

lange Zeit stabile Einheit von Glauben und Wissen zerbrochen und hat sich in ein radikales Spannungsverhältnis verkehrt. Allerdings können die scheinbar kontradiktorischen Gegensätze mit Hilfe einer anerkennungstheoretisch fundierten Theologie in komplementäre Perspektiven überführt werden. Auf dieser Basis ergeben sich neue Perspektiven für einen konstruktiven Dialog zwischen gläubiger und säkularer Weltauffassung, ohne dabei die Differenz zwischen einer erfahrungsbasierten Glaubensentscheidung und einer rationalen Verantwortung des Glaubens (vgl. 480) einzuebnen. Der christliche Glaube bleibt in einer säkularen Welt nach K. aber auch deshalb prekär, weil er seine politische Legitimierungsfunktion verloren hat und damit auch sein Verhältnis zur Gesellschaft bzw. zum Staat neu klären muss. Anders gesagt: Der Glaube muss sich sowohl individuell wie sozial bewähren und als verantwortbar erweisen.

Der moderne Mensch lebt in einer Welt, die praktisch ohne Gott auskommt. Der wissenschaftliche Fortschritt und die gesellschaftlichen Umbrüche haben ihm seinen angestammten Platz, den er in einem traditionell christlich geprägten Weltbild über lange Zeit wie selbstverständlich beanspruchen konnte, streitig gemacht. Diese veränderten Rahmenbedingungen stellen die Theologie als Rede von Gott nicht nur vor ungewohnte Herausforderungen, sie eröffnen auch neue Perspektiven – wie schon im Titel des Buches erkennbar wird. Indem K. die ontologische Dimension der Kategorie der Relation betont und sie mit Hilfe eines anerkennungstheoretischen Denkens ausbuchstabiert, entwirft er Konturen eines vom Glauben her geprägten Verständnisses der Wirklichkeit als Schöpfung, in dem das Weltverhältnis und die Gottesbeziehung des Menschen bewusst miteinander verbunden werden. Mit Hilfe einer relationalen Ontologie, die sich deutlich von den metaphysischen Denkmustern des klassischen Theismus abgrenzt, entwickelt K. ein komplexes, geschichtssensibles Wirklichkeitsverständnis, das Schöpfung und Heilsverheißung miteinander verbindet und darin zugleich eine Möglichkeit eröffnet, die Rationalität des christlichen Glaubens und des Gottesgedankens in einer säkularen Welt zu begründen – ein theoretisches Unternehmen, dessen Risiken die Theologie selbst tragen muss, das darüber hinaus aber auch eng mit der Frage nach einem christlichen Lebensstil verbunden und insofern eminent praktisch ist.

P. SCHROFFNER SJ

MÜNCH, MIRIAM: *Dialektik der Negativität – Dialektik der Hoffnung*. Johann B. Metz und Theodor W. Adorno im Gespräch über ein geschichtssensibles Subjektverständnis. (Freiburger Theologische Studien; 194). Freiburg i. Br.: Herder 2020. 384 S., ISBN 978-3-451-38862-0 (Hardback).

Die drängende Frage, wie angesichts von Auschwitz von Hoffnung zu reden wäre, hat sowohl den Philosophen Theodor W. Adorno als auch den Theologen Johann B. Metz zeitlebens umgetrieben. Soll den Opfern Gerechtigkeit widerfahren, verbietet sich nicht nur jede Form einer naiven Hoffnung, die über die Abgründe der Geschichte hinwegsieht, sondern auch ein spekulativer Begriff von Versöhnung, der auf eine bloße Wiederherstellung einer idealen Ordnung zielt. Die Frage nach einem tragfähigen Fundament für eine aufgeklärte Hoffnung ist radikal und stiftet Unruhe im Denken (vgl. 11). Die spezifisch theologische Hoffnung auf eine Versöhnung aller rührt zudem an ein Humanitätsideal, bewegt sich dabei aber auf einem schmalen Grat (vgl. 15), der die philosophische Glaubensverantwortung ebenso wie die Hoffnungsgestalt des Glaubens auf eine theodizeesensible Gottesrede verpflichtet (vgl. 18). Angesichts dieser hier nur knapp umrissenen Herausforderungen geht Münch (= M.) den Spuren der Hoffnung in Adornos *Negativer Dialektik* nach. Sie fragt, inwieweit sich „die Konstellation von Hoffnung und Versöhnung [...] für die Konstruktion eines die geschichtliche und körperliche Verletzbarkeit berücksichtigenden, fragmentarischen Subjektbegriffs“ (20) eignet. Mit dem so gewonnenen Modell eines hoffenden Subjekts soll eine leid- und geschichtssensible Gottesrede auf ein tragfähiges theoretisches Fundament gestellt werden.

Im ersten Hauptteil, „Das Desiderat der theoretischen Fundamentierung Theodizee-sensibler Theologie“ (23–76), skizziert M. in zwei Schritten die theologische Problemkonstellation, in deren Rahmen die Frage nach einem geschichtssensiblen Subjektverständnis diskutiert werden soll. M. bringt die Kritik von Metz an der Leidunempfindlichkeit der Theologie mit harmatologischen Engführungen im Gefolge von Augustinus in Verbindung und arbeitet Grundlinien einer theodizeesensiblen Theologie im Zeithorizont nach Auschwitz heraus. Im Zentrum der inhaltlichen Rekonstruktion der anamnetischen Vernunft bzw. einer anamnetischen Kultur, die sich bewusst auf das biblisch-apokalyptische Erbe stützt (vgl. 45–47), steht dabei das Anliegen, „die Theodizee-sensible Theologie mit an der kritischen Theorie Adornos geschärften freiheitstheoretischen Denkstrukturen zu fundamentieren“ (28). In einem zweiten Schritt weitet M. die Perspektive. Sie greift auf Thomas Pröppers Rede von einem Subjekt im Modus der Verheißung (vgl. 58–61, 74 f.) sowie auf Rudolf Langthalers Überlegungen zum Vermissungswissen (vgl. 61–67, 75) zurück. Die kritischen Impulse und Rückfragen, die sich daraus ergeben, werden zu der These verdichtet, dass in einer dialektischen Rezeption von Adornos radikal dialektischem Denken (vgl. 21, 68) „Anforderungen an die theologische Rede vom Subjekt formuliert werden können“ (75), mit deren Hilfe sich die grundlegende Intuition der Neuen Politischen Theologie stützen lässt.

Die vier Kapitel des zweiten Hauptteils, „Die Dialektik der Negativität als Grundlage eines geschichtssensiblen Subjektbegriffs“ (77–340), bieten eine Rekonstruktion zentraler Anliegen von Adornos Denken. Sie weisen in ihrer kritischen Interpretation aber auch über die Dialektik der Negativität hinaus und bereiten den Boden für ein geschichtssensibles Subjektverständnis im Modus der Hoffnung. In einer „Exposition“ (79–137) wird Adorno in den breiteren Kontext der Kritischen Theorie gestellt. Die radikale Fortschrittskritik und die damit einhergehende „geschichtsphilosophische Verschärfung“ (87; vgl. 85) prägen neben den Frühschriften Adornos auch die *Dialektik der Aufklärung* (1944) und ihr Ringen um Kriterien für eine Geschichtsphilosophie (vgl. 86 f.), die den Anforderungen eines materialistisch geprägten, antidogmatischen und auf emanzipatorische Praxis zielenden Entwurfs zu einer kritischen Gesellschaftstheorie (vgl. 83 f., 92) genügen könnten. Die Dialektik von Natur und Geschichte bestimmt nicht nur Adornos metaphysische Geschichtsauffassung (vgl. 94, 97) und die zentrale Kategorie des Eingedenkens (vgl. 96), als dialektische Verschlingung von Mythos und Aufklärung (vgl. 108) durchzieht sie auch die *Dialektik der Aufklärung* selbst. Die Kritik an der instrumentellen Vernunft und am distanzierten Subjekt sind konkreter Ausdruck einer selbstreflexiven Denkform (vgl. 131 f., 349), in der die Frage nach der „Wahrheit mit Sensibilität für das geschichtliche Leid verknüpft“ (133; vgl. 314–318) wird und folglich „Aufklärung als Eingedenken der Natur im Subjekt“ (130; vgl. 134, 201) gefasst werden kann.

Um ihre Interpretation der Konstellation von Hoffnung und Negativität bei Adorno auf ein tragfähiges Fundament zu stellen, greift M. in einem „Einwurf“ (138–183) zum einen auf den Begriff der Allegorie, wie er von Walter Benjamin im *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (1928) entwickelt worden ist, und zum anderen auf den Begriff des Eingedenkens aus seinen *Thesen über den Begriff der Geschichte* (1940) zurück. Während „die antinomisch konzipierte Auffassung von Allegorie“ (144) die Gebrochenheit der Geschichte bzw. die Vergänglichkeit alles Endlichen betont (vgl. 143, 147) und daher Hoffnung entschieden mit Unterbrechung verbindet (vgl. 152 f., 302), rückt in den *Thesen* eine „Hoffnung auf Erlösung von der Geschichte“ (153), die im Eingedenken fremden Leids die Sensibilität für den konkreten Anderen (vgl. 156 f.) einfordert und darin zugleich die Konturen der messianischen Hoffnung schärft, in den Fokus der Aufmerksamkeit. Werden die *Thesen* und damit auch die theologischen Metaphern mit M. auf der Linie von Kants praktischer Philosophie gelesen (vgl. 173 f.), ergibt sich zugleich die Möglichkeit, die Geschichtsphilosophie Adornos und Benjamins mit Langthaler als inspirierenden Ausgangspunkt für eine

Neubewertung Kants und der unabgegoltenen Motive in seinem Ringen um vernunftgemäße Hoffnung (vgl. 175, 182 f., 351 f.) fruchtbar zu machen.

Im Blick auf die bereits angedeuteten Beziehungen des negativ-dialektischen Denkens zur Philosophie Kants (vgl. 234 f.) kann M. in der „Durchführung“ (184–277) ihre These weiter vertiefen, der zufolge dem Negativitätsbegriff Adornos eine – wenn auch fragile – „Ahnung vom gelingenden Subjektvollzug und letztlich vom gelingenden Leben“ (184) zugrunde liegt. Anhand einer ausführlichen Interpretation der Einleitung der *Negativen Dialektik* (1966) entwickelt M. Kriterien „für einen Subjektbegriff, der in dem Sinne aufgeklärt wäre, dass er einen klaren Blick auf die materiale Begrenztheit der faktischen Subjektivität erlaubte, ohne den Subjektbegriff und seine ethischen Implikationen verabschieden zu müssen“ (191; vgl. 186 f., 212 f.). Die eigentümliche Begriffskonstellation der philosophischen Erfahrung zeigt dabei an, dass eine Philosophie im Zeichen negativer Dialektik als herausgefordertes Denken in einer Bringschuld steht (vgl. 191 f., 195 f., 199). Sie rückt das Einzelne bzw. das Besondere in den Fokus der Aufmerksamkeit (vgl. 203 f., 208). Ein Denken, das nicht zum reinen Betrieb verkommen will, sieht sich unweigerlich dem Risiko des Scheiterns ausgesetzt (vgl. 213). Wo es sich auf die ihm gestellte Herausforderung einlässt und zu erfassen versucht, inwiefern die „Freiheit zum Objekt auch mit einer größeren Freiheit des Subjektes einhergeht“ (218), wird erkennbar, dass Adorno auf ein bestimmtes Verständnis von Wahrheit als Sich-Betreffen-Lassen vom Anderen abzielt. Philosophie in Form negativer Dialektik wäre nach M. konsequenterweise „als Grundvollzug des hoffenden Subjekts“ (22; vgl. 275 f.) zu verstehen – weshalb ein Denken, das auf Erkenntnis aus ist, die Utopie nicht von vornherein ausschlagen kann (vgl. 231). Ein Blick auf Adornos Kant-Vorlesungen stützt die von M. vorgelegte Interpretation seines Konzepts einer negativen Metaphysik als negativer Dialektik (vgl. 233–235, 296, 339) und schärft die Sensibilität für die Dialektik der Freiheit (vgl. 261 f.). Letztere ist dem Begriff und der Sache nach geschichtlich geworden, aber auch vielfach in sich vermittelt. Eine vernünftige Praxis, die sich „am leibhaftigen Moment, am physischen Schmerz“ (271) entzündet, kann folgerichtig nicht auf Theorie verzichten – auch wenn, so Kant, die Unausdenkbarkeit der Verzweiflung ihren zentralen Impuls darin habe, gegen die Vernunft zu hoffen (vgl. 277). An dieser Stelle wird bereits erkennbar, inwiefern eine Interpretation Adornos auf der Linie von Kants Vernunftkritik Anknüpfungsmöglichkeiten für eine theodizeesensible Theologie bieten kann.

Im abschließenden vierten Kapitel des zweiten Hauptteils, das als eine Art Coda (278–370) angelegt ist, zeigt M. anhand ausgewählter Begriffe auf, wie Adorno die Konturen der negativen Dialektik schärft, „indem er das Begriffsinstrumentarium und die Denkfiguren Hegels übernimmt, aber immanent kritisiert bzw. ins Negative verwandelt“ (278; vgl. 280). Auf dieser Interpretationslinie wird die spekulative Philosophie Hegels zur Negativfolie einer geschichtssensiblen Subjekttheorie (vgl. 22, 278). Anhand der beiden Konstellationen Subjektivität und Negativität (vgl. 296, 307–309) sowie „Hoffnung und Negativität“ (318) sollen in weiterer Folge „Spuren der Hoffnung“ (307; vgl. 303 f.) in Adornos Denken freigelegt werden. Um die Würde der Opfer nicht zu verletzen und um nicht zu verzweifeln, optiert Adorno in seiner *Negativen Dialektik* für einen emphatischen Hoffnungs begriff, der nach M. trotz aller Betonung von Negativität eng mit den Begriffen der Wahrheit, der Versöhnung und des Glücks verbunden bleibt (vgl. 319). Die damit angesprochene Hoffnung auf Versöhnung ist zart und kämpferisch, sie hätte bescheiden zu sein und beim scheinbar Belanglosen anzusetzen, das sich erst im Licht der Versöhnung in seiner wahren Größe zeigt. Als säkulare Form des Bilderverbots kann sie keinen Gott schützen. Sie hätte sich jeder Spekulation über eine bessere Zukunft zu enthalten und sich damit zu begnügen, „die Möglichkeit der Utopie selbst“ (331) offenzuhalten. Gelingendes Subjektsein wäre vor diesem Hintergrund allein im Modus der Hoffnung möglich, als das bescheidene und zugleich herausfordernde „Glück, trotz allem Subjekt sein zu dürfen“ (331; vgl. 347–350). Gerade der hier nur angedeutete Grundsatz der Kritischen

Theorie, „Geschichte auf ihre Veränderbarkeit hin zu einer größeren Mündigkeit des Einzelsubjekts zu reflektieren“ (339), ist nach M. bleibend aktuell.

Im abschließenden dritten Hauptteil, „Dialektik der Negativität als Dialektik der Hoffnung“ (341–362), umreißt M. nochmals knapp die Konturen eines an Adorno geschulten und im Rückgriff auf Kant sowie Benjamin geschärften geschichtssensiblen Subjektbegriffs. Damit kann sie auf die Ausgangsfrage der Arbeit zurückkommen, ob und inwiefern der fragmentarische Subjektbegriff Adornos Anhaltspunkte für eine philosophische Grundlegung der theodizeesensiblen Theologie von Johann B. Metz bieten könnte (vgl. 351, 353 f.). Es hat sich nach M. gezeigt, dass der Negativitätsbegriff Adornos das Grundanliegen der Neuen Politischen Theologie auf dreifache Weise stützt: Er widersetzt sich erstens der harmatologischen Engführung und damit der von Metz kritisierten theologischen Apathie gegenüber menschlichem Leid. Zweitens rückt er geschichtliche Leiderfahrungen und damit das Leid der Anderen in den Fokus der Aufmerksamkeit. Nach Auschwitz wird die Frage nach der Rettung aller zur unabdingbaren Voraussetzung dafür, auf die eigene Rettung hoffen zu dürfen. Schließlich kann nach M. drittens gerade „die innere Verwiesenheit von Negativität und Hoffnung auf Versöhnung, die Adornos fragmentarischen Subjektbegriff konstituiert“ (351), das Anliegen einer theodizeesensiblen Theologie auf überzeugende Weise stützen. Eine solche Hinwendung zur Verwundbarkeit und Fragilität, die alle menschlichen Subjekte gerade in ihrer leiblichen Verfasstheit miteinander verbindet, muss die von Metz propagierte Option für die Anderen nicht schwächen, sondern konfrontiert uns mit „den Erfahrungen des Schmerzes, des Scheiterns, der Verletzung und des Ausgeliefertseins“ (357) und verlangt darin jedem einzelnen, aber auch der theologischen Reflexion eine Haltung der Demut ab. Eine Theologie, die sich der konkreten Geschichte verpflichtet weiß und die sich von „der Hoffnung auf Veränderung für das beschädigte Subjekt“ (362) in Dienst nehmen lässt, weiß aber auch von den Erfahrungen des Glücks und der Freude, die in Extremsituationen aufblitzen – eine Linie auf der auch die *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi* interpretiert werden könnte.

Indem M. die Bedeutung eines an Kant und Benjamin geschärften Negativitätsbegriffs ins Zentrum ihrer Überlegungen zu einem geschichtssensiblen Subjektverständnis rückt, erhält die Diskussion um den Einfluss von Adornos Denken auf die Neue Politische Theologie eine eigenständige und originelle Perspektive. Negativität und Hoffnung werden in ein dynamisches Spannungsverhältnis zueinander gesetzt, das trotz aller Katastrophen der Geschichte nicht nur offen für die Utopie eines versöhnten Lebens bleibt, sondern darin das Subjekt in seiner Gebrochenheit und Verletzbarkeit zugleich auf die Hoffnung für all diejenigen verpflichtet, die nicht mehr hoffen können. Adornos Dialektik der Negativität teilt und stützt darin ein grundlegendes Anliegen der theodizeesensiblen Theologie. Sie fordert letztere gerade in ihrer Radikalität heraus, zugleich aber auch dazu, Rechenschaft für ihre spezifisch christliche Hoffnung zu geben. Eine durch das vielfältige Leiden in der Welt beunruhigte Rede von Gott hat sich in der konkreten Nachfolge Christi zu bewähren, ohne dabei auf das kritische Potential der Selbstreflexion verzichten zu können. Selbst eine zutiefst verwundete, ja gebrochene Vernunft kann nach M. für die Hoffnung auf Veränderung in Dienst genommen werden und so den durch konkrete Erfahrungen der Negativität beschädigten Subjekten eine Perspektive offenhalten, in der Erlösung bzw. Versöhnung möglich wäre.

P. SCHROFFNER SJ

TRESCHER, STEPHAN: *Leiblichkeit und Gottesbeziehung*. Eine Strukturanalyse ausgehend von Fichte und Levinas. Freiburg/München: Karl Alber 2018. 967 S., ISBN 978-3-495-48849-2 (Hardback); 978-3-495-81755-1 (PDF).

Stephan Trescher (= T.) untersucht die Bedeutung der Leiblichkeit bei Johann Gottlieb Fichte (41–322) und Emanuel Levinas (323–802), bringt beide in Bezug zueinander (803–884), bewertet die Eignung beider Ansätze für eine fundamental-