Welt des Glaubens die reine Einsicht gegenüberstellt. Sie ergibt sich daraus, daß das als Glaube erscheinende Reich des reinen Bewußtseins in der abstrakten Negation der wirklichen Welt diese negativ an sich hat. Das gilt aber für ihr Gegenteil ebenso: die Substanz der wirklichen Welt zeigt sich als geistige Wesenheit. Die reine Einsicht steht auf dieser Seite. Sie ist „der sich im *Selbstbewußtsein* zusammenfassende geistige *Prozeß*, welcher das Bewußtsein des Positiven, die Form der Gegenständlichkeit oder des Vorstellens sich gegenüber hat und sich dagegen richtet; ihr eigener Gegenstand aber ist nur das *reine Ich*“¹⁴⁵. Beide Erscheinungsformen des reinen Bewußtseins sind partikular – Ausdruck seiner Zerrissenheit. Während dem Glauben die *Vorstellung* zukommt, ist es für die reine Einsicht der *Begriff*. Beide stehen sich antithetisch gegenüber. „Indem Glaube und Einsicht dasselbe reine Bewußtsein, der Form nach aber entgegengesetzt sind, dem Glauben das Wesen als *Gedanke*, nicht als *Begriff*, und daher ein dem *Selbstbewußtsein* schlechthin Entgegengesetztes, der reinen Einsicht aber das Wesen das *Selbst* ist, sind sie füreinander das eine das schlechthin Negative des anderen.“¹⁴⁶

Im jetzt folgenden Abschnitt „Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben“ expliziert Hegel die geschichtliche Auseinandersetzung zwischen der reinen Einsicht, die sich im Prozeß der Aufklärung als autonome Vernunft versteht, und dem Glauben, der für die ratio „ein Gewebe von Aberglauben, Vorurteilen und Irrtümern“¹⁴⁷ darstellt. Diese Auseinandersetzung möchte ich hier nicht im Detail entfalten, sondern nur diejenigen Momente hervorheben, an die Adornos Religionskritik radikalisiert anknüpfen kann:

a. Die Aufklärung wendet sich vor allem an das vernünftige Selbstbewußtsein der allgemeinen Masse mit dem Ziel, deren „unbefangenes Wesen den Vorurteilen und Irrtümern“¹⁴⁸ zu entreißen. Ihr Wirken ist das einer „durchdringende[n] Ansteckung“¹⁴⁹, die nicht abgewehrt werden kann, weil sie dem sich ihr unbesorgt überlassenden Bewußtsein erst dann zu Bewußtsein kommt, wenn sie sich bereits verbreitet hat.

b. Die Aufklärung entschlüsselt das Reich des Glaubens als Irrtum, indem sie deren Inhalt, die verdoppelte, jenseitige geistige Welt, auf das Selbstbewußtsein selbst zurückführt und daher als verunendlichtes Endliches entzaubert. Sie „spricht ... den Glauben

¹⁴⁴ A.a.O., S. 363.

¹⁴⁵ A.a.O., S. 394.

¹⁴⁶ A.a.O., S. 400.

¹⁴⁷ A.a.O., S. 401.

¹⁴⁸ A.a.O., S. 402.

¹⁴⁹ Ebd.

richtig aus, indem sie von ihm sagt, daß das, was ihm das absolute Wesen ist, ein Sein seines eigenen Bewußtseins, sein eigener Gedanke, ein vom Bewußtsein Hervorgebrachtes sei.“¹⁵⁰ Das Selbstbewußtsein erkennt also im Gegenstand des Glaubens nur sich selbst wieder.

c. Die Aufklärung stellt damit den kognitiven Inhalt des Glaubens als kontingent dar. Das Wissen vom Grund des Glaubens wird für sie „zu einem zufälligen *Wissen von zufälligen* Begebenheiten“¹⁵¹. Die aufklärerische Religionskritik versucht darin dem Glauben nachzuweisen, daß seine Gewißheit auf der Zufälligkeit historischer Zeugnisse, Traditionsprozesse und Interpretationsverfahren beruht. Versucht nun aber – im Gegenzug – der Glaube, sich genau aus diesen geschichtlichen Faktoren zu begründen, die die Aufklärung an ihm rügt, „so hat er sich schon von der Aufklärung verführen lassen; und seine Bemühungen, sich auf solche Weise zu begründen ..., sind nur Zeugnisse, die er von seiner Ansteckung gibt.“¹⁵²

d. Indem die Aufklärung in ihrer Focussierung auf die sinnliche Wirklichkeit dasjenige thematisiert, was der Glaube in seiner Verdoppelung der Wirklichkeit negiert, darum aber gerade in sich selbst hat, so leistet sie einen Beitrag zur Aufhebung dieser abstrakten Negation. Sie erinnert den Glauben an die Endlichkeit, die er enthält, jedoch nicht thematisiert. Darin liegt ihr Wahrheitsmoment, das Recht ihrer Entzauberung und der Grund ihres historischen Sieges. Hegels Resümee: „Der Glaube hat hierdurch den Inhalt, der sein Element erfüllte, verloren und sinkt in ein dumpfes Weben des Geistes in ihm selbst zusammen. Er ist aus seinem Reiche vertrieben, oder dies Reich ist ausgeplündert, indem alle Unterscheidung und Ausbreitung desselben das wache Bewußtsein an sich riß und seine Teile alle der Erde als ihr Eigentum vindizierte und zurückgab. ... Indem er ohne Inhalt ist und in dieser Leere nicht bleiben kann ..., ist er ein *reines Sehnen*, seine Wahrheit ein leeres Jenseits ...“¹⁵³

(3) Ich habe in diesem Abschnitt ausführlich Hegels Gegenüberstellung des Glaubens und der Aufklärung dargestellt. Auf sie geht Adornos Diktum zurück, an der Theologie vollstrecke sich „die Hegelsche Logik verdienten Untergangs“¹⁵⁴.

Vergleicht man aber Adornos und Hegels Argumentation genauer, so werden zugleich auch gewichtige Verschiebungen, Verschärfungen und Verdrängungen erkennbar. Aus ihnen ergibt sich eine Kritik der Adornoschen Kritik.

a. Hegel unterscheidet den Glauben von der Religion. Während in dieser das absolute Wesen *an und für sich* selbst erscheint, bleibt es in jenem ein Vorstellungsinhalt des religiösen Bewußtseins, „das sich des absoluten Wesens bewußt ist“¹⁵⁵. Glaube ist in der

¹⁵⁰ A.a.O., S. 406.

¹⁵¹ A.a.O., S. 410.

¹⁵² A.a.O., S. 411.

¹⁵³ A.a.O., S. 423.

¹⁵⁴ Adorno, Zwischenabschrift, TWAA, Ts 15998.

¹⁵⁵ Hegel, a.a.O., S. 495.

„Phänomenologie“ stets das Bewußtsein einer verdoppelten Wirklichkeit. Er ist das Kennzeichen für einen religiösen Supranaturalismus. Nun bleibt natürlich auf der anderen Seite festzustellen, daß für Adorno der Hegelsche Ausweg, Religion als das im endlichen, menschlichen Bewußtsein sich seiner selbst bewußte absolute Bewußtsein zu verstehen, nicht nachvollziehbar ist. Immerhin, das kann am Rande bemerkt werden, hat Hegel gerade aufgrund dieses Religionsverständnisses sagen können, die aufklärerische Kritik, die den Inhalt des Glaubens als einen vom Bewußtsein hervorgebrachten entschlüsselt, sage darin dem Glauben „nichts Neues; denn sein Gegenstand ist ihm auch gerade dieses, nämlich reines Wesen seines eigenen Bewußtseins, so daß dieses darin sich ... ihm ... vertraut, das heißt eben ihn ihm sich *als dieses* Bewußtsein oder als *Selbstbewußtsein* findet.“¹⁵⁶ Daß Adorno diese Alternative zurückweist, ist allerdings keineswegs das zentrale. Entscheidend ist vielmehr die Identifikation von traditioneller Theologie und Supranaturalismus. Denn: sie legt *alle traditionelle* Theologie darauf fest, die Wahrheit in abstrakter Negation der sinnlichen Wirklichkeit in einer kopierten, jenseitigen Welt des Geistes zu suchen. Sie legt die Theologie auf Supranaturalismus fest. Und genau die Einebnung der Differenz, die bei Hegel zwischen dem Glauben und der Religion besteht, erlaubt es Adorno auch, die traditionelle Theologie insgesamt als geschichtlich perdu zu verstehen. Von ihr als ganzer gilt dann, was Hegel nur dem Glauben nachrief: „Er ist aus seinem Reiche vertrieben, oder dies Reich ist ausgeplündert, indem alle Unterscheidung und Ausbreitung desselben das wache Bewußtsein an sich riß und seine Teile alle der Erde als ihr Eigentum vindizierte und zurückgab.“¹⁵⁷

Mir scheint es wichtig zu sein, an dieser Stelle noch einmal daran zu erinnern, daß Adorno die Theologie streng wörtlich verstanden wissen will. Die Orthodoxie der Wörtlichkeit und nur sie nehme die Religion angemessen ernst. Wenn man diese Hermeneutik mit der geschichtsphilosophischen These zusammenliest, die Theologie sei ein historisch überholtes Bewußtsein, dann sieht man leicht das Bedingungsverhältnis beider. Gerade die Zurückweisung jeglicher geschichtlich vermittelter Hermeneutik erlaubt es nämlich Adorno, die Theologie auf einen vermeintlichen Supranaturalismus festzulegen und darin historisch verurteilt zu sehen. Adornos Religionskritik schneidet die Entwicklungsmöglichkeit von Theologie ab. Diese Einschätzung mißverstehet allerdings die tatsächliche theologische Entwicklung des 19. und 20. Jahrhunderts. Sie geht sowohl am theologischen Programm Schleiermachers und der liberalen Theologie wie auch an der Bedeutung der Dialektischen Theologie vorbei.

b. Auch in einer weiteren Hinsicht verschiebt Adorno den Argumentationsgang der „Phänomenologie“. Wiederholt hat er den Bemühungen einer rationalen Theologie darin eine Absage erteilt, daß er ratio und fides einander kontradiktorisch zuordnete und deshalb die rationale Rechtfertigung des Inhaltes der fides als Widerspruch herausstellte.

¹⁵⁶ A.a.O., S. 406.

¹⁵⁷ A.a.O., S. 423.

Hegel schien ihm dafür Gewähr zu bieten. Denn, so führte Adorno aus, die „Verteidigung gegen die ratio mußte mit rationalen Mitteln durchgeführt werden und war insofern, wie Hegel in der Phänomenologie aussprach, von Anbeginn hoffnungslos: durch die Mittel des Argumentierens, deren sie sich bediente, übernahm sie vorweg selber das ihr feindliche Prinzip.“¹⁵⁸ Auch im Text des religionskritischen Fragments stellt Adorno diesen Zusammenhang mit einem Verweis auf Kierkegaard her, dem die „Rechtfertigung der theologischen Irrationalität einzig durch die selbtherrliche ratio“ gelang, „die er mit dem Paradoxon verneinte“¹⁵⁹.

Diese Kritik geht von einem Oppositionsverhältnis zwischen ratio und fides aus und damit von einem unüberbrückbaren Gegensatz von Wissen und Glaube. Adorno kann sich aber damit nicht uneingeschränkt auf Hegel berufen. Denn dieser hat, wie ich oben gezeigt habe, den Glauben nur dort geziehen, das ihm „feindliche Prinzip“ übernommen zu haben, wo er „sich aus dem *Geschichtlichen* (sic!) auch jene Weise von Begründung ..., von der die Aufklärung spricht, geben will“¹⁶⁰. Bei Hegel ergibt sich der Widerspruch aus dem Vorwurf der Aufklärung, der Inhalt des Glaubens leite sich aus kontingenten historischen Zeugnissen ab. Will sich der Glaube aus solchen Zeugnissen begründen, so akzeptiert er bereits das ihm von der Aufklärung Unterstellte. Nirgendwo wird hier ein Gegensatz von Wissen und Glaube hergestellt. Im Gegenteil: in der „Enzyklopädie“ beispielsweise gesteht Hegel dem Glauben ausdrücklich ein Wissen, genauer: ein unmittelbares Wissen zu.¹⁶¹

Auch hier also verschiebt Adorno die Pointe der Argumentation, ja er konstruiert überhaupt erst den Widerspruch zwischen Glaube und Wissen als einen zwischen Irrationalität und Rationalität. Versucht man erneut zu verstehen, welche Gründe zu dieser Kontradiktion geführt haben, so wird man vor allem zwei Ursachen ausfindig machen können, die Adorno veranlaßt haben, den Glauben ganz entschieden auf die Seite der Irrationalität zu schlagen. Das ist einmal die oben schon genannte Verknappung der Theologie auf ein supranaturales und damit ipso facto irrationales Verständnis. Darüber hinaus aber scheint auch eine Rolle gespielt zu haben, daß Adorno von einem Herrschaftsbegriff ausgeht, der den Inhalt des Glaubens in einem letztlich „durch die gesellschaftliche Autorität gestützten Lehrbegriff(s)“¹⁶² verankert sieht, mithin in sozial irrationaler Herrschaft.

Ich halte die kontradiktorische Bestimmung von fides und ratio für eine fatale religionskritische Vereinseitigung. Sie ist eine *Vereinseitigung*, weil sie Hegels Gedanken- gang verfremdet und darüber hinaus dem Selbstverständnis des christlichen Glaubens

¹⁵⁸ Adorno, *Vernunft und Offenbarung*, GS 10.2, S. 609.

¹⁵⁹ Adorno, *Zwischenabschrift*, TWAA, Ts 15998.

¹⁶⁰ Hegel, a.a.O., S. 411 (Hervorhebung von mir; U.L.).

¹⁶¹ Vgl. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Werke 8, § 63, S. 150: „So findet man das *Wissen* sehr gewöhnlich dem *Glauben* entgegengesetzt, während zugleich Glauben als unmittelbares Wissen bestimmt, hiermit sogleich auch für ein Wissen anerkannt wird.“

¹⁶² Adorno, *Vernunft und Offenbarung*, GS 10.2, S. 609.

hinsichtlich des Verhältnisses von fides und ratio widerspricht.¹⁶³ Sie ist aber auch fatal für Adornos eigene Argumentation, weil sie seinen eigenen Vernunftbegriff auf die abstrakte Negation des Glaubens festlegt. Dies will ich im Zusammenhang eines weiteren Sachgesichtspunktes deutlicher machen.

c. Hegels Behandlung des Aufklärungsprozesses ist konnotiert mit einer fortlaufenden Aufklärungskritik. Sie bringt eine *Dialektik der Aufklärung* zutage. Denn: indem die reine Einsicht die sinnliche Wirklichkeit ganz aus sich selbst verstehen will, eliminiert sie ebenso ihr Anderes, die geistige Wirklichkeit, wie umgekehrt der Glaube in Duplizierung der Wirklichkeit in der abstrakten Negation gefangen bleibt. „Die Aufklärung ..., welche den Glauben an das Entgegengesetzte seiner abgesonderten Momente erinnert, ist ebensowenig über sich selbst aufgeklärt. Sie verhält sich rein negativ gegen den Glauben, insofern sie ihren Inhalt aus ihrer Reinheit ausschließt und ihn für das Negative ihrer selbst nimmt.“¹⁶⁴ Deshalb ist das Teilkapitel über den „Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben“ auch eine – en passant mitlaufende – Kritik der Aufklärung.

Selbstverständlich kann man Adorno nicht vorwerfen, er habe Aufklärung unkritisch bejubelt. Will man seine Aufklärungskritik nicht neokonservativ mißverstehen, wird man berücksichtigen müssen, daß sie selbst im Zeichen einer reflexiv gewordenen und darin radikalisierten Aufklärung steht. Adorno läßt keinen Zweifel daran, „daß die Freiheit in der Gesellschaft vom aufklärenden Denken unabtrennbar ist“¹⁶⁵. Deshalb stellt sich seine Religionskritik auch auf die Seite der *enlightenment*: „Aufklärung ... [ist] motiviert ... von der einsichtigen Unwahrheit des Dogmas. Sie ist wahrer als das Verlorene. ... Kein metaphysischer Gedanke, der der Aufklärung etwas abmarktet, wird dem eigenen Wahrheitsgehalt nach sich behaupten ... Kritik an der Aufklärung hält sie nicht auf, widerruft sie nicht, sondern steigert sie zur Selbstreflexion der eigenen Borniertheit. Nicht ist der Vernunft als einem Schädlichen, wie von schlechten Eltern dem neugierigen Kind, die Antwort abzuschlagen. Sie selbst muß von der Binde sich befreien, die sie zur Blindheit von Herrschaft verdammt. Nur durch Vernunft vermag Vernunft sich zu transzendieren, nicht durch Aufwärmung alter Gestalten verkappter Unvernunft.“¹⁶⁶

Man darf diese Passage ganz als Präludium für Adornos eigenes Konzept negativer Metaphysik verstehen. Die Transzendierung von Vernunft auf ein Absolutes hin bildet das geheime Ziel der Überlegungen und damit durchaus nicht die Verabsolutierung der ratio. An dieser Stelle läßt sich noch einmal der systematische Ort der religionskritischen Meditation im Gesamtzusammenhang des Metaphysik-Modells einsichtig machen: die drei letzten Meditationen stellen die inhaltliche Explikation dar, wie der nega-

¹⁶³ Ich komme auf die dem Selbstverständnis des christlichen Glaubens entsprechende Relation von Glaube und Vernunft im Abschnitt „Jenseits von Wissen und Tun : Für ein alternatives Religionsverständnis“ zurück.

¹⁶⁴ Hegel, a.a.O., S. 418.

¹⁶⁵ Adorno, Horkheimer: *Dialektik der Aufklärung*, GS 3, S. 13.

¹⁶⁶ Adorno, Zwischenabschrift, TWAA, Ts 15999.

tiven Dialektik die Nennung des Absoluten möglich wird. Dieser Darstellung aber schaltet Adorno mit dem genannten Abschnitt seine Religionskritik vor, die dem Eindruck wehren soll, hier werde „der Aufklärung etwas ab[ge]marktet“¹⁶⁷.

Für dieses Bemühen, die Aufklärung „zur Selbstreflexion der eigenen Borniertheit“¹⁶⁸ zu steigern und darin auf das Absolute hin zu öffnen, erweist sich aber m.E. die gegenüber Hegel radikalisierte Darstellung des „Kampfes der Aufklärung mit dem Aberglauben“ als fatal. Denn: Adornos Postulat „Nur durch Vernunft vermag Vernunft sich zu transzendieren“¹⁶⁹ muß auf dem Hintergrund des ersten Abschnittes der religionskritischen Meditation als generalisierte Entgegensetzung von Vernunft und Glaube verstanden werden. Adorno schließt nicht nur den realitätsflüchtigen Supranaturalismus aus der Vereinbarkeit mit kritischer Rationalität aus, sondern den Glauben insgesamt, den er mit der traditionellen, supranaturalen Theologie identifiziert. Gerade diese Totalisierung des Glaubensverständnisses ist aber verhängnisvoll. Die Kritik, der Glaube, der sich rational begründe, übernehme das ihm feindliche Prinzip, kehrt sich so gegen den Kritiker. Denn umgekehrt muß sich auch Adorno fragen lassen, ob nicht die ratio, die sich jeglichen Glauben verbittet, ebenso in einer abstrakten Negation gefangen ist. Sie bleibt an das ihr feindliche Prinzip gerade darin gebunden, daß sie es *eliminieren* will.

Deshalb erweist sich Adornos Totalisierung des Glaubensbegriffs nicht nur als einseitig, sondern zugleich auch als *fatal*. Nach meiner Überzeugung wird Adorno in der erkenntnistheoretischen Fundierung seiner Religionskritik den sonstigen Intentionen seiner Vernunftkritik untreu, die gerade darin ihr Ziel haben, das „Andere der Vernunft“ nicht aus der Vernunft auszuschließen. Indem er aber den Glauben in diesem totalisierten Verständnis der Vernunft entgegensetzt, trifft auf ihn – wider willen – das Urteil zu, das Hegel für die Aufklärung bereithält: „Sie verhält sich rein *negativ* gegen den Glauben, insofern sie ihren Inhalt aus ihrer Reinheit ausschließt und ihn für das Negative ihrer selbst nimmt.“ Ja, sie erkennt nicht „in diesem Negativen, in dem Inhalte des Glaubens, sich selbst“¹⁷⁰. Adornos Religionskritik suspendiert im Vorwurf, der Glaube sei prinzipiell negativ auf die Vernunft bezogen, ihre dialektische Ausrichtung.

8. Jenseits von Wissen und Tun : Für ein alternatives Religionsverständnis

Adornos Religionskritik hat sich im vorliegenden Fragment zu einer eindringlichen Zurückweisung des theologischen Wahrheitsanspruches gesteigert. Obwohl hier manches pointierter als sonst formuliert wird, sind doch zugleich alle Kritik motive sachlich auch in anderen Schriften präsent. Die Interpretation hat dies gezeigt. Prägnant zusammenge-

¹⁶⁷ Ebd.

¹⁶⁸ Ebd.

¹⁶⁹ Ebd.

¹⁷⁰ Hegel, a.a.O., S. 418.

faßt wirft Adorno der Religion vor, daß sie als ganze das geistige Spiegelbild der kapitalistischen Tauschgesellschaft sei. Selbst ihre eigenen Inhalte seien von der Logik des Tausches erfaßt und neutralisiert. Dies mache den *Warencharakter* der Religion aus. Darüber hinaus habe sich ihr psychologischer Illusionscharakter zunehmend zum *Wahncharakter* gesteigert, der in der Verfolgung anderer, besonders der Juden, die Unglaubwürdigkeit des christologischen Heilszusage kompensiere. Die Theologie wiederum setze die autoritäre Struktur der Religion fort, indem ihr *Glaubenscharakter* den Vernunftseinsichten opponiere und gleichzeitig von ihnen abhängig bleibe. Die Sicherung des Glaubens erfolge nicht durch Rationalität sondern durch gesellschaftliche Autorität.

Die Diskussion hat gezeigt, daß die verschiedenen Kritik motive als *generalisierte* Urteile ihrerseits kritikwürdig sind. Jenseits der Totalisierung kommt ihnen allerdings durchaus eine korrigierende und warnende Funktion zu.

Für Adornos eigenes Urteil kann es aber keinen Zweifel geben. Für ihn ist „traditionelle Theologie ... nicht restaurierbar“¹⁷¹. Denn Religion und Theologie sind für ihn nichts anderes als „aufgewärmte Irrationalität“, ein „geistiges Spiegelbild“¹⁷² des irrationalen Weltlaufs, ja ein Wahn.

(1) Gleichwohl scheint Adornos harsche Kritik selbst eine Einschränkung zu beinhalten: sie scheint sich programmatisch nur auf die „traditionelle Theologie“ zu beziehen. Analog zu Horkheimers schulbildendem Aufsatz „Traditionelle und kritische Theorie“¹⁷³ könnte man an die Alternative einer *kritischen Theologie* denken, die Adornos Einwände beherzigte und deshalb nicht unter sein Verdikt fiel. Allerdings verhält es sich so einfach nicht. Und der Theologie entsteht an dieser Stelle durchaus kein Schlupfloch. Denn: Adorno hat dieser *anderen* Gestalt stets den Namen *inverse* Theologie zudedacht. Die in ihrer Wortbedeutung anklingende Umkehrung ist nichts anderes als die Preisgabe von Theologie *als* Theologie und von Religion *als* Religion. Für dieses Verfahren der Inversion hat sich Adorno gern auf Walter Benjamins Löschblattgleichnis berufen: „Mein Denken verhält sich zur Theologie wie das Löschblatt zur Tinte. Es ist ganz von ihr vollgesogen. Ginge es aber nach dem Löschblatt, so würde nichts was geschrieben ist, übrig bleiben.“¹⁷⁴ Wenn man Adorno nicht theologisch vereinnahmen will, muß man sich dieser Differenz ganz bewußt sein. Bei allen negativ-metaphysischen und invers-theologischen Intentionen, die Adorno selbst verfolgte, hat er doch stets die Auffassung vertreten, Religion sei *als* Religion perdu.

Indes bleibt die Frage, ob Adornos schonungsloses Urteil über Religion und Theologie – abgesehen von der bereits geäußerten Kritik – auch darin zu summarisch ist, daß das in ihm vorausgesetzte Theologieverständnis zu vereinfacht ist. Adorno will Theolo-

¹⁷¹ Adorno, Zwischenabschrift, TWAA, Ts 15998.

¹⁷² A.a.O., Ts 15999.

¹⁷³ Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie, in: GS 4, S. 162-216.

¹⁷⁴ Benjamin, Das Passagen-Werk, GS V.1, S. 588. Adorno verweist auf das Löschblattgleichnis bspw. in: Gruß an Gershom G. Scholem, in: GS 20.2, S. 480 f.

gie stets „streng wörtlich“ nehmen, so „wie es allein ziemt“¹⁷⁵. Dahinter verbirgt sich ein Verständnis, das die religiösen Glaubensinhalte ebenso wie die theologischen Aussagen als ein höheres, *übernatürliches Wissen* versteht. Adorno sagt im sogenannten Religionsgespräch mit Eugen Kogon und Walter Dirks, „der Kern jeder theologischen Lehre sei der, daß das geoffenbarte Wort kein Symbol ist, sondern daß es wörtlich zu nehmen ist“¹⁷⁶. „Der Begriff der Offenbarung ist unabtrennbar vom Begriff der Heiligkeit des geoffenbarten Wortes und der Heiligkeit der Schrift“¹⁷⁷. In dem kurzen Text „Daran glaube ich“ nennt er sogar die Offenbarung „ein durch Vernunft nicht Nachvollziehbares“, das „die gleiche Autorität wie das durch Vernunft Erkannte“¹⁷⁸ beanspruche. Adorno legt seinem Theologiebegriff das autoritäre Offenbarungsverständnis eines Supranaturalismus zugrunde. Gegen dieses übernatürliche Wissen macht er den Anspruch der autonomen Vernunft geltend. Einer philosophischen Theologie dagegen wirft er vor, sie entherze die Religion und komme nur noch zu symbolischen Begriffen, die in ihrem Kern leer blieben.¹⁷⁹ In beiden Fällen aber geht es um ein *Wissen* des Absoluten, sei es nun ein unmittelbares oder ein symbolisches.

Auf der anderen Seite schreitet Adorno auch bei seiner eigenen metaphysischen Spurensuche in den Stiefeln des *Begriffs* aus. Das hängt damit zusammen, daß er sich vor allem am Kant der Vernunftkritik und an Hegel orientiert hat. Die Schlußmeditation der „Meditationen“ hebt folgerichtig mit der Frage an, „ob Metaphysik, als Wissen vom Absoluten, überhaupt möglich sei ohne die Konstruktion absoluten Wissens“¹⁸⁰. So bleibt Adorno stets auf das *Wissen* bezogen, sowohl in Bezug auf das Wissen aus Offenbarung wie auch in Bezug auf das Wissen aus autonomer Vernunftkritik.

(2) Philosophisch wie theologisch ist aber der klassische Weg „von Kant bis Hegel“¹⁸¹ nicht alternativlos. Auf die offenen Fragen des Kritizismus haben nicht nur Fichte, Schelling und Hegel geantwortet. Ein Name, der bei Adorno unberücksichtigt bleibt, ist der von Friedrich Schleiermacher. Mit ihm kommt ein weiterer Lösungsvorschlag für die klassischen philosophischen Grundfragen in den Blick. Leider hat dieser Beitrag in der Philosophie nicht durchgängig die ihm zukommende Beachtung gefunden. Indem ich Schleiermachers Namen an dieser Stelle erinnere, plädiere ich dafür, die Konstellation Kant – Hegel, in der Adorno steht, zu erweitern. Die Einbeziehung

¹⁷⁵ Adorno, Zwischenabschrift, TWAA, Ts 15998.

¹⁷⁶ Adorno im Gespräch mit Eugen Kogon, Offenbarung oder autonome Vernunft, S. 487.

¹⁷⁷ A. a. O., S. 485.

¹⁷⁸ Adorno, Daran glaube ich, S. 135.

¹⁷⁹ Vgl. Adorno, Negative Dialektik, GS 6, S. 391 f.: „Würde diese [die Heilsbotschaften; U.L.] jedoch von allem Stoffgehalt gereinigt, vollends sublimiert, so gerieten sie in die ärgste Verlegenheit, zu sagen, wofür sie stehen. Symbolisiert jedes Symbol nur ein anderes, abermals Begriffliches, so bleibt sein Kern leer und damit die Religion.“

¹⁸⁰ Adorno, Negative Dialektik, GS 6, S. 397.

¹⁸¹ So der Titel des klassischen Werkes von Richard Kroner.

Schleiermachers legt sich m.E. auch deshalb nahe, weil dessen Denken in einigen Punkten Adornos Intentionen entgegenkommt.

a. Schleiermacher hat in seinen „Reden über die Religion“ selbst eine Religionskritik formuliert, die den rationalen *Systemglauben* der Theologie zurückweist. Er könne „nicht ohne Unwillen davon reden“ und es jammere ihn. Denn die Religion werde in den Systemen „von dem scholastischen und metaphysischen Geist barbarischer und kalter Zeiten in einer verächtlichen Sklaverei gehalten“¹⁸². Deshalb lasse sich die Religion nicht finden „bei diesen Systemen der Theologie, diesen Theorien vom Ursprung und Ende der Welt, diesen Analysen von der Natur eines unbegreiflichen Wesens, wo alles auf ein kaltes Argumentieren hinausläuft“¹⁸³.

b. Schleiermacher hat aber nicht nur den Systemglauben für die Theologie verworfen. Er hat darüber hinaus auch eine funktionale, am Nutzen ausgerichtete Religionsbestimmung abgelehnt. „Besorget nur nicht“, spricht er seine Leser an, „daß ich am Ende doch noch zu jenen gemeinen Mitteln meine Zuflucht nehmen möchte, Euch vorzustellen, wie notwendig sie sei, um Recht und Ordnung in der Welt zu erhalten ... oder wie sie eine treue Freundin und eine heilsame Stütze der Sittlichkeit sei“¹⁸⁴. Recht ebenso wie Sittlichkeit sollten vielmehr ganz für sich selbst bestehen. „Welche Erniedrigung!“ ruft Schleiermacher empört und ergänzt: „Daß doch diejenigen, die so auf den Nutzen ausgehen ... lieber selbst untergehen möchten in diesem ewigen Kreislaufe eines allgemeinen Nutzens, in welchem sie alles Gute untergehen lassen“¹⁸⁵.

(3) In beiden Kritikmotiven treffen sich Adorno und Schleiermacher: sie polemisieren gegen den Systemglauben ebenso wie gegen die funktionale Indienstnahme von Religion für sekundäre Zwecke. Auch die Schlußfolgerungen beider liegen nahe beieinander. Adorno zieht sie folgendermaßen: „Wird Religion um eines anderen als ihres eigenen Wahrheitsgehaltes willen angenommen, so unterminiert sie sich.“¹⁸⁶ Um nichts anderes geht es auch Schleiermacher. Dafür aber geht er einen eigenen und für die Diskussion mit Adorno weiterführenden Weg. In der zweiten Rede verwirft er einerseits den Versuch, Religion dem Handeln des Menschen zuzuordnen und sie damit aus einer Theorie der Moral heraus zu begründen. Auf der anderen Seite hält er es für ebenso unsachgemäß, Religion an das Wissen des Menschen zu koppeln und in einer metaphysischen Theorie zu erfassen. Beides schlage fehl. „Darum ist es Zeit, die Sache einmal beim andern Ende zu ergreifen und mit dem schneidenden Gegensatz anzuheben, in welchen sich die Religion gegen Moral und Metaphysik befindet.“ Denn: „Sie begehrt nicht, das Universum seiner Natur nach zu bestimmen und zu erklären wie die Metaphy-

¹⁸² Schleiermacher, *Über die Religion*, S. 65 f.

¹⁸³ A.a.O., S. 66.

¹⁸⁴ A.a.O., S. 68.

¹⁸⁵ A.a.O., S. 70.

¹⁸⁶ Adorno, *Vernunft und Offenbarung*, GS 10.2, S. 613.

sik, sie begehrt nicht, aus Kraft der Freiheit ... es fortzubilden ... wie die Moral.“¹⁸⁷ Vielmehr unternimmt es Schleiermacher, der Religion eine eigene, von Denken und Handeln unabhängige Stelle zuzuweisen. Er nennt sie „Anschauung und Gefühl“. In der Formulierung der zweiten Auflage der Glaubenslehre: „Die Frömmigkeit ... ist rein für sich betrachtet weder ein Wissen noch ein Tun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins.“¹⁸⁸ Mit dieser Bestimmung ändert sich nicht nur der Status der Religionstheorie, sondern auch der Gegenstandsbezug von Religion. Sie bezieht sich dann nicht mehr primär auf Gott als eine metaphysische Entität in einer übersinnlichen Welt. Sie bezieht sich aber auch nicht vorrangig auf das Sittengesetz und seine transzendente Begründung. Vielmehr bezieht sich Religion auf das *Gegebensein der Freiheit für sie selbst*.¹⁸⁹ Sie bezieht sich auf die dem menschlichen Selbstbewußtsein innewohnende Gewißheit, daß die Bedingungen seines Handelns in Freiheit nicht durch es selbst gesetzt, sondern ihm *vorgegeben* sind. Die Aktivität menschlicher Freiheit gründet in einer Passivität, weil der Mensch über die ihm gegebene Freiheit nicht selbst verfügen, sondern nur *innerhalb ihrer* handeln kann. Hier liegt für Schleiermacher der spezifische Ort für die Religion. Sie gründet in der Gewißheit, daß menschliches Handeln in Freiheit stets von dem Bewußtsein begleitet wird, daß es abhängig bleibt von einem außerhalb seiner selbst liegenden Grund der freien Selbstbestimmung. So ist Schleiermachers Formulierung zu verstehen, das Wesen der Frömmigkeit sei das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit.¹⁹⁰ Im Leitsatz zum § 4 der Glaubenslehre von 1830/31 setzt Schleiermacher den Umstand, „daß wir uns unsrer selbst als schlechthin abhängig“ bewußt sind damit identisch, daß wir uns „als in Beziehung mit Gott bewußt sind“. In der Erläuterung dieser These führt er an späterer Stelle aus, „daß eben das in diesem Selbstbewußtsein mitgesetzte *Woher* unseres empfänglichen und selbsttätigen Daseins durch den Ausdruck Gott bezeichnet werden soll, und dieses für uns die wahrhaft ursprüngliche Bedeutung desselben ist.“¹⁹¹

Religion erhält in Schleiermachers Theorie dadurch einen von Wissen und Handeln unabhängigen Platz. Sie bezieht sich auf die in der Selbst- und Weltgewißheit des Menschen mitgesetzte und diese begleitende Gottesgewißheit. Gott ist in Schleiermachers Verständnis kein Gegenstand eines übernatürlichen Wissens, sondern der im Selbstbewußtsein des Menschen unhintergebar mitgesetzte Grund für Selbst und Welt. Schlei-

¹⁸⁷ Schleiermacher, Über die Religion, S. 78.

¹⁸⁸ Schleiermacher, Der christliche Glaube, § 3, S. 14.

¹⁸⁹ Vgl. Herms, in: Systematische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, S. 322 f: Der Gegenstand der Theologie ist: „die menschliche Freiheit in der Notwendigkeit, unter der sie als Freiheit existiert, also die menschliche Freiheit in ihrem absolut unhintergebaren *Vorgegebensein* für sie selber – und deshalb in der Beziehung auf ihren transzendenten Ursprung, die für ihre Wirklichkeit konstitutiv ist.“

¹⁹⁰ Vgl. die Formulierung des § 4: „Das Gemeinsame aller noch so verschiedenen Äußerungen der Frömmigkeit ... ist dieses, daß wir uns unsrer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind.“, a.a.O., S. 23.

¹⁹¹ A.a.O., S. 28 f.

ermacher akzeptiert mit seinem Religionsverständnis die durch Kant eingeleitete kopernikanische Wende in der Erkenntnistheorie, die aus der subjektiven Mitbestimmtheit der Gegenstandserkenntnis Konsequenzen für die metaphysische Erfahrung zieht. Anders als Kant ordnet er die Religion dann aber nicht in die Moraltheorie ein sondern weist ihr einen eigenen Platz zu. Es ist dies die das Selbstbewußtsein von Personen bestimmende Gewißheit über den Grund und die Bestimmtheit des eigenen Daseins. Deshalb beinhalten religiöse Aussagen für Schleiermacher auch kein übernatürliches Wissen. Sie sind vielmehr Explikationen, Konkretionen und Korrekturen des menschlichen Selbstbewußtseins in Bezug auf sein Selbst- und Weltverständnis.

Schleiermachers Religionsverständnis stellt eine Alternative zu dem von Adorno kritisierten dar. Aus ihm ergibt sich eine Korrektur der auf das übernatürliche Wissen ausgerichteten Lesart. Dadurch entfällt die behauptete Entgegensetzung von Glaube und Vernunft. Denn jede Leistung der ratio vollzieht sich ihrerseits innerhalb eines bestimmten Selbst- und Weltverständnisses, setzt mithin einen Glauben voraus. Umgekehrt beinhalten Aussagen des Glaubens kein übernatürliches Wissen, sondern explizieren jeweils ein konkretes Selbst- und Weltverständnis. Darüber hinaus macht es diese Auffassung unmöglich, Religion gänzlich auf eine Ware oder einen Wahn zu reduzieren. Wohl ist das konkrete religiöse Bewußtsein von Menschen gesellschaftlich vermittelt. Dadurch ist es durch den Warentausch wie auch durch pathische Projektion korrumpierbar. Gleichwohl ist Religion *als* Religion in der menschlichen Selbst- und Weltgewißheit als die sie gründende Gottesgewißheit mitgesetzt und geht insofern nicht in einer Theorie der Ware oder des Wahns auf. Eine nähere Beschäftigung mit den Inhalten des christlichen Glaubens macht darüber hinaus deutlich, daß diese nicht auf Herrschaft, Autorität, Wahn und Ware abgestellt werden können.¹⁹²

Adorno hat am Ende seines religionskritischen Fragmentes handschriftlich eine Marginalie angefügt, die wohl für seine Frau Gretel bestimmt war: „Tracho, beim Durcharbeiten, gefiele mir das gar nicht so schlecht. Die Roheit ist der grobe Klotz auf dem groben Keil. Was meinst Du?“¹⁹³ Adorno stellt in dieser Bemerkung die starke Pointierung des Textes als eine von der rohen Wirklichkeit der Religion selbst verursachte, notwendige Gegenreaktion dar. Ich kann indes im Keil keine geeignete Metapher für eine kritisches und selbstkritisches Denken erblicken. Daran ändert auch der Umstand nichts, seinen Gebrauch als sachlich verhältnismäßige Reaktion auszugeben. Man wird gleichwohl niemanden bedauern müssen, „dieser zersetzenden Kritik ausgesetzt“ zu sein. Wilhelm Stählin's Widerspruch und vorzeitige Abreise sind für Adorno das Modell einer Abwehr, die nicht zulassen kann, was nicht zugelassen werden darf. Trotzdem erfordert

¹⁹² Eine ausführliche Diskussion von Inhalten des christlichen Glaubens in bezug auf Adornos Philosophie habe ich andernorts geführt, vgl. Liedke: Naturgeschichte und Religion, a.a.O., Modelle (I) bis (III), S. 268 ff, 359 ff und 431 ff.

¹⁹³ Adorno, Zwischenabschrift, TWAA, Ts 16002.

die Leidenschaft für die Wahrheit eben auch eine *kritische* Diskussion der religionskritischen Thesen. Diese habe ich in den vergangenen Abschnitten zu leisten versucht.

An Adornos Religionskritik erweist sich – negativ – die Bedeutung der klassischen Einsicht, wonach das Ganze mehr ist als die Summe seiner Teile. So sehr einzelne seiner religionskritischen Urteile Gewicht haben, so erweist sich doch sein Gesamturteil, Religion sei ein die herrschende Irrationalität zurückspiegelndes Wahnsystem als überzogen und darin unwahr.

Adorno hat sich am Ende nicht dazu entschlossen, das religionskritische Fragment in die Buchfassung der „Meditationen zur Metaphysik“ zu integrieren. Möglich, daß er doch sachliche Vorbehalte hatte. Möglich auch, daß der Text noch nicht seinen Ansprüchen an sprachliche Komposition entsprach. Denkbar ist auch, daß Adorno aus Scheu vor politischen Angriffen auf die Veröffentlichung des Abschnittes verzichtete. Gleichwohl, das hat meine Interpretation gezeigt, enthält das Fragment in pointierter Weise Aussagen, die sich auch sonst in Adornos Werk finden lassen. Am Ende könnte auf Adorno angesichts der Überpointierung seines Textes der Schlußvers des Goetheschen Gedichtes zurückfallen, dem er die Metapher des Keiles entnahm:

„Im neuen Jahre Glück und Heil;
Auf Weh und Wunden gute Salbe!
Auf groben Klotz ein grober Keil!
Auf Einen Schelmen anderthalbe!“¹⁹⁴

¹⁹⁴ Goethes Werke, Bd. 2, S. 235.