

en B. Langenohl (ed.), *Zur Gegenwart des kommenden Gottes. Anstöße aus der Erfahrung suchenden Theologie von Tiemo Rainer Peters*. Ostfildern: Matthias-Grünewald, 2024, pp. 417-430.

Schwierigkeiten mit der Erfahrung Kritische Überlegungen im Anschluss an Theodor W. Adorno

José A. Zamora

Im Grunde lässt die kapitalistische Produktionsweise ihrem reinen Sinn nach die Erfahrung überhaupt nicht zu, und die ganze bürgerliche Kultur ist eine Anstrengung, darüber zu betrügen.¹

Theodor W. Adorno

Wie soll es bei dieser Lage der Dinge, wo die Erfahrungen weitgehend zerstört und die Geheimnisse profaniert sind, so etwas wie einen theologischen artikulierten Erfahrungsaustausch mit dem biblischen Text und der dort vermittelten Botschaft eines fordernden Gottes geben?²

Tiemo R. Peters

T. R. Peters hat auf der Spur D. Bonhoeffers immer wieder betont, dass Theologie kein Selbstzweck, sondern Hilfsmittel ist.³ Damit räumt er der Glaubenserfahrung einen Vorrang vor der Theologie ein, der sie als *actus secundus* zu dienen hat, was ihre reflexiv kritische Aufgabe nicht erübrigt. Um welche Erfahrung handelt es sich aber bei der Glaubenserfahrung? Handelt es sich um eine Erfahrung von bestimmten Objekten, von einem speziellen Realitätsgebiet, von Gott etwa? Oder geht es um das Ganze der Erfahrung, d.h. um eine Form, sich selbst, die Anderen und die Welt zu erfahren vor Gott oder aus ihm? Die Moderne, zumindest die religionskritische, bestreitet, dass Gott und Erfahrung konjugiert werden können. Mit Kant lässt sich sagen, dass Gott denkbar, aber nicht erfahrbar ist. Erfahren lässt sich nur das, was durch Sinneswahrnehmung das Subjekt affiziert. Für Kant war zwar der Gottesgedanke noch eine denkbare Idee, die sich zwar der Erfahrung entzieht, die jedoch für die Begründung von Rationalität unverzichtbar ist. Essenziell ist ihre Denkbare vor allem für die Begründung rational ethischen Handelns. Jedenfalls leitet Kant damit eine Wendung aufs Subjekt ein, die für die nachkonziliare Theologie einen Wendepunkt darstellt. Gotteserfahrung lässt sich, wenn überhaupt, nur durch die Konstitution von Subjektivität hindurch begründen. Die Transzendenz ist nicht mehr als ‚etwas‘ vor dem Subjekt oder als sein reines Jenseits wiederzugewinnen, fixierbar und

¹ Th. W. Adorno, „Individuum und Gesellschaft. Entwürfe und Skizzen“, in *Frankfurter Adorno Blätter* VIII, hrsg. v. R. Tiedemann, München: Text + Kritik, 2003, 60-94, hier 76.

² T. R. Peters, *Mehr als das Ganze. Nachdenken über Gott an den Grenzen der Moderne*. Ostfildern: Matthias-Grünewald 2008, 23.

³ T. R. Peters, *Mystik · Mythos · Metaphysik. Die Spur des vermissten Gottes*. Mainz/München: Grünewald-Kaiser 1992, S. 14.

objektivierbar etwa durch die mühsame Anstrengung der *analogia entis*. Transzendenz kann sich dem Subjekt, wenn überhaupt, nur dadurch erschließen, dass es in sich selbst eintaucht, zurückgeht, aber nicht auf ein Jenseits, sondern auf die letzten Voraussetzungen seiner eigenen Konstitution als Subjekt. Alle Bemühungen etwa der transzendentalen Theologie, aber auch anderer theologischer Ansätze, die die anthropologische Wende der Theologie teilten, versuchten die Realität Gottes in der Konstitution von Subjektivität auszuweisen, d.h. in der Begründung von Welt- und Selbsterfahrung des Subjekts. Die anthropologische Wende der Theologie in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts ist nicht anders als ein Versuch zu verstehen, auf die subjektive Wende der Moderne zu reagieren.

Aber nicht nur diese Wende der modernen Vernunft stellte eine unausweichliche Herausforderung für die Theologie dar. Auf die möglichen religiösen Bedingungen der Konstitution von Subjekten zurückzugehen, verlangte spätestens seit den nachidealistischen Theorieansätzen auch, darüber nachzudenken, dass sich diese Konstitution in Geschichte und Gesellschaft vollzieht und vereitelt werden kann, dass also Subjektivität und Erfahrung kein abgesichertes Terrain mehr ist. Die Ideologiekritik hört nicht damit auf, Religion und Metaphysik als Projektionen einer Subjektivität zu entlarven, die sich selbst verkennt und missdeutet, aus welchem Grund auch immer, sondern stellt selbst Subjektivität und die Möglichkeit von Erfahrung unter Verdacht, ideologische Projektionen zu sein. Theologie wird dadurch mit der Herausforderung konfrontiert, nicht nur das Existenzrecht der Glaubenserfahrung im Rahmen moderner Subjektivität zu erkämpfen. Sie wird auch in das Ringen um die Ermöglichung von Erfahrung involviert. Die Fragestellung lautet nicht mehr: es gibt subjektive Erfahrung – wie lässt sich in ihr Glaubenserfahrung als möglich oder gar als konstitutiv nachweisen? Sie lautet vielmehr: wie wird Glaubenserfahrung durch Erfahrungsverlust affiziert und gefährdet? Ob und wie wird Erfahrung überhaupt angesichts ihres Verfalls durch den Glauben ermöglicht?

Die politische Theologie und T. R. Peters mit ihr identifiziert den Kern von Glaubenserfahrung im Leidensgedächtnis unter der Gestalt der Hoffnung um des Hoffnungslosen willen: als *memoria passionis et resurrectionis*. Als rückwärtsgerichtete Hoffnung ist Erinnerung aber eine „erfahrene Erinnerung“⁴, genauer gesagt, eine „leiderfahrene memoria“. Ihr Verhältnis zum Subjekt ist deshalb spannungsgeladen. Sie bestätigt nicht seine erkennende, hermeneutische oder handelnde Souveränität, sondern erschüttert sein allzu sicheres Begreifen und Verstehen. Leidenserinnerung ist nur dem das Subjekt konstituierenden Vergessen abgerungene Erfahrung und nur so partizipiert sie an der Ermöglichung einer anderen Subjektivierung. Eine erste Aufgabe der Theologie wäre dann, dazu beizutragen, diese Beziehung von Leiden, Gedächtnis und Erfahrung zu klären. T. R. Peters wusste die Bedeutung Adornos für diese Aufgabe zu würdigen. Im Folgenden sollen einige Aspekte seiner Reflexionen zur Erfahrung und Leidenserinnerung erläutert werden.

Es ist wohl bekannt, dass Adorno den einleitenden Text zu seinem philosophischen Hauptwerk „*Negative Dialektik*“ mit dem Titel „Zur Theorie der geistigen Erfahrung“ zu versehen gedachte. In der Vorlesung, die das Entstehen dieses Werkes begleitet hat, spricht er von der Philosophie als der „volle[n], unreduzierte[n] Erfahrung im Medium

⁴ T. R. Peters, *Mehr als das Ganze*, a.a.O., S. 132.

der begrifflichen Reflexion“ oder, kurz gesagt, als „geistige[r] Erfahrung“.⁵ Diese Wendung zur positiven Formulierung des Programms negativer Dialektik darf nicht darüber hinweg täuschen, dass geistige Erfahrung, wenn überhaupt, nicht anders als durch bestimmte Negation von Erfahrungsverlust möglich ist. Mit Erfahrungsverlust ist aber kein Leistungsdefizit des Subjekts zum Weltbezug oder zu zwischenmenschlichen Beziehungen gemeint, sondern eine aus der geschichtlichen, gesellschaftlichen Konstitution von Subjektivität bzw. Intersubjektivität in sozialen Natur- und Gesellschaftsverhältnissen herkommende Zerstörung von Erfahrung. Ausgangspunkt der Reflexion über Erfahrung ist sodann kein souveränes Subjekt, das über die Möglichkeitsbedingungen seiner als gegeben vorausgesetzten Erfahrung nachdenkt zum Zweck ihrer rationalen Fundierung, wie es etwa Kant paradigmatisch für die Moderne vorgeführt hat, sondern jemand, der „aus dem beschädigten Leben“ spricht, wie der Untertitel von „*Minima Moralia*“ heißt – ein Subjekt, das um die Unmöglichkeit richtigen Lebens im falschen weiß⁶ und deshalb erkennt, dass eine Erfahrung der Wahrheit über das Leben nur noch in Konfrontation mit seiner entfremdeten Form möglich ist, d.h. mit „den objektiven Mächten, die die individuelle Existenz bis ins Verborgenste bestimmen.“⁷ Angesichts der verheerenden Auswirkungen modern kapitalistischer Vergesellschaftung und, vor allem, der im Verwaltungsmassenmord von Millionen von Menschen ins Uferlose steigenden Barbarei, für die das Wort Auschwitz steht, stellt die in der Verwandlung des Lebens in eine ephemere Erscheinung sich vollziehende Umkehrung von Mitteln und Zweck den Modernisierungsprozess und seine deklarierten Ziele radikal in Frage. Denn diese Barbarei ist nicht das Andere dieses Prozesses, sondern sie wurzelt in ihm und in seinen Widersprüchen. Und das zwingt zur radikalen Selbstkritik der aufgeklärten Moderne und der Grundfiguren ihres Selbstverständnisses; in erster Linie die des Subjekts, das die wichtigsten Kraftideen dieser Moderne in sich versammelt. Alle Bemühungen von Adornos radikaler Kritik der modernen Subjektivierung und der Subjektivität überhaupt sind durch die Erfahrungen der Barbarei motiviert, die das zwanzigste Jahrhundert heimgesucht hat. Und das ist es, was ihn antreibt, nicht nur die Prozesse zu enträtseln, die Subjektivität konstituieren und gefährden, sondern auch den Zusammenhang zwischen der erdrückenden Objektivität der historischen Dynamik und der Liquidierung des Subjekts, die in den Vernichtungslagern total wurde, aber nie auf sie beschränkt war. Das Extremste wirft Licht auf die „normalen“ Prozesse und Phänomene gesellschaftlichen Lebens und zwingt dazu, an ihnen die Momente der Zerstörung kritisch zu erschließen, allen voran die, die das Subjekt affizieren. In den „*Minima Moralia*“ reflektiert Th. W. Adorno immer wieder über die Bedingungen der Möglichkeit einer solchen Erforschung der Auflösungserfahrung des Subjekts, die notwendigerweise einen aporetischen Charakter besitzt. Sie ist aporetisch, weil sie, egal ob sie es will oder nicht, die Illusion eines konstitutiven Subjekts reproduziert, dessen Existenz durch die Feststellung seiner Liquidierung in Frage gestellt wird. Deshalb kann sie sich nicht einfach der Unmittelbarkeit einer scheinbar authentischen subjektiven Erfahrung hingeben und dabei die objektive

⁵ Th. W. Adorno, *Vorlesung über Negative Dialektik*. Fragmente zur Vorlesung 1965/66, hrsg. von R. Tiedemann, Frankfurt a.M. 2003, S. 122.

⁶ Th. W. Adorno, *Minima Moralia. Aus dem beschädigten Leben, Gesammelte Schriften*, Bd. 4, hrsg. v. R. Tiedemann et. al., Frankfurt a.M. 1980, S. 43.

⁷ Ebenda, S. 13.

Vermittlung übersehen, die sie konstituiert und transzendiert. Andererseits gibt es aber auch kein theoretisches Verständnis dieser Objektivität, die die Form „Subjekt“ auflöst, ohne die schmerzhafteste Erfahrung des von jener Substanz entleerten Individuums, die nur von einer nicht-antagonistischen, vom Herrschaftszwang befreiten Objektivität herkommen kann. Die Anerkennung des Primats der antagonistischen Totalität, der objektiven Tendenz, die sich in der Liquidierung des Individuums, in Wirklichkeit ihres effektiven Verbündeten, manifestiert, verbietet seine Hypostasierung, noch mehr aber die Verherrlichung einer Universalität, deren Negativität sich nur durch die individuelle Erfahrung von Zwang und Herrschaft erschließen lässt, die das Leben der Individuen ruinieren: „Im Zeitalter seines Zerfalls trägt die Erfahrung des Individuums von sich und dem, was ihm widerfährt, nochmals zu einer Erkenntnis bei, die von ihm bloß verdeckt war, solange es als herrschende Kategorie ungebrochen positiv sich auslegte.“⁸

Die *Möglichkeit*, den Zwang, den die Individuen in einer von der Tendenz zur totalen Vergesellschaftung geprägten Gesellschaft erleiden, als solchen Zwang zu erfahren, wie abgeschwächt auch immer, hat Adorno nie als ganz zerstört betrachtet. Ebenso hörte er nie auf, auf die Möglichkeit zu vertrauen, dass dieser Erfahrungsgehalt in der Interpretation sozialer und kultureller Phänomene auftauchen und reflektiert werden könnte, auch wenn dies sich nicht rein theoretisch absichern lässt. Jedenfalls sollte sich die Theorie sozialer Objektivität an diesem Inhalt orientieren.⁹ Im Grunde laboriert negative Dialektik an einer zunächst widersprüchlich anmutenden Möglichkeit geistiger Erfahrung vom gesellschaftlich herbeigeführten Erfahrungsverlust, die sich nur bestimmt durch gesellschaftstheoretische Enträtselung konkreter Phänomene erweisen lässt. Sein frühes Programm einer kritischen Gesellschaftstheorie zielte nicht auf ein Wissen, das die gesellschaftliche Totalität durch die Kraft des Geistes zu erfassen vermag, sondern wollte in die singulären Phänomene eindringen und immanent mit Unterstützung einer materialistischen Dialektik an ihnen nicht nur die antagonistische Totalität aufzeigen, sondern „im kleinen die Maße des bloß Seienden ... sprengen“.¹⁰

Soziale Vermittlung manifestiert sich und wird identifizierbar an dem, was vermittelt ist, d.h. an einzelnen Individuen, an konkreten Situationen und Institutionen. Nur durch das Gewähr-Werden und Explizit-Machen der Vermittlung, die sie konstituiert, ohne sie völlig zu subsumieren, wird es möglich, ihrer Konkretheit gerecht zu werden und zugleich der geronnenen und erstarrten Identität zu widerstehen, die jede Transzendenz des Faktischen leugnet.¹¹ Das heißt aber, Vermittlung negativ zu

⁸ Ebd., S. 16.

⁹ L. Meyer, *Absoluter Wert und allgemeiner Wille. Zur Selbstdarstellung dialektischer Gesellschaftstheorie*. Bielefeld: transcript, 2005, 132ff.

¹⁰ Th. W. Adorno, „Aktualität der Philosophie“, *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, hrsg. v. R. Tiedemann et. al., Frankfurt a.M. 1973, S. 344. Eine spätere Formulierung zeigt, dass dieses Programm sich bis zuletzt durchgehalten hat: „Soll Erfahrung wieder gewinnen, was sie vielleicht einmal vermochte und wessen die verwaltete Welt sie enteignet: theoretisch ins Unerfasste zu dringen, so müsste sie Umgangsgespräche, Haltungen, Gesten und Physiognomien bis ins verschwindend Geringfügige hinein entziffern, das Erstarrte und Verstumme zum Sprechen bringen, dessen Nuancen ebenso Spuren von Gewalt sind wie Kassiber möglicher Befreiung“ (Th. W. Adorno, „Anmerkungen zum sozialen Konflikt heute“, Bd. 8, hrsg. v. R. Tiedemann et. al., Frankfurt a.M. 1972, S. 193f.).

¹¹ Vgl. Th. W. Adorno, „Gesellschaft“, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 8., hrsg. v. R. Tiedemann et. al., Frankfurt a.M. 1972, S.10.

bestimmen, wie der berühmte Spruch Adornos unterstreicht: denn „das Ganze ist das Unwahre“.¹² Th. W. Adorno hat einen großen Teil seiner theoretischen Bemühungen darauf verwendet, den Zusammenhang der Subjektivierungsprozesse und ihrer Ergebnisse mit der Konfiguration sozialer Verhältnisse in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft zu entschlüsseln. Das urbürgerliche Prinzip der Affirmation der autonomen Subjektivität ist ein abgeleitetes Prinzip, dessen Genese ans Licht gebracht werden muss, um erstens zu verstehen, warum das Versprechen der modernen Emanzipation gescheitert ist, und um zweitens zu versuchen, den Individuen jene Möglichkeiten der Freiheit und Singularität zu eröffnen, die die antagonistische gesellschaftliche Totalität blockiert. Die Selbstwahrnehmung des Subjekts als konstitutive Subjektivität, die in der idealistischen Philosophie ihren höchsten Ausdruck findet, impliziert einen Realitätsverlust, eine Erfahrungsarmut und vor allem ein Vergessen. So wie die kapitalistische Gesellschaftsordnung ihre historische Genese und den sozialen Charakter der verdinglichten und den Individuen gegenüber verselbständigten Verhältnissen ausblendet, so vergisst und ignoriert die Idee der konstitutiven Subjektivität die sozialen Bedingungen ihrer Konstitution und den verdinglichenden Charakter ihrer Beziehung zur Welt, zu anderen und zu sich selbst, die das Ergebnis der Verdinglichung gesellschaftlicher Verhältnisse ist. Denken und handeln unter der Vermittlung des Kapitals, d.h. der abstrakten gesellschaftlichen Universalität, ist nur möglich, wenn das Primat und der Vorrang dieser Universalität unbewusst bleiben, d.h. wenn das Individuum dem Schein der Autonomie erliegt. Adornos Begriff der Vermittlung versucht also, sich mit der Macht der Objektivität, des abstrakten gesellschaftlichen Allgemeinen auseinanderzusetzen, ihren Zwangscharakter, ihren totalisierenden Anspruch aufzudecken und zugleich auf ihr letztendliches Scheitern hinzuweisen, d.h. auf die Unmöglichkeit, eine gelungene Identität zu erreichen, solange der Zwang besteht – um ihre Naturhaftigkeit und Unüberwindbarkeit zu dementieren. Der Erfolg einer unter diesen Bedingungen restlosen Zwangsidentität ist nur als vollständige Vernichtung von Individuen realisierbar: Auschwitz.¹³ Nur dort erfüllt sich das Prinzip der Identität in seiner vernichtenden Negativität restlos. Aber auch nur von dort aus lässt sich das Telos begreifen, auf das dieses Prinzip tendenziell abzielt, das die vom Kapital vollzogene gesellschaftliche Synthese informiert. Das bedeutet, dass keine Singularität außerhalb der Vermittlung existiert und von daher ihr entzogen, aber auch, dass diese Singularität nicht vollständig darin verschwindet. Der Zwang stellt andauern einen Abstand wieder her, bzw. lässt einen Rest bestehen, der nicht vollständig integrierbar ist. „Negative Dialektik“ ist untrennbar mit dieser nicht-affirmativen Bestimmung der Kategorie der Vermittlung verbunden. Darauf gründet die Möglichkeit immanenter Kritik der falschen Totalität.

In diesem Sinne wird die abstrakte soziale Universalität, die alle meine Vorstellungen begleitet und sich in allen meinen Handlungen reproduziert, auf das singuläre Bewusstsein und damit auf die Präsenz eines Körpers bezogen, ohne den Bewusstsein nicht existiert. In diesem Körper und in seiner Verletzlichkeit erforscht Th. W. Adorno die Möglichkeit einer Erfahrung, an der sich diese abstrakte Universalität und ihr Zwangscharakter zeigen lässt, dank dessen, was nicht vollständig in ihr aufgeht. Diese

¹² Th. W. Adorno, *Minima Moralia*, a.a.O., S. 55.

¹³ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik, Gesammelte Schriften*, Bd. 6, hrsg. v. R. Tiedemann et. al., Frankfurt a.M. 1970, S. 355.

Bezogenheit der Bewegung des individuellen Bewusstseins auf den Körper des singulären Individuums, aus dem es zwar nicht abgeleitet werden kann, von dem aber jede Bewegung des Geistes ausgeht, ist der Möglichkeitsgrund einer unreglementierten Erfahrung, also von etwas, das sich den Synthesen des konstitutiven Bewusstseins unter der Vorherrschaft der abstrakten Universalität widersetzt.

Dennoch ist der Vorrang solcher abstrakter Universalität real und wird nicht einfach durch die Kraft eines Bewusstseins aufgelöst, das sich ihr entgegenstellt, umso weniger, wenn dieses Bewusstsein durch sie konstituiert wird. Adorno geht davon aus, dass die Individuen, oder zumindest einige von ihnen, die notwendige Freiheit besitzen, die Erfahrung ihrer dem abstrakten gesellschaftlichen Allgemeinen gegenüber realen Ohnmacht und ihrer erlittenen Beschädigung zulassen zu können. Wie sich zeigen lässt, besteht die paradoxe Stärke des Subjekts darin, „den Trug konstitutiver Subjektivität zu durchbrechen“.¹⁴ Durch die Erfahrung seiner Beschädigung und seiner Schwäche behält das Subjekt eine Macht über sich selbst, die sich nicht betrügt, indem sie sich als konstitutive Autonomie illusorisch interpretiert. Diese Erfahrung ist kein ontologisches Substrat, sondern ein Potential. Es geht also nicht darum, sich eine freie Autonomie vorzustellen und sie diskursiv abzusichern, eine Autonomie, in der sich in Wirklichkeit die Unterwerfung des Individuums unter das Kapitalverhältnis realisiert, sondern darum, sich dank der unauflöselichen Bindung an die Natur, die im Subjekt und außerhalb von ihm dem Zwang der abstrakten Synthese unterworfen ist, sich der gesellschaftlichen Vermittlung zu widersetzen.¹⁵ Das Subjekt geistiger Erfahrung ist nicht das Subjekt, das sich für autonom hält, sondern das beschädigte Subjekt, das sich in der erlittenen Beschädigung an die gebrochene Natur in ihm und außerhalb von ihm zu erinnern vermag. Seine Empfänglichkeit für das Leiden ist die grundlegende kognitive Funktion des geschädigten Individuums: die Erfahrung sowohl der Gewalt der Vermittlung als auch der Tatsache, dass sich nicht alles im Subjekt und Objekt in ihr erschöpft und verschwindet.

Andererseits ist die These von der Schwächung des Individuums angesichts gesteigerter Integrationsfähigkeit zugleich der Schlüssel zum Verständnis der Perpetuierung eines Systems, das ungerechtfertigtes Leiden produziert. Die spätkapitalistischen, nun neoliberalen, sozialen und historischen Bedingungen erschweren zusehend dem Individuum eine Triebbefriedigung ohne zusätzliche Repression, eine nicht-repressive Sublimierung, eine Ich-Stärke ohne Panzerung durch verabsolutierte Selbsterhaltung und schließlich eine solidarische Vergesellschaftung. In diesem Sinne produziert die Situation der Individuen im (neoliberalen) Monopolkapitalismus, die für eine besondere Schwächung des Menschen und seiner Subjektivität verantwortlich ist, neue, verschärfte Formen der psychosozialen Verarmung und Regression. Im Gegenzug werden jene sozialen Bedingungen praktisch reduziert, wenn nicht eliminiert, die dem Individuum Kraft geben könnten gegenüber der Gesellschaft. Die vermittelten Formen der Subjektivität, der Erlebnis- und

¹⁴ Ebd., S. 10.

¹⁵ G. Scheit, „Erfahrung und Jüngstes Gericht. Eine Anmerkung zum verborgenen Freiheitsbegriff der Kritischen Theorie“, in D. Dumbadze/Ch. Hesse (Hg.), *Unreglementierte Erfahrung*. Freiburg i.Br.: ça ira 2015, S. 13-26, hier S. 25.

Genussfähigkeit, der transzendierenden Sublimierung usw. werden tendenziell durch den direkten Zugriff der Gesellschaft auf die Triebökonomie des Menschen ersetzt.¹⁶ Die Anpassung an Macht oder Konvention und die Identifikation mit Härte, Geld und Leistung, die in Wirklichkeit Zumutungen der Gesellschaft sind, bestimmen zunehmend das geschwächte Selbst, das seine Frustration und seinen Hass auf alle projiziert, die sich diesen Zumutungen tatsächlich oder vermeintlich entziehen. Da die Wut, die dadurch entsteht, dass man sich den unterdrückenden gesellschaftlichen Verhältnissen unterwerfen muss, gegen diese nicht gerichtet werden kann, wendet das geschwächte Ich sie gegen sich selbst oder projiziert sie auf äußere Realitäten, Personen oder Gruppen. Diese Projektion des intrapsychischen Konflikts auf das Verhältnis zwischen der eigenen Gruppe und den als fremd deklarierten Gruppen ermöglicht die Entladung von Aggressionen und die Identifikation mit der Autorität. Das Ergebnis ist eine paradoxe „konformistische Rebellion“: eine Art Mischung aus der Freude am Gehorchen und der Aggression gegen Wehrlose. Unter diesen Bedingungen scheint es, als ob die gesellschaftlich bestimmte libidinöse Ökonomie nach einem Sündenbock verlangt. Wir stehen vor einem untergebenen Charakter, der auf den Stärkeren mit Unterwerfung und auf den Schwächeren mit Verachtung reagiert. Die Schwäche des Ichs und seine Auswirkung auf die Konstitution von Subjekten erklärt, warum Antisemitismus und Kulturindustrie als Mechanismen der regressiven Integration es so leicht haben. Sie brauchen nur die durch die gesellschaftlichen Verhältnisse vermittelten „unbewusste[n] Triebregungen, Konflikte, Neigungen, Tendenzen“ auszubeuten, und „anstatt sie zum Bewusstsein zu erheben und aufzuklären“ in Bezug auf ihre gesellschaftliche Konstitution, sie einfach zu verstärken und zu manipulieren¹⁷. In diesem Sinne wirken diese „Massenmedien“ als Mechanismen der Blockierung von Erfahrung im Allgemeinen, vor allem aber von Erfahrung des eigenen und fremden Leidens, und verhindern so die kritische, reflexive und solidarische Entfaltung des Ichs, das solche Erfahrung möglich machen kann.

In der „*Dialektik der Aufklärung*“, vor allem im Odysseus-Kapitel, deutet Adorno die Geschichte der Zivilisation als eine Geschichte der Introversion des Opfers und bietet damit den Schlüssel zur Urgeschichte der modernen Subjektivität. Darin wird eine Darstellung der „Abenteuer“ des Odysseus als „beunruhigender Allegorie“ der Dialektik der Aufklärung interpretiert, deren Korrelat die Reflexionen über das Schicksal der Subjektivität in der Kulturindustrie, im Antisemitismus und in der neuen „organischen Zusammensetzung“ der Individuen sind, die die Transformationen des Produktionsprozesses und der sozialen Organisation im fortgeschrittensten Kapitalismus begleitet¹⁸. Die These von der Introversion des Opfers verweist damit auf die anthropologischen Mutationen, die durch die zeitgenössische Vergesellschaftung im Kapitalismus hervorgerufen werden.¹⁹ Die Prozesse der kapitalistischen Modernisierung produzieren ein verstümmeltes Leben.²⁰

¹⁶ J. Maiso, „Sobre la producción y la reproducción social de la frialdad“, in J. A. Zamora, R. Mate y J. Maiso (Hg.), *Las víctimas como precio necesario*, Madrid: Trotta, 2016, 51-70.

¹⁷ Th. W. Adorno, „Zur Bekämpfung des Antisemitismus heute“, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 20, hrsg. v. R. Tiedemann et al. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986, S. 360-383, hier 366.

¹⁸ Th. W. Adorno, *Minima Moralia*, a.a.O., S. 262.

¹⁹ J. Maiso, „Socialización capitalista y mutaciones antropológicas. Adorno, el nuevo tipo humano y nosotros“, *Con-Ciencia Social* (2019) 2, S. 65-80.

²⁰ V. Safatle, „Freud em Frankfurt: A Função da Psicanálise no Pensamento de Theodor Adorno“, in D. Kupermann (Hg.) *Por que Freud hoje?* São Paulo: Zagodoni Editora 2017, S. 63-89.

Die These von der Introversion des Opfers ist mit einer Konzeption der Subjektivierung als Reaktion auf den überwältigenden Schock verbunden, den das Leiden auslöst. Leiden ist die Kehrseite von Gewalt, Zwang und Herrschaft, aber auch die Auswirkung der Selbstverleugnung, die die gesellschaftliche Realität bedürftigen, schwachen und verletzlichen Wesen auferlegt. Th. W. Adorno interpretiert den Prozess der Individuation als einen Prozess, der grundlegend von der Reaktion auf das Leiden geprägt ist. Der Impuls der Selbsterhaltung ist zugleich ein Impuls gegen das Leiden, gegen Not, Bedürftigkeit und äußere Bedrohung, der Versuch, dem Naturgesetz vom Fressen und Gefressen-Werden zu entkommen. Jede kognitive, affektive, soziale oder technologische Disposition, von der elementarsten bis zur anspruchsvollsten, ist bis zu einem gewissen Grad eine Reaktion auf das Leiden. Die Subjektivierung selbst kann als ein Mittel zum Überleben gesehen werden. Der Geist ist das natürliche Organ der Selbsterhaltung. Er trägt also schon in seinem Ursprung das Kennzeichen des Leidens, dem es zu entkommen oder es zu minimieren sucht. Er entsteht im Dienst der Natur und ihrer Bedürfnisse, der Vermeidung von Schmerz und Leid: „Alles Geistige ist modifiziert leibhafter Impuls“.²¹ Die These von der Introversion des Opfers versucht aber zugleich zu zeigen, wie sich das Leiden in und durch die Subjektivierung fortsetzt. Mit Hilfe dieses Konzepts zeigt Th. W. Adorno an, wie in den drei Verhältnissen, auf denen die Subjektivierung aufgebaut ist – mit sich selbst, mit der Gesellschaft und mit der äußeren Natur – die Gewalt und damit das Leiden perpetuiert wird. Der Prozess der Subjektivierung reproduziert den natürlichen und gesellschaftlichen Zwang gegen sich selbst, so dass das Leiden die Subjektivierung als ihre Kehrseite begleitet, und zwar nicht als natürliche Verfassung, als unvermeidliche anthropologische Konstante, sondern als ein Plus an vermeidbarem Schmerz, das mit der konkreten historischen und sozialen Form der Subjektwerdung verbunden ist. Das Versprechen der Befreiung von Mangel, Angst, Unsicherheit und Bedürftigkeit wird nur teilweise um den Preis der Reproduktion von Angst, Unsicherheit und Mangel in der zweiten Natur eingelöst. Wir sind mit einem paradoxen Ergebnis konfrontiert: „Subjekt als Feind des Subjekts“.²² Angesichts dieser endlosen Reproduktion des Leidens setzt Th. W. Adorno die Hoffnung eines Auswegs auf sein Eingedenken, auf den Kampf gegen seine Ausblendung und sein Vergessen, denn das Leiden besitzt auch eine kritische Spitze gegen die Subjektivierung unter dem Prinzip der Identität. Es ist das, was die Illusion der konstitutiven Subjektivität erschüttert: „Die kleinste Spur sinnlosen Leidens in der erfahrenen Welt straft die gesamte Identitätsphilosophie Lügen, die es der Erfahrung ausreden möchte“.²³ Das Leiden widerlegt den Anspruch auf gelungene Identität unter kapitalistischen Verhältnissen in den drei Bereichen: dem Selbst (Kälte), der Außenwelt (Ausbeutung bis zur Zerstörung) und der Gesellschaft (Zwangsintegration). Auf diese Weise bricht sie mit dem Prinzip der Identität als Zwang. Das bedeutet nicht, dass Adorno das Leiden als einen sicheren Hafen für die Kritik begreift, denn dieselbe Gesellschaft, die das Leiden produziert, entwickelt auch Mechanismen, um es unsichtbar zu machen: „Es gehört zum Mechanismus der Herrschaft, die Erkenntnis des Leidens, das sie produziert, zu verbieten“.²⁴ Dies ist eine der spezifischen Funktionen der Kulturindustrie. So bedroht das Auslöschen der

²¹ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, a.a.O., S. 202.

²² Ebend., S. 22.

²³ Ebend., S. 203.

²⁴ Th. W. Adorno, *Minima Moralia*, a.a.O., S. 70.

Erfahrung auch die Erfahrung des Auslöschens von Erfahrung. Darin besteht die Verdinglichung im emphatischen Sinne, ein Vergessen des Vergessens. Daher wird die Anamnese des Natürlichen und Geschichtlichen, der verborgenen und vergessenen Genese der bestehenden Verhältnisse, zur unabdingbaren Voraussetzung für die Aufhebung von Zwang und damit auch für die Ermöglichung authentischer Erfahrung. Im konstitutiven Bewusstsein und seinem Korrelat, den unter den Begriff subsumierten Objekten, sedimentiert sich das historische Leiden, das durch die Kritik in Erinnerung gerufen werden muss. Indem die Erinnerung tiefer in die Dinge, in ihre geschichtliche Dimension eindringt, muss sie das Unerledigte oder Unerlöste ans Licht bringen und dem Recht des Möglichen gegenüber dem Bestehenden Ausdruck verleihen²⁵ Es sollte jedoch nicht vergessen werden, dass unser Körper und unser Begehren das sind, wo die Abwesenheit von richtigem Leben im falschen erfahren wird: diese ist in sie eingeschrieben. Die Risse und Brüche des psychischen Lebens, die immer auch eine somatische Dimension besitzen, sind nicht nur Spuren des Zwangs der abstrakten gesellschaftlichen Universalität, sondern Zeichen des Widerstands, den das Individuum diesem Zwang entgegensetzt. Sie sind also Zeichen eines Konflikts, der weder befriedet noch vollständig integriert werden kann. Das Leiden, das Unbehagen, die Symptome sind nicht nur die Manifestation der Gewalt, die von der gesellschaftlichen Vermittlung ausgeübt wird, sondern der Ausgangspunkt von Lebensmöglichkeiten, die nicht mit der aktuellen gesellschaftlichen Ordnung übereinstimmen und auf ihre Artikulation und Politisierung warten.

Gewiss, das Subjekt kann den Prozess der Verdrängung und Selbstunterdrückung, durch den es sich konstituiert, nicht zum Verschwinden bringen, ohne sich selbst aufzugeben. Durch die Erinnerung an das Verdrängte kann sich das Subjekt jedoch mit der Herrschaft auseinandersetzen, die ihm selbst zugrunde liegt. Erst im Eingedenken der Natur im Subjekt grenzt sich die Aufklärung von dieser Herrschaft ab und stellt sich ihr entgegen. Dabei geht es darum, „die Narben der Gewalt zu beleuchten, die im Konstruktionsprozess des Subjekts eingesetzt wurde, und sie gleichzeitig als Risse zu zeigen, durch die die Möglichkeit einer anderen Subjektivität schlüpft“²⁶. Erst wenn der Geist sich selbst als Herrschaft erkennt und ihre Auswirkung auf die innere und äußere Natur widerruft, werden die Machtansprüche, die ihm innewohnen und von denen die Regression des Bewusstseins ausgeht, rückgängig gemacht. Es handelt sich also nicht um eine Rückkehr zur (ersten) Natur, sondern um eine Kritik der herrschenden Vernunft, die als Funktion einer wilden Selbsterhaltung entlarvt wird, und zugleich um eine Spurensuche nach dem Verdrängten und Entstellten, um einen Kampf um die Rechte der lebendigen Natur im Subjekt, der Triebe des Körpers, die unter den repressiven Bedingungen, denen sie unterworfen sind, nur in deformierten und pathogenen Gestalten wiederkehren. Das Eingedenken der Natur im Subjekt kann auch die Grundlage einer Solidarität sein, die der sozialisierten Kälte entgegentritt. Diese Solidarität lebt von der somatischen Dimension, die aktiviert wird, wenn wir das Leiden des Anderen wahrnehmen und uns von ihm affizieren lassen. Sie basiert auf der Empfänglichkeit für das Leiden, die der bewussten Reaktion vorausgeht. Die

²⁵ Vgl. Th. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, R. Tiedemann (Hg.). Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1971, S. 36, 204.

²⁶ P. López Álvarez, „Ocaso del individuo, recuerdo de lo vivo. Sujeto y naturaleza en Adorno“, in J. Muñoz (Hg.) *Melancolía y verdad. Invitación a la lectura de Th. W. Adorno*. Madrid: Biblioteca Nueva 2011, S. 60.

Möglichkeit einer solchen kritischen Artikulation des somatischen Impulses kann durch keine Letztbegründung gesichert werden. Sie ist immer eine historisch bedrohte Möglichkeit. Deshalb lebt die Kritik von einer Hoffnung: Solange Leid erlebt wird, wird es einen integrationsresistenten Rest geben.

Zum Schluss möchte ich andeutungsweise auf die Wahlverwandtschaft dieser Reflexionen Adornos über die gegenwärtigen „*Schwierigkeiten mit der Erfahrung*“ und der Theologie Tiemo R. Peters' eingehen.

Auch wenn Peters Theologie als Biographie verstanden und vertreten und immer wieder betont hat, dass das Subjekt, seine Interessen und sein Denken, vor allem aber seine Lebenspraxis in die Gottesrede involviert sind, so ist doch das Subjekt, von dem er spricht, kein übermächtiges und arrogantes, auch als theologisches nicht, ja vielleicht als solches am wenigsten. Theologische Fragilität, theoretische Unsicherheit und eschatologische Ungewissheit kennzeichnen die Theologie Tiemo Peters'²⁷ – aber nicht im postmodernen Sinne. Wenn eine Anleihe aus Adornos Reflexionen in „*Minima Moralia*“ gestattet ist, ließe sich Peters' Theologie als Theologie „aus dem beschädigten Leben“ bezeichnen; zwar nicht in dem Sinne, dass es sich um die Theologie eines direkt von Auschwitz Betroffenen handelte²⁸, wohl aber um die eines, der im Angesicht dieser Katastrophe und ihrer Folgen für die Nachgeborenen zu leben und zu denken versucht hat. Seine Verteidigung des Vorrangs der Glaubenserfahrung in der Theologie war immer mit einer geschärften Einsicht in die möglichen und realen Gefährdungen und Bedrohungen dieser Erfahrung gesellt, die aus äußeren sozialen Prozessen resultieren, aber auch von inneren religiös-theologischen Fehlentwicklungen herrühren können. Die Beanspruchung einer „leiderfahrenen memoria“ war bei ihm nicht als Abschirmung gegenüber Erfahrungsblockaden im Allgemeinen und gegenüber Schwierigkeiten mit der Erfahrung eigenen und fremden Leidens unter den aktuellen Vergesellschaftungsformen im Besonderen gemeint, sondern als Denunziation und als Kampfansage gegen beide. Theologie als Deutung gefährdeter Glaubenserfahrung weiß um die oft scheinbar menschenfreundlichen Zerstörungsprozesse der Subjekte christlicher Tradition als auch des Wahrheitsgehalts des Tradierten. Und doch weiß sie sich auch von einer gemeinsamen Hoffnung getragen, die befreiende Potentiale in sich birgt – um der Hoffnungslosen willen. Deshalb ist theologische Arbeit in erster Linie eine empfindsame Arbeit des Hörens auf die Leidensgeschichte der Menschen und auch auf die Bedeutung des Glaubens in diesen Geschichten als Verschärfung der Wahrnehmung eigenen und fremden Leidens, als Desillusionierung von falschen Versprechen bei Anpassung an die herrschenden Verhältnisse, als Widerstand gegen die leidverursachenden gesellschaftlichen Verhältnisse, als Stiftung solidarischen Handelns und Anstiftung zur Hoffnung gegen alle Hoffnung.

Theologie spielt dann eine Vermittlerrolle zwischen den in den biblischen Traditionen fixierten Erfahrungen der ersten Zeugen und der Deutung der Lebensgeschichten der heutigen Gläubigen. Diese Vermittlung zielt darauf ab, die oben beschriebene

²⁷ J. Kroth, „Gott wissen – Gott vermissen. Zur Kritik der Erst- und Letztbegründungstheologie“, in B. Langenohl u. Chr. Große Rüschkamp (Hg.), *Wozu Theologie? Anstiftungen aus der praktischen Fundamentaltheologie von Tiemo R. Peters*. Münster: LIT Verlag, 2005, 171-184, hier 177.

²⁸ Vgl. José A. Zamora, „Ob nach Auschwitz sich noch leben lasse. Philosophie im Angesichts der Katastrophe“, in K. Markus (Hg.), *Rolf Tiedemann. Der getreue Editor*. München: edition text + kritik, S. 67-68.

Bedeutung des Glaubens zu verstärken und reflexiv zu machen. Dafür ist sie auf Gesellschaftstheorie angewiesen, denn diese Bedeutung verwirklicht sich oder wird vereitelt in gesellschaftlichen und glaubensgemeinschaftlichen Verhältnissen, die im Glaubensvollzug mit verwickelt sind. „Deshalb ist Theologie immer auch Religionskritik, Kirchenkritik, Ideologiekritik“²⁹ – und Gesellschaftskritik. Theologie kann in aller Bescheidenheit für die Klärung des Verhältnisses von Leiden, Gedächtnis und Erfahrung aus den eigenen Quellen und der eigenen Tradition schöpfen. Sie kann diese Tradition als Leidens- und Befreiungsgedächtnis auslegen, d.h. als eine erfahrene Erinnerung, die gegen die Zerstörung von Erfahrung kämpft und eine neue Erfahrung und eine neue Subjektwerdung ermöglicht. Dies wäre der Konvergenzpunkt von „negativer Dialektik“ und politischer Theologie: „Ziel dieser ‚negativen Dialektik‘ und der an ihr sich schulenden Politischen Theologie ist es, die Leidensgeschichte nicht zu mystifizieren, sie aber auch nicht als Preis der Naturgeschichte in Kauf zu nehmen, sondern sie in ihrer Nicht-Identität ins Bewusstsein zu heben und zugleich die geschichtslos-steilen Versöhnungen mit dem Leiden [...] zu problematisieren.“³⁰

²⁹ T. R. Peters, *Mehr als das Ganze*, a.a.O, S. 14.

³⁰ Ebenda, S. 38.