Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums

Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog

Band: 28 (1972)

Artikel: Verhängnis und Wende bei Friedrich Gogarten und bei Theodor W. Adorno

Autor: Hedinger, Ulrich

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-961225

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

hoffnung zugrundeliegt, war so stark, dass die neuplatonische Seelenauffassung auch für das jüdisch religiöse Empfinden im Mittelalter noch nicht ausreichte. Von daher wird der leibliche Tod doch nicht nur als Erlösung aus dem Kerker gewertet und eine Auferstehung der leib-seelischen Gesamtpersönlichkeit erwartet.

28b) Die gesammelten Tränen stehen hier für den «Tau», der (im Anschluss an Jes. 26, 19 vor allem) sonst meist das Mittel der Totenwiederbelebung im Eschaton ist. Vgl. die Hinweise bei Bernstein, a.a.O. S. 340. Dort s. auch die Lesart lᵉhašqîṭ bam ʿᵃbārôtāj (mit ihnen meine Qualen zu stillen).

Verhängnis und Wende bei Friedrich Gogarten und bei Theodor W. Adorno

von Ulrich Hedinger, Steinmaur

Die Verschiedenheit der Gedankenwelt des christlichen Theologen F. Gogarten und des jüdischen Philosophen bzw. Soziologen Th. W. Adorno lässt sich nicht mit den Grenzen ihrer Fakultäten oder Religionen erklären. Sie folgt vielmehr aus der Nähe bzw. Ferne zu dem im Faschismus kulminierenden europäischen Irrationalismus. Indessen sind gewisse Begriffe und Ansatzpunkte der beiden Gedankenwelten einander ähnlich. Beide distanzieren sich sowohl von einem metaphysischen oder geschichtlich-evolutionären Optimismus als auch von einem metaphysischen oder geschichtlichen Pessimismus. Beide versuchen, dem Denken und Existieren einen Weg zu brechen, der sowohl vom Bereich des Indeterminismus als auch vom Bereich des Determinismus wegführt. Beide sind überzeugt, dass sich das Humanum nicht in einer gegenüber den Zwängen von Natur und Geschichte sturmfreien Zone entwirft und entfaltet, dass aber das Menschsein auch nicht immer und überall von den bio-

[1] Für Th. W. Adorno vgl. Negative Dialektik, 1966, S. 166.

logischen, geschichtlichen und psychologischen Gegebenheiten geprägt sein und bleiben muss, ohne Möglichkeit, dass mit ihm ein Neues beginnen könnte. Bei beiden vereinigen sich eine antiidealistische mit einer antipositivistschen Linie[1]; erstere richtet sich gegen die Philosophie, die Geist und Wirklichkeit miteinander identifiziert oder versöhnt hat, letztere gegen die Weltanschauung, welche die Faktizitäten ohne Frage nach einem sie transzendierenden Geist und Sinn erkennen will. Bei Gogarten und bei Adorno taucht gelegentlich der Begriff «Verhängnis» auf[2]. Er vermag die Distanz beider zu Optimismus, Indeterminismus und Idealismus gut zu markieren. Terminologisch begegnet bei Gogarten, sachlich auch bei Adorno, der Begriff «Wende»[3]. Er kennzeichnet die Distanz der beiden Denker zu Pessimismus, Determinismus und Positivismus.

Gogarten und Adorno erkennen ein in der Neuzeit waltendes Verhängnis. Als dessen Grund bezeichnen sie die absolutgesetzte Autonomie des menschlichen Individuums. Selbständigkeit und Un-Abhängigkeit des Menschen gegenüber den geschichtlichen und gesellschaftlichen Mächtigkeiten und gegenüber der Natur werden von beiden im Prinzip bejaht. Gogarten versteht sie als Wirkung des Evangeliums. Dieser entspricht die neuzeitliche Säkularisierung der abendländischen Gesellschaft. Adorno sieht in ihnen das von der Aufklärung intendierte und einst auch ansatzweise realisierte Gut. Dort aber sehen beide das Verhängnis wirksam, wo sich die neuzeitliche Autonomie zu «Autonomismus» auswuchs, der das Worauf-hin der Autonomie ausser acht lässt und dadurch aufs äusserste gefährdet oder aufhebt. In der näheren Bestimmung des Verhängnisses des «Autonomismus» und der Wende des Verhängnisses freilich treten die beiden Denker radikal auseinander.

Christen sind nach *F. Gogarten* Menschen, die gegenüber der «Welt» frei sind und selbständig über ihr Tun und Lassen zu entscheiden haben. Solche Selbständigkeit hängt allerdings am Glauben der Men-

[2] 1953 erscheint F. Gogartens Werk mit dem Titel «Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit». Für Th. W. Adorno vgl. Negative Dialektik, S. 293 und 309; ebenso die mit «Verhängnis» verwandten Begriffe «Bann» und «Verblendung» (S. 399).

[3] S. F. Gogartens 1966 erschienenen Grundfragen zu Christologie mit dem Haupttitel «Jesus Christus, Wende der Welt».

schen, zu Christus zu gehören, «und das einzig und allein dadurch, dass dieser Christus, dessen sie sind, Gottes ist»[4]. Christus hat die Macht der Welt gebrochen, die religiöse Verehrung erheischt und sich die Menschen unterwirft[5]. Wo aber der Mensch nicht mehr glaubend an Christus hängt, wird ihm die Gabe der Autonomie zum Verhängnis — nicht nur ihm allein, sondern dem Kosmos, der dann im «Argen» liegt und nicht mehr Schöpfung ist[6]. Die Welt will dann wieder religiös verehrt werden. Nach der Säkularisierung kann dies in der *Forderung* geschehen, dass ich Person sein soll[7]. Darin scheint keine Heteronomie mehr wirksam zu sein, sondern nur eben höchste Autonomie — Autonomie aber, die nichts anderes ist als absolut verinnerlichte Heteronomie, als das Gesetz, das den Menschen ganz auf sich selbst wirft und in «tragischer Selbstbehauptung» scheitern lässt[8]. Das Scheitern gründet darin, dass der Mensch das «Ganze» des Kosmos und der Geschichte in einer Idee denkt, in der es ihm *verfügbar* wird. In solchem Denken verschliesst er sich seiner unverfügbaren Geschichtlichkeit, in der ihm Gott als Zukunft und Schöpfer begegnet[9]. Das Verhängnis «säkularistisch»[10] verstandener Autonomie besteht also darin, dass es den Menschen in seiner Totalität zu einem Verfügenden macht und ihn der Welt als einer total verfügbaren überantwortet. Zwar soll der Mensch über Zukunft verfügen, sie auf Grund seiner Kenntnis von Vergangenheit und Gegenwart denken, planen und vorwegnehmen. Ohne solche Zukunft wäre das Leben auf Erden unmenschlich. Er soll sie aber nicht mit der «anderen Zukunft» verwechseln, die Gogarten die «nichtvorwegzunehmende»,

[4] Die Frage nach Gott, 1968, S. 55f., in Exegese des Pauluswortes von 1. Kor. 3, 22f.

[5] Vgl. Die Frage nach Gott, S. 42.

[6] S. Der Mensch zwischen Gott und Welt, 1956, S. 139.

[7] S. Der Mensch zwischen Gott und Welt, S. 186. Hier wirft Gogarten dem Idealismus vor, dass er den «Personalismus nicht säkulär bleiben liess», sondern ihn religiös verstand, ihn zum *Gesetz* machte, das der Mensch selbst verwirklichen muss. Ueber den Gesetzesbegriff vgl. a.a.O. S. 96. Das Gesetz im paulinischen Sinn hängt nicht an einem besonderen geschichtlichen Inhalt.

[8] S. Der Mensch zwischen Gott und Welt, S. 441.

[9] Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit, 1953, S. 142f.

[10] «Säkularistisch» bedeutet wie «Säkularismus» die Perversion der im Glauben an Christus geschenkten «Säkularität», d. h. der Freiheit vom Gesetz (s. Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit, S. 142f.).

«dunkle» oder auch «reine Zukunft» nennt[11]. Im Glauben setzt sich der Mensch dieser Zukunft aus, springt er — Lutherzitat — «'in den Abgrund, da kein Fühlen noch Sehnen noch Fussen noch Stützen ist'»[12]. Wo er aber diese Zukunft von der zuerst erwähnten nicht unterscheidet, wo er die «dunkle Zukunft», seine Geschichtlichkeit, machen, planen und vorwegnehmen will, da gerät er unter die Ueberforderung durch das das Ganze umfassende Gesetz[13]. Der «Sprung in den Abgrund» soll ihn vor dieser Ueberforderung bewahren. Dass dieser Sprung Klimax einer irrationalen Vertrauensreligiosität ist, die Jesus als Versuchung von sich gewiesen hat[14], dass er vom Menschen Verkehrtes fordert, dessen wird Gogarten in seiner einseitigen Frontstellung gegen das Machen und Planen des Menschen nicht gewahr. Gogartens «Mensch zwischen Gott und Welt» ist der Alternative zwischen einer total verfügbaren, sichtbaren, machbaren Welt und einem total weltlosen[15], unsichtbaren[16] Gott überantwortet. Weicht der Mensch dem weltlosen Gott aus, dann wird ihm die vom Evangelium Christi geschenkte Autonomie gegenüber der Welt zum Verhängnis.

Th. W. Adorno aber erblickt gerade in dieser Alternative zwischen weltlosem Gott und verfügbarer Welt — in seiner Terminologie zwischen Geist und Natur, bzw. zwischen dem Geist und dem Dinghaften[17] — eine Manifestation des Verhängnisses der Neuzeit. Seit

[11] Die Frage nach Gott, S. 111. «Dunkel» und «rein» stehen zunächst in Spannung, schliesslich aber in Gegensatz zu «menschlich».

[12] Der Mensch zwischen Gott und Welt, S. 441.

[13] s. o.

[14] S. Matth. 4, 5f.

[15] Verbaliter zwar unterscheidet Gogarten zwischen «Welt an und für sich» und Welt, wie sie ist, «wenn der Mensch sein ganzes Vertrauen auf sie statt auf Gott setzt» (Die Frage nach Gott, S. 163). Realiter aber kann Gogarten die Welt als «Mammon» interpretieren: «‚Mammon' ist das, worin oder woraus der Mensch in der Welt lebt» (ebd.).

[16] Vgl. die mit Luther vorgenommene Verabschiedung der Hoffnung von «allem Sichtbaren» (a.a.O., S. 92f.). Sie mündet in der Religiosität des absoluten Paradoxons. Diese kann und will zwischen Hoffnung und Verzweiflung kaum mehr unterscheiden (a.a.O., S. 92).

[17] Das «Dinghafte» ist in erster Linie das «Unidentische des Objekts», das vom Gedanken verschieden ist. Gelegentlich kann Adorno mit dem «Dinghaften» aber auch an die «Unterwerfung der Menschen unter herrschende Produktionsverhältnisse» denken (s. Negative Dialektik, S. 190f.).

Kant ist diese Alternative der protestantischen Theologie weithin zum Medium geworden, das Zweifel an Gott zu sublimieren verstand. Vom Glaubenden schreibt Gogarten, «dass er sich nicht in der Verfügbarkeit seiner Welt und der sie erfüllenden Dinge» bewege[18]. Darin vollziehe sich der Gehorsam gegen Gott[19]. Adorno aber warnt davor, das Dinghafte als «radikal Böses» aufzufassen —, das würde nur die Feindschaft des menschlichen Subjekts gegen das «Andere», «Fremde», gegen die Natur besiegeln[20]. In thesi zwar ist Gogarten kein Manichäer. Aber Glaube und Grund der menschlichen Autonomie liegen für ihn so sehr in der Distanzierung, im Abzug von der verfügbaren Welt, dass seine Anthropologie unweigerlich in das Schussfeld von Adornos Kritik des Dualismus von Gott und Welt, Geist und Natur, Subjekt und Objekt gerät. Die Autonomie, die Subjekthaftigkeit des Menschen muss bezogen sein auf die Natur und die Geschichte[21], muss mit dem ihm Fremden vermittelt und versöhnt werden. Solange diese Versöhnung nicht eingetreten ist, kann noch gar nicht von Autonomie, Selbständigkeit und Individualität[22] im strengen Sinn geredet werden, wohl aber von des Menschen Macht über die Natur, die sich durch seine Entfremdung von der Natur (d. h. auch vom Grund seines Lebens) furchtbar bezahlt macht[23]. Th. W. Adorno regrediert indessen so wenig wie M. Horkheimer auf die Stufe einer die Natur verklärenden Religiosität. Bis zu einem gewissen Grad ist die Distanzierung des Menschen von der Natur, ja die Herrschaft des Menschen über die Natur notwendig, damit er über-

[18] Die Verkündigung Jesu Christi, S. 120.

[19] A.a.O., S. 79.

[20] Negative Dialektik, S. 189.

[21] Ueber die Wahrheit und Falschheit der Antithese zwischen Natur und Geschichte s. Negative Dialektik, S. 349.

[22] Vgl. Negative Dialektik, S. 152, wo Adorno sich über den Widerspruch zwischen Allgemeinem und Besonderem äussert.

[23] M. Horkheimer u. Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, 1969, S. 15. Hier wird auch treffend die auf den Begriff Herrschaft ausgerichtete Theologie und Anthropologie charakterisiert: «Als Gebieter über Natur gleichen sich der schaffende Gott und der ordnende Geist. Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen besteht in der Souveränität übers Dasein, im Blick des Herrn, im Kommando.» N. Berdiajew hat die so zu beschreibende Theologie kataphatische Theologie genannt.

haupt Mensch werden kann[24]. Adorno leugnet nicht — wie er das Hegels «identitätssetzendem Geist» vorwerfen muss —, dass die Natur blind ist[25]. Er weiss um die äussersten, gleichsam messianischen Ausmasse und Anforderungen einer wirklichen Vermittlung und Versöhnung zwischen Geist und Natur, Mensch und Welt.

Gogarten und Adorno reden beide, nachdrücklich der eine, verhalten der andere, von der *Wende* des Verhängnisses. Für Gogarten ist sie unauflöslich mit der Geschichte Jesu Christi verbunden. Seine Christologie wird indessen vom Begriff der Zukünftigkeit Gottes, vom Begriff der «reinen, dunklen Zukunft»[26] beherrscht. Jesus von Nazareth hat sich radikal der göttlichen Zukunft ausgesetzt[27]. Er kann das darum tun, «weil Gott sich in seiner Zukünftigkeit ihm gibt wie niemandem sonst»[28]. Dieser Satz wehrt eine pelagianische Christologie ab, d. h. die Auffassung, Jesu Sich-der-Zukünftigkeit-Aussetzen wäre ein letzter Modus des In-sich-selbst-Begründetseins. Er betont die Zuwendung Gottes an Jesus. Man könnte dann erwarten, dass der Auferstehung Christi der Primat über seinen Tod eingeräumt wird[29]. Doch ist die Zuwendung Gottes so sehr mit der *dunklen* Zukunft verbunden, dass der Tod das bestimmende Moment der Christologie Gogartens ist.

Für Gogarten ist es, wie für die gesamte Tradition des christlichen Theismus, ein weiter nicht mehr hinterfragtes Axiom, dass Jesu Tod dem Willen Gottes entsprochen habe. Er war ein «Geschick», das Christus «im reinen Gehorsam gegen Gott und darum ohne Murren»[30]

[24] S. Negative Dialektik, S. 179. Herrschaft über die Natur war eine Bedingung und Stufe der Entmythologisierung. Adorno betont jedoch, dass die Herrschaft ihrerseits der Entmythologisierung bedürfte, falls sie nicht auch Opfer des Mythos werden soll.

[25] Durch die Verleugnung der blinden Natur wird der identitätssetzende Geist mit deren Bann identisch (Negative Dialektik, S. 348).

[27] «Er ist die menschliche Antwort auf die göttliche Zukünftigkeit» (Der Mensch zwischen Gott und Welt, S. 407).

[28] ebd.

[29] Von Tod und Auferstehung Christi spricht Gogarten in obigem Zusammenhang (n. 28). In Tod und Auferstehung Jesu Christi hat Gott Ende und Anfang seiner Geschichte mit dem Menschen gesetzt.

[30] S. Luthers Theologie, 1967, S. 74. Mit Luther zeichnet Gogarten ein Bild von Jesus, das den Empörer Hiob radikal aus der Theologie ausschliesst (s. a.a.O., S. 109); vgl. dazu n. 31.

auf sich nahm. Wo Gottheit Gottes und «dunkle Zukunft» synonyme Begriffe sind, da kann Ernst Blochs These nicht einmal als Frage auftauchen, die These nämlich, dass Jesu Christi Tod im Sinne der sich der Liebe verschliessenden Welt gelegen sei, dass diese ihn jedoch schlauerweise in den Willen Gottes und Christi selbst verlegt habe[31]. Das Leiden Christi führt Gogarten zum Postulat, dass auch der Mensch sterben, d. h. in der «Verzweiflung völlig zugrunde gehen» muss[32]. Dagegen sträubt sich der Mensch. Nach einer ersten anthropologischen Bestimmung Gogartens lebt der Mensch statt aus Gottes Zukünftigkeit aus den «verzweifelten Versuchen der Gesetzesgerechtigkeit»[33]. Das ungeschichtliche Verständnis des Leidens Jesu legt den Grund für ein ungeschichtliches Verständnis der Sünde. Die Sünde wird ontologisiert, Menschsein unauflöslich mit Sünde verbunden. Das Leiden Christi wird zugleich auch zum Grund der Wende des Verhängnisses und Gerichtes über den sündigen Menschen. Christus tritt an die Stelle des Menschen, der Sünder ist, der sich Gott versagt und dadurch sich selbst verwirkt hat[34]. Christus nimmt die Existenz des Sünders als seine eigene auf sich. Er wird dadurch vom Verhängnis betroffen, das Gottes Gericht über die bestehende Welt ist[35]. In Jesus Christus, der die Sünder vertritt, stossen die «mächtigsten Gewalten aufeinander, die es im Himmel und auf Erden gibt: der Segen und der Fluch Gottes, seine alles ins Sein rufende Güte und sein alles vernichtender Zorn»[36]. Die Barmherzigkeit zwingt den «Einen», der als Sohn die Partei Gottes, als Bruder die Partei der Sünder vertritt[37],

[31] S. E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung III, 1967, S. 1849. Theologie, die nicht zu irrationaler Kreuzesreligiosität verfallen will, muss die jüdische Kritik an Jesus beachten, bzw. an dessen von den synoptischen Passionsgeschichten erzählten Ergebung in seine Hinrichtung (s. dazu U. Hedinger, Bubers Kritik an Jesus, in: ThZ, 1969, S. 49ff.).

[32] Luthers Theologie, S. 74.

[33] «Vor dem Leiden Christi» wird es als Versuch offenbar, «sich Gott zu versagen» (ebd.).

[34] Luthers Theologie, S. 88.

[35] Ueber das Verhältnis als Gestalt des Gerichtes s. Jesus Christus, Wende der Welt, 1966, S. 167.

[36] Was ist Christentum?, 1956, S. 35. Gott wird dämonisiert, wenn er sowohl ins Sein ruft als auch ins Nichts stösst.

[37] Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit, 1953, S. 57.

sich dem Fluch auszusetzen[38], der die Sünder bedroht. So fluchbeladen ist die Barmherzigkeit, dass sie sich «rücksichtslos gegen den Barmherzigen» wenden muss[39]. Fluch und Schlag der Barmherzigkeit gegen den Barmherzigen stehen jedoch im Widerspruch zur Verheissung Jesu: «Selig sind die Barmherzigen, denn sie werden Barmherzigkeit erlangen»[40]. Indessen soll solcher Fluch nach Gogarten gerade zur Wende des Unheils führen. Verhängnis und Elend, alle Negativität, wird schliesslich von der Dialektik von Fluch und Segen, Gericht und Gnade, Nichts und Sein, aufgesaugt. Diese das ganze Weltgeschehen umfassende, totale Dialektik von Unheil und Heil ist letztlich nichts anderes als eine durch christliche Elemente modifizierte Magie und archaische Opferreligiosität. Sie beruht auf irrationaler Vertrauensreligiosität: «Wo die Not am höchsten ist, ist die Gottheit am nächsten.»

Heil und Wende, die mit dem fluchvollen Geschehen von Gethsemane und Golgatha heraufgeführt wurden, sind nicht in allen Gedankengängen Gogartens unbedingt und unerschütterlich. Es bleibt unklar, ob «Jesus Christus, die Wende der Welt», sich überhaupt vom «Geschick» unterscheidet, das auf alles Menschsein zukommt. Wäre Jesus Christus nichts anderes als solches Gechick, in das sich der Mensch entweder glaubend schickt oder dem gegenüber er sein Leben verlieren kann[41], so wäre die Wende nur die intensivierte Behauptung, dass der Mensch von der dunklen Zukunft gefragt und gefordert ist. Sie würde in einen intensivierten Appell münden, der Mensch solle sich in Gottes Zukünftigkeit einlassen. Solcher Appell würde eine zweite Bestimmung des Menschseins bedingen[42], derzufolge sich der Mensch der dunklen Zukunft doch nicht unbedingt verweigern muss. Freilich kann Gogarten solche dezisionistische Beschränkung der Weltenwende auch aufheben. Etwa dort, wo er sagt, dass die Sünde, die

[38] Was ist Christentum?, S. 35. Gogarten verwendet für die Christologie die Kategorie der Herrschaft. Weil Christus zum Fluch geworden ist, ist er der *Herr* der Menschenwelt.

[39] ebd.

[40] Matth. 5, 7. Schon eher könnte die Theologie des Fluches mit Gal. 2, 9ff. begründet werden – aber auch dieser Text zeitigt sprachlich keine Wendung von der Verwandlung der Barmherzigkeit in Fluch.

[41] Die Frage nach Gott, S. 200, und Jesus Christus, Wende der Welt, S. 196.

[42] s. o., nach n. 32.

Jesus vollmächtig vergebe, die des Unglaubens sei, «in der sich der Mensch dem Rufe des ihm von Gott bestimmten Geschicks, sich in es zu schicken, verweigert»[43]. Demnach hätte des Menschen (berechtigtes!) Zaudern vor der Religiosität des Abgrundes[44] keine für ihn negative Folgen. Diese Zusicherung ist für einen (nicht für alle) der soteriologischen Gedankengänge Gogartens die Summe des Evangeliums. Selbst noch unter dieser Zusicherung wird das Evangelium verzeichnet: Jesu Nein zur irrationalen Vertrauensreligiosität[44a] *wehrt* eine furchtbare Entstellung des Evangeliums *ab;* für Gogarten ist diese Religiosität *dialektisches* Moment des Evangeliums selbst.

Die Wende von Verhängnis und Elend ereignet sich für *Adorno* nicht in einem Geschehen, das Fluch und Segen, Zorn und Gnade, Tod und Leben[45] miteinander versöhnt, sondern in der Befreiung des Lebens von Tod und Fluch. So radikal und umfassend versteht Adorno die messianische Wende, dass er in ihr nicht bloss einen neuen Aeon begründet sieht, sondern von ihr auch eine «rückwirkende» Veränderung des alten Aeons erwartet. Adorno ist ergriffen vom Gedanken, der sich nicht verstümmelt und der bestehenden Welt fügt, sondern in «Transzendenz mündet, bis zur Idee einer Verfassung der Welt, in der nicht nur bestehendes Leid abgeschafft, sondern auch noch das unwiderruflich vergangene widerrufen wäre»[46]. Dieser Satz macht die messianische Orientierung und Bestimmtheit der Philosophie Adornos manifest. Adorno protestiert gegen alle «Seinsgläubigkeit» und «Geschickgläubigkeit» und muss darum dunkle Zukunft, Elend und Fluch nicht der Herrschaft der totalen Dialektik unterstellen und zur Stufe des Heils und der Wende machen. Der Satz vom messianischen Widerruf aller Leiden entspricht der apokalyptischen Vision, wonach Gott alle Tränen abwischen wird[47]. Freilich ist zu

[43] S. Jesus Christus, Wende der Welt, S. 226.
[44] S. n. 12.
[44a] S. bei n. 14.
[45] Für Gogarten sind Tod und Leben so scharf entgegengesetzt wie Zorn und Gnade, Gesetz und Evangelium (s. Luthers Theologie, S. 50). Sie sind jedoch zum vorneherein als Modi des Wirkens des *einen* Gottes miteinander versöhnt. Die Erwartung der messianischen Befreiung des Lebens vom Tode erübrigt und verbietet sich.
[46] Negative Dialektik, S. 393.
[47] Apk. 21, 4.

beachten, dass Adornos Satz sprachlich die Berührung mit dem personalistisch-theistischen Gehalt der Endvision der Johannesapokalypse meidet.

Dieser Sachverhalt hängt mit seiner Kritik des Begriffes "Person" zusammen[48]; ferner mit seiner Kritik der religiös-metaphysischen Idee des «Ursprungs», von dem der Mensch abgefallen sei[49]. Diese Idee ist ein Charakteristikum der theistischen Theologie. Gelegentlich tauchen in dem von Adorno zusammen mit M. Horkheimer herausgegebenen Buch «Dialektik der Aufklärung» Gedanken auf, die sich mit dem Theismus berühren, zugleich jedoch auch dem gnostischen Begriff des zwielichtigen Demiurgen nahe sind[50].

Adorno vermeidet es auch, in diesem Zusammenhang messianische Verheissungen Jesu von Nazareth[51] zu erwähnen. Es macht den Anschein, dass für Adorno Jesus zu sehr von der über die christliche Theologie herrschenden irrationalen Opferreligion[52] vereinnahmt worden ist, die auch für Gogartens Verständnis von Verhängnis und Wende bestimmend ist.

Während Gogarten die Gefährdung des Menschseins nicht hoch genug loben kann[53], träumt Adorno mit dem Kinderlied von den beiden Hasen, die den tödlichen Schuss des Jägers überstanden, vom Leben, das aller Gefahr entronnen ist[54]. Dieses Lied unterscheidet sich diametral von der totalen Dialektik von Fluch und Segen. Kinder und Lieder, insbesondere Kinderlieder strahlen in ihrer Naivität eine

[48] Vgl. etwa Negative Dialektik, S. 271.

[49] S. a.a.O., S. 272.

[50] Vgl. Dialektik der Aufklärung, 1969, S. 264. Hier begegnet die Wendung «das steinerne Herz der Unendlichkeit am Ende der Zeiten erweichen»; vgl. ferner S. 275 über den «Bann», unter dem alles Lebendige steht.

[51] S. Matth. 5, 4 und Luk. 6, 21b.

[52] Vgl. die Kritik der Christologie als «monotheistische Verkleidung des Mythos», dass jegliches Opfer »das des Gottes an den Gott» sei (Dialektik der Aufklärung, S. 61). Vgl. auch Noten zur Literatur III, 1971, S. 203, über Hölderlins Rücksiedlung des Christentums in die mythische Opferreligion.

[53] «Geschichte lebt einzig und allein aus dem wachsten Wissen um die Gefährdung des Menschen eben in ihr» (F. Gogarten, Der Mensch zwischen Gott und Welt, 1956, S. 441f.). Nur der Glaube vermag dieser Gefährdung standzuhalten und nicht in eine «christliche» Geschichtsdeutung zu flüchten. Die Hoffnung freilich, kritisch zu Gogarten gesprochen, richtet sich auf die Aufhebung der Gefährdung, der die bisherige Geschichte mit oder ohne «wachstes Wissen» um sie, nur zu sehr verhaftet ist.

Ahnung aus von der grossen Wende, welche die Menschen noch nicht erfahren haben:

«Zwischen Berg und tiefem, tiefem Tal sassen einst zwei Hasen, frassen ab das grüne, grüne Gras bis auf den Rasen. Als sie sich nun satt gefressen hatten, legten sie sich nieder, bis der Jäger, Jäger, Jäger kam und schoss sie nieder. Als sie sich nun aufgerappelt hatten und sich besannen, dass sie noch am Leben, Leben waren, liefen sie von dannen.»

Die Wende von Verhängnis und Gericht ist für Gogarten mit dem Leben und Sterben Jesu Christi schon geschehen. Zu ihr gehört freilich integral ihre Verkündigung, durch die sie sich aktualisiert und als gegenwärtig erweist[55]. Zugleich bedeutet die Verkündigung das Kommen des Reiches Gottes[56] — präsentische Eschatologie überdeckt die jesuanische und frühchristliche Differenz zwischen Verheissung und Erfüllung[57]. Für Adorno aber steht die eschatologische Wende noch aus. Das Eschaton wäre der «richtige Zustand» des Seienden, welcher gegenüber dem jetzigen Zustand weder im Verhältnis der absoluten Fremde noch der blossen Aufrundung oder Aufwertung steht[58]. Gogarten vertritt im wesentlichen eine Theologie der Gefährdung des Menschseins, des drohenden Verlustes des Menschseins; fällt der Mensch vom Glauben, so bleibt von der «dreifachen Freiheit, der für Gott, der von der Welt und der für die Welt nur die Freiheit von der Welt übrig»[59]. Adorno vertritt eine Philosophie der Erwartung des Menschseins[60] und der Freiheit, welche das Menschsein kennzeich-

[54] S. Minima Moralia, S. 266.

[55] Vgl. Jesus Christus, Wende der Welt, 1966, S. 180. Gogarten beschreibt hier die Botschaft des geschichtlichen Jesus. Er betont, dass bei Jesus, anders als beim Täufer, das «Heil» über das «Gericht» dominiert. In dieser Aussage Gogartens mag sich eine Modifikation seines dogmatischen Verständnisses der Christologie andeuten, das in seinen Werken der fünfziger Jahre unter der Dominanz von Gericht und Fluch stand.

[56] Vgl. a.a.O., S. 197, in Auslegung von Luk. 4, 21.

[57] S. die futurische Eschatologie von Luk. 6, 21 und die futurische Christologie von Apg. 3, 20f.

[58] «Im richtigen Zustand wäre alles, wie in dem jüdischen Theologumenon, nur um ein Geringes anders als es ist, aber nicht das Geringste lässt sich so vorstellen, wie es dann wäre» (Negative Dialektik, S. 292).

[59] Die Kirche in der Welt, 1948, S. 130.

[60] Vgl. Negative Dialektik, S. 152.

net[61]. Für Gogarten ist die gesamte Geschichte dem Regiment des «Eifers» Gottes unterstellt, der sich sowohl zum Zorn als auch zur Liebe wandeln kann[62]. Der Mensch bestimmt darüber, ob der Eifer zur Liebe oder zum Zorn, zur Wende oder zum Verhängnis ausschlägt, je nach dem, ob er sich als Glaubender der dunklen Zukunft aussetzt oder sich ihr als Nicht-Glaubender verschliesst. Für Adorno aber erwarten Natur und Geist, Welt und Mensch das, was der jüdische Philosoph in seiner Verhaltenheit kaum nennt, was er aber in seiner Hoffnung unbedingt meint: Liebe.

Abgeschlossen im Februar 1972.

[61] In der bisherigen Geschichte lässt sich von Freiheit nur im Modus des Willens zur Befreiung reden (Negative Dialektik, S. 260; vgl. auch Eingriffe, 1964, S. 117f.).

[62] S. Verhängnis und Hoffnung, S. 55.