

# Präsenz der Vollendung

Zur transzendentalen Bedeutung eschatologischer  
Hoffnung bei Moltmann und Adorno



**unipress**

© 2019, V&R unipress GmbH, Göttingen  
ISBN Print: 9783847110255 – ISBN E-Book: 9783847010258



Simon Layer

# Präsenz der Vollendung

Zur transzendentalen Bedeutung eschatologischer  
Hoffnung bei Moltmann und Adorno

V&R unipress

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.

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Ilse und Dr. Alexander Mayer-Stiftung der FAU.

© 2019, V&R unipress GmbH, Robert-Bosch-Breite 6, D-37079 Göttingen  
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen  
schriftlichen Einwilligung des Verlages.

**Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | [www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com](http://www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com)**

ISBN 978-3-8470-1025-8

---

## Vorwort

»In seinem Text richtet der Schriftsteller häuslich sich ein. Wie er mit Papieren, Büchern, Bleistiften, Unterlagen, die er von einem Zimmer ins andere schleppt, Unordnung anrichtet, so benimmt er sich in seinen Gedanken. Sie werden ihm zu Möbelstücken, auf denen er sich niederläßt, wohlfühlt, ärgerlich wird. Er streichelt sie zärtlich, nutzt sie ab, bringt sie durcheinander, stellt sie um, verwüstet sie.«<sup>1</sup> Wie Adorno die Arbeit des Schriftstellers beschreibt, geht es wahrscheinlich auch den meisten Doktoranden und Schreibern wissenschaftlicher Arbeiten. Auch mir. Am Anfang stand eine fixe Idee, eine theologische Frage; am Ende steht das Buch, das Sie gerade in den Händen halten. Es ist die leicht überarbeitete Fassung meiner Dissertation, über die ich im Winter 2018 am Fachbereich Theologie der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg promoviert wurde.

Kein Buch wird im Alleingang geschrieben und mir wurde ausnehmend viel Unterstützung zuteil. Prof. Dr. Wolfgang Schoberth hat mich über Jahre im besten Sinne doktorväterlich begleitet, scharfsinnig, freundlich und einfühlsam die Höhen und Tiefen meines Denkens und Schreibens begleitet, kommentiert und immer ermutigend und aufbauend vorangetrieben. Er hat mich zu eigenständigem Denken und Reflektieren ermutigt und auch zum Einstehen und Verteidigen strittiger Thesen. Sämtliches meines Lehrens und Forschens der letzten Jahre wurde und wird getragen mit seiner Unterstützung. Vielen Dank!

Prof. Dr. Andreas Nehring danke ich für die Zweitbetreuung und das Zweitgutachten, ohne die jeweils die Fertigstellung der Dissertation nicht möglich gewesen wäre. Prof. Dr. Peter Bubmann erwies sich besonders in der Disputation als anregender und profilierter Diskussionspartner. Prof. Dr. Ingrid Schoberth danke ich, dass sie mir schon während meines Studiums die Augen für eine potentielle Dissertation öffnete und mir Adorno als – mir bis zu diesem Zeitpunkt unbekanntem – Denker nahebrachte. Ihre Hinweise, Lesevorschläge und Offenheit zum Gespräch ermöglichten diese Arbeit grundlegend.

Ebenso danke ich dem DFG-Graduiertenkolleg 1718 »Präsenz und implizites Wissen«, dem ich von 2015 bis 2018 angehören durfte, für die Finanzierung mei-

---

1 THEODOR W. ADORNO: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, hrsg. v. ROLF TIEDEMANN UNTER MITWIRKUNG VON GRETEL ADORNO, SUSAN BUCK-MORSS UND KLAUS SCHULTZ, 8. Aufl. (Gesammelte Schriften 4), Frankfurt am Main 2012, S. 97f.

ner Forschung auf der einen Seite, auf der anderen aber – und deutlich gewichtiger – für die vielen anregenden, interessanten, instruktiven und interdisziplinär aufschlussreichen Diskussionen und die damit einhergehenden kritischen Anmerkungen. Sie haben das Profil der Arbeit geschärft. Besonders zu erwähnen sind dabei Carmen Brosig und Florian Tatschner, die über das Ende des Kollegs hinaus zu Freunden geworden sind.

Besonders dankbar verbunden bin ich Stephan Mikusch, der nicht nur minutiös die Arbeit von ihrem Beginn an bis über ihre Fertigstellung hinaus begleitet hat, sondern sie auch mehrmals komplett korrigierte und kritisch diskutierte. Dazu kommen ungezählte Nachmittage und Abende im KW, sowie Stunden, die per Fernkommunikation spielerisch verbracht wurden (und werden) und bis heute unsere Freundschaft stärken. Für weitere Korrekturen danke ich im Übrigen Matthias Braun, Nicolas Braun, Julia Feigenbutz, Amadeus Hausi, Svende Ric-Kruse, Markus Schmitt, Thea Sulmavico und Julia Weber. Sie haben mehr Fehler gefunden, als ich bereit bin zuzugeben. Auch meinen Freunden bin ich besonderer Weise dankbar für alle Formen von Unterstützung, die mir entgegengebracht wurde – um sie alle zu nennen fehlt hier der Platz.

Ich danke dem Verlag Vandenhoeck&Ruprecht, besonders Frau Carla Schmidt, Frau Marie-Carolin Vondracek und Frau Laura Haase für ihre immer freundliche, schnelle und unkomplizierte Betreuung. Es hat mir die Drucklegung sehr erleichtert und den Prozess beschleunigt. Ein Dank geht auch an die Ilse und Dr. Alexander Mayer-Stiftung der FAU, die die Drucklegung finanziell unterstützte.

Den größten Dank möchte ich an dieser Stelle meinen Eltern, meinem Bruder, meiner Verlobten Anna Tesch und ihrer Familie aussprechen. Sie haben gelesen und kritisch hinterfragt, interessiert zugehört und viel Langmut mit mir bewiesen. Nicht nur seit Beginn des Projekts, sondern auch davor schon und ebenfalls danach durfte und darf ich mir jeder benötigten Unterstützung gewiss sein, konnte und kann mich darauf verlassen, dass alle Launen, Launigkeiten, aller Missmut getragen und verziehen und alle Freude geteilt und zurückgegeben wird. Ohne einen jeden von euch wäre mein Vorhaben mit Sicherheit gescheitert. Danke!

Mannheim, im Juli 2019  
Simon Layer

---

# Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung . . . . .	11
1.1	Warum Hoffnung? . . . . .	11
1.2	Zur Auswahl und Darstellung von Moltmann und Adorno . . . . .	20
2	»Reflexionen aus dem beschädigten Leben«. Dimensionen der Hoffnungslosigkeit . . . . .	29
2.1	Adornos Gesellschaftskritik . . . . .	31
2.1.1	Gesellschaft im Bann der Verblendung . . . . .	32
2.1.1.1	Exkurs: Adornos Verhältnis zum System und zum Systematischen . . . . .	33
2.1.2	Individualität und Individualismus . . . . .	39
2.2	Unter dem Bann der Verblendung . . . . .	49
2.2.1	Kulturindustrie . . . . .	53
2.2.1.1	Der Warenwert des Menschen . . . . .	60
2.2.2	Dialektik der Aufklärung . . . . .	64
2.3	»Nur wenn, was ist, sich ändern läßt,...« . . . . .	68
3	Gebrochene Hoffnung und hoffnungsvolle Negativität . . . . .	71
3.1	Die Methode der Negativen Dialektik . . . . .	71
3.1.1	Vorrang des Objekt . . . . .	76
3.2	Kunst – Existenz auf der Grenze . . . . .	82
3.2.1	Probleme der Verdinglichung . . . . .	85
3.2.2	Erkenntnis – im Licht der Erlösung? . . . . .	93
3.2.2.1	Zur Aufgabe der Philosophie. Adornos »Rettung« der Metaphysik durch die Ästhetik . . . . .	101
3.3	Präsenz des Utopischen im Kunstwerk . . . . .	104
3.3.1	»Das Jenseits der Kunst« . . . . .	109

4	Verheißende Offenbarung und offenbarende Verheißung . . . . .	119
4.1	Gottes Selbstoffenbarung . . . . .	120
4.1.1	Transzendente Eschatologie. Moltmanns Analyse eschatologischer Grundprobleme in der Rede von Offenbarung bei Kant, Barth und Bultmann . . . . .	121
4.1.1.1	Kant . . . . .	122
4.1.1.2	Barth . . . . .	123
4.1.1.3	Bultmann . . . . .	125
4.1.2	Indirekte Offenbarung in und durch Geschichte. Moltmanns Analyse der liberalen Theologie und Pannenberg's . . . . .	129
4.2	Offenbarung und Eschatologie . . . . .	133
4.2.1	Zukunft Jesu Christi als Zentrum der Theologie . . . . .	135
4.2.1.1	Zukunft als Parusie und Futur . . . . .	138
4.3	Die Kategorie der Verheißung . . . . .	141
4.3.1	...und das Alte Testament . . . . .	143
4.3.2	...und die Auferstehung Christi . . . . .	147
4.3.3	...als Grundlage für Hoffnung . . . . .	152
5	Hoffnung als Medium des christlichen Glaubens . . . . .	161
5.1	Hoffnung und Glaube . . . . .	162
5.1.1	»Hoffnung ist nicht Zuversicht« . . . . .	165
5.1.1.1	Exkurs: Certitudo und Securitas . . . . .	167
5.1.2	Die Auferweckung des Gekreuzigten . . . . .	171
5.1.2.1	Jesus Christus – wahrer Gott . . . . .	175
5.1.2.2	Jesus Christus – wahrer Mensch . . . . .	176
5.1.2.3	Antizipation . . . . .	178
5.1.3	Das Kreuz als Grund des Glaubens . . . . .	181
5.1.3.1	Der Primat der Hoffnung . . . . .	184
5.2	Hoffnung als Leidenschaft für das (Un-)Mögliche . . . . .	185
5.2.1	Exkurs: Möglichkeit und Wirklichkeit . . . . .	187
5.2.2	Die Sünde der Verzweiflung . . . . .	195
6	Erkenntnis des Glaubens . . . . .	201
6.1	Das Kommen des Reiches Gottes . . . . .	202
6.1.1	Exkurs: Inhaltliche Grundentscheidungen von Moltmanns Eschatologie . . . . .	204
6.2	»Spero ut intelligam« . . . . .	219
6.3	Schöpferische Nachfolge . . . . .	234
7	Gegenwärtige Zukunft oder zukünftige Gegenwart . . . . .	243
7.1	Umkehrung der Zeitlogik im Hoffnungsdenken . . . . .	243
7.1.1	Dialektik der Zukunft . . . . .	251

---

7.1.2 Präsenz und Präsens . . . . .	260
8 Transzendenz und Transzendentalität . . . . .	271
Literaturverzeichnis . . . . .	293
Personenverzeichnis . . . . .	307
Stichwortverzeichnis . . . . .	311



---

# 1 Einleitung

## 1.1 Warum Hoffnung?

»Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun.«<sup>1</sup> Barth formuliert diesen Satz in der Auslegung von Röm 8,11–27<sup>2</sup>, die er mit »Die Wahrheit« betitelt, der er zuschreibt, »so hart und heilig und gewaltig« zu sein, »daß sie als Sieg, als Erfüllung, als Gegenwart in keinem Fall anders für uns zu haben ist, denn ›durch Hoffnung‹.«<sup>3</sup> Dabei ergänzt er, dass direkte Gott-Mensch-Kommunikation eben nicht mit Gott funktionieren kann und »Geist, der nicht in jedem Augenblick der Zeit aufs neue Leben aus dem Tode ist, [...] auf alle Fälle nicht der heilige Geist [ist].«<sup>4</sup> Damit spricht Barth sehr starke Sätze aus, die vor allem um einen Themenkomplex kreisen: Hoffnung. Er führt aus, dass das »der tiefste Sinn unsrer als Aufgabe erfaßten Lebenslage [sei]: Beharren, *als ob* [...] ein Gott wäre, dem wir unterliegend oder siegend, lebend oder sterbend in Liebe zugewandt zu dienen hätten.«<sup>5</sup> Und dieses *als ob* ist der springende Punkt, dem auch diese Arbeit nachgehen möchte. Es ist dieses *als ob*, das Vorläufige, das thematisiert, dass der *Deus revelatus* in der Auferweckung des Gekreuzigten nach wie vor ein *Deus revelatus absconditus* ist, ein Gott, der sich in seiner Offenbarung verborgen zeigt. Die Vorläufigkeit, die eschatologische Differenz ist der Rahmen, in dem christliches Leben sich seit der Himmelfahrt Christi abspielt und abspielen muss, bis zu seiner endgültigen Offenbarung im Anbruch des Reiches Gottes. Barth spricht mit den Worten von 2Kor 4,18 davon, dass das Sichtbare der Zeitlichkeit unterworfen ist und kann deshalb nur davon reden, dass es hier um Hoffnung – und zwar genauer: um eschatologische Hoffnung – geht, die mit der Differenz immer ernst

---

1 BARTH: Der Römerbrief, S. 298. In allen Zitaten wurden sowohl die dem Originaltext entsprechende Rechtschreibung als auch potentielle Fehler in Orthographie, Interpunktion oder Syntax unkommentiert und unkorrigiert übernommen. Hervorhebungen, wenn nicht anders gekennzeichnet, sind ebenfalls aus dem Original übernommen.

2 Alle Bibelstellen werden nach der Lutherbibel von 2017 zitiert. DEUTSCHE BIBELGESELLSCHAFT (Hrsg.): Die Bibel.

3 BARTH: Der Römerbrief, S. 297.

4 DERS.: Der Römerbrief, S. 298.

5 DERS.: Der Römerbrief, S. 298; im Original teilweise gesperrt gedruckt. Kursivierung von mir.

macht, denn in der Hoffnung »sehen [wir] eben wahrhaftig, wir sehen existentiell, was wir doch nicht sehen. Darum beharren wir.«<sup>6</sup> Damit ist das Anliegen dieser Arbeit schon essentiell benannt. Es geht um Hoffnung und inwiefern mit ihr Erkenntnis einhergeht. Hoffnung und Offenbarung treten darum in unmittelbare Nähe zueinander. Eine direkte und unmittelbare Mitteilung Gottes stammt – hier behält Barth unumwunden recht – nicht von Gott, weil sonst der Hoffnungsinhalt, die umfassende Präsenz Gottes, sich schon erfüllt hätte – der Heilige Geist zeigt sich eben als der Heilige Geist in der Auferweckung des gekreuzigten Jesus zum Christus – Christentum, das nicht in der Hoffnung auf die Vollendung in der Offenbarung der Herrlichkeit Christi als dem König, Priester, Propheten und letztlich auch Richter lebt, kann sich nicht auf Christus beziehen.<sup>7</sup> Deshalb kann Barth fortfahren zu schreiben: »Was nicht Hoffnung ist, das ist Klotz, Block, Fessel, schwer und eckig wie das Wort ›Wirklichkeit‹. Es befreit nicht, sondern es nimmt gefangen. Es ist nicht Gnade, sondern Gericht und Verderben. Es ist nicht göttliche Führung, sondern Schicksal. Es ist nicht Gott, sondern ein Spiegelbild des unerlösten Menschen.«<sup>8</sup> Es dreht sich hier alles um den Akt des Hoffens und es steht und fällt die gesamte Theologie und der christliche Glaube selbst damit. Das ist das Zentrum, um das diese Arbeit kreisen wird, das sie versucht aus verschiedenen Perspektiven und in verschiedenen Dimensionen zu analysieren und darzustellen, zu verstehen und zu erläutern: Dass Hoffnung im christlichen Glauben nicht nur ein Topos unter vielen ist, sondern ihr ein ganz basaler, fundamentaler Rang in der wissenschaftlichen Theologie einerseits und dem gelebten Glauben andererseits zukommen muss. Den Maßstab, die Begründung und die Spannweite dieser fundamentalen Stellung will diese Arbeit zu erschließen suchen.

Hoffnung in ihrer Tiefe zu erschließen, ist somit eine der Kernaufgaben. Dalferth ist sicher im Recht mit der Aussage: »Hoffnung ist ein ausgesprochen menschliches Phänomen.«<sup>9</sup> So eröffnet er, deutlich zurückhaltender als Barth, seinen mit »Hoffnung« betitelten Beitrag zur Diskussion um ein Thema, das sich immer wieder als eines der zentralsten menschlichen Themen herauskristallisiert. So gibt es sprachwissenschaftliche Herangehensweisen,<sup>10</sup> juristische Fragestellungen,<sup>11</sup> medizin-soziologische Probleme, wie beispielsweise das reproduktionsmedizinische Themengebiet,<sup>12</sup> ökonomische Problemstellungen,<sup>13</sup> und eine große Bandbreite philosophischer und theologischer Veröffentlichungen, die sich un-

6 BARTH: Der Römerbrief, S. 298.

7 Vgl. DERS.: Der Römerbrief, S. 298.

8 DERS.: Der Römerbrief, S. 298.

9 DALFERTH: Hoffnung, S. 1.

10 Vgl. BIDMON: Denkmodelle der Hoffnung; BLUHM: Selbsttäuscherische Hoffnung.

11 Vgl. KIRCHHOF: Recht lässt hoffen.

12 Vgl. ULLRICH: Medikalisierte Hoffnung?

13 Vgl. MIYAZAKI/SWEDBERG (Hrsg.): Economy of Hope.

ter verschiedenen Aspekten wie Körperlichkeit,<sup>14</sup> politischer Theorie,<sup>15</sup> Religionspädagogik,<sup>16</sup> Anthropologie<sup>17</sup> und vielen weiteren mit Hoffnung auseinandersetzen. Hoffnung, so sind sich alle Autorinnen und Autoren<sup>18</sup> mit mal mehr, mal weniger ausgeprägter Emphase einig, ist eine grundlegende anthropologische Konstante, die, das lässt sich aus der oben nur in Ausschnitten dargestellten Vielfalt der Herangehensweisen erkennen, in allen Bereichen menschlicher Existenz eine Rolle spielt.

Dalferth identifiziert dabei zwei verschiedene Traditionen, wie mit Hoffnung umgegangen wurde und wird, nämlich einerseits die philosophische und andererseits die theologische Herangehensweise in der Auseinandersetzung mit der »Ambivalenz der Hoffnung«<sup>19</sup>, die er darin sieht, dass Hoffnung zwar Milderung der erfahrenen und erlebten Leiden und Übel innerhalb der Welt verspricht, gleichzeitig aber auch um diesen positiven Ausgang betrügt. Diese philosophische Position stellt er als er eine negative Einstellung zur Hoffnung dar und paraphrasiert sie mit: »Besser wäre es nicht zu hoffen. Dann wäre das Leben zwar immer noch voller Übel, aber man wäre nicht in der Illusion verfangen, das könnte sich irgendwann einmal ändern.«<sup>20</sup> So kann es zwar auch nach dieser Ansicht menschliches Leben ohne Hoffnung nicht geben, doch dadurch werde Leben auch nicht angenehmer, sondern eher ernster, weil der Prospekt von Besserung unerreichbar vor Augen stehe.<sup>21</sup> Ganz anders stellt er dagegen dar, wie Hoffnung im Christentum rezipiert wurde, nämlich »nachdrücklich positiv«, was er darin begründet sieht, dass »der Bezug auf Gott die Hoffnung disambiguiert und eindeutig macht.«<sup>22</sup>

Diese Dichotomie, die Dalferth hier entwirft, wird zwar dem Faktum gerecht, dass Hoffnung tatsächlich ein ambivalentes Phänomen ist, weil sich Hoffnungen verschiedener Menschen mitunter massiv widersprechen und diese in diametral entgegengesetzte Richtungen hoffen, allerdings kann hierbei keine so eindeutige Trennung vorgenommen werden, wie Dalferth sie vorschlägt. Denn sowohl theologische, wie sprachanalytische oder philosophische Begriffe von Hoffnung gründen allesamt auf dem griechischen ἐλπίζω, das einerseits ›hoffen‹ und ›vertrauen‹ bedeutet, andererseits aber auch ›befürchten‹ und ›ahnen‹, durchaus also auch die negative Konnotation schon in sich birgt.<sup>23</sup> Auch wenn, wie er hervorhebt, »das Wort ›hoffen‹ [...] vermutlich mit dem mittelhochdeutschen ›hüpfen‹ bzw. dem

14 Vgl. KRISTENSEN: Body and Hope.

15 Vgl. MITTLEMAN: Hope in a Democratic Age.

16 Vgl. ROEBBEN: Religionspädagogik der Hoffnung.

17 Vgl. LUTZ: Der hoffende Mensch.

18 Zur vereinfachten Lesart wird diese Arbeit in diesem und allen folgenden Kapiteln: ein generisches Maskulinum verwenden. Damit soll lediglich der Lesefluss gefördert werden.

19 DALFERTH: Hoffnung, S. 1.

20 DERS.: Hoffnung, S. 1.

21 Vgl. DERS.: Hoffnung, S. 2.

22 DERS.: Hoffnung, S. 2.

23 Vgl. GEMOLL/VRETSKA: Gemoll, S. 280.

mittelniederdeutschen ›hoppən‹ verwandt« sein sollte und deshalb »ungefähr ›vor Erwartung aufgeregt herumhüpfen‹«<sup>24</sup> bedeuten könnte,<sup>25</sup> lässt sich doch nicht verhehlen, dass jegliche Rede von Hoffnung, sei sie nun akademischer oder umgangssprachlicher Natur, immer auch die »Möglichkeit ihrer Enttäuschbarkeit«<sup>26</sup> impliziert.

Warum also Hoffnung? Zum einen, weil Hoffnung nach wie vor »als Sinn für Möglichkeit und Unverfügbarkeit«<sup>27</sup> für die Theologie von zentraler Bedeutung ist. Christliche Theologie, so wird später bei Moltmann zu lesen sein, hat sich ganz eminent auf Hoffnung zu beziehen. Denn der Inhalt ihres Glaubens, nämlich die Erwartung des Reiches Gottes, ist nichts, was in irgendeiner Weise propositional ist, worüber die Menschheit verfügen könnte oder es gar selbst herbeizuführen in der Lage wäre, womit sich ihr Glauben immer als hoffender Glaube im oben genannten ›Sinn für Möglichkeit und Unverfügbarkeit‹ darstellen kann. »Hoffnung«, so stellt Welker darum völlig richtig dar, »hält die Differenz des Bedürfnisses [...] in der Differenz von Erfüllung bzw. Teilerfüllung und Enttäuschung bzw. Gefährdung.«<sup>28</sup> Und ihr Spezifikum, so Welker weiter, liegt darin, dass sie »die Differenzerfahrung von Erfüllung und Enttäuschung gerade *nicht* zusammenfallen lässt.«<sup>29</sup>

›Hoffnung als Sinn für Möglichkeit und Unverfügbarkeit‹ ist demnach für die Theologie ein wichtiges Thema, weil sie Ausdruck für den eschatologischen Vorbehalt, für die eschatologische Differenz zwischen der Verheißung und Ansage des Reiches Gottes, seiner Präsentation in Jesus Christus und dem faktischen Erleben seiner Nichtpräsenz in dieser Welt ist. Es ist hier der nächsten Grund erkennbar, weshalb diese Arbeit sich dem Phänomen ›Hoffnung‹ widmet: Hoffnung ist eine durch und durch lebensweltliche Konstante. Sei es in der Kantschen Auslegung: »alles Hoffen geht auf Glückseligkeit, und ist in Absicht auf das Praktische und das Sittengesetz eben dasselbe, was das Wissen und das Naturgesetz in Ansehung der theoretischen Erkenntniß der Dinge ist«<sup>30</sup>, was verstanden sein soll im Sinne von Hoffnung als Triebfeder fürs Handeln; oder sei es die Hoffnung, die ein politisches System tragen können muss,<sup>31</sup> die Mittleman besonders aus der

24 DALFERTH: Hoffnung, S. 33.

25 Dalferth äußert diesen Gedanken selbst als Vermutung!

26 MOLTSMANN: Theologie der Hoffnung, S. 333.

27 So die Überschrift über Borchels 3. Kapitel in BORCHEL: Hoffnung, S. 151.

28 WELKER: Moltmann, S. 246.

29 DERS.: Moltmann, S. 247. Soweit nicht anders angegeben sind alle Kursivierungen oder sonstigen Hervorhebungen in Zitaten aus dem Originaltext übernommen. Von mir getätigte Veränderungen werden in der jeweiligen Fußnote markiert.

30 IMMANUEL KANT: Gesammelte Schriften, hrsg. v. KÖNIGLICH-PREUSSISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN (Akademie Ausgabe), Berlin 1902ff. III, S. 523 (in diesem und allen folgenden Kapiteln: AA).

31 Vgl. MITTLEMAN: Hope in a Democratic Age, S. 260ff.

Tradition und der Überzeugung der Gerechtigkeit heraus entwickelt sieht;<sup>32</sup> aber auch ganz profane Hoffnungen wie die Hoffnung auf gutes Wetter, den Sieg der favorisierten Fußballmannschaft oder das Nicht-Abstürzen eines Flugzeugs fallen unter die lebensweltliche Erfahrung.

»Die Hoffnung ist«, so kann sich Welker darum angeschlossen werden, »in das konkrete, wirklich gelebte Leben eingebunden«, was sie, »nicht nur verletzbar, sondern prinzipiell relativierbar und zerstörbar«<sup>33</sup> macht. Es bleibt zunächst einmal der Doppelaspekt, dass Hoffnung eine Differenz Erfahrung in sich birgt. Denn ob der Flug gut oder schlecht endet, liegt in der Regel nicht in eigener Hand; zu viele oder falsche oder enttäuschte Hoffnungen können ein politisches System schnell der Verdrossenheit anheim fallen lassen;<sup>34</sup> und die Hoffnung als Impulsgeber für Tathandlungen birgt große Gefahren in sich – nicht umsonst ist *gut gemeint* das sprichwörtliche Gegenteil von *gut gemacht*.

Weshalb also noch eine Arbeit über Hoffnung? Wie diese Arbeit im Folgenden aufzuzeigen versuchen wird, birgt Hoffnung noch einen anderen Aspekt in sich, der nicht weniger ambivalent, allerdings in der Forschungslandschaft – sowohl theologischer als auch nicht-theologischer Art – bisher etwas zu kurz gekommen ist. Hoffnung ist *erkenntnisbedingend*. Der amerikanische Philosoph Richard Rorty veröffentlichte eine »Einführung in die pragmatische Philosophie«, die er mit »Hoffnung statt Erkenntnis«<sup>35</sup> betitelte – eine völlig verfehlte Gegenüberstellung, wie diese Arbeit in ihrem Verlauf zeigen möchte. Hoffnung und Erkenntnis sind keine sich ausschließenden, sondern sich wechselseitig bedingende und interdependente Vorgänge. Denn Hoffnung ist in ihrer inneren Dialektik, als Sinn für das Mögliche und Unverfügbare immer antizipatorisch, bezieht sich immer auf einen Zustand der nicht oder noch nicht ist, aber dennoch so erkennbar und erkannt sein muss, dass Hoffnung sich wiederum an ihm entzünden kann. Um sich aber auf diesen beziehen zu können, reicht nicht nur die Negativerfahrung der Wirklichkeit als einer mangelhaften – wäre das der Grund, aus dem heraus gehofft würde, wäre Hoffnung leer, schwach und bloß subjektiv und würde aus der Erkenntnis alleine entspringen können. Das ist zu wenig. Vielmehr kommt auch Erkenntnis aus der Hoffnung: Das, was erhofft wird, ist Grund der Hoffnung und aus der Hoffnung heraus kann es dann wiederum erst erkannt werden. So sind Erkennen und Hoffen zwei Momente, die sich wechselseitig bedingen und gleichzeitig ungleichzeitig miteinander agieren. Dadurch bringt die Hoffnung allerdings die Zeitlogik von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, von nicht-mehr, von

32 Vgl. besonders DERS.: *Hope in a Democratic Age*, S. 262f.

33 WELKER: *Moltmann*, S. 253.

34 Vgl. MITTLEMAN: *Hope in a Democratic Age*, S. 260.

35 RORTY: *Hoffnung statt Erkenntnis*. Verfehlt ist diese Gegenüberstellung v. a. im Titel. Der Ansatz, sich mehr auf Hoffnung statt auf Erkenntnis zu beziehen, kann und sollte in der Hinsicht Unterstützung finden, in der Erkenntnis und Hoffnung sich nicht ausschließen sondern erkannt wird, dass Erkenntnis immer Hoffnung konstitutiv bei sich gestellt findet.

eben-gerade und von noch-nicht durcheinander, wenn im eben-Gerade, in der Gegenwart, das noch-Nicht, die Zukunft, einen Prozess anstößt, nämlich den Akt des Hoffens. Besonders prägnant hat dies Bloch formuliert mit dem Satz: »Die wirkliche Genesis ist nicht am Anfang, sondern am Ende«<sup>36</sup>, was Dalferth mit Recht auslegt im Sinne von »Hoffnung [...] als Gegenbewegung zur Erinnerung [...], als überschreitendes Denken nicht auf das Vergangene hin, sondern auf das Unabgegoldene und Noch-Nicht-Bewußte im Vergangenen und Gegenwärtigen hin, dessen Realisierung in der Zukunft liegt und als Utopie antizipiert wird.«<sup>37</sup>

Die Fragestellung, die diese Arbeit nun verfolgt, geht dieser Gegenbewegung nach und fragt, inwiefern Hoffnung hier nicht nur Erkenntnis ermöglicht, sondern gar Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis ist, sowohl dieser Wirklichkeit als auch der neuen Wirklichkeit Gottes. Und es ist für die Theologie gerade deshalb ein so zentrales und eminent wichtiges Thema, weil der Wahrheitsanspruch des Glaubens selbst mit diesem Thema steht und fällt. Hat der christliche Glaube keine Hoffnung, hat er keine Orientierung an den offenbarenden Verheißungen des Reiches Gottes, so hat er auch seine Legitimation verloren. Denn dann lebt er nicht mehr aus der Wahrheit der Selbstoffenbarung Gottes in Kreuz und Auferstehung als der, der da war, der da ist und der da kommt, sondern bleibt in bloßer Reminiszenz ans Osterereignis stehen und hat damit seine kritische Sprengkraft auf der einen, aber auch sein tröstendes, erhebendes, rettendes und verkündigendes Moment gänzlich von sich abgeschnitten. Er verkäme zum Mythos.

Die Arbeit orientiert sich nun in ihrem Fortlauf an den Schriften Theodor W. Adornos und Jürgen Moltmanns. Sie tut es gerade anhand dieser beiden, weil das, was auf den letzten Seiten anhand Dalferths entwickelt wurde, zu wenig ist, um das Phänomen ›Hoffnung‹ theologisch zu beschreiben. Wo Dalferth sich darauf beschränkt, Hoffnung als anthropologische Konstante zu bezeichnen, ist es theologisch essentiell, Hoffnung als die Gestalt zu beschreiben, in der die Erlösung gegenwärtig wird. In der Hoffnung vergegenwärtigt sich die Wahrheit der Gnade, die Gott selbst in seiner Erwählung des Menschen ist. Hoffen nur als grundlegende anthropologische Kategorie des Lebens, nur als Phänomen menschlichen Seins zu beschreiben, kann deshalb nicht ausreichen. Sondern vielmehr braucht es doch noch mehr, das der Hoffnung inhärent ist, dass in der Erfahrung von Hoffnung die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis dieser Wirklichkeit, aber auch einer neuen Wirklichkeit begründet liegt. Es ist dies die Präsenz der Vollendung, die Gegenwart der Erlösung im Hoffen.

Der Titel dieser Arbeit bringt die Überzeugung zum Ausdruck, dass Hoffnung nicht nur ein menschliches Phänomen ist, sondern sie ist vor allem einmal ein göttliches Geschenk. Sie ist nicht nur eine lebensweltliche Erwartungshaltung,

<sup>36</sup> BLOCH: Prinzip Hoffnung, S. 1628.

<sup>37</sup> DALFERTH: Hoffnung, S. 136.

sondern sie ist lebensbedingende und -stiftende Gabe. Diese Arbeit versucht nun gerade diese Dimension von Hoffnung zu untersuchen. Dass dabei Moltmann und Adorno die Gewährsmänner sind, kann und darf überraschen. Sowohl Adorno als auch Moltmann schreiben philosophisch und theologisch in eine Zeit, in der nicht nur der zweite Weltkrieg, den sie beide hautnah erlebten – der eine im Exil, der andere an der Front und in Kriegsgefangenschaft –, gerade erst verklungen ist. Sie schreiben in eine Zeit, in der Hoffnung zu versiegen drohte. Nach Barth hat sich in der evangelischen Theologie kaum ein zweiter Theologe noch so pointiert dazu geäußert, dass Christentum ohne eine Zentralstellung der Eschatologie nichts mit Christus zu tun habe wie Moltmann. Die *Theologie der Hoffnung*<sup>38</sup> und ihre Folgewerke hatten nicht nur den Anspruch, einen weiteren Beitrag zur theologischen Debatte ihrer Zeit darzustellen, sondern sie wollten wachrütteln, klären und verdeutlichen, weshalb die Theologie zu jeder Zeit und zu dieser im Besonderen der Hoffnung nicht nur bedarf, sondern sich ihrer über alle Maßen bewusst werden muss; sowohl in der wissenschaftlichen Theologie als auch in der kirchlichen Verkündigung und dem gelebten Glauben. Adorno dürfte in diesem Zusammenhang als einer der letzten Philosophen gelten, dem Utopie und Hoffnung so wichtig waren, dass er sie als das unausgesprochene Zentrum seiner Philosophie immer und immer wieder umkreiste und aus den verschiedensten Blickwinkeln betrachtete. Was bisher als Problematik, maßgeblich an Dalferths Darstellung der Hoffnung als anthropologischem Phänomen, verdeutlicht und hervorgehoben wurde, ist ein Problem, das auf einem theologisch hohen Niveau genau zu reflektieren ist. Moltmann und Adorno bieten dieses Niveau beide auf ihre Weise auf und ermöglichen dadurch, das Problem selbst auf die ihm angemessene Weise nicht reduktionistisch anzugehen, sondern gerade in der Polarität des optimistischen Theologen und des negativen Dialektikers die Weite des Hoffnungsbegriffs in seiner für den Glauben zentralen Gestalt in kritischer Art und Weise zu beleuchten und fruchtbar zu machen. Es sollen darum in dieser Arbeit beide Gedankengänge – der optimistisch-theologische Moltmanns und der negativ dialektische Adornos – nachvollzogen, ihre Stärken und Schwächen kritisch beleuchtet und auch Lücken offengelegt werden. Dies geschieht alles unter der Fragestellung: Inwiefern lässt sich bei Hoffnung von einer Präsenz der Vollendung reden, wie bedingen sich diese beiden Momente gegenseitig, welche Grundlagen und welche Konsequenzen muss ein solches Hoffen haben und austragen? Dieses Anliegen ist groß, wird sogar noch größer, weil man dabei nicht umhin kann, sich die Frage zu stellen, inwiefern das Zukünftige, die Erlösung, das also noch Ausstehende und zu Erhoffende, präsent sein könnte, es sogar sein muss, um der Hoffnung eine

---

38 Wenn *Theologie der Hoffnung* kursiv gedruckt ist, ist das Werk, wenn sie lotrecht steht, die hoffnungszentrierte Theologie selbst gemeint.

transzendente Bedeutung beizumessen.<sup>39</sup> Dabei darf allerdings wiederum die Präsenz und Transzendentalität nicht wieder so stark sein, dass die Jenseitigkeit des Erhofften verloren ginge und sich in einem optimistisch-präsentischen Erlösungspositivismus wiedergefunden würde. Aus diesem Grund scheinen Moltmann und Adorno die richtigen Gesprächspartner zu sein.

Die Arbeit ist dafür in acht Kapitel aufgeteilt, die sich grob in drei Teile einteilen lassen. Der erste Teil umfasst die Kapitel 2 und 3 und ist einer Analyse von Adornos Hoffnungs begriff gewidmet, zu dem vorzudringen jedoch einiger Vorarbeit bedarf. Das zweite Kapitel muss dabei die theoretischen Grundlagen reflektieren, die für Adornos Denken zentral sind, nämlich die Analyse des gesellschaftlichen Verblendungszusammenhangs, der Hoffnung auszuschließen scheint (2.2), der in universaler Weise die Gesellschaft (2.1.1), das Individuum (2.1.2) und letztlich die gesamte Welt umfasst und unter einen Mantel der Verzerrung und Verdunkelung hüllt. Es soll also nachvollzogen werden, weshalb Adornos Theorie zu einem Hoffnungs begriff und Hoffnungsdenken kommen muss, der in gebrochener Form nur vorhanden sein kann und umgekehrt aber auch dieses Denken selbst einem bestimmten Hoffnungs begriff entspringt.

Das dritte Kapitel nimmt diese Grundlagen auf und geht im Denken Adornos einen Schritt weiter. Auf Basis der zwar früh angelegten, aber erst deutlich später ausformulierten Methode der Negativen Dialektik (3.1) und ihrer Grundentscheidungen zum Vorrang des Objekts (3.1.1) wird der Schritt in die *Ästhetische Theorie* gegangen, da sich dort in ausgesprochen anschaulicher, wenn auch nicht immer ausgesprochen verständlicher Weise die Methode der Negativen Dialektik verwirklicht findet. Die *Ästhetische Theorie* ist dabei der Ort, an dem Adorno die Komplexität der Präsenz des nichtpräsenten Utopischen im Kunstwerk thematisiert und ausführt; es geht in ihr um die Konkretion des Utopischen im Kunstwerk, die aber nicht eine eindimensionale Gegenwärtigkeit ausdrückt, sondern gerade hier erst die Komplexität des Topos des Utopischen – und wie Hoffnung deshalb an ihm entspringen kann – sich zeigt. In der Theorie des Ästhetischen wird vor allem in den Blick geraten, inwiefern Kunst selbst eine doppelte Existenz hat (3.2), nämlich auf der Grenze zwischen dem Bann des Hoffnungslosen (3.2.1) auf der einen und der hoffnungsgebenden Erlösung (3.2.2) auf der anderen Seite. Wie zu sehen sein wird, eröffnet sich dadurch in der Kunst ein besonderes Präsenzverhältnis zwischen Präsenz- und Nichtpräsenz der Erlösung in der Kunst (3.3), was die Argumentation der Arbeit dazu bringen wird, nach dem Utopischen selbst und seiner Stellung zur Wirklichkeit zu fragen (3.3.1).

Der zweite Teil beinhaltet die Kapitel 4–6 und befasst sich mit Moltmanns der Hoffnung und auch hier wird mit seinen strukturellen Grundlegungen, nämlich Hoffnung von der Verheißung her zu entwickeln (Kapitel 4), begonnen werden.

39 WELKER: Zukunftsaufgaben evangelischer Theologie, S. 264f. thematisierte schon die Transzendentalität der Hoffnung bei Moltmann.

Um zu verstehen, wie diese Entwicklung funktioniert und weshalb Verheißung bei Moltmann in spezieller Form gedacht wird, folgt diese Arbeit grob dem Aufbau der *Theologie der Hoffnung* und beginnt mit einer Analyse von Moltmanns Interpretation verschiedenster Offenbarungsbegriffe (4.1), der eine Auslegung und Erklärung seines eigenen Weiterdenkens folgen wird (4.2). Erst dann kann sich erschließen, weshalb Moltmann, in Aufnahme alttestamentlicher (4.3.1) und neutestamentlicher (4.3.2) Verheißungstraditionen, in eben dieser Verheißung die Grundlage von Hoffnung sieht (4.3.3), wie sie seiner Theologie eignet.

Das anschließende fünfte Kapitel knüpft nach der strukturellen mit der inhaltlichen Komponente des Moltmannschen Hoffnungsbegriffs an. Dabei kann eine Diskussion des Verhältnisses von Glaube und Hoffnung (5.1) – zwei verwandte und manchmal fast schon äquivok benutzte Momente des christlichen Lebens – in Moltmanns Theologie nicht ausbleiben, die sich besonders den verschiedenen Momenten von Hoffnung und Glaube widmen soll. Dabei wird es inhaltlich im Hoffnungsbegriff darum gehen müssen, ihn von der auf den ersten Blick sehr ähnlichen, aber doch kategorial sehr verschiedenen Zuversicht zu unterscheiden (5.1.1). Moltmanns *Theologie der Hoffnung* sah und sieht sich bis heute oft der Kritik ausgesetzt, im Kern eine Theologie der Auferstehung, der Verherrlichung, eine *theologia gloriae* zu sein. Unter verschiedenen hermeneutischen Vorbedingungen kann dem – zumindest bedingt – zugestimmt werden und gleichzeitig hat Moltmann sich dieser Kritik selbst auch gestellt und an zentraler Stelle in der *Theologie der Hoffnung* ein Kapitel zum Kreuz geschrieben, gefolgt von der zweiten großen Veröffentlichung, die direkt an die *Theologie der Hoffnung* anschließt, nämlich *Der Gekreuzigte Gott*, womit der Vorwurf einer einseitigen Beschäftigung nur mit der Herrlichkeit der Auferweckung weithin als entkräftet gelten darf. Dementsprechend kann eine Analyse der Hoffnung bei Moltmann, gerade von der Verheißung her kommend nicht an Kreuz und Auferweckung Jesu Christi vorbei (5.1.2 und 5.1.3). Die inhaltliche Analyse von Hoffnung (und Glauben) wird durch die Aufnahme des Kierkegaardschen Diktums der »Hoffnung als Leidenschaft für das Mögliche«<sup>40</sup> bei Moltmann abgeschlossen, wo besonders in Blick geraten wird, inwiefern das Mögliche wirklich oder das Wirkliche nur möglich sein könnte (5.2.1). Eine ausformulierte, in sich geschlossene und auf seine Theologie der Hoffnung bezogene Sündenlehre fehlt bei Moltmann; dennoch lässt sich zumindest ein Ansatz aus verschiedenen Texten rekonstruieren, der dem Hoffnungsbegriff noch eine neue Seite eintragen wird. Dies ist der Abschluss des vierten Kapitels (5.2.2).

Das letzte Analysekapitel (Kapitel 6) widmet sich dann ausführlich der Erkenntnis, die mit dieser Hoffnung bei Moltmann zusammenhängen muss und aus ihr entsteht. Es wird hier zunächst einmal festzustellen sein, dass theologisch ein Umweg gegangen werden muss, da, wie Moltmann es formuliert, »die *noetische*

40 MOLTSMANN: *Theologie der Hoffnung*, S. 13 in Anlehnung an KIERKEGAARD: *Krankheit zum Tode*, S. 35ff.

*Ordnung* [...] immer die Umkehrung der ontischen Ordnung der Dinge ist«<sup>41</sup>. Das heißt nichts geringeres, als dass, statt direkt bei der Erkenntnis der Hoffnung und der Hoffnung als transzendentaler Bedingung von Erkenntnis einzusetzen, beim kommenden Reich Gottes selbst einzusetzen ist (6.1). Dafür werden einzelne Grundentscheidungen von Moltmanns inhaltlicher Eschatologie (6.1.1) nachvollzogen. Anschließend wird analysiert und diskutiert, inwiefern Moltmanns Modifikation des *credo, ut intelligam* in ein »spero, ut intelligam«<sup>42</sup> gerechtfertigt ist (6.2). Ein kurzer, holzschnittartiger Ausblick auf die daraus resultierende Ethik der *Theologie der Hoffnung* (6.3) kann nicht ausbleiben, soll aber tatsächlich eher der Ausblick sein, der zum letzten Teil überleiten wird.

Dieser beinhaltet die beiden Abschlusskapitel, in denen der Versuch stattfindet, mit Moltmann und Adorno über ihre Gedanken hinauszugehen. Die verschiedenen Aspekte, die für eine Hoffnung benötigt werden, die tatsächlich transzendente Bedeutung hat, sind in diesen beiden Kapiteln dauerpräsent. Deshalb wird das erste dieser beiden abschließenden Kapitel (7) sich auch besonders mit dem Phänomen der Präsenz auseinandersetzen müssen und zwar unter dem Aspekt der Präsenz des Zukünftigen. Aus der Analyse Moltmanns und Adornos in ihren jeweiligen Hoffnungsbegriffen soll hier eine Umkehrung der Zeitlogik vorgestellt werden (7.1), die zwei Themenschwerpunkte umfasst, nämlich einerseits die interne Dialektik von Zukunft (7.1.1) und andererseits ihr Bezug zu Präsenz und Präsens (7.1.2). Das achte und letzte Kapitel nimmt diese beiden Themengebiete in umgekehrter Reihenfolge auf und versucht herauszuarbeiten, inwiefern Hoffnung transzendental ist in Bezug auf eine neue Erfahrung der Wirklichkeit.

## 1.2 Zur Auswahl und Darstellung von Adorno und Moltmann

Aus den bisher genannten Gründen sollte zumindest grundsätzlich ersichtlich geworden sein, weshalb gerade Moltmann und Adorno in einem Gespräch über Hoffnung besonders fruchtbar gemacht werden können und nicht nur der theologische Diskurs mit Bloch zu suchen ist, wie Moltmann selbst es schon tat.<sup>43</sup> Die innertheologische Debatte um die *Theologie der Hoffnung* blieb keineswegs aus und noch Jahre später bleibt sie ein vielzitiertes Werk, das in seiner internationalen Wirkung ihresgleichen sucht. Das enthebt aber nicht von der Frage, was nach 50 Jahren noch an diesem Werk geblieben ist, das auch heute produktiv gelesen werden sollte; so wie auch beim Umgang der Schriften Adornos nicht im

41 MOLTSMANN: Kommen Gottes, S. 16.

42 DERS.: *Theologie der Hoffnung*, S. 28.

43 Vgl. den später zugefügten Anhang DERS.: *Theologie der Hoffnung*, S. 313–334; ebenso auch die zahlreichen Aufnahmen und Erwähnung Blochs in seinem gesamten Werk, wie beispielsweise DERS.: *Theologie der Hoffnung*, S. 12.70.222.241; DERS.: *Der Gekreuzigte Gott*, S. 10.32.91.162.287; DERS.: *Kirche in der Kraft des Geistes*, S. 30.39.92.109.160; DERS.: *Kommen Gottes*, S. 12.41.48.54.80.246.361 und noch sehr viel öfter.

zeitlichen Kontext bis 1969 stehen geblieben werden kann, sondern immer auch der kritische Ertrag für die veränderte zeitgeschichtliche Situation in die Analyse einbezogen werden muss. Dass Adorno und Moltmann hier die Gewährsmänner sind, liegt am hohen Niveau ihrer theoretischen Ausarbeitungen zur Hoffnung.

Die wenigen Versuche, die sich nun schon einmal theologisch in einen Diskurs mit Adornos Schriften und Denken begeben haben,<sup>44</sup> sind allesamt Arbeiten, die genau diesen kritischen Bezug verschiedener zeit- aber auch forschungsgeschichtlicher Dimensionen herzustellen versuchen mit dem Ziel, das kritisch negative Denken Adornos für die Theologie dergestalt fruchtbar zu machen, dass einem einseitigen Optimismus entgegengewirkt werden kann und stattdessen eine Sprachform entwickelt wird, die es ermöglicht, auch unter den Umständen zunehmender Pluralismen und der Herrschaft global kapitalistischer Marktlogik noch von Glück, Versöhnung, Hoffnung zu reden. Oft fällt dabei allerdings auf, dass aus der theologischen Sicht heraus Adorno in einer Weise gelesen und interpretiert wird, die nicht eben falsch ist und vieles Richtiges, Gutes und Wichtiges artikuliert, allerdings einerseits einr Vereinnahmungstendenz sich nicht erwehren kann und andererseits dem Anspruch Adornos gegenüber seiner eigenen Philosophie nicht hinreichend gerecht wird.<sup>45</sup> Dazu kommt, dass bis heute große Unklarheit darüber herrscht, wie Adorno selbst nun Religion gegenüberstand, da zwar deutlich ist, dass er über theologische Debatten gerade am Anfang des 20. Jahrhunderts informiert und einschlägig mit sowohl Personen als auch Werken vertraut war,<sup>46</sup> im *Jargon der Eigentlichkeit*<sup>47</sup> Kierkegaards Christologie gegen eine von ihm so verstandene Fehlinterpretation Bubers verteidigte,<sup>48</sup> aber gleichzeitig, wie Brumlik es nennt, eine »skeptische bis spöttische Haltung«<sup>49</sup> an den Tag legte, wenn es um (Offenbarungs-)Religion ging.

44 Vgl. etwa BINDSEIL: Ja zum Glück; BRÄNDLE: Rettung des Hoffnungslosen; EBERLEIN-BRAUN: Erkenntnis und Interpretation; THAIDIGSMANN: Blick der Erlösung; DERS.: Von der Gerechtigkeit der Wahrheit.

45 Dem Autor ist sehr wohl bewusst, dass auch er sich der Gefahr dieses Vorwurfs aussetzt. Insgesamt ist ein großes Problem der Adorno-Forschung, mit heutigen Maßstäben und Erkenntnissen an Adorno heranzugehen und dabei zu zeigen, dass seine Prognosen nicht eingetroffen sind (vgl. exemplarisch MEYER: Apokalypse ohne Ende). Stattdessen müsste doch andersherum begonnen werden und untersucht, inwiefern grundlegende Gedanken Adornos auch heute denkbar wären bzw. sind. Es würde auch verhindern, wie u. a. Meyer nur ad hominem zu argumentieren und die Diskussion damit einseitig zu einem Ende zu bringen.

46 Vgl. BRUMLIK: Theologie und Messianismus, S. 300.

47 THEODOR W. ADORNO: Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit, hrsg. v. ROLF TIEDEMANN UNTER MITWIRKUNG VON GRETTEL ADORNO, SUSAN BUCK-MORSS UND KLAUS SCHULTZ (Gesammelte Schriften 6), Frankfurt am Main 2003, S. 413–526 (in diesem und allen folgenden Kapiteln: GS 6).

48 Vgl. DERS.: GS 6, S. 423. Genauer erklärt wird dies bei BRUMLIK: Theologie und Messianismus, S. 299.

49 DERS.: Theologie und Messianismus, S. 299.

Moltmann veröffentlichte die *Theologie der Hoffnung* 1964 einerseits als Antwort auf die vorausgegangen langjährigen, »internen Diskussionen zwischen den Herausgebern der Zeitschrift EVANGELISCHE THEOLOGIE«, in denen es um die Stellung der Geschichte in »einer biblisch begründeten systematischen Theologie« ging und »um die Überwindung des allgemeinen Existentialismus der Nachkriegszeit, um Zukunftsperspektiven für eine gerechtere, friedlichere und menschlichere Welt zu gewinnen.«<sup>50</sup> Und andererseits ging es Moltmann auch um eine »Zukunftsorientierte Theologie«, in der »die alttestamentliche Theologie der Verheißungen, die neutestamentliche Eschatologie der Parusie Christi, die holländische Theologie des Apostolats und eine revolutionäre Ethik«<sup>51</sup> alle aufgenommen werden konnten, ohne dass es in eine existentialistische oder präsentische oder transzendent-überhöhte Theologie münden würde.

Moltmann spricht in eine Zeit, in der verschiedenste theologische Strömungen *en vogue* waren, zwischen denen aber teils gravierende Differenzen klafften. Zwischen der, vor allem in den USA verbreiteten, Gott-ist-tot-Theologie über Bultmanns an Heidegger sich orientierender, existentialistisch geprägter Theologie, der dialektischen Theologie in der Nachfolge Karl Barths und ihren vielen Kritikern – beispielsweise der junge Pannenberg mit einem geschichtstheologischen Programm – spannte sich ein weites Feld, von dem hier nur prominente Eckpunkte aufgezählt werden können; es gibt derer noch deutlich mehr.<sup>52</sup> Ihnen allen ist in gewisser Form eines gemeinsam, so Moltmanns Darstellung, nämlich dass sie den zentralen Inhalt der christlichen Hoffnung, die Erwartung des Reiches Gottes, der Auferstehung der Toten, der Erlösung und all die anderen Topoi, die noch zu diesem Themengebiet zählen, unter dem Namen »Eschatologie« ans Ende stellten und »diese Ereignisse auf den ›jüngsten Tag‹ vertagte[n]«<sup>53</sup>. Es geht Moltmann konsequent um die Auseinandersetzung mit einer Theologie, der er zwar hoch anrechnet, die Eschatologie überhaupt erst wiederentdeckt, allerdings gleichzeitig »ihre Unwirksamkeit« postuliert zu haben.<sup>54</sup> Wo Albrecht Ritschl noch die Idee vertrat, das Reich Gottes verwirkliche sich innerweltlich durch Sittlichkeit,<sup>55</sup> kam die Religionsgeschichtliche Schule zu der Auffassung, das Reich Gottes sei überweltlich und habe deshalb nichts mit dieser Wirklichkeit zu tun,<sup>56</sup> was von Schweitzer weiterentwickelt wurde zu einem Postulat, dass jetzt sittlich

50 MOLTSMANN: *Theologie der Hoffnung*, S. I. Die Seiten des Vorworts von 1997 sind nicht nummeriert. Der Einfachheit halber führe ich deshalb hier die Paginierung I–V ein, um eine leichtere Nachvollziehbarkeit zu gewährleisten.

51 DERS.: *Theologie der Hoffnung*, S. II.

52 Vgl. für eine knappe weitere Darstellung JONG: *Theologie der Hoffnung*, besonders S. 20–32.

53 MOLTSMANN: *Theologie der Hoffnung*, S. 11.

54 Vgl. DERS.: *Theologie der Hoffnung*, S. 31–35.

55 Vgl. RITSCHL: *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und der Versöhnung III*, S. 594.

56 Vgl. WEISS: *Die Predigt vom Reiche Gottes*, besonders S. 85, wo er schreibt, dass auch Jesus das Reich Gottes nicht aus eigener Kraft herbeiführen kann, auch S. 145, auf der er Jesu die Doppelrolle beipflichtet, sowohl in dieser als auch der nächsten Welt mit je einem Fuß zu stehen. Ebenso die

gehandelt werden müsse und könne für ein zukünftiges Reich.<sup>57</sup> Allerdings, so sieht Moltmann, standen alle diese Ansätze in einem besonderen Verhältnis zur Eschatologie: Sie erklärten sie anhand »von zweitausend Jahren ausgebliebener Parusie«<sup>58</sup> für unmöglich.

Dagegen möchte Moltmann nun eine Theologie formulieren, die »ganz und gar nicht nur im Anhang Eschatologie« ist, sondern damit ernst macht, dass Eschatologie »schlechterdings das Medium des christlichen Glaubens, der Ton, auf den in ihm alles gestimmt ist, die Farbe der Morgenröte eines erwarteten neuen Tages, in die hier alles getaucht ist.«<sup>59</sup> Eschatologie wird also nicht nur in der Mitte der theologischen Diskussion stehen können, sondern wird noch grundlegender als Basis und Bedingung christlicher Theologie verstanden werden müssen. Er rechtfertigt diese basale Funktion mit einer Fokussierung auf den gekreuzigten und auferweckten Jesus Christus, dessen Zukunft der konkrete Inhalt der Eschatologie ist,<sup>60</sup> womit Eschatologie selbst zur Grundfunktion des Glaubens erhoben wird. Wenn aber die Basis christlicher Theologie nur von und mit einem starken Fokus auf das Reich Gottes und sein Kommen existiert, dann fordert das eine Theologie, die stark von der Hoffnung auf dieses kommende Reich her lebt. Damit rückt mit der Eschatologie als Basis die Hoffnung als Medium ebenfalls in den Fokus. Die kurz vor bzw. kurz nach Moltmanns *Theologie der Hoffnung* entstandenen Werke – Kreck's *Die Zukunft des Gekommenen*<sup>61</sup> und Sauters *Zukunft und Verheißung*<sup>62</sup> –, die sich ebenfalls an einer Neubestimmung des Verhältnisses von Eschatologie und Zukunft zur christlichen Theologie versuchten, sparten das Thema »Hoffnung« zwar nicht aus, behandelten es aber auch nicht so fokussiert wie Moltmann es in seinem Entwurf tat. Sie ließen damit theologisch eine Lücke.

»Was Moltmann bietet«, so schreibt es de Jong, »ist also zunächst eine Sichtung und Zusammenfassung von bereits angeschlagenen Motiven, danach ein kräftiges Durchziehen einer schon sichtbar gewordenen Linie und schließlich vor allem eine seriöse und detaillierte biblische Rechenschaftsablage über seine Neuordnung der Theologie unter dem Gesichtspunkt der Hoffnung.«<sup>63</sup> Damit war Moltmann sehr erfolgreich, wie Marsch bemerkt: »sechs Auflagen innerhalb von zweieinhalb Jahren, Übersetzungen ins Englische, Holländische, Italienische und Japani-

---

Darstellungen zur konsequenten Eschatologie bei SAUTER: *Zukunft und Verheißung*, S. 84–96 und KRECK: *Die Zukunft des Gekommenen*, S. 14–25.

57 SCHWEITZER: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Er setzt sich ab S. 382 ausführlich mit der konsequenten Eschatologie auseinander.

58 MOLTSMANN: *Theologie der Hoffnung*, S. 33. Adorno sah ebenfalls, dass die Theologie hier eine massive Leerstelle hat, die ihr in seinen Augen zum Schaden gereicht, da ihr »der Kern, die Hoffnung aufs Jenseits, kaum je so wichtig war, wie ihr Begriff es forderte.« (ADORNO: GS 6, S. 390).

59 MOLTSMANN: *Theologie der Hoffnung*, S. 12.

60 Vgl. DERS.: *Theologie der Hoffnung*, S. 13 u. ö.

61 KRECK: *Die Zukunft des Gekommenen*.

62 SAUTER: *Zukunft und Verheißung*.

63 JONG: *Theologie der Hoffnung*, S. 32.

sche.«<sup>64</sup> Mittlerweile ist das Buch über zehn mal aufgelegt worden, zuletzt 2016 in einer Sonderausgabe,<sup>65</sup> in 15 Sprachen übersetzt, und erfreut sich nach wie vor großer Beliebtheit, vor allem in der Befreiungstheologie, aber auch insgesamt im amerikanischen und ostasiatischen Kontext.

Allerdings verschwand das Thema der Hoffnung auch schnell wieder aus dem akademischen Diskurs und führte somit wieder ein ›Schattendasein‹, insofern sie zwar in zahlreichen Dissertationen über Moltmanns Œuvre noch behandelt wird, aber nicht mehr im Vordergrund der theologischen Diskussion steht. Dem steht die in dieser Arbeit entwickelte Überzeugung entgegen, dass die auf die Verheißungen Gottes gegründete Hoffnung Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis ist, die überhaupt Theologie hervorbringt und rechtfertigt. Moltmann ist deshalb insofern für die theologische Reflexion auf Hoffnung ein unverzichtbarer Gesprächspartner, weil seine Beiträge das Thema erschlossen haben und er bis in die letzten Veröffentlichungen hinein niemals an diesem Faktum vorbeigesehen hat, dass Hoffnung zentral ist im christlichen Glauben.

Bei aller werkimmanenter Kontinuität sind dabei dennoch zwei Stadien zu unterscheiden, nämlich »die frühe Trilogie und die reife ›Dogmatik‹.«<sup>66</sup> Die frühe Trilogie<sup>67</sup> setzt sich dabei besonders mit strukturellen Fragen zu Eschatologie, Christologie und Pneumato- bzw. Ekklesiologie auseinander und entwirft eine Theologie der Hoffnung, in der das Hoffnungsmotiv selbst im Mittelpunkt steht und von verschiedenen Seiten beleuchtet wird. Die ›reife Dogmatik‹, wie Thomas sie nennt,<sup>68</sup> ist die darauf folgende inhaltliche Füllung des von ihm auf der Hoffnung gründenden Systems. Die Strukturen, die in der frühen Trilogie untersucht und aufgestellt wurden, werden nun inhaltlich geprüft und auf ihre Konsequenzen hin untersucht und entworfen.<sup>69</sup> Da sich diese Arbeit vornehmlich um die strukturellen Analysen des Hoffnungsbegriffs bemüht, werden vor allem die drei frühen Werke, und von diesen mit besonderer Intensität die *Theologie der Hoffnung* und *Der Gekreuzigte Gott*, im Fokus der Analyse stehen. Wo es der Verständlichkeit halber geboten ist oder sich eine neue und wichtige Perspektive ergibt, wer-

64 MARSCH: Wohin, S. 7.

65 Sie ist auch die zitierte Auflage, die dieser Arbeit zugrunde liegt.

66 THOMAS: Neue Schöpfung, S. 316. Für einen Überblick über die denkerische und inhaltliche Entwicklung sowie ihre biographischen Ursprünge siehe FALCKE: Phantasie für das Reich Gottes.

67 Bestehend aus MOLTSMANN: Theologie der Hoffnung, DERS.: Der Gekreuzigte Gott und DERS.: Kirche in der Kraft des Geistes.

68 Sie besteht aus den fünf Beiträgen zur Systematischen Theologie DERS.: Trinität und Reich Gottes, DERS.: Gott in der Schöpfung, DERS.: Weg Jesu Christi, DERS.: Geist des Lebens und DERS.: Kommen Gottes. Dazu kommen noch die, von Moltmann selbst so genannten, »Epilegomena«: DERS.: Erfahrungen theologischen Denkens.

69 Das heißt natürlich nicht, dass die ersten drei Werke inhaltsleer seien, jedoch offenbaren sie deutliche inhaltliche Lücken, die erst in den späteren Werken gefüllt wurden. Wie Thomas allerdings zurecht bemerkt, gilt dies unter der Einschränkung, dass »keine Neufassung der Ekklesiologie« (THOMAS: Neue Schöpfung, S. 317) vorgenommen wurde und eine eigenständige, ausgeführte Hamartologie gänzlich fehlt – hier bleiben Lücken bestehen.

den allerdings auch die späteren Texte mit einbezogen werden, zusätzlich zu einer Auswahl der zahlreichen Aufsätze, die Moltmann im Laufe seines akademischen Schaffens schrieb.

Ganz anders verhält es sich dagegen mit Adorno. Sein Werk ließe sich vielleicht sogar zeitlich unterteilen in frühe Schriften, frühe Nachkriegsschriften und späte Hauptwerke, allerdings würde man damit dem Ansatz und dem Anspruch Adornos absolut nicht gerecht werden. »In einem philosophischen Text sollten alle Sätze gleich nahe zum Mittelpunkt stehen«<sup>70</sup>, ist einer der Sätze, die am Häufigsten zur Sprache kommen, wenn es um die Form und die Struktur von Adornos Werk geht. Dieser Satz sagt nicht mehr und nicht weniger aus, als dass jedes Wort in jedem Satz und jeder Satz in jedem von Adornos Texten gleich wichtig und gleich unwichtig ist, wenn es darum geht, das Zentrum möglichst umfassend zu beleuchten, unter dem Vorbehalt, dass es selbst damit nicht ausgesprochen werden muss, nicht kann und nicht darf. Daraus können und müssen verschiedene Konsequenzen gezogen werden.

Zum einen, »daß sein Denken, [...] aus methodischen wie inhaltlichen Gründen, die für Adorno ineinander übergehen, jeder Tendenz zur Systembildung widerstehen will«<sup>71</sup>, wie Schoberth es so treffend beschreibt. Ein Text, in dem jeder Satz gleich nah zum Zentrum ist, kann und muss damit zwar in sich geschlossen sein in Bezug auf dieses Zentrum, allerdings kann es hier nicht die Geschlossenheit eines Systems oder einer Systematik geben, da deren starre Strukturen das dynamische Textgefüge in seiner Anordnung um das Zentrum herum zerstören würde.<sup>72</sup> Vielmehr, auch das betont Schoberth richtig und klar, muss »[e]ine ihrem Gegenstand angemessene Beschäftigung mit der [...] Theorie Adornos [...] sich darum an dem konstellativen Verfahren orientieren, das Adornos eigene Schriften kennzeichnet.«<sup>73</sup> Dieses konstellative Verfahren äußert sich in Adornos Schriften durch einen essayistischen Stil, der »Systematik durch seine Anlage negiert und sich selbst um so besser genügt, je strenger er es damit hält.«<sup>74</sup> Adorno meint damit, dass es hier keine »lückenlose Ordnung der Begriffe« geben kann, denn die Begriffe sind »nicht eins [...] mit dem Seienden«<sup>75</sup>, sondern fluide und kontextsensibel. Wenn Adorno also essayistisch verfährt, dann möchte er damit erreichen, dass nicht von vorneherein klare Definitionen den Text beherrschen,

70 THEODOR W. ADORNO: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, hrsg. v. ROLF TIEDEMANN UNTER MITWIRKUNG VON GRETTEL ADORNO, SUSAN BUCK-MORSS UND KLAUS SCHULTZ, 8. Aufl. (Gesammelte Schriften 4), Frankfurt am Main 2012, S. 79 (in diesem und allen folgenden Kapiteln: GS 4).

71 SCHOBERTH: *Jenseits der Kunst*, S. 13.

72 Vgl. dazu den Abschnitt 2.1.1.1 dieser Arbeit.

73 SCHOBERTH: *Jenseits der Kunst*, S. 13.

74 THEODOR W. ADORNO: *Noten zur Literatur*, hrsg. v. ROLF TIEDEMANN UNTER MITWIRKUNG VON GRETTEL ADORNO, SUSAN BUCK-MORSS UND KLAUS SCHULTZ, 5. Aufl. (Gesammelte Schriften 11), Frankfurt am Main 2015, S. 26 (in diesem und allen folgenden Kapiteln: GS 11).

75 DERS.: GS 11, S. 17.

sondern jeder Begriff in jedem Text genau das aussagt, was er in seiner Stellung zum Zentrum bedeutet. »Damit tritt an die Stelle der linearen Gedankenführung eine prinzipiell unabschließbare kreisende Denkbewegung.«<sup>76</sup>

Adorno wurde schon zu Beginn seiner Schaffensphase eine »Ästhetisierung der Philosophie« vorgeworfen und eine Flucht in eine »pseudokünstlerisch hermetische Schreibweise«<sup>77</sup>, die keine Argumente, sondern nur Behauptungen ausbebe. Ein Vorwurf, dem er entschieden entgegnet und mit seiner Form der Philosophie fortfuhr, wie Sonderegger schreibt,<sup>78</sup> die gerade deshalb essayistisch sein muss, weil sie nicht ihre Begriffe im deduktiven Stil etablierter Philosophie verschwinden sehen will, sondern gerade erst durch die essayistische Schreibweise zu entwickeln trachtet. Denn, so rechtfertigt Adorno, ein Essay sagt genau das, was er sagen will, nicht mehr und nicht weniger: »Er fängt nicht mit Adam und Eva an sondern mit dem, worüber er reden will; er sagt, was ihm daran aufgeht, bricht ab, wo er selber am Ende sich fühlt und nicht dort, wo kein Rest mehr bliebe«<sup>79</sup>. Damit wird diese Form Philosophie zu treiben zu einer Sonderform, die sich all ihrer Inhalte insoweit bewusst ist, wie sie sie sich selbst zu erschließen vermag, »zusammen[denkt], was sich zusammenfindet in dem frei gewählten Gegenstand«<sup>80</sup> und nicht »durch festsetzende Manipulationen der Begriffsbedeutungen das Irritierende und Gefährliche der Sachen«<sup>81</sup> aus dem Weg schafft, um zu einem Ergebnis zu kommen, das von vorneherein intendiert war. Denn, so Adorno weiter, diese im Essay und also auch von ihm so benutzten, entworfenen und immer unter Vorbehalt nur mit Wirklichkeitsdeckung versehenen Begriffe »empfangen ihr Licht von einem [ihnen] selbst verborgenen terminus ad quem, nicht von einem offenbaren terminus a quo«<sup>82</sup>. Sie sprechen nicht aus und von einem Bekannten, sondern ihr Inhalt ist ihnen zunächst einmal fremd und erst von ihm her, von dem, was sie selbst nicht ausdrücken können, werden sie verständlich.

Dazu kommt ein weiterer Aspekt, der für Adornos Denken zentral ist: Utopie. Indem die Begriffe des essayistischen Stils eben nicht vordefinierten Mustern folgen, sondern sich »im Prozeß geistiger Erfahrung«<sup>83</sup> in ihrer Bewegung um das Zentrum herum entwickeln, sich in Konstellationen zusammenschließen, um neue Sinnzusammenhänge zu beleuchten, weisen sie über das hinaus, was mit ihnen begriffen werden kann und soll. Denn, die von Adorno als »Versagung im

76 SCHOBERTH: *Jenseits der Kunst*, S. 13f.

77 SONDEREGGER: *Essay und System*, S. 427.

78 Vgl. DIES.: *Essay und System*, S. 427. Sie verweist auf THEODOR W. ADORNO: *Philosophische Frühschriften*, hrsg. v. ROLF TIEDEMANN UNTER MITWIRKUNG VON GRETEL ADORNO, SUSAN BUCK-MORSS UND KLAUS SCHULTZ (Gesammelte Schriften 1), Frankfurt am Main 2003, S. 343 (in diesem und allen folgenden Kapiteln: GS 1).

79 DERS.: GS 11, S. 10.

80 DERS.: GS 11, S. 19.

81 DERS.: GS 11, S. 20.

82 DERS.: GS 11, S. 21.

83 DERS.: GS 11, S. 21.

Denken«<sup>84</sup> beschriebene Art, Begriffe nach starren Definitionen zu ordnen, umschreibt Schiller als »Vorrang der Methode vor den Gegenständen«<sup>85</sup>, was die von Adorno kritisierte Form der Begrifflichkeit von einem *en terminus a quo* her wäre. Es würde heißen, dass Dinge nur das darstellen, was der Begriff von ihnen ausdrücken kann und nicht mehr. Doch, wie Adorno benennt, sind gesetzte Grenzen immer schon überwundene Grenzen,<sup>86</sup> was in diesem speziellen Fall heißt: Die gesetzte Begrenzung des Dings durch den Begriff ist schon durch die Begrenzung selbst überholt. Es muss ein Mehr geben als das, was begrifflich zu fassen ist. Und dieses Mehr ist das Zentrum, um das sich Adornos essayistischer Stil dreht, das, worauf sich alle Konstellationen beziehen, das, was kein Begriff und keine Konstellation positiv ausdrücken können. Es ist Utopie, es ist ein Nicht-Ort.

Warum ist aber deshalb diese Arbeit berechtigt, gerade von Adorno seine Stimme als eine der beiden Grundlagen zu leihen? Warum nicht Ernst Bloch, der mit seinem *Prinzip Hoffnung* vermeintlich deutlich größerer Nähe zur christlichen, besonders zur protestantischen Theologie steht, die in Moltmanns *Theologie der Hoffnung* Ausdruck gefunden hat?<sup>87</sup> Immerhin, so weist Wesche hin, »besetzte Ernst Bloch das Thema des Hoffens mit einer Wucht«, dass man nicht zwangsläufig auf Adorno kommen könnte, was Hoffnung betrifft, auch wenn »nahezu die Hälfte der Texte von Adorno mit Überlegungen zur Hoffnung schließen.«<sup>88</sup> Wie zu sehen sein wird (Vgl. Kapitel 2), ist für Adorno die Welt, besonders nach dem Ende des zweiten Weltkrieges, in vollkommener Hoffnungslosigkeit gefangen. Diese drückt sich schon darin aus, dass Kunst nach Auschwitz von Adorno mit dem Attribut »barbarisch« versehen wird,<sup>89</sup> dass die Gesellschaft als im Bann eines »universalen Verblendungszusammenhangs«<sup>90</sup> beschrieben ist und »Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist«,

84 DERS.: GS 11, S. 557.

85 SCHILLER: Tod und Utopie, S. 25.

86 Vgl. ADORNO: GS 11, S. 241.

87 Liedke wies darauf hin, dass »[d]ie theologische Rezeption der Philosophie Theodor W. Adornos [...] als zarte Pflanze« anzusehen sei, die »keine so breite theologische Wirkungsgeschichte entfaltet hat« wie etwa Blochs *Prinzip Hoffnung* (LIEDKE: Negative Dialektik und Theologie, S. 253). Sein Beitrag widmet sich einem Überblick über »die inhaltlichen Schwerpunkte des verzweigten Diskurses über und mit Adornos Philosophie« (DERS.: Negative Dialektik und Theologie, S. 253). Er identifiziert die Themenfelder Erlösung und Emanzipation, leeres Glücksversprechen, inverse Theologie und negative Metaphysik, Praktische Theologie und Kritische Theorie, eine kritische Theologie der Moderne, sowie Negative Dialektik und Theologie.

88 WESCHE: Moral und Glück, S. 63.

89 THEODOR W. ADORNO: Kulturkritik und Gesellschaft I. Prismen. Ohne Leitbild, hrsg. v. ROLF TIEDEMANN UNTER MITWIRKUNG VON GRETEL ADORNO, SUSAN BUCK-MORSS UND KLAUS SCHULTZ, 5. Aufl. (Gesammelte Schriften 10.1), Frankfurt am Main 2015, S. 30 (in diesem und allen folgenden Kapiteln: GS 10.1).

90 DERS.: GS 6, S. 397.

bezeichnet wird als »der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten.«<sup>91</sup>

Doch gerade in dieser Hoffnungslosigkeit schimmert bei Adorno immer das Fünkchen durch, das er im Schlussaphorismus der *Minima Moralia* mit »Erlösung« benennt,<sup>92</sup> das Zentrum eben dieses Denkens, das sich kreisend um eine Utopie, nämlich die Erlösung und deren Wahrheit, herum entwickelt. Dabei nimmt besonders die Hoffnung erkenntnistheoretisch eine zentrale Position ein, wie Adorno schreibt: »Am Ende ist Hoffnung, wie sie der Wirklichkeit sich entringt, indem sie diese negiert, die einzige Gestalt in der Wahrheit erscheint. Ohne Hoffnung wäre die Idee der Wahrheit kaum nur zu denken«<sup>93</sup>. Nur eben, und das wird der Hauptinhalt des zweiten Kapitels sein, in mindestens einfach, eher mehrfach gebrochener Form. Dabei muss sich notwendig in die Theorie des Ästhetischen bei Adorno begeben werden, denn: »Wer die Frage nach dem Grund der Hoffnung bei Adorno zu beantworten sucht, muss sich seiner Ästhetik zuwenden.«<sup>94</sup>

Aufgrund der strukturellen Besonderheiten von Adornos Anspruch an Philosophie und seinem essayistisch-aphoristischen Stil, kann deshalb eine Trennung von Hauptwerken und eher nebensächlichen Texten nicht stattfinden. Jeder Beitrag Adornos bewegt sich gleich weit weg vom Zentrum seiner Philosophie und jeder steht in gleicher Nähe. Daher sind alle Texte Adornos, an denen das Forschungsthema der Hoffnung sich konstellativ zu entfalten lohnt, Grundlage dieser Analyse und Interpretation. Auch darum kann diese Arbeit nur ein Anfang sein, der in die Bewegung hineinnehmen will, die Hoffnung trägt. Es ist deshalb nicht der Anspruch dieses Textes, an irgendeinem Punkt der Analyse und Interpretation Adornos wie auch Moltmanns Vollständigkeit – geschweige denn einen alleinigen Anspruch auf die Wahrheit dieser Analysen – zu behaupten, sondern Denkanstöße aufzunehmen, zu reflektieren und neue zu geben, die in jeder Weise ergänzungbedürftig sind und sich dem kritischen Diskurs stellen müssen.

91 ADORNO: GS 4, S. 283.

92 Vgl. DERS.: GS 4, S. 283.

93 DERS.: GS 4, S. 110.

94 WESCHE: *Moral und Glück*, S. 69.

---

## 2 »Reflexionen aus dem beschädigten Leben«. Dimensionen der Hoffnungslosigkeit

1951 wurde Adornos Buch *Minima Moralia* publiziert. Es handelt sich dabei um eine Aphorismensammlung, die er seinem Freund Max Horkheimer zueignet und deren Inhalt eine vielschichtige und differenzierte Darstellung dessen ist, was Adorno »[d]ie traurige Wissenschaft«<sup>1</sup> nennt. Diese Aussage »bezieht sich auf einen Bereich, der für undenkliche Zeiten als der eigentliche der Philosophie galt [...]: die Lehre vom richtigen Leben.«<sup>2</sup> Die Philosophie als die ›Lehre vom richtigen Leben zu bezeichnen‹ ist keine Neuigkeit, allerdings markiert Adorno durch deren Titulierung als einer ›traurigen Wissenschaft‹ auch, dass es hier ein Problem gibt: Die Philosophie erfüllt diese Rolle nicht mehr. Denn die *Minima Moralia* drücken in ihrem Untertitel aus, »Reflexionen aus dem *beschädigten* Leben«<sup>3</sup> zu sein. Damit macht Adorno schon in Titel und Vorwort deutlich, wie er den Stand der Philosophie seinerzeit wahrnimmt: Denkbar schlecht. Sie ist nicht mehr die ›Lehre vom richtigen Leben‹, sondern eine ›traurige Wissenschaft‹, deren Bereich sich dergestalt liquidiert hat, dass das Leben »zur ephemeren Erscheinung« von Produktion degradiert wurde.<sup>4</sup> Was als Leben wahrgenommen wird, ist ein »Zerrbild«, und »[w]er die Wahrheit übers unmittelbare Leben erfahren will, muß dessen entfremdeter Gestalt nachforschen, den objektiven Mächten, die die individuelle Existenz bis ins Verborgenste bestimmen.«<sup>5</sup> Ein düsterer Auftakt für ein Buch, das einem Freund gewidmet ist. Ein Auftakt, der von einer existentiellen Hoffnungslosigkeit zeugt.

Dafür gibt es allerdings gute Gründe. Die Aphorismen Adornos sind nach dessen eigener Aussage aus »subjektiver Erfahrung«<sup>6</sup> entstanden. Sie entstammen der Zeit des Exils, zunächst in Großbritannien, dann in den USA, in der Adorno »die reale Fremdheitserfahrung des Exils« erlebte und sich so »als marginalisierter Intellektueller im sozialen Schwebezustand innerhalb der Gesellschaft«

---

1 ADORNO: GS 4, S. 13.

2 DERS.: GS 4, S. 13.

3 Vgl. den Untertitel von DERS.: GS 4, Hervorhebung von mir.

4 DERS.: GS 4, S. 13.

5 DERS.: GS 4, S. 13.

6 DERS.: GS 4, S. 17.

erfuhr, der gleichzeitig in ihr wie auch außer ihr stand.<sup>7</sup> Sie entstammen der Zeit und der Welt, in der Antisemitismus, Rechtsnationalismus, das Dritte Reich und (für Adorno wohl der bedeutendste, weil grausamste dieser Faktoren) Auschwitz nicht nur eine Erinnerung oder ein Faktum aus dem Geschichtsunterricht, sondern erlebte Wirklichkeit waren. Angesichts dieser Ausgangssituation ergibt es durchaus Sinn, dass Adorno seine *Minima Moralia* mit »Reflexionen aus dem beschädigten Leben« untertitelt, denn ein Leben, vor allem ein *richtiges* Leben, war schwer vorstellbar.

Aus der bisher zitierten Zueignung des Buches und auch aus vielen Aphorismen lässt sich allerdings noch mindestens ein weiterer Beweggrund für diese Annahme des beschädigten Lebens finden. Dieser wird besonders in dem zeitgleich mit Max Horkheimer verfassten Fragmenten-Werk *Dialektik der Aufklärung*<sup>8</sup> thematisiert und umfasst die Gedanken zur Kulturindustrie und der damit zusammenhängenden Kritik der Produktionsverhältnisse. »[D]as Verhältnis von Leben und Produktion, das jenes real herabsetzt zur ephemeren Erscheinung von dieser, ist vollendet widersinnig«<sup>9</sup>, schreibt Adorno und zeigt damit auf, in welchem Zusammenhang seiner Interpretation nach Leben und Industrie zueinander stehen: Das Leben geht nach und nach in Produktion auf, bis es sich völlig auflöst. »Wird einmal der Schein des Lebens ganz getilgt sein, den die Konsumsphäre selbst mit so schlechten Gründen verteidigt, so wird das Unwesen der absoluten Produktion triumphieren.«<sup>10</sup> Die Formulierung legt nahe, dass Adorno hier nicht besonders hoffnungsvoll in die Zukunft blickt, sondern eher den Untergang erwartet; dementsprechend wurde dieser Abschnitt »Dimensionen der Hoffnungslosigkeit« betitelt.

Auf den folgenden Seiten soll das »Setting« erläutert werden, in das hinein Adorno seine von der Methode der negativen Dialektik geprägte Theorie bettet, die ausführlich im zweiten Kapitel behandelt werden wird. Die verschiedenen Dimensionen der Hoffnungslosigkeit, die hierbei exemplarisch identifiziert und dargestellt werden, umfassen Adornos Analyse von Gesellschaft und Individuum einerseits und seine Theorie des Verblendungszusammenhangs andererseits, hier besonders die Momente der Kulturindustrie und der Dialektik der Aufklärung. Dabei geht es nicht um eine umfassende Darstellung dieser einzelnen Bezugsrahmen, son-

7 MÜLLER-DOOHM: Versuch eines Portraits, S. 3.

8 THEODOR W. ADORNO: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, hrsg. v. ROLF TIEDEMANN UNTER MITWIRKUNG VON GRETEL ADORNO, SUSAN BUCK-MORSS UND KLAUS SCHULTZ (Gesammelte Schriften 3), Frankfurt am Main 1981 (in diesem und allen folgenden Kapiteln: GS 3). Die Co-Autorenschaft von Horkheimer und Adorno ist selbstverständlich bekannt. Dennoch wird das Werk hier als Monographie Adornos geführt. Die Passagen, die eindeutig aus Horkheimers Feder stammen – z. B. der Exkurs II: Juliette oder Aufklärung und Moral (DERS.: GS 3, S. 100–140) –, werden deshalb in dieser Arbeit ausgeklammert.

9 DERS.: GS 4, S. 13.

10 DERS.: GS 4, S. 14.

dern um die Untersuchung, inwiefern sie seinen Hoffnungs begriff infrage stellen oder unterstützen. Mit Adornos Gesellschaftskritik wird begonnen, allerdings erst nach einigen kurzen Vorbemerkungen.

Die diesem Kapitel zugrundeliegende Interpretation Adornos basiert vornehmlich auf einem zentralen und sehr breit rezipierten Aphorismus Adornos, nämlich dem allerletzten, dem mit »Zum Ende« überschriebenen Schlussaphorismus der *Minima Moralia*. Die Aphorismen, die größtenteils zwischen 1944 und 1947 entstanden, reflektieren – schon allein wegen ihrer zeitlichen Einordnung – durchweg auf ein Leben, das sich in die Situation des Umgangs mit dem, wie es auch damals schien, absoluten Übel gesetzt sieht. Die *Minima Moralia* sind dabei in drei Teile geteilt und deren jeweilige Schlussaphorismen nehmen hier eine besondere Stellung ein. Sie »wollen Einsatzstellen markieren oder Modelle abgeben für kommende Anstrengung des Begriffs«<sup>11</sup>, schreibt Adorno hierzu. Besagter Aphorismus, auf den sich diese Arbeit im Besonderen bezieht, ist selbst solch ein Schlussaphorismus, nämlich der des dritten Teils und damit auch der letzte Aphorismus des gesamten Buches. Er ist mit »Zum Ende« überschrieben und markiert das Modell zur Anstrengung des Begriffs der Erlösung, um im Adornoschen Sprachduktus zu bleiben. Der Aphorismus lautet in Auszügen:

»Zum Ende. – Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten. Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint: alles andere erschöpft sich in der Nachkonstruktion und bleibt ein Stück Technik. Perspektiven müßten hergestellt werden, in denen die Welt ähnlich sich versetzt, verfremdet, ihre Risse und Schründe offenbart, wie sie einmal als bedürftig und entstellt im messianischen Lichte daliegen wird. [...] Es ist das Allereinfachste, weil der Zustand unabweisbar nach solcher Erkenntnis ruft, ja weil die vollendete Negativität, einmal ganz ins Auge gefaßt, zur Spiegelschrift ihres Gegenteils zusammenschießt. Aber es ist auch das ganz Unmögliche, weil es einen Standort voraussetzt, der dem Bannkreis des Daseins, wäre es auch nur um ein Winziges, entrückt ist, während doch jede mögliche Erkenntnis nicht bloß dem, was ist erst abgetrotzt werden muß, um verbindlich zu geraten, sondern eben darum selber auch mit der gleichen Entstelltheit und Bedürftigkeit geschlagen ist, der sie zu entrinnen vorhat.«<sup>12</sup>

Dieses Kapitel versteht sich als Interpretation, Erklärung, Analyse und Auslegung dieses Aphorismus.

## 2.1 Adornos Gesellschaftskritik

Im Aphorismus spricht Adorno von einer Welt mit ›Rissen und Schrunden‹, von ›Nachkonstruktion‹ und ›Technik‹, und dass der gegenwärtige ›Zustand unabwei-

11 DERS.: GS 4, S. 17.

12 DERS.: GS 4, S. 283.