

Kreative Passivität

Überlegungen zur theologischen Anthropologie im Gespräch mit Hartmut Rosa und Eberhard Jüngel

VON TOBIAS SPECKER SJ

Am 20. Mai dieses Jahres gab der Soziologe Hartmut Rosa im Deutschlandfunk ein langes Interview zu den Folgen der Corona-Pandemie und wies dabei auch den Religionen eine spezifische Aufgabe zu:

Wir haben es mit einem Phänomen zu tun, was allenfalls auf einer sehr vermittelten Ebene eine religiöse Bedeutung gewinnen kann. Aber der Diskurs, den wir führen in der Gesellschaft, ist [...] vielleicht sogar eine [...] Panikreaktion auf Unverfügbares, weil uns das Virus Unverfügbarkeit massiv vor Augen geführt hat. Und wir reagieren gesellschaftlich mit dem Versuch, das wieder verfügbar zu machen [...]. Ich glaube, Religion kann und sollte da jetzt nicht so etwas wie Gegenstrategien oder Gegenideen entwerfen. Aber sie kann schon eine Stimme sein, die uns das Verhältnis von Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit noch einmal vor Augen führt.¹

Nun würden wohl wenige Theologen und Theologinnen der Aussage widersprechen, dass Religion mit dem Verhältnis von Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit zu tun hat. Prononciert zustimmen würde aber sicherlich Eberhard Jüngel, der formulieren kann: „Zu sein, ohne sich selber zu haben, also ohne sich selbst zu besitzen, und doch nicht nicht, sondern da zu sein – das ist der materiale Gehalt des Geheimnisses kreatürlicher Existenz.“² Zudem schrieb Jüngel schon 1972: „Der Prozeß menschlicher Selbststeigerung droht die weltlichen Bedingungen menschlicher Existenz zu erschöpfen.“³ Man meint in dieser Warnung die Kritik an der „dynamischen Stabilisierung“ und das vom Burnout gezeichnete „erschöpfte Selbst“⁴ zu erkennen, das Hartmut Rosa wiederholt als Gegenbild zu seiner zentralen Kategorie der Resonanz erfahrung dient.⁵ Nun mag der evangelische Offenbarungstheologe wohl auf den ersten Blick der leicht katholisierenden Allgemeinreligiosität Rosas genauso wenig abgewinnen können wie umgekehrt der

¹ H. Rosa, Was in unserer Gesellschaft wirklich systemrelevant ist. Hartmut Rosa im Gespräch mit Susanne Fritz (https://www.deutschlandfunk.de/folgen-der-coronakrise-was-in-unserer-gesellschaft-wirklich.886.de.html?dram:article_id=477022; letzter Zugriff: 29.07.2020).

² E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 2010, 519.

³ E. Jüngel, Lob der Grenze, in: *Ders., Entsprechungen. Gott, Wahrheit, Mensch*, Tübingen 2002, 371–377, hier 375.

⁴ A. Ehrenberg, Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart, Frankfurt a. M. 2004.

⁵ „Der rasante Anstieg von Depression- und Burnouterkrankungen, so möchte ich zeigen, resultiert nicht in erster Linie aus Arbeits-, Tempo- oder Anforderungsüberlastung, sondern aus dem Zusammenbruch der für die Subjekte konstitutiven Resonanzachsen“ (H. Rosa, Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin 2016, 78 [Hervorhebung im Original]). Vgl. ebd. 179f. und 202–204.

Vorzeigesoziole einer ökologischen Wachstumskritik dem bürgerlichen Konservatismus des Tübinger Systematikers. Doch wenn Charles Taylor in einer sympathisierenden Auseinandersetzung mit Rosa die Dimension der Rezeptivität hervorhebt und in der Folge die Dimension der „patency“ einer Überbetonung der „agency“ gegenüberstellt,⁶ so lenkt er den Blick auf diejenige anthropologische Dimension, für die in der Bandbreite gegenwärtiger theologischer Anthropologie gerade Eberhard Jüngel und sein „phänomenologische[r] Primat der Passivität“⁷ steht.

Aus dieser skizzenhaften Collage kann nun das spezifische Erkenntnisinteresse in der Auseinandersetzung mit Hartmut Rosa formuliert werden, dessen Position bereits größere Aufmerksamkeit in theologischen Diskursen gefunden hat.⁸ So soll hier Rosa in der Weise in das Gespräch mit Jüngel gebracht werden, dass deren Anschlussfähigkeit und wechselseitige Befruchtung innerhalb des Themenfeldes einer theologischen Anthropologie geprüft werden kann.⁹ Die Positionen sollen genauer anhand von Jüngels Begriff der „kreativen Passivität“ aufeinander bezogen werden: „Resonanz“ als theologieaffiner soziologischer Begriff und „kreative Passivität“ als phänomenologieaffiner theologischer Begriff, so die These, ergänzen sich in fruchtbarer Weise.¹⁰ Schließlich soll das Zueinander von Rosa und Jüngel auch für das interkonfessionelle Gespräch, spezifisch hinsichtlich des „mere passive (iustificari)“, genutzt werden. Michael Seewald formuliert anlässlich des 20. Jahrestages der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* (GER): „Was die GER über Passivität und Personalität des Menschen im Geschehen

⁶ Vgl. *Ch. Taylor*, The Ethical Implications of Resonance Theory, in: *J.-P. Wils* (Hg.), Resonanz. Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa, Baden-Baden 2019, 71–86, hier 75 und 81 f.

⁷ *A. Langenfeld/M. Lerch*, Theologische Anthropologie, Paderborn 2018, 143.

⁸ „Es leidet nun keinen Zweifel, dass Rosas Resonanztheorie vor allem und gerade im kirchlich-christlichen Milieu auf große Resonanz gestoßen ist. Der Bogen spannt sich vom Kirchentag einerseits, Konventen und Pfarrkonferenzen andererseits über kirchliche Akademien bis hin zu den theologischen Fakultäten“ (*M. Laube*, „Eine bessere Welt ist möglich“. Theologische Überlegungen zur Resonanztheorie von Hartmut Rosa, in: PTh 107 [2018] 356–370, hier 357). In systematisch theologischer Hinsicht ist vor allem die Quaestio Disputata „Zu schnell für Gott“ von Tobias Kläden und Michael Schüßler, die auch pastoraltheologische Überlegungen einbezieht, sowie der stärker philosophisch orientierte Sammelband „Resonanz. Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa“ von Jean-Pierre Wils zu nennen. Während erstere kritisch die Frage einer immanenten Soteriologie untersucht, nimmt der zweite stärker die Frage nach der Gerechtigkeitskonzeption in den Blick. Ertragreich für die vorliegenden Überlegungen ist der soeben zitierte Artikel von Martin Laube in der Septemбераusgabe der Monatsschrift „Pastoraltheologie“ von 2018, die sich insgesamt der Resonanztheorie Rosas widmet.

⁹ Die Überlegungen schließen sich an die knappen Andeutungen Laubes an; vgl. *Laube*, Überlegungen, 361–363.

¹⁰ Von hierher erklärt sich auch die Auswahl Rosas. Natürlich läge es durchaus nahe, Jüngel in das Gespräch mit Bernhard Waldenfels, spezifischer mit seiner Konzeption der Responsivität zu bringen. Waldenfels setzt sich ja selbst in „Hyperphänomene“ (Berlin 2012) wiederholt mit der Jüngel-Tradition (spezifisch mit Dalferth und Stoellger) auseinander. Der Mehrwert Rosas ist es, Entsprechungen zu Jüngels Überlegungen nicht nur im phänomenologischen, sondern auch im sozialtheoretischen Kontext zu finden und sie damit noch konkreter und gesellschaftsbezogener zu verorten.

der Rechtfertigung zu sagen hat, ist wenig überzeugend.¹¹ Ohne diesen Mangel umfassend beheben zu können, wollen die folgenden Überlegungen auch einen Beitrag zur Bestimmung des Verhältnisses von Passivität und Personalität leisten. Darstellend wird hierzu zunächst die Position Rosas im Blick auf ihre anthropologische Dimension knapp skizziert und sodann der Begriff der „kreativen Passivität“ bei Jüngel umrissen. Auswertend werden die beiden Positionen einander zugeordnet, die wechselseitige Bereicherung festgehalten und die Auswertung abschließend auf eine interkonfessionelle Verständigungsmöglichkeit hin verlängert.

1. Rosas „Soziologie der Weltbeziehung“: (Auch) eine Anthropologie der Passivität

Eine wichtige Begabung Hartmut Rosas, Professor für allgemeine und theoretische Soziologie in Jena und Direktor des Max-Weber-Kollegs in Erfurt, liegt in seinem Gespür für prägnante Metaphern und in seiner Fähigkeit, sie so in Umlauf zu bringen, dass sie nicht nur Fachgrenzen, sondern auch die der akademischen Welt überschreiten. In diesem Sinne kann man sein bisheriges Werk leicht anhand der drei Metaphern „Beschleunigung“, „Resonanz“ und „Unverfügbarkeit“ gliedern und seine zentralen Anliegen benennen:¹² In der Beschleunigungsmetapher, die Rosas Arbeiten bis zum Beginn der 2010er Jahre charakterisiert, konzentriert sich sein Anliegen darauf, den Entfremdungsbegriff wiederzubeleben. Der Grundgedanke ist, dass Entfremdung¹³ durch diejenige Veränderung der Zeitstrukturen bewirkt wird, die für die Moderne charakteristisch ist: Nach Rosa zeichnet sich die Moderne durch das Ineinandergreifen dreier verschiedener Dimensionen der Beschleunigung aus, nämlich der Beschleunigung durch technische Innovationen, der Beschleunigung des sozialen Wandels und der Beschleunigung des Lebens-

¹¹ M. Seewald, Glaube und Rechtfertigung. Zu Kritik und Weiterführung der Gemeinsamen Erklärung aus römisch-katholischer Sicht, in: B. Oederdorfer/Th. Söding (Hgg.), Wachsende Zustimmung und offene Fragen. Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre im Licht ihrer Wirkung, Freiburg i. Br. [u. a.] 2019, 111–134, hier 127. Vgl. ebd. 118. Seewald bezieht sich auf Nr. 21 der GER, in der es heißt: „Wenn sie [die Lutheraner] betonen, daß der Mensch die Rechtfertigung nur empfangen kann (mere passive), so verneinen sie damit jede Möglichkeit eines eigenen Beitrags des Menschen zu seiner Rechtfertigung, nicht aber sein volles personales Beteiligtsein im Glauben, das vom Wort Gottes selbst gewirkt wird“ (*Lutherischer Weltbund/Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen*, Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Gemeinsame offizielle Feststellung. Anhang [Annex] zur Gemeinsamen offiziellen Feststellung, Paderborn 1999, 16).

¹² Damit beschränkt sich Rosas Begabung natürlich nicht auf die poetische Fähigkeit zur Metaphernbildung, sondern zeigt sich auch in deren argumentativer Entfaltung; vgl. *Laube*, Überlegungen, 363 f.

¹³ „Entfremdung kann dabei zunächst als ein Zustand definiert werden, in welchem Subjekte Ziele verfolgen oder Praktiken ausüben, die ihnen einerseits nicht von anderen Akteuren oder äußeren Faktoren aufgezwungen wurden – sie verfügen durchaus über praktikable alternative Handlungsmöglichkeiten –, welche sie aber andererseits nicht ‚wirklich‘ wollen oder unterstützen“ (*H. Rosa*, Beschleunigung und Entfremdung, Berlin 2019, 120).

tempo in einer Verdichtung der individuellen Erlebnis- und Handlungs-episoden.¹⁴ Wenn diese wie in einer Feedback-Schleife zusammenwirken, kommt es zur spezifischen Formation der Moderne, der „dynamischen Stabilisierung“: Die Beschleunigung ist nun nicht mehr zum Fortschritt, sondern zum Erhalt des Status quo nötig.¹⁵ Es bedarf der steten immanenten Steigerung durch effizientere Potentialentfaltung, durch originellere Innovation, höhere Produktivität und umfassendere Outputkontrolle, um den Verlust des Erreichten zu verhindern. In der Folge wird auf gesellschaftlicher Ebene die Koordination funktional differenzierter Segmente problematisch, zum Beispiel zwischen ökonomischen Transaktionen, technischen Innovationen und deliberativer politischer Willensbildung.¹⁶ Auf individueller Ebene droht das Individuum in voneinander abgeschlossene, unverbundene Erlebnisepisoden zu zerfallen. Insgesamt diagnostiziert Rosa eine „tiefgreifende, strukturelle Verzerrung der Beziehung zwischen Selbst und Welt“¹⁷, deren verzerrter, das heißt entfremdeter Charakter gerade in einer „Beziehung der Beziehungslosigkeit“¹⁸ liegt. Konsequenter führt Rosa in seinem großen Buch *Resonanz* von 2016 das Gegenstück zum Entfremdungsbegriff, nämlich seine Theorie des guten Lebens,¹⁹ als eine „Soziologie der Weltbeziehung“ aus, wie es der Untertitel formuliert. Er will damit klarstellen, dass er kein essenzialisierendes, sondern ein relationales Konzept des nichtentfremdeten Lebens vertritt. Zugleich handelt es sich um „Soziologie“, denn es geht Rosa sowohl um ein normatives Konzept als auch um die Analyse der gesellschaftlichen Ermöglichungsbedingungen.²⁰ Inhaltlich konzentriert sich die Theorie des guten Lebens in der Resonanzmetapher, deren Gehalt Rosa wie folgt wiedergibt: „Resonanz ist eine durch Af←fizierung und E→motion, intrinsisches Interesse und Selbstwirksamkeitserwartung gebildete Form der Weltbeziehung, in der sich Subjekt und Welt gegenseitig berühren und zugleich transformieren.“²¹ Affizierung, Selbstwirksamkeit, Transformation und Unverfügbarkeit stellen komprimiert ihre Basiselemente dar.²² Das letzte Element, das hier als Teilelement des Resonanzbegriffs auftritt, kann zugleich als dritte prägnante Metapher angesehen werden: In der jüngsten Publikation, die auch eine Art Volksausgabe des umfangreichen Resonanzbuches ist, setzt Rosa die Unverfügbarkeit in den Buchtitel und betont das

¹⁴ Vgl. ebd. 20–33.

¹⁵ Vgl. z. B. *Rosa*, *Resonanz*, 44.

¹⁶ Vgl. *Rosa*, *Beschleunigung*, 80 und 99–106.

¹⁷ Ebd. 123.

¹⁸ *Rosa*, *Resonanz*, 316.

¹⁹ „*Resonanz ist das Andere der Entfremdung*, so lautet die begriffliche Kernthese dieses Buches“ (ebd. 306 [Hervorhebung im Original]).

²⁰ „Dies wirft allerdings die schwierige Frage auf, ob Resonanz kategorial als ein normatives oder ein deskriptives Konzept zu verstehen ist. Tatsächlich behaupte ich, dass sie beides ist“ (ebd. 293).

²¹ Ebd. 298.

²² Vgl. *H. Rosa*, *Unverfügbarkeit*, Wien/Salzburg 42019, 38–46.

Moment der Nichtherstellbarkeit der Weltbeziehungen, die die Resonanzmetapher in den Blick brachte. Die Unverfügbarkeit bindet Entfremdungsanalyse und die Theorie des guten Lebens zusammen und akzentuiert noch einmal die widersprüchliche Situation der Moderne: Angetrieben von einer erhöhten Sensibilität für sprechende Weltbeziehungen, die durch Unverfügbarkeit charakterisiert sind, bringt die Moderne anhand der Ressourcenlogik immer mehr Welt in ihre Verfügbarkeit. Einerseits unterläuft sie so systematisch und konstitutiv das Ziel ihrer eigenen Sehnsucht, andererseits bewirkt sie, „dass in vielen Lebensbereichen die lebenspraktische Unverfügbarkeit zurückkehrt, allerdings in verwandelter und beängstigender Form, gleichsam als selbst erschaffenes Monster“²³. Durch die knapp skizzierten Phasen und Anliegen – so ist nun in einem ersten Schritt zu zeigen – zieht sich eine anthropologische Dimension.

1.1 Die anthropologische Dimension der „Soziologie der Weltbeziehung“

Sowohl die Analyse „beschleunigungsinduzierte[r] Entfremdungserfahrung“²⁴ als auch die Theorie des guten Lebens in der „Soziologie der Weltbeziehung“ bringen nicht nur sozial-strukturelle Aspekte (wie Mobilität, Verstädterung, Kapitalakkumulation, ökonomisches Wachstum, Innovationsverdichtung), sondern auch eine Umstellung der kulturellen Orientierung in den Blick, so zum Beispiel im Nachweis der konstitutiven Widersprüchlichkeit zwischen Resonanzverlangen und Verfügbarkeitslogik²⁵ oder in der Unterscheidung von Anverwandlung und Aneignung²⁶. Die Analyse kultureller Orientierungen beruht jedoch auf anthropologischen Grundannahmen: So unterscheidet Rosa „Resonanzverfahren, Resonanzachsen und Resonanzsphären einerseits und Resonanz als dispositionale Haltung andererseits“²⁷. Während erstere in den Bereich der sozialen Analyse gehören,²⁸ ist die dispositionale Haltung der anthropologischen Ebene zuzuordnen, auch wenn diese natürlich durch gesellschaftliche Prägungen

²³ Ebd. 124.

²⁴ Rosa, Beschleunigung, 146.

²⁵ Vgl. Rosa, Unverfügbarkeit, 45 f., und ausführlich *ders.*, Resonanz, 517–630.

²⁶ Explizit z. B. in Rosa, Resonanz, 318. So spricht Rosa ausdrücklich von einem „kulturellen Paradigmenwechsel“ (ebd. 725).

²⁷ H. Rosa, Gelingendes Leben in der Beschleunigungsgesellschaft. Resonante Weltbeziehungen als Schlüssel zur Überwindung der Eskalationsdynamik der Moderne, in: *T. Kläden/M. Schüßler* (Hgg.), *Zu schnell für Gott? Theologische Kontroversen zu Beschleunigung und Resonanz*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2017, 18–51, hier 42, und Rosa, Resonanz, 325.

²⁸ Resonanzsphären sind die resonanzermöglichenden bzw. -verhindernden „Institutionen, Praktiken und Vergesellschaftungsmodi“ wie z. B. „Arbeit und Familie, aber auch die Kunst, die Religion und die Natur“ (Rosa, Resonanz, 294). Zu Resonanzachsen werden diese Sphären, insofern sie Resonanzverfahren stabilisieren (vgl. ebd. 296). Im Hauptteil des Resonanzbuches ordnet sie Rosa drei Dimensionen zu und unterscheidet horizontale (z. B. Familie und Freundschaft), diagonale (z. B. Beziehung zu Objekten und Arbeitsgegenständen) und vertikale (Kunst, Natur und Religion) Resonanzachsen (vgl. ebd. 331–514).

begünstigt oder erschwert wird.²⁹ Konsequent widmet sich auch der ganze erste Teil des Resonanzbuches den leiblichen, affektiven und kognitiven Weltbeziehungen.³⁰

Die dispositionale Resonanz ist nun in Rosas Argumentation eine grundlegende Dimension. So formuliert er im Blick auf die Ontogenese: „Dabei gilt es zu beachten, dass Resonanzbeziehungen nicht als etwas begriffen werden, das erst mühsam kulturell gelernt werden müsste: Kinder und schon Säuglinge erscheinen vielmehr von Geburt an ‚auf Resonanz geeicht‘ [...]“.³¹ Diesen ontogenetischen Befund weitet er phylogenetisch aus und postuliert, es sei nicht unwahrscheinlich, „dass es just die spezifische Qualität der Resonanzfähigkeit ist, welche die Entwicklung des sozialen Lebewesens Mensch befördert hat“³². Dementsprechend folgert er ausdrücklich: „Im Ergebnis erweist sich [...] sowohl das Resonanzverlangen als auch die Resonanzsensibilität des Menschen als anthropologisch verankert.“³³ Getreu dem „deskriptiv-normative[n] Monismus“³⁴, der die Methodologie seiner Untersuchungen charakterisiert, schreckt Rosa deshalb auch nicht vor dem Anspruch zurück, in den sozialen Praktiken „Widersprüche zur menschlichen Natur“³⁵ aufzudecken. Gegen den naheliegenden Vorwurf einer anthropologischen Essentialisierung³⁶ präzisiert er: „Nach meiner Analyse sind wir nicht von unserem wahren inneren Wesen entfremdet, sondern von unserer Fähigkeit, uns die Welt ‚anzuverwandeln‘.“³⁷ Er bestimmt die dispositionale Resonanz damit im Rahmen einer „relationalen Ontologie“³⁸ beziehungsweise relationalen Anthropologie,³⁹ die ihn durchaus mit Jüngels Anthropologie verbindet. Denn Jünger brachte bereits 1975 in

²⁹ Vgl. *Laube*, Überlegungen, 368.

³⁰ Vgl. *Rosa*, Resonanz, 83–143.

³¹ *Rosa*, Weltbeziehungen, 40.

³² *Rosa*, Resonanz, 247; vgl. ebd. 120f. und 134.

³³ Ebd. 269. Nüchtern stellt Bucher fest: „Rosa bietet damit einen zugleich anthropologischen wie soziologischen Entwurf [...]“ (*R. Bucher*, Was erlöst? Die Theologie angesichts soziologischer [Welt-]Frömmigkeit in spätkapitalistischen Zeiten, in: *Kläden/Schüßler* [Hgg.], Zu schnell für Gott?, 310–333, hier 311).

³⁴ *H. Haker*, Resonanz. Eine Analyse aus ethischer Perspektive, in: *Wils* (Hg.), Resonanz, 33–44, hier 33. Vgl. *Rosa*, Resonanz, 749.

³⁵ *Rosa*, Resonanz, 312.

³⁶ Verhalten formuliert Kühnlein: „Rosas Soziologie der Weltbeziehung ist also dispositionale Phänomenologie, strukturelle Gesellschaftskritik und normative Theorie der Moderne in einem“ (*M. Kühnlein*, Die Resonanz spricht nicht. Anmerkungen zur monistischen Weltbeziehungssoziologie von Hartmut Rosa, in: *Wils* (Hg.), Resonanz, 87–98, hier 90). Vgl.: „Man wünschte sich von Rosa an dieser Stelle [Rosas Behandlung der Spiegelneuronen; T. S.] eine ausführlichere Diskussion über das Verhältnis von naturalistisch-anthropologischer Grundlage und sozialphilosophischer Theoriebildung“ (*E. L. Neubann/R. Kaczynski*, Rezension zu: *H. Rosa*, Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin 2016, in: *Zeitschrift für philosophische Literatur* 4/3 [2016] 42–53, hier 47 [<https://zfphl.org/article/view/35387/32878>]; letzter Zugriff: 29.07.2020]).

³⁷ *Rosa*, Beschleunigung, 144; vgl. auch *ders.*, Weltbeziehungen, 39.

³⁸ Er meint damit die Gleichursprünglichkeit von „Welt“ und „Subjekt“; vgl. *Rosa*, Resonanz, 36 und 256f.

³⁹ Vgl. ebd.

seinem Artikel „Der Gott entsprechende Mensch“, ganz in der Linie Karl Barths, die Gottebenbildlichkeit des Menschen mit seiner Sozialität, mit seiner beziehungshaften Struktur, zusammen: „Des Menschen Gottebenbildlichkeit impliziert also dessen sozietäre Struktur.“⁴⁰

Es ist deutlich geworden, dass hier zu Recht auf Rosas Analysen im Kontext anthropologischer Überlegungen zurückgegriffen wurde. In einem zweiten Schritt gilt es nun herauszustellen, dass die anthropologische Dimension inhaltlich durch die Wertschätzung des Passiv-Pathischen⁴¹ charakterisiert ist.

1.2 Die Wertschätzung des Passiv-Pathischen

Die Wertschätzung des Passiv-Pathischen ist bereits in der Beschleunigungsthematik angelegt. Rosa arbeitet in kritischer Absicht heraus, dass die „dynamische Stabilisierung als Strukturimperativ der Moderne“ nicht nur auf institutioneller wie individueller Ebene Synchronisationsleistungen erheblich erschwert,⁴² sondern das Individuum auch dazu antreibt, auf die Verunsicherung mit Ressourcenakkumulation zu reagieren. Diese Strategie läuft jedoch ins Leere, weil das Handeln durch die Akkumulation von Potenzen und Optionen bei gleichzeitiger Unfähigkeit, sie einzulösen, ersetzt wird.⁴³ In den Resonanzanalysen vertieft Rosa diesen Gedanken:⁴⁴ Das der unplanbaren Zukunft und dem steten Wandel ausgesetzte Ich muss möglichst viele ausgebildete Fähigkeiten, physische und psychische Gesundheit, sozial anerkannte Erfahrungen (Reisen, kosmopolitische Gewandtheit, originelle Hobbys, kreativen Output), ja sogar soziale Beziehungen (*networking*) zur Verfügung haben, um sie in allen Unwägbarkeiten einsetzen zu können. Die lebendige Erfahrung wird zum verfügbaren Kapital umgewandelt.⁴⁵ Damit aber dominiert ein aktiv herstellendes Charakteristikum über das erfahrend-erlebende Moment.⁴⁶ Zumindest implizit sind die Beschleunigungsanalysen

⁴⁰ E. Jünger, Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie, in: *Ders.*, Entsprechungen, 290–317, hier 301.

⁴¹ Die Zusammenstellung der Passivität mit dem Pathischen will bereits hier anzeigen, dass es nicht um einen bloßen Gegensatz zur Aktivität bzw. Spontaneität geht. Einerseits kommen so die Charakteristika des Widerfahrnisses, des Ereignishaften und der Transformation in den Blick, andererseits wird die Aufmerksamkeit auf ein basales Pathos, eine Urpassivität gelenkt. Vgl. M. Wälde, Passivität, in: HWPPh 7 (1989) 164–168, und R. Meyer-Kalkus, Pathos, in: HWPPh 7 (1989) 193–199.

⁴² Auf institutioneller Ebene stellt sich die Problematik, die funktional differenzierten Subsysteme zu synchronisieren (z. B. die deliberative politische Willensbildung mit der technologischen Innovationsdichte). Auf individueller Ebene wird es schwierig, Kontinuität in Ich-Narrationen zu stiften. Vgl. Rosa, Beschleunigung, 99–106.

⁴³ Vgl. ebd. 134 f.

⁴⁴ Er bezeichnet die Akkumulation nun als „Strategie der Reichweitenvergrößerung“ (Rosa, Resonanz, 28).

⁴⁵ Vgl. ebd. 15–20.

⁴⁶ Die Weltreichweitenvergrößerung widerspricht dem zentralen Satz von Bernhard Walden-

damit eine Kritik der Dominanz aktiver über passiv-pathische Welt- und Selbstbeziehungen.

Deutlicher tritt die Wertschätzung des Passiv-Pathischen nun in der Theorie des guten Lebens zum Vorschein. So sind die bereits benannten vier Charakteristika des Resonanzbegriffs – Affizierung, Selbstwirksamkeit, Transformation und Unverfügbarkeit – allesamt auf eine Wertschätzung des Passiv-Pathischen angelegt: Ganz offensichtlich ist die Affizierung passiv-pathisch konzipiert.⁴⁷ Bereits hier ist zu betonen, dass die Passivität des Berührtwerdens jedoch mehr ist als ein bloßes Erleiden, gar eine Verletzung.⁴⁸ Denn im Berührtwerden herrscht kein Reiz-Reaktions-Muster vor. Vielmehr knüpft Rosa an die Leibphänomenologie von Thomas Fuchs an, dessen phänomenologische Anthropologie das Ich-Bewusstsein mit seiner Fähigkeit zur distanzierten Reflexion aus einem grundlegenden leiblichen Berührtwerden entstehen lässt.⁴⁹ Umgekehrt steht auch die entgegengesetzte Bewegungsrichtung, die Selbstwirksamkeit, der Priorisierung des Passiv-Pathischen nicht entgegen. Denn Rosa kritisiert die intentionalistisch-kausalistische Grundtendenz der Selbstwirksamkeitsforschung und bringt sie mit der Empathieforschung zusammen.⁵⁰ Für ihn ist Selbstwirksamkeit mehr als Handlungsdurchsetzung und beschränkt sich nicht auf planvolle Gestaltung der Umwelt. Sie ist auch Beziehungstiftung und Erreichenkönnen von Welt. Ebenfalls ist das Charakteristikum der Transformation passiv-pathisch charakterisiert. Denn dem Ich, das durch die Affizierung verändert wird, ist das Ergebnis der Veränderung notwendig entzogen, soll es zu eigentlichem Resonanzgeschehen kommen: „Wenn sie [die Resonanz] eintritt, verwandeln wir uns, aber es ist unmöglich vorherzusagen, in welche Richtung wir uns verändern [...]. [Damit] steht sie in einem grundlegenden Spannungsverhältnis zur sozialen Logik der unablässigen Steigerung und Optimierung [...].“⁵¹ Der Eckpfeiler des Passiv-Pathischen aber ist die Unverfügbarkeit, die sich gleich in dreierlei Hinsicht ausprägt: Erstens ist nicht planbar, ob sich Resonanz einstellt.⁵² Rosa betont deswegen das Moment des Entgegenkommens: Alles Entscheidende geschieht, weil es sich, weil sich etwas zeigt.⁵³ Zweitens ist auch dort, wo sich Resonanz einstellt, nicht abzusehen oder gar einzukalkulieren, in welche Richtung man sich durch

fels: „Erfahrung machen‘ heißt, etwas durchmachen und nicht etwas herstellen“ (*B. Waldenfels*, Topographie des Fremden, Frankfurt a. M. 1997, 19).

⁴⁷ Rosa macht dies auch graphisch deutlich, indem er „A←fizierung und E→motion“ einander zuordnet (*Rosa*, Resonanz, 298).

⁴⁸ Zur Abgrenzung von der Verletzung vgl. *H. Rosa*, Resonanz als Schlüsselbegriff der Sozialtheorie, in: *Wils* (Hg.), Resonanz, 11–31, hier 21 f.

⁴⁹ Vgl. *Th. Fuchs*, Leib – Raum – Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie, Stuttgart 2000, 253–301, und *Rosa*, Resonanz, 83–143, sowie *ders.*, Unverfügbarkeit, 38 f.

⁵⁰ *Rosa*, Resonanz, 211–214 und 269–274; vgl. auch *ders.*, Zur Kritik und Weiterentwicklung des Resonanzkonzepts, in: *Wils* (Hg.), Resonanz, 191–212, hier 195 f. und 200.

⁵¹ *Rosa*, Unverfügbarkeit, 44.

⁵² Vgl. ebd. 51 f.

⁵³ Vgl. ebd. 58.

das Resonanzgeschehen verwandelt.⁵⁴ Drittens ist das Resonanzereignis selbst, auch wenn es durch die Ausbildung von Resonanzachsen und spezifischen Resonanzsphären stabilisiert werden kann, nicht wiederholbar und speicherbar.⁵⁵ Dementsprechend ist die Unverfügbarkeit gleichsam der Garant der Resonanz und versetzt das Ich grundlegend in die Position des Empfangenden. Insgesamt ist es also gerechtfertigt, das Moment des Passiv-Pathischen als Mitte des Resonanzbegriffs anzusehen.

Die Zentralität des Passiv-Pathischen zeigt sich schließlich auch darin, dass das Denken Rosas von einer immer deutlicher zu Tage tretenden Kritik der Autonomie durchzogen ist. Während Rosa in *Beschleunigung und Entfremdung* einen positiven Autonomiebegriff vertritt und die Erosion der Autonomie durch die Konkurrenz- und Beschleunigungslogik als das eigentliche Problem ansieht,⁵⁶ deutet er das Autonomieverlangen in den Resonanzanalysen kritisch: Es stellt, so Rosa, „nicht die Lösung für ihre Entfremdungserfahrungen dar, sondern bildet eher eine ihrer Ursachen, insofern es dem Bestreben, *immer mehr Welt in Reichweite und unter Kontrolle zu bringen*, zugrunde liegt“⁵⁷. Resonanz ist deshalb „konstitutiv auf eine erfahrbare Begrenzung von Autonomie angewiesen“⁵⁸. Noch pointierter formuliert Rosa seine „zweite Autonomiethese“ an späterer Stelle: „Allerdings ist der Autonomiegedanke nicht nur zum Opfer des Steigerungsspiels geworden, sondern zählt vermutlich mit zu den ‚Tätern‘.“⁵⁹ Bedeutsam ist nun, dass der Kern der Problematisierung von Autonomie explizit in der Tilgung von Passivität und Pathos liegt:

Autonomie als das Andere der Entfremdung zu bestimmen, so scheint mir, bedeutet daher [...] die auf Beherrschung und Verfügbarmachung ausgerichtete ‚intentionalistische‘ Dimension der Selbstwirksamkeit auf Kosten der einwirkenden, prozessorientierten und antwortenden Selbstwirksamkeit überzubetonen und die ‚pathische‘ Seite gelingender Weltbeziehungen aus dem Blick zu verlieren.⁶⁰

Entfremdung als Vorenthaltung von Handlungsmöglichkeiten und Erfahrung von Machtlosigkeit zu bestimmen, greift also zu kurz.⁶¹ Vielmehr steigert die Erweiterung von Handlungsmöglichkeiten und Verfügbarmachung von Ressourcen das Problem, das bekämpft werden sollte. Konsequenter spricht Hille Haker von einem „post-autonomen Freiheitsbegriff“⁶². Doch

⁵⁴ Vgl. ebd. 44f. und 63.

⁵⁵ Vgl. ebd. 59f.

⁵⁶ So geht es ihm dort um die kritische Feststellung einer „wachsenden Kluft zwischen dem Projekt der Moderne – Autonomie – und der spätmodernen Phase sozialer Beschleunigung“ (Rosa, *Beschleunigung*, 120), in der die ethischen Vorstellungen der Selbstbestimmung durch strukturelle Bedingungen des Handelns „systematisch unterlaufen werden“ (ebd.). Vgl. ebd. 60, 74, 113–121.

⁵⁷ Rosa, *Resonanz*, 314 (Hervorhebung im Original).

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Rosa, *Weltbeziehungen*, 30.

⁶⁰ Rosa, *Resonanz*, 303; vgl. ebd. 314f.

⁶¹ Vgl. Rosa, *Weltbeziehungen*, 40.

⁶² Haker, *Resonanz*, 36; vgl. auch Laube, *Überlegungen*, 365f. So kann ich der Interpre-

damit, so ist in einem dritten Schritt zu zeigen, redet Rosa in keiner Weise einer Repristinaton vormoderner Heteronomie das Wort.

1.3 Passivität ohne Heteronomie

Bereits die Metapher der Resonanz baut auf dem Charakteristikum auf, dass sich ein Fremdpuls in eine Eigenschwingung übersetzt. Und auch in der argumentativen Entfaltung der Resonanzmetapher müht sich Rosa, die Unverfügbarkeit des Resonanzgeschehens von einer bloßen Fremdbestimmung zu unterscheiden und die Eigenbeteiligung im Geschehen zu unterstreichen. So formuliert er dezidiert: „Auf der anderen Seite aber lässt sich von Resonanz nur und erst dann sprechen, wenn auf diese Berührung (oder Anrufung) eine eigene, aktive *Antwort* erfolgt.“⁶³

Dementsprechend grenzt Rosa die Resonanz vom Echo ab und unterscheidet das Moment einer Synchronresonanz von einer Responderesonanz: Auch wenn die antwortende Eigenfrequenz (Responderesonanz) tatsächlich zu einem Moment des Gleichklangs (Synchronresonanz) führen kann, so geht es keineswegs um dauerhafte Konsonanz, gar um ein Verschwinden der Differenzen, sondern darum, auch Dissonanzen produktiv zu nutzen.⁶⁴ Zudem sieht Rosa die „generelle Neigung der (Spät-)Moderne, Resonanzbeziehungen zu passivieren“⁶⁵, kritisch. Vor allem aber betont er, dass in der Resonanzbeziehung auch Selbstdifferenz und Selbstdistanzierung nötig seien. Kulturleistungen bauten auf Resonanzblockierung auf.⁶⁶ Damit entstehe eine konstitutive Verschränkung von Repulsion und Resonanz, in der die Resonanz sowohl grundlegender als die sich verschließende Repulsion als auch zugleich das Gegenüber zur Repulsion sei, so dass beide zusammen erst die geglückte Erfahrung ausmachten.⁶⁷ Mit der grundlegend anthropo-

tationslinie von Schüßler, Rosa erhalte die moderne Subjekt- und Geschichtszentriertheit und arbeite der theologischen Erhaltung des modernitätsfreundlichen, „subjektzentrierten Entdeckungsmodus“ zu (*M. Schüßler*, Beschleunigungsapokalyptik und Resonanzutopien. Eine theologische Kritik der Zeit- und Sozialphilosophie Hartmut Rosas, in: *Kläden/Schüßler* [Hgg.], *Zu schnell für Gott?*, 153–184, hier 180) nicht folgen. Dass Rosas Theorie eine „subjektstarke, gesellschaftskritische und religionsaffine Sozialphilosophie“ (ebd. 165) sei, wird meines Erachtens der Entwicklung von Rosas Denken nicht gerecht.

⁶³ *Rosa*, Schlüsselbegriff, 18 (Hervorhebung im Original); vgl. *ders.*, Resonanz, 282 f.

⁶⁴ Vgl. *Rosa*, Resonanz, 283 f., und *ders.*, Schlüsselbegriff, 22–24. Dies bringt ihm die unterschiedene Kritik von Hilge Landweer ein, die den zweipoligen um einen einpoligen Resonanzbegriff erweitern will (*H. Landweer*, „Gute“ und „schlechte“ Resonanzen? Ein Vorschlag zur Erweiterung von Hartmut Rosas Resonanztheorie, in: *Wils* (Hg.), Resonanz, 57–70, hier 69).

⁶⁵ *Rosa*, Resonanz, 498. Gerade in Bezug auf die Naturbeziehungen kritisiert er die Tendenz, aus der entfremdeten stummen Welt „Resonanzoasen“ auszusondern, in denen sich das erschöpfte Selbst ohne transformierende Anverwandlung vermeintlichen Resonanzerfahrungen hingibt; vgl. ebd. 467–472.

⁶⁶ Ebd. 256 und 650–654.

⁶⁷ Vgl. ebd. 316–328; *Rosa*, Weltbeziehungen, 40 f., und *Laube*, Überlegungen, 366 f. Interessanterweise steht diese Ambivalenz in genauer struktureller Entsprechung zu Philipp Stoellgers Überlegungen zur theologischen Bedeutung der Passivität, der eine korrelative Passivität (aus Gegenüberstellung von Aktivität und Passivität) und eine quer stehende Passivität (Urpas-

logischen Dimension von Rosas Theorie, der Wertschätzung des Passiv-Pathischen sowie der Abgrenzung gegen Fremdbestimmung und Heteronomie ist der Horizont umrissen, vor dem nun der Begriff der kreativen Passivität erläutert werden kann.

2. Zum Begriff der „Kreativen Passivität“: Mehr als eine „negative Anthropologie“⁶⁸

Der Bedeutungsgehalt der „kreativen Passivität“ erschließt sich, indem man in diachroner Folge drei exemplarische Kontexte seiner Verwendung nachzeichnet: Der Begriff der kreativen Passivität taucht bei Jüngel wohl zuerst in dem Aufsatz „Der menschliche Mensch. Die Bedeutung der reformatorischen Unterscheidung der Person von ihren Werken für das Selbstverständnis des neuzeitlichen Menschen“ von 1985 auf. Dort schreibt er:

Um sich als ein solcher, als ein mit sich selbst begabter Mensch kennenzulernen, muß das unentwegt tätige und wirkende Ich, muß der Leistungsmensch sich allerdings in seinem Tätigsein *elementar unterbrechen* lassen. Und so wie das *einzelne Ich* wird sich auch die menschliche *Leistungsgesellschaft* elementare Unterbrechungen gefallen lassen, durch die wir aus unseren *Aktivitäten* in eine höchst lebendige, höchst intensive, ja höchst *kreative Passivität* versetzt werden. Die Arbeitswoche lebt in einem sehr tiefen Sinn von der Sabbatruhe, von der schöpferischen Ruhe, in der wir aus Habenden und Tätigen schlicht wieder *Seiende* werden. *Seiende*, die sich der unerhörten und immer wieder ins Staunen versetzenden Urtatsache freuen: daß wir überhaupt da und nicht vielmehr nichts sind.⁶⁹

Diese Zeilen lassen bereits wesentliche inhaltliche Konturen der „kreativen Passivität“ erkennen: Zum einen steht die kreative Passivität im Gegensatz zur Aktivität. Sie ist Unterbrechung der Tätigkeit und damit Begrenzung des alleinigen Wertes der Aktivität. Sie unterläuft auf diese Weise die Reduktion des Menschen auf den Tatmenschen. Zum anderen ist die kreative Passivität jedoch nicht nur Gegensatz zur Aktivität, sondern zielt auf eine grundlegendere Ebene: Sie ist mehr als Abwesenheit von Tätigkeit, sie ist „schöpferische Ruhe“, „höchst lebendig, höchst intensiv, höchst kreativ“. Sie ist dementsprechend mit Existenzvollzügen verbunden, die für Jüngel eine grundlegende Bedeutung haben und die ihrerseits jenseits der Dualität von Tätigkeit und Nichttätigkeit stehen: das Staunen und vor allem die Freude. In beiden ist der Mensch höchst involviert; zugleich kann er sie nicht selbst

sivität) unterscheidet; vgl. *Pb. Stoellger*, Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer ‚categoria non grata‘, Tübingen 2010, 14 f.

⁶⁸ *G. Werner*, „... habe ich mich zwar abgemüht für die Freiheit des menschlichen Willens, gesiegt aber hat Gottes Gnade.“ Das mere passive als Stein des katholischen Anstoßes, in: *Oberdorfer/Söding* (Hgg.), Wachsende Zustimmung, 35–53, hier 36. Die „negative Anthropologie“ liegt nach Gunda Werner der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ zugrunde. Werner verbindet diese Charakterisierung wesentlich mit den auch in ihren Augen ungeklärten Ausführungen zum „mere passive“; vgl. ebd. 36–39, 45, 50–53.

⁶⁹ *Jüngel*, Mensch, 211 f. (Hervorhebungen im Original).

hervorrufen, sie müssen sich ereignen.⁷⁰ Schließlich ist die kreative Passivität in Jüngels ontologischem Bezugsrahmen mit dem Sein des Seienden verbunden und – ganz im Fromm’schen Sinne – dem Haben gegenübergestellt.⁷¹

Wiederaufgegriffen wird der Begriff der kreativen Passivität in einer umfangreichen Fußnote der Monographie *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*, mit der Jüngel 1998 auf die *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre* reagiert. Die Fußnote erklärt den Satz: Der Mensch „kann nur empfangen. Er ist tatsächlich rein passiv (*mere passive*) an seiner Rechtfertigung beteiligt“⁷². Bedenkt man, dass gerade die Erläuterung des „mere passive“ in Absatz 21 der *Gemeinsamen Erklärung* von beiden konfessionellen Seiten aus kritisch betrachtet wurde,⁷³ so erkennt man, dass die „kreative Passivität“ nun viel deutlicher in einem kontroverstheologischen Kontext situiert ist. Dementsprechend gewinnt die kreative Passivität auch inhaltlich eine deutlichere offenbarungstheologische Kontur: So problematisiert Jüngel die Vorstellung, dass die passive Empfänglichkeit des Menschen Gott in irgendeiner Weise Raum gibt, also gleichsam selbst einen Raum vorzeichnet, in dem der Mensch dann passiv das Wirken Gottes empfangen kann. Demgegenüber hält Jüngel fest: „Man wird dann nur eben dies behaupten, daß der Mensch Gott den Raum *läßt*, den Gott sich nimmt, den Gott schafft.“⁷⁴ Und mehr nicht – so lautet die reformatorische Spitze, die aus der Passivität jegliches Moment der Mitwirkung oder Vordisposition ausschließen will.

Dennoch erläutert Jüngel in der Fußnote auch noch einmal deutlicher das kreative Moment der Passivität: Er grenzt die kreative Passivität von der Passivität des toten Materials ab, das bloßes materiales Objekt der Tätigkeit eines Anderen ist. Sie ist damit kein bloßes Erleiden. Denn als solches bliebe sie reines Gegenstück zum aktiven Handeln und bestätigte *ex negativo* noch einmal dessen Priorität. Zudem bezeichnet Jüngel das „Lassen“, mit dem der Mensch Gottes rechtfertigendem Handeln entspricht, als „Spontaneität in der Passivität“⁷⁵. Die Verbindung von Spontaneität und Passivität ist geradezu als paradox zu bezeichnen. Sie zeigt aber auch, dass Jüngel die Passivität aus der Dualität von Spontaneität und Rezeptivität hinausführen will. Interessanterweise wird diese paradoxe Spontaneität nun doch auch wieder mit schöpfungstheologischen Anklängen erläutert: Jüngel spricht nicht nur von Rettung aus der Not, sondern auch vom Wohlgefallen in der Passivität, in der ein schöpfungstheologisches Gutsein des Geschehens anklingt:

⁷⁰ Vgl. *Langenfeld/Lerch*, Theologische Anthropologie, 133.

⁷¹ So ist Rosa auch Preisträger des Erich-Fromm-Preises von 2018 und hielt 2019 die Erich-Fromm-Vorlesung der International Psychoanalytical University Berlin.

⁷² *E. Jüngel*, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens, Tübingen 2011, 155.

⁷³ Vgl. ebd. 155 Anm. 78 sowie *Seewald*, Rechtfertigung, 118, 122f., 126f., und *Werner*, Das mere passive, 38f.

⁷⁴ *Jüngel*, Rechtfertigung, 155 Anm. 77 (Hervorhebung im Original).

⁷⁵ Ebd.

Nicht der Mensch öffnet sich für Gott, sondern Gott ist der den Menschen Öffnende. Und der Mensch läßt sich dieses Geöffnetwerden gefallen, wohlgefallen. Dieses Passiv-Sein voller Wohlgefallen an dem, was einem von Gott her widerfährt, ist gemeint, wenn wir sagen, *mere passive* sei der Mensch an seiner Rechtfertigung beteiligt [...].⁷⁶

So ist es nur konsequent, dass Jüngel die kreative Passivität erneut mit dem Sabbat verbindet, „an dem der Mensch in eine höchst lebendige, spontane und kreative Untätigkeit versetzt wird“⁷⁷.

Diese Gleichzeitigkeit aus kontroverstheologischer Zuspitzung und schöpfungstheologischer Grundierung wird schließlich an recht prominenter Stelle vertieft, nämlich im langen Eintrag „Glaube“ in der vierten, von Jüngel mitverantworteten Auflage von *Religion in Geschichte und Gegenwart*, in der die kreative Passivität sowohl im historischen Teil als auch im systematischen Teil vorkommt. In Bezug auf das Glaubensverständnis der Reformation, spezifisch in Bezug auf Luther, heißt es:

Die Person-konstituierende Kraft des G. besteht – nur scheinbar paradox – darin, daß der G. selber gar nichts tut, sondern Gott allein wirken läßt. Diese – durchaus kreative – Passivität des G. (Röm 4,5) setzt ihn in einen Gegensatz zu allen Werken [...], mit denen der Mensch, sich selber verwirklichend, sich gerade nicht zur Person machen kann, die er vor Gott ist.⁷⁸

Im systematischen Teil steht die kreative Passivität im Kontext der Frage der *fides caritate formata*, also der Frage, ob der Glaube notwendig mit der sich in der Heiligung des Lebens ausdrückenden Liebe verbunden ist. In dieser Verbindung befürchtet das reformatorische Anliegen auch nach der Rechtfertigung aus Gnade eine weitere Form der Werkgerechtigkeit:

Die Ausrichtung des Glaubenden auf die Liebe wäre jedoch fundamental mißverstanden, wenn die Liebe als eine den G. erst in sein Wesen bringende, bzw. den G. allererst lebendigmachende Tugend behaupten würde. Der G. versetzt vielmehr in eine – dem Sabbat vergleichbare – kreative Passivität, der bereits intensive Lebendigkeit eignet, insofern der Glaubende gerade als Nicht-handelnder (Röm 4,5) ewiges Leben empfängt.⁷⁹

Abschließend profiliert Jüngel anhand der kreativen Passivität noch einmal sein eigenes Anliegen innerhalb der theologischen Strömungen des 20. Jahrhunderts:

Wegen der das Ich in eine höchst lebendige Passivität versetzenden Kraft des G. empfindet es sich auch nicht, den G. (mit Bultmann, Barth, K. Rahner) als menschliche Tat oder Entscheidung zu bestimmen. Glaubend erfährt sich das Ich schon entschieden. Wer glaubt, hat zu glauben immer schon angefangen und führt den Anfang seines G. auf Gott selbst zurück. Nur so wird auch verständlich, daß der G. das Sein einer nicht durch ihre Taten definierbaren Person konstituiert und die von der Person nicht trennbaren Werke von dieser gleichwohl penetrant unterscheidet.⁸⁰

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ *E. Jüngel*, Glaube. IV. Systematisch-Theologisch, in: RGG⁴ 3 (2000) 953–974, hier 963.

⁷⁹ Ebd. 974; vgl. ebd. 963.

⁸⁰ Ebd. 974.

In zweierlei Hinsicht wird der Begriff der kreativen Passivität also noch einmal schärfer konturiert und inhaltlich angereichert: Erstens werden die Linien der beiden vorigen Erwähnungen der kreativen Passivität nun zu einem Dreieck von Glaube, Personsein und kreativer Passivität zusammengeführt: Die kreative Passivität macht zugleich die Personalität des Menschen und die Sinnmitte seines Glaubensaktes aus. Damit sind Personsein des Menschen und Glaubensakt eng aneinandergebunden. Der Grund ist keine Disqualifizierung, gar Entpersonalisierung des Nichtglaubenden, sondern das reformatorische erkenntnistheoretische Anliegen: Was der Mensch als Mensch ist, ist nur von Gott her erkennbar. Im Glauben wird also nicht nur der oder die Glaubende, sondern der Mensch als Mensch offenbar. Zweitens akzentuiert die kreative Passivität den Ereignischarakter des Glaubensgeschehens, der jeder Verstetigung des Glaubens zu einem Glaubensbesitz entgegensteht.⁸¹ Dem „Lassen“ auf Seiten des Empfangenden entspricht das jeweils aktuelle Ereignis, das am Glaubenden und auf ihn hin geschieht. Der Glaube ist damit kein Zustand religiöser Subjektivität, sondern ein Ereignis, das *ab extra* an den Sünder herantritt: „Der Glaube ist ein Ereignis und als solches *fides adventitia*“⁸². Ganz deutlich dominiert der rechtfertigungstheologische, soteriologische Kontext die Erläuterung der kreativen Passivität.

Nichtsdestotrotz bleibt auch hier die Argumentation interessanterweise anthropologisch-schöpfungstheologisch geöffnet. So formuliert Jüngel:

Als das menschliche Herz erschließender G. wird dieser zum Grundakt menschlicher Existenz, der diese einerseits auf ein der erfahrbaren Bejahung durch Gott korrespondierendes dankbares Ja als Grundwort des christlichen Lebens konzentriert, andererseits die derart konzentrierte Existenz derart ek-zentrisch strukturiert, daß das glaubende Ich sich selber verläßt, um bei dem zu sich zu kommen, auf den es sich unbedingt verlassen kann.⁸³

Zwar betont Jüngel entschieden das *ab extra* des Glaubens. Doch zugleich muss er als „Grundakt menschlicher Existenz“ doch auch eine über den Glauben hinaus zugängliche Form gewinnen, die auch an andere, mit der Existenz des Menschen beschäftigte Wissenschaften in irgendeiner Weise anschlussfähig ist. Zudem „konzentriert“ der Glaube die menschliche Exis-

⁸¹ Glauben gibt es, wie Stoellger formuliert, immer nur in der „diachronen Spur“ (Stoellger, Passivität, 460).

⁸² Jüngel, Glaube, 972. Es ist dieses Charakteristikum, das Ingolf Dalferth in der Weiterführung der kreativen Passivität in seiner Monographie „Umsonst. Eine Erinnerung an die kreative Passivität des Menschen“ von 2011 entschieden profiliert. In ihr schließt sich Dalferth an Jüngels Umkehrung des Verhältnisses von Wirklichkeit und Möglichkeit an und will der philosophischen Wahrnehmung des Menschen als Mängelwesen die theologische Deutung des Menschen als Möglichkeitswesen entgegenstellen. Der Akteurslogik stellte er die Logik der kreativen Passivität entgegen: „Wir leben von einem Überschuss des Möglichen, der sich nicht aus den Aktivitäten anderer und unserer eigenen Aktivitäten herleiten oder auf diese zurückführen lässt, sondern diese Wirklichkeiten und die inhärenten Möglichkeiten jederzeit übersteigt“ (I. Dalferth, Umsonst. Eine Erinnerung an die kreative Passivität des Menschen, Tübingen 2011, 8).

⁸³ Jüngel, Glaube, 973.

tenz: Bei aller Diskontinuität zwischen Sünde und Rechtfertigung geht Jüngel damit nicht von einer totalen Diskontinuität in der Personalität des Gerechtfertigten aus. Soteriologie und Schöpfungstheologie bleiben mithin aufeinander bezogen, auch wenn letztere zurückgetreten ist. In Bezug auf Jüngel kann man deshalb nicht einhellig von einer rein „negativen Anthropologie“⁸⁴ des „mere passive“ sprechen.

3. Zuordnungen

Da die Darstellung Rosas bereits auf den zentralen Stellenwert passiv-pathischer Weltbeziehungen zugespitzt und mit der kreativen Passivität aus dem breiten *Ceuvre* Jüngels ein erkennbares Gegenüber gewählt wurde, sei die Nähe zwischen Rosas Soziologie der Weltbeziehungen und Jüngels Begriff der kreativen Passivität an dieser Stelle nur knapp umrissen.⁸⁵

In systematischer Hinsicht findet Rosas profilierte Ausarbeitung der Unverfügbarkeit bei Jüngel eine deutliche theologische Resonanz. Bei Jüngel beschränkt sich die Unverfügbarkeit keinesfalls auf die Gottesrede, sondern manifestiert sich auch im existenziellen Bereich: Er akzentuiert die Unverfügbarkeit des eigenen Daseins gegenüber aller instrumentellen Selbstverfügung und aktiven Selbstbestimmung. Konsequenter priorisiert er diejenigen Existenzvollzüge, in denen sich der Mensch nicht selbst in der Hand hat, wie die Freude, das Vertrauen oder das Staunen. Schließlich hebt er hervor, dass die Zustimmung zur Existenz selbst noch einmal unverfügbar sei und mithin nur entgegengenommen werden könne. Dementsprechend sei die individuelle Existenz in konstitutiver Sozialität vom Anderen her zu denken: „Ontologisch früher als das Selbstverhältnis ist also das Verhältnis eines anderen zu ihm.“⁸⁶ Die Unverfügbarkeit hat bei Jüngel also durchaus eine soziale und horizontale Dimension und steht damit in Beziehung zu Rosa, von dem Schüßler festhält: Was Rosa „Resonanz nennt, wird so als ereignisbasiertes Konzept immanenter Transzendenz reformulierbar“⁸⁷.

Weiterhin unterlaufen beide Autoren das Primat des Handelns und priorisieren die Dimensionen der Passivität und des Pathischen. So passt zum Beispiel Rosas Kritik der einseitig intentionalistisch verfassten Konzeptionen

⁸⁴ Werner, *Das mere passive*, 36.

⁸⁵ Vgl. hierzu auch *Laube*, *Überlegungen*, 361.

⁸⁶ *Jüngel*, *Gottebenbildlichkeit*, 298. Vgl. ebd. 299–301; *ders.*, *Rechtfertigung*, 88; und *ders.*, *Der menschliche Mensch. Die Bedeutung der reformatorischen Unterscheidung der Person von ihren Werken für das Selbstverständnis des neuzeitlichen Menschen*, in: *Ders.*, *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens*, München 1990, 194–213, hier 198. Der Mensch lebt aus dem „Verhältnis eines Anderen zu ihm“ (*Ch. Schubert*, *Mere passive? Inszenierung eines Gesprächs über Gnade und Freiheit zwischen Eberhard Jüngel und Thomas Pröpper*, Regensburg 2014, 217).

⁸⁷ *Schüßler*, *Beschleunigungsapokalypik*, 166.

von Selbstwirksamkeit⁸⁸ genau mit Jüngels Bestimmung der Personalität aus der kreativen Passivität zusammen:

So plausibel es also ist, daß die Person aus sich etwas machen kann, so sehr ist doch zu bestreiten, daß die Person sich machen, daß sie sich selbst konstituieren kann. Was die menschliche Person aus sich macht, ist etwas anderes als das, was die Person zur Person macht.⁸⁹

Für beide Autoren besitzt die Passivität eine eigene Dignität und ist nicht bloß als eine verminderte, gar verhinderte Aktivität, also als bloße Unterlassung und reines Erleiden zu verstehen.

Schließlich problematisieren beide Autoren die Autonomie als uneingeschränkten Bezugspunkt menschlichen Selbstverständnisses,⁹⁰ ohne dabei einem entindividualisierenden Kommunitarismus oder einer Repristinatio vornezeitlicher Heteronomie das Wort zu reden.⁹¹ Vielmehr ist das autonome, selbstbestimmte und sich selbst gestaltende neuzeitliche Ich gerade in der Gefahr, die Grundlagen seiner eigenen Freiheit zu unterlaufen. Beide Autoren geben zu bedenken: Je größer die Macht über sich selbst ist, desto stärker wird die Ohnmachtserfahrung angesichts verbleibender Unkontrollierbarkeiten und desto gravierender werden auch die Risiken, die im Zuge der Kontroll- und Gestaltungsmacht entstehen.⁹² Heteronomie kann auch das Ergebnis der totalen Selbstbestimmung sein.⁹³ Demgegenüber bestimmen beide Autoren das Menschsein wesentlich aus der responsiven Struktur. So formuliert Rosa ausblickend seine Hoffnung, dass gerade angesichts der gegenwärtigen Lage, in der die Stimme des und der Anderen als Bedrohung erscheint und in der Veränderung vor allem als Verletzung erfahren wird, „es entscheidend darauf an[kommt], die Erinnerung an und die Hoffnung auf ein anderes *In-der-Welt-Sein*, das durch die Beziehungsform des *Hörens und Antwortens* anstelle des *Beherrschens und Verfügens* gekennzeichnet ist, lebendig zu halten“⁹⁴. Wie gut stimmt dies mit Jüngel zusammen, wenn dieser eher unzeitgemäß die Priorität des Antwortens vor dem Fragen formuliert: „Um fragen zu können, muß der Mensch hören und gehört haben. Fragen erwachsen aus Antworten.“⁹⁵

⁸⁸ Vgl. Rosa, Resonanz, 269–274, und ders., Weiterentwicklung, 195 f. und 200.

⁸⁹ Jüngel, Mensch, 205. Der Mensch „ist sich entzogen, aber zugunsten seines eigenen Daseins“ (Langenfeld/Lerch, Theologische Anthropologie, 119).

⁹⁰ Vgl. bei Jüngel z. B.: „Identität als Selbstidentifikation ist das anthropologische Postulat des vom Willen zu sich selbst beherrschten Menschen“ (Jüngel, Gottebenbildlichkeit, 299).

⁹¹ Auch bei Jüngel wächst aus der Passivität die Freiheit; vgl. Langenfeld/Lerch, Theologische Anthropologie, 134 f.

⁹² Vgl. Jüngel, Gottebenbildlichkeit, 314; ders., Grenze, 375; Langenfeld/Lerch, Theologische Anthropologie, 100 f.; und Schubert, Mere passive, 35.

⁹³ Dies sehen auch Langenfeld/Lerch, Theologische Anthropologie, 164 und 190 f. An dieser Stelle kann man auch auf die Parallele zwischen Rosas Entfremdungsbegriff und der Sünde als existenziellem Zustandsbegriff bei Jüngel und genauer noch einmal auf die Parallele zwischen der paradoxen Verwicklung von Resonanzsehnsucht und Resonanzverunmöglichung einerseits und der Selbstwidersprüchlichkeit der Sünde (Lebenslüge) andererseits hinweisen.

⁹⁴ Rosa, Schlüsselbegriff, 30 (Hervorhebungen im Original).

⁹⁵ Jüngel, Gottebenbildlichkeit, 296; vgl. auch Laube, Überlegungen, 362.

Doch bei aller offensichtlichen Nähe darf auch die grundlegende Differenz der beiden Ansätze nicht übersehen werden. Inhaltlich verdichtet sich die Differenz in der Frage, wie sich die Unverfügbarkeit Gottes zur Unverfügbarkeit des Resonanzgeschehens verhält. Bei Jüngel hat die Unverfügbarkeit eine dezidiert theologische Dimension. Ihm geht es vor allem um die Unverfügbarkeit Gottes. So formuliert er ganz in der Tradition der Wort-Gottes-Theologie: „Gott kommt selbst zur Sprache. Er nimmt selbst das Wort. [...] Kein Mensch kann von sich aus reden. Gott ist der von sich aus Redende.“⁹⁶ Dementsprechend ist die Unverfügbarkeit bei Jüngel gnadentheologisch verankert, christologisch zentriert und eschatologisch geprägt. Rosa hingegen verweigert dezidiert die Unterscheidung zwischen transzendenter und immanenter Unverfügbarkeit.⁹⁷ Konsequenter finden sich auf der vertikalen Resonanzachse eben nicht nur die Religion, sondern auch die Kunst und die Natur.⁹⁸ Diese gleitenden Übergänge finden ihren Grund darin, das Rosa Transzendenz, also vertikale Resonanzereignisse, wesentlich in der religiösen Subjektivität, ja im religiösen Gefühl situiert und dezidiert von jeglicher inhaltlichen Konfiguration trennt.⁹⁹ Damit stellt sich allerdings dann auch methodologisch die Frage, wie sich die offenbarungstheologische Position Jüngels zur Privilegierung der religiösen Subjektivität in der „Soziologie der Weltbeziehung“ verhält. Gibt es eine Brücke über diesen Graben? Ein möglicher Lösungsweg (oder zumindest eine Entschärfung) wäre dann gegeben, wenn Rosa schärfer den Eigenwert transzendenter Unverfügbarkeit gegenüber immanenten Resonanzereignissen in den Blick nehmen und Jüngel zugleich die Bedeutung einer nichttheologischen Bestimmung der Passivität für das „mere passive“ anerkennen würde. Damit ist der Blick auf mögliche wechselseitige Anregungen zu lenken.

4. Ausblick

4.1 Wechselseitige Weiterführung

Beginnt man mit Hartmut Rosa, so zeigen sich folgende Einsichten, die der religionsaffine Soziologe in einer Auseinandersetzung mit dem religionskritischen Theologen gewinnen könnte: Die offenbarungstheologische Sensibilität für die Differenz zwischen immanenter und transzendenter Unverfügbarkeit kann noch einmal den Sinn dafür schärfen, die vorbewusste Zustimmung zum Leben nicht als strukturelle Verschmelzungserfahrung¹⁰⁰ zwischen Ich und Welt zu konzipieren. Dies gilt für den Pol der „Welt“: Nur wenn die Welt nicht alles ist, sondern noch einmal durch eine transzendente

⁹⁶ E. Jüngel, „Meine Theologie“ – kurz gefasst, in: *Ders.*, Wertlose Wahrheit, 1–15, hier 5.

⁹⁷ Rosa, Resonanz, 332, 435, 501.

⁹⁸ Vgl. ebd. 435–500.

⁹⁹ Vgl. Rosa, Weltbeziehungen, 46–51, bes. 49 mit Anm. 39.

¹⁰⁰ Vgl. Bucher, Was erlöst, 332.

Differenz begrenzt wird, bleibt sie auch ein Gegenüber zum Ich und kein allumfassender *Deus sive natura*.¹⁰¹ Und es gilt auch für den Pol des Ich: Dieses ist mehr als nur eine resonierende Eigenfrequenz, die selbst schwingend auf die ansprechende Welt antwortet. Angesichts transzendenter Unverfügbarkeit wird das Ich vielmehr als kontingent-geschaffenes einsichtig und ist sich selbst auf diese Weise noch einmal entzogen. Das „Ja“ zur gegebenen Existenz wird damit abgründiger oder – positiv formuliert – erstaunlicher.¹⁰²

Darüber hinaus kann eine offenbarungstheologisch gegründete Position darauf aufmerksam machen, dass das Resonanzgeschehen und spezifisch das „transformative [...] Berührtwerden“¹⁰³ nicht so leicht von jeglicher Inhaltlichkeit zu abstrahieren sind.¹⁰⁴ Dies gilt auch deshalb, weil der Inhalt mit spezifischen sprachlichen Formen verbunden ist, die wiederum durchaus Auswirkungen auf die jeweilige Form von Resonanzereignissen haben.

Insgesamt ist mit einer differenteren Transzendenz, die nicht in immanenter Resonanz aufgeht, auch das Gewicht des Nichtidentischen, das die kritische Theorie herausstellt, zu verstärken.¹⁰⁵ Nichtidentität beschränkt sich nicht auf die Differenz zwischen den Schwingungspolen, die für die Resonanz nötig ist. Nichtidentität nimmt ernst, dass Repulsion und Verschließung notwendig mit der Resonanz verknüpft sind, aber sie nimmt diese Verknüpfung nicht einfach hin. Vielmehr weiß sie um die Problematik dieser Verknüpfung und hofft auf eine Welt, in der die Repulsion nicht mehr nötig wäre und sich eine andere, versöhnte Form der Resonanz zeigen könnte.¹⁰⁶

Doch auch umgekehrt kann Rosas „Soziologie der Weltbeziehung“ der Auseinandersetzung mit Jüngels kreativer Passivität durchaus weiterführende Impulse geben. So kann die Tatsache, dass Rosas Resonanzanalysen die

¹⁰¹ Vgl. kritisch ebd. 323.

¹⁰² Damit kann auch dem Anliegen des „schwachen Engagements“ in alltäglicher, unresonanter Wirklichkeit von *Schüßler*, Beschleunigungsapokalyptik, 170 f. und 180–183, Rechnung getragen werden. Vgl. auch *Bucher*, Was erlöst, 326–328, und *T. Kläden*, Hartmut Rosa als Gesprächspartner für die Theologie, in: PTh 107 (2018) 394–400, hier 399.

¹⁰³ *Rosa*, Weltbeziehungen, 49.

¹⁰⁴ Wie in der frühen Wort-Gottes-Theologie steht das „Wort“, aber nicht die „Sprache“ im Mittelpunkt; vgl. *Laube*, Überlegungen, 359 f.

¹⁰⁵ Vgl. auch die Kritik von *Bucher*, Was erlöst, 318–322.

¹⁰⁶ *Laube* fragt – wie auch *Schüßler* und *Bucher* –, ob die Soziologie bei Rosa „das Geschäft von Christentum und Theologie“ übernimmt, nämlich „eine unter den Bedingungen der Moderne plausible und attraktive Verheißung eines erlösten und gelingenden Lebens zu präsentieren“ (*Laube*, Überlegungen, 359). Ich kann bei Rosa nicht *per se* eine Grenzverletzung erkennen, da er die „Theorie des guten Lebens“ wesentlich zur kritischen Analyse der Entfremdungszusammenhänge einsetzt. Die Frage ist, ob er das „erlöste Leben“ für immanent realisierbar hält und damit die kritische Kraft der Nichtidentität unterläuft; vgl. *Kläden*, Gesprächspartner, 397 f. Die Ambivalenz zwischen grundlegender, dispositionaler Resonanz und der jeweiligen Verquickung von Resonanz und Repulsion könnte daraufhin deuten. Sie könnte aber auch anzeigen, dass Rosa nicht nur „protestantische Grundmotive in einem soziologischen Gewand darbietet“ (*Laube*, Überlegungen, 358), sondern auch katholische – nämlich das Motiv einer erhaltenen Unbeschadetheit der menschlichen Natur, die jedoch die transzendente Erlösung nicht überflüssig macht. „Romantisch“ im problematischen Sinne wird dies erst, wenn die ursprüngliche Unbeschadetheit die transzendente Erlösung aufhebt. Dies geschieht meines Erachtens bei Rosa nicht. So auch ebd. 369.

Weltbeziehungen über interpersonale Beziehungen hinaus auf Beziehungen zu Objekten, zu nichtmenschlichen Lebewesen und zur Natur erweitern,¹⁰⁷ dazu beitragen, die exklusive Anthropozentrik in Jüngels Denken aufzubrechen. Jüngel tendiert dazu, das In-der-Welt-Sein des Menschen in einer binären Aufteilung von Objektivierung und Personalität zu verstehen. So schreibt er: „Das relative Recht, den Menschen als *Entscheidungsinstanz* zu begreifen, besteht im *Verhältnis des Menschen zur Welt*, während sofort eine verhängnisvolle Fehlorientierung entsteht, wenn der tätige Mensch sich auch im *Verhältnis zu sich selbst als entscheidendes Subjekt* versteht.“¹⁰⁸ Andere Weltverhältnisse als die der Entscheidung, etwa der Herrschaft und Objektivierung, werden nicht gedacht. Allein aus vernünftiger Selbsterhaltung wird die Selbstbegrenzung des Menschen gegenüber der objektivierten Welt gefordert.¹⁰⁹ So ist gegenüber anderen Menschen die Gottebenbildlichkeit, gegenüber Dingen, Tieren und anderen Lebewesen aber allein der Herrschaftsauftrag geltend zu machen. Ohne nun Dingen und Tieren einen Personenstatus zuzusprechen, kann eine Auseinandersetzung mit Rosa lehren, zu ihnen nicht in ein stummes Verhältnis der bloßen Verfügbarkeit und der Ressourcenakkumulation zu treten. Einen Ansatzpunkt böte vielleicht das Verständnis der Gottebenbildlichkeit aus der Sozialität.¹¹⁰ Diese Sozialität wäre gradueller und weiter zu verstehen als nur im interpersonalen Sinne. Der Mensch findet sich eben nicht nur „immer schon in der Gemeinschaft von Menschen vor“¹¹¹, sondern auch in der der Tiere und anderer Lebewesen.

Vor allem aber weist die „Soziologie der Weltbeziehung“ darauf hin, dass auch ein offenbarungstheologisches Glaubensverständnis nicht ohne eine anthropologische Entsprechung zu plausibilisieren ist. Um es mit Erwin Dirscherl zu sagen:

Wenn es Gott so entschieden um den Menschen geht, dann darf es auch der Theologie zentral um den Menschen gehen. Dann dürfen menschliche Erfahrungen in der Gottrede ernst genommen werden und in der Reflexion einen zentralen Stellenwert erhalten, ohne dass dabei gelehnet wird, dass der Mensch auf Gottes vorausgehendes Wort antwortet.¹¹²

Damit führt der Zusammenklang aus kreativer Passivität und Resonanz in die Mitte der ökumenischen Diskussion hinein.

¹⁰⁷ Vgl. hierzu auch seine Auseinandersetzung mit Axel Honneth, z. B. in *Rosa*, Resonanz, 332 f.

¹⁰⁸ *Jüngel*, Mensch, 201 (Hervorhebungen im Original).

¹⁰⁹ Vgl. ebd. 202.

¹¹⁰ „Die Menschlichkeit eines menschlichen Ich besteht darin, daß ich einen anderen für mich dasein lasse“ (*Jüngel*, Gottebenbildlichkeit, 299 [Satz im Original kursiv]). „Des Menschen Gottebenbildlichkeit impliziert also dessen sozietäre Struktur“ (ebd. 301).

¹¹¹ Ebd. 301.

¹¹² *E. Dirscherl*, Grundriss Theologischer Anthropologie. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen, Regensburg 2006, 17.

4.2 Skizze einer interkonfessionellen Annäherung

Das „mere passive“ ist nach Stoellger „trotz aller Vermittlungsversuche“ ein „Pfahl im Fleisch der Ökumene“¹¹³. Aber auch katholischerseits problematisiert die „Antwort der Katholischen Kirche“ den Absatz 21 der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre*, der die interkonfessionelle Bedeutung des „mere passive“ erläutern will, und hält die „cooperatio“ dem „mere passive“ entgegen.¹¹⁴ Nimmt man an, dass es in diesem Schlagabtausch nicht um die bloße Opposition von tradierten Formeln zur abgrenzenden Identitätsstabilisierung geht, so weisen die Verständigungsschwierigkeiten auf ein tieferliegendes theologisches Problem hin. Dieses formuliert Seewald pointiert: „Was aber genau unter dem ‚volle[n] personale[n] Beteiligtsein im Glauben, das vom Wort Gottes selbst gewirkt wird‘ (GER, Nr. 21), zu verstehen ist, bleibt unklar.“¹¹⁵ Es ist also die Beziehung zwischen der dauerhaften, existenziellen und auch anthropologisch beschreibbaren Beteiligung des Menschen auf der einen Seite und der Ablehnung jeder Selbstwirksamkeit, eigenen Aktivität und tätigen Handelns auf der anderen, die es zu klären gilt. Kommt man hier vielleicht mit der dargelegten Zusammenschau von Jüngel und Rosa weiter?

Zunächst muss man herausstellen, welche Anliegen hinter der Problematisierung des „mere passive“ stehen und katholischerseits in die theologische Anthropologie eingebracht werden müssen. Setzt man voraus, dass die Priorität und Gratuität der Gnade sowie durchaus auch der Ereignischarakter und die eschatologische Neuheit des Glaubens zentrale Aspekte einer katholischen Gnadenteologie sein können,¹¹⁶ so geht es wesentlich darum, die anthropologische Kontinuität im Rechtfertigungsgeschehen zu wahren, ein wirkliches menschliches Gegenüber zum göttlichen Handeln zu erhalten sowie das Gnadewirken in einer innerlichen und verleblichten Form zu verorten.¹¹⁷ Auf diese Weise soll die Anschlussfähigkeit der theologischen Anthropologie an soziologische, philosophische und psychologische Reflexionen ermöglicht¹¹⁸ und zugleich ein relativer Eigenstand der Schöpfungs- und Soteriologie bedacht werden.

¹¹³ Stoellger, Passivität, 237.

¹¹⁴ Vgl. Absatz 3 des Dokumentes „Antwort der Katholischen Kirche auf die gemeinsame Erklärung zwischen der Katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund über die Rechtfertigungslehre“, 1998 (http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_01081998_off-answer-catholic_ge.html); letzter Zugriff: 29.07.2020). Vgl. auch Seewald, Rechtfertigung, 122 f.

¹¹⁵ Seewald, Rechtfertigung, 123; vgl. ebd. 118.

¹¹⁶ K. Rahner, Gnade. IV. Systematisch, in: LThK² 4 (1960) 991–999, hier 992 f., hält entschieden die Priorität und Gratuität fest. Ebd. 994 grenzt er sich gegen jede „ding- u. sachhafte Auffassung“ ab und betont die „wahrhafte Neugeburt in der Konstitution einer neuen Kreatur“. Vgl. Seewald, Rechtfertigung, 115–118 und 121 f.

¹¹⁷ Vgl. auch hier Rahner, Gnade, 991–997. Vgl. auch Langenfeld/Lerch, Theologische Anthropologie, 82, 136, 158, 235–242.

¹¹⁸ Und übrigens auch die Relationierbarkeit zu existenziellen Glaubensakten in anderen Religionen, die nicht explizit christologisch gegründet sind; vgl. Seewald, Rechtfertigung, 132 f.

Sodann muss man darauf hinweisen, dass diese Anliegen auch Jüngel nicht ganz fremd sind. So lehnt dieser die Vorstellung einer totalen Neuschaffung des Menschen im Rechtfertigungsgeschehen ab und verweigert sich Luthers Rede von der *imago diaboli*.¹¹⁹ Hierzu unterscheidet Jüngel zwischen den nicht vollkommen zerstörten ontologischen Strukturen und der ontisch-existenziellen Verwirklichung dieser Strukturen.¹²⁰ Doch auch wenn die ontologischen Strukturen sich von jedem einzelnen Tat- und Entscheidungsakt unterscheiden, können auch sie nicht ohne jede existenzielle Dimension sein.¹²¹ Dementsprechend muss auch für Jüngel die theologische Anthropologie in einer Daseinsanalyse verständlich gemacht werden können.¹²² Diese Anschlussfähigkeit der Theologie an eine nicht-theologische Anthropologie gilt nun insbesondere für die kreative Passivität. Dementsprechend formuliert Stoellger: „Was Jüngel als Interpretationsfigur des ‚mere passive‘ einführte, taugt offensichtlich auch als ganz ‚profane‘ anthropologische Bestimmung.“¹²³ Die kreative Passivität ist also nicht allein aus der Theologie zu deduzieren, sondern hat auch eine nichttheologisch-anthropologische Entsprechung. Doch wie könnte eine solche profane anthropologische Bestimmung der kreativen Passivität aussehen?

In diese Lücke fügen sich nun Rosas Überlegungen ziemlich passgenau ein.¹²⁴ Meines Erachtens entspricht Jüngels Unterscheidung zwischen den ontologischen Strukturen und ihrer ontisch-existenziellen Verwirklichung Rosas Unterscheidung zwischen der grundlegenden Resonanz und der Verschränkung von Resonanz und Repulsion.¹²⁵ Die Resonanzerfahrungen sind niemals ohne Repulsion und Verschließung zu haben. Zugleich gehen sie nicht in der Repulsion auf, sondern verweisen auf die grundlegende, anthropologisch verankerte, dispositionale Resonanz. Gleiches gilt für die Verschränkung von nicht gänzlich zerstörten ontologischen Strukturen und ihrer ontisch-existenziellen Verwirklichung: Die ontologischen Strukturen sind, nimmt man die Situation des sündigen Menschen ernst, niemals ohne die ontisch-existenzielle Verwirklichung zu haben. Gleichzeitig gehen die ontologischen Strukturen, nimmt man Jüngels Abkehr von der totalen

¹¹⁹ Vgl. *Jüngel*, Rechtfertigung, 152.

¹²⁰ Vgl. ebd. 152f. und *Langenfeld/Lerch*, Theologische Anthropologie, 193f. und 205.

¹²¹ Zu erinnern ist an die bereits zitierte Aussage Jüngels: „Zu sein, ohne sich selber zu haben, also ohne sich selbst zu besitzen, und doch nicht nicht, sondern da zu sein – das ist der materiale Gehalt des Geheimnisses kreatürlicher Existenz“ (*Jüngel*, Geheimnis, 519).

¹²² Vgl. *Jüngel*, Gottebenbildlichkeit, 291f. Ja, Jüngel begründet diese Entsprechung selbst wieder theologisch: „Nur der Gottesbegriff ist dieser ‚theoretischen Selbstlosigkeit‘ fähig, die es erlaubt, die unter seiner Voraussetzung formulierten anthropologischen Sätze zugleich so zu formulieren, daß sie auch dem Gottlosen anthropologisch verständlich werden“ (ebd. 292).

¹²³ *Stoellger*, Passivität, 464.

¹²⁴ Hier geht es um mehr als um „eine moderne Umformungsvariante des alten Analogiegedankens“ (*Laube*, Überlegungen, 362).

¹²⁵ Vgl. ebd. 366f. Bei Stoellger wäre dies die querstehende und die korrelative Passivität; vgl. *Stoellger*, Passivität, 14f.

Zerstörung der Gottebenbildlichkeit beim Wort, auch nicht einfach in der ontisch-existenziellen Situation auf.

Wenn aber ontologische Strukturen und grundlegende Resonanz strukturell einander entsprechen, dann ist Rosas dispositionale Resonanz eine „profan-anthropologische“ Entsprechung zu Jüngels ontologischen Strukturen. Mithin wird dann auch eine Beziehung zwischen der dispositionalen Resonanz und dem Glaubensgeschehen denkbar: Die dispositionale Resonanz verkörpert sich in den grundlegenden leiblichen Erfahrungen des Menschen, im Stehen und Atmen, im Lachen und im Weinen. Auf diese, so kann man nun festhalten, ist das Glaubensgeschehen bezogen. Es ist der lachende, weinende, sich freuende und atmende Mensch, dem auch der Glaube widerfahren kann, eben indem er in einer grundlegenden Resonanzbeziehung zur Welt steht. Zugleich sind diese fundamentalen Dispositionen durch Nichtherstellbarkeit, Nichtplanbarkeit und Nichtspeicherbarkeit charakterisiert. Wenn also das Glaubensgeschehen auf diese bezogen wird, so ist damit weder eine aktive Vordisposition noch ein tätiges Mitwirken im Rechtfertigungsgeschehen oder gar ein dauerhafter Besitz des Glaubens impliziert. Das reformatorische Anliegen des „mere passive“ ist also gewahrt.

Umgekehrt ist auf diese Weise wirklich der ganze Mensch als Mensch – und zwar gerade in seiner grundlegenden Passivität und Empfänglichkeit – in das Glaubensgeschehen involviert und dieses auch anthropologisch erfassbar. Zudem gibt es bei aller Neuheit des Glaubens eine Ich-Kontinuität – nämlich in dem zur Resonanz disponierten, kreativ-passiven Ich. So wird tatsächlich denkbar, dass der Mensch von sich aus nicht einfach die Gottesbeziehung aufnehmen kann, dass zugleich aber dort, wo sie von Gott aus aufgenommen worden ist, sie nicht nur auf ihr totales Gegenteil Bezug nehmen kann. Auch die katholischen Anliegen in der theologischen Anthropologie sind damit gewahrt.

Wenn man also das „mere passive“ im Sinne der kreativen Passivität und diese im Sinne der Resonanzbeziehung versteht, muss man dann an der exklusiven Opposition von „cooperatio“ und „mere passive“ festhalten? Könnte nicht vielmehr jetzt die Passivität als voller personaler Akt und nicht nur als „negative Anthropologie“ verstanden werden? Umgekehrt ließe sich die Kooperation nicht einfach als Zusammenwirken zweier handlungsmächtiger Subjekte, sondern eben als Resonanzgeschehen verstehen. Wäre damit nicht dem kritischen Einwand Seewalds Genüge getan und zumindest ansatzweise erläutert, „[w]as [...] unter dem ‚volle[n] personale[n] Beteiligtsein im Glauben, das vom Wort Gottes selbst gewirkt wird‘ (GER, Nr.21), zu verstehen ist“¹²⁶?

¹²⁶ *Seewald*, Rechtfertigung, 123. Seewald selbst bietet an, Personalität und Passivität zusammenzubringen, indem er sie als Erleiden und kognitive Verarbeitung der Differenz zwischen Gott und Mensch deutet; vgl. ebd. 127f. Offen bleibt bei ihm, wie sich diese Akzeptanz der Unverfügbarkeit und Alterität anthropologisch ausformt und phänomenologisch greifbar wird.

Wenn also Jüngels kreative Passivität den Versuch darstellt, das rechtfertigungstheologische „mere passive“ schöpfungstheologisch zu interpretieren und es „damit auch dem verständlich machen konnte, dem ‚Gott eine Leerstelle bleibe‘“¹²⁷, und wenn umgekehrt Rosa der Welthaltung des Glaubens zuspricht, dass diese „Resonanzen noch in den säkularsten Praktiken und Reflexionen aus[löst]“¹²⁸, dann können aus dieser Resonanz auch neue „Dokumente wachsender Übereinstimmung“ zwischen den Konfessionen entstehen.

Summary

The article examines the anthropological foundations of Hartmut Rosa's "theory of resonance" and relates them to Eberhard Jüngel's concept of "creative passivity." In this way, an approach to theological anthropology is outlined that circumvents the dichotomy of autonomy and heteronomy. Furthermore, an attempt is made to give Jüngel's revelation-based theology an anthropological grounding. Finally, the potential for ecumenical understanding regarding the opposition of "cooperatio" and "mere passivity" is shown: The concept of creative passivity, modified by the interplay between Jüngel and Rosa, makes it possible to account for the existential and anthropologically describable integration of human persons into God's salvatory work while still rejecting any human self-efficacy and active participation in the redemption.

Vor allem gälte es, Andersheit und Fremdheit zu unterscheiden; vgl. z. B. *Waldenfels*, *Topographie*, 20–23.

¹²⁷ *Stoellger*, *Passivität*, 480.

¹²⁸ *Rosa*, *Weltbeziehungen*, 51.