

Dirk Braunstein / Grażyna Jurewicz /
Ansgar Martins (Hrsg.)

**„Der Schein des Lichts,
der ins Gefängnis selber fällt“**

Religion, Metaphysik, Kritische Theorie

Neofelis Verlag

Inhalt

- 7 // **Dirk Braunstein / Grażyna Jurewicz / Ansgar Martins**
Einleitung
- 23 // **Lisa Neher**
Wider die religiöse Mathematik
- 43 // **Robert Ziegelmann**
Das Leid der Geschichte und die
Bedingungen der Möglichkeit kritischer Theorie
- 61 // **Alexander Kern**
Kritische Theorie ist Inverse Theologie. Über Erkenntnis bei Adorno
- 81 // **Julia Jopp**
Von Markion zu Odradek. Ideologiekritik als Inversion der Gnosis
- 103 // **Leonie Wellmann**
„Profane Texte wie heilige anschauen“.
Zum Verhältnis theologischer Denkmuster zu
Theodor W. Adornos Theorie des konstellativen Schreibens
- 123 // **Verena Katz**
Transzendenz durch Versenkung.
Adornos „Zur Schlußszene des Faust“ und die Form des Kommentars
- 141 // **Anna-Verena Nosthoff**
Versuch, das Ende des Endspiels zu verstehen.
Adornos Beckett-Lektüre und ihre theologischen Implikationen

- 161 // **Keisuke Yoshida**
Die Rettung des ‚theologischen Stachels‘ wider
‚die Versetzung in die Philosophie‘.
Adornos Kierkegaard-Aneignung als Säkularisierung des Religiösen
- 179 // **Felix Lang**
„Aus dem Bedürfnis wird gedacht“.
Überlegungen zum somatischen Moment in der Metaphysik
- 199 // **Alexander Lingk**
Möglichkeiten und Grenzen immanenter Gesellschaftskritik.
Die Rolle der Metaphysik im Kritikmodus Kritischer Theorie
- 219 // **Mariska Dekker**
Die absolute Wahrheit denken.
Adornos Form des ontologischen Gottesbeweises und
sein Begriff der Metaphysik
- 239 // **Teresa Roelcke**
Der Kanon des Widerstandes.
Musik, metaphysische Erfahrung und die Autonomie des Kunstwerks
- 259 // **Eraldo Souza dos Santos**
Variationen über das bilderlose Wesen der Musik.
Bilderverbot als Motiv der Musikphilosophie Theodor W. Adornos
- 279 // **Tobias Schottdorf**
Die Ambivalenz der Religionskritik nach Horkheimer

- 299 // **Laura Soréna Tittel**
Mana, Mimesis und Magie als Herrschaft und Emanzipation.
Zur Rolle der Religion in den Anfangsstadien der Subjektwerdung
- 317 // **Ansgar Martins**
„Es verschwindet ...“
Adornos Religionskritik und die Möglichkeit von Transzendenz
- 339 // **Nico Bobka**
Warten und Kritik.
Kracauer, Adorno und die transzendente Obdachlosigkeit
- 359 // **Dirk Braunstein / Ansgar Martins**
Judentum und Jüdischsein.
Adorno über verfallene Tradition und konformistische Assimilation
- 380 // Siglen
- 384 // Personenregister

Einleitung

Metaphysik ist überhaupt nicht ein Bereich von Invarianz, dessen man habhaft würde, wenn man durch die vergitterten Fenster des Geschichtlichen hinausblickt, sie ist der Schein des Lichts, der ins Gefängnis selber fällt, um so mächtiger, je tiefer ihre Ideen in Geschichte sich einsenken, um so ideologischer, je abstrakter sie ihr gegenübertritt.¹

[E]s wird versucht, in einem sehr bestimmten Sinn Materialismus zu erreichen, nicht von ihm auszugehen. [...] Darin liegt aber, daß ein solcher Materialismus nicht abschlußhaft, keine Weltanschauung, kein Fixiertes ist. Dieser vom Dogma total verschiedene Weg zum Materialismus ist es, der mir jene Affinität zur Metaphysik, beinahe hätte ich gesagt: zur Theologie, zu verbürgen scheint, die Sie mit Recht als das zentrale Motiv erkannt haben.²

Warum bedient sich eine so avancierte und radikale Gesellschaftskritik, wie sie die Kritische Theorie übt, mit einer bemerkenswerten Selbstverständlichkeit religiöser und theologischer Sprache – auch dort, wo sie Religion kritisiert? Unter dieser Fragestellung fand an der Goethe-Universität Frankfurt am Main ab dem Sommersemester 2015

1 Theodor W. Adorno: Theater, Oper, Bürgertum. In: Egon Vietta (Hrsg.): *Darmstädter Gespräch 1955. „Theater“*. Darmstadt: Neue Darmstädter Verlagsanstalt 1955, S. 119–134, hier S. 126.

2 Theodor W. Adorno an Gershom Scholem über seine *Negative Dialektik*, 14.03.1967. In: BW 8, S. 414.

das Forschungsprojekt „Kritische Theorie und Religion“ statt, organisiert durch die Martin-Buber-Proessur für Jüdische Religionsphilosophie und das Institut für Sozialforschung. Ziel war es, Bedeutung und Reichweite dieser religiösen Motive bei Vertretern der sogenannten älteren Kritischen Theorie zu analysieren. Dazu wurden zunächst im ersten Halbjahr einschlägige Texte Siegfried Kracaers, Walter Benjamins, Leo Löwenthals, Theodor W. Adornos und Max Horkheimers diskutiert. Im folgenden Halbjahr stellten die Teilnehmerinnen und Teilnehmer einander ihre Thesen und Interpretationen zum Thema vor. Im Januar 2016 wurden die so entstandenen Einzelstudien in einem dreitägigen Workshop am Institut für Sozialforschung nochmals vor externen Gästen zur Diskussion gestellt. Ihre schriftlichen Fassungen, die hier gedruckt vorliegen, spiegeln einerseits Verlauf und Dynamik dieses Diskurses, andererseits die individuellen Interessen der Beteiligten wider. Daraus erklärt sich die thematische Gewichtung des Bandes, in welchem dem Werk Adornos die größte Aufmerksamkeit zuteilwird, aber punktuell auch andere Protagonisten wie Horkheimer, Benjamin und Kracauer berücksichtigt werden.

Die Frage, ob, wie und warum Kritische Theorie mit Metaphysik und Religion zusammenhänge, ist freilich nicht neu. Allerdings haben die bisherigen Ansätze zu ihrer Beantwortung – einzelne Studien und Sammelbände – bisher zu keiner breiteren oder kontinuierlichen Diskussion geführt.³ Vielmehr taucht das Problem, ähnlich wie die strittigen Bemerkungen Horkheimers oder Adornos in deren eigenen Texten, immer wieder scheinbar unvermittelt auf und wird von den einzelnen Autoren jeweils in ihrem Sinne aufgelöst oder verschwiegen, ohne dass diese Tatsache aus übergreifender Forschungsperspektive problematisiert würde. Im Folgenden werden deshalb nicht die – wie auch immer produktiven – divergierenden einzelnen Auslegungen aufgelistet,⁴ sondern verbreitete Lesarten und ihre Probleme skizziert.

Bislang liegt vor allem eine Reihe theologischer Studien zur Frage vor, welche Funktion *kritische* Theorie für die (binnen-)religiöse Selbstreflexion und -kritik übernehmen kann. Dafür haben sich vor

3 Vgl. etwa Matthias Lutz-Bachmann (Hrsg.): *Kritische Theorie und Religion*. Würzburg: Echter 1997; Raymond Geuss / Margarete Kohlenbach (Hrsg.): *The Early Frankfurt School and Religion*. New York: Palgrave Macmillan 2005.

4 Vgl. zum Forschungsstand in den jeweiligen Problemgebieten die weiteren Beiträge in diesem Band.

allem evangelisch-theologische Dissertationen aus den achtziger und neunziger Jahren ausgesprochen. Die systematisch umfassendste Darstellung des Adornoschen Religionsbegriffs liegt in zwei Arbeiten von Ulf Liedke vor, dem zufolge sich die theologische Adorno-Rezeption „zwischen schauernder Abwehr und magnetischem Hingezogensein“ bewegt.⁵ Liedke stellte in seiner rezeptionsgeschichtlichen Rekonstruktion fünf Kernmotive theologischer Adorno-Deutung heraus; zum ersten: das Konzept einer „inversen“ bzw. „impliziten Theologie“, die ihren Blick kritisch aufs Innerweltliche richtet und die Bindung an „positive“ Traditionsbestände hinterfragt. Ein zweiter Rezeptionsweg besteht ihm gemäß in der Anknüpfung an die ästhetischen Schriften Adornos; ein dritter in der Aufnahme ihrer gesellschaftskritischen Perspektiven in die Praktische Theologie, um also etwa das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft oder die Herausforderungen der Gemeindegemeinschaft zu reflektieren. Die vierte Rezeptionslinie macht nach Liedke die geschichtsphilosophischen Aspekte der Kritischen Theorie für die biblische Hermeneutik fruchtbar. Schließlich nimmt die fünfte, umfangreichste, sich deren Texte mit Blick auf eine kritische Theologie der Moderne vor.

In der theologischen Literatur wurde keineswegs nur eine mögliche Rolle für die Diskussionen der einzelnen theologischen Disziplinen debattiert, sondern immer wieder auch die Frage, welche Konsequenzen sich aus den gesellschaftskritischen Einsichten für die Rolle und Legitimation der theologischen Institutionen ergeben. So diskutierte Andreas Pangritz 1996, ob die theologischen Fakultäten angesichts des „Kleiner- und Unsichtbarwerden[s] der Theologie“ nicht gar aufzulösen seien: Es müsse „als eine spezifisch *theologische Aufgabe* angesehen werden, die Theologie als besondere Wissenschaft [...] überflüssig zu machen und in ‚implizite Theologie‘ zu überführen“; hinsichtlich der spezifisch theologischen Probleme, die „je und je“ in anderen Fächern aufkommen würden, sei dann „von Fall zu Fall“ die Erteilung theologischer Lehraufträge zu legitimieren.⁶

5 Ulf Liedke: *Naturgeschichte und Religion. Eine theologische Studie zum Religionsbegriff in der Philosophie Theodor W. Adornos*. Frankfurt am Main: Lang 1997, S. 29, in Anspielung auf eine Formulierung aus AGS 10, S. 238; vgl. ders.: *Zerbrechliche Wahrheit. Theologische Studien zu Adornos Metaphysik*. Würzburg: Echter 2002.

6 Andreas Pangritz: *Vom Kleiner- und Unsichtbarwerden der Theologie. Ein Versuch über das Projekt einer „impliziten Theologie“ bei Barth, Tillich, Bonhoeffer, Benjamin, Horkheimer und Adorno*. Tübingen: Theologischer Verlag 1996, S. 245–246.

So vielfältig und im Einzelfall überraschend also die möglichen Anknüpfungspunkte von Kritischer Theorie und Theologie bzw. Religionsphilosophie erscheinen, so deutlich sind auch deren Grenzen: Die größte Einschränkung für die binnenreligiöse Rezeption liegt nicht in der Grundsatzkritik religiöser Institutionen, sondern in den Konsequenzen materialistischer Ideologiekritik für jede Offenbarungstheologie. In deren Bewertung erreichen Kritische Theorie und Religion den unversöhnlichen Scheideweg.⁷ So schließt etwa Liedke, die „inverse Theologie“ Adornos und das „Bilderverbot“ mündeten in Aporien, da sie nicht bereits praktisch über die Immanenz hinausreichen könnten. Demgegenüber plädiert er für eine lutherische „Kreuzestheologie“ als Alternative „zur Aporie ‚inverser Theologie‘“.⁸ Dass Gott sich aus christlicher Perspektive selbst ein Bild gegeben habe, wird oft als entscheidende Differenz zum ‚Bilderverbot‘ der Kritischen Theorie formuliert. 2007 schloss sich z. B. Papst Benedikt XVI. zunächst der kritischen Geschichtsdiagnose Horkheimers und Adornos explizit an: „Niemand und nichts antwortet auf das Leiden der Jahrhunderte. Niemand und nichts bürgt dafür, daß nicht weiter der Zynismus der Macht, unter welchen ideologischen Verbrämungen auch immer, die Welt beherrscht.“⁹ Angesichts dessen sei Horkheimers Bestimmung der „Sehnsucht nach dem ganz Anderen“ als „Schrei“, der aus der Geschichte ertönt, ebenso bedenkenswert wie Adornos Hinweis, „daß Gerechtigkeit nicht sein kann ohne die Auferweckung der Toten“.¹⁰ Um Letztere als Realität postulieren zu können, müsse aber das von Horkheimer und Adorno radikalisierte ‚Bilderverbot‘ eine entscheidende Relativierung zugunsten der versprochenen Rettung erfahren:

7 Vgl. Ansgar Martins: *Adorno und die Kabbala*. Potsdam: Universitätsverlag Potsdam 2016, S. 93–98.

8 Liedke: *Naturgeschichte und Religion*, S. 431–479.

9 [Joseph Ratzinger:] Enzyklika *Spe Salvi* von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Hoffnung. http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html (Zugriff am 21.05.2017), § 42.

10 Ebd.

Von der strengen Bildlosigkeit her, die zum ersten Gebot Gottes gehört (vgl. *Ex* 20,4) kann und muß auch der Christ immer wieder lernen. Die Wahrheit der negativen Theologie ist vom 4. Lateran-Konzil herausgestellt worden [...]. Dennoch kann die Bildlosigkeit für den Glaubenden nicht so weit gehen, daß er – wie Horkheimer und Adorno meinten – im Nein zu beiden Behauptungen, zum Theismus und zum Atheismus stehenbleiben müßte. Gott hat sich selbst ein „Bild“ gegeben: im menschengewordenen Christus. In ihm, dem Gekreuzigten, ist die Verneinung falscher Gottesbilder bis zum äußersten gesteigert. Nun zeigt Gott gerade in der Gestalt des Leidenden, der die Gottverlassenheit des Menschen mitträgt, sein eigenes Gesicht.¹¹

Theologische Untersuchungen zu den Texten Horkheimers und Adornos haben in der sonstigen Forschung kaum tiefergehende Resonanz erfahren. Das trifft auch auf die Fälle zu, wo diese Ansätze über die theologieinternen Probleme hinausgehen.

Verhältnismäßig breit rezipiert wurde dagegen Micha Brumliks an verschiedenen Stellen wiederabgedruckter Aufsatz „Theologie und Messianismus im Werk Adornos“.¹² Aus jüdischer Perspektive macht allerdings auch Brumlik auf die offenbarungstheologischen Differenzen aufmerksam – nämlich darauf, dass Adornos Philosophie „die Möglichkeit von Offenbarung als ideologisch ansehen musste und darum beim besten Willen den Namen Theologie nicht verdient“.¹³ In der Einleitung zum Sammelband *The Early Frankfurt School and Religion* stellen die Herausgeber Raymond Geuss und Margarete Kohlenbach ebenfalls fest: „No actual religion – and Judaism is no phantasm – can thrive exclusively on negativity, that is, without rituals which reinforce or aim to establish positive beliefs.“¹⁴

11 Ebd., § 43.

12 Micha Brumlik: Theologie und Messianismus im Denken Adornos. In: Richard Klein / Johann Kreuzer / Stefan Müller-Doohm (Hrsg.): *Adorno-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart / Weimar: Metzler 2011, S. 295–309. Vgl. ebd. auch für die Nachweise vorangehender Publikationen (sowie seitdem ders.: *Verunft und Offenbarung. Religionsphilosophische Versuche*. 2., erw. Aufl. Hamburg: CEP / EVA 2014, S. 87–114, hier S. 112).

13 Brumlik: Theologie und Messianismus, S. 308.

14 Raymond Geuss / Margarete Kohlenbach: Introduction. In: Dies. (Hrsg.): *The Early Frankfurt School and Religion*, S. 1–12, hier S. 8.

Die entsprechend limitierte theologische Rezeption aber, so Geuss und Kohlenach, „failed to realise that for Critical Theory religion represented first and foremost a *problem*, even on those rare occasions when it seemed to be presented as a solution.“¹⁵

In der deutlich umfangreicheren nicht-theologischen Literatur wurde dieser Status der Religion als ‚Problem‘ beinahe durchgehend erkannt, weil ihre Verfasser und Verfasserinnen die Einschätzung teilten. Allerdings trug diese Sichtweise auch nur bedingt zur Klärung bei. Autoren und Autorinnen, die an dem ideologiekritisch-materialistischen Anspruch der Kritischen Theorie festhalten, neigten oftmals dazu, die Bedeutung der metaphysischen und theologischen Argumente relativ gering anzusetzen und sie nur hinsichtlich ihrer gesellschaftskritischen Implikationen einzubeziehen. So führt beispielsweise Rolf Tiedemann, der Herausgeber Benjamins und Adornos, am Ende seines Aufsatzes „Begriff, Bild, Name. Über Adornos Utopie von Erkenntnis“ aus: „Nur um der Immanenz willen hat Adorno den Gedanken von Transzendenz sich erlaubt, um des Bedingten willen das Absolute nicht opfern wollen.“¹⁶ Dabei wird die Rolle metaphysischer Motive und religiöser Themen bei Adorno werkimmanent zutreffend eingeordnet, die Auseinandersetzung mit ihnen beschränkt sich jedoch weitgehend – wie in den Texten der Kritischen Theoretiker selbst – auf Nebenbemerkungen und Andeutungen.

Diese Vorgehensweise einer vorsichtigen Einklammerung der fraglichen Textstellen prägt aber nicht nur die gesellschaftskritisch motivierte Anknüpfung an die Kritische Theorie. Sie kommt auch in vielen akademischen Arbeiten vor, deren Versuche, insbesondere Adorno für die zeitgenössische fachphilosophische Diskussion anschlussfähig zu machen, eher selten die theologischen Themen einschließen. Obwohl ideologiekritische und akademische Adorno-Rezeption traditionell verfeindet sind, teilen sie oftmals die Interpretation der metaphysisch-religiösen Topoi als eines „Als-ob-Messianismus“, dessen „Substanz [...] woanders als in der theologischen Echtheit gesucht

15 Geuss / Kohlenbach: Introduction, S. 2.

16 Rolf Tiedemann: Begriff, Bild, Name. Über Adornos Utopie von Erkenntnis. In: Michael Löbige / Gerhard Schweppenhäuser (Hrsg.): *Hamburger Adorno-Symposium*. Lüneburg: zu Klampen 1984, S. 67–78, hier S. 78.

werden“ müsse.¹⁷ Die Unterstellung jenes „Als-ob-Messianismus“ hat gegenüber der theologischen Lesart den Vorteil, dass sie keine Wiederanbindung an eine normative Religionstradition leisten muss, welcher die Vertreter der Kritischen Theorie in der Tat kaum gerecht werden könnten. Die wohlwollende Hinnahme des Theologischen in den untersuchten Texten scheint dabei weitgehend an die Akzeptanz der (Sach-)Autorität Adornos gebunden zu sein, während es in der breiteren Diskussion für gewöhnlich als Indiz für immanente Probleme seiner Philosophie angesehen wird; spätestens mit dem Linguistic Turn erscheinen die religiösen und ebenso die materialistischen Bezugnahmen als unerhörter Essentialismus.

Beide Positionen, Akzeptanz und Distanzierung, lassen sich exemplarisch am Werk von Jürgen Habermas zeigen. Seinen frühen Aufsatz „Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen“ von 1961, der für eine Wiederentdeckung desselben wirbt, beendete Habermas mit einer vollständigen Wiedergabe des letzten Aphorismus der *Minima Moralia*, nach dem die Erkenntnis die Welt wie „im messianischen Lichte“ betrachten soll.¹⁸ Das Zitat wird an Ort und Stelle nicht näher ausgelegt, aber mit folgendem Satz eingeleitet: „Der deutsche Idealismus der Juden produziert das Ferment einer kritischen Utopie; deren Absicht findet keinen genaueren, würdigeren und schöneren Ausdruck als in dem sehr Kafkaesken, dem letzten Stück der ‚Minima Moralia‘.“¹⁹ Hier wird die theologische Terminologie politisch – eben als „Ferment einer kritischen Utopie“ verstanden –, die sich der deutsch-jüdischen Philosophie verdanke. Später, im Zusammenhang mit seiner Kommunikationstheorie, wertete Habermas den religiösen Rahmen als Defizit: Die Idee der Mimesis als anschmiegender Vernunft könnten die Autoren der *Dialektik der Aufklärung* „[a]llenfalls noch in den

17 Philipp von Wussow: *Logik der Deutung. Adorno und die Philosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2007, S. 226, mit einer kritischen Anverwandlung des Vorwurfs von Jacob Taubes: *Die politische Theologie des Paulus*, hrsg. v. Aleida Assmann. München: Fink 2003, S. 103–105.

18 AGS 4, S. 283.

19 Jürgen Habermas: Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen. In: Thilo Koch (Hrsg.): *Porträts zur deutsch-jüdischen Geistesgeschichte*. Köln: DuMont Schauberg 1961, S. 99–126, hier S. 124.

Bildern der jüdisch-christlichen Mystik umkreisen“²⁰ statt eine reale Alternative zur instrumentellen Vernunft zu formulieren. Vielen Kritikern Adornos und in vielen Versuchen seiner kritischen Rettung gelten die religiösen und metaphysischen Motive in dieser Weise als Symptom für die Aporetik seines Denkens, als Sackgasse seiner Philosophie: „Überzogenes Versprechen der Erlösung und übertriebener Pessimismus korrelieren in dieser Lesart.“²¹ Mit der theologischen Rezeption teilt diese verdachtshermeneutische Interpretation die Unterstellung, man müsse den Gehalt der zur Diskussion stehenden Aussagen als unmittelbar religiösen verstehen. Mit der Adorno geneigten Leserschaft teilt sie den Unwillen, sich länger bei denselben aufzuhalten. So verabschiedete Michael Theunissen auf der Frankfurter Adorno-Konferenz 1983 die *Negative Dialektik*, weil ihr „Scheitern“, das er konstatierte, sie „zum Übergang in Metaphysik nötig“.²² Auf der offiziellen Gegenveranstaltung, dem Hamburger Adorno-Symposium 1984, konnte derweil Wolfgang Pohrt in dem Umstand, „daß nun auch in einer Veranstaltung zu Ehren Adornos, der keinen Pfaffen an sein Grab gelassen hat, gleich zweimal Theologisches auftaucht“, nicht mehr denn ein Symptom der „weltweite[n] Gegenaufklärung“ erkennen.²³ Nun war allerdings bereits die Festschrift zu Adornos sechzigstem Geburtstag, *Zeugnisse*, von Horkheimers

20 Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1: Handlungs-rationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981, S. 512.

21 Marc Nicolas Sommer: *Das Konzept einer negativen Dialektik: Adorno und Hegel*. Tübingen: Mohr Siebeck 2016, S. 127.

22 Michael Theunissen: Negativität bei Adorno. In: Ludwig von Friedeburg / Jürgen Habermas (Hrsg.): *Adorno-Konferenz 1983*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983, S. 41–65, hier S. 57.

23 Wolfgang Pohrt: Der Staatsfeind auf dem Lehrstuhl. In: Löbig / Schweppen-häuser (Hrsg.): *Hamburger Adorno-Symposion*, S. 47–56, hier S. 54. Die Polemik richtete sich gegen zwei weitere Beiträge des Symposiums, nämlich den oben zitierten von Rolf Tiedemann: Begriff, Bild, Name, sowie Christoph Türcke: Gottes-geschenk Arbeit. Theologisches zu einem profanen Begriff. In: Ebd., S. 87–98. Die Arbeiten von Türcke gehören generell zu den interessantesten in unserem Themen-kontext, vgl. u. a. ders.: *Zum ideologiekritischen Potential der Theologie. Konsequenzen einer materialistischen Paulus-Interpretation*. Lüneburg: zu Klampen 1990; ders.: Adornos „Inverse Theologie“. In: Wolfram Ette (Hrsg.): *Adorno im Wider-streit. Zur Präsenz seines Denkens*. München: Alber 2004, S. 91–97.

Aufsatz „Theismus – Atheismus“ eröffnet worden,²⁴ gefolgt von Gershom Scholems „Die Metamorphose des häretischen Messianismus der Sabbatianer in religiösen Nihilismus im 18. Jahrhundert“.²⁵ Dass nicht einmal die skandalträchtige sabbatianisch-frankistische „Häresie“ hier als ehrenrührig wahrgenommen wurde, könnte dazu anregen, das Thema „Metaphysik, Theologie und Adorno“ mit weniger spitzen Fingern anzugehen.

Alle drei hier umrissenen Interpretationsmodelle der Kritischen Theorie – ein theologisches, apologetisches und verdachtshermeneutisches – tendieren also dazu, Religiöses und Metaphysisches bei Adorno übermäßig nach externen Kriterien zu bewerten. Ob es gutgeheißen, wohlwollend-abwiegend relativiert oder skeptisch seziert wird, hängt recht weitgehend von den religiösen oder nichtreligiösen Vorlieben der jeweiligen Autoren und Autorinnen ab. Adornos „Affinität zur Metaphysik, beinahe hätte ich gesagt: zur Theologie“,²⁶ wird dabei in ihrer Komplexität und Widersprüchlichkeit meist unterschätzt. Die Beiträge des vorliegenden Bandes kehren angesichts dieser rezeptionsgeschichtlichen Schiefelage einmal mehr zu den fraglichen Texten zurück. Sie teilen dabei weder eine übergeordnete These noch ein gemeinsames inhaltliches Fazit, aber ein Erkenntnisinteresse: Es soll weniger der wie auch immer religiöse bzw. metaphysische Charakter oder der religionsgeschichtliche Kontext bestimmter Ideen als vielmehr deren Funktion in Adornos (und Horkheimers) Philosophie und Gesellschaftskritik untersucht werden.

Sowohl die hier interessierenden Quellen als auch die Forschungsliteratur zeichnen sich durch große Flexibilität bei der Verwendung der Begriffe *Religion*, *Theologie* und *Metaphysik* aus. Dabei wird der Terminus *Religion* eher im konventionellen Sinne verwendet und *Theologie* oft äußerst unorthodox. Den Anfang hierbei macht Walter Benjamins idiosynkratischer Theologiebegriff, den sich Adorno im

24 Max Horkheimer: Theismus – Atheismus. In: Ders. (Hrsg.): *Zeugnisse. Festschrift für Theodor W. Adorno zum 60. Geburtstag*. Frankfurt am Main: EVA 1963, S. 9–19 (bzw. in: HGS 7, S. 173–186).

25 Scholem: Die Metamorphose des häretischen Messianismus der Sabbatianer in religiösen Nihilismus im 18. Jahrhundert. In: Ebd., S. 20–32 (bzw. in: Ders.: *Judaica*, Bd. 3: Studien zur jüdischen Mystik. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973, S. 198–217).

26 Theodor W. Adorno an Gershom Scholem, 14.03.1967. In: BW 8, S. 414.

Laufe der dreißiger Jahre aneignete.²⁷ 1937 kamen sie überein, in dessen Sinne sei „auf jeden expliziten Gebrauch der theologischen Kategorien zu verzichten“.²⁸ Daran hielten sich beide nicht; Adornos Spätwerk rubriziert die fraglichen Themen aber meist unter Metaphysik. Dafür schienen ihm nicht zuletzt disziplinäre Beschränkungen zu sprechen: Metaphysik als Bereich der Philosophie steht hier für die vernunftgeleitete Kritik dogmatischer Setzungen, aber ebenso für den reflexiven „Versuch der Rettung ursprünglich theologischer Kategorien“.²⁹ Seinem Habilitationsbetreuer Paul Tillich schrieb er 1964, die „Grenzlinien“ zwischen Philosophie und Theologie seien solche der akademischen „Arbeitsteilung“, nicht der Sache.³⁰ Als er in einer Radiosendung nach Tillichs Tod auf sein Theorem der Unausdenkbarkeit des Todes zu sprechen kam, brach Adorno seine Andeutungen mit der Aussage ab: „Aber damit verfallende nun ich in die Theologie, und ich sollte hier lieber schweigen.“³¹ Horkheimer gebrauchte den Theologiebegriff sehr viel weniger zögerlich, betonte aber, dieser stehe „auf keinen Fall [...] für die Wissenschaft vom Göttlichen“.³² Diesem Schwanken gemäß wurden – unter Verwendung des Adorno-Zitats, welches der Einleitung vorangestellt wurde – für den Titel des vorliegenden Bandes die Begriffe *Religion* und *Metaphysik* gewählt, nicht der der *Theologie*, der aus den genannten ideengeschichtlichen und systematischen Gründen als unverfügbar erscheint. Die Spannung der Reflexionen Horkheimers und Adornos bewegt sich zwischen *Religion* als Gegenstand der Kritik und *Metaphysik* als „Versuch der Rettung“³³ des „Scheins“, wie er in die Immanenz „selber fällt“.³⁴

27 Vgl. dazu und im Folgenden Liedke: *Zerbrechliche Wahrheit*, S. 11.

28 Theodor W. Adorno an Max Horkheimer, 21.01.1937. In: BW 4.I, S. 274.

29 ANS IV.14, S. 155.

30 Theodor W. Adorno an Paul Tillich, 09.10.1964, zit. n. Martins: *Adorno und die Kabbala*, S. 14.

31 Adorno in: Erinnerungen an Paul Tillich [Süddeutscher Rundfunk: 21.08.1966]. In: *Werk und Wirken Paul Tillichs. Ein Gedenkbuch*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk 1967, S. 11–45, hier S. 33.

32 Max Horkheimer: Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. In: HGS 7, S. 385–404, hier S. 389.

33 ANS IV.14, S. 155.

34 Adorno: Theater, Oper, Bürgertum, S. 126.

Lisa Neher erinnert an Marx' Bestimmung der Religionskritik, welche sie als bleibende Grundlage von Horkheimers und Adornos Religionsverständnis identifiziert. Die Autorin zieht hierzu Horkheimers Aufsätze der dreißiger Jahre ebenso heran wie Adornos späte Metaphysik-Vorlesung. Religion und Theologie werden als menschengemachte Gebilde aufgedeckt, deren Infragestellung in eine kritische Analyse der sie bedingenden politischen und ökonomischen Verhältnisse übergehen müsse. Dabei solle die emanzipatorische Religionskritik religiöse Vorstellungen aber nicht einfach nur aufgeben, sondern sie als scheiternde Kompensation dieser Verhältnisse begreifen – um Letztere bestimmt zu kritisieren.

Robert Ziegelmann wendet sich ebenfalls zunächst einer Debatte der dreißiger Jahre – zum Thema der Auferstehung des Fleisches – zu, deren Resultate er bis in die *Negative Dialektik* verfolgt. Angesichts des Leids der vergangenen Generationen wird nach Adorno und Benjamin die innerweltliche Erlösung undenkbar: Die Toten müssten auferstehen. Horkheimer beharrt hingegen darauf, dass die Toten unrettbar tot seien. Als Kern der Debatte identifiziert der Verfasser die Undenkbarkeit von Erlösung bei gleichzeitiger Undenkbarkeit der rein immanenten Emanzipation. In Adornos Werk werde diese Aporie des Denkens explizit ausgetragen, um dieses Denken selbst zur Reflexion seiner Grenzen zu bewegen. Die Idee der Auferstehung werde so zur erkenntniskritischen Figur einer im strengen Sinne *negativen Dialektik*.

Alexander Kern widmet sich in seinem Beitrag Adornos berühmter Formulierung einer „inversen Theologie“ vom Standpunkt des „messianischen Lichts“. Diese Perspektive schreibt Adorno Kafkas Bild der Welt als Hölle zu. Die dadurch ermöglichte Demaskierung der Gesellschaft entspricht, wie der Autor zeigt, der Marx'schen Kritik an den „zwei Ebenen des Scheins“: Einerseits werden die Produktionsverhältnisse in der einzelnen Ware unsichtbar; andererseits stellt sich das Kapital als undurchdringlicher „Dämon“ der Identität dar. Adornos „inverse Theologie“ formuliert zumal eine Kritik der zweiten Ebene, indem sie die Selbstverabsolutierung der Immanenz in die Grenzen weist. Das Erkenntnissubjekt „inverser Theologie“ wäre erst die Menschheit „als die wahre Gottheit“, welche dieses beschränkende Allgemeine durch ein vernünftiges ersetze.

Auch der Beitrag von *Julia Jopp* widmet sich der dämonisch-totalen Übermacht des Kapitals als gesellschaftlich erzeugtem ideologischem Schein. Dessen Undurchdringlichkeit beschreibt Adorno oft mit gnostischen Metaphern, die der Aufsatz systematisch rekonstruiert. Der „Dämon“ der Identität setze sich als real herrschende, die Denkformen präformierende Metaphysik über die Köpfe der Menschen hinweg, sodass die Analogie zur verfinsterten gnostischen Welt naheliege. Dabei kehrt Adorno jedoch, so die Autorin, die dualistischen Vorzeichen der antiken gnostischen Kosmogonien um: Gegen die Vorstellung eines körperlosen, weltfernen Lichtgottes bestimmt er die Erfahrung der Immanenz als Widerspruch gegen den „Bann“, der real geschichtlich aufzulösen wäre. Um aus ihren Brüchen, aus „versprengten“ Spuren von Glück jedoch Hoffnung zu schlagen, müsste der ontologische Gottesbeweis gelingen. Die gnostizistischen Metaphern lenken dabei die Aufmerksamkeit auf die Unumgänglichkeit von Begriffskritik, soll der falsche Schein einer absolut geschlossenen Immanenz nicht die Möglichkeit einer anthropogenen Befreiung vorstellen. Dem metaphorischen Charakter der gnostischen Reminiszenzen steht Adornos direkte Berufung auf eine der (jüdischen) Mystik zugeschriebene Theologie aus der Immanenz gegenüber.

Leonie Wellmann deutet den Rückgriff auf solche realen oder scheinbaren Theologumena als den Versuch, religiöse Gehalte in philosophische Kritik zu transformieren. Dabei werde der klassische Inhalt der religiösen Traditionen aufgegeben, gerettet werden solle ihre Form: Die Idee von Transzendenz relativiere zwangsläufig die daseiende Welt, und dazu habe sie in die Kritik „einzuwandern“. Dies macht die Autorin besonders an Adornos von Benjamin und Scholem geprägtem Modell der Exegese profaner Schriften anstelle von heiligen deutlich. Dieses Modell von Interpretation und Kommentar identifiziert sie als Schlüssel zu Adornos Philosophie der Deutung: Die Wirklichkeit wird als „Konstellationen von Seiendem“ lesbar.

Adornos Exegese profaner Schriften und die darin vorgenommene Umwertung religiöser und weltlicher Motive untersucht *Verena Katz* an dessen Kommentar „Zur Schlußzene des Faust“. Auch dieser Text steht, wie sich zeigt, in stetem Dialog mit dem Denken Benjamins. Dabei deutet die Verfasserin die Form des Kommentars als Anlehnung an religiös konnotierte Formen der Biblexegese (bei Philo und in Scholems Kabbala-Interpretation), die jedoch unter säkularen Bedingungen nicht mehr ohne Weiteres anschlussfähig seien. Im

Gegensatz zu ihrem unmittelbar religiösen Bezug wird Adornos benjaminisch geprägte Goethe-Lektüre als Zugang zur Transzendenz „durch Versenkung“ verständlich gemacht. Was anders wäre, werde nur durch die illusionslose Reflexion auf die irdisch-leibliche Realität bestimmbar, lasse sich ihr aber nicht unmittelbar entnehmen. Es erweise sich vielmehr als verlorenes Potenzial, das durch sein Vergessen hindurch Hoffnungsgegenstand bleibe.

Anna-Verena Nosthoff widmet sich Adornos Beckett-Rezeption. Die Hoffnungsfiguren aus Adornos Goethe- und Kafka-Deutung, die er mit dem Schrecken von Auschwitz in Verbindung bringt, werden in seiner Interpretation von Becketts Stücken in Figuren gänzlicher Negativität aufgelöst. Dennoch bleibt in ihrer „Durchstreichung“ noch ein Schimmer der negierten Hoffnungen. Adorno sieht, so Nosthoff, in Becketts Texten sogar eine letzte, verzweifelte Rettung der Metaphysik im Nichts – in der Frage, ob das Nichts wirklich nichts sei. In der Reflexion des Todes, die Adorno bei Beckett findet, zeigt sich schließlich auch seine Distanz zu dessen Ontologisierung bei Heidegger, deren Pathos ebenso wie das der theologischen Bilder nur mehr als Parodie ein Licht auf die Absurdität des Bestehenden wirft.

Die Anfänge der Theologie Adornos führt *Keisuke Yoshida* auf dessen kritische Auseinandersetzung mit der Existenzphilosophie Søren Kierkegaards zurück, der er gleichwohl die Rettung des Einzelnen gegen die Hegelsche Dialektik verdanke. Dagegen werde einerseits der Heteronomie befördernde „Sprung“ in die religiöse Sphäre bei Adorno abgelehnt, aber zugleich der zeitgenössische Versuch, diesen von aller Religion zu entkernen, als Gefahr von Subjektivismus und Dezisionismus erkannt. Gegen diese falsche Säkularisierung der Philosophie Kierkegaards will Adorno, wie der Autor ausführt, deren Gehalte ästhetisch retten, um auch ihren theologischen Aspekten gerecht zu werden.

Felix Lang wendet sich dem Verhältnis von Metaphysik und Materialismus zu: Beide beharren gegenüber dem immanent bleibenden Identitätsdenken auf ein ‚anderes‘, während zugleich die materialistische „Schwere“ des Leiblichen gegen seine Verflüchtigung in metaphysische Denkbestimmungen zu verteidigen bleibt. Der durch Metaphysik belehrte Materialismus entreißt jener die Idee der Abschaffung des Todes, die ein Naturmoment gegen den verblendeten Geist zur Geltung bringt: „Aus dem Bedürfnis wird gedacht“. Das Somatische soll

dabei jedoch nicht als unmittelbare Quelle kritischen Bewusstseins zur Verfügung stehen, die ein Jenseits der Verblendung garantierte, sondern seine Erfahrung müsse wiederum kritisch auf ihre gesellschaftlichen Bedingungen hin reflektiert werden.

Den „Kritik-Modus“ einer kritischen Theorie im Anschluss an Marx und Hegel identifiziert *Alexander Lingk* als immanente Kritik. Einerseits wird dabei deutlich, dass allein die materialistische Analyse der gesellschaftlichen Verhältnisse zu ihrer bestimmten Negation befähigt. Zugleich weist die ideologisch geschlossene Totalität des „Bestehenden“ keinesfalls über sich hinaus, die Kritik bedarf also einer „Zutat“ von außen. Diese findet der Autor in Adornos Begriff der „metaphysischen Erfahrung“ eines enttäuschten Glücksversprechens, in der subjektiv der Zustand der Welt als kontingent erscheint. Kritik wäre dann kein rein intellektuell-methodisches Verfahren mehr, sondern müsste die Erfahrungen des einzelnen Subjekts einbeziehen.

Das Konzept der metaphysischen Erfahrung greift auch *Mariska Dekker* auf und gliedert es Adornos Argumentation zum ontologischen Gottesbeweis ein. In ihrem forschungskritisch initiierten Beitrag rekonstruiert sie – mit und gegen Gunnar Hindrichs' Interpretation – ein ontotheologisches Argument aus Adornos *Negativer Dialektik* und verdeutlicht unter anderem die systematisch entscheidende Figur der metaphysischen Erfahrung als Bedingung für dessen Gelingen. Die kritische Selbstreflexion des Denkens im Hinblick auf sein undenkbares aber denknotwendiges anderes wird hier als Geltungsbereich einer negativen Erneuerung der Metaphysik bestimmt.

Die Kategorie der Erfahrung verbindet Adornos Metaphysik mit seiner ästhetischen Theorie. Den Konvergenzen von metaphysischer und ästhetischer Erfahrung geht *Teresa Roelcke* nach. Schon seiner puren Form nach erweist sich das musikalische Material der Autorin zufolge als autonom gegenüber der Gesellschaft, die es gleichwohl im innersten verarbeitet und mimetisch nachformt. In der Eigenlogik der Musik wird das Verhängnis des Bestehenden aus einer distanzierten Perspektive kommentiert und ihm zugleich ein utopisch anderes gegenübergestellt. Die Verfasserin gibt dabei zu bedenken, dass nach Adorno sowohl die Fähigkeit zur metaphysischen als auch die Möglichkeit der musikalischen Erfahrung geschichtlich prekär sind.

Eraldo Souza dos Santos untersucht die Entwicklung von Adornos Musikphilosophie im Hinblick auf ihr Zentralmotiv des Bilder- und Namensverbots. Der Verfasser argumentiert, dass aus dem bilderlosen

Charakter der Musik ihre besondere philosophische Stellung bei Adorno resultiere, sofern sie Dinge nenne und Urteile ausspreche, die sich dem Begriffsdenken entzögen. Der Beitrag führt eine werk-systematische und -geschichtliche These aus: Die Idee des bilderlosen Wesens von Musik habe sich durch Adornos Werk mit verschiedenen Bedeutungserweiterungen zum Modell des „göttlichen Namens“ entwickelt.

Noch prominenter als Adorno sprach Horkheimer das Motiv des Bilderverbots an. *Tobias Schottdorf* argumentiert in seinem Beitrag gegen die These, dass es sich bei dessen Äußerungen zur Religion um die späte Wende eines verzweifelt pessimistischen Philosophen zum Glauben handle. Vielmehr bleibt dem Autor zufolge die materialistische Religionskritik bei Horkheimer zeitlebens präsent, während seine Würdigung utopischer gesellschaftlicher Potenziale, die gegen die instrumentelle Vernunft stark gemacht werden sollen, mit den Jahren zunimmt. Dabei zeigen sich erkenntnistheoretische, moral- und sozialphilosophische Überlegungen in Horkheimers ambivalenter Religionskritik vereint.

Laura Soréna Tittel wendet sich dem sowohl für Horkheimers als auch für Adornos Kritische Theorie grundlegenden Werk *Dialektik der Aufklärung* zu. Sie analysiert deren Modell einer Urgeschichte, in der sich die Menschen aus dem Bann der Natur lösen und dieser selbständig gegenüber treten, womit aber zugleich die Beherrschung der inneren wie äußeren Natur ihren Anfang nimmt. Die Autorin legt die frühe zivilisationsgeschichtliche Bedeutung religiöser Phänomene wie Mana und Magie dar, die der beginnenden Naturbeherrschung gegenüber Momente eines nicht-identifizierenden, mimetischen Bezugs auf die Außenwelt enthalten.

Sind Aufklärung und Religion demnach seit der Urgeschichte verschränkt, geht beiden nach Adorno der Bezug auf Transzendenz in der kapitalistischen Moderne verloren. *Ansgar Martins* rekonstruiert Adornos Kritik der religiösen Modernisierung als eine an der „Neutralisierung“ theologischer Potenziale, d. h. einen Prozess, in dessen Verlauf die Möglichkeit eines radikal anderen vergessen werde. Als „Schleier der Schleierlosigkeit“ scheine die spätkapitalistische Gesellschaft, ganz ohne utopischen Rest, zu ihrer eigenen Ideologie geworden zu sein. Demgegenüber erhalte sich Transzendenz nur als Kritik der sich derart verabsolutierenden Immanenz, d. h. außerhalb der kompromittierten Religionen: in der Erinnerung an die

„Naturverfallenheit“ der Gesellschaft wie die von ihr konstitutiv verdrängte leibliche „Vergängnis“.

Nico Bobka widmet sich dem in den zwanziger Jahren von Georg Lukács ausgerufenen Zustand der „transzendentalen Obdachlosigkeit“ in dessen Beschreibung durch Siegfried Kracauer. Der Autor schildert, wie Kracauer einerseits neoreligiöse Sinngebungen kritisierte, zugleich aber selbst den Zustand des „Wartens“ auf eine ferne Erlösung als „ontologisches Bedürfnis“ formulierte. Diese Sehnsucht nach „Halt“ äußerte sich in der konformistischen Suche nach Gemeinschaft. Kracauers Kritik des Patmos-Kreises und der Bibelübersetzung durch Martin Buber und Franz Rosenzweig radikalisierte Adorno im *Jargon der Eigentlichkeit* und stellte dem Kracauerschen „Wartenden“ die Negativität „vergeblichen Wartens“ gegenüber.

Adornos Verhältnis zum Judentum machen *Dirk Braunstein* und *Ansgar Martins* als konfliktreiches kenntlich. Während die religiösen Motive seiner Schriften zu seiner Etikettierung als jüdischem Denker einzuladen scheinen, wird seine grundsätzliche Kritik der jüdischen Tradition selten rekonstruiert. Noch 1945 verfolgte Adorno den Plan, ein „Manual for Jews“ zum Zweck ihrer „Selbsterziehung“ zu schreiben, das mit der Identifizierung angeblich problematischer „jüdischer Züge“ eine Korrespondenztheorie des Antisemitismus implizierte. Nach der Rückkehr erschien ihm die Atmosphäre der Frankfurter Universität wie die mutmaßlich weltabgewandte einer „Talmudschule“ – worin sich jedoch die ambivalente Anknüpfung an ein eigenes Verständnis von jüdischer Tradition verbirgt.

Wir sind vielen Menschen zu Dank verpflichtet, ohne deren Unterstützung unser Projekt nicht hätte realisiert werden können. Unser herzlicher Dank gilt: Sidonia Blättler, Hans-Martin Dober, Meral Fischer-Wasels, Fabian Link, Heiko Schulz, Knut Wenzel, Christian Wiese sowie Philipp von Wussow. Anne Eusterschulte, die das Unterfangen in all dessen Phasen mit ihrem Wissen, Enthusiasmus und Hingabe begleitet hat, möchten wir unseren besonderen Dank aussprechen. Der Alfons und Gertrud Kassel-Stiftung sei für eine großzügige Förderung des gesamten Projekts gedankt.

Dirk Braunstein / Grażyna Jurewicz / Ansgar Martins
Frankfurt am Main, im Sommer 2017

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese
Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2018 Neofelis Verlag GmbH, Berlin
www.neofelis-verlag.de
Alle Rechte vorbehalten.

Umschlaggestaltung: Marija Skara
Lektorat & Satz: Neofelis Verlag (fs / ae)
Druck: PRESSEL Digitaler Produktionsdruck, Remshalden
Gedruckt auf FSC-zertifiziertem Papier.
ISBN (Print): 978-3-95808-117-8
ISBN (PDF): 978-3-95808-167-3