



Nach der verpassten Gelegenheit

Zur Kritischen Theorie der Kairószeit

Alexander Neupert-Doppler

Zitation: Neupert-Doppler, Alexander (2020): *Nach der verpassten Gelegenheit - Zur Kritischen Theorie der Kairószeit*, in: Kritiknetz - Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft

© 2020 bei www.kritiknetz.de, Hrsg. Heinz Gess, ISSN 1866-4105

Kritische Theorie, gerade in ihrem Bruch mit der liberal-sozialdemokratischen Ideologie des historischen Fortschritts, ist stets auch eine Reflexion auf den tatsächlichen Verlauf der Geschichte. Adorno schreibt am Anfang seiner *Negativen Dialektik*: „*Philosophie, die einmal überholt schien, erhält sich am Leben, weil der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt ward*“ (GS 6: 15), daher ist Praxis „*auf unabsehbare Zeit vertagt*“ (ebd.). Damit ist ex negativo aber auch gesagt, dass es diesen Augenblick gegeben hat, dass Praxis möglich war. Woran Adorno dabei gedacht hat, deutet er in einem Nachruf auf Paul Tillich (1886-1965) an, bei dem sich Adorno 1931 habilitierte. Zwischen 1929 und Tillichs Exil ab 1933 waren Adorno und Horkheimer Teil des sogenannten Kränzchens, einem regelmäßigen Treffen, an dem auch Adolf Löwe, Karl Mannheim und Friedrich Pollock teilnahmen. „*War etwas an den berühmten zwanziger Jahren daran, so ließ es in diesem Kreis sich erfahren*“ (Adorno 1967: 29). Gemeint sind nicht die ‚Goldenen Zwanziger‘, die Beschränkung der Erinnerung auf wirtschaftlichen und kulturellen Liberalismus zwischen 1924 und 1929, also dem Ende der revolutionären Kämpfe (1918-1923) und dem Beginn der Wirtschaftskrise 1929. Vielmehr die Zwanziger Jahre der politischen, philosophischen und künstlerischen Avantgarden, die Zeit der Unruhe. Paul Tillich, mit dem zusammen Adorno von 1931 bis 1933 drei Semester lang in Frankfurt lehrte (Vgl. Wiggershaus 1988: 130), hatte dieses Jahrzehnt 1922 auf einen geschichtsphilosophischen Begriff gebracht: Kairós. In seiner Systematischen Theologie aus den 1950er Jahren hält er rückblickend fest, es „*sollte der Begriff Kairós dem Gefühl Ausdruck verleihen, das nach dem ersten Weltkrieg viele Menschen in Mitteleuropa bewegte, daß eine Zeit gekommen sei, die ein neues Verständnis für den Sinn der Geschichte und des Lebens enthalte*“ (Tillich 1966/1984 in ST 3: 420). Damals war für Tillich der Rückgriff auf den griechischen Gott der guten Gelegenheit, der im Vorbeiflug am Schopfe zu packen ist, eine Antwort auf den abwartenden Fortschrittsglauben der Sozialdemokratie und den ungeduldigen Voluntarismus ihrer linksradikalen Gegner. „*Aus dieser Not der sozialistischen Geschichtsphilosophie ist der Gedanke des Kairós geboren*“ (Tillich 1924 in GW II:

127). Für Tillich endet mit der Zwischenkriegszeit auch die Kairós-Zeit, in der Befreiung noch möglich erschien. 1936 hingegen notierte er: *„Europa hat seine Sternstunde verpaßt, seinen Kairós“* (Tillich 1936 in GW XIII: 239). Adorno, Horkheimer, Bloch oder Marcuse kommen selten direkt auf Tillich zu sprechen. Und doch ist es dessen geschichtsphilosophischer Grundbegriff, der Adorno zuerst in den Sinn kommt, als er 1940 nach der Lektüre von Walter Benjamins Thesen ‚Über den Begriff der Geschichte‘ an Horkheimer schreibt, Benjamins ‚Jetztzeit‘ sehe *„dem Kairos unseres Tillich nicht ganz unähnlich“* (Adorno an Horkheimer 12.6.1941, in: Briefwechsel Bd. II: 145). Kairós, der für Tillich auch theologisch aufgeladen war, ist Adornos Augenblick, in dem die Philosophie, als Trägerin der Utopie, zu verwirklichen gewesen wäre. Weil die Kritische Theorie der Kritik am deterministischen Fortschrittsglauben verpflichtet bleibt, die Tillich vor ihr formulierte, lassen sich auch bei Horkheimer, Benjamin und Adorno Aspekte eines kairologischen Geschichtsbildes aufzeigen.

1 Horkheimers Krisendeutung und die ausgezeichneten Augenblicke

Für Paul Tillich hat eine Kairós-Situation sowohl objektive als auch subjektive Bedingungen. *„Weil die Zeit für etwas reif ist, bricht das Bewußtsein ihrer Reife in den sensitivsten Geistern durch. Und weil das Bewußtsein durchgebrochen ist, wird das, was potentiell da war, aktuell und geschichtswirksam. Nur wo diese beiden Faktoren zusammentreffen, kann man von einem Kairós reden“* (Tillich 1933 in GWII: 312). Implizit ist damit aber auch ein mögliches Verfehlen der Gelegenheit angenommen. Es kann den Subjekten an Sensitivität mangeln. Diesen Fokus auf den subjektiven Faktor von Befreiung betont auch die Kritische Theorie von Max Horkheimer (1895-1973).

Bevor wir dazu kommen ist die Seite der objektiven Bedingungen zu beleuchten. Dies kann zum einen meinen, dass etwa objektive Ermöglichungsbedingungen vorliegen. Diesbezüglich ist Horkheimers Ausgangsposition: *„Es muß nicht so sein, die Menschen können das Sein ändern, die Umstände dafür sind jetzt vorhanden“* (Horkheimer 1937/2005: 244). Gemeint ist damit bei ihm in den 1930er Jahren noch ganz klassisch der marxistische Blick auf die Entwicklung der Produktivkräfte. Zumindest die kapitalistischen Länder des Westens gelten hier als reich genug für den Sozialismus. Wie orthodox der Horkheimer der frühen 1930er Jahre in diesem Punkt war, zeigt seine Studie zur Geschichtsphilosophie. Hier wird gegen die Utopisten der Renaissance gesagt: *„Die Verwirklichung ihrer Phantasiegebilde hätte eine künstliche Unterbindung der Entwicklung bedeutet, die von der Entfaltung der schöpferischen Initiative der Einzelnen in der freien Konkurrenz abhing“* (Horkheimer 1930/1971: 63).

So verständlich z.B. damals der Kampf gegen die Zerstörung der bäuerlichen Lebensgrundlagen gewesen sei, so hätte doch die Menschheit zunächst durch den Kapitalismus hindurch gemusst, auch wenn dadurch die Menschen *„leiden an einer für den Fortschritt notwendigen Periode der geschichtlichen Entwicklung“* (ebd.: 67). Der Kritische Theoretiker gibt damit dem blutigen Fortschritt des Kapitals und der Nationalstaaten keine höheren Weihen, anerkennt aber sogenannte historische Notwendigkeiten. In dieser Hinsicht ist er marxistischer als Marx. Dieser hatte 1881 in seinem

Schriftwechsel mit der russischen Revolutionärin Vera Sassulitsch (1849-1919) noch die Möglichkeit gesehen, in Russland einen Sozialismus auf Basis der bäuerlichen Dorfgemeinschaften einzuführen. Sicherlich hätte ein agrarischer Sozialismus, ob als Resultat des deutschen Bauernkrieges von 1525 oder der Oktoberrevolution von 1917, anders ausgesehen als sich Horkheimer wie Marx einen entwickelten Sozialismus vorstellen. Den aufständischen Bauern in beiden Ländern und zu beiden Zeiten gegenüber wäre es aber zynisch zu erwarten, sie sollten doch noch Jahrhunderte oder Jahrzehnte der Industrialisierung abwarten. Dieser Fortschritt stoppt nicht von selbst. Engels kommt 1892 zu dem Schluss, Russland habe *„diese schöne historische Gelegenheit“* (Engels, zit. n. Traverso 2019: 183) verpasst, da es schon zu weitgehend kapitalisiert wäre. Aber dies sind Fragen nach den Möglichkeiten und Gelegenheiten der Vergangenheit, die für Horkheimer nicht maßgeblich sind. Wichtig ist vielmehr zweierlei: Erstens sind die objektiven Umstände jetzt eben gegeben, zweitens reicht dies leider nicht aus. Unter dem Pseudonym Heinrich Regius erscheint von Horkheimer 1934 die ‚Dämmerung‘: *„Aus den von Marx entdeckten ökonomischen Gesetzen ,folgt‘ nicht der Sozialismus [...] sondern das Bekenntnis zur Praxis, derer die Theorie bedarf“* (Horkheimer 1934/1968: 62).

Deterministisch, aus der objektiven Entwicklung des Kapitalismus heraus, ist kein Sozialismus zu erwarten. Aber auch der Voluntarismus, der traditionell vom Anarchismus einem solchen Marxismus entgegengehalten wird, geht fehl. *„Sozialismus ist zu allen Zeiten möglich, wenn eine genügend große Anzahl von Menschen ihn will“* (Landauer 1911/1978: 61), schrieb Gustav Landauer (1870-1919) gegen die Sozialdemokratie. Kritische Theorie, wie Tillichs Kairologische Theorie, verweigert sich auch diesem Voluntarismus. Schließlich ist ein reines Wollen abstrakt, wird erst konkret durch das kritische Bewusstsein von einer bestimmten Situation. *„Auch die Situation des Proletariats bildet in dieser Gesellschaft keine Garantie der richtigen Erkenntnis“* (Horkheimer 1937/2005: 230), bemerkt dazu Horkheimer im US-amerikanischen Exil. Vielleicht können die Proletarisierten, aufgrund ökonomischer Integration, ideologischer Verblendung, autoritärer Prägung, oftmals gar nicht wollen, was sie vernünftigerweise laut Landauer wollen sollten (der dafür mit dem Leben bezahlt hat). Horkheimer merkt an, es verhindere die *„nur in ausgezeichneten Augenblicken durchbrochene Gegensätzlichkeit von persönlichem und klassenmäßigem Interesse, das dieses Bewußtsein sich unmittelbare Geltung verschaffe“* (ebd.). Auch in dieser kritischen Bemerkung steckt allerdings ein kairologischer Impuls, denn dieses ‚nur in ausgezeichneten Augenblicken‘ bedeutet eben, dass es solche revolutionären Momente wirklich geben kann. Sie liegen aber nicht einfach in der Verfügbarkeit der Revolutionär*innen. Ebenso wenig wie die Veränderung notwendig irgendwann kommen wird ist sie jederzeit machbar.

Zum Begriff des Kairós gehört daher auch dessen Unverfügbarkeit. Wenn es sich um eine Gelegenheit für etwas handeln soll, und andere Gelegenheiten gibt es nicht, dann geht es, wie gezeigt, um objektive Umstände. Wenn diese alleine nicht zur Veränderung führen, geht es ebenso um subjektive Einsichten. Darin aber erschöpft sich dieser Gedanke noch nicht. Als weitere Dimensionen sind objektive Umbrüche und subjektive Eingriffe mit zu bedenken. Für Paul Tillich war es, wie er selbst sagt, *„das Erlebnis der deutschen Revolution 1918 [das] dem Denken eine neue, die für mich bisher entscheidende Wendung gab, die Wendung zu einer soziologisch begründeten und politisch*

ausgerichteten Geschichtsphilosophie" (Tillich 1936/1962 in GW XII: 35). Als Feldprediger sah er das Grauen des Krieges, danach trat er im Mai 1919 bei der USPD auf und predigte vom sozialistischen Kairós. Der für wehruntauglich befundene Max Horkheimer war im November 1918 in einem Sanatorium in München, dort erlebte er auch die Räterepublik im April/Mai 1919 mit, bevor er zum Studium nach Frankfurt/Main zog. Der Dichter Rainer Maria Rilke (1875-1926), der zur Revolutionszeit ebenfalls in München war, schrieb über seine Kairós-Erfahrung: *„So reif ist die Zeit, man kann sie jetzt formen“* (zit. n. Malanowski 1968: 118). Ein gutes Jahrzehnt später, also nach dem absehbar verpassten Kairós, sind Tillich und Horkheimer Professoren in Frankfurt, geben im Sommersemester 1930, im Wintersemester 1930/31 und im Sommersemester 1931 gemeinsame Seminare (Vgl. Wiggershaus 1988: 130). Eine schöne Anekdote aus dieser Zeit hat Alf Christophersen in Tillichs Nachlasse gefunden, nämlich ein ‚Wörterbuch‘ ‚Ohne Sein und Zeit‘, von Studierenden für die Semesterabschlussfeier 1930 erstellt. Darin zum Kairós: *„Um den Kairós kennen zu lernen, tut der junge Student am besten daran, geschichtsphilosophische Seminare zu besuchen, wo der Kairós je und je zuhanden ist. [...] Zu näherer Auskunft ist der Apostel Paulus und im Bedarfsfall Herr Dr. Horkheimer bereit“* (zit. n. Christophersen 2008: 152). Paulus meint an dieser Stelle den Spitznamen Tillichs. Die Erfahrung des Kairós von 1918 war freilich zu Beginn der 1930er Jahre nur noch Erinnerung. Führte der Umbruch 1918 tatsächlich zu einer offenen Situation, so setzte sich doch bald eine weiterhin kapitalistische, wenn auch parlamentarisch verfasste, Ordnung durch. Rätebewegungen in den folgenden Jahren – 1919 in Berlin, München, Bremen und Braunschweig, 1920 an der Ruhr, 1921 in Mitteldeutschland – scheiterten. Die Weltwirtschaftskrise 1929 brachte keine neue Kairós-Situation für die Linke, sondern für die Nazis. Hatte die NSDAP 1928 bei den Reichstagswahlen lediglich 2,6 % gewonnen, so waren es 1930 schon 18,3 %, 1932 37,4 % bzw. 33,1 % und 1933 schließlich 43,9 %. SPD und KPD zusammen kamen auf 30,6 %, die bürgerlichen, liberalen und katholischen Parteien zusammen nur auf 16 %. Mit der Deutsch-Nationalen Volks-Partei, die 1933 8 % der Stimmen holte, verfügte die extreme Rechte also über eine Mehrheit von 51,9 %. Nach der Machtübertragung im Januar wurde das Institut für Sozialforschung im März 1933 geschlossen, Horkheimer emigrierte über Genf nach New York. Tillich hingegen war, wie Horkheimer berichtet, zögerlicher: *„Tillich hat gegen das heraufziehende Unheil gekämpft, aber er hat gehofft, daß es überwunden werden könnte. Und er wäre sicher in Deutschland geblieben, wenn er nicht sehr gewarnt worden wäre. Zu den Warnenden – darf ich sagen – habe ich gehört. Ich habe ihm eines Tages im Februar 1933 eine Reihe von Stellen aus seinen Schriften vorgelesen und gesagt, ich glaubte, wenn er in Deutschland bleiben würde, würden sie ihm das Leben kosten“* (Horkheimer 1967: 16f.).

Tillich wird im April 1933 als Professor beurlaubt, im Mai berät er sich zur Lage mit Adorno auf Rügen. Als auch Adorno Anfang September die Lehrerlaubnis entzogen wird, entscheidet er sich Ende September schließlich für das Exil in den USA (Vgl. Graf 2017 14-24). Das Projekt seiner Kritischen Theologie, *„dem Sozialismus das Bewußtsein des gegenwärtigen Kairós geben“* (Tillich 1922 in GW VI ebd.: 27), ist gegenstandslos geworden. Die Kritische Theorie, die ihre institutionellen Anfänge auch Tillich zu verdanken hatte, der Horkheimers Professur in Frankfurt ermöglichte, Adorno habilitierte und Alfred Sohn-Rethel ein Stipendium verschaffte (Vgl. Graf 2017), steht hingegen noch vor

ihrer Entfaltung. Seit der 1930/1931 durchgeführten ‚Arbeiter- und Angestelltenerhebung‘ unter Leitung von Erich Fromm (1900-1980) mag den Frankfurtern klar geworden sein, dass die Linke verloren hat.

1937 spricht Horkheimer davon, angesichts des Scheiterns der bürokratisierten Großorganisationen (Parteien, Gewerkschaften), sei *„die Wahrheit zu bewunderungswürdigen kleinen Gruppen geflüchtet“* (Horkheimer 1937/2005: 254). Der Bruch mit dem klassischen Marxismus, in Dogma wie Organisationsform, bedeutet auch eine Absage an jegliche historische Chronologie, wonach die bessere Gesellschaft notwendig der älteren entspringen müsste. Was bleibt ist eine Kairologie, die der von Tillich ähnelt, wonach nämlich, so Horkheimer, solch *„unbeirrbar Gruppen auf Grund ihrer tieferen Einsicht im entscheidenden Augenblick zur Spitze werden können“* (ebd.: 258).

Das Ausbleiben eines neuen revolutionären Kairós 1945 bestimmt das Denken nach dem Exil. 1956 fragt Horkheimer: *„Aus welchem Interesse heraus schreiben wir, nachdem es keine Partei mehr gibt, nachdem die Revolution unwahrscheinlich geworden ist?“* Adorno meint: *„Im Augenblick ist alles zu, aber es kann in jedem Augenblick anders werden“* (Horkheimer-Adorno-Gespräch 1956: 51, 47). In einem neuen Kairós, aber – nach 1933-1945 – zu spät.

2 Benjamins Kräftekonzentration und die Wahl des rechten Augenblicks

Walter Benjamin (1892-1940) entkam, anders als Adorno, Horkheimer und Tillich, nicht in den 1930er Jahren in die USA. Im Pariser Exil notierte er: *„Definitionen historischer Grundbegriffe: Die Katastrophe – die Gelegenheit verpasst haben“* (Passagenwerk Bd. 1: N 10, 2, 593). Ralf Konersmann hat in seinen Studien einen Einfluss der Kairós-Theorie nachgewiesen, denn Benjamin kannte *„Paul Tillich, dessen Wirken Benjamin zeitweise aufmerksam verfolgte“* (Konersmann 1991: 43). Dazu zählten Tillichs Aufsätze zum Kairós von 1922 und 1926. Kia Lindroos ergänzt: *„Benjamin followed Tillich’s influence in Germany and had personal contact with him in the later 1930’s“* (Lindroos 2006: 122). Auf das Typische am Einfluss von Tillich in der Kritischen Theorie verweist Birte Löschenkohl: *„Bei Benjamin selbst spielt der Begriff des Kairós keine Rolle; [...] [aber] strukturelle Parallelen jedenfalls sind nicht zu übersehen“* (Löschenkohl 2011: 181). Worin bestehen nun diese Ähnlichkeiten? Grundlegend für Tillich wie Benjamin ist die Kritik am Glauben an kontinuierlichen, chronologischen Fortschritt. Laut Tillich ist sein Kairós-Begriff *„entstanden durch die Opposition gegen den unendlichen Fortschritt, für den alle Zeiten gleich nuanciert sind und es so etwas wie einen Wert nicht gibt“* (Tillich 1929/1930 in EB XV: 227). Sehr ähnlich formuliert Benjamin zehn Jahre später diesen Gedanken in seinen Thesen ‚Über den Begriff der Geschichte‘: *„Die Vorstellung eines Fortschritts des Menschengeschlechts in der Geschichte ist von der Vorstellung ihres eine homogene und leere Zeit durchlaufenden Fortgangs nicht abzulösen“* (Benjamin 1940 in GS I.2: 701). Dies ist der erste Kritikpunkt: Eine Gleichheit und Homogenität der historischen Zeiten gibt es nicht. Zweitens hat es fatale Konsequenzen, wenn sich politische Kräfte in ihrer jeweiligen Gegenwart auf den Fortschritt verlassen. Hauptangeklagte in diesem geschichtsphilosophischen Prozess ist bei beiden Philosophen die deutsche Sozialdemokratie. Bei Paul Tillich: *„Radikaler Wan-*

del wird zu langsamer Umformung, das Ideal rückt in eine ferne Zukunft, an Stelle der Begeisterung tritt kluge Berechnung der Möglichkeiten; und der Glaube, daß der Wendepunkt erreicht ist, wird ersetzt durch die Sicherheit eines kontinuierlichen Fortschritts" (Tillich 1922 in GW VI: 17). Bei Walter Benjamin: „Es gibt nichts, was die deutsche Arbeiterschaft in dem Grade korrumpiert hat wie die Meinung, sie schwimme mit dem Strom" (Benjamin 1940 in GS I.2: 698). „Sie [die Sozialdemokratie] gefiel sich darin, der Arbeiterklasse die Rolle einer Erlöserin künftiger Generationen zuzuspielen. Sie durchschnitt ihr damit die Sehne der besten Kraft. Die Klasse verlernte in dieser Schule gleich sehr den Haß wie den Opferwillen" (Benjamin 1940 ebd.). Es fällt auf, dass Tillich wie Benjamin hier auf den subjektiven Aspekt der Kairós-Zeit abzielen. Tillich erwähnt 1922 die Begeisterung und den Glauben als positive Eigenschaften wahrer Revolutionär*innen, Benjamin 1940 den Haß und die Opferbereitschaft. Dieser Unterschied ist beachtenswert, wobei beide Perspektiven durchaus auch miteinander vereinbar sind. Ohne den Haß auf die Verhältnisse ist jede Utopie anderer Verhältnisse kraftlos, ohne den Glauben an eine ganz andere Gesellschaft ist die Kritik der bestehenden Gesellschaft ziellos. Die unterschiedlichen Akzentuierungen mögen der jeweiligen Situation geschuldet sein, dass Tillich 1922 vom Beginn eines sozialistischen Kairós ausgeht, während Benjamin angesichts von Stalinismus, Faschismus und Weltkrieg an dessen Ende schreibt.

Erstaunlich einig sind sie sich wiederum in ihren Vorstellungen von revolutionärer Veränderung. Gibt es, wie Tillich 1922 schreibt, „in der Lehre vom Kairós keine logische, physikalische oder ökonomische Notwendigkeit im historischen Prozess" (Tillich 1922 in GW VI: 25), so muss Übergang zum Sozialismus anders geschehen. 1933, kurz vor der Machtübertragung an die Nazis, ist er der Benjaminschen Position vermutlich am nächsten: „Der Sozialismus muss, wenn er auf eine kommende harmonische Welt wartet, mit einem Sprung rechnen, der in keiner Weise aus der gegebenen Wirklichkeit verständlich gemacht werden kann" (Tillich 1933 in GW II: 283). In seiner 14. These schreibt Benjamin von einer Jetzt-Zeit, die sich sprunghaft in einer Konstellation mit Vergangenheit erkennt, z.B. wenn sich die revolutionäre Opposition 1914 nach dem aufständischen Sklaven Spartakus (-71 v. Chr.) benennt. „Derselbe Sprung unter dem freien Himmel der Geschichte ist der dialektische als den Marx die Revolution begriffen hat" (Benjamin 1940 in GS I.2: 701). Benjamins Sprung ist allerdings zugleich eine Sprengung: „Das Bewußtsein, das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen, ist den revolutionären Klassen im Augenblick ihrer Aktion eigentümlich" (ebd.). Die Bezugnahme auf den Kairós bzw. die Jetzt-Zeit orientiert eine Praxis der Theorie. Der Fortschritt als Notwendigkeit verfällt der Kritik. Die Alternative ist der Sprung aus der gleich nuancierten, homogenen Chronos-Zeit, aus welcher der Kairós entspringt, die er mit seinem Messer zerschneidet. Das Neue kommt durch rasche Veränderung, durch einen Sprung, zu dem freilich auch Anlauf genommen werden muss.

Bei all diesen Ähnlichkeiten im Gehalt ist die Differenz der verwendeten Bilder besonders interessant. Tillich steht als evangelischer Theologe und religiöser Sozialist in einer christlichen Tradition, bezieht sich auf Paulus. „Paulus gebraucht das Wort Kairós, wenn er in weltgeschichtlicher Sicht von dem Augenblick in der Zeit spricht, in dem Gott seinen Sohn schickt, das heißt dem Augenblick, der Mitte der Geschichte werden soll" (Tillich 1966/1984 in ST 3: 420). Weil Jesus für Paulus und Tillich der Messias gewesen ist, sei seine Zeit der große Kairós, welcher bei Tillich das Vorbild

abgibt, für einen kleinen Kairós, wie z.B. den einer Revolution. Benjamin hingegen trennt nicht zwischen dem Messias, welcher in der jüdischen Tradition nicht Jesus gewesen sein kann, da er die diesseitige Welt nicht hinreichend verändert hat, und der Jetzt-Zeit. Vielmehr rückt er das Messianische, das Geschichtliche und das Revolutionäre viel näher zusammen als Tillich. Für Tillich ist der griechisch-christliche Kairós das Vorbild des sozialistischen Kairós, ein geeignetes Symbol. Für Benjamin ist sich beides sehr viel näher, der Messias ist die Revolution, die Revolution ist messianisch. Seine marxistische Geschichtsphilosophie führt zu einer neuen Verbindung zwischen Marx und dem Judentum. *„Marx hat in der Vorstellung der klassenlosen Gesellschaft die Vorstellung der messianischen Zeit säkularisiert“* (Benjamin in: GS I.3, 1231). Dann gilt auch für die Revolution die jüdische Überlieferung: *„Den Juden wurde die Zukunft aber darum doch nicht zur homogenen und leeren Zeit. Denn in ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte“* (Benjamin 1940 in GS I.2: 704). Mit der jeweiligen Denkfigur, Kairós oder Messias, sind unterschiedliche Akzente gesetzt. Tillich betont die Gefahr den Kairós zu verpassen, es hängt bei ihm von den Revolutionär*innen ab, eine Gelegenheit zu ergreifen oder auch nicht. Benjamin hingegen betont mit seinem Messias den plötzlichen Charakter der Revolution, die dann aber auch zur Erlösung führen muss, denn ein Messias lässt sich nicht ergreifen, höchstens sind wir von ihm ergriffen, aber vor allem verschwindet er nicht unverrichteter Dinge. Die Frage nach Kairós und Messias ist knifflig, weil nicht ohne weiteres zu entscheiden ist, wie sie überhaupt zu entscheiden wäre. Anhand der griechischen, jüdischen und christlichen Ursprünge ließe sich diskutieren, welche Verwendung der philosophischen, messianischen und religiösen Tradition angemessen ist, damit aber würden wir uns weit entfernen von dem, was in der Kritischen Theorie insgesamt damit gemeint ist: Revolution. *„Wo die Revolution messianisch geworden ist, kann sie nicht am Kontinuum sich orientieren. Das heißt aber nicht, daß sie auf den Messias warten muss. Dieser ist nur im Willen und Tun derer, die am Bestehenden leiden, der Unterdrückten“* (Marcuse 1964: 100). Vielleicht liest Marcuse hier Benjamin zu profan, im Hinblick auf die Profanität der Revolution aber ist ihm rechtzugeben. Fragwürdig ist in dieser Hinsicht Konersmanns Spekulation, es sei Benjamins Engel der Geschichte *„ein entfernter Verwandter jener allegorischen Gestalt, wie sie einst der Bildhauer Lysipp geschaffen hat. Auch der Angelus Novus ist ein Repräsentant, oder genauer: ein Sucher des Augenblicks“* (Konersmann 1991: 123). Der geflügelte Engel der Geschichte, gefangen im Sturm des Fortschritts, ist gerade nicht in der Lage innezuhalten, während der Kairós, dessen Abbild Lysipp, der Bildhauer Alexanders des Großen, geschaffen hat, unverfügbar durch einfachen Fortschritt bleibt, aber durchaus ergriffen werden soll. Was also lernen wir von Tillich und Benjamin über das Ergreifen der Gelegenheit? Hier ist Konersmanns Interpretation richtig: *„Benjamins Geschichtsphilosophie ist kairologisch“* (ebd.: 47). Tillich entwickelt mit Kairós ein Denkbild für die Dringlichkeit revolutionären Handelns. Benjamin wusste mehr zu sagen über die Tatkraft solchen Handelns. Objektive Bedingungen und Krisen- oder Umbruchssituationen, wie bei Horkheimer, vorausgesetzt, geht es im revolutionären Kairós um eine Konzentration der eigenen Kräfte. So zitiert Benjamin auch Marx: *„In einer echten politischen Aktion ist die Wahl [...] des rechten Augenblicks entscheidend“* (Benjamin in GS V.2 X 2,4 803). Sicherlich entsteht eine Gelegenheit nicht durch subjektive Auswahl, nichtsdestotrotz wäre es die revolutionäre Tugend per se das eigene Handeln an Gele-

genheiten zu orientieren. Weil Benjamin weniger von einer günstigen Gelegenheit aus denkt als vielmehr von einer drohenden Gefahr, gilt ihm die Rettung in letzter Minute auch als letzte Gelegenheit und er führt aus: *„Zum Bilde der Rettung gehört der feste, scheinbar brutale Zugriff“* (Benjamin 1938/1939 in: GS I.2: 677). Die Zeitspanne für das Erkennen einer Kairós-Situation ist bei ihm knapper bemessen als bei Tillich, der tatsächlich an die gesamte Zwischenkriegszeit gedacht hat. Da Benjamin die Not drängender empfunden hat, lobt er eine besondere Tugend. *„Die Zukunftsdrohung ins erfüllte Jetzt zu wandeln [...] ist Werk lebhafter Geistesgegenwart“* (Benjamin 1928 in GS IV 1: 142). Leibhaftigkeit deutet schon an, dass es nicht nur um Prognosen gehen kann. Anforderungen an schnelle Reaktionsfähigkeit, sei es bei der Rezeption von Filmen, im Straßenverkehr oder bei den Erfahrungen, *„wie sie im weltgeschichtlichen Maßstab jeder Kämpfer gegen die heutige Gesellschaftsordnung erlebt“* (Benjamin 1935 in: GS I.2: 464) sollen durch *„gesteigerte Geistesgegenwart aufgefangen sein“* (ebd.). Ein angemessenes Handeln im Konflikt wäre in hohem Maße intuitiv und spontan: *„In der Improvisation liegt die Stärke“* (Benjamin 1928 in GS IV 1: 89). Dabei geht es eben nicht um bloßen Voluntarismus, sondern um eine Befähigung zur Konzentration im entscheidenden Augenblick. Wie Martin Blobel gezeigt hat, wird Tillichs Kairós hier zur Praxistheorie: *„Geistesgegenwart ist bloß ein anderer Ausdruck für Kairologie“* (Blobel 2000: 56).

3 Adornos verpasster Augenblick und Tillichs aktives Erwarten

Gemeinsamkeiten, die zwischen der Kritischen Theorie und der Kritischen Theologie Tillichs seit je bestehen, wobei keineswegs von ihren Differenzen abgesehen werden soll, werden nach den verpassten Gelegenheiten der 1920er und 1930er Jahre, als verpasster Wendepunkt der Geschichte bzw. Haltepunkt vor der Gefahr, noch deutlicher. 1951, bei einem seiner ersten Vorträge in Nachkriegsdeutschland, führt Tillich dazu aus: *„Heute leben wir in einer Periode, in der der Kairós, die rechte Zeit der Verwirklichung, weit vor uns in der Unsichtbarkeit liegt und ein Hohlraum, ein unerfüllter Raum, ein Vakuum um uns ist“* (Tillich 1951 in GW VI: 210). Deutlich unterscheidet sich die Erfahrung vor dem Faschismus von jener des Postnazismus. Rückblickend: *„Es war das ekstatische Erlebnis des Glaubens an einen Kairós [...] nach dem ersten Weltkrieg [...] Nach dem zweiten Weltkrieg gibt es kein derartiges ekstatisches Erlebnis, aber ein allgemeines Empfinden dafür, das mehr Dunkelheit als Licht vor uns liegt. Heute herrscht ein Element des zynischen Realismus vor, wie zu jener früheren Zeit ein Element utopischer Hoffnung“* (Tillich 1962 in GW VII: 28). Angesichts von Utopieverlust und Kairósmangel ähneln sich die Schlüsse Tillichs und Adornos. Tillich fasst diese in die drei Begriffe des Vakuums, der heiligen Leere und der aktiven Erwartung. Das objektiv gegebene Vakuum wäre demnach subjektiv anzunehmen als eine heilige Leere. *„Anstelle eines schöpferischen Kairós sehe ich ein Vakuum, das nur dann schöpferisch werden kann, wenn es bejaht und durchgestanden wird. Nur dann kann das Vakuum in eine ‚Heilige Leere‘ der Erwartung verwandelt werden“* (Tillich 1949 in GW XIII: 344). Verfällt Tillich damit einer erneuerten Politik des Abwartens? Und wieso soll die Leere des Vakuums zu bejahen sein? Wenn wir unter Leere den Status quo der Nachkriegszeit verstehen, werden diese Aussagen begreiflich. *„Anstelle von Propheten des Kai-*

rós sind wir Hüter der Leere geworden, um die dämonischen Kräfte von ihr fernzuhalten und um jene göttliche Kraft, die in sie einkehren könnte, zu stärken" (Tillich 1955, zit. n. Schüssler/Erdmann 2015: 113). Das Dämonische meint bei Tillich die Bedingungen, die es dem Nationalsozialismus erlaubten, den sozialistischen Kairós zu zerstören. Dem gegenüber sei die gewiss unbefriedigende Ohnmacht dennoch auszuhalten. *„[Das] Erlebnis der ‚heiligen Leere‘ [...] ist heilig, wenn sie geduldig erlebt und nicht mit Aktivitäten und Kurzschlußlösungen ausgefüllt wird. Es ist Bereitsein und Erwarten. [...] Erwarten ist kein Gegensatz zum Tun. Erwarten geschieht im Tun als das, was das Tun daran hindert, in ein Dilemma zu fallen, durch das es zur Nichtigkeit verdammt wäre. Ein Tun, dessen innerster Kern Erwartung ist, ist zunächst der Akt des Sich-Bereithaltens"* (Tillich 1955 in GW XIII, 350).

Wir haben es also mit einer aktiven Erwartung im doppelten Sinne zu tun. Aktiv gegen die Kräfte, die eine Wiederkehr der (nationalsozialistischen) Vergangenheit befürchten lassen. In diesem Sinne muss die Leere der Gegenwart nicht nur ausgehalten, sondern auch behütet werden. Aktiv aber auch in einem Sinne der Vorbereitung auf Gelegenheiten, welche die Zukunft bereithalten könnte. Damit verbunden ist freilich auch eine Tugend der revolutionären Geduld, die Kurzschlussaktivitäten vermeidet. Tillich denkt hier an etwas, das Adorno als Pseudo-Praxis bezeichnet hat.

Für Adorno sind Philosophie und Kunst zwei bedrängte Residuen, in denen aktives Erwarten möglich ist. Dabei geht es nicht um ein Festhalten an Kulturgütern. Auch das Denken und die Kunst sind beschädigt. Unter Verweis auf Tillich merkt Adorno dazu an: *„Mein verstorbener Freund Tillich sagte einmal, er sei erst in Amerika entprovinzialisiert worden; er hat damit wohl etwas Ähnliches gemeint. In Amerika wurde ich von kulturgläubiger Naivität befreit, erwarb die Fähigkeit, Kultur von außen zu sehen"* (GS 10.2 1969b: 734). Aber nicht nur Adorno bzw. sein Blick auf Kultur hat sich verändert, die Kulturgüter selbst sind es, die nach der deutschen Barbarei ein anderes Verhältnis zum Kairós annehmen. Als Beispiele von Adorno seien hier nur kurz Beethoven und Beckett angeführt. *„Drängt bei Beethoven, dem profanen Komponisten, die leere entfremdete Zeit tödlich gegen das Subjekt an, dissoziiert Leben sich bereits in die bloße Folge von Erlebnissen, so zwingt das mächtige Subjekt sie im Zeichen der weltlichen Spannung von Freiheit und Notwendigkeit noch einmal zu jenem Einstand, den einst die Theologie als Ewigkeit des erfüllten Augenblicks, Konzentration bloßer Dauer zum Nu, Kairós lehrte. Ungewiss, ob solcher Einstand den gegenwärtigen geschichtsphilosophischen Voraussetzungen wie dem aktuellen Material nach, und ohne Illusion, erlangt werden kann"* (GS 16: 222). Auch Beethoven stand unter dem Druck der Dialektik der Aufklärung, was Tillich die Dämonie der Aufklärung nannte, nämlich dem drohenden Umschlag von bürgerlicher Autonomie in kapitalistische Heteronomie. Aber seine Komposition hält noch Stand, denn was die Theologie bereits vor Philosophie und Kunst verkündete lebt fort als Anspruch im *„musikalischen Kairós"* (GS 15: 386). Selbstverständlich für Adorno, dass dessen Verschwinden in der Kunst einerseits auch mit den geschichtsphilosophischen Voraussetzungen der Zeit zu tun hat. Andererseits kann es Kunstwerken auch gelingen, eben diesem rasenden Stillstand der Gegenwart gerecht zu werden. So sagt Adorno etwa über Samuel Becketts (1906-1989) Drama ‚Endspiel‘ in seiner Ästhetischen Theorie: *„Der Gestus des auf der Stelle Tretens am Ende des Godotstücks,*

Grundfigur seines gesamten oeuvres, reagiert präzise auf die Situation. Er antwortet mit kategorischer Gewalt. Sein Werk ist Extrapolation des negativen Kairós" (GS 7: 52).

Negativer Kairós meint hier keine Gelegenheit für die Kräfte des Kapitals oder schlimmer noch der Barbarei, sondern die Abwesenheit von künstlerischen wie politischen Gelegenheiten, das Glück vorwegzunehmen. Wird solcher Vorgriff, entgegen der Warnungen von Tillich und Adorno, dennoch versucht, so kann er leicht, zumal wenn er als Rückgriff in eine scheinbare beliebig zitierbare Vergangenheit geschieht, zum Fehlgriff werden. Denjenigen seiner Studierenden in den 1960er Jahren, die sich im Kostüm bereits geschlagener Revolutionen gefielen, hält Adorno dann auch nicht entgegen, sie sollten ihre Ansprüche aufgeben, sondern sie sollten gewahr bleiben, dass utopische Möglichkeiten nicht ohne kairologische Gelegenheiten einlösbar sind. Alles andere wäre eben keine Praxis zur Kritik, sondern Verrat der Kritik und Pseudo-Praxis. Durchaus mit Tillich kann dabei gesagt werden, dass es auch einen Kairós der Reformen unterhalb des Kairós der Revolution geben kann. Einen solchen sieht Adorno. *„Ich möchte [...] sagen, daß ich mich keineswegs praktischen Konsequenzen verschließe, wenn sie mir selber durchsichtig sind [...] Ich habe an Kundgebungen gegen die Notstandsgesetze teilgenommen, und ich habe im Bereich der Strafrechtsreform getan, was ich konnte" (GS 20.1: 406).* Auch im Hohlraum, wie Ernst Bloch sagen würde, gibt es Funken. Gerade weil sich Adorno dafür interessiert, wie und ob aus Funken auch Glut, gar Feuer, werden kann, argumentiert er in seinen politischen Äußerungen der Zeit im Bewusstsein des abwesenden Kairós. *„Kein Zweifel und unbestritten, daß die vernünftige Analyse der Situation die Voraussetzung zumindest von politischer Praxis ist" (GS 10.2 1969a: 765).* Und: *„An Knotenpunkten, Bruchstellen der Entwicklung mögen Reflexion und Handlung zünden" (ebd.: 766).* Darauf zu beharren, ist das Gegenteil von Resignation. So wie Tillich seinen großen Kairós des Jesus Christus vom kleineren Kairós der verpassten Novemberrevolution unterschied, konnte auch Adorno zwischen dem Kairós zur revolutionären Praxis, die *„auf unabsehbare Zeit vertagt" ist (GS 6: 15)* und einem Kairós zur politischen Praxis unterscheiden. Diese Erkenntnis ist auch keineswegs neu oder aus einem Reformismus der späteren Phase der Kritischen Theorie zu erklären. Horkheimer betonte schon 1934, dass Kritik und Utopie niemals gute Ausreden für Politikverdrossenheit sind. *„Sei mißtrauisch gegen den, der behauptet, dass man entweder nur dem großen Ganzen oder gar nicht helfen könne. Es ist die Lebenslüge derer, die in der Wirklichkeit nicht helfen wollen und die sich vor der Verpflichtung im einzelnen bestimmten Fall auf die große Theorie herausreden" (Horkheimer 1934: 61).* Eine Frage, die bleibt, wäre allerdings, ob es Formen politischer Praxis geben kann, die eine Verbindung zur Utopie bewahren können. Konkreter: In welchem Verhältnis stehen Adornos Bemühungen zur Strafrechtsreform zur Utopie einer Gesellschaft, die es nicht mehr nötig haben würde Menschen einzusperren?

Eine Ausrichtung auf eine Richtung hin ist für Adorno schwierig zu denken. Hier liegt auch seine Distanz zu Tillich begründet, die er 1944 pointiert: *„Unsere entscheidende philosophische Differenz [...] Das Positive ist das Negative, und nur das Negative, die bestimmte Negation, eigentlich positiv" (Adorno 1944: 486).* Sozialismus sei zu bestimmen aus Kapital-Kritik. Tillich hingegen reicht es nicht, den Sozialismus als Wirtschaft ohne Waren, ohne Staat, ohne Elend zu denken. *„In an important review of Marcuse's Reason and Revolution for the Institute's journal in 1941, Tillich*

wrote: *„Even a critical social theory cannot avoid an ‚ultimate‘ in which its criticism is rooted because reason itself is rooted therein‘. Critical theory requires a source, a normative orientation, to ground its critique“* (Wagoner 2015: 338f.). Dieses Ultimatum ist für Tillich seine christliche Utopie einer versöhnten Menschheit, für Adorno hingegen ist die Negation der Negation, z.B. der Spaltung der Menschheit in Nationen, ausreichend. Es würde zu weit über das Kairós-Thema dieses Beitrages hinausgehen, die Frage zu untersuchen, ob sich die utopische Perspektive, etwas ganz Anderes zu wollen, und die kritische Perspektive, das Ganze anders zu wollen, nicht doch eher ergänzen als widersprechen. Zumal sich Kritische Theorie und Kritische Theologie darin einig sind, dass es nicht um eine detaillierte Vorwegnahme der Zukunft gehen darf, sondern nur um eine Orientierung. So erinnert auch Max Horkheimer an die Gemeinsamkeiten mit Tillich in seinem Nachruf auf ihn. *„Es ist im Jüdischen üblich, selbst den Namen ‚Gott‘ nicht einfach auszusprechen. Und Tillich dachte ähnlich. Seine Überzeugung war, daß man Gott nicht adäquat benennen kann. Daher das kritische Verhalten zur Realität, denn in diesem kritischen Verhalten, in dem wir das bezeichnen, was nicht sein soll, was Gott entgegen ist, erscheint das Absolute, das Andere, das Gute“* (Horkheimer 1967a: 19). Zwar nutzte Tillich Symbole des Guten, aber *„was immer diese Symbole bedeuten mögen, sie dürfen nicht ausgemalt werden“* (Tillich 1951 in GW VI: 209).

4 Kritik – Kairós – Konstitution

Die Kritische Theorie wie die Kritische Theologie sind Kritiken an einer uns entfremdeten Weltsituation. Was Tillich die Dämonie der Aufklärung genannt hat, wenn Autonomie in Heteronomie umschlägt, bezeichnen Adorno und Horkheimer als Dialektik der Aufklärung. Beide Denkbewegungen haben ähnliche Ausgangspunkte. *„The similar diagnoses of modernity shared by religious socialism and critical theory begins with a common assessment of the effects of institutional rationality, bureaucratization, and disenchantment“* (Wagoner 2015: 324). Wo Tillich Symbole setzt, die das Bilderverbot achten, ähneln sie denen Adornos. *„Versöhnung ist dort gefordert, wo Entfremdung und Entmenschlichung ohne Schleier und ohne ideologische Verhüllung offenbar sind, nämlich im Proletariat. [...] Die Hoffnung auf diesen Sieg über die Selbstentfremdung, der Glaube an diese Versöhnung und der Kampf dafür haben die Massen in der industriellen Gesellschaft versöhnt und ihre Menschlichkeit wieder hergestellt. Auf diese Weise ist die soziale Revolution eines der großen Symbole der Versöhnung im modernen Denken geworden“* (Tillich 1957 in GW IV: 194f.). Marxens allgemeine Entfremdung, Adornos Verschleierung, Lukács' Verhüllung und Blochs Hoffnung sind hier präsent. Die soziale Revolution gehört für Tillich zu den Symbolen des Denkens. Kairós-Zeit ist Revolutionszeit! Aber in welchem Bezug stehen solche Symbole zum tatsächlichen Handeln?

Für Tillich wie Horkheimer, Benjamin und Adorno bleibt der Kairós bezogen auf verpasste Gelegenheiten, etwa die gescheiterte Novemberrevolution von 1918. Wenn Adorno über Revolution schreibt, so ist es z.B. die Russische Revolution von 1917. Auch diese endete mit einem, wenngleich siegreichen, Scheitern. Ihr Zustandekommen aber schreibt er dem Kairós-Bewusstsein Lenins zu, der die Krise voraussah und nutzte. *„Das er das vorweg erkannte und durch Planung die blinde Gewalt zu meistern vermochte wie List im Märchen die Ungetüme, das macht den unver-*

gänglichen dialektischen Augenblick seiner Tat aus" (Adorno 2003: 147f.). Lenin hätte sicher zugestimmt: „Maßlos wäre das Verbrechen der Revolutionäre, wenn sie den Augenblick vorübergehen ließen" (Lenin 1917/GW 6: 224). Allerdings ist eine Gelegenheit stets nur Gelegenheit für einen Zweck, der sich erreichen lässt, sofern man über die geeigneten Mittel verfügt, wenn sich günstige Umstände einstellen. Bezüglich der angestrebten Negation, Sturz des Zarismus in Russland, war sich Lenin vollkommen sicher. Auch begriff er, wie Hendrik Wallat gezeigt hat, dass Revolutionen selbst unplanbar sind. „So waren es allen voran die Bauern, Soldaten und fraglos auch das klassenbewusste städtische Proletariat, die, häufig genug angeführt von ihren hungernden Frauen, Russland ganz ohne Führung und Erleuchtung eines Zentralkomitees revolutionierten. [...] Dies zu merken und das Verhältnis von Führung und Masse umzudrehen, war in der Tat die entscheidende Leistung Lenins, der die Chance zur Machteroberung – den revolutionären Kairós – wie kein anderer erkannte und auch ergriff" (Wallat 2016). Aber ein Kairós der Revolution, dies ist bei Tillich wie Adorno, bei Horkheimer wie bei Benjamin zu wenig bedacht, endet nicht bereits mit dem Umsturz, sondern mit Aufbau. Die „Demokratie der Räte" (Horkheimer 1940/1968: 47), die auch Lenin zeitweilig propagierte, entsteht nicht von selbst, sondern in einem aufbauenden Prozess, im Kairós der Konstitution. Dies wäre der Punkt, um die Kritische Theorie und Theologie zu überschreiten.

Die Kritische Theorie ist eine erklärende Theorie der gescheiterten und ausgebliebenen Revolutionen. Soll eine Kairologische Theorie auch Hinweise auf deren mögliches Gelingen geben, so ist wohl anderswo zu suchen. Eine Negation der Negation kann dann nicht mehr ausreichen. Was ist denn die Negation von Privateigentum an Produktionsmitteln? Verstaatlichung? Kommunalisierung? Genossenschaften? Betriebsdemokratie? Was ist denn die Negation des Staates? Demokratisierung der Gesellschaft? Dezentralisierung der Politik? Wirtschaftsdemokratie? Weltrepublik? Es mag gelingen kritisch-negatorische Ausschlüsse vorzunehmen, aber bei der Frage nach konkret-utopischen Perspektiven wird das Verneinen, welches in der Theorie möglich ist, nicht auf die Praxis zu übertragen sein. Auf die Frage ‚Was tun?‘ kann ‚Kritisieren!‘ im tatsächlich eintretenden Kairós keine hinreichende Antwort mehr sein. Eine gelingende Revolution, aber auch ein kleinerer Transformationsschritt, so argumentieren Michael Hardt und Antonio Negri, *„muss nicht nur ihren Widerstand als Exodus anlegen, sondern diesen auch in eine Form konstituierender Macht umwandeln, um die sozialen Beziehungen und Institutionen einer neuen Gesellschaft zu schaffen" (Hardt/Negri 2004: 383). Auch Konstitution ist, worauf Hardt und Negri verweisen, keine chronologische Evolution, sondern eine vernünftige Entscheidung, wie z.B. die Konstitution des dritten Standes zur Nationalversammlung 1789. Dabei „müssen wir Entscheidung auch als Ereignis begreifen – nicht als lineare Anhäufung des Chronos und monotones Ticken seiner Uhren, sondern als plötzlichen Ausdruck des Kairós" (ebd.: 392). Kairós ist eine Verbindung zwischen Kritik und Utopie, „zwischen einer Gegenwart, die schon tot ist, und einer Zukunft, die bereits lebt" (ebd.: 393).*

Als geschichtsphilosophischer Begriff ist der Kairós über Tillichs Kritische Theologie und die Kritische Theorie von Adorno, Benjamin, Horkheimer u.a. bis heute gebräuchlich, z.B. bei Immanuel Wallerstein, oder wird missbräuchlich verwendet, z.B. bei Giorgio Agamben. Um seinen Ge- oder Mißbrauch bewerten zu können, wären im Einzelnen, auch an Hardt und Negri, Fragen angebracht: Um wessen Gelegenheit geht es? Für welchen Zweck, welche Utopie? Was für organisatorische

Mittel sind vorhanden? Wie müssten günstige Umstände für einen solchen Kairós der Konstitution aussehen? Das sind weitreichende Fragen. Was hier als Grundlegung zumindest geleistet werden konnte ist die Begründung, warum Kritische Theorie und Kairologische Theorie zusammengehören, warum es keine Chronologie des Fortschritts gibt, die notwendigerweise von einem schlechten Zustand in eine bessere Gesellschaft führen muss. Aber auch vor dem anderen Extrem, einen subjektivistischen Aktivismus, lässt sich mit Tillich abschließend warnen: „*Nicht jedes ist zu jeder Zeit möglich, nicht jedes zu jeder Zeit wahr, nicht jedes in jedem Moment gefordert*“ (Tillich 1922 in GW VI: 10).

Dr. Alexander Neupert-Doppler ist wissenschaftlicher Mitarbeiter für Politische Theorie am IASS Potsdam. Nach Büchern zu ‚Staatsfetischismus‘ (2013) und ‚Utopie‘ (2015) erschien 2019 sein Buch ‚Die Gelegenheit ergreifen – Eine Politische Philosophie des Kairós‘ im Wiener Mandelbaum-Verlag (Reihe Kritik & Utopie).

Literatur

Adorno, Theodor W. (2003): Gesammelte Schriften. Rolf Tiedemann (Hg.), Frankfurt a. M.

GS 6: Negative Dialektik, 1966.

GS 7: Ästhetische Theorie, 1970.

GS 10.2: Marginalien zu Theorie und Praxis, 1969a, S. 759-782.

GS 10.2: Wissenschaftliche Erfahrungen in Amerika, 1969b, S. 702-738.

GS 15: Über die musikalische Verwendung des Radios, 1963, S. 369-401.

GS 16: Kriterien der neuen Musik, 1957, S. 170-228.

GS 20.1: Keine Angst vor dem Elfenbeinturm, 1969, S. 402-409.

Adorno, Theodor W. (2003): Der Hebelpunkt, in: Eine Bildmonographie, Frankfurt a.M., 147-148.

Adorno, Theodor W. (1967): Erinnerungen an Paul Tillich (Gespräch), in: Werken und Wirken Paul Tillichs – Ein Gedenkbuch, Stuttgart, S. 24-38.

Adorno, Theodor W. an Horkheimer am 12.6.1941, in: Briefwechsel Bd. II: 145

Adorno an Tillich (Entwurf Contra Paulum) 1944, in: Briefwechsel Band IV.2, Briefe und Briefwechsel Adorno/Horkheimer.

Benjamin, Walter (1983): Gesammelte Schriften, Frankfurt a. M.

GS I.2: (1940) Über den Begriff der Geschichte, S. 691-704.

(1938/1939) Zentralpark, S. 655-690.

(1935) Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit, 1. Fassung, S. 431-470.

GS I.3: Anmerkungen zu „Über den Begriff der Geschichte“, S. 1223-1266.

GS IV.1: (1928) Einbahnstraße, S. 83-148.

GS V.1: Das Passagen-Werk, Erster Band.

GS V.2: Das Passagen-Werk, Zweiter Band.

Tillich, Paul (1958-1983): Gesammelte Werke, Stuttgart.

GW II Christentum und soziale Gestaltung:

(1924) Die religiöse und philosophische Weiterbildung des Sozialismus, S. 121-131.

(1933), Die sozialistische Entscheidung, S. 219-365. [1933 unveröffentlicht]

GW IV: Philosophie und Schicksal: (1957) Entfremdung und Versöhnung im modernen Denken, S. 193-199.

GW VI: Der Widerstreit von Raum und Zeit: (1922) Kairos I, S. 9-28.

(1926) Kairos II, S. 29-41.

(1951) Die politische Bedeutung der Utopie im Leben der Völker, S. 157-210.

(1962) Die protestantische Ara, S. 11-28.

GW XII: Begegnungen: (1962) Auf der Grenze, S. 13-77.

GW XIII: Impressionen und Reflexionen: (1936) Eine geschichtliche Diagnose – Eindrücke einer Europareise, S.238-247.

(1955) Wie ist das Dilemma unserer Zeit zu überwinden?, S. 345-351.

GW XV (Ergänzungsband): Vorlesungen über Geschichtsphilosophie und Sozialpädagogik

(1929/1930) Geschichtsphilosophie (Nachschrift), S. 119-289.

Tillich, Paul ST 3 (1966/1984): Systematische Theologie, Band 3, Berlin.

Blobel, Martin (2000): Polis und Kosmopolis 2, Würzburg.

Cristophersen, Alf (2008): Kairos – Protestantische Zeitdeutungskämpfe in der Weimarer Republik, Tübingen.

Graf, Friedrich Wilhelm (2017): Paul Tillich im Exil, in: Danz, Christian / Schüssler, Werner (Hg.): Paul Tillich im Exil,

Trier, S. 11-81.

Horkheimer, Max (1967): Erinnerungen an Paul Tillich, in Werken & Wirken Paul Tillichs: Gedenkbuch, Stuttgart, S. 15-24.

Horkheimer, Max. & Adorno, Theodor W. (1956/1988): Diskussion über Theorie und Praxis, in Horkheimer Gesammelte

Schriften, Band 13: Nachgelassene Schriften 1949-1972, Frankfurt a. M., S. 32-72.

Horkheimer, Max (1937/2005): Traditionelle und kritische Theorie, Frankfurt a. M., S. 205-259.

Horkheimer, Max (1934/1968): Dämmerung, Berlin.

Horkheimer, Max (1930/1971): Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie, Frankfurt a. M.

Konersmann, Ralf (1991): Erstarrte Unruhe – Walter Benjamins Begriff der Geschichte, Frankfurt a. M.

Landauer, Gustav (1911/1978): Aufruf zum Sozialismus, Gießen.

Lenin (1917): Aufstand und Konterrevolution (Brief an die Mitglieder des ZK), in Werke Bd. 26..

Lindroos, Kia (2006): Benjamin's Moment, online:

https://www.academia.edu/11926954/Benjamin_and_the_Significance_of_the_Moment.

Löschenkohl, Birte (2011): Genuss der Zeit, Geschichte des Glücks – Agambens Kairologie, in: Daniel Loick (Hg.): Der

Nomos der Moderne – Die politische Philosophie Giorgio Agambens, Baden-Baden, S. 177-193.

Marcuse, Herbert (1964): Nachwort, in: Walter Benjamin – Zur Kritik der Gewalt, Frankfurt a. M., S. 97-107.

Malanowski, Wolfgang (1968): Revolution – Die Rolle der SPD 1918, Hamburg.

Schüssler, Werner/Sturm, Erdmann (2015): Paul Tillich Leben – Werk – Wirkung, Darmstadt.

Negri, Antonio/Hardt, Michael (2004): *Multitude. Krieg & Demokratie im Empire*, Frankfurt a. M./New York.

Traverso, Enzo (2019): *Linke Melancholie – Über die Stärke einer verborgenen Tradition*, Münster.

Wagoner, Bryan (2015): *Religious Socialism as Critical Theory – Paul Tillich and the Institute*

in Frankfurt, in: Gerhard Schreiber / Heiko Schulz, Heiko (Hg.): *Kritische Theologie – Paul Tillich in Frankfurt (1929-1933)*, Berlin, S. 323-342.

Wallat, Hendrik (2016) *Kritik des Neoleninismus - Anmerkungen zum politischen Erfahrungskern der Kritischen Theorie*

Adornos, online: <https://phase-zwei.org/hefte/artikel/kritik-des-neoleninismus-539/>

Wiggershaus, Rolf (1988): *Die Frankfurter Schule - Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung*, München.